

ספר

מאהלי תורה

מאמרי הגות ומחשבה

לתורה ולמועדים

חלק ב

במדבר, דברים, מועדים

מאת

הרב יעקב אריאל

רמת גן



כפר דרום ת"ז - שבי דרום



כל הזכויות שמורות

בהוצאת

מכון התורה והארץ

שבי דרום (כפר דרום תובב"א)

טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055

אינטרנט: www.toraland.org.il דוא"ל: machon@toraland.org.il

חשון תשע"ח

עריכה: הרב עזריאל אריאל

הרב יואל פרידמן

עריכה לשונית: נחמה אריאל

אפרת חבה

emhaba@gmail.com

ייעוץ לעריכה: יפה כהן

סדר ועימוד: שחרית

yosi@bsy.co.il

הספר יצא לאור

בסיוע משרד התרבות והספורט –
מינהל התרבות

תוכן העניינים

תוכן מפורט בסוף הכרך

* כוכבית ליד שם המאמר, מציינת מאמר חדש (שלא היה במהדורה הראשונה)

7	לפרשת במדבר
9	קו. עולה מן המדבר
12	קז. אחדות, יחידות ואחידות
15	קח. ארץ ציון וירושלים *
18	לפרשת נשא
18	קט. השלום
22	קי. גדלות מול ביטונות - הנזירות, רצויה או לא?
25	לפרשת בהעלותך
25	קיא. בנסוע הארון - כיבוש הארץ בדרכי שלום
29	קיב. טעמו וראו כי טוב ה'
32	קיג. תורה ומדע *
36	לפרשת שלח
36	קיד. חטא המרגלים
39	קטו. כחול ולבן - אידיאליזם וריאליזם
43	קטז. כחול ולבן צבעי הדגל שלי *
46	לפרשת קרח
46	קיז. מסגרת ספונטנית
50	קית. קורח והממסד
53	קיט. סמכות ודמוקרטיה *
57	לפרשת חקת
57	קכ. כפייה או הבנה
60	קכא. אתם קרויים אדם - בחירת ישראל ומשמעותה
64	קכב. המגמה האוניברסלית של מלחמות ישראל *
67	קכג. בלעם – איש הרוח
71	קכד. ברכת המקלל
75	קכה. גאולתן של ישראל קמעא קמעא *
78	לפרשת פנחס
78	קכו. קנאות מהי
82	קכז. ירושת הבת
85	קכח. בנות צלפחד – חכמיות וצדקניות *
88	קכט. משפחתיות נורמטיבית *
92	לפרשת מטות
92	קל. ההתנחלויות משני עברי הירדן
96	קלא. חפצא וגברא בשבועות ובנדרים

קלב. נקמה ולא נקמנות *	99
לפרשת מסעי	102
קלג. גאולת הדם	102
קלד. רבנות וריבונות *	106
לפרשת דברים	111
קלה. ציון במשפט תפדה	111
קלו. המשפט העברי	115
קלז. ציר כיסופים - במלאות שנה לחורבן גוש קטיף *	119
לפרשת ואתחנן	122
קלח. זכור ושמור בדיבור אחד	122
קלט. הארץ ומצוותיה	125
לפרשת ואתחנן – נחמו	128
קמ. חברתיות ודתיות – נחמו *	128
לפרשת עקב	131
קמא. על הארץ ועל המזון	131
קמב. יראת שמים ארץ-ישראלית	135
קמג. ארץ נחלי מים *	138
לפרשת ראה	141
קמד. לא תתגודדו	141
קמה. אגודות אגודות	145
קמו. שמיטה – מצווה דתית או חברתית *	146
קמז. המקום אשר יבחר ה' *	150
לפרשת שופטים	153
קמח. מונרכיה או דמוקרטיה	153
קמט. מדינת משפט או מדינת משטרה *	157
לפרשת כי תצא	161
קנ. טעמי המצוות	161
קנא. טוהר הנשק	165
קנב. מלחמת צדק	169
לפרשת כי תבוא	173
קנג. עבדו את ה' בשמחה	173
קנד. השמחה והכרת הטוב *	177
קנה. פרי הארץ	180
לפרשת נצבים	183
קנו. חזרה בתשובה וקידמה	183
קנז. הערבות ההדדית	187
קנח. ברית סיני וברית ארץ ישראל *	190
קנט. המקצצים בנטיעות והמגדלים אותן *	194
לפרשת וילך	196
קס. הקהל - לימוד אישי וחוויה חברתית	196
קסא. הליכה והלכה *	200
לפרשת האזינו	203

203.....	קסב. נצח ישראל
207.....	לפרשת וזאת הברכה
207.....	קסג. העבד הנאמן, ירושתו ומורשתו - התורה שבעל פה ומוסריה
210.....	קסד. לא כהתה עינו - מבט רוחני על ארץ ישראל
213.....	לפסח
213.....	קסה. רעיון החירות בהלכה ובהגות
216.....	קסו. ושמרתם את המצות
218.....	קסז. בין מצה לחמץ
220.....	קסח. כוס חמישית – כוס ארץ-ישראלית *
222.....	קסט. שחרור מכבלים *
230.....	קע. פסח לעתיד *
233.....	קעא. המצה – לחם האמונה *
238.....	קעב. שמירת המצות – שמירה מגורם מתסיס *
241.....	קעג. חמץ – בין פסח לעצרת *
243.....	לשיר השירים
243.....	קעד. חדשים גם ישנים - לשיר השירים
245.....	ליום העצמאות
245.....	קעה. גאולת לילה – גאולה אריכתא
248.....	יום ירושלים
248.....	קעו. תנו עוז לא-להים *
254.....	לל"ג בעומר
254.....	קעז. ר' עקיבא ותלמידיו
256.....	לשבועות
256.....	קעה. חמץ תאפינה
260.....	קעט. התורה, החברה והארץ
262.....	קפ. ממלכת כוהנים וגוי קדוש *
264.....	לשבעה עשר בתמוז
264.....	קפא. האבכה בחודש החמישי *
270.....	קפב. על מה אבדה הארץ
273.....	קפג. אבלות כפולה ונחמה כפולה *
276.....	לראש השנה
276.....	קפד. אשרי העם יודעי תרועה
279.....	קפה. היום הרת עולם
281.....	קפו. בחצוצרות וקול שופר, התמודדות עם הטכנולוגיה המודרנית *
285.....	קפז. תרועת ישראל ברחמים *
289.....	קפח. לאומיות ואוניברסאליות בתפילות ראש השנה *
293.....	קפט. התשובה וארץ ישראל *
296.....	ליום הכיפורים
296.....	קצ. מקוה ישראל ה'
299.....	קצא. מקווה המים – תקוות החיים *
301.....	קצב. אתה הבדלת אנוש מראש *
304.....	קצג. על דעת המקום ועל דעת הקהל
307.....	לסוכות

307.....	קצד. ושמחת בחגך.....
311.....	קצה. חג לכלל האנושות *.....
316.....	לחנוכה
316.....	קצו. נר ואבוקה - שתי פנים לנרות חנוכה.....
319.....	קצז. על הניסים ועל הגבורות - נס וטבע בחנוכה *.....
321.....	קצח. מוסיף והולך - הרחבת המושגים לעומת צמצום המשנת המכבים *.....
327.....	קצט. לא בחיל ולא בכוח *.....
329.....	לעשרה בטבת
329.....	ר. ואנוכי הסתר אסתיר פני - השואה ולקחה.....
333.....	ט"ו בשבט
333.....	רא. תביאמו ותיטעמו בהר נחלתך *.....
335.....	רב. אין אילן ללא שורשים *.....
337.....	לפרשת שקלים
337.....	רג. מטבע של אש, אל מול בקבוקי התבערה *.....
339.....	לפורים
339.....	רד. מגילת אסתר – גילוי ההסתר.....
342.....	רה. בין נקמה לנקמנות *.....
346.....	רו. שביבי אורות לפורים, לזכרו של רבנו, הרב צבי יהודה הכהן קוק *.....
351.....	לפרשת פרה
351.....	רז. וזרקתי עליכם מים טהורים – על עקירת חבל ימית.....
354.....	לפרשת החודש
354.....	רח. החודש הזה לכם.....
356.....	רט. לגאולת החשיבה המודרנית *.....
361.....	רי. חדשנות והמשכיות *.....
364.....	מפתח מפורט
372.....	מפתח נושאים

“חכם לב ייקח מצוות”

ברכת ה' לזכות
אליהו בן יוסף
ורעייתו צביה בת יוסף
ומשפחתם,
בעבור תרומתם.

יהי רצון שימלא ה' משאלות ליבם לטובה,
להצלחה בכל מעשה ידיהם,
לנחת יהודית מכל צאצאיהם,
לבריאות איתנה
ולאורך ימים ושנים טובות.
אמן כן יהי רצון.

לזיכרון עולם בהיכל ה'
לע"נ הורינו היקרים
ר' יוסף בן שמעון ז"ל
מרת חממה (יונה) בת ר' ישראל ע"ה
ר' יוסף שלום ז"ל
מרת סעדה (הדסה) בת ר' יחיא ע"ה
ת.נ.צ.ב.ה

“עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר”

ברכת ה'

לזכות יוסף ושירה בן הרוש הי"ו

ולילדיהם:

ידידות סימי, צופיה אסתר, אור שלום,

נצח אליהו ויובל אחדות

יהי רצון שיברכו מפני עליון

לשפע, לבריאות ולהצלחה בכל מעשה ידיהם.

“חכם לב יקח מצוות”

ברכת ה' לזכות

עובד לוי הי"ו ורעייתו פנינה הי"ו

וילדיהם

חי חנניה, נווה, טוהר, ואוראל.

ומשפחתם

בעבור תרומתם הנדיבה

יהי רצון שימלא ה' משאלות ליבם לטובה

שיזכו לבריאות איתנה, לברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם,

ויתברכו בכל מילי דמיטב הן ברוחניות והן בגשמיות.

“והעלה ארוכה ומרפא” לרפואת רויטל בת אסנת הי"ו.

שתזכה לבריאות איתנה ולהצלחה בכל מעשה ידיה.

לפרשת במדבר

קו

עולה מן המדבר

"מי זאת עולה מן המדבר – שהיה להם שליו, באר, תורה ומשכן והשכינה, כהונה ומלכות, וענני הכבוד" (שמות רבה ס, ד).

מדוע נבחר דווקא המדבר, השומם והצחיח, לבניינו של עם ישראל בגוף וברוח? מדוע לא בארץ נושבת? מדוע לא במקום הטבעי של עם ישראל, בארצו, ארץ זבת חלב ודבש? סיבות שונות ניתנו לדבר, אשר יחד יוצרות מסכת שלמה אחת.

עם על-טבעי

עם ישראל אינו עם טבעי. אין הוא תלוי בגורם טבעי כלשהו. הוא לא צמח בדרך הטבע בארצו. הוא מסוגל להתקיים גם ללא תנאים נורמליים. אמנם, לשיא שלמותו יכול הוא להגיע אך ורק בארצו, אולם עצם קיומו אינו מותנה בהכרח בארצו (אמנם, ההשגחה העליונה הראתה לנו בדורנו, בדרכים שונות, שקיומנו מובטח יותר בארץ, הן מפני סכנות פיזיות הן מפני סכנות רוחניות, כי בכך רצתה לאלצנו לצאת מהגלות ולשוב ארצה כדי לפתח את עצמנו, לחתור לשלמותנו, ולהתחיל את תהליך גאולתנו וגאולת העולם כולו. אך הסיכונים והבעיות שהננו נתקלים בהם גם בארץ מראים לנו שהארץ כשלעצמה אינה הערובה היחידה לקיומו של עם ישראל, ורק כאשר נמלא את ייעודנו הנכון בארץ נשב לבטח בארצנו).

כדי לשרוד במדבר, היינו זקוקים למן, לשליו, למים מהסלע, לענני הכבוד. רק אמצעים על-טבעיים מאפשרים קיום במדבר. תחילת דרכו של עם ישראל הייתה חייבת להיות כך כדי להדגיש את סוד קיומנו המופלא. אמנם, כל אלו אינם מובטחים לדורות. אין סומכין על הנס. ובכל זאת, בלא נס אין לנו סמיכה וקיום. בדרכי סתר עלומות ונפתלות, על עברי פי פחת, על כבשני אש ונהרות של דם, מתגלה כל פעם מחדש היד הסומכת, התומכת והמעודדת, המלמדת אותנו שאין לנו קיום נורמלי, ככל העמים. לכן גם כאשר מתאפשר לנו קיום טבעי, ואז אנו מצווים לעשות את כל הנדרש לשם קיומנו זה, עלינו לזכור שהטבע כביכול הוא בעצם לא-טבעי, שהגן אינו אלא מדבר.

מי יתנני במדבר

לימוד תורה בשקידה ובהתמסרות מחייב פרישות מסוימת מהחיים הטבעיים הפיזיים. אך פרישות זו אינה מטרה לעצמה. ישיבותינו אינן כמו, להבדיל אלף אלפי הבדלות, המנזרים הבנויים במדבר, בלב הישימון. ישיבותינו יש בהן משהו מן המדבר, מעין התפרקות ידועה מן החיים, אולם הן המשך החיים, הן אינן מנותקות לגמרי מן החיים. כל אדם מישראל צריך לצאת למעין מדבר לפחות לפרק זמן מסוים כדי לקבל את התורה. אין אפשרות טכנית לקבלה בחיי הטבע המעשיים. אולם המדבר אינו תכלית, אלא אמצעי בלבד. עם ישראל לא נועד להישאר לנצח במדבר. אלמלא החטא, לא היה נאלץ לנדוד בו ארבעים שנה, אלא היה מגיע מיד לארץ נושבת. בחטאו גרם העם להארכת תקופת ההכשרה והחישול בארץ ציה וצלמוות.

וראה זה פלא. רבותינו מסרו לנו, על פי מסורת רצופה מדור דור, שבזמן מתן תורה התמלא כל המדבר ירק. והדבר רמזו כבר במקורות עתיקים בתנ"ך. הן בשירת דבורה הן בשירת דוד, חוזר פסוק דומה (תהלים סח, ח-י): "א-להים בצאתך לפני עמך בצעדך בישימון סלה ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני א-להים זה סיני מפני א-להים א-להי ישראל. גשם נדבות תניף א-להים" (ובדומה לכך בשופטים ד, ה).

ואמנם, לא סתם ירק הצמיח אותו גשם נדבות, אלא צמחים ריחניים, עד שהעולם נתמלא כולו בשמים. צמחי ריח, המגרים את החוש העדין, הרוחני, שהנשמה נהנית ממנו, הם המתאימים יותר למתן התורה. בשום פנים ואופן לא מדבר צחיח ושומם, אלא מדבר של ירק ופרחים. ומכאן מנהג ישראל לקשט את בתי הכנסת בחג השבועות בירק. אין אנו מפזרים חול, זכר למדבר, אלא דווקא ירק, זכר לפריחה.

המזרע והישימון

אכן, זהו ייעודה של התורה, לעשות את המדבר לעדן, במקביל לייעודו של עם ישראל לעשות את הערבה לגן ה'. ארץ ישראל על ספר המדבר היא יושבת ונתונה בין המצרים, בין המזרע לבין הישימון. ברכת שמים מעל ויגיעת האדם מתחת הודפות את המדבר מזרחה ודרומה בעזרת ה'. המאבק הוא מתמיד ובלתי-פוסק: לעזק, לסקל ולנטוע. הזנחה קטנה עלולה לגרום לכך שקרן בן שמן נהיית פתאום לבתה, לשמיר ושית. הישימון ישתלט על המזרע. "על שדה איש עצל עברתי... והנה עלה כולו קמשונים כסו פניו חרולים" (משלי כד, ל-לא).

תורת ישראל, על אף היותה טבעית לעם ישראל, מחייבת אף היא התמודדות מתמדת, בחינת מזרע מול הישימון הרוחני. נטיית האדם לעצלות מאפשרת למדבר להשתלט עליו. כי תרבות פירושה מאמץ מתמיד לעמוד על רמה, על

איכות, לפתח את המעודן, הטוב והיפה. לעומתה, יש באדם נטייה מדברית, להיות פרא למוד מדבר ומשולח כל רסן, להיות פריץ חיות וולגרי וגס רוח. מתן תורה לא הפך את המדבר לגמרי. הוא רק אפשר לאדם לטעום טעם גן עדן. "טעמו וראו כי טוב ה'" (תהלים לד, ט). המדבר נשאר בעינו. כל מצווה, כל לימוד, כל מעשה טוב הם מעין מתן תורה מחודש, הם פרח במדבר. ללא שמירה מתמדת, האדם עלול להתייבש ולגדל קוצים מכאיבים ולחזור למדבר.

המדבר לא תם. הוא קיים עד היום, גם בהיותו מכוסה מרבדי גן פורח. כוחו של עם ישראל הוא במהפכה המתמדת: שהוא הופך ללא הרף, בכל רגע ורגע, את המדבר לגן. הרפיית המתח, ולו לרגע קט, עלולה להחזיר את העולם כולו לתוהו ובוהו, ל"תוהו ויבל"ל ישימון" (דברים לב, י).

צמא דעת

תכונה נוספת יש במדבר – צימאון. "מוזמור לדוד בהיותו במדבר יהודה... צמא לך נפשי כמה לך בשרי בארץ ציה ועיף בלי מים. כן בקודש חזיתך לראות עוזך וכבודך" (תהלים סג, ב). רק כשאדם צמא, הוא מוצא טעם במים. לא דומה נפש רווה לנפש צמאה. "נפש שבעה תבוס נופת" (משלי כז, ז). רק השותה מים לצמא מברך "שהכול". כדי שהתורה תיקלט היטב באדם, זקוקה היא לנפש צמאה. רק מי שרואה את עצמו עדיין לא-מושלם וזקוק להשתלמות – רק הוא מסוגל לקלוט תורה, רק הוא בולע בשקיקה עוד ועוד. מי שרואה את עצמו חכם מושלם אינו חש צורך להתמלא. נדמה לו שהוא מלא דיו. מי שתמיד חש עצמו כמדבר צחיח ויבש, גם כאשר הוא רווי, ירוק ורענן – אין הוא מסתפק ביש ושואף ללמוד יותר ולעשות יותר. אין אצלנו חכם, אלא תלמיד חכם, אוהב החכמה וצמא הדעת, שלעולם לא ימצא סיפוק ורוויה. לכן הר סיני הוא הנמוך שבהרים, ולכן התורה נמשלה למים היורדים מלמעלה למטה. ככל שהמקום נמוך יותר, הוא מושך אליו את המים יותר ויותר.

אמנם התורה ניתנה על הר. אולם המקבלים חייבים לעמוד למטה, ואל להם לפרוץ למעלה. כי בכך חוסמים הם את עצמם מלקבל את התורה. לעתיד לבוא, התורה תינתן במקום נמוך, "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט). משום שכל עוד גאוותו של האדם משתחצת בביטחון עצמי של "יודע כול", לא תוכל האנושות להתקדם. רק כאשר האדם יישח וישפל רום האנשים, תהיה נכונות לקלוט את דבר ה' המפוצץ בהרים הגבוהים. חזרת ישראל בתשובה מותנית בשיבה למדבר, אל הציה והריקנות. כי רק תחושת ריקנות שואפת להתמלא. המדבר הוא המקום שבו יש תמיד נכונות לקבל. "והולכתי המדבר ודברתי על לבה ונתתי לה את כרמיה משם ואת עמק עכור לפתח תקוה... וארשתיך לי לעולם" (הושע ב, טז; כא).

קז

אחדות, יחידות ואחידות

"איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בני ישראל מנגד סביב לאוהל מועד יחנו (במדבר ב, ב).

חלוקת עם ישראל איש על מחנהו ואיש על דגלו זכתה לשבחים רבים מצד רבותינו. נציג כמה מהם:

א. "חיבה גדולה חיבבן הקב"ה שעשאן דגלים כמלאכי השרת כדי שיהיו ניכרין. ומנין שהיא אהבה לישראל? שכן שלמה אומר: 'הביאני אל בית היין ודגלו עלי אהבה'" (במדבר רבה ב, ג).

ב. "בשם א-להינו נדגול" – שקבע הקב"ה שמו בשמנו ועשה אותנו דגלים" (שם, ב).

ג. "קדושים וגדולים היו ישראל בדגליהם. וכל האומות מסתכלין בהם ותמהין ואומרים: 'מי זאת הנשקפה?'... וישראל אומרים: ...שמא יכולים אתם לעשות כגדולה שעשה הא-להים במדבר, 'דגל מחנה יהודה' וכו'" (שם, ד).

והדבר טעון הסבר. הרי בסופו של דבר, דגל אינו אלא אריג צבוע בצבע מסוים, ומה גדולה יש בחתיכת אריג? ועוד, מה עניינם של דגלים אצל מלאכי השרת? וכי מסדרים ונושאי דגלים יש להם? יתרה מזאת, חלוקת עם ישראל לדגלים יש בה, לכאורה, משום פיצול וקיטוב בעם. וכבר משה חשש מתופעה זו לדעת המדרש: "בשעה שאמר הקב"ה למשה: עשה אותם דגלים כמו שנתאו, התחיל משה מיצר, אמר: עכשיו עתידה המחלוקת להינתן בין השבטים" (שם, ה).

ואולי באמת מוטב היה לולא היה עם ישראל מחולק ומפוצל לשבטים, למחנות ולדגלים? ובכלל תמוה: מדוע האריכה התורה בפרטי פרטים בנושא הדגלים, שלא היה אלא לתקופה קצרה ביותר (שהרי אלמלא חטאו המרגלים, היה עם ישראל נכנס ארצה מיד)?

התזמורת

מצינו הרבה דוגמאות בחיים שבהן החלוקה לגוונים שונים לא רק שאינה גורעת, אדרבה היא מוסיפה ומועילה. תזמורת פילהרמונית, למשל. ריבוי הכלים וגיוונם בכלים מכלים שונים הם היוצרים את ההרמוניה הנהדרת של היצירה

המוזיקלית. תזמורת חד-גונית, של כלים מסוג אחד, ענייה ודלה היא, בעוד שתזמורת מגוונת עשירה היא. אולם בתנאי אחד, שעל התזמורת מנצח אמן מוכשר וכל המנגנים מצייתים לשרביט ניצוחו, שהם מנגנים אותה יצירה ובאותו קצב, וכל אחד מבצע בשלמות את חלקו בתזמורת. אם היינו שומעים כל כלי לחוד, אולי לא הייתה אוזנו מסוגלת ליהנות מביצועו. לתוף או למצילתיים, כשלעצמם, אין נעימה ערבה. אך בלעדיהם, חסר לתזמורת המקצב העיקרי.

דווקא משום שלעם ישראל יש תפקידים גדולים ורעיונות עמוקים, ודווקא משום שאמונתו היא בה' האחד, האינסופי, הבלתי-מוגבל, הכל-יכול – הוא חייב לבטא את עצמו בביטויים רב-גוניים ובתפקודם של כוחות שונים, הנראים לפעמים אפילו כמנוגדים. כדי לשמור על הרמוניה מלוכדת ומושלמת, יש לדאוג למרכז רוחני אחד, שאליו יפנו ועל פיו יפעלו כל המחנות והדגלים. נקודה מרכזית זו היא מרכז הכובד המושך אליו את כל הכוחות הצנטרפוגליים הנעים מסביב בכוח משיכה רוחני חזק ביותר. בלעדיו, הכול עלול להתפורר חלילה. "וסביב למשכן יחנו" (במדבר א, 6). תפקידו של שבט לוי דומה למנצח. המנצח אינו מנגן בכלי פרטי משלו. אם יעשה כן, לא יוכל לנצח על כל התזמורת. כך אין לשבט לוי חלק ונחלה בישראל, ולכן נאמר עליו: "אך את מטה לוי לא תפקוד ואת ראשם לא תשא בתוך בני ישראל" (במדבר א, 15). אין הוא יכול להימנות בכלל המניין הרגיל של עם ישראל. אסור לו להיות שייך לשום מחנה ולשום דגל. עליו להתעלות מעל למחנות ומעל לדגלים כדי שיוכל לשמש להם מרכז כובד רוחני. "ויורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל" (דברים לג, 9).

אין בתפקיד זה פרישה מהציבור, אלא אדרבה, אחריות לשלמותו ולאחדותו של הציבור כולו. שבט לוי, המשרת את המקדש, חייב להתעלות מעל לכל אינטרס כיתתי כדי שיוכל לזכות באמון מלא של כל חלקי הציבור וכדי שיוכל למלא את שליחותו הכלל-ישראלית (כידוע, שבט לוי הוא דוגמה לכל איש מבאי העולם אשר נדבה אותו רוחו לשרת את ה': ראו רמב"ם, סוף הלכות שמיטה ויובל).

מה נושא הדגל

הדגלים אינם סתם אריגים צבועים. סימן היכר הם לתכונות נפש, לתפיסות הרעיוניות השונות של השבטים השונים ולמשימות המיוחדות המוטלות עליהם בהתאם לכך. גם מלאכי השרת מחולקים על פי תפקודיהם המיוחדים ושליחותיהם השונות כמערכת צבאית מסודרת. "ברכו ה' כל צבאיו משרתיו עושי רצונו" (תהלים קג, כא). לצבא ממושמע יש פיקוד מרכזי, וכולם פועלים על פי הנחיותיו. ככל שהצבא מתוחכם ומתקדם יותר, כך יש בו בעלי מקצועות מיוחדים רבים יותר. אך למרות ריבוי הכלים וגיוונם, כולם מצייתים למפקד

האחד, החולש על כל המערכות. לדגלים כאלו נתאוו ישראל, שאין להם דוגמה בעולם אלא בצבא מרום.

על חששו של משה שהחלוקה לדגלים תביא לפיצול ולקיטוב, ענה הפסוק: "איש על דגלו באותות לבית אבותם" (במדבר ב, ב). המקור המשותף והייעוד המשותף הם שימנעו זאת. יעקב אבינו, שקבע לראשונה את ייחודו של כל שבט ואת ייעודו ואת חלוקת העם לדגלים סביב מיטתו, סיכם את ברכתו בברכה כללית: "כל אלה שבטי ישראל". ובמדרש (תנחומא פרשת ויחי, טז) נאמר: "בשביל שנתן ליהודה גבורתו של אריה וליוסף גבורתו של שור... תאמר שזה גדול מזה? לכך כללן באחרונה, שנאמר: 'איש כברכתו ברך אותם'".

דגלי המדבר היו יפים לשעתם. צורת חניה זו לא נקבעה לדורות. אולם הרעיון נצחי הוא. מערך הדגלים קיים בנפש העם, והוא המקיים אותו בכל המצבים ובכל התקופות. הלקחים שיש להסיק מכך לדורות הם:

א. אין אחדות בעם ישראל. הפסיפס מרהיב את העין דווקא בשלל צבעיו. טעות לדרוש השתוות בתכונות, בדעות ובתפקידים. אדרבה, יש לטפח את היחידות.

ב. אין פלורליזם במשמעותו המערבית בישראל. יש מסגרת אחת. יש הכרה במקור אחד, ויש מטרה אחת. רק הדרכים שונות. פתיחות – כן! פריצת מסגרות – לא ולא!

ג. יש אחדות הרמונית מופלאה בין המחנות והדגלים, למרות היותם חונים בעברים שונים. התורה שבמרכז מעדנת אותם ומונעת את הקיטוב. ירושלים, לא רק כעיר גאוגרפית, אלא בעיקר כמרכז רוחני רעיוני וכמוקד לשאיפות וחזון, היא המאחדת את העם. "תלפיות – תל שכל פיות פונים אליו" (ברכות ל ע"א). "כעיר שחוברה לה יחדיו – שעושה את כל ישראל חברים" (ירושלמי חגיגה פ"ג ה"ו).

ד. השבטיות בישראל מוצדקת רק כאשר יש לה תפקיד רוחני במסגרת המערכת הכללית המאוחדת. עצם השבטיות, רק בגלל קרבה גאוגרפית, משפחתית או מנטלית, אין בו ערך עצמי משלו. יש לטפח מסורות הלכתיות, מנהגים, יצירות רוח ואמנות שפותחו בכל שבט ושבט כדי להעשיר בכך את רוח העם כולו. אולם הנצחת הפיצול המסגרת-חיצוני בלבד, כשהוא מרוקן מתכניו הרוחניים, אינה ערך, והיא אף מיותרת ומזיקה. דגל בא לייצג רעיון, תוכן, מסר רעיוני. ללא אלו, הוא אריג בד ותו לא.

ומה נאה יותר מלהתלוות לתפילתו של רבי יהודה הלוי, הראויה לו ולמסורת שבטו: "דגלי כן תרים על הנשאים, ותלקט נפזרים כמלקט שיבולים (פיוט לשחרית של שביעי של פסח).

קח

ארץ ציון וירושלים

בפרק ב' בספר במדבר, פירטה התורה את סדר הדגלים. מה טעם ראתה התורה לפרט זאת, הרי סדר זה יועד לחודש אחד בלבד, לכל היותר לארבעים שנה?

המדבר אינו מקום מוגדר. למשכן שנדד במדבר לא היה מקום מסוים, כל מקום שבו הוקם המשכן התקדש זמנית. גם הר סיני התקדש רק לצורך המעמד הגדול של מתן תורה, ואכן: "במשוך היובל המה יעלו בהר" (שמות יט, יב) – עם סיום המעמד המקודש, פקעה קדושתו של ההר. אמנם, ארץ ישראל וירושלים, בניגוד למשכן במדבר, התקדשו בקדושה קבועה, אולם מהמדבר נלמד לארץ ישראל. גם בארץ, לא המקום יוצר את הקדושה, אלא הקדושה מקדשת את המקום.

לדעת המשך חכמה (בפירושו לפרשת כי תישא, שמות לב, יט) אין מקום קדוש בעצם. כשם שאין מקום המכבד את האדם, אלא האדם מכבד את מקומו, אם כי לא כל אדם. התורה ניתנה במדבר, במקום שבו אין יישוב, מקום שהוא מרחב לנדודים בלבד. התורה אינה שייכת למקום מסוים. לא המקום מקדש את התורה, אלא התורה מקדשת את המקום. הקדושה המופשטת, השמימית, מקדשת את המקום הארצי המסוים. מכוח קדושה זו, נכנס עם ישראל לארצו שכן הארון, שבתוכו התורה, היה בראש, "ויהי בנסוע הארון" (במדבר י, לה). התורה שבארון היא המקדשת את המקום. התורה ניתנה במדבר כדי שעם ישראל ייכנס לארץ כשהוא כבר חמוש בה, שהתורה היא שתקדש את ארץ ישראל.

המדבר גדול ורחב ידיים, ויש בו הרים וגבעות, עמקים ומישורים. אך הוא כולו נקרא על שם הר אחד שבו, ולא דווקא הבולט ביותר – הר סיני (ג'בל מוסא) הידוע אינו מזוהה עם הר סיני במסורת היהודית). קדושתו של הר סיני פקעה ממנו ועברה, באמצעות הלוחות, לאוהל מועד. נמצא, אפוא, כפי שציין אור החיים בפירושו לפסוק הראשון בספר במדבר, "במדבר סיני באהל מועד", שכל המדבר טפל לאוהל מועד.

מרחבו העצום של המדבר נגרר אחר האיכות המצומצמת שבמשכן. למעשה, המדבר הגדול והכולל הוא רק פרט, ואילו המשכן הקטן הפרטי – הוא הכלל. לכן נקרא המדבר הגדול כולו על שם הנקודה הקטנטנה שבו "מדבר סיני". וכן אוהל מועד, כשמו כן הוא: מועד, על שם "ונועדתי לך שם" (שמות כה, כב), עיקרו

הוא קודש הקודשים, שבו מתוועד ה' עם משה. על שם התוועדות זו שבקצהו, נקרא האוהל כולו, כולל החצר הגדולה, אוהל מועד.

אמנם, עם ישראל הגיע למדבר סיני לפני שניתנה התורה ולפני שהונחה בארון במשכן, "בחדש השלישי... באו מדבר סיני" (שמות יט, א), אולם כבר אז נקרא המדבר על שם העתיד, על שם הנקודה המרכזית שבו – הר סיני. אין הגודל קובע ואין הראשוניות בזמן קובעת. המטרה והמהות הן הקובעות.

ארץ ישראל כולה נקראת על שם ירושלים, וירושלים נקראת על שם המקדש, והמקדש התקדש על ידי התורה שניתנה בסיני. עיקר מטרת הכניסה של עם ישראל לארץ הייתה ירושלים, על אף שעברו למעלה מארבע מאות שנה עד שירושלים נבחרה (משום כך, קצף משה על בני גד וראובן על שהעדיפו את עבר הירדן המזרחי, כי הם העדיפו את האמצעי על המטרה, את הטפל על העיקר, ראו בפירושו של הרמב"ן לבמדבר כא, כא).

אדם המביא ביכורים מספר את כל ההיסטוריה הישראלית, מארמי אובד אבי דרך יציאת מצרים עד ההגעה אל המקום הזה. רצונו לומר, כל ההיסטוריה היהודית הארוכה, על כל תלאותיה, לא נועדה אלא לשם מטרה זו: שהאדם היושב על אדמתו יביא את ביכורי פירותיו לבית המקדש ויכיר בזרועו הנטויה של ה' המכוונת את עלילות ההיסטוריה מראשיתה ועד עתה.

השבוע כולו נקרא "שבת", אחד בשבת, שני בשבת וכו', על שם תכליתו העיקרית – השבת. הלומד שעה ביום, אם הוא רואה בשעה זו את מטרת חייו העיקרית, היום כולו נקרא על שם שעה זו. שעה יחידה זו היא הקבע, יתר שעות היממה הן הארעי. "עשה תורתך קבע ומלאכתך ארעי" (על פי אבות א, טו וברכות לה ע"ב).

יכול אדם לחיות בגופו במקום מסוים, אך ראשו נמצא במקום אחר. במקרה זה, גופו נגרר אחרי ראשו. כשם שכל המדבר נגרר אחרי העיקר, כך גם החיים כולם, הטפל בטל לעיקר. ארץ ישראל טפלה לירושלים, ירושלים למקדש, המקדש לקודש הקודשים, שבו הארון, שבתוכו התורה ושעליו נועדה השכינה. נמצא שהכול נגרר אחרי התורה.

הציונות קרויה אמנם על שם ציון, דהיינו ירושלים, אך היא ראתה את סדר הדברים במהופך. היא כינתה את יישוב הארץ כולה בשם "ציונות", וציונות זו (דהיינו ארץ ישראל) היא הבונה לדעתה את ירושלים – ירושלים טפלה כביכול לארץ ישראל. ולא היא. הסדר צריך להיות הפוך, ירושלים בונה את הציונות. ציונות ללא ירושלים היא חסרת משמעות. "על הר גבוה עלי לך מבשרת ציון הרימי בכוח קולך מבשרת ירושלים" (ישעיהו מ, ט).

השאיפה העיקרית של מבשרי ציון הראשונים הייתה ירושלים. תלמידי הגר"א, שהיו ממחדשי היישוב בארץ, שאפו ראשית כול לירושלים. הרב קלישר, שלזכותו יש לזקוף את תחילת התהליך הציוני, חשב תחילה לבנות מזבח בהר הבית ולהקריב עליו קרבן פסח. תכלית מעשיו הייתה ירושלים, אלא שכדי להגיע לירושלים של מעלה, יש להקדים את ירושלים של מטה, את יישובה המעשי של הארץ. המקדש הוא שהניע את הרב קלישר לגאול אדמות ולהקים עליהן התיישבות חקלאית. אכן, הציונות צודקת בסדר הופעתם של הדברים בחיי המעשה, אולם בתכלית, במחשבה, ברעיון, ירושלים של מעלה קודמת.

בגמרא (תענית ה"א) נאמר מפורשות: "לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא בירושלים של מטה". ירושלים של מטה קודמת במעשה, ירושלים של מעלה קודמת במחשבה (ודברים אלו צריכים להביא למחשבה מחודשת באשר למעמד של יום העצמאות ויום ירושלים). "ראשון לציון הנה הינם ולירושלים מבשר אתן" (ישעיהו מא, כז).

לפרשת נשא

קט

השלום

ברכת כוהנים מורכבת משלוש ברכות. כל אחת ארוכה ונעלה יותר מחברתה. "יברכך ה'... יאר ה'... ישא ה'..." ושיאה הוא: "שלום" (במדבר ו, כד-כו). וכן בתפילת יומיום. התפילה עולה מעולם לעולם. ברכות השחר – עשייה; פסוקי דזמרה – יצירה; קריאת שמע וברכותיה – בריאה; עמידה – אצילות; ושיא השיאים, פסגת כל השאיפות והברכות, היא הברכה האחרונה: "המברך את עמו ישראל בשלום". וכן בתפילת ערבית של שבת וכן בקדיש – השלום חותם את כל הברכות. וכן מנהג ישראל לברך זה את זה באיחול "שלום", ובשבת "שבת שלום" (וכאן המקום להתריע מפני החיקוי הנלוז הפושה בחברה באיחול זה לזה: "ביי" ו"היי" במקום "שלום").

שמו של ה' - שלום

שמו של ה' הוא "שלום". וזאת עד כדי כך שאסור לומר שם זה במקום מגונה, כגון בית המרחץ. ויש הנוהרים שלא לכתוב את המילה "שלום" בפתיחת מכתבים אלא בראשי תיבות בגלל קדושתה. הדבר מוסבר בברכת הפתיחה של יוצר: "יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכול".

הרבה סתירות יש בעולם: אור וחושך, טוב ורע. אולם יש מקור אחד לכול ותכלית אחת לכול: ה' אחד ושמו אחד, הכולל את הכול, המנצח על ההרמוניה החובקת את כל היקום. "גם את זה לעומת זה עשה הא-להים" (קהלת ז, יד). וכיוון שהוא מאחד את כל הסתירות ואת כל ההפכים, הוא שברא כל אחד מהם והוא מחיה את כולם ונותן לכל כוח וכוח את מקומו ואת זכות קיומו, לכן שמו "שלום".

רעיון זה יסביר לנו את המצווה שנצטווה הכוהן בפרשה (במדבר ה, כג): "וכתב את האלות האלה... (כולל השמות הקדושים!) ומחה אל מי המרים". וכבר תמהו חז"ל על כך ואמרו שגדול השלום שהשם שנכתב בקדושה יימחה, כדי לעשות שלום בין איש לאשתו (שבת קטז ע"א). והדבר עדיין טעון הסבר: וכי הצורך להשלים בין שני בני זוג כאן, עלי אדמות, יתיר את מחיית שמו של מלך מלכי

המלכים הקב"ה?! אולם היא הנותנת. השלום בין הבריות הוא הוא שמו של ה'. האחדות, היכולת להתגבר על אינטרסים אישיים, לראות בשלום ערך גדול וליישמו בחיי המעשה עם כל הקשיים והבעיות הוא הקיום של הרעיון הנשגב של ה' אחד ושמו אחד. מחיקת שם ה' לשם הבאת שלום היא בעצם כתיבתו האמתית בחיי המעשה. המחלוקת היא סתירה לרעיון האחדות הא-לוהית. השלום הוא חיזוק האמונה בה'. "עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו". לכן מותר לשנות מפני השלום. כי המחלוקת היא השקר הגדול ביותר. עמידתו של כל אחד על אמתתו החד-צדדית, מבלי יכולת להכיר באמתתו של רעהו, היא שקר ולא אמת. כי אמת אמתית רואה את הכול בראייה שלמה ומקפת יותר. האמת האנושית היא בדרך כלל קטנונית, חלקית. האמת הא-לוהית היא שלמה ומכילה בתוכה את כל האמתות. כדי להביא את בני האדם לראייה מאוזנת ושקולה יותר, כדי להוציא אותם מקליפתם הסגורה והמצומצמת, יש לפעמים הכרח לשנות כביכול. אולם שינוי זה הוא הוא האמת. כי רק אמת שיש בה שלום היא אמתית. אמת מתעמתת שלא לצורך הכרחי ושנלחמת בשצף קצף מתוך שלילה מוחלטת של הזולת היא שקרית.

שלום ושלמות

שלום אמת שואף לשלמות, לראייה שלמה ביותר, להכרה במגבלות של כל אחד ובהכרח להסתייע באחר כדי להשתלם. הרצון להידמות לשלמות הא-לוהית המוחלטת הוא יסוד השלום בעולם. נמצא שהחותר לשלום הוא בעצם מאמין בה', גם אם הוא אינו מודע לכך בגלוי. לכן דרשו חז"ל על הפסוק "חבור עצבים אפרים הנח לו" (הושע ד, יז), שאפילו "כאשר ישראל עובדים עבודה זרה ושלום ביניהם, אמר הקב"ה: אין שטן נוגע ביניהם. אבל כשנחלקו, מה נאמר בהם – חלק לבם עתה יאשמו" (במדבר רבה יא, ז). הא גדול השלום ושנואה המחלוקת.

עבודה זרה היא תפיסה הרואה בעולם כוחות שונים המתגוששים זה עם זה. צורתה המודרנית היא התיזה המניחה שההתפתחות בטבע היא תוצאה של מלחמת הקיום הנוראה, שבה רק החזק מצליח לשרוד, או שהכול נוצר במקרה מיסודות שונים ואף מנוגדים. זוהי התפיסה האומרת שלעולם אין סיבה אחת ואין תכלית אחת. כל האידאולוגיות הללו מוכחשות על ידי העובדה המעשית שאנשים מעדיפים לחיות בשלום זה עם זה. הם אינם מוכנים להכיר דה-פקטו בחוק מלחמת הקיום. הם מכחישים אותו בעצם אמונתם בשלום ובנכונותם להקריב ולוותר למען השלום. אנשים כאלו מאמינים הם בעצם באחדותה של הבריאה. בתת-הכרתם, הם מניחים שיש בורא אחד לעולם ומנהיג אחד לבירה.

השלום - ערך ולא רק צורך

השלום הוא, אפוא, לא רק צורך קיומי, המביא תועלת עכשווית. השלום הוא ערך יסודי באמונתנו. השלום הוא גם השקפת עולם וגם מערכת חיים מיוחדת במינה. הוא השקפת עולם פתוחה ורחבה המשתדלת להבין גם את הזולת, ומערכת חיים של מיזוג פנימי בין הקצוות, של עידון, של חתירה לשלמות, של שאיפות רוחניות נאצלות. שוחר שלום אמתי אינו מסוגל לשנוא, להפקיר את חיי מתנגדו או להציגו באור מסולף כמין קריקטורה. הוא מתייחס בחיוב לכל רעיון, לכל דעה ולכל רגש, ללא התנשאות וללא שלילת הזולת. הוא רואה את הטוב והחיובי שבכל אדם ובכל קבוצה, בין של אוהבים בין של אויבים. שלום אמתי מתחיל קודם בבית. הן שלום הבית הפרטי הן החברתי הן הלאומי. ורק כשהמעגלים הולכים ומתרחבים, הם מקיפים גם שלום בעולם ושלום ביקום.

השלום הוא מהפכה נפשית פנימית יותר מאשר הסדרים חיצוניים. ולכן ברכת הכוהנים, המסתיימת ב"שלום", מסכמת שתי פרשיות קודמות: פרשת סוטה ופרשת נזיר. הסוטה, כאמור, פגעה בשלום הבית. הנזיר, פוגע בשלום החברה. "הנודר – כאילו בנה במה" (יבמות קט ע"ב). אין הוא מסתפק בנורמות המקובלות. הוא יצר לעצמו נורמות שונות, ייחודיות ומתבדלות. פעמים יש הכרח בכך: "הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין" (ברכות סג ע"א). אולם גם הנטייה המוגזמת לקצה הנגדי יש בה פן שלילי. יש צורך לאזן אותה על ידי קרבן חטאת. את שניהם יש לברך בשלום. גם הסוטה, שהפרה את שלום הבית על ידי נטייתה המוגזמת לתאוותיה הבהמיות, וגם הנזיר, שהפר את שלום החברה על ידי נטיותיו הרוחניות המוגזמות – שניהם גם יחד צריכים את ברכת השלום.

הכוהנים הם שנבחרו לברך את ישראל בשלום כי הם נעלים מעל לכל אינטרס פרטי. הם מתעלים מעל לכל הכיתיות והקטנוניות שבחברה. הם מסוגלים לראות הכל בעין טובה, ולכן הם הראויים לברכה זו. לכוהנים אין נחלה פרטית, אלא הם מתמסרים לכלל. הכוהנים הם משרתי המקדש, המרכז הרוחני של עם ישראל ושל העולם כולו, תל שכל הפיות פונים אליו ושממנו יוצאת השראה וברכה לכל העולם. הכוהנים הם אנשי הרוח, מורי התורה והמשפט. לכן הם נושאים את כפיהם השמימה כשרגליהם היחפות מחוברות, ללא חציצה, לקרקע. כי בברכתם הם מאחדים את התורה ואת הארץ, את העם ואת העולם, ובכך מאחדים את כל הקצוות וכל הניגודים שביקום ומיישבים את כל הסתירות ואת כל העימותים (אמנם, לחליצת הנעליים יש הסבר אחר בתלמוד, אולם התוצאה היא חיבור הארץ עם השמים). לכן נשיאת הכפיים במקדש חייבה את הזכרת השם המפורש. כי רק מתוך אמונה מרוממת, מתוך שאיפה לשלמות מוחלטת בכל התחומים, רק מתוך ראייה חודרת ומקיפה, הכוללת את

הכול ומאחדת את הכול, רק מתוך הארת פנים א-לוהית ונשיאת פנים שיש בה רק התנשאות חיובית אל על ושאין עמה התנתקות מצורכי הקיום הארציים – רק מתוך אלו נאמר: "וישם לך שלום".

ק

גדלות מול בינוניות**נזירות רצויה או לא**

ידועים דברי ר' אלעזר הקפר (נזיר ג"א): "אשר חטא על הנפש. וכי באיזה נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין. וקל וחומר. ומה זה, שלא ציער עצמו אלא מן היין, נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר ודבר, על אחת כמה וכמה". רבים המבליטים רק דעה זו ומתעלמים מדעות אחרות. ר' אלעזר, למשל, חלק על דעה זו ואמר (תענית יא ע"א): "נקרא קדוש, שנאמר 'קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו'. ומה זה שלא ציער עצמו אלא מדבר אחד נקרא קדוש, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה".

להלכה, פסק הרמב"ם (סוף הלכות נזירות) כשתי הדעות גם יחד: "האומר: הריני נזיר אם אעשה כך וכך, או אם לא אעשה, וכיוצא בזה – הרי זה רשע... אבל הנודר לה' דרך קדושה – הרי זה נאה ומשובח... ושקלו הכתוב בנביא, שנאמר: 'ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריהם לנזירים'".

הנזיר מגיע לדרגה גבוהה ביותר של קדושה. ואכן, קדושת הנזיר דומה מאוד לקדושת הכוהן הגדול. הן באיסור הטומאה לקרובים והן באיסור שתיית היין. אמנם, לא מצינו שכוהן גדול נאסר בשתיית יין. אולם, מאחר שמצינו איסור לכוהן לשתות יין בעבודתו, וכיוון שהכוהן הגדול היה צמוד למקדש ועמד בכוננות מתמדת שמא יזדקקו כל רגע לעבודתו ולהשראת רוח הקודש שבו, מסתבר שנוהר למעשה מלשתות יין. הנזיר נמצא כנראה ברמת כוננות רוחנית דומה, ולכן אף הוא נאסר בשתיית יין. אלא בעוד שהכוהן עובד את ה' במקדש, עובד הנזיר את ה' בתוכו, בראשו, במוחו, ולכן אסור לו להעלות מוֹרָה על ראשו. אף הקדשתו של שמשון מרחם אמו על ידי מלאך ה' מוכיחה שהנזירות במקרה זה רצויה הייתה, וה' עצמו הוא שציווה עליה.

שמשון הגיבור והקדוש

פרשת שמשון יש בה כדי ללמדנו על ערכה של הנזירות. על שמשון הוטלה נזירות בגלל אישיותו ובגלל שליחותו המיוחדת במינה. הוא נועד להושיע את ישראל מיד פלישתים. היה עליו לפעול כיחיד, כבודד במערכה. היה עליו להתעלות בתוך פלישתים, ושם להראות להם את נחת זרועו. הוא גיחן משום כך בכוחות גוף

אדירים, אולם באותה מידה גם ביצרים עזים. האריה והדבש מסמלים את העוצמה שבכוחות הגוף ואת יצריהם. "את זה לעומת זה עשה הא-להים" (קהלת ז, יד). הגדולה מוצאת את ביטויה בכל כוחות הנפש, הגופניים והרוחניים גם יחד. שמשון זכה גם בנשמה גדולה, גם בגוף חזק, אולם קשה היה לו לשמור על האיזון במצב שבו היה נתון. היה עליו להטות את עצמו, מעבר למוצא, לצד הרוחני כדי שכוחות הגוף לא ישתלטו עליו יתר על המידה. ואף על פי כן, היו לו רגעי נפילה שבהם מעד.

מכאן למד הרמב"ם (שמונה פרקים, פ"ד) את "שביל הזהב" הידוע. כדי להיות ממוצע, יש הכרח לפעמים לנטות לצד הנגדי. בדרך כלל, זו דרך זמנית, כאמצעי לשמירת האיזון. לכן נזירות מצד עצמה מוגבלת לשלושים יום. אך יש אישים שעליהם להתנזר לכל ימי חייהם כי בעייתם היא בעיה קבועה ולא ארעית. כזה היה שמשון.

דור שמשוני

על דורותינו הוטלו משימות שמשוניות. אחרי הגלות הארוכה, היה הכרח דחוף לשקם את הריסות ארצנו, ליישבה ולגונן עליה. אילוץ זה חייב גיוס כוחות גוף רבים. פיתוח הכוחות הגופניים שחרר את היצרים הגופניים מריסונם. לשם שמירת איזונו הנפשי, זקוק דורנו להקצנה בתחום הרוחני. בינוניות וממוצעות בתחום זה לא יוכלו לעמוד מול הסחף העצום של כוחות הגוף שאיבדו כל שליטה ורסן. אלא שחברה אינה פועלת כאדם יחיד. יחיד מסוגל לשמור על איזונו הפנימי על ידי הטיה לכאן ולכאן. שמשון החל את דרכו בזהירות יתרה. אפילו לכרם לא התקרב. "סחור סחור אמרין לנזירא, לכרמא לא תקרב" (עבודה זרה נח ע"ב). לכן רק שמשון נתקל באריה, בעוד שהוריו, שקיצרו את דרכם דרך כרמי תמנתה, לא ראו ולא ידעו (ראו פירושו של הנצי"ב ב"העמק דבר", במדבר ו, ג). לאחר מכן, ירד שמשון משפלת ההר לחוף פלשת, תרתי משמע. וממעמקי הבור שאליו נפל, החל בעלייתו מחדש עד שחזר לבסוף לאיתנו. העליות והירידות מתחוללות באותו אדם. בחברה יש סכנה שמעברים קיצוניים כאלו ייצרו עמדות מקוטבות. כל אחד ינקוט לו עמדה משלו, וכדי להגן עליה יאלץ להיכנס ליריבות עם עמיתו. וכך יתחילו הרס פנימי והתפוררות, חלילה, כשזה מושך לכאן וזה מושך לכאן.

הפתרון - גדלות

טעות בידי אלה הסבורים שהפתרון לבעיה כאובה זו הוא פשרנות, של אחוז "בזה וגם מזה אל תנח ידך" (קהלת ז, יח). פשרנות כזו דוחפת את הקצוות

לכיווניהם המנוגדים. כי פשרנות הרואה בבינוניות ובקטנות המוחין אידיאל גורמת לאנשים המחפשים שלמות להרחיק את עצמם ממודל זה. האחריות לציבור על כל מרכיביו מחייבת "ראש גדול": גם רוח גדולה וגם גופניות חזקה. רק שאיפות גדולות יכולות למשוך את מרץ הפעילות לעשייה אידיאליסטית רחבה ולתת סיפוק לכוחות הנפש החזקים. שאיפות קטנוניות, שאין בהן סיפוק, גורמות לאדם לחפש את מימושו העצמי בתאוות שפלות ובזויות ובבריחה מאחריות לאומית לשחיתות ולניהיליזם. הנזיר קידש בעיקר את ראשו. עליו לשאוף לגדלות (אולי אופנת השערות הארוכות שפשטה בנוער לפני שנים מספר מעידה אף היא על שאיפה כמוסה לגדלות המוחין, אלא שבהיעדרה של זו, היא מצאה את בטויה בריאקציה הפוכה). החברה תוכל לשמור על אחדותה רק כאשר אישיה ישאפו לגדולות. גדלות אמתית מאפשרת פתיחות. גדול אמתית רואה את הדברים בהיקפם ואינו רואה סתירות בין השאיפות הלאומיות השונות. בראשו יש מקום להנחת שני זוגות תפילין. התמסרותו לתפקידו הרוחני מותירה לו עודף כדי להאציל גם על בעלי תפקידים אחרים.

יש נזירות שלילית, כשאדם מתנזר מהנאות העולם לשם סגפנות כערך עצמי. אולם יש נזירות חיובית, זו שמטרתה תיקון ושלמות, ובעיקר זו הנושאת עמה אחריות לתיקון החברה (הנזירות היהודית שונה לחלוטין מחיקויה המזויף הרואה בפרישות חברתית את מטרתה העיקרית).

לשם שמירת האיזון בחברה ולמניעה של התפוררותה, יש צורך בעידודם של כוחות ביניים, המגלים אחריות לחברה ושואפים לשלמות בכל התחומים. רק הם יוכלו לאחד את הקצוות. כשהם יוכיחו, בדוגמה אישית, שגדלות בתורה אינה נפגמת מאחריות מעשית ועשייה גדולה למען העם והארץ לא נפגעת משאיפה לשלמות רוחנית. אדרבה, הן יוצאות נשכרות משאיפה כוללת זו. כך ישתכנעו כולם שאכן זו הדרך.

השמש מאירה ומחממת את העולם כולו בעוצמתה ובגודלה. אך אם תקטין את עצמה, לא תוכל למלא את ייעודה להיות מרכז לכל המערכת התלויה בה. כך הם אישים גדולים. טרוטי עין אינם יכולים לסבול את בוהק השמש והיו מעדיפים להכהות את אורה. "ותשקו את הנזירים יין ועל הנביאים צויתם לאמר לא תנבאו" (עמוס ב, יב). אולם שום קטנוניות לא תעצור את הכוחות הגדולים המתעוררים בישראל. "אריה שאג מי לא יירא ה' א-להים דיבר מי לא יינבא" (עמוס ג, ח).

לפרשת בהעלותך

קיא

בנסוע הארון

כיבוש הארץ בדרכי שלום

שני הפסוקים (במדבר י, לה-לו): "ויהי בנסוע הארון", "ובנוחה יאמר", מוקפים בשתי נוסחאות הפוכות. רבותינו ראו בשני פסוקים אלו ספר בפני עצמו (וקבעו על פי זה הלכה בעניין הצלת קטעי ספרים בשבת). מדוע החשיבה התורה כל כך שני פסוקים אלו?

עלינו להתבונן ברקע לכתיבת שני פסוקים אלו. העיתוי היה כ' באייר בשנה השנייה ליציאת מצרים, כאשר מלאה כמעט שנה לחנייתם של בני ישראל ליד הר סיני. כאן קיבלו את התורה (פעמיים: הלוחות הראשונים נשברו ביום בתמוז, והשניים ניתנו ביום הכיפורים). כאן הקימו את המשכן, כאן הקריבו את הפסח הראשון והשני, כאן עמדו למניין ונערכו איש על מחנהו ואיש על דגלו, ערוכים, מסודרים, מוכנים ודרוכים כקפיץ לקראת המסע הגדול לארץ ישראל בימים ספורים.

חטא המרגלים עיכב את עם ישראל במדבר ארבעים שנה. אולם, לא רק עיכוב זמן היה כאן, אלא שינוי מהותי בתכנית כולה. אלמלא חטא המרגלים, הייתה ארץ ישראל נכבשת על ידינו ללא קרב!

הספורנו אמר על הפסוק "ויפוצו אויביך" (במדבר י, לה) כי "אמנם לולא שלחו מרגלים היו נכנסים בזולת מלחמה, שהיו האומות בורחות כעזובת החורש והאמיר". רעיון זה של הספורנו נמצא כבר ברש"י (לדברים א, א): "בואו ורשו" – אין מערער בדבר, ואינכם צריכים למלחמה. אילו לא שלחו מרגלים, לא היו צריכים לכלי זיין". ומקורו בספרי על אתר. אלא שרש"י והספרי סתמו, ודבריהם ניתנים לפירוש מורחב יותר משל הספורנו: שאלמלא החטא, לא הייתה נערכת כלל מלחמה בארץ ישראל, וייתכן לומר שעמי כנען היו משלימים עם ישראל.

שלוש פרודוגמאות

כידוע, "שלוש פרודוגמאות (הצעות) שלח יהושע לעמי כנען: (א) הרוצה

להשלים – ישלים. (ב) הרוצה לפנות – יפנה. (ג) הרוצה להילחם – יילחם" (ירושלמי שביעית פ"ו ה"א). לצערנו, לא קיבלו עמי כנען הצעות אלו, ובמפורש נאמר ביהושע (יא, יט): "לא היתה עיר אשר השלימה אל בני ישראל בלתי החיוי יושבי גבעון". משמע שאם הייתה משלימה, היו מקבלים אותה (וכן פסק הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ו).

הדירוג האמור בא לציין את סדר העדיפויות מבחינה רעיונית:

א. השאיפה האידיאלית צריכה להיות תיקון העולם במלכות ש-די. אילו זכינו, הייתה כניסת עם ישראל לארצו מבשרת מהפכה מוסרית כלל-אנושית, שבה היו עמי כנען מקבלים על עצמם את שבע מצוות בני נח, ובעקבותיהם היה הולך העולם כולו. אין ספק שלשם השגת מטרה נעלה זו, עם ישראל צריך להימצא בשיא שלמותו, כך שיוכל להשפיע על העולם.

ב. הרע במיעוטו הוא הכרת עמי כנען בזכותו של עם ישראל על ארצו ופינויה מרצון. אין כאן עדיין קבלת מצוות, אך יש כאן הכרה עמוקה בבכורתו של עם ישראל, ויש בכך סיכויים להשפעה חיובית יותר לעתיד לבוא. גם הכרה זו מחייבת רמה רוחנית גבוהה מצד עם ישראל כדי שההערכה כלפיו תהיה גבוהה.

ג. בלית בררה, הותרה המלחמה. אמנם, במצב שנוצר נחשבת מלחמה זו למלחמת מצווה, אולם מצווה זו היא תוצאה של מצב מסוים, שמלכתחילה לא היה רצוי (יש מצוות כאלו שקיומן מותנה במצב נחות, כגון לגרש אישה. יש מצבים שבהם חייב אדם לגרש רשעה מביתו. אולם ודאי שמלכתחילה מצב זה אינו רצוי).

המלחמה היא הכרח, וגם כשעם ישראל נאלץ לנקוט בה, הוא מביע את שאיפתו לכך שבעקבותיה תיפתח האפשרות להשפעה חינוכית חיובית (מסתבר שלפני חטא העגל הייתה נוצרת האפשרות הראשונה, ולפני חטא המרגלים האפשרות השנייה. עיינו ב"אורות" לרב קוק, מאמר "המלחמה", ד).

מטרת המלחמה

גם כשעם ישראל יוצא למלחמה, אין זו מלחמה רגילה. קודמת לה הפנייה אל ה': "וכי תבוא מלחמה בארצכם... והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' א-להיכם" (במדבר י, יט). בנוהג שבעולם, כל צבא משתמש בחצוצרות ובקרנות בשעת מלחמה. התורה אינה באה ללמדנו טכסיסי קרב. החצוצרות בעם ישראל נועדו למטרה אחרת: לתפילה לפני ה' על מהותה של המלחמה ועל מטרותיה.

על פי האמור במסכת תענית (ז' ע"א), ערב היציאה לקרב נהגו להתפלל את תפילת המוסף של ראש השנה ולתקוע בשופר במלכויות, זיכרונות ושופרות.

הנושא המרכזי של תפילה זו הוא: "ועל כן נקווה לך... יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון". ועל זה נאמר: "אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון" (תהלים פט, טז).

המלחמה אינה עימות פיזי בלבד בין ישראל לאויביו, אלא עימות רעיוני בין אמונת הייחוד לבין מתנגדיה. כי עם ישראל אינו עם במשמעותו המקובלת. אין הוא קבוצת אינטרסנטיים המעוניינים לשמור על קיומם מפני מתנכליהם. המכנה המשותף שלו הוא אמונתו ושליחותו. אויביו אינם אויביו האישיים בלבד, אלא אויבי הרעיון שהוא נושא. "ויפוצו אויבך וינוסו משנאך" (במדבר י, לה) – הם אויבי ה' ושונאי תורתו. אף כיבוש הארץ אינו כיבוש טריטוריאלי ככל עם המשתלט על ארץ כדי להתקיים בה. כיבוש הארץ הוא יצירת הקשר העמוק בין עם הקודש לבין ארץ הקודש, כדי שמההפריה המיוחדת ביניהם תוכל לצאת הבשורה לאנושות כולה. משום כך, הארון, שבו התורה, חייב לנסוע לפני המחנה. לא רק את הדרכים הפיזיות הוא מפלס, אלא בעיקר את הדרך הרעיונית. בלי הארון בראש, אין משמעות לכניסת עם ישראל לארצו (ואכן, כשהמרגלים ניסו להעפיל אל ראש ההר אחרי שנגזרה הגזרה שישארו במדבר, נאמר: "וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה" [במדבר יד, מד]. ולכן אמר להם משה: "והיא לא תצלח" [שם, מא]. בלי הארון, בלי התורה בראש, אין לכם סיכוי להצליח).

שני שלבים בתיקון העולם

מעתה מובן לנו מדוע נחשבים שני פסוקים אלו לספר בפני עצמו. בשני פסוקים אלו, מקופלת תמצית התורה כולה: הזיהוי המלא שבין עם ישראל לבין ה' באמצעות התורה, והיחס לארץ ישראל וכיבושה כדרך תורני צרוף ולא ככיבוש צבאי בעלמא. סטייתו של עם ישראל מדרכו המקורית – אם על ידי המתאווים תאוה ואם משום שנסעו מהר סיני כתינוק הבורח מבית הספר (עיינו בפירושי רש"י ורמב"ן במדבר י, לה) – היא שגרמה לכך שהרעיון המקורי לא מומש ושהמסע המתוכנן לארץ ישראל, שעתיד להביא מהפכה מוסרית לעולם כולו, לא הושלם עדיין. לכן הוכנסו שני פסוקים אלו במעין מאמר מוסגר, המוקף שתי נוסחאות הפוכות. האות נוסחא מסמלת את הנפילה הרוחנית שלנו, ובעקבותיה של האנושות כולה, עד אשר יסמוך ה' את כל הנופלים והנפילה תהפוך לעלייה. לכן ה"נון" הפוכה.

שני הפסוקים של ה"ספר" קטן הכמות ורב האיכות שבו אנו עוסקים מציינים שני שלבים בתיקון העולם. במצב הריאלי שבו אנו נתונים, כשהמלחמה היא הכרח בלתי-נמנע, עלינו להתייחס אל המלחמה בצורתה הנכונה. הארון נוסע

בראש. עם ישראל הצועד בעקבותיו חייב לדעת שהמלחמה אינה על אינטרס קיומי שלו, אלא על ייחוד ה' ותורתו. לאחר מכן, בא השלב השני, "ובנוחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל" (במדבר י, לו). כשהארון נח וממוקם במקומו, עם ישראל חי בשובה ונחת, הן ביחסו לה' הן ביחסו לשכניו (והא בהא תליא!), ובית המקדש הוא בית תפילה לכל העמים.

שני אישים מציינים שני שלבים אלו: דוד ושלמה. וכן לעתיד לבוא מיוחס המשיח פעם לדוד ופעם לשלמה. כשהכניס שלמה את הארון למקדש, אמר את המזמור: "לדוד מזמור לה' הארץ ומלואה" (תהלים כד, א), שבסופו יש חזרה כפולה לכאורה: "שאו שערים ראשיכם". הראי"ה קוק ("עולת ראייה", ח"א עמ' שטו-שיז) עמד על ההבחנה בין שני שלבים, המקבילה לשני הפסוקים של ספרנו: השלב הראשון הוא: "והנשאו פתחי עולם... ה' עזוז וגבור ה' גבור מלחמה". פתחי הלבבות בעולם אינם נפתחים מאליהם. כוח חיצוני מאלצם לכך: "והנשאו". זהו שלב הכרחי שבו העולם אינו מכיר בזכות קיומו של עם ישראל, נושא הבשורה הא-לוהית בעולם, ורק בכוח הזרוע הוא נאלץ להכיר בו. אין זה מצב אידיאלי. השלב השני הוא: "ושאו פתחי עולם". פתחי הלב נפתחים מעצמם, בהכרה וברצון, רק כך יבוא העולם על תיקונו המושלם, "ויבוא מלך הכבוד".

קיב

טעמו וראו כי טוב ה'

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אֲסַפְּהָ לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל... וְאֶצְלָתִי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשָׁמַתִּי עֲלֵיהֶם וְנִשְׁאַוּ אִתְּךָ בְּמִשְׁאֵה הָעָם וְלֹא תִשָּׂא לְבַדְךָ" (במדבר יא, טז). זאת הייתה אמורה להיות התשובה לבקשת משה מה' לספק בשר למתאווים לו. ולכאורה, אין התשובה ממין השאלה, מעין: טענו בחיטים והודה לו בשעורים. אמנם, משה הזכיר בין יתר דבריו את עובדת היותו בודד בנשיאה בעול, "לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבד ממני" (במדבר יא, יד), אולם זאת הייתה טענה נלווית בלבד לטענה העיקרית: "מאין לי בשר לתת לכל העם הזה" (שם, יג). בהיעדר בשר, הופנו כל הטענות אל משה בלבד, ולשם כך היה צורך בתוספת כוח אדם. אולם הבעיה העיקרית נשארה בעינה. תוספת כוח אדם זו אינה תחליף למחסור בבשר לספק לכל המתאווים. מסדר הדברים עולה שה' ראה בתוספת שבעים הזקנים את הפתרון העיקרי לבעיית הבשר. ולכאורה, אין הדבר מובן.

אולם, דבר גדול לימדה אותנו התורה בתשובתו זו של ה' למשה. התאווה לבשר אינה נובעת רק ממחסור אובייקטיבי במצרך חשוב זה בתזונת האדם. פעמים היא נובעת מבעיה סובייקטיבית. המחסור נובע מחוסר סיפוק. כשהאדם אינו מלא בתוכן חיובי ערכי, הוא חש מחסור, וזה עלול להתבטא בצורך גופני. ידוע שאנשים משועממים צורכים יותר מזון. לא גופם הוא הרעב. נפשם צמאה לסיפוק רוחני, ובהיעדרו מוצאת לה הנפש את סיפוקה בזלילה. יש למצוא, אפוא, לנפש את סיפוקה האמתי, ובכך לשחררה מתאוותה לדברים תפלים.

הנפש המשתוקקת לסיפוק

הרמב"ם (בתחילת "שמונה פרקים") קבע: "דע, כי נפש האדם – אחת היא!" כל כוחות הנפש של האדם: השכל, הרגש, היצרים, הכול נובע מנפש אחת. אינו דומה אדם האוכל לחמור האוכל. יצר האכילה של החמור נובע מנפשו החמורית. יצר האכילה של האדם נובע מנפשו האנושית, מצלם הא-לוהים שבו. לכן שונה התנהגות האדם מבעלי החיים – לטובה וגם לרעה. כשאדם רציני אוכל, יצר הקיום שלו וכל כוחות הנפש שלו מתגייסים לסיפוק מטרותיו הערכיות. כשאדם קל דעת אוכל, כל כוחות הנפש שלו, השכליים והיצריים, מתגייסים לסיפוק יצריו. ובכך הוא נעשה גרוע יותר מבהמה ומחיה. כי הבהמות

והחיות זקוקות למזון רק לפי צורכיהן. כשיצריהן באו לידי סיפוקם, די להן. אין הן זקוקות, וגם אינן יכולות, לגרות אותם בדרך מלאכותית. לא כן האדם. נפשו לעולם לא תדע שבעה. ברומא, למשל, היו עורכים סעודות זלילה במשך לילות שלמים. אוכלים, שבעים, מקיאים ושוב אוכלים, וחוזר חלילה.

הסיבה לכך היא, למרבה הפרדוקס, דווקא מקורה הא-לוהי והאינסופי של נשמת האדם. היא תובעת תמיד עוד ועוד. סיפוק אמתי יכולה היא למצוא אך ורק במזון רוחני. זהו המזון האמיתי שנשאר קניינה הנצחי ושבונה את אישיותה. רק הוא יכול לגרום לה סיפוק. רק הוא מתאים לה. אולם בהיעדרו, כוחות הנפש האינסופיים מחפשים את סיפוקם בתאוות הגוף. ואלו – כמי מלח הם לנפש הצמאה. במקום לספק, הם רק מגבירים את צימאונה. והשוטה שותה מי מלח אלו, ואף משלם עבורם במיטב כספו. ספסרי הגירויים הללו מכירים היטב את נפש קרבנותיהם, יודעים הם איך למסחר את מי המלח שלהם. מגרים הם את צימאונם של בני האדם בדרכי פיתוי ממולחות ומתוחכמות ומוכרים להם את מי המלח במחיר מופקע. זו תמצית עולם הבידור המודרני. לא בכדי נקרא הוא בשם "בילוי" – מבלה, מכלה ומדאיב.

התאוה - אמצעי ולא מטרה

"המתאוים תאוה" (במדבר יא, ד), לדעת האלשיך, פירושו שהם התאוו להתאוות. התאוה הייתה מטרתם. אמנם, המן הזין אותם, אולם הוא לא גירה את תיאבונם. והתיאבון הרי אינו אלא אמצעי לכך שהאדם יאכל ויקיים את עצמו. אך הם לא הסתפקו בכך. הם רצו את התיאבון כמטרה ולא כאמצעי. הסיבה לכך הייתה חוסר נחת רוחני. הנשמה תבעה את שלה, ומשלא מצאה את סיפוקה ברוח, חיפשה לה נתיב אחר. הפתרון לכך אינו אספקת בשר. כי אדם שכל מטרתו היא התאוה, והטפל הוא העיקר, אי-אפשר להעמידו על הטפל. אתה נותן לו בשר בהמה גסה, יאמר לך: דקה ביקשתי. אם אתה נותן לו דקה, יאמר לך: גסה ביקשתי; חיה ועוף ביקשתי; דגים וחגבים ביקשתי (רש"י, על פי המדרש).

הפתרון האמיתי הוא טיפול שורש: החזרת האדם לאנושיותו, לגילוי המהות הרוחנית שלו. לשם כך, נצטוו משה לאסוף שבעים מזקני ישראל אשר יתנבאו במחנה. עד כה, היה משה באוהל מועד מחוץ למחנה. אך מעתה יש צורך להעלות את הרמה הרוחנית בכל קצות המחנה. הצבתם של שבעים אנשי רוח בין האוהלים תקרין על העם מאישיותם, מרמתם, מהתנהגותם ומסולם הערכים שלהם. תאוות היצרים היא אופנה המתפשטת על ידי מקדמי מכירות באמצעי תקשורת משוכללים בראש כל חוצות. לכן יש להעמיד מולה את תאוות הרוח. לשם כך, יש צורך שירבו אנשי הרוח בתוך המחנה, בין האוהלים, בכל פינה ובכל

רחוב. אנשים רציניים לא יוכלו להתעלם מעוצמתם הכובשת. הם יהיו משקל נגד לאווירת הזלילה.

משום כך, כאשר חרד יהושע לכך שאלדד ומידד, שלא זומנו בין שבעים הזקנים, מתנבאים אף הם במחנה, ענה לו משה: "מי יתן כל עם ה' נביאים" (במדבר יא, כט). אדרבה, זה בדיוק הפתרון: האצלתה של הרוח על כל שכבות הציבור. רק כך תיבלם ההשפעה ההרסנית של תרבות היצר הגסה והוולגרית. ככל שיימצאו בחברה יותר אנשי רוח אמתיים, כך ירבו יותר חוגי הלימוד עמהם ויתרבו חבורות המושפעות מאישיותם. רק כך יחזור שיווי המשקל לחברה. וכנגד כוח המשיכה הקל והזול של ההנאה החושנית המיידית, יתגבר כוח הכובד של הטעם הטוב, המעודן והרציני, הגורם סיפוק אמתי לנפש האדם.

טעם המן

"טעמו וראו כי טוב ה'" (תהלים לד, ט). זו הדרך היחידה לשחרור האדם מהידרדרותו אחרי תאוות זמניות וחולפות, המבלות ומשחיתות את אישיותו. כשהוא מוצא טעם בדבר המתאים לו, נפשו היפה בוחלת מאליה בהנאות שטחיות וארעיות, הנראות לו עתה תפלות וחסרות טעם. אין לך אדם שאינו מסוגל למצוא טעם בדבר ערכי: אינטלקטואל – בהנאה אינטלקטואלית; בעל רגש – בחוויה רוחנית מרגשת; בעל מעשים – בפעילות מעשית של צדקה ומעשים טובים. יש רק צורך להעלות את הנרות ולהאיר את הנשמה הפנימית באור ה', וממילא ינוסו הצללים. מי שלובש בגדים צואים ואינו חש בסירחונם ובטינופם אם רק יעמוד ליד לבושי מחלצות יחוש מאליו את פחיתות בגדיו, והוא בעצמו יסיר מעליו את בגדיו הצואים ויחליפם באחרים.

רוב רובם של התועים בדרכי החיים לא טעמו טעם אמתי של תורה המתאימה להם. לא די להושיב תלמיד בבית המדרש. יש לבדוק אם המזון הרוחני מתאים לו, אם הוא אכן נהנה ממנו. כי לא מה שמהנה פלוני מהנה אלמוני. לכן יש צורך בשבעים זקנים לפחות, כנגד שבעים פנים שיש לתורה. יש מי שטוב לו פשט ויש מי שטוב לו דרש. לזה טוב יותר פשט במהרש"א, ולאחר סברת קצות החושן, לזה טעם של תפילה טובה ולאחר טעם של מעשה טוב.

המן הכיל את כל מגוון הטעמים שבעולם, עד שיבשה הנפש והתעוררה התאוה לתאוה עצמה. באמצעות שבעים הזקנים, חזר כל אחד לטעום מחדש את טעם החיים על פי טעמו. "מקברות התאוה נסעו העם חצרות" (במדבר יא, לה). לאחר שנסתם הגולל על תופעת התאוה, באו העם לחצרות בית ה'. למקום שעליו נאמר: "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו" (תהלים כז, ד).

קיג

תורה ומדע

בדורות האחרונים, קיים מתח בין התורה לבין ההשכלה הכללית. אך מתח זה הוא מלאכותי, גדולי ישראל בעבר ראו הרמוניה בין השתיים. האברבנאל (בפירושו לבמדבר ח, א) פירש את המנורה כרומזת למדעים, ולכך היו בה שבעה נרות – רמז לשבע החכמות. שבעת קני המנורה רומזים לזרועות המדע השונות, שהן מאירות נפש האדם. תכלית החכמות היא להאיר מול הארון: "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות" (במדבר ח, ב), "רוצה לומר שתהיינה מסכימות אל ארון העדות ולתורה הא-להית" (האברבנאל שם). שלמות משה הייתה במעלת נבואתו, ולכן היה נכנס לפניי לפניי. ושלמות אהרון הייתה בחכמות העיוניות, הנרמזות במנורה, ולכן היה נכנס באוהל מועד בלבד. "שפתי כהן ישמרו דעת" (מלאכי ב, ז).

ברוח דומה, פירש ר' יהונתן אייבשיץ בספרו "תפארת יהונתן" (לפרשת בהעלותך), ששבעה נרות הם כנגד שבע החכמות, כי חכמה מכונה בשם נר, "חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ח, א). שבעת הנרות הם כנגד החכמות החיצוניות, ונר מערבי הוא כנגד חכמת תורתנו הקדושה, "שכינה במערב" (בבא בתרא כה ע"א). כל החכמות משתלשלות מתורתנו, משם מקורן ושמה ישובו, ומשום כך היה הכוהן מתחיל ומסיים את ההדלקה בנר המערבי.

אמירה המיוחסת לגר"א אומרת שכל מי שחסרה לו יד במדע חסרות לו עשר ידות בתורה. גדולי ישראל לא ראו פסול בעצם הידע הכללי. סולם ערכיהם היה יציב. בעיניהם, המדע משרת את הערכים האמוניים-תורניים. ערכים אלו נמצאים מעל המדע ואינם נתונים לביקורת מדעית. לכך התכוון האברבנאל בהעמידו את משה, מקבל התורה מסיני, מעל אהרון, שלצורך תפקידו היה גם בעל ידע כללי.

דרשתו של ר' יהונתן אייבשיץ חותמת את התקופה הטרנס-השכלתית. בימיו החלה תנועת ההשכלה בקרב יהודי גרמניה, ותנועה זו הביאה לסטייה מן הדרך (משפחתו של משה מנדלסון, מאבות תנועת ההשכלה, השתמדה). לא עוד "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", לא עוד נר מערבי מאיר את הדרך, אלא התרבות המערבית, על קרבה ועל כרעיה, על מעלותיה ועל פגמיה, ללא הבחנה, ללא ביקורת, היא שקבעה את הדרך. כביכול, אורו של הנר המערבי המקורי התעמעם. מאז נוצר עימות בין ההשכלה לבין התורה.

אישים שונים, בהם הרש"ר הירש, הרב קוק, הגר"ד סולובייצ'יק ועוד, ניסו להאיר מחדש את מנורת הזהב במתכונתה המקורית, כפי שראו אותה האברבנאל והר"י אייבשיץ. אלא שבינתיים התגבשו שני מחנות מנוגדים. האחד רואה בהשכלה הכללית לבדה את תרבותו של עם ישראל. לתפיסתו, אין כמעט דבר המייחד את התרבות הישראלית מלבד השפה העברית המחודשת, שגם בה משורבבות מילים זרות רבות מדי, המחליפות, ללא הצדקה, מילים עבריות מקוריות (למשל בקריאות הפגישה והפרדה "היי" ו"ביי" במקום "שלוש"). השפעותיה של תפיסה זו ניכרות בכל תחומי החיים – האישיים, החברתיים והתרבותיים.

כתגובת נגד למחנה זה, נוצר מחנה אחר, המסתייג מהשכלה רחבה באשר היא. מחנה זה הקים חומות בצורות להגן על אנשיו, למנוע חדירת השפעה חיצונית כלשהי לתוכו. אין מחנה זה מדיר עקרונית את כל העולם החיצוני, אלא הוא מונע את כניסתו אליו כהגנה הכרחית מפני תופעות שליליות המתלוות לתרבות הכללית בדרך כלל. אלא שלשם הגבהת החומות, שוללים עקרונית כל ידע במדע.

על אהרון נאמר "שלך גדולה משלהם שאתה מטיב ומעלה את הנרות" (רש"י לבמדבר ח, ג). אהרון, אוהב השלום ורודף השלום, המברך את ישראל בשלום, הלך בדרך המלך המשלבת בין התחומים. הוא היטיב את הנרות, הוא בדק כל מקצוע וכל תחום אם אכן הוא ראוי. הוא דישן את הנרות, סילק מהם פסולת ולכלוך והעלה את הנרות בשמן זית זך אל מול פני המנורה, אל התורה שהיא מקור האורה בעולם.

כמו במנורה כך גם במדע יש קנים ימניים ושמאליים: מדעי הטבע המדויקים מצד ימין, מדעי הרוח מצד שמאל. הדיסציפלינות של מדעי הרוח אינן דומות לאלו של המדעים המדויקים. על כל בר דעת להבחין בין ימין לשמאל, בין אמירות מדעיות מבוססות לבין השערות מפוקפקות, בין גישה אובייקטיבית לבין הנחות המושתתות על דעות קדומות חסרות בסיס. אמנם, עקרונית, אין למדע הצרוף מטרה ערכית כלשהי. הוא חייב להיות אינדיפרנטי לאמונה, לערכים, למסורת, למורשת. אלא שבמקום שבו ניתנת רשות למדען לשער השערות ולהניח הנחות לא-מדויקות, הוא מרשה לעצמו לנקוט עמדות ערכיות ואמוניות שרירותיות, כביכול בשם המדע. אהרון ידע להיטיב את הנרות, להעלותם וגם להשתמש בהם כדי להיטיב עם העולם ולהעלות את רמתו הרוחנית.

"ויעש כן אהרון" (במדבר ח, ג), פירש רש"י: "מלמד שלא שינה", ויש לכך משמעות עמוקה. יש להבחין הבחנה יסודית בין התורה למדע. "חכמה בגוים

תאמין, תורה בגוים אל תאמין" (איכה רבה ב, יג). המדע הוא חשיבה אנושית, התורה אמנם ניתנה להבנה אנושית, לעיון ולהעמקה, אך עקרונותיה מן השמים. יש להבחנה זו משמעויות רבות. המדע משתנה, עקרונות התורה נצחיים. המדע מתפתח, בעקבותיו גם הטכנולוגיה משתכללת, עקרונות התורה נשארים קבועים (אם כי יישומיהם מותאמים לתנאים הדינמיים). בפירושו של הר"י אייבשיץ המוזכר לעיל, ציין הר"י אייבשיץ כי המדע בנוי שלב על גבי שלב, והשלב הראשון מתבסס על החושים. השלב השני הוא החשיבה המדעית המנסה להבין את מה שנראה בניסיון. בתהליך כזה, ייתכן שטיפול טעות במה שנקלט בחושים או בהסקת המסקנות המדעיות. לעומת זאת, התורה ניתנה ברוח הקודש, היא אינה בנויה שלב על גבי שלב, אלא היא אמת צרופה אחת, ומשום כך לא ייתכן שטיפול בה טעות. המדע הוא תוצר של חשיבה אנושית, התורה היא מן השמים, מהשראה עליונה.

אהרון, שעסק בהעלאת הנרות, חי במתח מתמיד בין המדעים המשתנים לבין התורה הנצחית. לזכותו ייאמר שהוא עמד במתח זה בהצלחה: "מלמד שלא שינה". אהרון שמר בקפדנות על ההמשכיות הרצופה של מורשת התורה בישראל. דווקא על רקע הנרות – המסמלים את החכמות החיצוניות, המתפתחות ומשתנות – בולטת העובדה שאהרון לא שינה דבר בתורה. מטבע הדברים, מי שידיו רב לו במדעים עלול להסיק מהאווירה הכללית של העיסוק בהם לסולם ערכיו האמוניים והמוסריים. לא כן אהרון, הוא דאג כל יום, למרות היות כל יום חדש ושונה מיום האתמול, להיטיב את הנרות ולהטותם מחדש אל מול פני המנורה-התורה. הקנים מסתעפים לכאן ולכאן, אך הקנה האמצעי של התורה נשאר זקוף ואינו נוטה לשום צד.

לצד שבחו של אהרון על שידע לשלב תורה ומדע, נמצא בהמשך פרשתנו את הצד השני של המטבע, את משה, שהיה שקוע כולו רק בתורה. עם זאת, משה לא היה יכול לוותר על שירותיהם של המדענים הנוכריים היודעים להבדיל בין קודש לחול. משה קיבל בברכה את יתרו ואת עצתו שיעץ לו להקמת מערכת משפט מאורגנת ויעילה, ומאוחר יותר ביקש משה להיעזר בכישוריו של יתרו גם בכניסה לארץ ישראל: "ויאמר משה לחובב בן רעואל המדיני חתן משה נסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ה' אתו אתן לכם. לכה אתנו... אל נא תעזב אתנו" (במדבר י, כט-לא). משה ביקש מיתרו להתלוות אליהם במסעם לארץ ישראל ונימק זאת במומחיותו של חותנו כיועץ ארגוני: "כי על כן ידעת חנתנו במדבר והיית לנו לעינים" (במדבר י, לא). משה ידע שבני ישראל עתידים להיקלע למצבים שבהם יתרו יוכל לתרום להם מניסיונו ומכישוריו. דווקא בארץ, הם יזדקקו לו ביותר. כדי להקים מדינה יהודית מתקדמת, שבה חקלאות מפותחת ותעשייה מודרנית,

המתמודדת עם בעיות ביטחון חמורות המחייבות צבא חזק המצויד בכלים משוכללים, עם ישראל זקוק לעצות יתרו. יתרו ידע ליעץ לנו לשכלל את המסגרת המשפטית, ועם זאת ידע לשמור על הגבולות ולא להתערב בתכניה המשפטיים. הוא ידע כי המשפט לא-לוהים הוא. יתרו פתח את הצעתו הנבונה בהכרזה: "היה אתה לעם מול הא-להים והבאת אתה את הדברים אל הא-להים. והזהרתה אתהם את החקים ואת התורת והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון" (שמות יח, יט-כ). הסמכות התורנית ברורה וחד-משמעית, רק לאחר הבהרה זו, יתרו הציע את עצותיו המעשיות – כיצד לשכלל את הכלים: "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרת" (שם כא).

ואכן, בני ישראל אימצו את הצעותיו של יתרו. דווקא איש כמוהו, היודע את מקומו, המבחין בין חכמת אדום לבין תורת ישראל, נחוץ מאוד לעם ישראל. "והיה כי תלך עמנו והיה הטוב ההוא אשר ייטיב ה' עמנו והטבנו לך" (במדבר י, לב) – בוא והצטרף אלינו ונביא יחד טוב לעולם. במסע הארון, נפיץ את אור התורה בעולם כולו. לא בהצהרות (פעמים חסרות כיסוי), לא במאבקים כוחניים ולא בהחלטות אדמיניסטרטיביות תחזור המנורה להיות מקשה, אלא בזיקוק הזהב, שיהיה זהב טהור, על ידי אישים כמו אהרן שיעלו את הנרות. "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו ב, ג).

לפרשת שלח

קיד

חטא המרגלים

חטא המרגלים נחשב לחמור שבחטאי עם ישראל במדבר. בגללו נענשו למות במדבר. בגללו בוכים אנו בכייה לדורות עד עצם היום הזה. והדברים טעונים הסבר: על מה יצא הקצף?

לפי פרשתנו, ה' הוא שאמר למשה: "שלח לך אנשים ויתורו את ארץ כנען" (במדבר יג, ב). אך לפי האמור בספר דברים, משה האשים את עם ישראל בעצם העלאת הדרישה לשלוח את המרגלים.

המרגלים הואשמו בהמסת לב העם בתיאוריהם המוגזמים על "עז העם היושב בארץ והערים בצורות גדולות מאוד וגם ילידי הענק" (שם, כח), והרי משה רבנו עצמו עשה, לכאורה, דבר דומה באומרו: "שמע ישראל אתה עובר את הירדן לבוא לרשת גויים גדולים ועצומים ממך ערים גדולות ובצורות בשמים עם גדול ורם בני ענקים" (דברים ט, א-ב). גם אחרי חטא המרגלים, חזר משה על הטעות, לכאורה, בשלחו מרגלים לרגל את יעזר. וכן יהושע, שהיה בעצמו במשלחת המרגלים, שלח אף הוא מרגלים לרגל את יריחו. מדוע לא למדו לקח? ולבסוף, מדוע מואשם העם בחטא המרגלים, הרי עשרה מהם דיווחו על אי-יכולת לכבוש את הארץ ורק שניים מהם אמרו: "טובה הארץ מאוד מאוד... סר צילם מעליהם אל תיראום" (במדבר יד, ט). למי היה העם צריך להאמין יותר, לעשרה או לשניים?

ונהיה בעינינו כחגבים

יחסו של עם ישראל לארצו מורכב. אין לו אח ורע בכל אומה ולשון. ארץ ישראל היא ערך מקודש, אך עם זאת היא גם צורך קיומי. בלי קרקע מוחשית מתחת לרגליים, אין אפשרות לשאת את הראש אל על. הערך הרוחני של הארץ הוא כמובן העיקרי, "חיי נשמות אוויר ארצך... שם השכינה שכנה לך" ("ציון הלא תשאל" לרבי יהודה הלוי). אך עם זאת, היא "ארץ זבת חלב ודבש עיינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר ארץ אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצוב נחושת" (דברים ח, ט). לא רק שאין סתירה בין הערך לבין הצורך, אלא אדרבה, ערכה הרוחני של ארץ ישראל מתבטא, בין היתר, גם בפירות רבים ומשובחים, ביופי ובשפע. את

הערך אפשר לחוש רק בלב, את הצורך רואים בעיניים. והשאלה הנשאלת היא: מי תלוי במי? מי קודם למי, העין או הלב? אמנם, העין רואה והלב חומד, אולם פעמים שגם להפך: דעה קדומה המקננת בלב מסננת את ראיית העין, והראייה נעשית סלקטיבית. היא מגמדת דברים אחדים ומגזימה בדברים אחרים. היא משקללת את העובדות על פי נטייתה. מי שדעתו הקדומה חיובית גם ראייתו טובה יותר. מי שדעתו הקדומה שלילית ראייתו רעה.

על מדוכה זו עמד המדרש, ותשובתו היא (ספרי לפרשת שלח, ע): "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" – העין הולכת אחרי הלב, ולא הלב אחרי העין" (לא בכדי נקראו המרגלים "תרים", וסיום בארץ נקרא "ויתורו". זאת כדי להעמיד מולם את מצוות הציצית, שמטרתה לשנות את זווית הראייה של האדם: ולא תתורו אחרי לבבכם, אלא לראות את הארץ מרום התכלת של השמים. לא כחגבים המסתכלים על הענקים מלמטה למעלה, אלא כנשרי שמים המסתכלים על המציאות הארצית מלמעלה למטה).

שתי זוויות ראייה

שתי זוויות הראייה האמורות שונות זו מזו. הראייה האידיאליסטית, המתייחסת אל הארץ כאל ערך, אינה מתפעלת יתר על המידה מקשיים אמתיים או מדומים. בכוח השאיפה האידיאליסטית היא מנצחת ומתגברת על כל המכשולים ועל כל הנחשולים. לעומתה, זווית הראייה הארצית, המתייחסת אל הארץ כאל צורך קיומי, עושה בדרך כלל מאזן חשבונני של תועלת מול נזק. לשם מה לה לסבול ולהתייגר למען הארץ כל עוד חייה במדבר נסבלים פחות או יותר? רק כאשר יתברר לה שאין כל סיכוי לחיות במדבר, כאשר הנחשים, השרפים וחיות הטרף יכלוה וייגרמו את עצמותיה, היא תעדיף את ייסוריה של ארץ ישראל על פני ההתייבשות במדבר.

למרות הפער בין שתי העמדות, לא יהיה זה נכון להציג את העמדה האידיאליסטית כמתעלמת לגמרי מכל קושי וכבלתי-ריאלית לחלוטין. משה רבנו היה ריאליסט, הוא ידע על הערים הבצורות בשמים ועל בני הענק. אלא שהוא ידע גם את כוחה של ההבטחה הא-לוהית הנצחית על ארץ ישראל ואת כוחות האמונה הגנוזים בעם, המסוגל להתמודד עם הקושי. כדי להמחיש לעם את פריה של הארץ ואת טובה, מותר, ואף יש צורך, לשלוח מרגלים. כיבוש הארץ נעשה על ידי טכסיסי צבא רגילים. העם זקוק גם לראות בעיניו בטובתה הארצית של הארץ כדי שייכנס אליה בלב שלם, ברוחו ובגופו גם יחד. אולם העם היה ברמה אחרת. הארץ הייתה עבורו מפלט ממצרים ומתלאות המדבר. הוא רצה להיות בטוח שכדאי לו להיכנס לארץ, שאכן טובה הארץ יותר מהמדבר.

המרגלים, שהתייחסו אף הם אל הארץ מתוך זווית ראייתם השפופה, הארצית, לא שוכנעו שכיבוש הארץ עדיף מנדודי המדבר. משאת נפשם, בכניסתם לארץ, הייתה למצוא מנוח לכף רגלם. וכשנוכחו לדעת שבארץ יש להתמודד עם קשיים, עם פגעי אדם ועם פגעי טבע, חרב עליהם עולמם ואמרו: "ניתנה ראש ונשובה מצרימה" (במדבר יד, ד).

וימאסו בארץ חמדה

מהמוני העם נדרשה חשיבה קצת יותר ביקורתית. אסור היה להם להיגרר אחרי המנהיגות. הם סברו, בטעות, שבעיה כה יסודית כמחויבות עם ישראל לארצו נתונה בידי מקצוענים, פוליטיקאים, אנשי צבא וביטחון, כלכלנים ודומיהם, שכמומחים במקצועם ודאי מבינים טוב יותר מההדיוטות מה טוב ומה רע. אך זו הטעות. בעלי מקצוע יכולים רק לספק נתונים עובדיים. אולם אין בסמכותם לקבוע כלל מה טוב ומה רצוי מבחינה ערכית. סולם ערכים לא נלמד בשום מוסד לימודי חילוני ולא נרכש על ידי התמחות מקצועית. הוא תלוי אך ורק באישיותו המוסרית והרוחנית של האדם, הבנויה על אדני התורה. כשהמרגלים חרגו משליחותם באשר למסירת אינפורמציה וגלשו לעבר ההערכה וההכרעה המעשית, היה על העם להפסיק לשמוע את דבריהם. בנקודה זו, האחריות חוזרת אל העם עצמו. האם הוא רוצה ומסוגל להתמודד עם הבעיות ועם הקשיים? זו שאלה של אמונה, של אהבה ושל כוחות נפש, המהווים משקל לא-מבוטל בהכרעה. העם כולו מואשם בכך שכבר בשליחת המרגלים ציפה מהם שישקלו שיקולים של כדאיות ונסחף אחריהם כשטענו טיעונים מסוג זה. על כן נגזרה הגזרה על כל הדור. רק הדור החדש, שיתחשל וילמד להעריך אל נכון את משמעותה של הארץ, יהיה מסוגל להיכנס אליה. כי ארץ ישראל נקנית בייסורים, שהם המעמידים במבחן את המסירות, את האמונה ואת האהבה.

ביחס לארץ ישראל, נדרשת אחריות אישית מכל אחד ואחד מהעם. תסמונת "הראש הקטן" עלולה לעלות ביוקר רב. לכן מואשם כל העם בחטא זה: "וימאסו בארץ חמדה לא האמינו לדברו וירגנו באהליהם לא שמעו בקול ה'" (תהלים קו, כה). תשובת המשקל לחטא המרגלים היא: חמדת הארץ, אמונה רמה, אחריות ויוזמה אישית, ובעיקר – הכרה עצמית במשמעותה של היציאה מגלות לגאולה: "אני ה' א-להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לא-להים אני ה' א-להיכם" (במדבר טו, מא).

קטו

כחול ולבן

אידיאליזם וריאליזם

"תכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע – לכסא הכבוד" (סוטה יז ע"א). תכלת השמים באה להפנות את ראיית האדם אל על, להכיר את היושב במרומים. אולם המצווה אינה בתכלת, אלא בפתיל תכלת, דהיינו: כשפתיל התכלת מתפתל סביב שבעת החוטים הלבנים. המצווה היא דווקא בשילוב המופלא הזה שבין כחול ולבן.

הנצי"ב מוולוז'ין ("העמק דבר", במדבר טו, לט) פירש את משמעותם של הצבעים הללו כך: עם ישראל מורכב משני אבות טיפוס: איש הרוח ואיש המעשה. התורה שוללת את הקיטוב בין שני הטיפוסים הללו. איש הרוח לא יצא ידי חובתו אם לא יקיים גם מצוות מעשיות. אפילו כשהוא דבק בה', והגיע הלך הזקוק למים, עליו להפסיק מדבקותו בה' ולעסוק בהכנסת אורחים. "גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני השכינה" (שבת קכז ע"א). מנגד, איש המעשה אסור לו לשקוע אך ורק בחיי המעשה. עליו להקדיש זמן לפיתוח כישורונותיו הרוחניים, לקבוע עתים לתורה, לתפילה ולאמונה. איש המעשה, הלבן, חייב לפתול את עצמו בפתיל תכלת, ולשאת את עינו השמימה. ואיש הרוח, התכלת, חייב להתפתל סביב החוטים הלבנים ולרדת, כביכול, ברמתו הרוחנית כדי להקדיש זמן גם לחיי המעשה.

קדם לו ספר החינוך (מצוה שפו) ברעיון זה שהלבן הוא הגוף והתכלת היא הרוח, אלא שלדעתו הגוף נכנע לרוח, הלבן נמצא מתחת לתכלת. על הצורך לשלב את אנשי המעשה עם לומדי התורה למדנו מכך שצבע דגלו של יששכר היה כחול כהה וצבע דגלו של זבולון – לבן (רבינו בחיי במדבר ב, ב). "שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך" (דברים לג, יח). שותפותם של יששכר וזבולון הייתה לדוגמה קלסית לקשר האישי שחייב להיות בין אנשי הרוח לאנשי המעשה. אמנם, החומר כפוף לרוח, אולם לחומר יש תפקיד פעיל. שניהם זקוקים זה לזה, והקשר חייב להיות קשר של קיימא, קשר כפול. קשר עליון דאורייתא. צבעו של יהודה, הנשיא, שמעל ליששכר וזבולון, היה תכלת: השילוב בין הכחול והלבן.

התשובה לתיור הארץ

פרשת ציצית היא תיקון לחטא המרגלים. האיסור "ולא תתורו אחרי לבבכם

ואחרי עיניכם" (במדבר טו, לט) בא לתקן את החטא של "ויתורו את ארץ כנען" (במדבר יג, ב). חטא המרגלים היה הנתק שבין הכחול ללבן. הם תרו את ארץ ישראל בעיניים פוזלות: עין תכלת לחוד ועין לובן לחוד. אלו העיניים שבהן ראו את עצמם כחגבים. "ונהי כחגבים בעינינו" (שם, לג). כי בראייה פרגמטית בלבד, ייתכן שארץ ישראל היא אכן ארץ אוכלת יושביה. ואין טעם להתכחש לעובדות המרות שיושבי הארץ סבלו ביצות וקדחת, פרעות ומלחמות, טרור ושפיכות דמים. חייבים להיות ריאליסטיים. אולם גם בראייה אידיאלית לחוד, המסקנה עלולה להיות שלילית. כי, לכאורה, אפשר להגיע לדרגות רוחניות גבוהות גם בחוץ לארץ. ושמא אדרבה, במדבר אין חקלאות ואין תעשייה, אין צורך בצבא סדיר ולא במילואים. שם אפשר להתמסר לעיסוק רוחני טהור בלבד, ללא מפריעים מבית ומחוץ. "ניתנה ראש ונשובה מצרימה" (במדבר יד, ד).

ארציות קדושה

ארץ הקודש כשמה כן היא, מחייבת את הקשר הכפול של התכלת עם הלבן. בלי הקדושה, אין גם ארץ. בלי השאיפה לאידיאלים תורניים נשגבים, שאין אפשרות לממשם אלא באדמת ארץ ישראל, בטל המניע העיקרי הגורם לאדם מישראל להיאבק פה על קיומו. אי-אפשר לבסס את המוטיבציה להישאר בארץ, למרות הקשיים והבעיות, רק בטיעון של צורך קיומי. זה נכון לתקופה קצרה בלבד, רק כאשר אכן הסכנה מוחשית ביותר, והאדמה בוערת מתחת לרגליים בחוץ. התוצאה של גישה פשטנית זו היא התפיסה להיבנות על כוחניות, לאומנות ושאר מרעין בישין. במידה מסויימת, צודקת הטענה שאין לבסס הכרה ישראלית רצינית רק על מצעדים בכבשני האש של אושוויץ. יש לבסס את ההכרה בדרך חיובית פנימית ולא רק על בסיס שלילי חיצוני (אם כי, אין להקל ראש בהכרה של הגורם השלילי החיצוני כדחף חשוב להכרה חיובית פנימית). בלי שמי התכלת הפרושים מעל ארצנו, נשמטת הקרקע מתחתינו. היא עלולה להיות ריקה מכל משמעות, סתם "שטחים" מיותרים, ריקי תוכן, נעדרי עבר וחסרי תקווה לעתיד. מנגד, הקודש בלי ארץ הוא מושג ספיריטואלי נבוב, לא ריאלי ולא אמתי.

הקדושה מתבטאת בארציות. הביטוי הנעלה ביותר לקדושת הארץ מתבטא במצוות התלויות בקרקע: בתרומות ומעשרות, בערלה וכלאים, בשמיטה ויובל ובחלה. "והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה'" (במדבר טו, יט). הפרשת חלה מכל לחם הנילוש בארץ ישראל ממחישה את קדושת הארץ במעשה הפרוזאי ביותר: באכילת לחם, המזון העיקרי המחיה את האדם כל יום. הארציות מתקיימת בזכות הקדושה. היחס הערכי, הקשר הנפשי העמוק לארץ

ולסגולותיה הרוחניות, הם היוצרים מוטיבציה שאיננה נמדדת בכמויות. מי שאין לו זווית ראייה זו נבהל, ובצדק, מסטטיסטיקות של אנשי מידות, שלפיהן אין לעם קטן ודל סיכויים לשרוד בארץ מול העוצמה האדירה של ערים בצורות בשמים.

חטא בכפליים

חטאם של המרגלים היה, אפוא, כפול, בפזילת שתי העיניים לצדדים. עין התכלת שוטטה במרומים ולא ראתה את הקרקע שמתחת רגליה, ועין הלבן השפילה עצמה לראות את החגבים הרוחשים על פני הקרקע ולא הביטה אל הרקיע הנטוי מעליה.

זהו הפער שבין העין והלב. הלב רואה בעיני רוחו. העין רואה בחושיה. הראייה החושנית מתייחסת רק אל התופעות החיצוניות, השטחיות. הלב חודר לעומק. יש לשלב בין השניים: צריך להפנות את העיניים ולראות את הדברים לעומקם, ואת תשומת הלב יש להפנות גם למציאות הריאלית, לבל יסתפק האדם בעולמו הרוחני המופשט, אשר פעמים הוא עלול להיות גם עולם מדומה של אשליות. "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" (במדבר טו, טז), כאשר כל אחד מהם לחוד. רק על ידי האיזון, "עין בעין יראו בשוב ה' ציון" (ישעיהו נב, ח).

חותם החירות

הציצית, הקשורה בכנפות הבגד, היא מעין חותם עבדות, מין פלומבה המעידה על היות לובש הבגד עבדו של ה'. לכן פרשת ציצית מדגישה, יותר מכול, את רעיון יציאת מצרים. אמנם יצאנו מבית עבדים, אולם לא לריקנות חסרת תוכן, אלא להיות עבדי ה'. "אני ה' א-להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם ל-א-להים" (במדבר טו, מא). משום כך, נבחרה פרשה זו להזכיר באמצעותה את יציאת מצרים כל ימי חיך, ביום ובלילה.

אולם, חותם העבדות הוא מיוחד במינו: פתיל תכלת על שבעה חוטים לבנים. עבודת ה' מחייבת אותנו להעלות את ארבע כנפות הארץ למטרתן הערכית ולהוריד את שבעת כוכבי הלכת להאיר על הארץ. תכלת היא סימן למלכות. "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור" (אסתר ח, טו). רק מלכים יכלו להרשות לעצמם בגד צבוע תכלת. כי התכלת הייתה יקרה ונדירה מאוד (משום כך רבו מזייפיה בקלא אילן). פתיל התכלת בא להדגיש שאין מדובר בעבדות רגילה. בני מלכים הננו. עבדות זו עושה אותנו לבני חורין. עבדי ה' אנחנו ולא עבדים לעבדים. ועבד ה' הוא לבד חופשי.

הציצית מעלה את זווית הראייה של העיניים ומקדשת אותן. היא חובשת להן

מין משקפיים של ראיית הלב הרוחנית. כל החיים מקבלים משמעות אחרת. האדם נעשה באמצעותה רוחני יותר, טהור יותר. וכן העם כולו. דגל ישראל הכחול-לבן בא להדגיש את ייחודו הרוחני של עם ישראל, את צניעותו ואת קדושתו. זהו הדגל המעיד על זכותו לארץ זו. ייעודו שונה מכל עם, ולכן זכה להניף דגל זה על אדמת קודש זו. לא מקרה הוא שחותם העבדות משמש לנו כיום כדגל החירות. דגל ישראל, המתנוסס על כל תורן בארץ ובייצוגים ישראלים ברחבי תבל, מצהיר לעולם כולו: "הללוי-ה הללו עבדי ה'" (תהלים קיג, א), "ובשם א-להינו נדגול" (תהלים כ, ו).

קטז

כחול ולבן צבעי הדגל שלי

אחרי חטא המרגלים, פירטה התורה רשימת דינים: נסכים, חלה, שעיר חטאת של עבודה זרה (בציבור וביחיד) מקושש בשבת וציצית. נסכים וחלה הן מצוות התלויות בארץ. בפתיחה לפרשת נסכים נאמר: "כי תבואו אל ארץ מושבתכם אשר אני נותן לכם" (במדבר טו, ב); ובפתיחה למצוות חלה נאמר: "בבאכם אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה" (שם, יח). יש בהבאת מצוות אלו כאן בשורה על כניסה לארץ למרות חטא המרגלים, אם כי לא עכשיו, אלא רק בעוד ארבעים שנה. הנסכים מצרפים קרבן מהצומח לקרבן מן החי. אמנם החי יכול להיות גם במדבר, אך דגן, תירוש ויצהר אי-אפשר לגדל במדבר, הם גדלים רק בארץ. מצוות חלה היא המצווה הראשונה התלויה בארץ. יתר המצוות המוזכרות בפרשה הן מצוות כלליות שכל התורה תלויה בהן: עבודה זרה, שבת וציצית. ארץ ישראל אף היא אינה עניין פרטי אלא כללי – רוב המצוות תלויות בה (לדעת הרמב"ן, בפירושו לויקרא יח, כה, כל המצוות תלויות בה).

המרגלים טעו בשני נושאים: הם מאסו בארץ חמדה והם ראו את החומר ואת הרוח כמנותקים זה מזה. הם סברו שאפשר לחיות חיי תורה בצורה מופשטת, גם ללא ארץ. ולא היא. ללא ארץ, אין נסכים, אין הבאה של פרי האדמה למקדש, אין ביכורים ואין חלה, אין תרומות ומעשרות ואין שמיטה ויובל. יתרה מזאת, אדמת הארץ אינה רק אמצעי הכרחי לקיום מצוות מסוימות, יש קדושה בקרקע בעצמה.

המצוות התלויות בארץ יוצרות קשר בין הארציות והשמימיות. הדבר בא לידי ביטוי מיוחד במצווה האחרונה בפרשה, מצוות ציצית. בציצית נקשר פתיל תכלת לבגד לבן, והנצי"ב, בפירושו "העמק דבר" במקום, פירש שהתכלת מייצגת את השמים והלבן את החול, את האדמה. השמים קשורים בקשר הדוק לאדמה, הקשר החייב להיות קשר של קיימא. מצוות ציצית מזכירה את כל המצוות כי מטרת המצוות כולן היא לחבר את הפעילות הארצית שלנו עם הרוח הנעלה במרומי שחקים, "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי" (במדבר טו, מ). רעיון זה של חיבור שמים וארץ נכון בכל מקום בעולם, אולם הוא בולט במיוחד בארץ ישראל. המרגלים רופפו קשר זה, תיקון חטאם הוא בהידוקו מחדש.

מה שעושה הציצית לכל פרט מישראל, עושה הארץ לכלל ישראל. עם ישראל חייב להיות עם מיוחד, עם שתפיסתו הלאומית אינה רק ארצית, אלא רוחנית, עם בעל שאיפה להתעלות, להעלות את הארץ לשמים.

אין דבר הקושר כל אחד מבני העם למסגרת אחת יותר מאשר הארץ והמולדת. בכל העמים, נוצר העם ונוצר הקשר בינו לארצו במקרה, כתוצאה משיבה משותפת בטריטוריה אחת. בעם ישראל התהליך הפוך. קשר רוחני הוא המאחד את העם, ולשם קיומו יש צורך במסגרת טריטוריאלית, שרק בה אפשר לקשור את כל חלקי העם בקשר רוחני באמצעות מעשים. הארץ אינה אדמה בלבד, אלא אדמת קודש. ארציותה קדושה היא. אין בעולם עוד עם שיחסו לארצו דומה ליחסו של עם הקודש לארץ הקודש.

לא מקרה הוא שצבעי הדגל הלאומי שלנו לקוחים מהציצית. הארץ היא מעין טלית ציבורית הצבועה כחול ולבן (אלו צבעי דגליהם של יששכר וזבולון, כמבואר במדבר רבה ב, ז, המאחדים בשותפותם שמימיות וארציות). בישראל, ארץ ושמים נשקו. "שם השכינה שכנה לך, והיוצרך פתח אל מול שערי שחק שערייך" (ריה"ל בשירו "ציון הלוא תשאליו").

הפסוק החותם את הפרשה, "אני ה' א-להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לא-להים" (במדבר טו, מא), זהה כמעט לפסוק אחר בספר ויקרא: "אני ה' א-להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לא-להים" (ויקרא כה, לח). המבדיל בין שני הפסוקים הוא המילים "לתת לכם את ארץ כנען", אשר הושמטו דווקא כאן, בחתימת פרשת המרגלים. לכאורה, העיקר חסר מן הספר שכן המרגלים הם שהשמיטו מילים אלו מתודעתם, ואם כן היה צורך להחזיר עטרה ליושנה. אולם היא הנותנת. התיקון לחטא המרגלים הוא בהפנמה עמוקה של הזיקה שבין התורה לארץ ישראל ושבין העם לארצו. הקשר בין העם והתורה לארץ חייב להיות כה אמיץ, כה טבעי ופשוט, עד שעצם הזכרתו במפורש עלול להטיל בו ספק ולרופף אותו.

את הזיקה לארץ אין לבסס על מצווה הטרונומית, שאלמלא הצטוונו בה לא היינו מקיימים אותה, אלא על מצווה אוטונומית, שהאדם מישראל מבינה בעצמו ומעצמו כביכול. קשר אמיץ זה שבין ארץ ושמים הוא אקסיומה שצריכה להיות מובנת מאליה. ללא החיבור בין שמים וארץ אין משמעות להיותנו עם. איננו עם שלו אינטרסים קיומיים וחומריים ככל העמים ומלבדם, ורק כתוספת להם, יש לו גם ערכים רוחניים חשובים, ערכי תורה. אצלנו אין הפרדה בין הרשויות, גם ארצנו ורגבי אדמתנו הם חלק אורגני מהיותנו ממלכת כוהנים וגוי קדוש. לכן אין מברכים על מצוות יישוב הארץ – אין לברך עליה "וציונונו" משום שהיא אינה עוד מצווה – גם ללא ציווי מפורש, עלינו לקיימה, כמו מצוות צדקה ודומותיה (משום כך, לא מנה הרמב"ם את מצוות הישיבה בארץ כמצווה פרטית, למרות מעלתה הרבה. הרמב"ם עצמו קבע את יום עלייתו ארצה, יום ג'

בסיוון, כיום טוב לכל צאצאיו לדורות, ראו באגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, ח"א עמ' רכד-רכה).

הציצית, החותמת את פרשת המרגלים, היא לכאורה מעין חותם עבדות המצורף לבגד, כמנהג העבדים. אולם, באמת היא ביטוי למלכות. צבע התכלת המלכותי מציג אותה כסמל העבדות לה' וכסמל החירות ממצרים. היא מלמדת כי לא "ניתנה ראש ונשובה מצרימה" (במדבר יד, ד), אלא נצעד קדימה, לארץ ישראל.

לפרשת קרח

קיז

מסגרת ספונטנית

מסגרת וספונטניות, לכאורה, הן תרתי דסתרי. מסגרת היא יציבה, קבועה, ופעמים כפויה. הספונטניות, לעומת זאת, היא התלהבות חופשית, לא-ממוסדת, לא-מאורגנת, אינה קשורה בזמן, במקום ובצורה מסוימת, אלא לבה רותחת המתפרצת ללא כל תכנון מראש, והמבטאת את חירות הרצון של האדם.

המתח בין שני הכוחות, בין הספונטניות הטבעית מכאן והמסגרת הממוסדת מכאן, קיים בכל תופעה אנושית – פרטית או חברתית, גופנית או רוחנית. כל חיינו מתפתלים בין השתיים, פעמים מתוך פשרה ביניהן, פעמים מתוך מאבק ביניהן. גם אורח החיים התורני לא יכול להימלט ממתח זה. הדבר מתחייב מהתביעות הרוחניות הגדולות והרבות שכל אחד נתבע על ידי התורה ותובע מעצמו על ידי חינוכו העצמי לאורה. המתח יכול להיות חיובי ובריא, והוא יכול להיות למתיחות בלתי-נסבלת. זוהי משמעותה של מחלוקת קורח ועדתו.

טלית שכולה תכלת

"קורח פיקח היה", אמרו חז"ל (רש"י, במדבר טז, ז). בכוונתם לומר שבסיס טענותיו היה צודק במידה מסוימת ומתאים לגדול שכמותו, אלא שהשתטה במחלוקתו עם משה רבנו. קורח נתן ביטוי לספונטניות. טלית שכולה תכלת, חייבת בציצית או לא? פתיל התכלת הקטן והיחיד הקשור בקשר כפול ומתפתל סביב הגדיל שימש עבורו דוגמה לשולחן ערוך כולו, על כל סעיפיו ופרטי פרטיו. מי שלובש טלית שכולה תכלת, וקל וחומר מי שרואה את עצמו כחי באוויר החופשי, כשכל תכלת השמים פרושה מעליו מאופק לאופק, מי שמסוגל לבטא את דבקותו ברוחניות השמימית בדרך ישירה, מתוך חוויה בלתי-אמצעית, לפרוש כנפיים ולדאות ישר השמימה – לשם מה צריך גם הוא להתפתל בפתיל תכלת אחד, לקשרו בקשר על גבי קשר? מדוע על האדם בעל הנשמה הגדולה להתעסק בזוטות, כביכול, המרחיקות אותו, לכאורה, מהמטרה הנכספת? האם לשם כך ניתנה מצוות ציצית, כדי לכווץ את הנשמה בסעיפי סעיפים במקום להתעטף ישירות באור ה', "עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה" (תהלים לד, ב)?

והוא הדין לבית מלא ספרים, האם חייב במזווה? ולמזווה הלכות רבות: הקלף והכתב, המקום והמיקום. ולבסוף גוללים אותה מהסוף להתחלה ומצניעים אותה בשפופרת אטומה. האם ספרייה גדולה ועשירה, נוחה ומעודכנת, שהאדם לומד בה בכל מקום שלבו חפץ, בחשק וברצון, אינה עשויה להרחיב את דעתו של האדם ולהביאו לרמות רוחניות גבוהות יותר מאשר מזווה כהלכתה?

על פי תפיסתו של קורח, אין מקום לחיי קהילה מאורגנים וממוסדים. אדרבה, הקהילה עלולה לדכא את חופש היצירה האישי. פעמים שהיא מיטת סדום לבעל נשמה גדולה. וממילא, גם המנהיגות מיותרת כי בהיעדר קהילה אין גם צורך במנהיג. ומאחר שלטענתו של קורח אין צורך בהלכה ממוסדת וממוסגרת, ממילא אין גם צורך בסמכות הלכתית, שהרי בלאו הכי איש כל הישר בעיניו יעשה. אדרבה, סמכות ממוסדת עלולה לבלום, לדעתו, את מרחב היכולת הרוחנית של הפרט. "כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'" (במדבר טז, ג)? רמז יש בדבריהם: תנו לעם להתנשא מאליהם על כנפי נשרים. התנשאותכם, כביכול, בולמת את התרוממות הרוח של העדה כולה.

הבלועים והשרופים

תשובה ישירה לטענותיו של קורח אין בתורה. התשובות רמוזות במעשים. כנגד התפרצותו הספונטנית של קורח, יש כאן מעין מידה כנגד מידה, רעידת אדמה. אולם במקום פליטת לבה החוצה, יש בליעה פנימה. הייתה כאן תופעה ספונטנית, לא-שגרתית, לא-צפויה, החורגת מכל סדרי הטבע המקובלים. אולם למה היא גרמה? להתמוטטות. "וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה" (שם, לג). גם בחיים הרוחניים עלולה הספונטניות, ברוב רובם של המקרים, להיות לחרב פיפיות של איש המשתלח ברעהו, של איבוד עצמי וחברתי לדעת על ידי מתן דרור לכל יצר גס, לכל שפלות, לכל פראות ולכל שחיתות. הטבע כולו בנוי על חוקים, על ממסד, על מערכת קבועה ויציבה. כך גם טבע האדם. רק בתוך המסגרת ומתוכה, יכולה לצמוח ספונטניות אמתית. המסגרת אינה מפריעה. אדרבה, היא המאפשרת לאדם לפעול על פי חירותו הפנימית. אין אדם יכול לזנק ולקפוץ לגובה אלא אם כן הקרקע יציבה תחת רגליו. אין אדם יכול לטפס על סולם רעוע, אלא על סולם יציב. רק כאשר הוא מוצב ארצה, יוכל ראשו להגיע השמימה. יתרה מזאת, הספונטניות האמתיות מחפשת לה כלי ביטוי הולמים המבטאים כראוי הן את רצון ה' והן את רצון האדם, שהרי שני אלו מותאמים זה לזה.

צאו וראו היכן הם כל הספונטנים הנלהבים? באיזו חברה הם מצויים? מי הוציא מתוכם אישי קודש שהגיעו לשיאים רוחניים אדירים? האם החברה הפתוחה,

הלא-ממוסדת, או דווקא המסגרת ההדוקה, המגובשת היא שהוציאה מתוכה אישי קודש נלהבים וספונטניים שאין להם אח ורע בעולם כולו? האם חברות שפרקו או רופפו מעליהם את עול המצוות הוציאו מתוכם אישים ספונטניים יותר מקהילות ממוסדות, של ישיבות או חצרות חסידים? או שמא ההפך הוא הנכון?

האש שיצאה מאת ה' שרפה את מקריבי הקטורת. הייתה זו האש שהם כה חפצו בה, והם שהציתוה, אש ההתלהבות הספונטנית. מה עלה בסופה? היא אכלה אותם. כי כדי לנצל את חום האש, יש צורך לווסת אותה, לתכנן את המדורה היטב, להזינה על ידי חומר בעירה סגור ונעול הרמטית ולאפשר לו לצאת בצורה מבוקרת. יש לחצוץ בין האש לבין התבשיל. זו האש הברוכה. אש לא-מבוקרת, לא-מרוסנת, לא-שמורה, "ספונטנית", אלא, כפי שחסר אחריות קורא לה – שורפת את המבעיר ואת סביבתו גם יחד, יוצרת עפר ואפר, הרס וחורבן.

קורח פיקח היה

אמנם, הייתה מידה ידועה של צדק בטענותיו של קורח. מסגרת חיצונית בלבד עלולה להיות יבשה, חסרה לחלוות של רגש, של נשמה, של רוח חיים. המקיים מצוות רק בצורה מכנית, ללא שמחה, ללא התלהבות, ללא הזדהות, הוא רובוט ולא אדם. אמנם עדיף גולם כזה מחיית יער טורפת, אולם לא זה האידיאל התורני. קיום מצוות אמתי חייב להיות גם ספונטני. מתפלל אמתי אינו מי שממלמל בשפתיו את המילים המנוסחות בסידור בלבד. הוא מתכוון, הוא מתלהב, הוא מוסיף תכנים ואף מילים משלו. אדרבה, כשנפשו צמאה לה' ומחפשת לה כלים מילוליים שבהם תוכל לבטא את עצמה, מוצאת היא בספרי התפילות המנוסחים את המילים ההולמות את תחושותיה. התפילה השגרתית מוארת באור חדש. ספרי התהלים והפיוט משרתים את הספונטניות ואף מעשירים אותה. מי שאינו מתפלל תפילה ממוסדת לא יגיע לעולם לקרסוליו של יהודי המתפלל שלוש פעמים ביום כשהלה מתפלל בתפילות מיוחדות, כימים נוראים או הזדמנויות אישיות וציבוריות אחרות. התפילה הממוסדת היא היא ששחררה את חרצובות הנפש בתפילות המיוחדות. המזוזה הקטנה היא שהניעה את האדם לפתוח ספרייה גדולה ועשירה בביתו ולשחררו מכבלי ה"כבלים" הכובלים את כל חירותו וזמנו.

פתיל התכלת הוא שהסב את ראש האדם השמימה להמריא אל על, ומנע אותו מלרדת למסיבות המסבאות, לבילויי הרפש, למאורות סמים ושאר מרעין בישין. הספונטניות האמתית מעוניינת ביישומה בכל תחומי החיים, גם, ואולי במיוחד, בפרטי פרטים של חיים פרוזאיים ואפורים. אין היא רוצה להסתפק רק בשעות

הגדולות. היא זקוקה גם לרגעים הקטנים. החברה מסייעת לספונטניות של היחיד. האווירה החברתית משמשת רקע נוח לכך, בפרט כשהחברה מונהגת על ידי אישים גדולים.

רפואה למחלת הדור

מרן הרב קוק, סנגורם הגדול של דורותינו, אבחן את מחלת הדור כמחלה שמי שמתבונן בה לעומק מוצא אותה כאילו בריאה ביסודה. האדם המודרני, המכנה עצמו "חופשי", מחפש חופש אמתי. משתוקק הוא באמת לחוויה רוחנית עמוקה ועשירה. קיום המצוות הממוסד, השטחי, השבלוני, אינו מספק את נפשו הגדולה הצמאה לרוח גדולה ונישאה. קירובו לתורה חייב להיעשות בהתאם לכישוריו. אין טעם להעמיס עליו מה שנראה בעיניו כעול ללא טעם. יש להטעימו טעם של אור גדול ולהאיר מתוכו את המעשים הפרטיים. משל לפאזל מפורק ומעורבב. מבלי לראות את התמונה הכוללת, אין מוטיבציה לנסות ולהרכיב אותו. יש להתרשם קודם כל מהתמונה הכוללת, היפה, רק אז יימשך להרכיב את החלקיקים הקטנים וליצור בעצמו תמונה יפה וגדולה. יש פרט הצריך לכלל, ויש כלל הצריך לפרט, ושניהם צריכים זה לזה.

קיח

קורח והממסד

פרשה זו יפה נדרשת בכל הדורות. אין לך דור שאין לו "קורח" משלו, כשם שאין לך דור שאין לו "משה" משלו. משה וקורח הם בבחינת אור וצל. עצם קיומו של האור מחייב את הצל, "כי גם את זה לעומת זה עשה הא-להים" (קהלת ז, יד), ולא תמיד נאמרו הדברים רק על דרך השלילה. הם נאמרו במידה מסוימת, אולי להפתעתנו, גם על דרך החיוב. "קורח פיקח היה", לדעת חז"ל (רש"י, במדבר טז, ז). הפיקחות תכונה חיובית היא. יהודי שומר תורה ומקיימה חייב להיות פיקח כי תורת ישראל חכמה עמוקה היא ואי-אפשר לקיימה ללא תבונה ופיקחות. התורה אינה דורשת צייתנות עיוורת. היא מצפה מאתנו שנתעניין, שנבין, שנשאל, שנקשה. לא זאת היא בעיית הקורחות השלילית. הבעיה נעוצה בתחום אחר.

הממסדיות

את הצד החיובי, כביכול, שיש בקורחות, מייצג צאצאו הגדול, שמואל הרואה. דרכו של שמואל רצופה מאבק מתמיד בממסדיות. ושלא נובן שלא כהלכה. הוא לא שלל את עצם קיומו של הממסד. הממסד נחוץ מאוד כמסגרת שבלעדיה הכול עלול להתפורר. אולם המסגרת, כשמה כן היא, תפקידה לשמר בתוכה את התוכן. לכן היא נחוצה כל כך. אולם היא אמצעי ואינה מטרה כשלעצמה. אך כאשר המסגרת מתרוקנת מתוכנה והיא נשארת ריקה – יש לטהרה ולרעננה כדי שתחזור למלא את ייעודה המקורי.

בשלושה מקרים מצינו את ביקורתו של שמואל על הממסד :

א. עוד בהיות שמואל נער, משרת את ה' לפני עלי, קרא ה' אליו ומסר דרכו לעלי את הנבואה המרה בדבר מותם של שני בניו. התנהגותם של חפני ופנחס היא דוגמה לממסד המתרוקן מתוכנו. תפקידם של הכוהנים הוא לשרת את ה', אולם הם התייחסו לתפקידם לא כשירות, אלא כשררה; לא כחובות אלא כזכויות. "למה תבעטו בזבחי ובמנחתי אשר צויתי מעון ותכבד את בניך ממני להבריאכם מראשית כל מנחת ישראל לעמי" (שמואל א, ב, כט)?

במקום לראות את עצמם שליחי ה' והעם להעלות את הזבחים בקדושה ובטהרה, הם דאגו להבראתם העצמית, למילוי כרסם. הכרח היה להחליפם

בכוהן אחר, כוהן נאמן לייעודו ולשליחותו. ודוק היטב: המסקנה אינה פירוק עצם הממסד, אלא החלפתו באחר, טוב יותר.

ב. שמואל התנגד למינוי מלך בישראל. וזאת על אף שלפי ההלכה יש מצווה למנות מלך (רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"א). שמואל לא הסתיר את סיבת התנגדותו. הוא חשש שהממסד המלכותי יהיה למטרה לעצמה. משפט המלוכה נועד לתת בידי המלך כלים להשליט חוק וסדר, אולם ניתן לנצל לרעה לצרכים אישיים וממסדיים. "וזעקתם ביום ההוא מלפני מלככם אשר בחרתם לכם" (שמואל א, ח, יח). גם בעניין זה, לא התנגד שמואל לעצם המלוכה, אלא לעיתוי, לרקע, לאיש, להיעדר כוונה טהורה. לכן הוריד הוא מטר ביום קציר. המטר כשלעצמו ברכה הוא, בתנאי שירד בזמן הנכון – "ונתתי גשמיכם בעתם" (ויקרא כו, ד), כשהאדמה חרושה וזרועה, לא ביום קציר, כשהתבואה קצורה והמטר עלול רק להפסידה.

ג. כששאל חזר ממלחמת עמלק והביא עמו ממיטב הצאן והבקר "למען זבוח לה' א-להיך", קצף שמואל: "החפץ לה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה' הנה שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים" (שמואל א, טו, כב). שמואל לא התנגד לעצם הקרבת הקרבנות, אלא לעשייתם מאמצעי להתקרב לה' למטרה כשלעצמה. הוא חשש, ובצדק, שבעיני העם תהיה הקרבת הקרבנות לממסד מרוקן מתוכן. כדי לרצות כביכול, את ה', יקריבו קרבן במקום לשמוע בקולו.

במקום נוסף מצינו את בעיית הממסדיות בתקופת שמואל, אם כי שמואל עצמו לא התייחס ישירות לתופעה. הכוונה היא להבאת הארון לאבן העזר במלחמת ישראל נגד פלישתים. העם סבר, בטעות, שהבאת הארון למחנה תסייע לו במלחמה. לא תשובה, לא מעשים טובים, לא תורה ומצוות, לא תוכנו של הארון, הלוחות והתורה שבו, אלא העצים והזהב שמבחוץ הם שיושעו את העם, בפרט כשהם מלווים על ידי שני כוהני הממסד, חפני ופנחס.

הארון נשבה, שילה חרבה, השתות נהרסו, כביכול, ואילו צדיק מה פעל? "ויהי מיום שבת הארון בקרית יערים וירבו הימים ויהיו עשרים שנה ויניחו כל בית ישראל אחרי ה'" (שמואל א, ז, ב). שמואל ניצל את שבירת המסגרות ליציקת תוכן חדש. "משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו" (תהלים צט, ו).

תנאים הכרחיים לביקורת נכונה

בעיני רוחו, ראה קורח את צאצאו שמואל מבקר את הממסד ומטהרו. ביקורת זו אמנם נחוצה היא. הממסד עצמו זקוק לה כדי שלא יסתאב ולא יתנוון, אולם עינו הטעתה אותו. כדי לבקר צריכים שני תנאים:

א. עין טובה. לא ביקורת שלילית בלבד, לא צביעת הכול בשחור, לא בעיטה במסגרות, שגם להן יש חשיבות, מתוך זלזול וקלות ראש, אלא אחריות לבניין קונסטרוקטיבי: זהירות בהתבטאויות, מתינות באמצעים.

ב. שחרור מכל אינטרסנטיות אישית. גם משה וגם שמואל יכלו לרחוץ בניקיון כפיהם: "את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי" (שמואל א, יב, ג)? לעומתם, קורח, נשא עיניו אל השררה ואל הכבוד. הוא היה אינטרסנט ושאפתן. לכן ביקורתו לא הייתה אמתית, אלא דמגוגית. ייתכן שהוא השלה את עצמו שכוונתו לשם שמים, אולם בעצם אי-נכוונתו לקבל את מרותו של משה הוכח שכוונתו לא הייתה טהורה.

טענתו נכונה הייתה. "כי כל העדה כולם קדושים" (במדבר טז, ג). התורה אינה נחלת קומץ אישים סגורים במסגרים, השומרים את סודותיהם לעצמם. אדרבה, משה עצמו אמר: "מי יתן כל עם ה' נביאים" (במדבר יא, כט). ככל שהתורה נלמדת על ידי שכבות רבות בציבור, היא מעלה את רמתו הרוחנית של העם כולו. גדולי תורה אינם חוששים מרמה תורנית גבוהה, משאלות נוקבות, מביקורת עניינית וכנה. אדרבה, ככל שהשאלות גדולות יותר ומתוחכמות יותר, מחייבות הן את המשיב להעמיק יותר ולהתמודד עם רמתו של השואל. שאלת חכם חצי תשובה כי בעצם השאלה יש חכמה רבה. אולם באותה מידה, יש בשאלה גם הכרה בגדולתם של אחרים, אין השואל חכם בעיניו. ענווה והכרה בסמכות הן מסממני ההיכר המובהקים של חכם אמתי. לכן חכם בישראל נקרא תלמיד חכם. הוא שואל, הוא לומד, הוא לא הגיע לסוף הדרך.

דוק ומצא. כל מקום שתמצא זלזול באחרים, הכרה עצמית מנופחת, ביטחון עצמי מופרז ואי-נכוונות להקשיב, לשמוע ולהתחשב בדעות אחרות – שם אין חכמה. אולי יש שם ידע וכישרון, אולם לא חכמה ולא תורה. גם אם אדם נראה כמקיים מצוות וכירא שמים, אם אינו מוכן להטות אוזן ולהרכין ראש בפני חכמים – אין זו תורה ואף לא יראת שמים, כי דרך ארץ קדמה לתורה.

משום כך, התייחסו חז"ל בחומרה רבה למבזה תלמידי חכמים. אין תרופה למכתו (שבת קיט ע"ב). הוא נחשב לאפיקורוס למרות שהוא לכאורה יהודי מאמין. אניות דעתו מגלה על עניות דעתו. מחשיב הוא את עצמו ולא את התורה. עובד הוא את עצמו ולא את ה' ותורתו. לכן עובד עבודה זרה הוא, אפיקורוס גמור. מטיפוסים כאלו מזהירה אותנו התורה: "ולא יהיה כקורח וכעדתו" (במדבר יז, ה). יהי רצון שנהיה כולנו תלמידי חכמים, וממילא גם מרבים שלום בעולם.

קיט

סמכות ודמוקרטיה

בפירושו לפסוק "אל תפן אל מנחתם" (במדבר טז, טו), כתב רש"י: "והמדרש אומר יודע אני שיש להם חלק בתמידי צבור, אף חלקם לא יקובל לפניך לרצון, תניחנו האש ולא תאכלנו". לכאורה, בקשת משה אינה בת יישום שכן קרבנות ציבור שייכים לכלל ולא לאדם פרטי. קרבן ציבור אינו קרבן שותפים, אלא עומד מעל לפרטים (כדוגמת חברה בע"מ, שהיא אישיות משפטית נפרדת מהמשקיעים בה). אין ציבור מתים ואין ציבור פושעים. על אף שיש בכלל ישראל רשעים שקרבנם האישי פסול, קרבן הציבור אינו נפסל בגללם. אדרבה, הכפרה הציבורית מועילה לכולם. ואם כן, כיצד ביקש משה שקרבנם של קורח ועדתו ייפסל?

אולם היא הנותנת. קורח טען "כל העדה כולם קדושים" (במדבר טז, ג), כלומר, כולנו שותפים שווים, אין סמכות מרכזית. סמכות מאפיינת ציבור מאורגן. גוף אורגני זקוק למוקד מרכזי שיפעיל את כל חלקי האורגניזם. רק יצורים נמוכים אינם בנויים כך (לתולעת אין מרכז עצבים אחד. אפשר לחלק תולעת לשניים, וכל חלק יתפקד כתולעת נפרדת). קורח טען שעם ישראל אינו ציבור מאורגן ולכן אין בו מקום למנהיגות ממוסדת המונחתת מלמעלה. לדעתו, עם ישראל הוא אוסף של פרטים, ואלו מצמיחים מתוכם מנהיגות מקרית, עראית, נטולת סמכות. בחברה כזאת, אין מקום לבעלי סמכות-על. לשיטתו של קורח, הקטורת היא קרבן שותפים ולא קרבן ציבור. גם יחיד יכול להקטיר קטורת. לכן אמר משה: "אל תפן אל מנחתם". חלקם האישי במנחה הכללית פסול.

מדוע היה המבחן בקטורת דווקא? כאמור, הקטורת היא קרבן ציבור. יתרה מזאת, כל מבנה הקטורת הוא כללי: "קח לך סמים" (שמות ל, לד) – סמים בשם כולל, לא סממן מיוחד. הקטורת היא חיבור של כל הסממנים יחד. כל הסממנים נשחקים יחד "הדק היטב היטב הדק" (כריתות ו ע"ב) ומטשטשים בכך את זהותם הייחודית. כל סממן לעצמו אינו בהכרח נעים. החלבנה, לדוגמה, ריחה רע. אך גם היא מצטרפת עם יתר הסממנים להפצת ריח נעים.

הקטורת היא קרבן של ריח בלבד, שרק הנשמה נהנית ממנו, כי הנשמה היא המאחדת את כולנו. כולנו יחד מהווים נשמה אחת בגופים מחולקים. האידאיה אינה חושנית. רק הגוף תוחם תחומים, מבדיל בין אחד לחברו ומגדיר את הפרטיות. הכלל מתעלה מעל לגוף הפרטי, הוא רוח. ריח הקטורת הוא אבן

הבוחן המבדילה בין תפיסה פרטנית לציבורית. מי שיתייחס לקטורת כאל קרבן פרטי לא ישרד.

חטאם של נדב ואביהו, עם כל קדושתם, היה גם הוא בהקטרת קטורת פרטית ("אש זרה" בלשון התורה). הם לא חטאו חלילה בחטאו של קורח, אך הם הבליטו את רצונם האישי במקום שבו היה מקום רק לקרבן ציבור ולא לקרבן יחיד. התרופה לכך היא: "בזאת יבוא אהרן אל הקודש... ומאת עדת בני ישראל יקח" (ויקרא טז, ג; ה). הכוהן הגדול מקטיר פעם אחת בשנה קטורת מיוחדת, דקה מן הדקה, שבה הכלל גובר לגמרי על הפרטים. ועמה הוא נכנס, לא כאיש פרטי אלא כשליח ציבור, לפני ולפנים. "כי בענן אראה על הכפורת" (שם, ב), הענן הוא תוצר של הסממנים השחוקים היטב היטב, כרוח המתעלה מעל לגופים הפרטיים. ביום הכיפורים, הכוהן הגדול אינו אישיות פרטית, הוא כולל את כולנו. וידויו וכפרתו הם וידויו וכפרתנו. "וכל אדם לא יהיה באהל מועד" (שם, יז) – גם הכוהן הגדול עצמו, כאדם פרטי, כביכול אינו נמצא שם. תפילתו של הכוהן בקודש הקודשים היא קצרה ביותר. הוא מתפלל על הגשם, שהוא צורך קיומי כללי, ומוסיף "ולא תבוא תפילתם של עוברי דרכים בזמן שהעולם צריך לגשם" (תענית כד ע"ב) – צורכי הכלל גוברים על תועלת הפרט. האם כל אחד יכול להתיימר להיות כוהן גדול?! האם כל אחד יכול להתיימר להיות משה רבנו?! משה, שהיה עניו מכל האדם אשר על פני האדמה, היה איש ציבור אמת, המבטל את כולו למען הכלל: "מחני נא מספרך אשר כתבת" (שמות לב, לב).

הדמוקרטיה האידיאלית היא זו של משה רבנו, שכשמה כן היא: שלטון העם. העם הוא העיקר, המנהיג רק משרת את הכלל. משה לא העמיד את עצמו לבחירה בשל שאפתנות אישית, אלא הוצנח מלמעלה. עם זאת, הוא צמח גם מלמטה והיה אהוד ומקובל על כל שדרות האומה. אלא שמנהיגותו של משה הייתה מנהיגות חד-פעמית, לצורך הוצאה ממצרים ונתינת התורה. מכאן ואילך, העם בוחר במנהיגו. אולם מנהיג אמיתי חייב להיות דומה למשה רבנו. הוא זה שאינו רודף שררה וכבוד. זה המחובר אל המקורות הלאומיים והתורניים ואינו מנותק מן העם. זה שאינו מנצל את העם לטובתו האישית, אלא כל מטרתו היא לשרת את העם. "מקרב אחיך תשים לך מלך... וכתב לו את משנה התורה... והייתה עמו כל ימי חייו" (דברים יז, טו-יט).

קורח, שפיקח היה, צדק בדבר אחד. בחברה הכללית, שלא כמו בקטורת, אין הפרט מאבד את זהותו האישית. כשם שהפרט צריך לכלל, כך גם הכלל צריך לפרטים. על כל אחד לטפח את כישרונותיו ולפתח את אישיותו – לתועלת הכלל כולו. ענווה היא מידה הנדרשת בצורה קיצונית: "מאוד מאוד הוי שפל רוח" (אבות ד, ד), ובכל זאת שמיינית שבשמיינית של כבוד אישי חייבת להישאר באדם

(סוטה ה ע"ב), עליה אל לו למחול. אלא שכאן טמונה סכנה. כשהפרטנות חורגת מגבולותיה ומבליטה את היחיד יתר על המידה, היא עלולה לראות את הכלל כמשרת את הפרט במקום להפך. וזאת מתוך כוונות טובות כביכול. שררה וכבוד מסנוורים את האדם ונהיים מטרה עצמית.

ראייה כוללת נחוצה לא רק בתחום החברתי, אלא גם בתחום הרוחני. אהרון מיצג את החברה, משה – את התורה. שניהם בעלי סמכות-על, ובלעדיהם החברה והתורה עלולות להתפורר חלילה. לעומתם, קורח היה מנותק הן מהעם הן מהתורה. לכן הפרשה פותחת במילים "ויקח קורח" (במדבר טז, א), בלי לפרט בתחילה את מי לקח. אונקלוס תרגם "איתפלג". כלומר, הוא לקח את עצמו. הפירוד והניתוק הם מעצם טבעו.

מבחן המטות בא להציג עניין זה. המטות, מלבד מטתו של אהרון, לא פרחו. הם לא יכלו לפרוח כי היו מוטות עץ גדומים וקטועים מגזעם. ענף קטוע אינו יכול להצמיח דבר, הוא עץ יבש. רק מטתו של אהרון פרח כי הוא היה ענף מחובר לעץ חי, ענף המוציא ציץ וגומל שקדים, וכמוהו היה משה "כעץ שתול על פלגי מים אשר פרו ייתן בעתו" (תהלים א, ג). כל אוטונומיה הקטועה מהמקורות היא ענף יבש. אם חפצת חיים היא, עליה להכיר בכך שאינה אלא ענף המחובר לעץ, עליה להיות בקשר מתמיד עם המקורות ולינוק מהם. בהצבעה, כולם שווים. כולנו מאצילים סמכויות שלטון למנהיגות הנבחרת. מכאן ואילך, על כל הפרטים להכיר במנהיג ולציית להוראותיו המעשיות. אין בכך כדי לדכא את הפרטיות. אדרבה, יש לכבד את זכותו הפרטית של כל אדם להבעת דעה ולנקיטת עמדה, לחשיבה בהתאם לכישוריו ולשאיפותיו, להשפעה על הציבור בדרכים דמוקרטיות. אולם, סמכות יש אחת. סמכות שהרוב הגדיר אותה.

גם בעולם התורה, מקובל לשאול, לדון, להתווכח. אך למעשה, יש להכיר בסמכות. ר' חיים מוולוז'ין ("רוח חיים", אבות א, ד) פירש את המשנה הדורשת להתאבק באבק רגליהם של תלמידי חכמים מלשון מאבק, ואמר שיש להיאבק בתלמידי החכמים, כביכול, לשאול, להפריך, להקשות. אך זאת בהכרה בכך שהם חכמי התורה ושלבסוף דעתם היא הקובעת ולא דעתו האישית של השואל. ר' יוחנן ביכה את פטירתו של ריש לקיש משום שהיה מקשה על כל מימרה שלו עשרות קושיות ועל ידי כך התבררה השמועה לעומקה. אם כי ההלכה נפסקה, בדרך כלל, כר' יוחנן ולא כריש לקיש. את הפסוק "את והב בסופה" (במדבר כא, יד), דרשו חכמינו על מחלוקת בלימוד תורה שסופה מוכיח על תחילתה שהייתה לשם שמים, שמטרתה הייתה הבנת רצון התורה (קידושין ל ע"ב). לא דעתם האישית של החולקים גרמה למחלוקת, אלא האמביציה להבין את התורה, כל אחד לפי דרכו ולפי הבנתו, ולבסוף קיבלו עליהם כולם את סמכותו של הרב או

של רוב החכמים כי כוונתם הייתה לשם שמים. מחלוקת קורח ועדתו לא הייתה לשם שמים, אלא לשם הניצוח ולשם השררה האישית. בספרות התורנית רווח הביטוי "לעניות דעתי" ולא "לאניות דעתי". העניות עשירה היא, האניות ענייה ודלה היא. אין לה מקום עלי אדמות. "ותפתח הארץ את פיה ותבלע... כל האדם אשר לקורח" (במדבר טז, לב).

וזה לך האות: מי שמצטט מקורות בצורה סלקטיבית, לפי גחמתו האישית, מי שמפרשם פירוש מקורי העומד בניגוד למסורת הרצופה לנו מסיני, מי שאינו מכיר בסמכותם של חכמים ממנו גם כשמעירים לו, חזקה עליו שאינו מתכוון לשם שמים אלא לשם עצמו. האם גם בתחום הרפואי אדם ששוטט באינטרנט ושקרא בכמה אנציקלופדיות יכול לקבוע דיאגנוזה ולהציע תרופות על דעת עצמו? מדוע לא תהא התורה הכוהנת לפחות כפונדקית? יש סמכויות תורניות בישראל, יש תורה המסורה לנו במסורת רצופה מסיני. נדרשת קצת ענווה, קצת ביקורת עצמית. תנו כבוד לתורה!

לפרשת חקת

קכ

כפייה או הבנה

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן יֶעַן לֹא הֵאֱמַנְתֶּם בִּי לְהַקְדִּישֵׁנִי לְעֵינֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לִכֵּן לֹא תָבִיאוּ אֶת הַקֹּהֶל הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם" (במדבר כ, יב). מה היה חטאם של משה ואהרן? המקובל לומר שהיכו את הסלע במקום לדבר אליו. אלא שאם כן, משה אינו אשם כל כך שהרי בהזדמנות אחרת אמר לו ה' מפורשות: "והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם" (שמות יז, ו). ואף כאן אמר לו ה': "קח את המטה". אמנם בהמשך נאמר לו "ודברתם אל הסלע" (במדבר כ, ח), אך אם הכוונה להסתפק בדיבור בלבד, לשם מה נאמר לו לקחת את המטה? בילקוט שמעוני לפרשתנו (רמז, תשסג) מובא מדרש: "כשהנער קטן רבו מכהו ומלמדו, כיוון שהגדיל בדיבור הוא מייסרו. כך אמר הקב"ה למשה, כשהיה סלע זה קטן הכית אותו, אבל עכשיו 'ודברתם אל הסלע', שנה עליו פרק אחד הוא מוציא מים מן הסלע".

המדרש רואה בסלע את לב האבן של העם בתחילת דרכו. כשהיה זה עם עבדים, היוצא ממצרים, היה צורך לחנכו במכות, "בדברים לא יוֹסֵר עֶבֶד" (משלי כט, יט). אולם הדור החדש, העומד להיכנס לארץ ישראל, הוא דור מבוגר יותר. אין עוד לחנכו במכות, אלא בדיבור. על פי ההלכה, אסור לאב להכות את בנו הגדול. בכך הוא עובר על "לפני עיוור לא תיתן מכשול" (ויקרא יט, יד) כי הבן עלול לבעוט, כגון, שיכה את אביו, חלילה, חזרה, או, כפי שהניסיון מוכיח לנו, התוצאה החינוכית עלולה להיות הפוכה. אדם גדול אין מכניעים בכוח. יש לדבר על לבו ולשכנעו ברוח טובה. עם ישראל התבגר במשך ארבעים שנה, והגיעה העת לדבר אליו אליו בשפה רכה יותר. שפת הכוח לא רק שלא תועיל, היא עלולה להזיק. הרועה הנאמן במדבר סיים את תפקידו. הדור החדש בארץ ישראל זקוק להנהגה אחרת.

הסלע והנמלים

רעיון דומה באשר לדרך השפעתו של עם ישראל על העולם נמצא בסוף פרשתנו, במלחמת עוג מלך הבשן. חז"ל (ברכות נד ע"ב) מספרים על עוג שעקר סלע בן שלוש

פרסאות (כשנים עשר קילומטרים) כדי להשליכו על מחנה ישראל. הנמלים הקטנות חררו חור בסלע, וראשו של עוג נבלע בסלע. כשניסה להרים את הסלע מראשו, נשתרבבו שיניו לתוך הסלע ולא אפשרו את חילוּצו. המהר"ל מפראג ("גור אריה" על פרשתנו) פירש אגדה זו בדרכו העמוקה: עוג מלך הבשן ניסה להילחם בעם ישראל בעוצמותיו הכוחניות. לעם ישראל יש יתרון ברוח, בפיו. הנמלים קטנטנות הן בגופן, אולם כוחן ביכולת הכרסום שבפיהן. לאט לאט הן מצליחות לחורר חור גדול בסלע. כך גם עם ישראל. בכוח פיו, בהשפעתו הרוחנית, מצליח לחדור גם את הסלע הקשוח. בכוחו זה, ישראל מנצח את הכוחניות בעולם. המהר"ל לא התכוון להתעלם מהעימות הפיזי הקיים בין עם ישראל לבין אומות העולם ומכוחו של עם ישראל גם במישור זה. כוונתו הייתה להדגיש את המאבק האמיתי הקיים בין יעקב לעשיו, בין הרוח לבין הכוח. במאבק זה לא הכוח ינצח, אלא השכנוע. רק כאשר העולם יגיע להכרה פנימית עמוקה בעליונותה של הרוח, אז יבוא הקץ לעימות שבין ישראל לבין האומות. אף כאן אנו מבחינים בשני שלבים בהתפתחות האנושות. בשלב ראשון, הפרימיטיבי, שפת הכוח היא השולטת. בשלב השני, כאשר האנושות תתקדם, שפת הדיבור והשכנוע תתפוס את מקומה הראוי, והעולם יבוא על תיקונו. מי שעניינים לו בראשו אינו יכול שלא להבחין בשינוי שחל בתרבות האנושית בעת החדשה. כיום אין אפשרות להשליט אמונות ודעות בכוח, לא בתוך עם ישראל ולא בעולם כולו. רק על ידי הבנה אפשר לשכנע בני אדם בדרך האמת.

חוקת התורה

רעיון זה פותח לנו צוהר להבנת סמיכות הפרשיות בין פרשת פרה אדומה להכאת הסלע. פרה אדומה מכונה "חקת התורה" (במדבר יט, ב). אין לך חוקה כה לא מובנת כמצווה זו. "חוקה חקקתי, גזרה גזרתי, ואין לך רשות להרהר אחריה" (במדבר רבה יט, ח). לא נאמר שאין שום אפשרות להבינה. חובתנו לקבלה גם כשעדיין איננו מבינים אותה. אך תיתכן אפשרות שאי פעם נזכה להבינה. ידועים הדברים שאמרו חז"ל וגדולי ישראל שכלל שהאנושות תתקדם יותר, יובנו דברים שבעבר לא הובנו. דברים שנחשבו סתרי תורה המובנים רק ליודעי ח"ן יהיו נחלת הציבור הרחב. ובמקביל לכך, אם בדורות קודמים הייתה נכונות לקבל דברים שאינם מובנים, בדורות המאוחרים נעשה הדבר קשה יותר ויותר. רבים מבני האדם אינם מוכנים עוד לקבל בהכנעה מרותם של אחרים. הם רוצים להיות אוטונומיים ולקבל רק מה שתבונתם מוכנה ומסוגלת לקלוט. תופעה זו גרמה משבר מסוים בתפיסה הדתית המורגלת, אך היא המעודדת תפיסה דתית עמוקה יותר, שבה יש צורך להבין דברים לעומקם ולהסבירם

בדרך משכנעת. חלק גדול מהציבור אינו מסוגל לקבל הוראות רק בגלל שהם ניתנו מפי הגבורה. הוא רוצה לפעול גם על פי הבנתו ושכלו. על אף הפן השלילי שיש כאן, של הפרזה בכוחו האינטלקטואלי של האדם, שכאילו את הכול הוא יכול להבין ואין דבר נשגב מבינתו כביכול, יש גם פן חיובי בתופעה שאנשים מעוניינים לפעול מתוך הזדהות והבנה. הם רוצים לעבוד את ה' מאהבה ולא רק מיראה. הם רוצים שידברו אליהם ולא רק שיכו אותם.

הצורך בהבנת טעמי המצוות בצורה מעמיקה נעשה נחוץ יותר בדורותינו. ועמו גם היכולת לחשוף ממקורותנו רעיונות שהיו חבויים בהם ושלא נראו על פני השטח.

איזון בין המצוות

חידת המוות היא הסתומה שבחידות. האדם עומד מולה אין-אוניס. המוות מפחיד. המפגש עמו מהמם. מכאן טומאת המת. הגישה החומרנית, הנהנתנית, אל החיים מקשה יותר את קבלת המוות. הנאות החיים נפסקות לפתע. הפרה אשר לא עלה עליה עול, הבהמיות שלוחת הרסן, טעונה שרפה. עץ הארז, המסמל את גאוותו המנופחת של האדם על כוחותיו הוויטאלים, מושלך אל השרפה. גישה מפוכחת יותר אל החיים תביא גם יחס אחר אל המוות ואל מה שאחריו. אולם גם הקצה האחר מסוכן. העלאת העול על הצוואר עד כדי דיכוי, השפלת האדם לתולעת רמוסה, עלולות לשבור את האישיות המוסרית במקום לבנותה. לכן הפרה, המטהרת טמאים, היא גם מטמאת טהורים (ספורנו לבמדבר יט, ב). יש לשמור על האיזון הנכון. לא להכות את האדם לרסיסים, אלא לדבר אליו, להכיר בו כאישיות עצמאית, בעלת כוח שיפוט והכרעה, בעלת הכרה עצמית והבנה רצינית. גם את התולעת יש להשליך אל תוך שרפת הפרה כדי שמתוך האפר ייוולד יצור חדש, לא שבור ורצוף, ואף לא שחצן, לא רודף הנאות בלי עול, אך גם לא יצור חסר חדוות חיים, אלא אדם המבין מהי משמעותם האמתית של החיים, חיים שיש בהם אהבת תורה ויראת שמים. האהבה והיראה משולבות זו בזו. אמנם, המטה נחוץ לשם שמירת המסגרת, לשם ההכרה בסמכות, אולם עיקר ההשפעה נעשית בדיבור. מקל נועם, כי "דרכיה דרכי נועם" (משלי ג, יז), זוהי ההנהגה הארץ-ישראלית, לעומת מקל החובלים שהיה נחוץ בחוץ לארץ. "והכה ארץ בשבט פיו... ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו יא, ט).

קכא

אתם קרויים אדם

בחירת ישראל ומשמעותה

"אדם כי ימות באהל" (במדבר יט, יד). ידועה דרשתו של ר' שמעון (יבמות סא ע"א): "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם, שנאמר 'ואתן צאן מרעיתי אדם אתם'". הלכך, אדם מישראל בלבד מטמא באוהל, גוי אינו מטמא באוהל. אמנם, דרשה זו נאמרה להלכות טומאה בלבד, אולם עצם ההגדרה שרק ישראל נחשב אדם ואילו גוי אינו נחשב אדם מעורר תמיהה: האומנם? האם אכן אין אומות העולם קרויים אדם?

כבר תמהו על כך הראשונים ממקורות רבים שבהם מצינו שגם הגויים קרויים אדם. כגון: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם א-להים עשה את האדם" (בראשית ט, ו), והרי שם מדובר בבני נח, הקרויים אדם. וכן דרשו חז"ל (בבא קמא לח ע"א): "'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', כוהנים, לוויים וישראלים לא נאמר, אלא 'אדם'. הא למדת, שאפילו נוכרי שעוסק בתורה, הרי הוא ככוהן גדול".

רבינו תם (תוספות בבא קמא שם) ענה על חלק מהסתירות וכתב שיש להבחין בין "אדם" ל"האדם" בה' הידיעה. סתם "אדם" הוא ישראל. "האדם" כולל גם גוי. ודבריו טעונים הסבר, הרי ההיגיון מחייב להפך, ש"האדם" הוא ישראל דווקא ואילו סתם "אדם" הוא גם גוי?

צורת אדם ומהות אדם

הסבר נאה לדברי רבינו תם נתן הרב ראובן מרגליות ("מרגליות היס" לסנהדרין נח). השם "אדם" הוא גם שם עצם פרטי של איש מסוים שנקרא בשם אדם, הוא אדם הראשון, והוא גם שם עצם כללי של מין האדם. ה' הידיעה יכולה לשמש רק שם עצם כללי. אין היא יכולה לשמש שם עצם פרטי. אין אנו אומרים "הראובן" "השמעון", יכולים אנו לומר "האיש", "האדם". ודאי שכל המין האנושי הוא "אדם", כשם עצם כללי. לכן כל מקום שנאמר "האדם" הכוונה היא לכל בני האדם באשר הם. אולם במקום שנאמר "אדם", פעמים הכוונה למי שמכונה בשם זה כשם עצם פרטי, על כך שהוא אדם כמו אדם הראשון שנקרא

בשם זה משום שהוא שומר על המשמעות המקורית של השם, על צלם האדם, וכל חייו בנויים על העקרונות שלשמים נברא אדם הראשון.

ובכן, יש אדם אידיאלי, ויש האדם הריאלי. יש האדם שצורתו החיצונית ויכולתו הנפשית אכן מתאימות למין האדם, אולם אין הוא רואה עצמו מחויב לכך בכל רגע ורגע מחייו. הוא מרשה לעצמו לא-אחת להשתחרר מנטל האדם שבו ולהיות גם כבהמה, ופעמים אפילו כחיה. אין הוא רואה סתירה בין שחרור זה לבין היותו אדם. ויש אדם שכל תוכן חייו הוא אדם. אין הוא מש מהאזהל שנטה לעצמו. שומר הוא מכל משמר על מהותו האנושית ואינו סוטה ממנה.

אדם באוהלך ויהודי בצאתך

אדם מישראל שונה ממין האדם בכך שהוא נושא עמו את מורשת אבי האומה של יעקב איש תם יושב אוהלים. ואילו אומות העולם נושאות את מורשתו של עשוי, של איש השדה, שתוצאתה הטרגית היא: "חלל חרב על פני השדה" (במדבר יט, טז). אלה ברכב ובסוסים, ואלה בשם ה' (תהלים כ, ח); אלו בחרב ובכידון, ואלו בשם א-לוהי צב-אות. זהו עימות בין שתי תרבויות, תרבות הארז אל מול שני התולעת, תרבות הפרה המגושמת, הבהמיות הגסה, האדומה, הסוררה, אשר לא עלה עליה עול, אל מול "ואנוכי עפר ואפר" (בראשית יח, כז). משמעות החיים שונה מהותית בין שני העולמות. שמחת החיים בישראל משמעותה סיפוק רוחני ממעשה טוב, מעיון בספר. שמחת החיים בעולם משמעותה סיפוקי גוף ויצר. אצלם איש הספר "מת" ולא חי. "אדם כי ימות באוהל" (במדבר יט, יד). אמנם, כבר דרשו חז"ל: "אין התורה מתקימת אלא במי שממית עצמו באוהלי חכמים, (ברכות סג ע"ב). וכן "מה יעשה אדם ויחיה? ימית עצמו" (תמיד לב ע"א). כי היהדות לא שללה מעולם את החיים הטבעיים, ולכן גם לדעתנו יש בהסתגרות באוהל מעין המתה מסוימת יחסית לחיים שבחוץ. אולם שמחת החיים וסיפוקם האמתי והמושלם אינם יכולים להימצא בחיי השדה בלבד. חיי רוח מנוונים ומדוכאים חיי בהמה הם ולא חיי אדם. רק כאשר ראשו של האדם באוהל הוא אדם מושלם, שחיי חיים הם.

"שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך" (דברים לג, יח) – אין כאן הפרדת רשויות מוחלטת, אלא שותפות, שבה גם זבולון מקדיש זמן לאוהל, אלא שיששכר מתמסר בעיקר לאוהל וזבולון בעיקר לחוץ. השותפות היא אמיתית, וכל אחד רואה בחברו פלג גופא, בחינת תאומי סיאם.

זבולון תומך ביששכר ומעודד אותו, ויששכר מעלה את רמתו הרוחנית של זבולון. נמצא ששניהם נמצאים יחד, הראש באוהל, והגוף בחוץ. משום כך נאמר

הפסוק בלשון יחיד, על אף שהוא מתייחס לשניהם: "שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך".

בניגוד למליצה המשכילית של "היה אדם בצאתך ויהודי באהלך", תפיסתנו הפוכה: היה אדם באהלך ויהודי בצאתך. בעיקר באוהל מתפתחת אישיותו של האדם, ואז ניכרת היא גם בחיי החוץ.

טומאת האוהל

טומאת המת מתייחדת בטומאת אוהל. כשאין אוהל, זוהי טומאה רצוצה או טומאת מגע, ובטומאת מגע גם הגויים טמאים. ההבדל בין ישראל לגוי הוא בעיקר בטומאת אוהל. האוהל לא רק גורם להתפשטותה של הטומאה, אלא הוא היוצר אותה. רק האוהל חש בחלל שנוצר עם מותו של האדם שמילא אותו תוכן. אבן מקיר תזעק על היעדרו של יושב האוהל שפתיל חייו ניתק. הגויים אינם מתרגשים מעובדה זו. הם מתאבלים על גופו של המת בשדה, אשר המגע הישיר עמו נותק. אין הם מתאבלים על הספר שלא נלמד. טומאת האוהל באה לציין את החלל שנוצר באוהל. האוהל מתמלא טומאה בגלל היעדרו של האדם שבחייו מילא את האוהל באווירת הקדושה והטהרה שלו ודחה מפניהן את הטומאה. וכשהטהרה והקדושה נעלמו, תופסת הטומאה את מקומן. ורק לאחר שאדם מטהר את עצמו באפר שרפת הפרה האדומה, דהיינו בשלילתה של תפיסת החיים המגושמת ובהתקשרותו עם מים חיים, עם מקור החיים הזך והטהור, רק אז נטהר הוא מאותה טומאה.

עם הספר

אין כאן, אפוא, אפליה גזענית בין גוי ליהודי. כאמור, גם הגוי נחשב אדם. אלא שנושא הטהרה הוא מיוחד לתפיסה הישראלית. לגוי אין כל שמץ של מושג מרעיון מופשט ועמוק זה. טומאה וטהרה שווים הם בעיניו. המוות הוא עבורו בעיקר מושג מוחשי ולא מושג תרבותי ורוחני, ולכן כל הנושא אינו מטריד אותו. הוא עצמו אינו מעוניין להיטמא באוהל כי אינו מוכן לחיות חיי אוהל. הוא ויתר על המחויבות הקשה הנדרשת מיושב אוהל. הוא העדיף "חיים" אחרים.

הטענה היחידה שיכול אדם לטעון היא שההגדרה הכוללת והגורפת שלפיה כל אדם מישראל מטמא באוהל וכל גוי אינו מטמא יוצרת סטיגמות שלא-תמיד יש להן כיסוי מעשי. לא כל יהודי הוא איש אוהלים ולא כל גוי הוא איש שדה. דבר זה נכון אולי בפועל, אולם בהחלט לא נכון בכוח. בעצם התייחסותו של אדם מישראל למסגרתו הישראלית, הוא משתייך למסגרת שכל תוכנה הוא תרבות האוהל. אין לעם ישראל הגדרה לאומית-אתנית רגילה. הגדרתו היחידה היא

מורשתו הרוחנית. הננו עם הספר, בין אנחנו מודעים לכך בין לא, כי זוהי מהותנו.

כל מסגרותינו הלאומיות והמדיניות לא נועדו אלא לשרת את הרוח, וכל מי שמצטרף לעם ישראל, רק על דעת כן הוא מצטרף. לעומתו, מי שרוקן את אוהלו מתוכנו המוסרי והתרבותי ונשאר עם יריעותיו בלבד חש עצמו כמי שאינו שונה בתכנו מזולתו, וכל ביטוי מסוג זה מתפרש אצלו כהתנשאות ריקה וכגזענות. כי עבורו באמת היא כזאת, וזוהי טעותו הטרגית, הנובעת מתפיסתו. הבעיה היא כולה שלו, ותשובתו היא לחזור ולמלא את האוהל בתוכן. "הרחיבי מקום אהלך ויריעות משכנותיך יטו אל תחשוכי האריכי מיתריך ויתדותיך חזקי. כי ימין ושמאל תפרוצי וזרעך גויים יירש וערים נשמות יושיבו" (ישעיהו נד, ב-ג).

קכב

המגמה האוניברסלית של מלחמות ישראל

נחלקו המפרשים באשר למיקומה של פרשיית פרה אדומה. לדעת ראב"ע, פרשייה זו, שבה נאמר: "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא... את מקדש ה' טימא" (במדבר יט, כ), ממשיכה את פרשת קורח, שבה הצטוונו על שמירת המקדש. האברבנאל לעומתו סבר שפרשייה זו מכינה אותנו לקראת כיבוש הארץ, לקראת מלחמה שבה לצערנו עלולים להיות חללים, שלנו ושל האויב. לכן ציוותה התורה: "כל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב" (שם, טז).

שני הפירושים מייצגים שני צדדים של ארץ ישראל, האחוזים זה בזה כשלהבת בגחלת. ארץ ישראל מייצגת גם אידיאה נעלה וגם ארציות ריאלית. זו ארץ הקודש, שבמרכזה המקדש (כדברי רש"י בתענית יז ע"א). "חיי נשמות אויר ארצך" ו"שם השכינה שכנה לך" שורר ריה"ל בשירו "ציון הלוא תשאליו". לכן, יש לשמור על טהרתה של הארץ ועל קדושתה ולשמור על טהרתנו ועל קדושתנו. והארץ היא גם אדמה שיש להיאבק עליה "שלא נניחנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה" ("ספר המצוות" לרמב"ן, מצוות עשה ד). והא בהא תליא. ללא ריבונות ישראלית במרחבי ארצנו, אי-אפשר לבנות מקדש. וללא המקדש כמרכז רוחני, אין כל משמעות לארץ, היא פיסת קרקע בלבד כמו כל מקום אחר בעולם.

כנגד שני צדדים אלו של הארץ, היו שני מנעולים חזקים שעיקבו את כניסת עם ישראל לארצו: סיחון מלך חשבון ועוג מלך אדירי – שניהם מלכי האמורי. מלכים אלו היו אויבים ארציים, אך שמותיהם מסמלים תכנים שונים. השפת אמת (חוקת תר"ה, ד"ה לסיחון) פירש: חשבון – מלשון מחשבה, אידיאולוגיה. אדירי – מלשון זרוע (בארמית), ביצועיות מעשית. על עם ישראל היה להתגבר על שני מעצורים שהציבו לפניו אותם מלכים, האחד מעצור נפשי: שלילת זכותו המוסרית של עם ישראל על ארצו, ערעור האידיאולוגיה בדבר מעמדה הרוחני של ארץ ישראל ושל המקדש כמרכז תרבותי, משפטי ודתי לעולם כולו. מעצור נפשי זה מתבטא, בין היתר, בשנאה התהומית לעם ישראל ובהכחשת זיקתו לארץ ישראל, לירושלים ולבית המקדש. הסכנה החמורה במעצור זה היא שרעיונותיו עלולים לחלחל פנימה ללבם של ישראל, ובעקבותיהם יתדלדלו המוטיבציה והמורל וייפגע החוסן הנפשי של העם. המעצור השני הוא מעצור פיזי: כוחות פיזיים חזקים לוחמים נגדנו בשיטות לא קונבנציונליות, באכזריות

נוראה, ומרבים חללים וטומאת מת בישראל. משה הואיל להכין את העם מעשית לכניסתו לארץ ישראל רק אחרי שהיכה את סיחון ואת עוג.

הרמב"ם ב"אגרת תימן" (מהדורת שילת, ח"א, עמ' קיט) ציין גם הוא שני אויבים אלו של העם ומצא רמז להם בדברי ישעיהו (נד, יז): "כל כלי יוצר עליך לא יצלח" – האויב הפיזי; "וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעני" – האויב הרוחני.

כנגד המחשבה וכנגד המעשה, חייבה התורה שתי מצוות בתפילין: תפילין של ראש – כנגד מרכז החשיבה, ותפילין של יד – כנגד כוח העשייה. ושני פנים אלו הם בעצם שני חלקים של מצווה אחת. משום כך, "כל השח בין תפילה (תפילין של יד) לתפילה (תפילין של ראש) חוזר מעורכי המלחמה" (סוטה מד ע"ב). מי שמפריד בין האידיאה לבין המעשה, בין ירושלים של מעלה לבין זו שלמטה, בין הרוח והכוח, אינו מסוגל להיאבק על הארץ ולהגן עליה. אדם כזה או שהוא מתייחס לארץ כאל אידיאה ספיריטואלית המנותקת מן המציאות, או שהוא מתייחס אליה כאל נדל"ן הניתן למסחור.

הפטרת הפרשה עוסקת ביפתח. יפתח לא היה תלמיד חכם גדול (וראייה לכך אפשר לראות ביחסו לנדר המוטעה שנדר), אך הוא היה מצביא גדול ובעל שאר רוח. הוא למד יפה את העבר שלנו מפרשת השבוע וזכר שלא לקחנו מעמון דבר, אלא רק מסיחון האמורי. והעיקר, הוא גם חזה את העתיד. הוא הבין לעומקה את האידיאולוגיה שלנו. לכן אמר יפתח למלך בני עמון דברים שלכאורה לא מתאים למנהיג יהודי לאומרם: "ועתה ה' א-להי ישראל הוריש את האמורי מפני עמו ישראל ואתה תירשנו. הלא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש ואת כל אשר הוריש ה' א-להינו מפנינו אותו נירש" (שופטים יא, כג-כד). לא מתאים למנהיג ישראל להשוות, להבדיל אלף אלפי הבדלות, את א-לוהי ישראל לכמוש. אמנם, זו השפה שמלך בני עמון מבין, אך בכל זאת אין הצדקה להשוואה כזו. אך עיון מדוקדק בדברי יפתח מדגיש את ההבדל העמוק בין ה' א-לוהי ישראל לאליל כמוש:

א. השם "כמוש" הוא שמו של אליל מקומי, לאומי ושוביניסטי, המייצג את האינטרסים הצרים של עמון. שם הוויה אינו שם פרטי, אלא שם הכולל את ההוויה כולה, את שהיה, שהויה ושהיה, את כל העידנים ואת כל היקום. ה' אינו א-לוהי ישראל בלבד ואינו מייצג רק את האינטרסים שלנו. הוא מלך העולם כולו, ותיקון העולם הוא האידיאל שלו.

ב. לעומת "יורישך כמוש אלהיך", יפתח לא אמר "אשר יורישנו ה' א-לוהינו", ה' לא נתן לנו בעלות על הארץ, אלא "אשר הוריש ה' א-להינו מפנינו". כלומר מלכו של העולם הוא שהוריש את הארץ "מפנינו" כי הוא שלחנו

לכאן. איננו אינטרסנטים, אנו שלוחי רחמנא למלא ייעוד אוניברסלי, להביא בשורה לכל יושבי תבל, לתקן עולם במלכות ש-די. לשם כך, הביאנו ה' אל הארץ הזאת והוריש את העמים מפנינו. גם אתה, מלך בני עמון, מוזמן לשתף אתנו פעולה במשימה זו ולא להילחם בנו.

לצערנו, לא כל המצביאים והמדינאים לומדים היסטוריה יהודית ואידאולוגיה יהודית כמו שלמד יפתח. לא כולם יודעים על מה להיאבק ולשם מה להילחם. לא כולם מתחקים אחר שורשי הבעיה. אמנם, מצביאים ומדינאים מנהלים מלחמות באומץ לב, עורכים אימונים מפרכים, מצטיידים בכל הנדרש ובסייעתא דשמיא גם מנצחים בקרבות, אך המערכה אינה נגמרת. חלק מהמזרחנים כבר הכירו בכך שיש גם רקע אידיאולוגי למלחמות והם מבינים שיש להיאבק בעיקר במוקדי התעמולה וההסתה. אך גם מוקדים אלו הם רק תופעות הצפות מעל פני השטח. יש גורם עמוק יותר למלחמות – הדת. האסלאם שולל את אמונתנו ואת דתנו. מלחמת הדת היא מלחמתו של מלך חשבון. היא גורם משמעותי השולל את עצם זכות קיומנו בכלל ובארצנו בפרט. ההתמודדות האמתית היא במישור זה.

האגדה מספרת (ברכות נד ע"ב) כי עוג מלך אדריעי, חרף עוצמתו הכוחנית, לא היה יכול לעמוד מול יצורים קטנטנים, כמו נמלים, שכוחם בפייהם. עוג עקר הר גדול כדי להשליכו על מחנה ישראל, אולם נמלים כרסמו את ההר והוא צנח על ראשו ולא עלה בידו לבצע את זממו. הנמלים הקטנות והחלושות, שכוחן בפייהן, התגברו על עוג מלך הבשן על אף כוחו הפיזי. אגדה זו ממחישה את עומק העימות בין ישראל לעמים – שאינו רק פיזי, אלא גם רוחני.

אמנם, אין בררה כרגע אלא להילחם באויב בכוח הזרוע, אולם נוכל לנצחו ניצחון סופי ומכריע רק כאשר גם הוא יכיר בה' א-לוהי ישראל. וכדי שזה יקרה, עלינו להתחזק באמונתנו. רק כשבנו תהיה עוצמה רוחנית, היא תוכל להשפיע על סביבותינו ועל העולם כולו לשנות את ערכיו, את תרבותו ואת אמונותיו. רק אחרי שהיכינו את מלך חשבון, יכולנו לנצח את עוג מלך אדריעי. "אל תראי תולעת יעקב מתי ישראל אני עזרתיך נאום ה' וגאלך קדוש ישראל. הנה שמתוך למורג חרוץ חדש בעל פיפיות תדוש הרים ותדק וגבעות כמץ תשים. תזרם ורוח תשאם וסערה תפיץ אותם ואתה תגיל בה' בקדוש ישראל תתהלל" (ישעיהו מא, יד-טז).

בימי משה ובימי יפתח, לא זכינו לתיקון העולם כולו, אלא רק לתיקונו אנו. המטרה העולמית טרם הושגה. בימינו, עלינו לשאוף לתיקון העולם באמצעותנו. "וכל בני בשר יקראו בשמך להפנות אליך כל רשעי ארץ. יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תישבע כל לשון... והיה ה' למלך על כך הארץ. ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד".

קכג

בלעם – איש הרוח

"ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים" – בישראל לא קם, אבל באומות העולם קם, ומנו (מיהו)? בלעם בן בעור" (ספרי לדברים לט). דברי המדרש תמוהים ביותר. הייתכן לומר על בלעם שהיה גדול ממשה רבנו? ואמנם, הקהה המדרש עצמו את עוקץ דבריו בהביאו משל לטבחיו של המלך הירודע כמה הוצאות יוצאות למלך על שולחנו. מבחינה מסוימת, יש לטבח זכות כניסה לארמון המלך יותר מאשר לשרים, וממילא ידיעותיו על הנעשה בארמון רבות יותר משלהם. אך בסופו של דבר הוא רק טבח.

בספרות העולמית ידוע השימוש במוטיב זה של איש חצר פשוט שנהיה ראש מדינה בזכות הלצותיו ומליצותיו. ביטחוני העצמי והופעתו החיצונית כאיש רם מעלה הקנו לו תדמית של מדינאי מפוכח ומנוסה. איש לא העז לפקפק בכישוריו. את בורותו ואת טפשותו הסבירו בקוצר המשיג ובעומק המושג. החנופה והרצון להתחכך בו יצרו הילה סביבו. ולא היה ילד תמים שהעז לומר "המלך עירום".

כל זה ייתכן בחברתנו האנושית, המסוגלת ללכת שולל אחרי מוסכמות, שהדמיון גובר אצלה על ההיגיון הביקורתי והצלול. אין לייחס, כמובן, יחס כזה כלפי שמים. אין ספק שכוונת המדרש היא אכן למושגי הסובייקטיביים, האנושיים.

נביא מהו

המדרש רצה לצייר קריקטורה, וימחל לנו אם נתרגם את הרעיון לשפתנו, כשאין כוונתנו לתאר כאן אדם מסוים, אלא מודל ציורי בלבד, ועם הקוראים הסליחה. למושג "נביא" יש שתי משמעויות. האחת, משמעות אנושית-חילונית, שמקורה בביטוי "ניב". ולפיכך כל מי שיש לו כושר ביטוי ומליצה נחשב נביא, בפרט כשמצטרפים לכך גם כישרון יצירתי, חוש פוליטי מחודד ואינטלקט מפותח. הציבור כולו מתרשם מדבריו ונגרר אחריהם כסומא בארובה. איש לא מעז לחלוק על קביעותיו של איש הפרסים והפרסום. חתימתו המתנוססת על עצומות שונות, השתתפותו בהפגנות רחוב, תמיכתו במישהו או התנגדותו למשהו – חורצות גורלות. כזה היה נביא השקר.

אולם המשמעות האמתית של המושג "נביא" היא שונה לחלוטין. נביא האמת יכול להיות כבד פה וכבד לשון. אין הכרח שיהיה בעל כישרון גאוני. כשמו כן הוא, נביא אמת. הוא חותר אל האמת המוחלטת. הוא לא מוכתב על ידי יצריו וכושר יצירתו, הוא מצטיין בעיקר במידותיו התרומיות, ובראשן במידת הענווה. אין הוא בטוח בעצמו, הוא פתוח, זהיר, אחראי, ורק לאחר שהאמת האמתית מתגלה לו, הוא לוחם למענה ללא חת.

טיפוס של איש רוח

בלעם הוא אב טיפוס של איש הרוח בחברה המערבית. הוא משורר גדול, בעל ביטוי עז ביותר. הוא אינטלקטואל מבריק, "יודע דעת עליון" (במדבר כד, י). הוא גם יודע להתפאר בכישרונותיו. לא נאה לו להיענות מיד לבקשתו של בלק, הוא מחכה למשלחת מכובדת יותר. הוא גם יודע לדרוש תשלום נכבד על הופעותיו המרשימות. הוא חד עין "שתום העין" (שם, ג) כהגדרתו. חד עין תרתי משמע. גם ראייה חדה ומפוכחת. אך גם ראייה חד-צדדית. אין הוא בודק לעומק אם לתלונתו של בלק יש סימוכין, אם עם ישראל בכלל מעלה על דעתו להרע למואב. הוא רואה כוח מכאן, ומישהו השם עצמו לנרדף מכאן, ומיד מקיץ כינור שירתו. לרשותו עומדים מוטיבים ספרותיים מן המוכן: רודף ונרדף, ומשורר אביר הנחלץ להציל כביכול עשוק מיד עושקו. גם כשהוא מברך בעל כורחו את עם ישראל, הוא מתאר אותו במושגים כוחניים: "כלביא יקום וכארי יתנשא... כארזים עלי מים" (במדבר כג, כד). אין אצלו תיאור פסטורלי של "שארית יעקב בקרב עמים רבים כטל מאת ה'" (מיכה ה, ו). אין הוא מסוגל לראות גבורה בקנה אשר שרד בכל השטפונות. הוא מעריץ כוח, כשם שהוא מעריך כסף. משוררה של ההישגיות הוא, של התועלתנות ושל הנהנתנות. מכיר הוא היטב את כוח היצר שבאדם, ונותן לכך ביטוי בולט ביצירותיו. הוא יודע היטב שבאמצעות גירויים כאלו הוא מושך את קוראיו ומשכנעם ברעיונותיו. לכן העצה שהוא מייעץ לבלק היא גרירת צעירי ישראל על ידי בנות מואב. מן הסתם, הוצגו הדברים על ידו במונחים מודרניים ו"מתקדמים" כמו: מתירנות, שחרור מדעות קדומות, התנערות ממנהגים מיושנים, אחוות עמים, אהבה מעל לכול ועוד כהנה וכהנה.

חיו הפרטיים של איש הרוח

הופעתו של נואם כריזמטי כבלעם, גדול משוררי קדם, בכיכרות מואב נועדה להרים את המורל במואב ולהביא לכך שגם העמים השכנים, מדין ועיפה ובני קדם, יזדהו עם סבלו המדומה של מואב וייחלצו לעזרתו. אם אישיות כבלעם מצדיקה את בלק, אין כל ספק שאכן הצדק עמו. אולם איש לא טרח לבדוק מה הן אמות הצדק של בלעם עצמו. האם גם חיו האישיים הם חיי צדק וחסד? מי

יודע ולמי אכפת הדבר שכשבהמתו מתקשה ללכת, הוא, ההומניסט הדגול, איש המצפון והמוסר, מכלה בה את זעמו עד מוות?

הרכיבה על החמור, וליתר דיוק: על האתון, היא הביטוי המוצלח ביותר לתיאור אישיותו המורכבת של "איש הרוח". לעומת אברהם ומשה, החובשים את חמוריהם, הכובשים את כל אישיותם הפרטית למען שליחות א-לוהית נעלה, חובש בלעם את אתונו. תיאור מינו של החמור בא לציין את קשר השותפות שבין בלעם לאתונו, כקשר משפחתי. "איש הרוח" חי בפרדוקס. מצד אחד מעריכים את רוחניותו, את יצירותיו המדעיות והאמנותיות. אך מצד אחר, מהי "רוח האדם" בתרבות החומרנית? הרי לפי תפיסתה אין האדם אלא חמור מפותח. אין בין דיבורו של האדם לבין נעירותיו של החמור שום הבדל מהותי. החמור יכול לדבר כאדם כשם שהאדם יכול לנעור כחמור. זה היינו הך! אלו ואלו רפלקסים הבאים לבטא תחושות בהמיות ויצריות.

אם האדם אינו יצור הנברא בצלם א-לוהים, אם אין רוח באדם, אלא הכול רק חול וחול – מדוע זוכה "איש הרוח" להערכה והערצה? "איש הרוח" הרי אינו אלא חמור נושא ספרים! החמור לחוד והספרים לחוד. האישיות הפרטית לחוד והיצירה הרוחנית לחוד, ולא קרב זה אל זה. חייו האישיים אינם רלוונטיים. בשירתו הוא מטיף לצדק ולוחם נגד העוול, גם אם ה"רשע", המתואר בכישרון כה רב על ידו, הוא שֶׁיָה תמימה שלא הרעה לאיש, אלא לשם הגנתה העצמית בלבד. האמת האובייקטיבית אינה חשובה. העיקר הוא כושר הביטוי האסתטי. חייו האישיים יכולים להיות חיי זימה וזוהמה, אולם אין בכך כדי לפגום ביצירתו ובסמכותו. המוות והחיים, הצדק והעוול ביד הלשון והלצון. האסתטיקה היא הקובעת, לאתיקה אין מעמד. וכשהתהילה והכבוד, המעמד והסמכות, מטילים את כל כובד משקלם למען ה"צדק", מי הוא זה ואי זה הוא אשר יהין לצאת נגדם?

חכמה ותורה

"חכמה בגויים תאמין, תורה בגויים אל תאמין" (איכא רבה ב). כישרון וגאונות, אסתטיקה ורטוריקה אכן יכולים להגיע לשיאים גבוהים בחברה הכללית. השפעתם אדירה. אולם צדק ואמת, צניעות וענווה, אתיקה ומידות טובות – זהו הכישרון הישראלי. אין הוא נחשב בעולם המושגים ההישגי, העכשווי והנהנתני. "הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב... מי מנה עפר יעקב... תמות נפשי מות ישרים" (במדבר כג, ט) רק באחרית הימים, ידרוך כוכבו של יעקב וימחץ את תרבות השקר של זימת מואב. רק אז תגיע האנושות להכרה מיהו נביא אמת, מהי "נבואה" מהשפה ולחוץ ואיזו היא מהשפה ולפנים.

ואף על פי כן, אין התורה מבטלת את כל התרבות המזויפת כעפרא דארעא. טבחית כְּשֶׁרָה היא בארמון המלך. כטבחות ורקחות המשרתות את מלכן באמונה, כן סופה של תרבות זו לשרת את ערכי הרוח והמוסר של נבואת האמת. לכן היה הכרח להפוך את קללותיו של בלעם לברכה. לא להתעלם מהן ולהיאבק בתוצאותיהן המסוכנות בלבד, אלא לנצל את כל הכישרונות ולרתום אותם למטרות חיוביות. העולם כולו סופו להכיר שאין נביא כמשה ואין נבואת אמת אלא נבואה זו של חזון ה' בפי נביאיו. זוהי תורה שאינה מסתפקת ברעיונות מופשטים ובמליצות נבובות, אלא מחייבת מעשים טובים והתנהגות אישית מוסרית ומשתמשת לשם כך בכל האמצעים האסתטיים האפשריים.

ביטוי מתומצת לסוגיה מורכבת זו נתן לנו יחזקאל. הנביא יחזקאל תיאר את יחסן של הבריות לאסתטיקה שבשירתו. היא יפה, אולם אין הם חשים מחויבות מעשית כלפיה: "ויבואו אליך... וישבו לפניך עמי ושמעו את דבריך ואותם לא יעשו. כי עגבים בפיהם המה עושים אחרי בצעם לבם הולך. והנך להם כשיר עגבים יפה קול ומיטיב נגן. ושמעו את דבריך ועושים אינם אותם" (יחזקאל לג, לא-לב). אך לבסוף: "ויבואה הנה באה וידעו כי נביא היה בתוכם" (שם, לג)!

קכד

ברכת המקלל

פרשת בלעם והפיכת קללתו לברכה הייתה משל לדורות רחוקים. הנביא מיכה ו, ה) אמר: "עמי זכור נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אותו בלעם בן בעור", והדברים טעונים הסבר. וכי מה אכפת לנו שבלעם מקלל אותנו? אם ה' רוצה לברכנו, אין הוא צריך להפוך את הקללה לברכה, אלא פשוט למנוע את החלטה עלינו! אם כן, מה הרעש הגדול על קללותיו של בלעם? פתגם עממי אומר: הכלבים נובחים והשיירה עוברת.

אלא שקללותיו של בלעם, גם אם לא יכלו לחול עלינו, הן חמורות מצד עצמן. עצם העובדה שאישיות בכירה, בעלת השפעה כה גדולה כבלעם, מקללת את עם ישראל היא עבורנו סתירה לכל תכניותינו וסטירה על לחיינו. כי עם ישראל לא בא לעולם רק כדי להיאבק ולשרוד. עם ישראל בא לעולם כדי להשפיע ולתקן את העולם. לכן זקוק הוא לאווירה אוהדת. אי-אפשר להשפיע מתוך עימות אלים, אלא מתוך אקלים נוח, המאפשר הידברות וקליטה. לטובת העולם, ולא לטובתנו, היה הכרח להפוך את קללת בלעם לברכה, כדי שתדמיתו של עם ישראל תהיה ראויה להשפעה ברוכה. כי ברכה פירושה שפע והשפעה לזולת: "ונברכו בך כל משפחות האדמה" (בראשית יב, ג).

כפייה ולא מהפכה

אילו בלעם היה משנה את דעתו האישית ומשתף פעולה עם ישראל לתיקון העולם, היינו כבר מצויים באחרית הימים. אולם בלעם לא הפך את עורו. ובמדרש נאמר: "ר' אליעזר אומר, מלאך. ר' יונתן אומר, חרב". לדעת ר' אליעזר, מלאך דיבר מתוך גרונו של בלעם, לא הוא עצמו. אם כי מסתבר שהמלאך דיבר בשפתו ובסגנונו של בלעם, ורק הפך את הקללה לברכה. לדעת ר' יונתן, חרב של ברזל ננעצה בתוך גרונו של בלעם ואילצה אותו להימנע מלקלל, ובמקום הקללה – לברך. לשונו של בלעם היא שבירכה, אולם בניגוד לרצונו העצמי. כי למהפך נפשי נחוץ רצון אוטונומי של האדם. הקב"ה, שברא את האדם כבעל בחירה, אינו משנה את מהותו הנפשית של האדם. רק האדם יכול לעשות זאת בעצמו.

הבעיה נפתרה, אם כן, רק בחלקה. הקללה נמנעה. תעמולת הזוועה – שהייתה אמורה לצאת ממואב ולהניע את העולם כולו לשנאת ישראל איומה ולהסתת

העולם כולו נגדנו – נבלמה לפי שעה. אולם מהפכה נפשית, חזרה בתשובה, לא הייתה כאן. ועקבות הדברים נותרו בין קפלי "ברכותיו" של בלעם. הוא לא השתחרר מהמנטליות הנוכרית שלו. עולם מושגיו נשאר גויי גם כאשר נאלץ לברך את ישראל. הוא בירך את ישראל מתוך זווית ראייתו הנוכרית והמנוכרת, כפי שניווכח לדעת מעיון בברכות.

הקנה והארז

טובה קללה שקילל אחיה השילוני את ישראל יותר מברכה שבירכן בלעם הרשע. אחיה השילוני קיללו בקנה "כאשר ינוד הקנה". מה קנה זה עומד במקום מים, וגזעו מחליף, ושורשיו מרובין, ואפילו כל רוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו, אלא הולך ובא עמהן, דממו הרוחות עמד הקנה במקומו. אבל בלעם הרשע בירכן בארז, שנאמר "כארזים עלי מים". מה ארז זה אינו עומד במקום מים ואין גזעו מחליף... אפילו כל רוחות שבעולם נושבות בו, אין מזיזין אותו ממקומו. כיון שנשבה בו רוח דרומית עוקרתו והופכתו על פניו (תענית כ"א).

הארז והקנה שונים זה מזה לא רק בצורת גידולם, אלא גם בתכליתם. הארז משמש לבניין חזק וגבוה של אדם תקיף ועשיר, בדרך כלל, המסוגל לכך. הקנה משמש מכשיר לכתובת ספרים. זה כוח וזה רוח, זה קשוח וזה רך. זה חוץ וזה פנים. זה מסגרת חיצונית וזה תוכן. בלעם לא היה מסוגל לתאר את ישראל בקנה. כל עולם מושגיו הוא של תקיפות ואלימות. הארז הוא סמל הברכה שלו, וגם כאשר בירך את ישראל, נשאר גוי במהותו.

אוזר ישראל בגבורה

"הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה" (במדבר כג, כד). אמת, יש גבורה בישראל. וכשהוא נאלץ להילחם, הוא מסוגל לטרוף גם כארי. אולם מה שאצל בלעם הוא לכתחילה, אצל ישראל הוא רק בדיעבד. גבורת הגוף אינה אידיאל בישראל, אלא גבורת הרוח. ורק כאשר אין בררה, נאלץ עם ישראל להשתמש בגבורת הגוף. הסכנה הנשקפת לו מהגויים היא המאלצת אותו לכך. האריות הנועצים בו את שיניהם ואת ציפורניהם הם שעשוהו לאריה בעל כורחו, בניגוד לטבעו העצמי.

מיכה המורשתי תיאר את עם ישראל בסדר שונה: "והיה שארית יעקב בקרב עמים רבים כטל מאת ה' כרביבים עלי עשב" (מיכה ה, ו). טל ברכה הוא וגשם נדבות לעולם כולו. וזאת גם כאשר הוא "שארית יעקב" בלבד, לאחר שהאריות מעטוהו ואכלו את בשרו. ורק כאשר שארית יעקב שנותרה בגויים אינה

מסוגלת לחיות ולהחיות כטל, משום שהיא בקרב עמים רבים הדורסים אותה, היא נהיית בעל כורחה ל"אריה בבהמות יער וככפיר בעדרי צאן אשר אם עבר ורמס וטרף ואין מציל" (שם, ז).

מעשה תובן לנו דרשת חז"ל את ברכת בלעם: "הן עם כלביא יקום" – כשהן עומדין משנתן שחרית, הן מתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצוות: ללבוש ציצית, לקרוא שמע ולהניח תפילין" (רש"י לבמדבר כג, כד). חז"ל לא עקרו את הכתוב ממשמעותו הפשוטה כי לדעתם זהו עומק פשוטה של גבורת ישראל. רק מכוח גבורת הרוח באה גבורת גוף אמתית על פי דרכה של תורה.

"דרך כוכב מיעקב... ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת" (במדבר כד, יז). כמה שונה תיאור זה מתיאורו של ישעיהו: "ונהרו אליו כל הגויים לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיהו ב, ד). אמנם, גם נביאינו תיארו את חלק מתקופת המשיח כתקופת מלחמות, אולם רק כשלב זמני, ולא כתיאור סופי ובלעדי.

הראם והאריה

"כתועפות ראם לו יאכל גויים צריו ועצמותיהם יגרם וחקציו ימחץ" (במדבר כד, ח). הכוונה אינה רק לה', המוציאם ממצרים, אלא גם לשלוחי דרחמנא, הם ישראל. תועפות הראם מציינות גם את קרנם של ישראל.

לראם יש קרניים גדולות. "קרני ראמים" היה למושג של תועפות גובה (יש אומרים שהראם נקרא על שם רום קרניו). אולם אין הוא חיה טורפת. לכל היותר הוא נוגח בקרניו, "בהם עמים ינגח" (דברים לג, יז). בלעם, בדמיונו הפרוע, ראה את הראם כיצור זולל בשר, "יאכל גויים צריו ועצמותיהם יגרם".

הספורנו (במדבר כג, כב) הדגיש את ההבדל המהותי שבין הדימוי לקרני הראם לבין הדימוי לאריה. עם ישראל לא התכוון מעולם להרוג את עמי כנען. כידוע, שלוש אגרות שלח יהושע: הרוצה להשלים ישלים, הרוצה לפנות יפנה, הרוצה להילחם ילחם (ירושלמי, שביעית פ"ו ה"א). ולא הייתה עיר אשר השלימה עם יהושע פרט לגבעון, ולכן נאלץ עם ישראל להילחם באויביו. גם בלק הגזים בפחדיו מפני ישראל. הרי נאסר על עם ישראל לכבוש את מואב. "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה" (דברים ב, ט). בלעם, שבא לסייע לבלק, היה צריך להרגיעו שהרי חכם גדול היה ויודע דעת עליון. אולם זו דרכם של מנהיגים מסוגם של בלעם ובלק. מנפחים הם את העובדות ויוצרים היסטריה המונית כדי להציג את ישראל באור מסולף, מפחיד, משמיץ ומשניא.

הם עושים זאת משום שהם דנים את ישראל על פי תפיסתם. כל עולמם מלא

אלימות וכוח. הם אינם מסוגלים להבין שיש עם ששאיפותיו הן רוחניות בלבד וכל ייעודו רק שלום בעולם. ייתכן שעצתו של בלעם כללה לא רק טמיעה בבנות מואב, אלא גם השפעה חוזרת של הסביבה הנוכרית על הדימוי העצמי הישראלי עד כדי כך שישראלים מתחילים בעצמם להאמין בתעמולת הכוזב הנוכרית ורואים את עצמם כובשים, תוקפים ואלימים, ושוכחים מי התוקף ומי המותקף, מי המקלל ומי המקולל. ואף על פי כן, גם כלפי פנים, עומדת לנו הבטחת ה' הנצחית: "גם ברוך יהיה" (במדבר כג, ט)!

קכז

גאולתן של ישראל קמעא קמעא

"אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת" (במדבר כד, יז). אור החיים ציין בפירושו לפסוק את הכפילויות הרבות שיש בו: אראנו – אשורנו, דרך כוכב – קם שבט, מחץ – קרקר וכד'. וכך הוא כתב:

כפל הדברים במלות שונות (כי) כל הנבואה במלך המשיח נאמרה ויתבאר על פי דבריהם ז"ל (סנהדרין צח). שאמרו בפסוק ב"עתה אחישנה": זכו – אחישנה. לא זכו – בעתה, והוא זמן רחוק מופלג. כנגד אם זכו, אמר "אראנו" – פירוש לדבר שאני עתיד לומר, אבל אינו עתה בזמן זה אלא בזמן אחר. וכנגד קץ בעתה, אמר "אשורנו" – כמו שצופה מרחוק, והוא אומר ולא קרוב, כי הקץ של בעתה ארוך עד למאוד בעוונותינו. וכפל העניין ושינוי הלשון יתבאר על פי דבריהם ז"ל שאמרו (סנהדרין צח). שאם תהיה הגאולה באמצעות זכות ישראל יהיה הדבר מופלא במעלה, ויתגלה הגואל ישראל מן השמים במופת ואות, מה שאין כן כשתהיה הגאולה מצד הקץ, ואין ישראל ראויים לה, תהיה באופן אחר, ועליה נאמר (זכריה ט, ט) שהגואל יבוא עני ורוכב על חמור. והוא מה שאמר כאן, כנגד גאולת אחישנה, שהיא באמצעות זכות ישראל, שרמז במאמר "אראנו ולא עתה" – אמר "דרך כוכב", שיזרח הגואל מן השמים. וכנגד גאולת בעתה, שרמז במאמר "אשורנו ולא קרוב" – אמר "וקם שבט מישראל", פירוש שיקום שבט אחד מישראל כדרך הקמים בעולם בדרך הטבע, על דרך אומרו (דניאל ד, יד) "ושפל אנשים יקים עלה", שיבא עני ורוכב על חמור ויקום וימלוך.

אור החיים העמידנו על שתי אפשרויות של גאולה: גאולה נסית וגאולה טבעית. בפועל, נוצרו שני מחנות מקוטבים בישראל. האחד רואה בגאולה הנסית את האפשרות היחידה והבלעדית. הוא מתייחס לאפשרות הגאולה הטבעית כאל כפירה בעיקר (בעיקר השנים עשר מעיקרי האמונה: ביאת המשיח). לעומתו, המחנה האחר רואה בגאולה הטבעית, ביזמה האנושית, את האפשרות היחידה והבלעדית ושולל כל דרך אחרת. את הדרך האחרת, את האמונה בגאולה נסית,

הוא מכנה בכינויי גנאי, כגון הזיה משיחית. לדעת אור החיים, שתי הדרכים אפשריות, שתיהן לגיטימיות, כל אחת מהן מתקיימת במצב מסוים.

המציאות ההיסטורית מורה לנו שיש גם דרך משולבת. יש אתערותא דלעילא המדרבנת את העם לאתערותא דלתתא, ליזמות אנושיות. ויש אתערותא דלתתא המעוררת אתערותא דלעילא, יש יזמות אנושיות המעוררות התערבות שמימית.

התהליך הוא כפול, יש בו "מדלג על ההרים", ויש בו "מקפץ על הגבעות" (שיר השירים ב, ח). פעמים הגאולה מדלגת בצעדי ענק על ההרים הגבוהים באתערותא דלעילא. דילוג כשמו כן הוא: ענק המדלג על כמה שלבים בבת אחת. ופעמים הגאולה מקפצת בקפיצות קטנות ואטיות מעל מכשולים שונים המעכבים את הצעידה. היא מתקדמת קמעא קמעא, עקב בצד אגודל, מגבעה נמוכה אחת לאחרת באתערותא דלתתא.

ובין ההרים ובין הגבעות יש גם עמקים, יש גם ירידות, יש נפילות ויש נטיות מדרך המלך לצדדים. אולם זו הדרך. וכבר נאמר על כעין זה באמרה המיוחסת לרבי מקוצק: אין לך סולם ישר יותר מהסולם העקום, מהסולם המוצב באלכסון. פתגם סיני מביע רעיון דומה: הדרך הישרה העולה אל ההר היא השביל המתפתל. עולה ויורד, נוטה לכאן ולכאן, אך לבסוף הוא מגיע אל הפסגה.

דורנו זכה לשילוב זה. זכינו לגילויים עליונים של דילוגים מהירים. גם כשהתהליך התקדם בקפיצות אטיות, היו אלה קפיצות של ממש, דברים התקדמו בקצב מהיר: עולה הביא עולים, בית גרר בתים, ניצחון בקרב אחד הביא ניצחונות בחזיתות אחרות, כרם רדף מטע, יישוב גדל והיה לעיר. הכול זרם. קשה לו לדור שהתרגל למהירות גבוהה לעכל את הצורך בהתעסקות בקטנות, אצה לו הדרך. אולם אין בררה, יש להסתגל לכל מצב. רבים לא הסכימו עם הדילוגים הפתאומיים, הם התרגלו לדרך אטית, הדרגתית, ולא היו מסוגלים לקלוט את השינויים הפתאומיים ולהפנים אותם. השינויים באו עליהם בהפתעה גמורה, ללא הכנה נפשית קודמת וללא תכניות מגרה. לכן, שינויים אלו לא נוצלו תמיד כהלכה ולא תורגמו להישגים ממשיים. משום כך, העם נאלץ לחזור ולהתרגל למי השילוח ההולכים לאט, קמעא קמעא.

מעשי ה' דוחפים קדימה. הקץ דוחק בנו, ולא אנו דוחקים את הקץ (מימרה המיוחסת לרבי ממודז'ץ). וכאשר המשך הדרך נמסר בידינו, אנו עלולים לאכזב. אנו עלולים להחמיץ את האפשרות שה' יצר ולדאבוננו להחמיץ את השעה. יתרה מזאת, בני אדם עלולים להסיג אחורנית את המעשה האלוקי. בורא עולם מקדם אותנו, ואנחנו נסוגים. הוא מאיץ, ואנו מתרחקים. ה' מסר את ההיסטוריה

בידינו, ואנו מועלים בפיקדון היקר שהופקד בידינו ומפקירים אותו ואף מוכרים אותו בנזיד עדשים. ולאחר זמן, אנו משלמים את המחיר על מעשינו. עלינו ללמוד מכך לקח. אמנם מאוחר, אך עדיין לא מאוחר מדי.

כך נוצרת מחלוקת. זה מאשים את זה בהשתהות, וזה מאשים את זה בפזיזות. האם נהרוס במו ידינו את יתרת הפיקדון? האם נילחם איש ברעהו? האם נחסל לחלוטין את המפעל הגדול שה' עשה לנו? לא ולא! נחרוק שיניים ונשתדל לעשות כל מה שבידינו לשמור את הקיים ונמתין בסבלנות לרגע שבו נוכל להטות את ההגה חזרה אל הדרך הישרה. בינתיים, עלינו למנוע שקיעה נוספת ולהציל את הניתן להציל.

גם אתחלתא דגאולה גאולה היא, "מי בז ליום קטנות" (זכריה ד, י). יש להיזהר מאכזבה, להימנע מליפול בייאוש. עוד יבואו ימים גדולים, "עת צרה היא ליעקב וממנה ייושע" (ירמיהו ל, ז) – הצרה עצמה עשויה לשמש סיבה לישועה, הירידה היא שתהיה מנוף לעלייה גדולה יותר. דווקא מתוך הקטנות, אפשר להתעלות. המעשה הקטן עצמו גדול יהיה. אל נזלזל בפכים קטנים. כל נטף דם, כל אגל זיעה – הכול בחוברת. שום דבר אינו יורד לטמיון. הכול נארג במארג הגדול, הארוך, של ההיסטוריה הארוכה שלנו. הכול יבוא לידי ביטוי כשתגיע העת, כשתפרצנה דרכים חדשות ויתגלו כיוונים חדשים. כל האנרגיה, כל המאמץ, כל המסירות – הכול ייכלל בצרור החיים של האומה ויפעל את פעולתו.

כל אלו הם ערך בפני עצמו. לא רק המטרה, שלא הושגה עדיין, היא הערך, לא רק ההישג, אלא המאמץ גם הוא מטרה. יש עתיד לעם ישראל, לא פסו אמונים ממנו. אנו מאמינים וזורעים, מאמינים ובונים, מאמינים ומוחים, מאמינים ובוכים, מאמינים ונאבקים. דבר זה עצמו הוא הישג אדיר של תורת ישראל ושל עם ישראל והוא התקווה הגדולה גם לארץ ישראל. "לא חלישות כח הוא מה שתשועתם של ישראל היא קמעא קמעא כי אם גבורת גבורות" ("ארץ חפץ" לרא"ה קוק, עמ' נו).

לפרשת פנחס

קבו

קנאות מהי

תורת הקנאות מורכבת ומסובכת היא. כדי לעמוד על טיבה של הקנאות, עלינו ללמוד מהקנאי הראשון בתורה – פנחס. פרשה זו מלאה תמיהות וסתירות:

א. "הבועל ארמית קנאין פוגעין בו. זו הלכה למשה מסיני. אולם: הלכה ואין מורין כן" (סנהדרין פב ע"א). אם זו הלכה, דהיינו מצווה חיובית המוטלת על כל מי שיכול לקיימה, מדוע אין מורין כן? ובירושלמי (סנהדרין פ"ט) נאמר שפנחס עשה זאת "שלא ברצון חכמים". כלומר, הדבר הוא בניגוד להלכה לכאורה.

ב. בגמרא (סנהדרין פב ע"א) מסופר על זמרי:

תפסה (לכזבי בת צור) בבלוריתה, והביאה אצל משה. אמר לו: בן עמרם, זו אסורה או מותרת? ואם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך? נתעלמה ממנו הלכה. געו כולם בבכיה... וכתוב "וירא פנחס בן אלעזר". מה ראה? אמר רב: ראה מעשה ונזכר הלכה. אמר לו: אחי אבי אבא, לא כך לימדתי ברדתך מהר סיני, הבועל את כותית קנאין פוגעין בו? אמר לו: קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא (קורא האגרת הוא שיקיימה). והדברים תמוהים: הייתכן שנתעלמה ממשה הלכה שהוא עצמו לימדה? וכשהחזיר לו פנחס את "אבדתו", מדוע לא קם משה וקיימה?

ג. נאמר בגמרא (שם): "אילו נהפך זמרי והרגו לפנחס – אין נהרג עליו". שכן פנחס נחשב לרודפו של זמרי, והבא להורגך השכם להורגו. והדבר מוקשה: אם מותר היה לפנחס להרוג את זמרי, מדוע מותר היה לזמרי להציל את עצמו בהריגתו של פנחס? ואם שלא כדין הרגו פנחס לזמרי, מדוע זכה לברכה?

ד. ומוסיפה הגמרא (שם ע"ב): "ביקשו מלאכי השרת לדוחפו. אמר להם: הניחו לו, קנאי בן קנאי הוא, משיב חמה בן משיב חמה הוא. התחילו שבטים מבזין אותו: ראיתם בן פוטי זה, שפיטם אבי אמו עגלים לעבודת כוכבים, והרג נשיא שבט מישראל?! בא הכתוב וייחסו: 'פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן'" (שם ורש"י בפרשתנו).

גם מלאכי השרת וגם השבטים (לא רק שבט שמעון) שללו את מעשהו של פנחס. מדוע, אפוא, הכתוב משבחו כל כך?

הוראת שעה מתוך יישוב הדעת

כדי ליישב את כל התמיהות, עלינו לברר מהי קנאות. המושג "קנאות" מצטייר בדרך כלל בעיני הבריות ככעס מתפרץ שאינו יכול לסבול תופעה הנחשבת לחריגה בעיני הקנאי, ולכן הוא מגיב באלימות. ואין לך טעות גדולה מזו. קנאות אינה כעסנות ועצבנות. "כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה" (שבת קה ע"ב). קנאי כזה הוא עבד ליצריו. אין הוא מקנא לה', אלא לעצמו. לדעת מרן הרב קוק, הלכה מיוחדת זו אכן אינה הלכה במושגיה הרגילים ("משפט כהן" סי' קמד). אדרבה, יש בה צד המנוגד להלכה. הריגת אדם ללא דין אסורה באיסור חמור. לדעתו, זוהי הוראת שעה. אלא שבדרך כלל הוראת שעה, מאחר שהיא נוגדת את כללי ההלכה, מסורה רק לנביא או לבית הדין הגדול, ואילו כאן "קנאים פוגעין בו". כל מי שרואה את עצמו ראוי לכך רשאי למנות את עצמו שליח בית הדין לעניין זה ולפעול על פי הוראת שעה. נמצא שההחלטה להיות קנאי אינה יכולה להיות ספונטנית. היא מחייבת שיקול דעת זהיר ואחראי. כל טעות בשיקול הדעת עלולה להיות הרת אסון כי הקנאי עלול לרצוח אדם שלא כדין! כל כוונותיו הטובות לא יכפרו על הדם ששפך. רק אם בדק את עצמו שהוא נקי מכל פניות זרות; רק לאחר שהוא משוכנע שהשעה צריכה לכך ואין כל דרך אחרת; רק כאשר הוא בטוח שאם היה כאן בית הדין הגדול היה מרשה לו לעשות את המעשה – רק אז מותר לו לקנא ולהרוג את העבריין. משום כך, ייחס הכתוב את פנחס: "בן אלעזר בן אהרן הכהן" (במדבר כה, יא).

את טענת השבטים כלפי פנחס, פירש הרב קוק ואמר שמי שמוצאו מגויים עובדי עבודה זרה, שהיו מן הסתם מושחתים במידותיהם, מופקרים באיסורי עריות ושפיכות דמים, יהא רשאי לשאת כתר קנאות! דבר זה יצוק בו. קנאותו אינה אמתית, אלא נובעת מיצריו האפלים. לכן בא הכתוב וייחסו לאהרון הכוהן, אוהב השלום ורודף השלום, המתון והרחמן. המעשה היה נגד טבעו, אלא שקינא לה' משום שראה שהשעה צריכה לכך. לכן גם שכר מצווה – מצווה: "הנני נותן לו את בריתי שלום" (במדבר כה, יב. על פי "משפט כהן", עמ' שיז).

סימן לקנאות - מסירות נפש

הסברו של הרב קוק, התואם גם את אישיותו ואת היותו אף הוא מצאצאי אהרון הכוהן, הורחב על ידי תלמידו הגדול, מו"ר הגר"ש ישראל זצ"ל, ועל פיו מיושבות כל הסתירות דלעיל (על פי "עמוד הימיני", סי' טו). כשאדם מקבל על עצמו

את תפקיד הקנאי, אין אנו יודעים אל נכון שכוונתו טהורה לשם שמים בלבד ושקנאותו נובעת מתוך שיקול דעת הגיוני. לכן רשאי הנרדף להגן על עצמו מפני רודפו ולהורגו. מותר לו לצאת מנקודת הנחה שקנאותו של הקנאי אינה קנאות טהורה. העובדה שהקנאי נוטל על עצמו סיכון זה, שהנרדף יכול להורגו, היא אחד המבחנים לקנאותו. מי שמוכן ליהרג על קדושת השם יכול להיות קנאי אמתי, שמותר לו בשעה מיוחדת גם להרוג. וכל עוד לא הוכיח את מסירות נפשו בפועל, אפילו מלאכי השרת כביכול חושדים בו שמא אינו קנאי אמתי. רק לאחר מעשה, אפשר היה להוכיח זאת. כשזמרי תפסה לכזבי בת צור בבלוריתה והביאה לפני משה בטענתו: "בת יתרו מי התירה לך", חשש משה להרוג את זמרי כי לא היה בטוח בעצמו שהוא נקי מכל פנייה זרה. הוא חשש שמא תגובתו נובעת מתוך כעסו על זמרי, שפגע בו לעיני כל ישראל בטענה דמגוגית, בזויה ומשפילה. לא ידיעתה התיאורטית של ההלכה נתעלמה ממנו. הוא ידע את ההלכה. אלא שהלכה זו מיוחדת במינה היא. היא חלה רק על מי שבטוח שלבו נקי וטהור. נתעלמה ממנו ההכרעה אם הוא ראוי לקיומה של הלכה זו. וכשפנחס נזכר בהלכה זו, הוכיח שאכן הוא האדם המתאים לקיימה. לכן הרשה לו משה לקבל עליו את המשימה.

זאת תורת הקנאות

הלכות גדולות בסוגיית הקנאות למדנו מפרשה זו. מקורותיה הנפשיים של הקנאות אינם רוגז וקצף, כעס ועצבנות. אלו עלולים רק לשבש את התבונה ואת השפיות ולהזיק יותר מאשר להועיל. יש שמעשים לא-שקולים שופכים נפט על הלהבה ומשיגים תוצאות הפוכות. אמנם, יש בקנאות התרגשות והתלהבות. אולם אלו עברו את כור המבחן של השכל הצרוף, שבחן היטב גם את המניעים האישיים של הקנאי עצמו וגם את ההשלכות של מעשיו על הציבור. רק כשברור לו שהמעשה החריג שיעשה אכן עשוי להביא את התועלת הרצויה, רק אז ינקוט בצעד כה לא-שגרתי, כשהמבחן האמתי לקנאותו היא נכונות למסור את נפשו על קידוש ה'.

ההתלהבות והמסירות המזינות את הקנאות יכולות למצוא את ביטויין לא רק במעשה חריג וחד-פעמי. אלא אדרבה, כשאין השעה כשרה לכך, פעילות ממושכת ועקבית עשויה להשיג תוצאות טובות לא-פחות, אם לא יותר. כוחות הנפש הנדרשים לקנאות הממושכת וארוכת הטווח אינם נופלים, אם לא עולים, על כוחות הנפש הנצרכים לקנאות החד-פעמית, שאף היא יפה לשעתה. מסר זה נאמר גם לאליהו אשר בגלל הכרזתו: "קנא קנאתי לה' א-להי צב-אות" (מלכים א, יט, י) דרשו עליו שאליהו הוא פנחס (ילקוט שמעוני למלכים א, רמז, ריט). "לא ברוח

ה'... לא ברעש ה'... לא באש ה'" אלא ב"קול דממה דקה" (מלכים א, יט, יא-יב), בעבודה שקטה, בשכנוע ובהסברה. אליהו, שעלה בסערה השמימה ברכב אש ובסוסי אש, עתיד לחזור ולבשר את הגאולה העתידה שתבוא לאחר הכנה נפשית יסודית. "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא. והשיב לב אבות על בנים ולב בנים אל אבותם" (מלאכי ג, כג-כד).

קכז

ירושת הבת

"בנות צלפחד חכמניות היו" (בבא בתרא קיט ע"ב). תביעתן לקבל חלק בנחלת אביהן לא באה בהתרסה ובקנטור. הן לא האשימו את משה בקיפוח האשה חלילה. הן לא נשאו דגל של מאבק חברתי או מעמדי. הן באו בשם התורה והלכותיה. טענתן הייתה: ממה נפשך, אם הבת נחשבת כיוצאת חלציו של אביה להלכות אחרות, כגון לייבום, לאכילת תרומה ועוד, מדוע לא תירש? ה"ממה נפשך" שעליו התבססו הראה להן שאין כוונת התורה להתעלם מזכות קיומה של הבת. אדרבה, להלכות רבות היא נחשבת כממשיכה של בית אביה. ומן הסתם יש נימוק סביר לכך שרק בירושה אין לה חלק. זו דרך הזהב של בנות ישראל. הן שואלות ומתעניינות. הן מעוניינות ליטול חלק פעיל בחיים התורניים והמציאותיים, על פי אפשרויותיהן כנשים, מתוך הכרת ערכן, תפקידן ומקומן. הן מגלות הבנה מעמיקה בהלכות התורה מתוך יחס של כבוד למנהיגים הרוחניים שבדור, שחזקה עליהם שאין להם שום דעה קדומה, חלילה, ושכל מה שהם עושים הוא על פי הבנתם את רצון ה', וכשיכירו בטעותם, יודו בה.

ירושת המשפחה

אמת, נכון הדבר, אין האשה יורשת בין הבנים. הסיבה לכך היא מבנה המשפחה המיוחד לפי התורה. במשפחה אין גברים ונשים פרטיים הנאבקים זה עם זה על זכויות ומעמד. המשפחה כולה היא גוף אורגני אחד. כל אחד מבני המשפחה מתפקד כחלק מהאורגניזם כולו. מכאן חובותיו ומכאן זכויותיו.

יכולת התפקוד הרב-גונית של כל האיברים מתאפשרת רק משום שיש ראש אחד לכולם, המפעיל כל איבר ואיבר בזמן המתאים ובכישורים המתאימים ומספק לכל איבר ואיבר את כל צרכיו. גוף בעל שני ראשים נחשב לפי ההלכה כטרפה. אין הוא מסוגל לתפקד כהלכה. "כל יתר כנטול דמי. קידרא דבי שותפי לא חמימא ולא קרירא" (עירובין ג ע"א). הגוף לא נועד לשרת את הראש. הראש נועד לשרת את הגוף כולו. אחריותו היא המחייבת את מעמדו. חובותיו הן הגורמות לזכויותיו. כל האיברים, באמצעות הלב, מזרימים דם לראש כדי שהם יוכלו לחיות ולהתקיים. משפחה ישראלית יש לה ראש משפחה. עליו מוטלת האחריות לפרנס את המשפחה ולהדריכה בדרך נכונה. לכן הוא המנהיג.

פרשת נדרים

בפרשה הסמוכה לפרשתנו, פרשת נדרים, ראש המשפחה מפר את נדרי אשתו ובתו הנערה. הלכה זו מתפרשת על ידי חז"ל במילים "כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת" (שבת מו ע"ב). כלומר, זכות ההפדה לא נובעת משלטונו של אבי המשפחה, אלא מרצון טבעי של בני המשפחה לתפקד יחד כמשפחה מסודרת שבראשה עומד מנהיג. וכל הנודרת, מביאה בחשבון, מתוך הכרה פנימית, שאם הנדר יפר את שלום הבית, ראש המשפחה יוכל להפר את הנדר. זכות המילה האחרונה נתונה לו.

הוא הדין בירושה. המשפחה היא היורשת, לא הבעל. פורמלית, אמנם הבעל הוא המקבל את הירושה לידיו, אולם לא זכות אלא כחובה. משום שעליו מוטלת האחריות לפרנס את המשפחה. לכן יש לתת בידיו את הכלים לביצוע מטלה זו. האישה, כחלק בלתי-נפרד מהמשפחה, מקבלת את חלקה בירושת בעלה בכך שרמת החיים במשפחה כולה משתפרת. והאישה נהנית יותר מתנאים אלו כי היא מצויה יותר בבית מאשר בעלה העובד יותר בחוץ (ואכן, כאשר תאוות הבצע של הגברים עמדה לקפח את הנשים, תוקנו שטרי זכר ושטר חצי זכר).

אולם, כאשר אין בן ונותרו רק בנות, אין היגיון בכך שהירושה תעבור לקרובים רחוקים יותר שהרי אין פסול עצמי, חלילה, בירושת הבת. יש רק זכות קדימה לבנים כי הם מפרנסים את משפחותיהם, ואילו הבנות מתפרנסות מבעליהן. אולם כאשר אין בנים, עדיפה הבת מכל קרוב אחר. זה היה הקו ההגיוני של בנות צלפחד, משה ביקש אישור לכך מאת ה', ואישור זה ניתן לו: "כן בנות צלפחד דוברות" (במדבר כז ז), כי יפה תבעו. אשרי אדם שהקב"ה מודה לדבריו.

תביעתן של בנות צלפחד לנחלה וקבלתה על ידי ה' מבטאות את יחסה של התורה לאישה החכמה. בנות צלפחד הן החכמניות והדרשניות, שבכל דור ודור תובעות את חלקן בפעילותן של עם ישראל בארץ ישראל ובתורת ישראל. הירש נחלה משתתף בפועל ביישוב הארץ. אמנם, חלק הכיבוש של המצווה, בירושת הארץ, מוטל על הגבר. אולם גם האישה רוצה ליטול חלק בכך על פי אפשרויותיה כאישה דווקא. יעל היא דוגמה בולטת לכך. עצם היותה באוהל גרם לסיסרא לתת בה אמון. היא לא הרגה אותו בנשק, אלא במקבת וביתד, בכלי הבית שברשותה, ובכך סייעה לירושת הארץ. נשיותה וצניעותה הן שאפשרו זאת. "מנשים באוהל תבורך (שופטים ה, כד).

למה ייגרע

אף בנות צלפחד רצו ליטול חלק פעיל בירושת הארץ על פי תכונותיהן הנשיות. היותן שותפות לבעליהן למעשה ההתנחלות תורמת יותר מכול לנחלת הארץ. הן

בוחרות מראש בעלים כאלו שהן תוכלנה לסייע להם בירושת הארץ. ובכך מעלות הן את הנורמה של הגברים. כאשר הנשים החכמות רואות בנחלת הארץ קריטריון לגבריות מוצלחת, יש לכך השפעה סמויה ומבורכת על רמתם של הגברים.

כוחה של אישה חכמה הוא דווקא בשדר הסמוי, המוסתר והצנוע. ובכך השפעתה גדולה, הן על בעלה הן על הגברים האחרים. "איזוהי אשה כשרה? העושה את רצון בעלה" (יקלוט שמעוני, שופטים, רמז, מב). דהיינו, שמצליחה להשפיע על רצון בעלה שיעשה מה שנראה חיובי בעיניה.

"ותהיין בנות צלפחד לבני דודיהן לנשים" (במדבר לו, יא). הן העדיפו להינשא לבני שבטן כדי להבטיח את סדרי ההתנחלות בארץ בראשית דרכן של עם ישראל בארצו. הן בחרו בשותפים מתאימים למעשה ולרעיון, ובכך היו שותפות לבנינו של עם ישראל בתקופה קשה זו.

לדעת השפת אמת (מסעי, תרל"ט), הנחלה הארצית מבטאת גם נחלה רוחנית. לכל חלק בארץ יש חלק בתורה המתאים לו. התורה והארץ קשורות זו בזו ותלויות זו בזו. אין ארץ בלי תורה, ואין תורה בלי ארץ. נחלת הארץ היא בעצם גם נחלה בתורה. בנות צלפחד שהיו, כאמור, גם חכמות בתורה רצו לקבל חלק גם בה.

כנחלת הארץ כך גם נחלת התורה. אישה חכמה ומשכילה ראויה ללמוד גם תורה. לא ייתכן שתהיה משכילה בכל תחומי החיים ורק בתורה תהיה עם הארץ (כך פסק החפץ חיים, "ליקוטי הלכות", סוטה כא). יש לה חלק גם בתורה. אמנם, החובה לגדול בתורה ולהגות בה יומם ולילה מוטלת רק על הגבר, בגלל חלוקת התפקידים הביולוגיים והמשפחתיים, אולם גם אישה יכולה וחייבת להקדיש זמן לתורה, לפי יכולתה, לשם פיתוח אישיותה.

השאלה: "למה יגרע" (במדבר כז, ד) היא שאלת בנות צלפחד החכמניות והדרשניות שבכל דור ודור, מתוך כנות והתעניינות. והתשובה הנצחית שהשיב להן ה' היא: "כן בנות צלפחד דוברות".

קכז

בנות צלפחד – חכמניות וצדקניות

"כן בנות צלפחד דוברות נתן נתן להם אחוזת נחלה בתוך אחי אביהם" (במדבר כז, ז). ה' הצדיק את טענת בנות צלפחד ואת דרישתן לנחלה, וחז"ל הכתירו את בנות צלפחד בתארי שבח רבים: "חכמניות היו, דרשניות היו, צדקניות היו" (ילקוט שמעוני לפרשת פנחס, כז). וכן: "ראויה הייתה פרשת נחלות ליכתב על ידי משה, אלא שזכו בנות צלפחד ונכתבה על ידן, משום שמגלגלין זכות על ידי זכאיי" (סנהדרין ח ע"א). ואכן ראויה פרשה זו, של מעמד האישה בישראל, להתגלגל בזכותן של בנות צלפחד.

פרשה זו מציגה שתי גישות, שבמבט שטחי נראות סותרות זו את זו. מצד אחד, הפרשה מציינת שאין לאישה ירושה, לכאורה מקפחים אותה. מצד אחר, הפרשה מפליגה בשבח לנשים. אם אכן נשים יכולות להיות כה מוצלחות, מדוע אין הן ראויות לירושה מלכתחילה?

אולם, לא בכדי שבחו חכמים את בנות צלפחד על כך שהיו גם חכמניות, דרשניות וצדקניות. רק שילובן של תכונות אלו יחד יכול לאפשר מעמד נאות לאישה. חכמניות היו – משום שידעו לקבוע את העיתוי הנכון לפעול בו. "עת לחשות ועת לדבר" (קהלת ג, ז). יש לפעול בכל תקופה על פי תנאיה. דרשניות היו – שידעו לדרוש קל וחומר ולהבין דבר מתוך דבר. הן לא היו צעקניות שטחיות הדורשות שוויון בעלמא לאישה, אלא ירדו לעומקו של דבר. צדקניות היו – שהבינו שעיקר ייעודה של האישה הוא לבנות קן משפחתי הגון.

ירושת הבת

בחכמתן, הבינו בנות צלפחד את העיקרון שבשלו הן מופלות, לכאורה, בירושת אביהן. הורשת הנחלה, בעיקרה, באה להבטיח את המשכיות קיומה לדורות הבאים, כנחל איתן הזורם מדור לדור ללא הפסק. אישה הרי נישאת לבעל, בניה ייקראו על שם אביהם, ואם היא תירש את הנחלה, הנחלה תאבד את זהותה במשך הדורות.

התורה אינה מתייחסת אל הגבר כיחידה עצמאית ואל האישה כיחידה עצמאית. התורה מכירה במשפחה לדורותיה. משפחה היא מושג כללי, הכולל אב, אם, ילדים, נכדים ונינים. לא הגבר יורש, אלא המשפחה יורשת. על ראש המשפחה, שעליו מוטלת האחריות למשפחה, הוטלה המשימה להחזיק בנחלה כנציג

המשפחה כולה. הבת לא קופחה בנושא זה כלל. היא נישאת לאיש היורש את אביו, ומעמדה הכלכלי מובטח בהיותה חלק ממשפחת בעלה.

לימוד תורה

דוק ומצא שבמקום שבו התורה פטרה את האישה ממצוות מסוימות, לא היה זה כדי לרמוז לה שעליה לוותר על שאיפותיה הרוחניות, חלילה, אלא ללמד שעם התעלותה הרוחנית של המשפחה, תתעלה גם האישה. לדוגמה, התורה פטרה את האישה מתלמוד תורה, ואף על פי כן גם לאישה יש זכות של תורה (כמובא בגמרא ביחס לאסתר המלכה, סוטה כא ע"א). אחת האפשרויות לכך שהאישה תזכה בזכות של תורה היא על ידי שתעודד את בעלה ואת בניה לעסוק בה. האפשרות של האישה ללמוד תורה תלויה באישיותה ובתנאי חיים המשתנים מתקופה לתקופה. כשהדבר לא התאפשר, תרומתה העיקרית של האישה הייתה בעידוד משפחתה לעסוק בתורה. אין ספק שעידוד זה תרם גם לעלייתה האישית. כשהדבר התאפשר, האישה עצמה עסקה בתורה לפי יכולתה, ובדורותינו כבר הונהג הלכה למעשה שאישה חייבת ללמוד תורה.

בנות צלפחד היו חכמניות ודרשניות, וחז"ל שיבחו אותן על כך. אולם, עם זאת, צדקניות היו. הן לא החזיקו טובה לעצמן, לא התפארו בחכמתן, לא תבעו שוויון מעמד לאישה או שחרור האישה ודרישות פמיניסטיות אחרות. הן ידעו שחכמתן באה להן, בין היתר, בשל היותן רווקות מבוגרות (כבנות 40, כמובא במסכת בבא בתרא קיט ע"ב). פיתוח אישיותן הרוחנית תבע מחיר כבד של קיפוח אישיותן ומשפחתיותן. דרכן של בנות צלפחד אינה עדיין דרך לרבות. תנאי החיים אינם מאפשרים עדיין לכל אישה להיות חכמנית ודרשנית כמותן. אולם חכמתן וצדקותן מאירות דרך לכל הדורות הרבים עד דור זה. כיום, כשהתנאים מאפשרים גם לאם ברוכת ילדים להתפתח רוחנית, להשכיל ולהחכים, כיום, כשאין סתירה בין משפחתיות לבין התפתחות אישית, דרכן של בנות צלפחד יכולה לשמש דרך לרבות. אדרבה, טובת המשפחה דורשת זאת. כיום, בנות ישראל יכולות וחייבות לשאול את השאלה "למה יגרע" (במדבר כז, ד): מדוע יגרע חלקן בתורה וביראת שמים כשיש אפשרות לקבל בהן חלק מבלי שהמשפחה תקופח, מבלי שהאישה תוסט מייעודה העיקרי להיות אם טובה ורעיה נאמנה.

משימותיה של האישה

כיום, יש תפקידים בחיים שאפשר להגדירם כמת מצווה. שאפשר לומר עליהם: "איש כי ימות ובן אין לו" (שם, ח), שאין בנים זכרים המסוגלים לעסוק בהם, ודווקא האישה יכולה להצליח בהם יותר מגברים, כגון: סיעוד וחינוך. כן, יש

כיום לאישה פנאי. גם כשהיא אם ברוכת ילדים, הבית ממלא רק חלק מחייה. במצב זה, כשאפשר לשמור על צניעות ולהימנע מקרייריזם מוגזם המקפח את ייעודה של האישה, שאלת בנות צלפחד חוזרת ומהדהדת: "למה יגרע".

אף התשובה חוזרת וניתנת: "כן בנות צלפחד דוברות". בשם הרבי מקוצק נאמר פירוש חסידי לפסוק "לא תעשון כן לה' א-להיכם" (דברים יב, ד): ה' אינו מעוניין ב"עושי כן", דהיינו, בחקיינים זולים שאין להם חוט שדרה עצמאי ומקורי משלהם. והנה, כנגד "לא תעשון כן", אומרת התורה "כן בנות צלפחד דוברות". מלאכותיות של חקיינות בלבד עומדת מול כנות וחיפוש פתרון למצוקה אמתית ומוצדקת. יש "כן" של כנות, ולעומתו, יש "כן" של חקיינות.

כשאישה הולכת בעקבות בנות צלפחד הקדמוניות, כשהיא משלבת בכנות חכמה עם צדקות, דרשנות עם צניעות, כשהיא שומרת על סולם ערכים נכון ומאוזן – תביעתה צודקת: "נתון תתן להם אחוזת נחלה בתוך אחי אביהם". גם לנשים יש חלק ונחלה בחיי הרוח ובתרומה לחברה כשהדבר נעשה במידה נכונה ובדרך הרצויה על פי התורה. נשים הזוכות למלא תפקידים על פי דרך זו – מגלגלין על ידן זכות לחברה כולה, למשפחתן ולעצמן.

קכט

משפחתיות נורמטיבית

הנושא המרכזי בפרשתנו, המוטיב המרכזי בה, הוא המשפחה. המילה "משפחה" חוזרת בפרשה עשרות פעמים. מניינו של כל שבט פותח במשפחה, "בני שמעון למשפחתם" (במדבר כו, יב), ומסיים במשפחה, "אלה משפחת השמעוני" (שם, יד), וכן במניין כל השבטים. הגיוס לצבא וכן ההתנחלות בארץ נעשו לפי משפחות. התשתית של החברה הישראלית כולה היא המשפחה (הבסיס של אומה הוא האם).

גם הנושא שבו פותחת הפרשה, מעשה פנחס, גם הוא קשור במשפחה. עצת בלעם הייתה אנטיזה לברכה שבירך את ישראל בעל כורחו: "מה טובו אוהליך יעקב משכנותיך ישראל" (במדבר כד, ה). מעשה זמרי עורר חשש חמור מפני ערעור המסגרת המשפחתית הישראלית. מגפת התבוללות פשטה בעם, נישואים לבנות מואב ומדיין. עד שבא פנחס "ותעצר המגפה מעל בני ישראל" (במדבר כה, ח). לכאורה, ה' הוא שהיכה את ישראל במגפה. אך המגפה החלה בהידרדרות המוסרית של ישראל. ה' רק זירז תהליך זה של איבוד עצמי לדעת כדי להציל את עם ישראל מכיליון מוחלט חלילה. המגפה השמימית באה להמחיש לעם את הסכנה שבמגפת ההתבוללות שישראלים חסרי אחריות עלולים להביא על עצמם.

ה' בירך את פנחס בשלום. שלום בית, שלום במשפחה, שלום בין חלקי החברה, שלום בין עם ישראל לתורתו ושלום עם הקב"ה. שלום הוא גם שלמות. שלמות של אמונה ושל ערכים ושלמות משפחתית. משפחה מושלמת היא משפחה נורמטיבית שבה יש איש, אישה וילדים. משפחה שאין בה אחד ממרכיבים אלו אינה משפחה מושלמת. גבר ללא אישה ואישה ללא גבר הם "פלג גופא" בלשון הזוהר (פרשת ויקרא ז ע"ב). "ויקרא את שמם אדם" (בראשית ה, ב) – רק שניהם יחד מכונים בתואר "אדם", כל אחד מהם לחוד הוא חצי אדם. ועל כך אמר ר' עקיבא (סוטה יז ע"א): "איש ואשה זכו שכינה ביניהן לא זכו אש אוכלתן" (ה') חילק את שמו ביניהם – יו"ד באיש וה"א באישה. רק יחד הם משלימים את שם ה'(). רעיון זה משתקף גם בפרשתנו: לכל משפחה בישראל נוספו בפרשה שתי אותיות, ה"א ויו"ד. "לחנוך משפחת החנכי לפלוא משפחת הפלאי" (במדבר כו, ה) וכו'. רק משפחה שיש בה יו"ד וה"א היא משפחה ישראלית. כשמופיעה פעמיים האות יו"ד או פעמיים האות ה"א, אין זה שם קודש, אלא שם חול (השימוש

ב"י"י" במקום שם ה' בא למנוע שימוש בשם קודש ולהמירו בשם חול. שני יו"דים וקו עליהם, שהוא האות ו"ו, עולים בגימטריה כמניין שם הויה).

אמנם, כל איש ואישה בוחרים בבן זוגם בבחירה חופשית. אין לכפות על אדם בן זוג שאינו מתאים לו. אך הגדרת משפחה היא נתון אפריורי שאינו תלוי בגחמתו של כל אחד ואחד. ה' קבע מהי משפחה וכיצד יוצרים אותה והוא קבע בחוקי הטבע שאין אפשרות להעמיד צאצאים בצורה טבעית אלא מהורים משני המינים – זכר ונקבה. ה' הוא המניע הסמוי להקמת המשפחה והוא שקבע את ייעודה.

משפחה נועדה בעיקר להמשך קיומו של העולם, "לא תוהו בראה לשבת יצרה" (ישעיהו מה, יח). ובעם ישראל, ייעודה של משפחה אינו רק המשך פיזי, אלא גם המשכיות רוחנית. "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב" (דברים לג, ד). מורשה זו החלה מאבי האומה אברהם: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשת צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט). המורשה עוברת מדור לדור בעיקר דרך המשפחה: "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך" (משלי א, ח). מערכות החינוך למיניהן אינן מחליפות את ההורים, אלא הן רק סוכנות שלהם לסייע להם להעביר את מורשתם לדורות הבאים.

ה' הוא המזווג זיווגים. הוא יוצר בעולם שני מינים במידה שווה מבחינה מספרית ומעניק לכל אחד ואחת תכונות ייחודיות כך שכל אחד ימצא את זיווגו המתאים לו מהמין אחר. כל זוגיות היא ייחודית, והקשר הייחודי בין שני בני זוג הוא מעין מקדש מעט. קידושין צריכים להיעשות כדת משה וישראל, זו המסגרת היחידה לזוגיות ולהורות. מי שחי בצורה אחרת, ללא מסורת מחייבת של קידושין, הוא מעין הומלס, חסר בית, אין לו משפחה כהלכה. אין משמעות לזוגיות ללא הורות, ואין הורות אמתית ללא זוגיות טובה וללא הרמוניה משפחתית המאפשרת לילדים לגדול בביטחון ובאמון. כל ילד זקוק לשתי דמויות ליצירת זהותו – אב ואם. אצל הבן, זהות האב היא הדומיננטית, אצל הבת זו האם. אך כל ילד זקוק לשני הורים משני מינים שונים – אב ואם. זו משפחה נורמטיבית שהשכינה שורה בה.

אמנם יש טרגדיות בחיים, שכול או גירושין, אולם גם במקרים אלו, יש עדיין לכל ילד שתי דמויות, של אב ושל אם – בין מתים בין חיים, בין מאוחדים בין פרודים – שעמן הוא מזדהה. אך ילד שנולד ללא אב או אם מוכרים אינו ילד נורמטיבי, מציאות שבה שני אבות או שתי אימהות לילד אחד אינה מציאות טבעית.

האורגניזם המשפחתי מתבטא בפרשתנו בנושא הירושה. בנות צלפחד טענו:

"למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו כי אין לו בן תנה לנו אחזה בתוך אחי אבינו" (במדבר כז, ד), ופירש רש"י במקום: "כי אין לו בן – הא אם היה לו בן לא היו תובעות כלום. מגיד שחכמניות היו". בנות צלפחד לא תבעו שוויון כי חכמניות היו והבינו שירושה אינה זכות אינדיבידואלית של כל אחד מהצאצאים, אלא חובת המשפחה להמשכיות הנחלה. המשפחה היא היורשת. אמנם, פורמלית, האיש יורש משום שעליו מוטל עול הפרנסה העיקרי, אך בעצם גם האישה יורשת אתו, והבית כולו נשכר (גם היום, הסוכנות אינה מאפשרת ירושת נחלה במושבים אלא למי שיש סיכוי שיקיים את הנחלה, לרוב זה הבן).

גם בעולם המודרני, עול הפרנסה מוטל בעיקר על האב. כאלף זוגות השאתי בשנות כהונתי ברבנות, אחת מאלף לא מצאתי שוויתרה על זכות מזונותיה. גם אישה קרייריסטית המתפרנסת בכבוד יודעת שכאם לא תוכל תמיד להתמסר למקצועה והבעל יצטרך לקבל על עצמו אחריות זו. חובת המזונות של הבעל לאשתו אינה חוב רגיל, אלא תוצאה של היות אשתו כגופו (יש לכך השפעות משפטיות מעשיות) וגופו כאשתו.

אמנם, הפוסקים אפשרו את ירושת הבת ואף המליצו עליה – אם על ידי צוואה אם על ידי שטר זכר או שטר חצי זכר (שטר שאב נותן, מתחייב או מודה שחייב סך מסוים לבתו), אך אין בכך כדי לשנות את העיקרון של המשפחה כיחידה אורגנית אחת. זאת התורה לא תהיה מוחלפת, עיקרון המשפחה הוא נצחי, "כן בנות צלפחד דוברות" (במדבר כז, ז).

כדי לשמור על המסגרת המשפחתית, שללה התורה כל קשר אישי בין איש לאישה שאינה אשתו. איננו מתעלמים מהימצאותם של בני המין השני בעולם. בעיקרון אין הדרה של מין מהמינים. כל מין פוגש במין האחר בתחומי חיים שונים – בעבודה, בלימודים, בחברה. אך היא הנותנת, קשרים עניינים – כן, אך כל קשר מעבר לכך – לא ולא! צריך להתנהג בנימוס, לסייע, לסעוד, לומר שלום זה לזה, אך די בכך. אין צורך ללחוץ יד וקל וחומר שאין מקום לחיבוקים ולנשיקות. אין מקום לגיבוש חברתי משותף של גברים ונשים שיש בו קלות ראש. אין כאן הדרת נשים, אלא אדרבה, האדרת האישה היחידה שיש לאדם – אשתו החוקית המקודשת לו כדת משה וישראל. מכאן הציפיות מנשים שתשמרנה על צניעותן בלבושן ובהתנהגותן. הדרך שבה נקטו בנות מואב להרוס את התא המשפחתי הישראלי הייתה בהתנהגותן הפרוצה. זו הייתה עצת בלעם, עצה שכמעט הצליחה, אלא שפנחס עמד בפרץ וסתם את הפרצה.

בי"ז בתמוז איננו מתאבלים רק על פריצת חומות ירושלים לפני אלפיים שנה, אלא גם על פריצת חומותיו של הבית היהודי בימינו. רוחות פרצים של תרבות

בנות מואב של דורנו חודרות את חומות בתינו, מערערות את המסגרת המשפחתית היציבה. אפשר לעצור אותן בשימוש בפילטרים מתאימים. רק כך יהיה הבית שלם וישרור בו שלום. לא רק עם פנחס כרת ה' ברית שלום, אלא דרכו נכרתה הברית עם כל בית בישראל. כדברי המשורר בתהלים: "שיר המעלות אשרי כל ירא ה' ההלך בדרכיו... אשתך כגפן פריה... בניך כשתלי זיתים סביב לשלחנך. הנה כי כן יברך גבר ירא ה'... וראה בנים לבניך שלום על ישראל" (תהלים קכח).

לפרשת מטות

קל

ההתנחלויות משני עברי הירדן

פרשת בני גד ובני ראובן מעוררת תמיהות רבות :

- א. "ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד עצום מאוד ויראו את ארץ יעזר ואת ארץ גלעד והנה המקום מקום מקנה" (במדבר לב, א). לכאורה, על פי ההלכה, צדקו מאוד בני ראובן וגד. כידוע, "אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל" (בבא קמא ז, ז) משום יישוב הארץ. מותר לגדל בהמה דקה רק בחורשין, במדבריות ובמקומות שאין חשש שישחיתו יבול חקלאי. לפיכך לא יכלו בני גד ובני ראובן להתנחל בארץ, שהיא ארץ דגן, תירוש ויצהר. ובצדק דרשו, אפוא, להשאירם באזור המתאים לגידול מקנה.
- ב. "כה עשו אבותיכם בשלחי אותם מקדש ברנע לראות את הארץ... ויניאו את לב בני ישראל... והנה קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים" (במדבר לב, ט; יד). משה משווה אותם למרגלים. ולכאורה, אין שום דמיון ביניהם לבין המרגלים. המרגלים סירבו להיכנס לארץ ישראל. בני גד ובני ראובן רוצים לשבת בארץ ישראל. הם מוכנים אף למסור את נפשם למען כיבושה. הם לא אמרו דבר בגנות הארץ. אדרבה, הם שיבחו את עבר הירדן המזרחי על היותו ארץ מקנה. על מה יצא, אפוא, קצפו של משה?
- ג. אם עבר הירדן המזרחי נחשב בעיני משה חוץ לארץ, מדוע הסכים לבסוף להתנחלותם בעבר הירדן?
- ד. גם לאחר שבני גד ובני ראובן גילו נכונות להיחלץ חושים לפני בני ישראל, משה לא הסתפק בכך וחזר וכפל ושילש את התנאי. לשם מה ריבוי הדברים?

חלוציות לפני ה' או לפני ישראל

הבדל דק מבדיל בין דברי בני גד ובני ראובן לבין דברי משה, אך הוא משמעותי ביותר. הם אמרו: "ואנחנו נחלץ חושים לפני בני ישראל" (שם, יז). ומשה לעומתם אמר: "אם תחלצו לפני ה' למלחמה. ועבר לכם כל חלוץ את הירדן לפני ה'... ונכבשה הארץ לפני ה'... והייתם נקיים מה' ומישראל והיתה הארץ הזאת לכם לאחוזת לפני ה'" (שם ה' חוזר שש פעמים. שם, כ-כב).

אמנם ישראל הם עם ה', וה' הוא א-לוהי ישראל. הזהות היא מוחלטת ואי-אפשר להפרידה. אולם, צפה משה שבמהלך הדורות יקומו צאצאי בני גד ובני ראובן וינסו להפריד בין הדבקים. התנחלות לאומית לחוד, והתנחלות תורנית לחוד. התנחלות תועלתית-קיומית לחוד, והתנחלות ערכית-אידיאלית לחוד. לכן הדגיש משה את החלוציות לפני ה', בניגוד לחלוציות לפני בני ישראל.

הירדן עלול להפריד בין שתי הגישות. אמנם שתי גדות הירדן מהוות את ארץ ישראל. אולם "עשר קדושות הן" בארץ ישראל (כלים א, ו), ועבר הירדן המזרחי שונה מעברו המערבי. החלק המערבי הוא המקודש יותר. שם שורה השכינה. שם צריך להיבנות המקדש (גם לפני בחירת ירושלים, כשלמשכן לא היה מקום קבוע, חייב היה המשכן להיות בחלק המערבי דווקא). גם בבית המקדש, השכינה שכנה בחלקו המערבי. ועד היום הכותל המערבי הוא המקודש לנו יותר. ההתנחלות בחלק המערבי של ארץ ישראל קודמת במעלה לא רק בגלל היותו ארץ זבת חלב ודבש, אלא בעיקר בגלל היותו מקודש יותר. החלק המזרחי לא נועד להתנחלות ישראלית בשלב הראשון. שם ישבו בינתיים אדום, מואב ועמון – אלה הם הקיני, הקניזי והקדמוני. חלק זה נועד להתנחלות ישראלית רק באחרית הימים. ואלמלא התנגדותם העיקשת וחסרת ההיגיון של סיחון ועוג, היה עם ישראל עובר דרכם לארץ ישראל המערבית בלי לפגוע בשערה משערות ראשם.

מניעים חומריים או רוחניים

מלחמת סיחון ועוג לא נועדה להיות מלחמת כיבוש. השטחים שבהם שכנו אלו לא עמדו כרגע לסיפוח. הייתה זו מלחמת מגן הכרחית. אזורים אלה לא נועדו כרגע להתנחלות. המניע של בני גד ובני ראובן היה מניע כלכלי-קיומי ולא ערכי. לא חובת הקרקע היא שהביאה אותם להתנחלות זו, אלא הצורך לשמור על רכושם. אמנם צדקו בטענתם שהמקנה מחייב מקום מיוחד. אולם עצם העובדה שבגלל רכושם היו מוכנים לפרוש מכלל ישראל ולהתנחל במקום פחות מקודש הוא שורש הבעיה. על זה יצא הקצף. וכאן הדמיון לחטא המרגלים. אף הם התייחסו לארץ ישראל כתיירים וכסוחרים קרקעות. וכששקלו זה לעומת זה, את התועלת שבישיבה בארץ מול הקשיים, העדיפו להישאר במדבר.

אמנם, בני גד ובני ראובן חלוצים נועזים הם. מוכנים הם להתנדב לסיירות של צבא ישראל, מסוגלים ליישב את הספר באמצעות נשיהם וטפם. אולם התייחסותם אל הביטחון, ההתנחלות, הארץ והעם היא לאומית-קיומית בלבד. לא הרעיון הגדול של עליית עם ה' בקודש בארץ הקודש ושל הבאת גאולה לעולם כולו לנגד עיניהם, אלא המקנה, הצאן והבקר – צורכי הבהמות. ממעמקי נפשם

עולה קול הצאן. החלק הבהמי שבהם הוא שהניעם יותר מהחלק הרוחני שבהם. הם עצמם לא היו מודעים לכך. אולם משה, הרועה הנאמן, ידע להאזין למעמקי רחשי הנפש. הוא אחראי גם לדורות הבאים. לכשתבוא שעת גאולתו של עבר הירדן המזרחי, מן הראוי שלא מניעיהם של בני גד ובני ראובן יהיו הגורמים העיקריים לכך, אלא המניע הערכי, האידיאלי. לכן צירף אליהם משה את חצי שבט המנשה. הוא בנו של יוסף שנקרא על שם הגעגועים הטמירים של יוסף, אשר לא נתן לכך שגדולתו בנכר תביא לנשיית ארץ ישראל ולשכחתו אותה. מארץ העברים גונב הוא ואליה הוא מצווה להחזיר את עצמותיו. הקשר שלו אל הארץ הוא קשר נפשי עמוק. משה רצה למנוע גלותיות יהודית בארץ ישראל. לכן הוא חיבר את שני עברי הירדן על ידי מנשה בן יוסף.

ההשלכות החינוכיות

לתפיסה התועלתית-קיומית יש השלכות חינוכיות מרחיקות לכת: בני גד ובני ראובן אמרו: "גדרות צאן נבנה למקננו פה וערים לטפנו" (במדבר לב, טו). הם הקדימו את המקנה לטף. משה שינה את הסדר: "בנו לכם ערים לטפכם וגדרות לצִנְאֲכֶם" (שם, כד). הטף קודם לצאן. סולם העדיפויות אינו מקרי. מי שכל גישתו לארץ ישראל מבוססת על צרכים קיומיים-עכשוויים, גם תפיסתו החינוכית מעוותת. את חינוך ילדיו הוא עלול להקריב למולך על מזבח נוחיותו הכלכלית. גם אם יבנה להם מוסדות חינוך מפוארים, השיקולים ההישגיים והתועלתניים יגברו על השיקולים החינוכיים והערכיים. מספר השעות, מבחני ההישגים, פרסי ההצטיינות וההוקרה יוקדשו למקצועות ההישגיים והתועלתניים, והמקצועות הרוחניים והערכיים יידחקו לשוליים. כי חברת מקנה וקניין צריכה רועי צאן ולא רועים רוחניים.

בדורות הבאים ישפיע הדבר גם על הביטחון. צאצאיהם של אותם יוצאי סיירות נועזים, לאחר שהתנחלו בעבר הירדן המזרחי, היו מסוגלים לשבת בין המשפתיים לשמוע שריקות עדרים, ולא להיחלץ לעזרת ה' בגיבורים (כאמור בשירת דבורה). צאצאים רחוקים יותר, שהתרחקו יותר מרעיונות אבותיהם, יהיו הראשונים לרדת מן הארץ בשעת משבר, כשהכובש האשורי יכבוש את הארץ.

גשר הירדן

אף על פי כן, נעשה עוול לבני גד ובני ראובן אם נציג אותם באור שלילי וחד-צדדי. הם לא היו מעוניינים ליצור קרע בעם על ידי הפרדה מלאכותית בין שני סוגי ההתנחלויות. הם דאגו שמא תושבי ההתנחלות הערכית בעבר הירדן

המערבי יאמרו לבניהם: "אין לכם חלק בה" (יהושע כב, כה). לכן הם בנו מזבח גדול על הירדן, שישמש עד לאחדות עם ישראל על כל התנחלויותיו (יהושע כב). הירדן צריך לגשר על שני סוגי ההתנחלויות ולא להפריד ביניהן.

ארץ ישראל השלמה, על שתי גדותיה, משקפת את עם ישראל השלם על כל שבטיו. גם ההתנחלויות הערכיות זקוקות להתנחלויות הכלכליות, וכן להפך. אין להפריד בין הדבקים. העם והארץ זקוקים לשניהם גם יחד. "יחד שבטי ישראל" (דברים לג, ה).

קלא

חפצא וגברא בשבועות ובגדרים

כוח הדיבור מתבטא במיוחד בגדר, ביכולתו של האדם להחיל איסור על דבר המותר. האיסור הנוצר על ידי הגדר הוא איסור חפצא. כלומר, עצם החפץ נאסר, לא רק על הגדר, אלא גם על אחרים. האומר: "קונם מצה עליי", עשה את המצה לעצם מקודש כמו קרבן ("קונם" הוא כינוי לקרבן). מעתה, הוא מנוע מלקיים את המצווה לאכול מצה כי האיסור חל על גוף החפץ, אפילו כלפי שמים.

זהו מה שנאמר: "ואשים דברי בפיך... לנטוע שמים וליסוד ארץ" (ישעיהו נא, טז). ה' נטע באדם את כוח הדיבור בעוצמה כה אדירה, בדומה לה' עצמו. וכשם שנאמר "כי הוא אמר ויהי הוא ציוה ויעמוד" (תהלים לג, ט) וכן "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם (שם, ו), כך גם האדם: דיבורו מחולל פלאים ומשנה עובדות. "מוות וחיים ביד לשון" (משלי יח, כא). גם כאשר האדם אינו חש בהשפעתה הישירה של לשונו על חיי המעשה, עליו להיות מודע לכוחה האדיר של הלשון. ביכולתה לנטוע שמים וליסוד ארץ, הן לטוב הן חלילה לרע. לשון הרע עלולה למוטט ולהרוס ולנתץ גם חומות בצורות. ולהפך, כשאדם נודר נדר, הוא משנה את החפץ מחולין להקדש, מהיתר לאיסור. בדיבורו הוא שינה את מהותו של הדבר. הגדר יכול לחול גם על איברי האדם. יכול אדם לומר "קונם פי באכילה", הפה נהיה לעצם מקודש, שאסור להשתמש בו למטרות חולין. וכן היד, הרגל ויתר איברי הגוף, כל איבר ואיבר הוא בחינת חפצא. לא כן האדם עצמו. אי-אפשר להטיל איסור חפצא על האדם. אין אפשרות לומר "קונם אני". האדם אינו חפץ נפעל ונסבל. האדם הוא יצור אקטיבי, פעיל, טבע טובע ולא טבע טבוע.

שבועה - איסור גברא

האדם יכול רק להישבע. לכאורה, חיוב זה קל יותר מקודמו. אין בו יכולת לחולל מהפך מהותי בגוף הדבר. לכאורה, גם בלא שבועה, האדם יכול להימנע מלעשות דבר או להתחייב לעשותו. אולם אז אין הוא מחויב בדבר. השבועה היא שמחייבת את האדם. מידת האמת, שמקורה בה' א-לוהים אמת, היא המחייבת את האדם שלא לחלל את שבועתו. עיקרה של השבועה הוא בשם ה'. כשם שה' נאמן לקיים את דבריו, כך גם האדם הנשבע בה'. חיוב הגברא שבשבועה

משמעותו היא התעצמותו של הנשבע בה'. והנה כאן השתנו היוצרות. "נודר" הוא מבניין קל של פועל. "נשבע" הוא בניין סביל של נפעל. הגברא עושה את האדם לחפצא של ה' כביכול. ומשום כך אין הוא יכול להיות סתם חפצא, הנתון להשפעת זולתו. הוא חייב להיות גברא: פעיל, יוזם, משפיע ולא מושפע, כמו ה' בכבודו ובעצמו (עיינו ב"ימי זיכרון" לגר"ד סולוביצ'יק, מאמר "בסוד שיח השופר").

על הבחנה זו אמרו חז"ל: "מה הפרש בין נדרים לשבועה? נדרים – כנודר בחיי המלך; בשבועה – כנשבע במלך עצמו" (ספרי לפרשת מטות, קנג). מבחינה מסויימת, חיי המלך גלויים יותר וניכרים יותר. כוח שלטונו מורגש יותר. הכול נשמעים לו. אולם מנגד, המלך עצמו הוא מקור חייו והשפעתו ושלטונו. הוא סמוי ולא נתפס, אולם הוא העצם, מקור כל העצמים. השבועה אינה יכולה להתפס בחפץ מוחשי. לא ניכר בה השינוי שמתחולל על ידי הדיבור. אולם לאמתו של דבר, דווקא משום כך, היא גדולה יותר כי היא מבטאת את מידת האמת המוחלטת של מי שאומר ועושה, גוזר ומקיים.

מושבֵּעַ ועומד מהר סיני

אין אדם יכול להישבע על דבר איסור או מצווה. אין הוא יכול, למשל, להישבע שיאכל מצה או שלא יאכל מצה. כי השבועה חלה על האדם, והוא כבר מושבע ועומד מהר סיני לאכול מצה. המושג "מושבֵּעַ ועומד" מחייב הסבר. היכן נשבענו בהר סיני? ואם אבותינו נשבעו, אנחנו לא נשבענו, ושבועה אינה עוברת בירושה. ומדוע גם אנו מושבעים ועומדים עד סוף כל הדורות?

אלא, על כורחך אנו צריכים לומר שהמושג "מושבֵּעַ ועומד" דומה "למוטבע ועומד". בהר סיני נטבענו בטבע חדש של מחויבות לתורה ולמצוות. זוהי בעצם המשמעות העמוקה של "כפה עליהם הר כגיגית" (שבת פח ע"א). לא הייתה לנו בררה. כשם שאין אדם יכול להיות בהמה או חיה (אם כי הוא יכול לחקות את התנהגותם), כך אין אדם מישראל יכול להיות אדם רגיל. הוא מוכרח, על פי טבעו, להיות בן תורה ובר מצווה. טבע זה, שבו נהיינו עם ה', בו נתעצמנו עם ה', כביכול, לעצם אחד, לא מאפשר לנו לקבל שום מחויבות אישית אחרת הנוגדת מחויבות זו או מוסיפה עליה. בהר סיני נעשינו חפצא של ה' ולכן נתחייבנו חובת גברא שלא להשתעבד לשום גורם זולתו.

מושבֵּעַ - מוטבע

השבועה, כמושג של מחויבות טבעית, פותחת בפנינו פתח להבנת מושג שבועה בהקשרים אחרים. חז"ל אמרו שהעובר לפני לידתו "אינו יוצא משם עד שמשביעין אותו: תהי צדיק ואל תהי רשע" (נידה ל ע"ב). שבועתו של עובר במעי

אמו אינה תופסת כלל ועיקר שהרי עדיין אינו אדם, וודאי שעדיין אינו בר דעת. הכוונה היא לומר שאדם מחויב מטבע ברייתו להיות טוב. צלם הא-לוהים שניטע בו מחייבו לכך. ואם הוא בן ישראל, על אחת כמה וכמה.

וכן שלוש השבועות הידועות שבהן השביע ה' את ישראל: שלא יעלו בחומה וכו' – הכוונה היא לטבע שהטביע ה' בתנאי הגלות של עם ישראל: שיחששו ולא יוכלו להתלכד יחד לעשות להם ראש אחד ולעלות מן הגלות ארצה כעם ריבוני (שוי"ת "אבני נזר", יורה דעה, סי' תנד).

המסקנה המתבקשת היא שכאשר התנאים משתנים, כאשר העולם מכיר בלגיטימציה של כל עם להתארגן ולדרוש לו ארץ ומדינה משלו, או כאשר התנאים בגלות נעשים בלתי-נסבלים עד שהעם כולו חש שאין לו דרך לשרוד אלא כאשר יקים מדינה משלו, סר פחד השבועה והחומה נופלת מאליה (ומכתבו הידוע של ר' מאיר שמחה מדווינסק [הרב אריה רבינר, "מרן רבינו מאיר שמחה", עמ' קסג-קסה]).

גברא וחפצא בארץ ישראל

גם במצוות יישוב ארץ ישראל, יש בחינת גברא ובחינת חפצא. "והורשתם את הארץ" (במדבר לג, נג) – זוהי חובת חפצא, שהארץ תהיה בבעלות ישראלית. "וישבתם בה" (שם) – זוהי חובת גברא, שכל אדם מישראל ישב בארץ. מצוות הישיבה בארץ יכולה להתקיים גם בצורה פסיבית. בעצם העובדה שאדם דר בארץ ואינו יורד ממנה, הוא מקיים מצווה. אמנם, הוא יושב בארץ, אולם הארץ אינה מיושבת. חובת החפצא היא שהארץ תהיה מיושבת לאורכה ולרוחבה. חובת הגברא לשבת בארץ חלה על כל אחד ואחד, ואילו חובת החפצא שהארץ תיושב חלה על הציבור, וכל אחד המיישב את הארץ עושה זאת מכוח היותו שליח ציבור. לא למען עצמו הוא יושב בַּסֶּפֶר, אלא בשם הציבור ולמען הציבור. חובת החפצא חלה על גבולות הארץ שהובטחו לאברהם אבינו, אך חובת הגברא חלה כרגע רק על הגבולות שנאמרו למשה בפרשתנו.

הארץ כחפצא מקודשת על ידי ה'. אין היא יכולה לסבול, למשל, טומאה של שפיכות דמים. "ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה" (במדבר לה, לג). אולם יש עלינו חובת גברא לקדש את הארץ בכיבושה ובהתנחלות בה. ארץ ישראל אינה מסתפקת בישיבה פסיבית או בקידוש פסיבי. היא דורשת שהאדם יהיה גברא פעיל בקידושה, וכן שיתגדל ויתקדש בה ועל ידיה.

השילוב של חובת החפצא, של הארץ, עם חיוב הגברא, של האדם, נוצר בעצם פגישתם המחודשת של העם והארץ. "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא" (יחזקאל לו, ח).

קלב

נקמה ולא נקמנות

בפרשתנו, ציווה ה' את משה לנקום במדיין ואמר לו: "נקום נקמת בני ישראל" (במדבר לא, ב), אך משה אמר לישראל "לתת נקמת ה'" (שם, ג). משה ובני ישראל מצווים לנקום בעצמם את הפגיעה החמורה שמדיין פגעו בהם ולא לסמוך על ה' שהוא ינקום. בעצם, ה' הוא בעל הנקמות, שנאמר "א-ל נקמות ה' א-ל נקמות הופיע" (תהלים צד, א), אך הוא מצפה מאתנו שנלך בדרכו ונקום את נקמתנו ולא נסמוך רק עליו. ובכל זאת, ייחס משה את הנקמה לה' ולא לישראל, זאת כדי להבדיל בין נקמנות אישית אינטרסנטית, שיש בה פריקת יצרים ותסכולים, לבין נקמה רציונלית ואידיאולוגית, הנעשית לשם שמים בלבד. לתואר "א-ל נקמות ה'" יש מקבילה דומה: "א-ל דעות ה'" (שמואל א, ב, ג). כשה' נוקם, הוא גם א-ל נקמות וגם א-ל דעות, אין אפשרות ליחס לה' נקמנות חמומת מוח, חלילה, אלא נקמה שקולה ותבונית שמטרתה להביא צדק לעולם. כך גם הייתה נקמת ישראל. הנקמה הייתה טהורה. מטרתה הייתה למגר את הרשעה מן העולם ולקדש שם שמים. לכן נקמת ישראל מיוחסת לה'.

רש"י בפירושו לבמדבר לא, ג, פירש על פי המדרש: "נקמת ה' – שהעומד כנגד ישראל, כאילו עומד כנגד הקב"ה". עם ישראל אינו קבוצת אנשים מקרית. אינו עם ככל העמים. כל ההגדרות האתניות המקובלות – המתבססות על היסטוריה, גאוגרפיה, כלכלה, שלטון, שפה או תרבות משותפים – אינן חלות עלינו. המכנה המשותף לנו הוא היותנו עובדי ה', "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו" (ישעיהו מג, כא), כי "אין אומתנו אומה אלא בתורותיה" ("הנבחר באמונות ודעות" לרס"ג, מאמר שלישי, ז). פגיעה בישראל היא פגיעה בה' בכבודו ובעצמו.

היום, חלקים רבים בעם אינם רואים עצמם כשומרי תורה ומצוות במלואן, ובכל זאת הם מכירים בכך שהמגדיר את העם היהודי שונה מהמגדיר את יתר האומות, אם כי במשמעות שונה משתוארה לעיל. הם מכירים במסורות מסוימות, בערכים מוסריים, בחלק מהתרבות. כולם מודים שזהותו של יהודי נקבעת על פי המורשת שלנו. המורשת שלנו היום, גם אם היא חלקית, מתבטאת בכמה עניינים מרכזיים המשותפים לרוב רובו של העם: שבת כיום המנוחה הרשמי (גם אם, לצערנו, השבת אינה נשמרת במלואה), יום כיפור, מצות בפסח, חגים, ברית מילה, מזוזה, בר מצווה, חתונה, לוויה, ארץ ישראל, ריבונות

יהודית, סולידריות יהודית כלל-עולמית, השפה העברית, התנ"ך כספר הספרים וכמקור הערכים המוסריים שלנו ועוד ועוד.

ערב כניסתו של עם ישראל לארץ, הסכנה החמורה לקיומו הייתה נישואי התערובת עם בנות מדיין. נשי מדיין, בעצתו של בלעם, חיפשו להילחם בישראל בנקודה הרגישה ביותר – בזהותו, בקשר שבינו לבין התורה ולבין נותנה. טשטוש זהות עלול, חלילה, להביא להכחדת העם. בלעם הבין זאת מהברכות שבירך בעל כורחו.

לכן, באה הדרישה החריגה להרוג גם את הנשים, בניגוד לחוקי מלחמה מקובלים (גם התורה לא התירה במלחמה רגילה להרוג אלא את הגברים, דהיינו את הלוחמים בלבד). במקרה זה, הנשים היו הנשק המסוכן ביותר. באמצעות נישואי תערובת, ביקשו המדיינים להשמיד את עם ישראל. הייתה זו מלחמת קיום ממש. שמד רוחני כמוהו כהשמדה פיזית. גם אם הוא נעשה בשקט ונראה פחות אלים, בפרט כשראש שבט מישראל נענה לו בפרהסיה, לעיני כל העם. מעשה זמרי בן סלוא גרם למגפה בעם, לאפידמיה בקרב צעירים רבים, בני שבט ואחרים. החידק המתירני היה למגפה שהפילה חללים רבים. היה צורך לעצור את המגפה בעודה באיבה, לפני שתתפשט יותר. מי שהציל את העם בעת משבר זאת היה פנחס. המגפה נעצרה.

דברים אלו מציגים את קנאותו של פנחס מזווית ראייה אחרת. "הבועל ארמית קנאים פוגעין בו" (עבודה זרה לו ע"ב), "זו הלכה ואין מורין כן" (סנהדרין פב ע"א). מדוע רק קנאים? ואם זו הלכה, מדוע אין מורין כן? ואם אין מורין כן, איך ייתכן שבכל זאת מותר להרוג אדם ללא משפט? התשובה לשאלות אלו היא שמדובר בסוג של מלחמה, ובמלחמה חלים חוקים אחרים. אין זמן לחקירות ולדרישות, צריכים לפגוע במעורבים בשעת מעשה. וכמו בכל מלחמה, גם במלחמה מעין זו, התעמולה היא חלק חשוב במלחמה. לכן יש לוודא שיש קשר ישיר בין המעשה לתגובה לו, אחרת המלחמה אינה נתפסת כצודקת, וללא צדק אין הצדקה למלחמה. לוחם עלול להיות מוקע כפושע, כמסכן את כולם ללא צורך.

לא כל אחד רשאי להילחם. רק חייל ממושמע, הממלא פקודות, רשאי להילחם. אזרח רגיל, הפועל בגחמה אישית, הוא רוצח שפל. רק זה שהוא שליח הציבור כולו, שאינו פועל בהתלהמות אישית, יכול להיות חייל. לכן זו הלכה שאין מורין אותה לכל אדם, אלא רק מי שיודע בעצמו שהוא קנאי אמת, דהיינו רואה עצמו מגויס בשם הציבור לשם הציבור ופועל בשיקול דעת, רשאי לעשות זאת. לא בקנאות עיוורת, אלא בקנאה לישראל ולשם ה'.

זאת ועוד, הקנאי הרציונלי, קר הרוח, המקבל על עצמו משימה כה אחראית – להרוג אדם כדי להציל את כלל ישראל – חייב להביא בחשבון את כל התוצאות של מעשהו ולשקול היטב בדעתו, ורק אם ישוכנע שמעשהו יביא הצלה, הוא ייקח את הרומח. הלוחמים במדיין היו תלמידיו של פנחס, הם נקמו את נקמת ה' ולא את נקמתם האישית.

לא כל אחד הוא פנחס ולא כל דור הוא דורו של זמרי ולא תמיד אפשר במעשה אחד לעצור מגפה. בדורות אחרים, מעשה דומה עלול להביא לתוצאות הפוכות, להגביר את המגפה במקום לעצרה (ראו "חזון איש", יורה דעה סי' ב ס"ק טז, ד"ה "ונראה").

גם היום, רוב העם רואה בנישואי תערובת אסון לאומי. קהילות יהודיות רבות נמחקות בזו אחר זו. יש האומדים את היקף האסון של ההתבוללות כמתקרב לזה של השואה, ואולי אף עולה עליה. בארץ, מספר המתבוללים קטן יחסית, ולצערנו הציבור הרחב אינו מודע לחומרת הבעיה, אך גם בארץ הסכנה גדולה, וגם אם מדובר במיעוט, יש לנו אחריות כלפי כל יחיד מ ישראל "לבלתי ידח ממנו נידח" (שמואל ב, יד, יד). אלא שבדורנו יש לעצור את המגפה בדרך חיובית, בחיזוק הזהות היהודית עד כי "כל כלי יוצר עליך לא יצלח וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיע" (ישעיהו נד, יז). הרמב"ם ב"אגרת תימן" (מהדורת שילת, ח"א, עמ' קיט) פירש שכלי מסמל את האויב הפיזי, הבא להילחם נגדנו בכלי מלחמה, ולשון מסמלת את האויב התרבותי, וזה האחרון מסוכן יותר. הוא אינו בא בחרב ובכידון, שמפניהם אפשר להתגונן, אלא בשפת חלקלקות החודרת ללב ומשתקת את התנגדותו. יש ללמוד את שפתו של האויב ולהכיר את כליו ולהשתמש בהם בצורה מושכלת בספרות באמנות, בתקשורת ועוד.

נקמת ה' ונקמת ישראל חד הן, שתי הנקמות זהות. לא את היהודים האויב רודף, אלא את היהדות, את דבר ה' בעולם. אויבינו נלחמים בה' ובמשיחו. "ועתה מלכים השכילו הוסרו שפטי ארץ. עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה" (תהלים ב, י-יא).

לפרשת מסעי

קלג

גאולת הדם

גאולת הדם נתפסת, בדרך כלל, כפריעת חוק ומוסר, כאנרכיה, כמתן דרון ליצרים, כפראות פרימיטיבית. שלטון החוק מחייב מערכת משפט מסודרת, שהיא ורק היא תחרוץ את דינם של רוצחים על פי כללי משפט הוגנים וצודקים. ואכן, גם התורה מגנה על הרוצח (בשגגה, היינו: רשלנות פושעת) על ידי הגלייתו לעיר המקלט. אולם עם זאת, התורה מכירה במעמדו של גואל הדם: "גואל הדם הוא ימית את הרוצח" (במדבר לה, כא). מדוע לא עקרה התורה את עצם המושג מיסודו? מדוע הכירה בו בכלל?

הדירוג ההלכתי של גואל הדם

ראשית כול, עלינו להגדיר את מעמדו של גואל הדם על פי ההלכה:

- א. הוא המוציא לפועל את גור הדין אחרי דיון משפטי מסודר.
- ב. הוא צד בתביעה. "ושפטו העדה בין המכה ובין גואל הדם" (במדבר לה, כד). עליו להשיג את הרוצח ולהעמידו לדין, למצוא ראיות, לשכור עורכי דין מעולים (כשהמדובר בערכאות), ולעשות הכול, כולל הפעלת דעת הקהל, כדי למצות את הצדק עד תומו (עיינו "פתחי תשובה", חושן משפט, סי' תכו).
- ג. עליו לשמור על הרוצח לבל יצא מעיר מקלטו. ואם שיצא, מותר לו (אולם אין מצווה על כך) אף להורגו מאחר שהוא מותר ומומד על כך. "אין לו דם" (במדבר לה, כז), כלומר, ביציאתו, התיר את דמו.
- ד. במקרים חריגים, כשבית הדין משוכנע שהרוצח ראוי לעונש חמור, אלא שבגלל שיקולים פורמליים אין אפשרות להוציאו להורג אלא בהוראת שעה, אין מענישים את גואל הדם על הריגת הרוצח (רמב"ם, הלכות רוצח, פ"ו ה"ה, ועיינו "אור שמח", הלכות מלכים, פ"ג ה"י).
- ה. אם גואל הדם הרג את הרוצח ללא דין, על אף שהדבר אסור לו, אין הוא נענש בכל חומר הדין. התורה התחשבה בכך "כי יחס לבבו" (דברים יט, ו). אין כאן שום מתן לגיטימציה לגאולת דם כפי שהייתה, ועדיין, נהוגה במזרח הפרוע. יש כאן סובלימציה של גאולת דם, גישה המאפיינת את התורה

שאינה מדכאת רגשות טבעיים, אלא מאצילה אותם ומתעלת אותם לכיוון הרצוי (עיינו "אור שמח", הלכות רוצח, פ"ב ה"ד).

משפט ממוסד ואמביציה פרטית

מערכת משפט מסודרת, באמצעות שופטים מומחים ובלתי-תלויים, היא בסיס הכרחי לחברה מתוקנת. אולם התורה, בכוונה, לא הפקיעה את האחריות מהאדם הפרטי. יש שדווקא מומחיותו ואי-תלותו של בית הדין יש בה גם פגם מסוים, לכאורה. ההתייחסות אל הנידון עלולה להיות כאל "תיק" בלבד, שבו נערמים תילי תילים של הלכות משפטיות מפורטות ותחתיהן "נעלם" הנושא הנדון החי. בפרט עלול הדבר לפגוע במשפט רצח. הנרצח כבר מת ואינו לפנינו, רק הרוצח הוא היצור החי העומד בפני בית הדין כשכבר עבר זמן, לפעמים רב מאוד, מאז הרצח. הדיון עלול להיות מופשט מידי. אמנם, כך נאה וכך יאה לשיפוט מקצועי ורציני, והרי בדיני נפשות עסקינן. אולם היא הנותנת. הרי דמו של הנרצח זועק מן האדמה. הוא תובע את הצדק. אלא שקולו לא נשמע באוזני בשר ודם. יש צורך שאדם חי יזעק את צעקתו האילמת של הנרצח כדי שהמשפט יהיה הוגן לא רק מבחינת הנימוקים המשפטיים, אלא גם מבחינת השבת הצדק שעיוות הרצח. ודווקא משום שהתורה מחמירה מאוד בדיני נפשות, עד שכמעט ואי-אפשר היה להוציא רוצח להורג, יש צורך לאזן את הצדק במקרים קיצוניים וחמורים בהוראת שעה חריגה, במסגרת החוק. לשם כך יש צורך בגואל הדם.

בגמרא מסופר על ר' יהודה בן טבאי שדן למיתתו עד זומם שלא כהלכה. לאחר שהעמידו ר' שמעון בן שטח על טעותו, היה משתטח על קברו של אותו העד, והיה קולו נשמע, וכסבורין העם קולו של הרוג. אמר, קולי שלי הוא. הצדק מחייב שקולו של ההרוג "ייעש" כמו קולו של ההורג. שהדיון יתייחס לא רק לעברתו של הרוצח, אלא גם לדמו של ההרוג שנגדע בדמי ימיו (מכות ה"ב, ועיינו "צפנת פענח" למכות, שם). אין תחליף לקרוב משפחה, הקרוב ביותר לנרצח, שהוא ייצג את ההרוג. תפקידו של גואל הדם הוא לאזן את מערכת הצדק כדי שאכן תהיה שקולה ותביא בחשבון גם את חובת הענישה של הנאשם במלוא חומרתה. המשפחה הקרובה תשקיע מאמצים כבירים כדי להביא הוכחות או כדי להשיג את הרוצח. יש למשפחה אמביציה נפשית גבוהה לאין ערוך מאשר למערכת המשפט הממוסדת. לכן, חובתה של המשפחה להשקיע את כל האנרגיה הנפשית כדי להעמיד את הרוצח לדין, להשיג עדים ולוודא שהרוצח יענש כדין. שוטר שיועמד לשמור על הרוצח בעיר המקלט יעשה זאת ביעילות נמוכה יחסית לקרוב משפחה, שדמו של הנרצח לא נותן לו מנוח. הפקדת השמירה בידי גואל הדם היא יעילה יותר.

דורש דמים

התרגום הירושלמי תרגם בפרשתנו את המושג "גואל הדם" במילים: "תבע דמא", דהיינו דורש דמים. הוא התובע. בתביעה הממוסדת לא סגי, גם קרוב המשפחה הוא צד בדין (עיינו סנהדרין לג ע"ב). חזקה עליו שיעשה זאת במלוא הלהט והמסירות, יותר מהתובעים המקצועיים. אמנם, בית הדין ידון על פי ידיעותיו בהלכה, על פי שיקולים הגיוניים קרים, אולם חשיבתו תהיה יותר אובייקטיבית עקב כך. הגישה המקורית של התורה בפרשת גואל הדם מאצילה ומעלה את רגשי הכעס והחימה של המשפחה הקרובה. היא מתעלת את הרגשות הלוהטים לאפיקים חיוביים. במקום למצוא פורקן בנקמה רגשנית עיוורת, במקום ליצור תסכול על ידי העמדת המשפחה מחוץ למערכת המשפט במשך כל מהלך הדיון המשפטי, במקום להעמיק את תחושת האבל ללא מוצא – מציעה התורה פורקן חיובי. על המשפחה מוטלת החובה להביא למיצוי הצדק עד תומו. היא מעורבת במהלך הדיון המשפטי בצורה פעילה. מטילים עליה משימות ומנווטים את הרגשות הסוערים לקרקע המוצקה של הצדק והמשפט.

נקמה רגשנית, כעסנית, פסולה היא. אולם נקמה שיש בה שאיפת צדק היא חיובית. שני פסוקים נאמרו במקרא הדומים זה לזה: "א-ל נקמות ה'" (תהלים צד, א), ולעומתו "א-ל דעות ה'" (שמואל א, ב, ג). הנקמה והדעה ניתנו בין שני שמות ה'. כשהנקמה נעשית בדעה צלולה, היא אינה נקמה אישית פרימיטיבית, היא נקמת ה', נקמה של השגת הצדק והמשפט. נקמה כזאת היא חיובית, ורק מי שלבו חם, לאחר שזה סוּן וצוּן על ידי ביקורתו הנוקבת של השיפוט הרציונלי, יכול לבצעה כהלכה.

גאולה תתנו לארץ

ראויים הדברים להיאמר בעיקר כאשר הציבור עומד חסר אונים ומלא חרון, אף וכעס ליד דמם הניגר של חללים שנרצחו בידי בני עוולה. אין להסתפק בכך שהממסד הביטחוני או המשפטי יטפל בבעיה. על הקרובים, המכרים ועל כל אדם הרואה עצמו קרוב נפשית לנספים מוטלת אחריות אישית להבטיח מיצוי מלא יותר של הצדק: הן בחקיקה ההולמת את התנאים הן בהחמרת הענישה. אולם, יותר מכול, מחייב הצדק את הפרת זממם המהותי של הרוצחים. מטרתם: נישול עם ישראל מנחלתו. הלכות גאולת אדמה, גאולת אדם וגאולת דם דומות במידה רבה. בשלושתן הקרוב חייב לגאול את קרובו. "הקרוב הקרוב קודם" (קידושין כא ע"א). בשלושתן מופיע המונח "גאולה".

לא רק קרבה לשונית יש בין המילים "דם", "אדם", "אדמה", אלא גם קרבה רעיונית. לא רק האדם נפגע על ידי הרצח המתועב, גם האדמה נפגעה כביכול.

לכן, אין לרוצח מקום עלי אדמות, רק עיר המקלט – עיר אקס-טריטוריאלית שלא נפלה בנחלה בדרך הרגילה – יכולה להיות מרחב מחייתו. ביציאתו ממנה, הוא מנתק את פתיל חייו. "ולא תחניפו את הארץ" (במדבר לה, לג). לכן גאולת הדם, המוטלת על כל הקרובים והמכרים, היא בטיהור אדמת ארץ ישראל מידיהם של אלו המגואלים בדם והעברתה לידיים זכות ונקיות, ידיהם של שוחרי צדק, שלום ואמת.

קלד

רבנות וריבונות

תקופה זו של השנה מאופיינת במסעות. רבים נוסעים ממקום למקום ואפשר לקרוא עליהם את הפסוק החוזר ארבעים ושתים פעם בפרשתנו: "ויסעו ויחנו". הבה נלמד ממסעות בני דורנו למסעות אבותינו במדבר.

יש יוצא ויש נוסע. לנופש – יוצאים, לעבודה – נוסעים. כשאדם יוצא לחופשה, חשוב לו לצאת מהשגרה וממקומו הקבוע לאקלים אחר ולנופים אחרים. למסעו אין מטרה מוגדרת, המטרה היא משנית. רק לאחר ההחלטה על יציאה, הוא יחפש מקום המתאים לו לנסוע אליו. שונה הדבר ביחס לנוסע. הוא מעוניין להגיע למקום מסוים, תכניתו מוגדרת וברורה, ולשם כך עליו לצאת ממקומו.

ומכאן לפרשתנו: "אלה מסעי בני ישראל אשר יצאו מארץ מצרים... ויכתב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי ה' ואלה מסעיהם למוצאיהם" (במדבר לג, א-ב). פעם מסעיהם קודמים למוצאיהם, ופעם מוצאיהם קודמים למסעיהם. מהי משמעות הדבר? כאמור, יש היוצא כדי לנסוע ויש הנוסע כדי לצאת. היוצא כדי לנסוע, מטרתו היא המסע. אין סיבה אחרת ליציאתו ממקומו. לעומתו, הנוסע כדי לצאת, אין מטרה ברורה. המניע העיקרי לנסוע הוא רצונו לצאת ממקומו. יעד הנסיעה שלו הוא משני לרצון לצאת החוצה.

שני סוגי אנשים יצאו ממצרים. היו שיצאו ממצרים משום שלא יכלו לסבול עוד. לא ההגעה לארץ ישראל הייתה מטרתם העיקרית, אלא היציאה ממצרים. היו גם אחרים שמטרתם המוצהרת הייתה: "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה אני ה'" (שמות ו, ח). כל ירידתם של בני ישראל מצרימה הייתה זמנית, לגור שם מפני הרעב. עתה הגיעה השעה לשוב אל הארץ, ולשם כך שאפו לצאת ממצרים ("כלי יקר", בתחילת הפרשה). דרישתם של סוג האנשים הראשון הייתה "שלח את עמי" (שמות ט, א) ותנו לא. דרישתם של סוג האנשים השני הייתה "שלח את עמי ויעבדוני" (שם).

גורל ויעוד

הרב קוק (מובא ב"מועדי הראייה" לרב נריה, מהדורת תשע"ה, עמ' 144) עמד גם הוא על שני מניעים אלו למסע לארץ ישראל בהתייחסו לשני דימויים בנבואת ישעיהו על שיבת ציון: "מי אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארובותיהם" (ישעיהו ס, ח).

העב, הענן, הוא עצם דומם. אין בו רוח חיים משלו. הוא מועף ברוח. ביונה, לעומתו, יש רוח חיים ואינסטינקט טבעי המושך אותה לשוב אל קנה. יש יהודים שרוח סערה מטלטלת אותם ומעיפה אותם לארץ ישראל, ויש שהשאיפה הנורמלית לשיבה הביתה היא המנחה אותם. הרב סולובייצ'יק ("קול דודי דופק", "בסוד היחיד והיחד", מעמ' 368) כינה שתי גישות אלו ברית גורל וברית ייעוד.

שני מהלכים בהיסטוריה היהודית בעת החדשה מקבילים לשני מניעים אלו. הרב צבי קלישר, מראשוני הראשונים במבשרי ציון, עורר את הלבבות לשוב לציון במטרה להשיב את עבודת המקדש למקומה. הוא העלה רעיון להקריב קרבן פסח ("דרישת ציון", מאמר שלישי, "מאמר העבודה"), ולשם כך תכנן רכישת קרקעות והעלאת יהודים לארץ ישראל. פעילותו הייתה בבחינת "מוצאיהם למסעיהם". גם כשהתברר לו שרעיונו אינו בר-ביצוע עדיין (ראו "חתם סופר", יורה דעה סי' רלו), הוא לא נרתע והמשיך בהנחת תשתית להתיישבות בארץ. המטרה הנכספת עמדה בעינה – ירושלים, המקדש, גאולת העם והאדם.

הרצל, שפעל דור אחריו, החזיק בגישה הפוכה. הוא עורר יהודים לעלות לציון ברצון דחוף להציל יהודים מהסכנה האנטישמית שריחפה מעליהם בגולה. היציאה הייתה המטרה ולא ההגעה לארץ ישראל. ואכן, כשהועלתה הצעת אוגנדה, הרצל תמך בה (ועמו גם סיעת "המזרחי") כי העיקר אצלו היה הצלת יהודים. הוא סבר שהקמת מדינה יהודית היא הדרך היחידה להצלת יהודים ולמניעת אנטישמיות. בבחינת "מסעיהם למוצאיהם". מאז, מתקיימים שני זרמים מרכזיים בציונות: זרם קיומי וזרם רוחני. הראשון היה למרכז. גם המתנגדים לרעיון אוגנדה דגלו בתפיסה קיומית יותר מאשר בתפיסה רוחנית.

הציונות המדינית-קיומית נמצאת כרגע במשבר עמוק. המחשבה שהמדינה, לכשתקום, תמנע את הסכנה לקיומו של כל יהודי התבררה ככוזבת. שיבת עם ישראל לארצו והקמת מדינה נורמלית לעם היהודי ככל מדינות העמים לא ביטלו את האנטישמיות. הנחתם המוטעית של הדוגלים בציונות הקיומית הייתה שהסיבה העיקרית לשנאת ישראל תיעלם עם הקמת מדינת ישראל. אמנם, המדינה משתדלת להגן על אזרחיה, ובמידה מסוימת גם על יהודי העולם, אך רק בכוח הזרוע, באמצעות צבאה החזק ברוך ה'. אך המדינה אינה יכולה לעקור את האנטישמיות משורשיה. אדרבה, עצם קיומה כאן, בלב האסלאם הרדיקלי, עורר שנאה וסכנה. למרבה התסכול, לא זו בלבד שהמדינה לא פתרה את בעיית האנטישמיות, היא דווקא החריפה אותה. השמים שונאים אותנו יותר מאשר האירופאים.

יהודי ייעודי

שורשיה של הציונות האידיאליסטית, של "מוצאיהם למסעיהם", הם קדומים ביותר. ציונות זו לא התחילה ברב קלישר, הוא רק תרגם את רעיונותיה למעשים. ציונות זו ממשיכה את מורשת נביאי ישראל. היא שואפת לחזרת השכינה לציון ומאמינה בחזון אחרית הימים ובייעודו של הר הבית כמרכז רוחני אוניברסלי וכמוקד לשלום עולמי.

לדידם של הציונים הקיומיים, שאיפה זו עצמה יוצרת בעיה חמורה. הם רואים בה גורם מפריע כביכול להשתלבותנו באזור. וכיוון שלדעתם הגענו למבוי סתום בניסיון לפתור את בעיית האנטישמיות, הם מנסים להיחלץ מהמשבר שבו הם נתונים בהאשמת הציונים האותנטיים שהם מפריעים לציונות המדינית להתפתח. לדעתם, אלמלא השאיפה הרוחנית, היה אפשר להגיע אל המנוחה ואל הנחלה כבר מזמן. בעיניהם, היחס הערכי לארץ ישראל, היונק מהתנ"ך ומהמורשת התורנית, מזיק לנורמליזציה במזרח התיכון. עצם הגישה הייעודית-ערכית היא מקור הבעיה לדעתם. האשליה שבה מחזיקים אותם חוגים המכנים עצמם "ציונות שפויה" היא שלו היינו כולנו אנשי ברית גורל פרגמטיים, המסתפקים בצורך הקיומי ומוותרים על הערך, היינו כבר מזמן חיים במזרח תיכון חדש ושונה, "איש תחת גפנו ותחת תאנתו" (מלכים א, ה, ה). כל בר דעת מפוכח וריאליסט, ועם זאת גם אידיאליסט, המוכן להתמודד עם הבעיות ולהמשיך בדרכם של ראשונים, זוכה לקיתונות של בוז ולעג ומכונה "הוזה משיחי" בלשונם. בעלי תפיסה זו מתעלמים משורשי הדתיים של העימות. הם אינם מבינים שאויבינו שונאים אותנו כי איננו בני דתם. כולנו נחשבים כופרים בעיני אויבינו – הדתיים שבנו וגם אלו הרואים עצמם חילונים.

המסע של עם ישראל ממשיך וימשיך עד שיגיע ליעדו. שיבת ציון היא גם שיבה אל הערכים ואל נכסי הרוח שלנו. המשך פרשתנו מדגיש את הפן הערכי של הארץ: זו ארץ שאינה סובלת עבודה זרה. המשימה העיקרית שהוטלה על ישראל בהורשת ארץ כנען היא: "ואבדתם את כל משכיתם ואת כל צלמי מסכתם תאבדו ואת כל במותם תשמידו" (במדבר לג, נב). זו ארץ שאינה סובלת שפיכות דמים, גם לא של רוצח בשגגה: "ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ ולא ארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו. ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שכן בתוכה" (במדבר לה, לג-לד). לכן על רוצח בשגגה לגלות לעיר מקלט, שהיא מעין אי אקסטרטוריאלי, עיר לויים הנמצאת מחוץ להתנחלות השבטים. זו ארץ שמתנחליה צריכים לשמור את ערכיה ולהפריש מיבול אדמתם תרומות ומעשרות לחסרי רכוש, לכוהן, ללוי ולעני (ראו בפירוש רש"י לבמדבר לד, ב), ומעשר שני שמטרתו להעלות את

רמתו הרוחנית של החקלאי: "ואכלת לפני ה' א-להיך... מעשר דגנך תירשך ויצהרך... למען תלמד ליראה את ה' א-להיך כל הימים" (דברים יד, כג). זו ארץ שיש בה ערך ולא רק צורך.

רבנות וריבונות

יש אנשים הרואים עצמם דמוקרטיים ומשום כך שוללים את היחס הערכי לארץ ישראל. להבנתם השטחית, הסתמכות על ערכים ממקור נעלה פוגעת בדמוקרטיה. לדעתם, מקור סמכותה של הדמוקרטיה הוא הרצון האנושי בלבד, ולא ערכים נעלים. לדעתם, רק צורך אנושי הוא לגיטימי, ערך שמקורו על-אנושי הוא גורם זר כביכול ואל לו להיכלל בשיקולים האנושיים. הריבונות מייצגת את הצורך, הרבנות – את הערך. לפי גישה זו, דיכטומיה בין רבנות וריבונות היא בלתי-נמנעת (והיא היום מלאכותית ומנופחת ללא כל פרופורציה). השאלה המהותית היא מהו מקור סמכותה של המדינה: הצורך או הערך, הגורל או הייעוד, האדם או האדמה. ובהתאם לכך, מי יקבע את צורכי המדינה, את תנאי האזרחות בה, את גבולותיה, את תרבותה ועוד – האם התנ"ך הנצחי או יצרני תרבות, תקשורת ופוליטיקה, המתחלפים כל כמה שנים ואתם מתחלפות האופנות המקובלות?

תיאור זה לוקה בשטחיות. הוא מסתמך על סיסמות של מחרחרי ריב ולא בא אלא לחדד את העמדות. הוא מציג את כל ה"יוצאים" כחסרי ערכים כביכול, לעומת ה"נוסעים". כעגלה ריקה, חלילה. ולא היא. לאמתו של דבר, תחת המעטה החיצוני, לוחשות גחלים של זיקה ערכית לארץ, לעם ולמורשת. רוחשות שאיפות רוחניות לתרבות טובה יותר, לחברה צודקת ושוויונית יותר, לערכי משפחה טהורים יותר. גם היום נשמעים עוד רעיונותיהם של החלוצים הראשונים שדיברו על תחייה של תרבות ישראלית מקורית וערכית בארץ. דמוקרטיה אינה רק צורך, גם היא ערך. יש מקור ערכי מעל הצרכים העכשוויים, אלא שכל אחד מכנה אותו בשמות אחרים. יש א-לוהים גם בלבם של אלו שאינם נושאים את שמו על שפתותיהם.

ויסעו ויחנו

חודש אב מבדיל בין היוצאים לנוסעים. משנכנס אב, מסוף הנוסעים מלא וגדוש. רבים שיצאו מן הארץ חוזרים אליה בימים אלו, רבים אחרים יוצאים עתה לטיולים ולמסעות. אלו יוצאים ואלו נוסעים. אצל הראשונים, נכנס אב. אצל האחרונים, נכנס אוגוסט (קיסר רומא, שהחריבה את מקדשנו). לראשונים יש לא רק חודש אב, אלא גם אב שהוא מקור השראה אידיאולוגי, ולא אב אחד,

אלא אבות רבים: אברהם, יצחק ויעקב, משה ויהושע, עזרא ונחמיה, הרמב"ם והרמב"ן, אור החיים, הבעש"ט והגר"א ועוד ועוד. האחרונים הם יתומים כביכול. לכאורה, אין להם אב, אין בהם ציפייה גלויה לבניין המקדש, אין בהם שאיפה ניכרת לקדושה ולעלייה רוחנית. ובכל זאת, הם חיים עמנו בכברת ארץ זו ושותפים לשמירה על ביטחונה ולדאגה לשלומה. בלב כולם פנימה, עין לציון של מעלה צופייה. בלב כולם, יש כמיהה סמויה לגאולה, להתרוממות רוחנית ומוסרית.

העיתונאי עזריאל קרליבך כתב פעם שאביו, שהיה רב באחת מקהילות גרמניה, נהג לנצל את תחילת חודש אב – תקופה שבה אין שחיטה ואין נישואים – ליציאה לנופש בעיר קיט עם כל משפחתו. התזמורת העירונית של עיר הקיט הייתה מנגנת בשעות הצהריים באחד הגנים. האב ובנו נהגו לטייל בגן, אך שמרו מרחק שמיעה מהתזמורת בימים אלו. בעשירי לחודש אב, למחרת יום הצום, טיילו האב ובנו כדרכם. הבן עזריאל סבר שהיום מותר להתקרב לתזמורת ולשמע את נעימותיה, אך אביו תפסו וזעק: המקדש עודנו בוער! עזריאל קרליבך סיים את סיפורו במשפט: "כך נהייתי ציוני".

כל אחת משתי הקבוצות – "הנוסעים" וה"יוצאים", בעלי התפיסה הציונית-קיומית ובעלי התפיסה הציונית-רוחנית – רואה בקבוצה השנייה איום. ה"נוסעים" סוברים שהאחרים מסכנים אותם משום שאין להם גבולות – לא ברוח ולא בארץ. לעומתם, ה"יוצאים" רואים בעצם השאיפה לבניין מקדש ולגאולת העולם סכנה קיומית כי שאיפה זו נותנת, לדעתם, חרב בידי שונאינו וטענה כלפינו על שאנו רוצים לנשלם ולגרשם כביכול מהמקומות המקודשים להם (כידוע, המופתי של ירושלים העליל עלילה זו בחודש אב תרפ"ט). עלילה חסרת בסיס שכן אין שום תכנית אופרטיבית לבנות את המקדש כרגע. אנו מצפים לשינוי אווירה לא רק אצלנו, אלא גם בעולם כולו, ואז "ביתי בית תפילה ייקרא לכל העמים" (ישעיהו נ, ז).

חרדות הדדיות אלו מביאות לשנאת חינוס ומרחיקות את בניית המקדש. המקדש לא ייבנה על ידי חלק מהעם, אלא רק על ידי העם כולו, על כל פלגיו. לכן, דווקא השואפים לבניין המקדש צריכים למצוא דרך לשתף עמהם את מתנגדיהם. כי בשנאת חינוס נחרבנו ובאהבת חינוס ניבנה וייבנה המקדש במהרה בימינו אמין.

פרשת צרי

קלה

ציון במשפט תפדה

זכותנו על הארץ

נאום התוכחה הראשון של משה, המשתרע לאורך פרשת דברים, עוסק בשלושה אירועים בלבד מתוך שלל האירועים שאירעו במשך ארבעים שנות הנדודים במדבר: מינוי השופטים, חטא המרגלים וכיבוש עבר הירדן. אירועים אחרים נדחו לנאומים אחרים, כגון: מעמד הר סיני (בפרק ה) וחטא העגל (בפרק ט). אין כאן סדר כרונולוגי. לכאורה, אין גם כל מכנה משותף בין שלושת הדברים שבחר משה להזכיר בנאום הראשון. מהי, אפוא, כוונת משה בנאום זה?

צדק לפניו יהלך

מעניין הדבר שגם כאן וגם בפרשת יתרו, הוקדמה פרשת מינוי השופטים (לדעת מפרשים רבים אירע הדבר אחרי מתן תורה). הצדק והמשפט קודמים הן למתן תורה הן לכיבוש של ארץ ישראל. בלי צדק ומשפט – אין חברה, אין עם ואין ארץ. אין מי שיקבל תורה ואין למי לתת את הארץ. בלי חוק ומשפט – אין לנו זכות על הארץ ואין לנו זכות קיום בה. "על שלושה דברים העולם קיים: על הדין ועל האמת ועל השלום" (אבות א, יח). וכן עולמו של עם ישראל, המושתת על התורה ועל הארץ, לא ייכון אלא על בסיס זה. לכן, כבר בתחילת דרכו של עם ישראל, עוד במרה, נאמר: "שם לו חוק ומשפט" (שמות טו, כה).

הסדר חוקי במזרח התיכון

משה האריך מאוד, ופירט לפרטי פרטים, בדבריו על מעמדם של העמים היושבים בעבר הירדן המזרחי. התרשמותנו היא שכוונת משה הייתה להעמיד את זכותו של כל עם באזור על בסיס משפטי איתן. מואב ועמון היו בעבר ארץ רפאים, אולם ניתנו לבני לוט לירוש. שער הייתה בעבר ארץ החורים, אולם "בני עשו יירשום... כאשר עשה ישראל לארץ ירושתו אשר נתן ה' להם" (דברים ב, יב). לכן נאסר עלינו לכבוש את ארצות אדום, עמון ומואב. יש חוק ומשפט בארץ ישראל. סיחון ועוג כבשו חלקים מעמון ומואב. אך הם לא היו מבני אברהם

לכן אין להם שום זכות חוקית על ארץ ישראל. אף על פי כן, הציע להם משה שלום והיה נמנע מלכובשם אילו היו נותנים לפחות זכות מעבר לישראל. אולם הם תקפו ראשונים, ועם ישראל נאלץ להתגונן וכבש את ארצם, ובכך החל לרשת את נחלתו בארץ ישראל. זהו ההסבר המשפטי להתנחלות בעבר הירדן המזרחי. ארץ ישראל איננה הפקר. לכן אי-אפשר שתשרור בה הפקרות. יש כאן סדר ותכנון. אין אומה נוגעת בחברתה כמלוא הנימה. ורק כשהשתבשו הסדרים (ולא במקרה), הותר לעם ישראל לרשת את ארצו על פי המתוכנן.

המוטו המרכזי בנאומו של משה הוא: "שמע אל החוקים ואל המשפטים... למען תחיו ובאתם וירשתם את הארץ" (דברים ד, א), כי הארץ היא ארץ ה', "עיר הצדק קריה נאמנה" (ישעיהו א, כו).

במה טעו המרגלים

פרשת המרגלים נמצאת בתווך, בין מינוי השופטים מכאן לבין ההסבר המפורט והמדוקדק על מעמד המשפטי של העמים היושבים בארץ מכאן. אף היא קשורה כנראה בשאלת החוק והמשפט. המרגלים סברו ודאי, לתומם, שמאחר והארץ הובטחה לאברהם אבינו, ויש כבר חזקה משפטית על הארץ, התנחלותם של ישראל בעצם תיעשה מאליה. עמי כנען יגישו לעם ישראל את ארצם על מגש של כסף. והנה להפתעתם, עולם כמנהגו נוהג. איש מן הכנענים (חוץ מהגרגשי) לא העלה על דעתו לפנות מקום לעם ישראל העומד להיכנס ארצה. הערים בצורות, הכרמים מעובדים, תושבי הארץ רואים את עצמם נטועים חזק במקומם למרות היותם פה רק דורות מעטים. אין להם שום מחשבה לשתף גורם נוסף ולחלק עמו את נחלתם בארץ. אדרבה, עם ישראל הינו גורם זר, לדעתם, במזרח התיכון. יש לו אמונה משלו ותורה משלו. הוא משונה ומוזר. כחגב הוא נחשב בעיניהם. כארבה, פולש זר, הבא לאכול את טוב הארץ. בשיחותיהם עם תושבי הארץ, הציעו, מן הסתם, התרים שיתוף פעולה לתושבי הארץ. אולם התשובות היו, כנראה, זלזול מוחלט, כענקים המסתכלים על נמלים. להצעות השלום הישראליות, הגיבו התושבים המקומיים בחרחור מלחמה, בהגברת הביצורים ובהגבהת החומות. בטוחים היו בכמותם, בעוצמתם ובזכות קדימתם. מאוכזבים ומתוסכלים חזרו התרים מארץ ישראל לאחיהם בקדש ברנע. מאבק קשה נכון להם, מאבק העלול להימשך דורות רבים. בעיקר גדול היה המשבר הפסיכולוגי. אמונתם של הכנענים בצדקת דרכם רופפה את אמונתם של המרגלים בצדקת דרכו של עם ישראל. במה זכותו של עם ישראל, העומד רק בתחילת כניסתו לארץ ישראל, גדולה מזו של היושבים בה כבר כמה דורות? לא רק גבוהים בקומה נראו הענקים בעיני הישראלים, אלא גדולים

בזכותם החוקית. יש להם עץ גדול להישען עליו, כל "שוחר צדק" יעיד על כך. ונחנו מה? מה זכותנו? וממילא, מה כוחנו ומה גבורתנו? גם אם נצליח לכבוש חלקים מהארץ, עצם העובדה שכבשנו את ארצם של אחרים לא תיתן מנוח לכף רגלנו. אנחנו נצטרך לכבוש, לשלוט. והכיבוש, כידוע, משחית.

אכן, הכיבוש משחית כאשר מתייחסים אליו כאל "כיבוש" וכאל נטילה בכוח מבעלים חוקיים. אולם, לא זכות הכוח קובעת בארץ ישראל, אלא כוח הזכות. עמי כנען, כמו סיחון ועוג, פלשו לכאן רק לפני כמה דורות, בזכות הכוח. ואילו ישראל באים בשם ה': "עלה רש כאשר דבר ה' א-להי אבותיך לך אל תירא ואל תחת" (דברים א, כא). לא כעבד המתפרץ מיד אדונו ומחפש לו מפלט, שב ישראל לארצו, אלא בשם החוק והצדק הא-לוהיים השוררים בעולם. "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל" (דברים לב, ח). עוד בראשית דרכה של ההיסטוריה האנושית, יועדה הארץ לעם ישראל (ראו בפירושו של רש"י לפסוק הראשון בתורה). "ובדבר הזה אינכם מאמינים בה' א-להיכם" (דברים א, לב), הטיח משה כלפיהם. היעדר האמונה בה' הוא המשמיט את הבסיס המוסרי והחוקי מזכותו של עם ישראל על ארצו. היעדר האמונה עושה את עם ישראל לנוודים, חסרי ארץ, הבאים לשדוד ארץ לא להם. התוצאה המתבקשת היא אחת משתי אפשרויות:

א. דימוי עצמי מושחת של כנופיית שודדים.

ב. המשך נדודים במדבר.

ה' העדיף את האפשרות השנייה, המוסרית יותר, המתאימה יותר לאופיו של עם ישראל. ומאז אותו ליל בכייה של חינוס, בגלל התרופפות האמונה, בוכים אנו בכייה לדורות וממשיכים להיות עם ללא ארץ. כי גם בהיותנו בארץ, ללא הבסיס האמוני – הארץ מושמטת מתחת רגלינו, עד אשר נשוב לאמונתנו האיתנה, ואז "ציון במשפט תיפדה ושביה בצדקה" (ישעיהו א, כז). כלומר, רק כאשר נכיר במשפט הא-לוהי ובצדק הא-לוהי, נוכל להיפדות ולשוב ולהיבנות בעיר הצדק, שהיא גם קריה נאמנה, קריית האמונה והאמת.

השלום הצודק

הצדק הא-לוהי אינו מצדיק גרימת סבל לאף אדם. את זכותו על ארצו, חייב עם ישראל לממש, ראשית כול, בדרכי שלום. הנחה אקסיומטית זו קדומה היא. על הפסוק: "ואשלח מלאכים ממדבר קדמות אל סיחון מלך חשבון דברי שלום" (דברים ב, כז), דרשו חז"ל: "מן התורה שקדמה לעולם" (רש"י שם). סירובו של סיחון להיענות להצעתו של משה נבע מחוסר אמונתו של סיחון בבורא העולם ומנהיגו. "ויצא סיחון לקראתנו והוא וכל עמו למלחמה יחצה... ויתנהו ה' א-להינו לפנינו" (דברים ב, לב-ג). אילו היה סיחון מוכן להכיר בה' כמנהיג הסדר

העולמי, לא היה עושה את טעותו המרה. הבסיס לשלום אמתי הוא אחד בלבד: הכרה של עם ישראל ושל העולם כולו במקור הצדק והמשפט האחד והמוחלט הקיים בעולם. אי-הכרה במקור הצדק היא שורש הבעיה, הן של עם ישראל הן של העולם כולו.

הציפייה לבניינו של בית ה' מחדש בראש ההרים נובעת מהשאיפה למימוש חזון הצדק, האמונה והשלום, כי הא בהא תליא: "והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית א-להי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו ב, ג). וכאשר ישובו המשפט והצדק למכונם, "ושפט בין הגויים והוכיח לעמים רבים" (שם, ד), רק אז יתקיים "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (שם).

קלו

המשפט העברי

"ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידועים ואתן אותם ראשים עליכם שרי אלפים ושרי מאות" (דברים א, טו) משה זקף את רעיון מינוי השופטים לעצמו, כביכול, והתעלם מהעובדה שהייתה זו עצת יתרו. מדוע קיפח את זכות היוצרים של בעל הרעיון?

כשנתבונן נמצא שאכן משה לא קיבל את עצת יתרו במלואה. בסדר העדיפויות של התכונות הנדרשות מהשופט לפי עצתו של יתרו עמדה התכונה של "אנשי חיל" (שמות יח, כא). אנשים חכמים ונבונים לא הוזכרו במפורש. גם בשעה שמשה הוציא לפועל את תכניתו של יתרו, נאמר שם "ויבחר משה אנשי חיל" (שם, כה). ואילו כאן הדגיש משה "אנשים חכמים" דווקא.

אנשי חיל הם בעיקר אנשי מעשה, בעלי כושר ביצועי. לעומתם, חכמים כשם כן הם: כוחם בעיקר בידעוניהם, בחכמתם. וכאן עומק ההבחנה בין יתרו למשה. על אף שמשה קיבל את עיקרי תכניתו של יתרו, לא קיבל את העקרונות שעליהם התבססה.

תפקידה של המערכת המשפטית

מקובל בעולם שמערכת המשפט תפקידה להבטיח את הסדר החברתי. "אלמלא מוראה של מלכות, איש את רעהו חיים בלעו" (אבות ג, ב). יש צורך בגורם אובייקטיבי שיכריע בין המתדיינים, שישקיט את המריבה, שיחזיר את הסדר על כנו. אין חשיבות עקרונית לעקרונות שעל פיהם ישפוט. העיקר שישפוט אובייקטיבית, שיטיל מרות, שיפעיל סמכות ושישמש כתובת לפתרון כל בעיה. אחרת תשרור אנרכיה בחברה. מה שחשוב מכול הוא יעילותה של המערכת – שתהיה זמינה, זריזה ומסוגלת לפתור את הבעיות לשביעות רצונה של החברה. לשם כך יש צורך בעיקר באנשי חיל. אמנם, חשוב שיהיו גם "יראי א-להים אנשי אמת שונאי בצע" (שמות יח, כא) כי אחרת לא יוכלו לתפקד כגורם אובייקטיבי, אמין ומקובל על הצדדים. זו הייתה עצת יתרו. למשה הייתה דעה אחרת: "כי יבוא אלי העם לדרוש א-להים" (שם, טו). מערכת המשפט לא באה רק לפתור בעיות חברתיות ואנושיות. תפקידה הוא שונה: לבנות חברה על פי חוקי הצדק הא-לוהיים. כאשר "שניים או חזין בטלית, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי", הדין הוא "יחלוקו" (בבא מציעא א, א), לא כפשרה חברתית,

אלא משום שעקרונות הצדק הא-לוהי קבעו שכאשר לזה יש חזקה ולזה יש חזקה – שניהם מוחזקין, ועל פי הדין, הם שותפים בטלית. הקב"ה אומר: "יחלוקו!" וכשהצדדים מוציאים לפועל את פסק הדין, הם לא רק פתרו בעיה אישית ביניהם, אלא יישמו את רצון ה' בחיים. הם נעשו שותפים לבניית חברה החיה על פי דבר ה'. ולכן "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו, נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית" (שבת י ע"א). הוא עוסק בבנייתה של חברה שה' קבע את חוקיה.

אין חברה בעולם ללא חוק ומשפט. גם בעולם התחתון שורר חוק. גם בסדום היו בתי משפט. אלא שאת חוקי סדום המציאו אזרחיה, באמצעות מנהיגיהם: שקרוראי, שחצאי ורמאי. בחברות מתקדמות יותר, עבר המשפט תהליך של זיקוק וטיהור. אולם הוא עדיין נקבע על פי האופנה החברתית המקובלת, המשנה את דעתה מעת לעת. מה שנחשב לצדק היום נחשב לפשע אתמול. וכן להפך. גם ברוסיה ובגרמניה שררו חוק ומשפט מסודרים. בתי הדין פעלו על פי החוקים שנחקקו בבתי המחוקקים החוקיים. חוקים אלו נקבעו על ידי צורכי החברה, כפי שהבינוה המחוקקים, אשר סברו שהם משרתים את הצדק, האמת והיושר, לפי הבנתם.

המשפט לא-לוהים

לעם ישראל יש דרך אחרת. "ה' מחוקקנו ה' שופטנו ה' מלכנו הוא יושיענו" (ישעיהו לג, כב). עקרונות הצדק הם מוחלטים כי ה' קבע אותם. וכאשר הוא קובע מי צודק, נחשב השני לגזלן ורשע. בית המשפט חייב להצדיק את הצדיק ולהרשיע את הרשע, בעיקר כדי להבטיח את המשך רציפותה של חברת בני אברהם, חברה שהיא אנטייתזה לחברת סדום ועמורה. שעליה נאמר: "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו... ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט). הצדקה והמשפט נועדו לבטא את דרך ה', ולא את דרכי בשר ודם בלבד.

אחד ההבדלים הבולטים בין הצעת יתרו לבין ביצועה על ידי משה הוא שיתרו הודיע: "והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך וכל הדבר הקטון ישפטו הם" (שמות יח, כב). ההבחנה היא כמותית. ערכאה שיפוטית נמוכה תעסוק בכסף קטן. ערכאה גבוהה יותר בכסף גדול. משה שינה את הניסוח: "את הדבר הקשה יביאון אל משה וכל הדבר הקטון ישפטו הם" (שם, כו). ההבדל הוא איכותי. "דין פרוטה כדין מאה" (סנהדרין ח ע"א). הבחינה הכמותית אינה משנה את עמקותו של הנושא ואת קושי. יש פרוטה קשה, ויש מאה קלות. מבחינה חברתית, הכמות היא הקובעת. ככל שנושא התביעה גדול יותר, כך המתח החברתי רב יותר ויש צורך בערכאה שיפוטית סמכותית יותר שתדון בו. אולם כאשר נקודת

המוצא היא הצדק הא-לוהי, האיכות קובעת. ככל שהנושא מסובך ומורכב יותר, יש צורך בערכאה שיפוטית גבוהה יותר.

כאן קבע משה: "המשפט לא-להים הוא לא תכירו פנים במשפט כקטון כגדול תשמעון" (דברים א, יז). דין פרוטה כדין מאה. ו"רק הדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתיו" (דברים א, יז). משום כך, התכונה העומדת בראש סולם העדיפויות אצלו היא אנשים חכמים, ולא אנשי חיל. אמנם, הוא קיבל חלק מתכניתו של יתרו, את מינוי השופטים הזוטרים. אולם קיבל אותה בשינוי מהותי. הוא רוקן ממנה את תוכנה ומילא אותה תוכן אחר. ומשום כך לא הזכיר כאן את שמו של יתרו.

בפרשת יתרו, הזדרז הכתוב ואמר: "וישלח משה את חותנו וילך לו אל ארצו" (שמות יח, כז). אף על פי שהמאורע אירע כנראה בתקופה הרבה יותר מאוחרת, הסמך הכתוב את שילוח יתרו לקבלת עצתו, עוד לפני מתן תורה, כדי לרמוז על ההבחנה המהותית שבין משפטי ישראל לערכאותיהם של הנכרים. "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום הללו-ה" (תהלים קמז, יט).

תיקון החברה

דברינו יוצגו בדרך מעוותת אם נשאיר אותם מקוטבים כפי שהם, כאילו למשפט התורה אין שום עניין בפתרון בעיות חברתיות, כביכול, וכל מטרתו היא רק יישומו של רצון ה' בעולם. אך לא היא. ושתי סיבות לדבר:

- א. רצון ה' פותר גם בעיות חברתיות.
- ב. התורה הטילה על מנהיגי ישראל את האחריות לתקן תקנות בהוראות שעה כאשר הרצון ליישם את חוקי ה' בחיים גורם בינתיים למצב שבו הצדק החברתי עדיין לא בא על תיקונו.

לדוגמה, לפי דין תורה, עונש מוות הוא חריג ביותר. סנהדרין הדנה אדם להריגה פעם בשבעים שנה נקראת חובלנית. מי שרדף אחר חברו לחורבה ויצא משם כשחרבו מנטפת דם ונמצא הרוג מפרפר, האם יצא זכאי לחלוטין רק משום שאי-אפשר לעונשו בעונש מוות הכתוב בתורה? לא ולא! חובה על המוסדות האחראיים, השלטון או בית הדין, לעונשו בכל חומר הדין, אך זאת לא על פי הדין המפורש בתורה, אלא על פי תקנות מיוחדות. מלכות שמים בנויה על בסיס מלכות הארץ. משפט התורה בנוי על הרובד הכלל-אנושי הנוהג גם בבני נח. עם ישראל לא יצא מכלל החברה האנושית לקולא, אלא לחומרא, כשהצדק הטבעי והצדק הא-לוהי יחדיו בונים אותו לקומה שלמה אחת. אין כאן "הרכבה שכונית" של שתי קומות נפרדות. זוהי "הרכבה מזגית" של יחידה אורגנית אחת.

כשעם ישראל סותר את קומתו התורנית, הוא עלול להרוס בו בזמן גם את קומתו האנושית.

הרעיון שאפשר להרוס רק מחצית ולהשאיר את המחצית האחרת מתברר, פעמים רבות, כאשליה מרה. "כסדום היינו לעמורה דמינו" (ישעיהו א, ט), ואפילו מתחת לדרגתם של בעלי החיים הטבעיים: "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן" (ישעיהו א, ג).

כל זאת עד אשר עם ישראל יחזור לקוממיותו. "ואשיבה שופטייך כבראשונה ויועצייך כבתחילה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה" (ישעיהו א, כז).

קלז

צייר כיסופים*

פרשת דברים משחזרת מאורעות עבר: מינוי השופטים, חטא המרגלים וכיבוש עבר הירדן. לכאורה, השחזור אינו מדויק, יש שוני בפרטים. במינוי השופטים, יתרו אינו מוזכר. בחטא המרגלים, מוזכר רק רצון העם לשלוח את המרגלים – יוזמת משה אינה מוזכרת ולא אשמת המרגלים עצמם, אלא רק העם הוא האשם, דעת הקהל היא שגרמה. יוזמת בני גד ובני ראובן להתנחל בעבר הירדן המזרחי לא הוזכרה. כביכול, משה מנכס את רעיון היישוב בעבר הירדן המזרחי לעצמו: "ואת הארץ הזאת... נתתי לראובני ולגדי" (דברים ג, יב), בעוד שיוזמתו של משה הייתה צירוף חצי שבט המנשי בלבד, ולא התנחלותם של בני גד וראובן, שעליהם קצף משה תחילה על עצם רעיונם.

הסיבה לשינויים בפרשתנו היא היותה פרשה של תוכחה. באזכור מינוי השופטים, משה מוכיח את העם על טורחם, על משאם ועל ריבם. יתרו לא יזם את עצם הרעיון של מערכת משפטית. כל חברה אנושית זקוקה למערכת כזאת. גם בני נח מצווים על דינים. עצת יתרו הייתה טכנית – לחלק את העומס. הצורך למנות כל כך הרבה שופטים בישראל נבע מסיבת טורחכם, משאכם וריבכם.

הסכמת משה לשליחת המרגלים נועדה לעודדם לכבוש את הארץ, אך העם רצה משהו אחר: לבדוק אם הארץ בכלל ראויה להתנחלות. העם העדיף את גרסת המרגלים על פני זו של יהושע וכלב כי הייתה לו דעה קדומה. המרגלים ידעו שיש להם רייטינג גבוה, שהתקשורת, מערכת המשפט, האמנים וסרסורי התרבות, כולם יקבלו באהדה את המסר השולל את כיבוש הארץ. כי כיבוש והתנחלות מחייבים מאמץ, התמודדות, מתח רוחני גבוה, חינוך לערכים ולאידאליים, ובכלל, ארץ ישראל נקנית בייסורים. אך העם היה כדברי הנביא: "יבש חציר נבל ציץ... אכן חציר העם" (ישעיהו מ, ז).

משה יזם את צירוף שבט מנשה לבני גד וראובן כדי לצרף את שני חלקי הארץ ועמם את שני חלקי העם. הוא רצה למנוע קרע בין שני עברי הירדן, בין האינטרסנטיים לאידיאליסטים, בין העכשוויסטים לבין השואפים לחזון. יש בדברים ביקורת מרומזת כלפי כל העם, לא רק כלפי בני גד ובני ראובן. העם

* צייר כיסופים – הצייר המרכזי שהוביל לגוש קטיף. במלאות שנה לחורבן גוש קטיף.

כולו לא מחה על הצעת בני גד וראובן. הוא הבלג, הוא שתק, בלבו הוא הסכים לגישה התועלתית של מתנחלי עבר הירדן המזרחי.

בתוכחה מדגישים את החסר, אולם המגמה היא תיקון. משה לא התכוון לרפות ידיים ולהציג אותנו כחדלי אישים. אדרבה, מטרתו היא תיקון. בארץ החדשה, אל לנו לחזור על שגיאות העבר, אלא לבנות חברה חדשה, טובה יותר, מתוקנת יותר. לכן נקראת השבת "שבת חזון". החזון מבליט את הפער בין האידיאל לריאל. תשעה באב לא נועד רק להתרפקות על העבר ולבכי על חורבן שהיה. גישה כזו מייאשת, מרפה ידיים ומדכאת את הרצון. תשעה באב נועד להדגיש את החסר, להעמיד מולנו חזון שאליו יש לשאוף, לעורר מוטיבציה להיגאל ולגאול. ביום שחרב המקדש, נולד המשיח. כלומר התקווה וההכנות למשיח החלו מיד עם החורבן.

יש להדגיש זאת. בפרט בימינו, לאחר שזכינו לצאת מהגלות ולראות בתחילת בניינה מחדש של ארצנו, עלינו לזכור כי החזון הגדול עוד לפנינו. אל לנו להסתפק ביש, אלא לשאוף ולהתקדם. אין כאן כפיות טובה על היש הגדול, אדרבה, רצון ה' הוא שהיש יעודד אותנו לשאוף ליותר. "באין חזון ייפרע עם" (משלי כט, יח). זוהי מהותה של תוכחה: לא לייאש, אלא להדגיש חסרונות כדי לתקנם. ישעיהו ראה את העם בפחזותו, ועוד טרם חורבן הוא חזה: "ארצכם שממה עריכם שרופות אש" (ישעיהו א, ז) והזהיר את העם שלא יתנחם בנחמת הבל שהחורבן לא יהיה מוחלט. כדי לדרבן לתיקון, יש צורך להדגיש את תחושת החסר. מתוך החושך, ייגלה האור.

בימים אלו, אנו מתאבלים לא רק על המקדש, אלא גם על כל החורבנות מאז חורבן המקדש, על כל הפוגרומים וההגלות (גירוש ספרד היה אף הוא בט' באב, בשנת רנ"ב), על הצרות והייסורים, ששיאם השואה הנוראה. הגורמים לשרשרת הפורענויות האלו הם חורבן המקדש והגלות שבעקבותיו, ובאבל עליהם אנו כוללים גם אבלות על כל ההחמצות והמחדלים שנעשו בתהליך גאולתנו, אשר הרחיקו אותנו ממימוש החזון הגדול שאנו שואפים אליו.

אולם, גם באבל הכללי, איננו רק מתאבלים על מקדש שנשרף ועל ארץ שחרבה ועל עם שגלה, אלא, כאמור, אנו מדגישים את החסר כדי שנשאף למלאו. אנו מעצימים את החורבן כדי לחזק בנו את הרצון לבנות ולתקן. "והראנו בבניינו ושמחנו בתיקונו" (מתוך תפילת מוסף לשלושה רגלים). ימים אלו אינם ימים של ייאוש ושל רפיון, אלא ימים של חיזוק אמונה ושל תקווה. אמנם מימוש החזון נקטע, אכן יישום הרעיון נגדע, אולם היא הנותנת: הרעיון עצמו נשאר, והשאיפה רק התחזקה.

ריה"ל פתח את ספרו "הכוזרי" בבעיית הרצון הא-לוהי, בטענתו של הפילוסוף שאם יש לה' רצון משמע שהוא חסר חלילה. והספר מסיים ברצון האנושי, בירושלים שתיבנה כשישראל ייכספו אליה תכלית הכוסף. "ציר כיסופים" הוא הציר המרכזי של הספר. "נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות בית ה'" (תהלים פד, ג). כיסופים אינם פגם או חיסרון, אדרבה, הם שאיפה טובה ורצון להשתלמות. בלעדיהם אין תקווה, אין התקדמות, אין חיים. "אם תרצו אין זו אגדה," אמר הרצל 800 שנה אחרי שנכתב ספרו של ריה"ל. הרצל הדגיש גם הוא את הרצון, אולם קיים הבדל מהותי בין שני האישים. ריה"ל דיבר על כיסופים לארץ הקודש: "שם השכינה שכנה לך... חיי נשמות אוויר ארצך" (מתוך הקינה "ציון הלוא תשאליו" שחיבר ריה"ל). ואילו הרצל דיבר על מדינה, ולא דווקא בארץ ישראל, אלא מסגרת מדינית שבה תוכל להתקיים אוטונומיה יהודית. למדינה כזאת אין משמעות מיוחדת, אין בה תוכן מיוחד, היא מסגרת מדינית ותו לא. אמנם, הרצל חלם על מדינה מתוקנת, מסודרת, מפותחת ומתקדמת, אך לא על מדינה שלה מסר מקורי, רעיון מרכזי, ערכים ייחודיים. תפיסה כזו מביאה להתנתקות, לא רק מחבלי ארץ, אלא גם מערכים ומאידיאלים, מתרבות וממוסר. אנו ממשיכים בדרכו של יהודה הלוי, כפי שהמשיך בקינתו: "המחזיקים בשולך ומתאמצים לעלות ולאחוז בסנסיני תמריך... אשרי המחכה ויגיע ויראה עלות אורך וייבקעו עליו שחריך".

לפרשת ואתחנן

קלח

זכור ושמור בדיבור אחד

ההבדל הבולט ביותר בין עשרת הדיברות כפי שניתנו למשה בסיני לבין החזרה עליהן לדור יורשי הארץ הוא במצוות השבת. בפרשת יתרו, נאמר "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח), ובפרשת ואתחנן – "שמור" (דברים ה, יב). אולם, לא רק בפתיחת הדיבר בולט ההבדל, הוא קיים גם בתוכנו. בפרשת יתרו, הנימוק לשבת הוא: "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ", בעוד שבפרשת ואתחנן הוא: "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים". פרט נוסף שיש לשים לב אליו הוא שבפרשת יתרו הוזכרה הבהמה בצורה סתמית: "וכל בהמתך", ואילו בפרשת ואתחנן פירטה התורה את הבהמות: "למען ינוח שורך וחמורך כמוד".

סיבת ההבדלים

מסתבר שההבדל בין שתי הפרשיות נובע משינויי המקום והזמן. בפרשת יתרו, נאמרו הדברים לדור המדבר. בפרשת ואתחנן – לדור נוחלי הארץ. דור המדבר חי בצל ענני הכבוד: לחמו ניתן משמים; מימיו נאמנים, מהצור; אין לו שדה וכרם, לא חריש ולא קציר; הבהמות לא עבדו קשה גם כל ימות השבוע. לעומת זאת, בארץ, האדם טורח ועמל קשה כל ימות השבוע; השור חורש והחמור נושא את התבואה. בשבת, המנוחה מורגשת יותר, בעיקר לשור ולחמור, בהמות העבודה המובהקות, וכן לאדם. במדבר לא הוצרכה השבת כל כך כיום מנוחה. עיקרה היה "זכור", בהזכרת ערכה של השבת המעידה שהעולם אינו מקרה: הוא נברא יש מאין על ידי הבורא, וממילא יש לו תכלית. החומר נברא על ידי ישות רוחנית, ולכן הרוח היא המשמעות העיקרית שיש לעולם ולאדם. שאיפת האדם צריכה להיות "ליום שכולו שבת לחיי העולמים" (מתוך ברכת המזון). בארץ, שבה האדם עבד לאדמתו ולפרנסתו, ייעודה של השבת הוא לשחרר אותו גם מעול העבודה הפיזית. לכן מודגש יותר הנימוק של יציאת מצרים, ותוכנה של השבת הוא בעיקר "שמור", דהיינו שמירת השבת מכל מלאכה. לפי הסבר זה, ה"שמור" בארץ הוא נחות יחסית ל"זכור" במדבר. אולם יש מקום למבט שונה לחלוטין.

ידיעה וראייה

לכשנתבונן יותר, נמצא שהנימוק של בריאת העולם הוא מופשט, פילוסופי. הרי איש לא ראה במו עיניו את בריאת העולם. אנו יודעים על כך מתוך ההנחה הניסיונית שלכל תופעה חומרית יש התחלה ויש סיבה, החומר אינו יכול להיעשות מאליו. לעומתו, הנימוק של יציאת מצרים הוא מוחשי. זו עובדה הסטורית, שדור נוחלי הארץ ראה אותה בחלקו במו עיניו, וחלקו האחר שמע עליה מאבותיו שיצאו בעצמם ממצרים. לדור המדבר, החי חיים רוחניים, מתאים יותר נימוק מופשט. לדור נוחלי הארץ, החי חיים מעשיים, מתאים יותר נימוק מוחשי. ואל ייקל בעינינו הנימוק המוחשי לעומת הנימוק המופשט. לדעת ר' יהודה הלוי ("כוזרי" א, כה), גדול האחרון מהראשון. הראשון, הפילוסופי, הוא ספקולטיבי. הוא בנוי על השערות ועל הנחות. הוא נשען על בינתו של האדם, שאינה מסוגלת לבטוח בעצמה. בעוד שהנימוק השני, המוחשי, הוא עובדתי ובלתי-מעורער. ה' התגלה לעיני ישראל ביציאת מצרים ובהר סיני ודיבר עמהם פנים בפנים, "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי" (מכילתא, שמות טו, ב). אמונה חווייתית, בלתי-אמצעית, גדולה יותר מחשיבה שכלתנית. בארץ ישראל, ערש הנבואה, גם השבת היא יום של השראה רוחנית, מעין התגלות. בגלות, בהיעדר נבואה והתגלות ישירה, נצרך האדם לאמצעים שכליים, ויום השבת משמש רק "זכר" לחוויה הראשונית והמקורית (אמנם, גם במדבר, זכה עם ישראל להתגלות, אולם המדבר משמש סמל ל"מדבר העמים", לגלות). ובסגנונו של השפת אמת (ואתחנן, תרמ"ח), השבת היא עדות. ושני מיני עדויות הן: "והוא עד או ראה או ידע" (ויקרא ה, א). יציאת מצרים היא בחינת ראייה. בריאת העולם היא בחינת ידיעה. עדות חוויה ישירה קבילה יותר מעדות ידיעה עקיפה.

השבת - בניין אב לכל המצוות

השבת לא ללמד על עצמה יצאה, אלא על כל התורה כולה יצאה. מומר לשבת נחשב כמומר לכל התורה כולה. לכן זכתה השבת לכפילות זו של "זכור" ו"שמור", כבניין אב לכל מצוות התורה. כל אדם וכל דור יראו אותן מאספקט אחר ויטעמו בהן טעם אחר. אפילו אותו אדם עצמו חווה בכל פעם חוויה חדשה באותה מצווה עצמה. ולמרות אינסוף הטעמים והגוונים, כולם מרועה אחד ניתנו ובדיבור אחד נאמרו. ורק משום שניתנו מהמקור האינסופי והמושלם, יכולות המצוות להכיל כל כך הרבה רעיונות וחוויות, מה שאין בשר ודם יכול לשמוע ולהבין. כי אין האדם יכול ליצור יצירה כה מופלאה ומושלמת. הכפילות של "זכור" ו"שמור" יוצרת זיווגים וצירופים של רעיונות רבים, נוסף להבחנות שהבחנו לעיל: הפשטה ומוחשיות, ידיעה וחוויה, תלמוד ומעשה, חזון ומציאות,

עבר ועתיד, אוניברסליות ולאומיות, טבע ונס, קודש וחול (רוצה לומר: הקדושה כשלעצמה והשפעתה על חיי החולין) ועוד ועוד.

כפילות זו מתבטאת בקרבן המוסף: שני כבשים בני שנה, ובלחם משנה. אין בכפילות זו סתירות ועימותים, אלא השלמה והפריה, המאפשרות את אינסופיותם של הרעיונות הרבים שרק חלק מהם ידועים לנו.

כיצד משלימים ה"זכור" וה"שמור" זה את זה

שמירתה המעשית בלבד של השבת, על ידי הימנעות מכל מלאכה, אולם ללא זכירת רעיונותיה – היא כגוף ללא נשמה. וכן להפך. הזכרת רעיונותיה של השבת, ללא שמירה קפדנית של כל הלכותיה על פרטיהן ודקדוקיהן, היא ספיריטואלית, ערטילאית, ללא כל אחיזה ממשית במציאות הריאלית. זוהי מליצה נבובה. אולם פעמים שאין לאדם בררה. מי שנמצא בתנאים של פיקוח נפש, כגון אדם התועה במדבר, אינו יכול לשמור את השבת, אלא לזכור אותה בקידוש בלבד. ופעמים שאין אדם מסוגל להתרומם לרמה של חוויה רוחנית ולחוש בנשמתו היתרה. הוא יכול אז רק לשמור את השבת כמסגרת כדי למלא אותה תוכן בשבתות הבאות. ובעיקר ראויים הדברים להיאמר בדורנו, שבו גם כל ימות השבוע רבות מהמלאכות אינן מחייבות טורח ומאמץ. עיקרה של השבת הוא ב"זכור", באווירתה המיוחדת וברעיונותיה הנשגבים המלווים אותנו גם ביתר ימות השבוע (כמנהגו של שמאי הזקן, שבעיקרון גם הלל מודה לו, כמובא בביצה טז ע"א). ובהתאם לכך, גם מצוות "שמור" מחייבת תוספת של משמרת למשמרת כדי להבטיח את אוירת השבת. וכפי שהרמב"ן (ויקרא כג, כד) הסב את לבנו לכך שאיסורי משא ומתן ומקח וממכר, למשל, אין בהם מלאכות מפורשות, וחכמים הם שהבינו שכוונת התורה לאוסרם כדי לשמור על אוירת השבת וקדושתה. זוהי אפוא ההשפעה ההדדית של ה"זכור" וה"שמור" זה על זה, כי שניהם בדיבור אחד נאמרו.

ה', נותן התורה, הוא ורק הוא יודע את כל אוצרותיה האדירים של השבת, שרק חלק קטן מהם נתגלה לנו, ועוד עתיד להתגלות לנו. הוא גם היודע כיצד כל הרעיונות וההשלכות של השבת על כל מערכות החיים הרוחניות והמעשיות משלימים זה את זה. אצלו, השבת, מכל בחינותיה, מהות אחת היא, "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו" (מכילתא, יתרו, ז).

קלט

הארץ ומצוותיה

המוטיב החוזר בפרשתנו הוא המיוחד בקיום המצוות בארץ דווקא. "ראה לימדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר ציוני ה' א-להי לעשות כן בקרב הארץ" (דברים ד, ה). והכוונה כפולה:

- א. יש מצוות המיוחדות לארץ ישראל, כגון המצוות התלויות בקרקע, במלכות, במקדש ובבית דין.
- ב. כל המצוות חייבות בעצם רק בארץ ישראל. חיובן בחו"ל הוא רק משום "הציבי לך ציונים" (רמב"ן לדברים ד, ה).

אולם, יש צורך נוסף להדגיש את קיום המצוות בארץ ישראל. במדבר לא הייתה אפשרות, וגם לא היה צורך, לעבד את הקרקע, להקים מסגרות ממלכתיות, צבאיות וכלכליות. התנאים היו שונים. הם לא אפשרו זאת ולא הצריכו זאת. בארץ, לעומת זאת, עבר מוקד הפעילות לצורכי קיום אישיים וציבוריים, והדבר מחייב היערכות שונה. המעבר מצורת חיים אחת לצורת חיים אחרת, ובפרט כאשר הזמן והמאמץ מופנים יותר לצורכי הקיום הבסיסיים, כל אלו פוגעים בקיום המצוות המקובל.

סיבה נוספת, עקרונית יותר, מקורה בטעות נפוצה שהמצוות הוצרכו כביכול לשם קיום העם בחו"ל. לפי אותה גישה, המצוות הן שיצרו את המסגרת הלאומית שלנו, בהיעדר טריטוריה ריבונית ושאר התנאים הטבעיים של קיום לאומי. בארץ ישראל, לפי טענה כוזבת זו, כביכול אין צורך במצוות.

כנגד תפיסות מטעות אלו, מדגישה התורה, שאדרבה, עיקר קיום המצוות הוא בארץ דווקא. זו ארץ הקודש. בלי מצוות, האדם והאדמה עלולים להתחלל, חלילה. כדי שהאדם מישראל ישמור על צלמו הרוחני בעבודתו האינטנסיבית המפרכת, דווקא בתנאים הקשים יותר בארץ, כדי לפתח את התרבות הלאומית ואת הזיקה הלאומית לאדמת הארץ – יש צורך להרבות במצוות. זיקתנו לארץ ישראל היא בעיקרה רוחנית. קיום המצוות הוא המהדק זיקה זו. בלעדיו, מתרופף הקשר בין העם לארץ ובין חלקי העם. קיום המצוות הוא, אפוא, התנאי הבלעדי לקיומו של העם בארצו.

לא תוסיפו ולא תגרעו

לכן הוכנסה כאן המצווה "לא תוסיפו... ולא תגרעו" (דברים ד, ב). הכניסה לארץ

ישראל אסור לה שתגרע אף מצווה ממצוות התורה. אדרבה, בארץ ניתן לקיים מצוות רבות שאי-אפשר לקיימן בחו"ל, וכל המצוות ניתנו לקיום בעיקר בארץ. מנגד, יש גם איסור "לא תוסיפו". אין להוסיף על ערכה של ארץ ישראל יותר ממה שהתורה עצמה חייבה. כי פעמים שדבר אחד בא על חשבון חברו. מתוך הגזמה בערכה של ארץ ישראל נמצינו גורעים ממצוות אחרות ומאבדים את שיווי המשקל. לדוגמה, חז"ל התירו לקנות קרקע בארץ ישראל אפילו בשבת כשהמוכר הגוי כותב את השטר בשבת (גיטין ח ע"ב). יישוב הארץ וגאולת אדמותיה מידי נוכרים דוחים איסור שבות של אמירה לנוכרי בשבת. אולם, אם יימצא אדם שיאמר שחרישת הקרקעות בארץ ישראל היא מצווה גדולה יותר מהשבת עצמה ויבוא להתיר למענה חילול שבת מהתורה, לא נאבה שמוע לו. יש לשמור על האיזון, לא להוסיף ולא לגרוע. אפשר להביא לכך דוגמה נוספת: קציר העומר דוחה שבת, זהו קציר ציבורי לצורך המקדש. הצדוקים אסרו את הדבר. לדעתם, אין הצדקה לקצור את העומר בשבת. אך יש פורקי עול שסברו שכל קטיף פירות מצדיק גיוס של חברי המשק בשבת. אלו גרעו ואלו הוסיפו. אלו ואלו אינם דברי א-לוהים חיים. יש לשמור על הפרופורציות, ולשם כך יש צורך בהנחיות הלכתיות המתחשבות במכלול של דרישות התורה, הן של מצוות יישוב הארץ הן של השבת. וכהנה רבות.

עשרת הדיברות

יש שינויים רבים בין הדיברות כפי שניתנו בסיני לבין ניסוחן על ידי משה רבנו בערבות מואב. השינויים מתפרשים על פי ההבחנה שבין דור המדבר לבין דור נוחלי הארץ. חלקם עניינים טכניים, שבארץ הם מצויים יותר, וחלקם עניינים עקרוניים (במאמר אחר, עמדנו על משמעות ההבדלים בין "זכור" ל"שמור" במצוות השבת (לעיל סימן קלח), וכאן נעמוד על מצוות אחרות בפרשה).

ההתחשבות בזולת מתחייבת יותר בארץ מאשר בחו"ל. "ונתן ה' לך שם לב רגז" (דברים כח, סה), נאמר על המצב בגלות (נדרים כב ע"א). בארץ, האווירה היא של דרכי נועם, של ערבות הדדית, של אחדות. "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (שמואל ב, ז כג). ממילא גם העבד זוכה ליחס אחר. כאשר קדושת השבת מתמזגת עם קדושת הארץ, הקדושה מתפשטת גם על האדם, וגם העבד מתקדש יותר. לכן נאמר בפרשתנו "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך" (דברים ה, יד).

וכן במצוות "לא תחמוד". בדיברות הראשונות, נאמר "לא תחמוד אשת רעך ועבדו ואמתו שורו וחמורו" (שמות כ, יד). בשניות נוספו: "בית רעך שדהו" (דברים ה, יח). הבית והשדה קיימים רק בארץ ולא במדבר. אולם יש כאן גם הבדל מהותי. בדיברות ראשונות, נאמר "לא תחמוד". בשניות – "לא תתאוה" (שם,

יז). "לא תחמוד" הוא בעיקר במעשה (רמב"ם, הלכות גזלה, פ"א הלכות ט-י). "לא תתאוה" עיקרו במחשבה. בארץ הרמה המוסרית הנדרשת גבוהה יותר. אפילו הרהור בלב נחשב לפגם חמור.

וכן בעדות שקר. בדיברות ראשונות, נאמר "עד שקר" (שמות כ, יג), בדיברות שניות – "עד שוא" (דברים ה, יז). לא רק השקר, כאשר נגרם נזק לזולת, אסור, אלא אפילו שווא, שאין בו נזק לזולת. הדיבור הלא-נכון אסור כשלעצמו.

הרמה המוסרית הצרופה יותר, הנדרשת בארץ, מתבטאת גם בתוספת הו"וין. "ולא תנאף ולא תגנוב" (שם, טז). יש כאן רמז להרחקה נוספת, לפני משורת הדין, בעברות אלו. יתרה מזאת, ו"ו החיבור באה לחבר ולקשור את בני האדם זה לזה. המצוות החברתיות אינן מסתפקות בשלילה בלבד: הימנעות מרצח, גנבה וכו'. בארץ מגמתן ליצור תקשורת חיובית בין כל יחידי החברה. ו"ו החיבור קושרת את כל היחידים ליחידה אחת. הערבות ההדדית החלה רק בארץ (סוטה לו ע"ב). "גוי אחד בארץ" (דברי הימים א, יז, כא). רק בארץ אנו גוי אחד, מגובש ומלוכד. מכוח ייחודו של ה' בארץ, מסתעף גם איחודו של העם. על רקע זה מובן מיקומה של מצוות ייחוד ה' דווקא ערב הכניסה לארץ: "שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד" (דברים ו, ד).

לפרשת ואתחנן – נחמו

קמ

חברתיות ודתיות

"נחמו נחמו עמי יאמר א-לוהיכם" (ישעיהו מ, א) – כפילות המילה "נחמו" על שום מה? ולאילו כפילות רומז הפסוק: "כפליים בכל חטאותיה" (שם, ב)? כידוע, בית שני חרב בגלל שנאת חינוס. לכאורה, זוהי עברה חברתית, הפוגעת בכל חברה אנושית באשר היא, לא רק בחברה הישראלית. אך בישראל, שנאת חינוס היא גם עברה דתית. רע לבריות הוא גם רע לשמים. העברה פוגעת בקדושה. הא כיצד?

חברה מפוררת ומפורדת אינה יכולה לעבוד את ה' כי כל אחד מחבריה בונה במה לעצמו ועובד את א-לוהיו לבדו. במצב כזה, אין מקום לבית מקדש אחד מרכזי לכולם. כאשר יש שנאת חינוס בין הבריות, אמונת הייחוד עצמה נפגמת. ייחוד ואיחוד תלויים זה בזה. כאשר יש איחוד, כולם עובדים אותו ה' היחיד והמיחד. כאשר אין איחוד, אין ייחוד, כביכול לכל אחד או לכל קבוצה א-לוהים פרטי שאינו אלוהי הזולת. וכן להפך: רק כאשר יש ייחוד, מתלכדים כולם לחטיבה אחת. הפסוק המבטא את אמונת הייחוד יותר מכול הוא הפסוק בפרשתנו: "שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד" (דברים ו, ד). ה' הוא אחד רק כאשר "שמע ישראל" בלשון יחיד. רק כשכולם מלוכדים כאיש אחד בלב אחד בידיעה שה' הוא אחד – רק אז ה' באמת אחד.

בית שני נחרב בגלל שנאת חינוס, וגם בית ראשון החל להיסדק, דור אחד בלבד אחרי שנבנה, בפיצול שבין מלכות אפרים לבין מלכות יהודה. הפיצול הוא שמנע מעשרת השבטים לעלות לרגל לירושלים עם יתר אחיהם. פיצול זה נמשך כל ימי בית ראשון. במידה מסוימת, מלכי יהודה האחרונים, חזקיהו ויאשיהו, ניסו לתקן את המעוות, אולם מאוחר מדי. הקרעים לא הספיקו להתאחות, הסדקים חדרו גם למלכות יהודה עצמה.

עברה אחת חוזרת ומתוארת בתיאורי כל ימי בית ראשון כמעט: "עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות". לא הייתה זו עבודה זרה ממש, הייתה זו כמעט עבודה זרה. בני ישראל עבדו את ה', אך כל אחד מהם וכל קבוצה מתוכם עבדו לבדם. הם העדיפו את הבמה הפרטית של כל אחד ואחד ושל כל פלג ופלג על פני

המקדש המרכזי. מן הסתם, עלו לרגל למקדש מדי פעם בפעם, אך המקדש לא היה מקום עבודת ה' הבלעדי.

בתקופת בית שני, היה אמנם מקדש אחד ולא היו במות, אך במידה מסוימת, נותרה אווירת השנאה ששררה בין חלקי העם השונים, בסוף אותה תקופה היא התגברה עד שנחשבה כשנאה את ה' עצמו חלילה, כי ה' אחד ושמו אחד ושמו שלום (לפי ההלכה, אין לומר "שלום" במקום מטונף כי הוא שם קודש). כשאין שלום בין הבריות, גם שמו של ה' אינו שלם. הותר למחוק את שמו של ה' כדי להשכיך שלום בין אדם לאדם כי שלום בין בני זוג משכיך את השכינה ביניהם. בהיעדר שלום, השכינה מסתלקת מהבית ושם ה' כאילו מחוק. מחיקת השם כדי להחזיר את השכינה לבית היא בעצם כתיבתו ולא מחיקתו!

חטאה של ירושלים היה, אפוא, כפול – במישור חברתי ובמישור דתי. גם החורבן היה כפול, חורבן העם וחורבן המקדש, ולכן גם הנחמה צריכה להיות כפולה, התלכדות מחודשת של האומה בשיבתה מפיזור בשבעים גלויות וגיבושה המחודש באמונתה ובתורתה.

כפילות זו אינה שניות, אלא שני צדדים של מטבע אחד, האחוזים זה בזה כאש בגחלת. כפילות זו מופיעה גם ביחס למצוות השבת: "זכור ושמור בדיבור אחד נאמר". בדיבר "שמור" שבפרשתנו, טעם השבת הוא חברתי: "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים... על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת" (דברים ה, יד-טו). ובפרשת יתרו, בדיבר "זכור", טעם השבת הוא דתי: "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בס" (שמות כ, י). אין אלו שני טעמים שונים, אלא טעם אחד. כאשר בעלי עסקים גדולים אינם שומרים את השבת, הרגישות החברתית נעדרת ונוצרת הצדקה לשעבודם של מאות אלפי עובדים שהיו מעדיפים לבלות את יום המנוחה השבועי בחיק משפחתם, אולם הם נאלצים לעבוד בעל כורחם בזמן שמעבידיהם שוחים בים או שוהים במקומות בילוי אחרים. כך גם נוצרת תחרות מסחרית פרועה והקניונים הגדולים אינם חוששים לגזול את פרנסתם של הסוחרים הקטנים שאינם מסוגלים להעסיק עובדים במקומם ביום השבת והם בסכנת התמוטטות גופנית או כלכלית. הא בהא תליא.

וכן על דרך החיוב: רגישות חברתית היא פתח להכרה דתית. וכלשון הפסוק "הלא אב לכולנו הלוא אל אחד בראנו מדוע נבגד איש באחיו" (מלאכי ב, י). תחושת השייכות הכלל-אנושית נובעת מהכרה במקור האחד שממנו נברא המין האנושי ונובעת מהחוש המוסרי שיסודו הוא צלם הא-לוהים שבאדם. חברתיות ודתיות צועדות יחד, יד ביד. בפרט החברתיות הפנים-ישראלית. כל ייחודנו הוא

באיחודנו למלא את השליחות הא-לוהית שהוטלה עלינו. כשאנו מאוחדים בתוכנו, אנו מתלכדים ונהיים ערבים זה לזה במילוי ייעודנו המשותף. וכלשון אלעזר הקליר בפיוטו לחג הסוכות: "וכמו הם אגודים אלה באלה, כן תלויים אלה באלה, למשך אלה את אלה, ולכפר אלה על אלה, לעשות אלה כאלה, להנעים זמירות אלה, למי ברא אלה".

לצערנו, בדורות האחרונים, נוצר קיטוב לא-מוצדק בין ערכים חבריים ודתיים. הסוציאליזם התבסס על מטריאליזם ועל אתיאזם כי הוא ראה בדת (ליתר דיוק בכנסייה הנוצרית) אופיום להמוני העם (כדברי קרל מרקס). וכריאקציה לכך, נוצרה אצל אנשים דתיים הסתייגות מנושאים חברתיים, ודתיותם התמקדה בעיקר במצוות שבין אדם למקום. עם קריסתו של הסוציאליזם הקיצוני, אין עוד צורך בקיטוב זה. זהות דתית יכולה וצריכה לכלול חברתיות. הגיעה העת להחזיר עטרה ליושנה ולצעוד בדרכם של גדולי המוסר שהחמירו בעיקר במצוות חברתיות משום שעברה חברתית היא עברה כפולה. "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו".

אנו שואפים לבניין המקדש מחדש, אך רק כשכל עם ישראל יהיה יחד ייבנה המקדש. לכן מינוי מלך (או חידוש הממלכתיות) קודם לבניין המקדש. ומנגד, אחדותו של עם ישראל מותנית בקיום מטרה משותפת של מרכז אחד לעבודת ה'. אין מקדש בלא עם מלוכד, ואין עם מגובש בלא מקדש. לכך התכוון רבי שמעון בן יוחי באומרו "אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן – מיד נגאליס, שנאמר כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי וכתוב בתריה והביאותים אל הר קדשי" (שבת ק"ח ע"ב). האמור לעיל מסביר מדוע נדרשות שתי שבתות דווקא: באיחוד שתי השבתות, החברתית והדתית, כשישראל ישמרו את שתייהן יחד כהלכתן, יתאחדו גם חלקי העם השונים – אלו המדגישים את בניין האומה ואלו המבליטים את בניית הקודש והמקדש – וכולם יבינו שהא בהא תליא. אז ייגאל עם ישראל ועמו העולם כולו בגאולה שלמה בקרוב.

לפרשת עקב

קמא

על הארץ ועל המזון

"ואכלת ושבעת וברכת" (דברים ו, יא) – מכאן לברכת המזון מן התורה. על פי פשוטו של מקרא, אין הכרח לפרש את המילה "וברכת" כמצוות עשה, אלא כהמשך לתיאור העובדתי שיתרחש בארץ: "כי ה' א-להיך מביאך אל ארץ טובה... ארץ חטה ושעורה... לא תחסר כל בה... ואכלת ושבעת וברכת את ה' א-להיך על הארץ הטובה אשר נתן לך" (דברים ח, ח-יא). כלומר, תגיע לרווייה של טובה עד שתחוש צורך טבעי להודות לה' על רוב הטובה שגמל עמך. אולם חכמינו (ברכות כא ע"א) הבינו שכוונת הכתוב היא למצווה: להודות לה'. ודוק בלשון הכתוב: התודה היא על הארץ הטובה, ולא על המזון. וכיצד למדו מכאן חז"ל מצווה לברך על המזון? ולא עוד אלא שהמצווה מחייבת בכל מקום בעולם, גם בחו"ל. ואף על פי כן, גם בחו"ל כוללת ברכת המזון ברכה מיוחדת על הארץ, ומי שלא אמר אותה לא יצא ידי חובתו. מה עניין ארץ ישראל אצל מזון שכולו גדל ונאכל בחו"ל?

ההודאה הטבעית

ברכה מן הראוי שתהיה ספונטנית ונובעת בטבעיות מן הלב. אדם חייב להכיר תודה למי שעשה לו טובה ולחוש צורך להודות לו. ומשום שזוהי תחושה טבעית, היא גם מצווה. כשם שצדקה היא מצווה וכל מעשה טוב הוא מצווה. ואם היינו ברמה הרוחנית המושלמת, כל תרי"ג המצוות היו טבעיות לנו. גם אברהם קיים את כל התורה כולה לפני שניתנה, בעצתן הטבעית של כליותיו, ואין בכך כדי לגרוע מהגדרתן של המצוות בתור שכאלו. אדרבה, המושג "הודאה" כולל בתוכו שתי משמעויות: גם תודה וגם הודאה בתביעה המופנית אליו. והא בהא תליא. אדם מודה למי שהוא מכיר בו כבעל טובתו. אלמלא הכרה זו, לא היה חש מחויבות להודות לו. אדם אינו מודה על דבר שהוא בלאו הכי שלו, אלא על דבר שניתן לו כטובה. המזון שאנו אוכלים, אף על פי שקנינו אותו, בישלנו אותו, ואף גידלנו אותו – הוא אינו שלנו. ה' הוא הזן ומפרנס לכול. הוא המוציא לנו לחם מן הארץ. הוא המאפשר לנו ליהנות ממנו. עלינו להודות בכך ולהודות על כך.

אלא שזהו ההבדל בין הארץ לחו"ל. "כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו א-לוה, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו א-לוה" (כתובות קי ע"א). כלומר, בחו"ל יכול אדם לשגות בטעות כאילו הוא האדון הבלעדי למעשי ידיו. כביכול אין לו א-לוה. בארץ יש א-לוה, והאדם חש בעליל שכוח עליון מנהיג אותו.

ההשגחה המיוחדת בארץ ישראל

זהו הרעיון המרכזי של הפרשה כולה: "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגון הירק. והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים" (דברים יא, ז).

אמנם יש מעלה לארץ ישראל על פני ארץ מצרים בכך שאין אתה צריך לנדד שינה מעינך ולעמול ולשאוב מים ממקור נמוך למקום גבוה, אלא "אתה ישן על מיטתך והקב"ה משקה נמוך וגבוה" (רש"י לדברים שם). אך יש כאן גם חיסרון לא-קטן. אינך יכול לתכנן את החקלאות בארץ. לעולם אינך יודע כמה משקעים ירדו. בשנה אחת – בצורת קשה. ובשנה שלאחריה – כמות כפולה מהממוצע השנתי. אין חוקיות טבעית וקבועה. הגשם תלוי ברצון ה' בלבד. תושבי ארץ ישראל חשים את התלות המתמדת שלהם בהשגחת ה' עליהם. "ארץ אשר... תמיד עיני ה' א-להיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, יב). הגשם הוא רק אחד המאפיינים של ההשגחה המיוחדת על ארץ ישראל. אולם יש עוד תחומים שבהם ההשגחה ישירה. כך הוא בביטחון, כך הוא בכלכלה וכך הוא בעלייה. זה המקום שמערכת החיים בין ה' לאדם היא רגישה ביותר. לכן יש צורך להיזהר כאן יותר מכל מקום אחר בשמירת המצוות. "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה... ושמר ה' א-להיך לך את הברית ואת החסד... ואהבך וברכך והרבך" (דברים ז, יב-יג). גם דברים קלים, שבדרך כלל אדם דש בעקביו, בארץ ישראל הם נחשבים לחמורים בגלל רגישותה המיוחדת. אין כאן התנאה תועלתית, שכדאי לנו לשמור מצוות בארץ כדי להתברך בפרי בטן, בדגן ובתירוש, אלא הדגשתה של התנאה ערכית, המתבטאת במערכת היחסים הרגישה והעדינה המיוחדת לארץ ישראל. שכל התנהגות יושביה גוררת אחריה התייחסות א-לוהית מתאימה. כי הארץ הזאת אינה שלנו, אלא ארץ ה', ארץ הקודש.

ארץ טובה ורחבה

ומשום כך, בארץ יש להיזהר ביותר מגאווה ומהתפארות עצמית: "השמר לך פן תשכח את ה' א-להיך לבלתי שמור מצוותיו ומשפטיו וחוקותיו... פן תאכל

ושבעת... וכסף וזהב ירבה לך... ורם לבבך ושכחת את ה' א-להיך... וזכרת את ה' א-להיך כי הוא הנותן לך כוח לעשות חיל" (דברים ח, יא-יח).

השביעה היא שעלולה לגרום לגאווה יותר מכול. "אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר" (ברכות לב ע"א). "שמנת עבית כשית... ותשכח א-ל מחוללך" (דברים לב, טו-יח). ברכת המזון אחרי האוכל, ייעודה הוא להחזיר את האיזון הנפשי לאדם, להודות למי שהוציא לו לחם מן הארץ ולהודות בכך. המצווה אמנם מיועדת יותר לארץ ישראל, בגלל אופיה המיוחד של הארץ, אולם הרעיון נכון לכל אתר ואתר. ה' זן את העולם כולו בטובו, ונותן לחם לכל בשר (המילה "כל" חוזרת שבע פעמים בברכה הראשונה בברכת המזון!). ה' משגיח ומפרנס את כל היקום כולו, אלא שארץ ישראל היא המרכז שממנו מתפשטת ההשגחה ליתר חלקי היקום. היא אבן השתייה שממנה הושתת העולם וממנה שותה כל העולם. וכדברי חז"ל (תענית י ע"א): "ארץ ישראל משקה אותה הקב"ה בעצמו, וכל העולם כולו על ידי שליח... ארץ ישראל שותה מי גשמים, וכל העולם מי תמצית... ארץ ישראל שותה תחילה, וכל העולם לבסוף".

רצונם לומר שהמפה הסינופטית של העולם כולו תלויה בכל חלקיו. רמה ברומטרית במקום אחד גורמת לשקע במקום אחר. שינוי במזג האוויר בקצה האחד של העולם משפיע בעקיפין, בסופו של דבר, על הקצה האחר. את החוקיות של התנודות על המפה הזאת אנו יודעים. אולם אין אנו יודעים את סיבתן הראשונה ואת מגמתן. באו חז"ל (שם) והסבירו לנו שה', המחולל את כל המערכת המסובכת הזאת, רואה לפניו ראשית כול את ארץ ישראל, ולמענה מתחוללות כל התנודות. מכאן ואילך הן פועלות כביכול בצורה טבעית ("על ידי שליח" בלשון חז"ל), אולם ארץ ישראל היא המרכז. היא התכלית. למרות שכמות המשקעים בארץ היא זעומה יחסית. ויפה דייק השפת אמת (עקב, תרמ"ג) בפסוק "אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך" (דברים יא, י): הרי ההבדל בין ארץ ישראל למצרים הוא בשיטות ההשקאה ולא בזריעה, ומדוע הוזכרה בכלל הזריעה בפסוק זה? ותשובתו היא שהזרע בארץ ישראל לא רק לעצמו הוא זורע, אלא לעולם כולו. כי באמצעות הזריעה וקיומה בארץ ישראל מתברך כל העולם.

ארץ טובה יוצרת עין טובה. אדם טוב אינו יכול להיות אגואיסט, הוא חייב להיות אלטרואיסט. ארץ טובה היא בהכרח רחבה, רחבת עין ורחבת אופק לראות בטובם של כל הבריות. אולם זאת רק בתנאי שהאדם מתייחס לארץ ישראל לא כאל פיסת קרקע כלכלית-תועלתית, אלא כאל ערך מקודש. הברית והתורה חייבים להיכלל בברכה זו, בלעדיהם אין זו ארץ ישראל הערכית והמקודשת. ועם זאת, ודווקא משום כך, כדי שהארץ תתפתח כערכה, מכל

בחינותיה, הפיזיות והרוחניות גם יחד – יש צורך במלכות מיוחדת, מלכות בית דוד, ובעיר הבירה המקודשת, ירושלים.

המילים "וברכת את ה' א-להיך על הארץ הטובה אשר נתן לך" (דברים ח, י) מכילות בתמציתיות מופלאה את כל אשר הבינו חז"ל והרחיבו בנוסח ברכת המזון. העולם כולו מכאן, וירושלים ובית דוד מכאן, כשבתווד הארץ על משמעותה העמוקה, ארץ של ברית, תורה וחיים של קדושה. "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח, ג).

קמב

יראת שמים ארץ-ישראלית

מה עניין יראת שמים, שהיא מושג אוניברסלי, לארץ ישראל דווקא? אולם התורה מזווגת את הדברים. "ועתה ישראל מה ה' א-להיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' א-להיך" (דברים י, יב). דרישה זו באה עתה, ערב כניסת עם ישראל לארצו. "למען תחיו ובאתם וירשתם את הארץ" (דברים ד, א). כדי להבין את הזיקה שבין יראת שמים לארץ ישראל, עלינו להתבונן בעצם המושג "יראת שמים". מהי הגדרתו המדויקת של מושג זה? ואכן אין לו כנראה הגדרה מדויקת. הוא מושג רחב מאוד המכיל משמעויות רבות. מהמשמעות הפשוטה, השווה לכל נפש, ועד הפסגה הנישאה של מסירות נפש, "בכל לבבך ובכל נפשך" (דברים ו, ה). יראה מכאן, המכילה אולי אימה ופחד, ואהבה לזהות מלאה, "לאהבה אותו" (דברים י, יב). רגש מכאן ושכל מכאן. פרטנות מכאן וציבוריות מקפת מכאן. היאך כל אלו נכנסים במושג יראת שמים?

יראת שמים מהי

לדעת מרן הרב קוק זצ"ל ("אורות הקודש" ח"ג, "ראש דבר", פרק ה), יראת שמים היא כלי נפשי, שבידי האדם למלאו תוכן לפי רמתו, כישוריו ונטיותיו. הכלי הנפשי הזה נמצא בבסיסו של כל אדם שנברא בצלם א-לוהים, כאשר הוא מתחשב בהכרעותיו המוסריות בחיים בגורם אובייקטיבי הנמצא מעליו. מכאן המושג "שמים". ה' נמצא בכל מקום. "מלוא כל הארץ כבודו" (ישעיהו ו, ג). "הן לה' א-להיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה" (דברים י, יד). אנו, כבני אדם, מתייחסים בכבוד וביראה למה שמעלינו יותר מאשר למה שמתחתינו. לכן במושגים האנושיים שלנו, אנו מכנים יחס זה "שמים" דווקא. אולם הכוונה היא למשהו נשגב, אינסופי, נצחי ומוחלט. כשאנו שוקלים דבר לא רק בשיקולים מצומצמים וצרי אופק שלנו, אלא משקללים אותו באמצעות הישגות הזאת, המכונה בלשוננו "שמים", זוהי יראת שמים. וכמעט אין לך יצור אנוש שאינו מביא בחשבון את הגורם האובייקטיבי המוחלט שמחוץ לו. שמות רבים יש לו: עיקרון מוסרי, צו קטגורי, מצפון, ערכים, ועוד מילים שונות המומצאות כל פעם בניסיון נואל לעקוף את האמת הפשוטה ששמה: א-לוהים. כלי בסיסי זה הוא יראת שמים.

כאמור, ביד האדם למלאות כלי זה תוכן. הוא עלול להישאר ברמה רדודה של רגש עמום, של פחד טמיר, או של בטלנות פסיבית, שאינה מעזה לנקוט שום יוזמה, וכל זאת מתוך תחושה פנימית של יראת שמים. לעומת זאת, יכול האדם לפתח את יראת השמים שלו לרעיונות נשגבים ועמוקים, לאהבה ולהתלהבות של פעילות יוזמת ונמרצת לתקן עולם במלכות ש-די. זו ואף זו יראת שמים הן, אלא שהראשונה יראה נמוכה, והשנייה יראה גבוהה (בלשון חכמי האמת: יראה תתאה ויראה עילאה). המושג "יראה", במשמעותו הנעלה, אינו מלשון פחד ואימה, אלא יראת כבוד, יראת רוממות, יחס של הערצה ושל הערכה. זוהי היראה האמתית והשלמה.

בין הגלות לארץ ישראל

כאן מגיעים אנו להבחנה שבין יראת שמים גלותית לבין יראת שמים ארץ-ישראלית. תנאי הגלות הכתיבו, במידה רבה, את סגנונה של יראת השמים ואת רמתה ברבדים רבים בחברה. הפחד מקול עלה נידף, ההתרפסות לפני הגוי, הזהירות מכל מעשה שעלול להרגיז את הפריץ, הפיזור והקיטוב בין תפוצות העם, קטנות המוחין וקוצר הדעת – כל אלו השפיעו על יראת השמים של חלק מההמון. יראת שמים זו עוצבה בהתאם לאווירה שבה היה האדם נתון. אמנם, גדולי הדעת ניצלו מהשפעה זו, אך פשוטי העם לא יכלו להתחמק ממנה.

בארץ ישראל, השתחרר העם מתנאי הגלות. החזרה אל הטבע, החופש והביטחון העצמי, כינוס הנפזרים וגדלות המוחין המאפיינים את הארץ – הכניסו תכנים חדשים ליראת השמים הארץ-ישראלית. את מקום החרדה תופסת האהבה, את מקום הרגש העמום – הבנה מעמיקה ובהירה, את מקום הבטלנות – יוזמה ופעילות. לא עוד חולשה, אלא גבורה. ומכאן גם האחריות. לא עוד דאגה פרטנית, אלא אחריות ציבורית והשפעה חברתית. יראת שמים ארץ-ישראלית דואגת לכלל כולו. אין היא מסתפקת בתיקון הפרט, אלא שואפת היא לתיקון החברה כולה.

וזו הייתה כוונת משה בדבריו. הוא פתח בדרישה צנועה כביכול: "מה ה' א-להיך דורש מעמך כי אם ליראה את ה' א-להיך" (דברים י, יב). וכבר שאלו חז"ל: "וכי יראה מילתא זוטרתא היא" (ברכות לג ע"ב)?! ואכן, כשמשא פירט מה כוונתו במושג הפשוט, לכאורה, של יראת שמים, הוא עלה מדרגה לדרגה ודרש דברים גדולים, שמעטים יכולים לעמוד בהם. ברמה הבסיסית, היא אמנם מילתא זוטרתא, אולם בהמשך דבריו לא הסתפק משה ברמה הנמוכה, אלא דרש יותר ויותר: "ללכת בכל דרכיו" – לא יראת שמים בבית הפרטי, בתחום מצומצם, אלא בכל דרכי החיים המעשיים, בשווקים ובחוצות, כמו בבית. "ולאהבה אותו"

– לא רק פחד, אלא אהבה. לא חרדה, אלא שמחה. "ולעבוד את ה' א-להיך" – לא רק פסיביות, אלא אקטיביות, לא רתיעה, אלא יוזמה פעילה. "בכל לבבך" – בכל יצריך, ניצול כל הכוחות וכל הכישרונות. "ובכל נפשך" – עד כלות הנפש כשיש הכרח בדבר, ועם כל כוחות הנפש, הרוחניים וגם הגופניים. בארץ ישראל, גם הגוף שותף ליראת ה'.

תקופת המעבר

המעבר מהמצב הקודם למצב החדש גורם משבר לחלקים גדולים בחברה, בעיקר לשטחיים ולחלשים שבה. היראה הקודמת אינה מספקת אותם, ועל היראה החדשה והנעלה לא שמעו. כשמנסים לשכנע אנשים לשמור מצוות באיומים ובהפחדות, משיגים לרוב תוצאות הפוכות. אדם אינטליגנטי לא מסוגל לעכל רמה כזאת. הוא פולט אותה ושוב אינו מוכן לשמוע שום רעיון דתי. כשמנסים לשלול מהאדם את כושר ההבנה שלו, או כשמנסים לדבר אליו ברמה שטחית, שאינה תואמת את יכולתו האינטלקטואלית, ומציגים זאת בשם יראת שמים, שכאילו ירא שמים אינו מעמיק ואינו חושב, או כאשר בולמים אצלו את דחף העשייה הבריאה בשם יראת שמים, או כשמנסים לנתק אותו מאחריות ציבורית בשם יראת שמים – גורמים במקרים רבים לריאקציה שלילית.

חזרתנו לארץ ישראל נועדה לא רק להחזרת הגוף למקומו, אלא בעיקר להשבת הרוח, לרענון האמונה, להרמתה של יראת השמים ולחיזוק עבודת ה'. בארץ ישראל נדרשת רמה שכלית גבוהה יותר, ניצול מלא יותר של כוחות הנפש. גם הגוף וחיי המעשה יכולים וחייבים להיות שותפים פעילים לעבודת ה'. המשבר, כביכול, שעוברת האמונה בתקופת המעבר מהגלות לארץ ישראל דומה להחלפת לבוש, להסרת הבגדים הקודמים והחלפתם במחלצות חדשות, התואמות יותר את האקלים הרוחני של ארץ ישראל.

לכך התכוונה התורה בתארה את שבחה של הארץ: "ארץ טובה ארץ נחלי מים עיינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר" (דברים ח, ז). התיאור נכון למעמדה הפיזי של הארץ, יחסית למדבר השחון והצחיח בעיקר. אולם דומה שתיאור זה תואם יותר את "חיי נשמות אוויר ארצך" (ר' יהודה הלוי בפיוט "ציון הלא תשאליו"), עיינות ותהומות של אוצרות נפש יוצאים מקטנים ומגדולים ומשקים את כל סביבתם. "לא תחסר כל בה ארץ אשר אבניה ברזל" (דברים ח, ט) – לא רק אבניה, אלא גם בניה יצוקים עשת, חצובים מנחושת, ועם זאת, דבריהם רכים משמן ומתוקים מדבש ונופת צופים.

קמג

ארץ נחלי מים

"כי ה' א-להיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינת ותהומות יצאים בבקעה ובהר" (דברים ח, ז). האם משה רבינו עליו השלום לא הגזים בתיאורו את הארץ הטובה? האומנם יש בארץ שפע כזה של מים כפי שמשה תיאר? הרי כולנו מכירים את ארצנו. זו ארץ שחונה, השוכנת על ספר המדבר. אמנם, יש בה הרבה מעיינות, אך רובם קטנטנים ואינם שופעים מים בכמות המאפשרת חקלאות רווחית. מאזן המים בארץ הוא שלילי, ורק בדרכים מלאכותיות אנו מצליחים לאזנו ברוך ה'. בימי קדם, המצב היה חמור יותר. קדמונינו התגברו על המחסור במים באמצעות חציבת בורות לאגירת מי גשמים, אך המים שנאגרו הספיקו רק למחייה למשך הקיץ הארוך, החקלאות הייתה בעיקרה חקלאות בעל והייתה נתונה כל חורף לחסדי שמים.

ועוד, הרי משה עצמו אמר בהמשך דבריו שארץ ישראל שונה ממצרים. במצרים זורם אחד הנהרות הגדולים בעולם, הנילוס, המשקה אותה בשפע של מים, בעוד בארץ ישראל אין נהר כזה. גם המבנה הטופוגרפי (הפרשי גובה עצומים בין עמק הירדן להרי הגליל והמרכז) אינו מאפשר הזרמת מים מהעמק להר, והארץ מתקיימת בזכות מטר השמים בלבד. "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים הוא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן ירק. והארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעת למטר השמים תשתה מים" (דברים יא, י-יא).

ובכל זאת, משה אמת ותורתו אמת. אנו נוהגים לקרוא פרשה זו בעיצומו של הקיץ הלוהט והיבש. האדמה צמאה, וכל הצמחייה העונתית יבשה וצהובה. אך משה לא אמר דברים אלו בחודש אב, אלא בחודש שבט, שבועות מספר לפני מותו בז' באדר: "בעשתי עשר חדש באחד לחדש בו דבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' אתו אליהם" (דברים א, ג).

משה עלה לפסגת הר נבו, וכל הארץ השתרעה לנגד עיניו. אותה שנה הייתה גשומה ביותר, כפי שאנו לומדים מהפסוק ביהושע המתאר את כריתת הירדן בניסן, זמן מועט לאחר שמשה אמר את דבריו: "הירדן מלא על כל גדותיו כל ימי קציר" (יהושע ג, טו), והפרשנים החדשים פירשו שלא רק האפיק התחתון של הירדן היה מלא מים, אלא גם גאון הירדן היה "מלא על כל גדותיו". הייתה זו שנה ברוכה ביותר. בתקופה זו של סוף החורף, גם נחלי אכזב שקקו מים, המעיינות הרבים

פיכו מים בעוצמה גדולה, הארץ שפעה ירק ופרחים, כולל במדבר יהודה ובנגב. הארץ נראתה במלוא הדרה. אכן, משה תיאר את המראה שנראה לנגד עיניו תיאור מדויק להפליא: "ארץ טובה ארץ נחלי מים עינת ותהומות יצאים בבקעה ובהר". הארץ התכוננה לבואו של עם ישראל: "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופרייכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא" (יחזקאל לו, ח).

משה ידע שלא כל השנה ולא בכל שנה הארץ נראית כה יפה כמו באותו חורף. אך הוא רצה להדגיש כי מחזה כזה יכול להיות תופעה קבועה מדי שנה בשנה אם עם ישראל יזכור שהמים בארץ אינם טבעיים לה, אלא תלויים כל רגע בהשגחה א-לוהית צמודה. לכן הוא הקדים לתיאור שבח הארץ את תיאור תלאות המדבר: "וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' א-להיך זה ארבעים שנה במדבר... ויענך וירעבך ויאכלך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבתיך למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כך מוצא פי ה' יחיה האדם. ושמרת את מצות ה' א-להיך ללכת בדרכיו וליראה אותו" (דברים ח, ב-ו). משה רמז בדבריו כי אין הבדל מהותי בין המדבר לארץ, כי באמת הארץ שאליה הם מגיעים היא מדברית והיא עלולה להיעשות מדבר, חלילה, אם בני ישראל לא יפנימו את התלות המתמדת של הארץ ושל העם בה'. זו "ארץ אשר ה' א-להיך דרש אתה תמיד עיני ה' א-להיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, יב). חז"ל (ראו ירושלמי, ראש השנה, פ"א ה"ג) דרשו את המילה "רשית" מלשון רש, זו ארץ ענייה במהותה, עושרה תלוי אך ורק בקשר המתמיד בין האדם לה'. גם בארץ, כמו במדבר, ה' הוא "המוציא לך מים מצור חלמיש" (דברים ח, טו), אלא שבארץ, הכלי שבו ה' משתמש הוא מטר השמים. ברכת השמים תלויה בחסדי שמים, ואלו תלויים ביראת שמים. "מה ה' אלהיך דורש מעמך כי אם ליראה" (דברים י, יב).

החורף בארץ קצר, אך אפשר לנצל את שפע המים שיש בחורף טוב למרעה צאן ולחקלאות בעל מוצלחת לאורך כל השנה. המינים שהשתבחה בהם הארץ הם כולם גידולי בעל: "ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש" (דברים ח, ח). אדמה שספגה מים רבים בחורף מניבה שפע של יבול גם בקיץ שחון, וכברכתו של משה את יוסף: "מברכת ה' ארצו ממגד שמים מטל ומתהום רבצת תחת" (דברים לג, יג). השפע מאפשר שובע: "ולנפתלי אמר נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה'" (שם, כג). הברכה היא כפולה, ה' מברך את העם, והעם מברך את ה' ומודה לו: "ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם לא תחסר כל בה... ואכלת ושבעת וברכת את ה' א-להיך על הארץ הטובה אשר נתן לך" (דברים ח, ט-י). השפע הרב, "וטבל בשמן רגליו" (דברים לג, כד), מותיר עודפים לייצוא ולמסחר בינלאומי, שעליו הופקד זבולון: "ולזבולון אמר שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך"

(שם, יח). אך השפע הגשמי הוא רק אמצעי להשפיע על העולם כולו שפע רוחני. עודפי היבול מושכים סוחרים מכל הארצות לבוא לארץ ישראל ולרכוש בה תוצרת ישראלית משובחת, וכך נוצר מפגש חי בינם ובין הר בית ה': "עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק" (שם, יט), ופירש רש"י:

על ידי פרקמטיא של זבולון תגרי אומות העולם באים אל ארצו, והוא עומד על הספר והם אומרים הואיל ונצטערנו עד כאן נלך עד ירושלים ונראה מה יראתה של אומה זו ומה מעשיה, והם רואים כל ישראל עובדים לא-לוא אחד ואוכלים מאכל אחד. לפי שהגויים אלוהו של זה לא כאלוהו של זה, ומאכלו של זה לא כמאכלו של זה, והם אומרים אין אומה כשרה כזו ומתגייירין שם, שנאמר שם יזבחו זבחי צדק.

השפע הכלכלי מותנה באווירה אמונית בארץ, מותנה באמונת כל תושביה בה' ובכך שלא תהיה בה גאווה ושחצנות, אלא הכרה בה' בלבד. "השמר לך פן תשכח את ה' א-להיך לבלתי שמר מצותיו ומשפטיו וחקתיו אשר אנכי מצוך היום. פן תאכל ושבעת ובתים טבים תבנה וישבת. ובקרך וצאנך ירבין וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה. ורם לבבך ושכחת את ה' א-להיך... ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה. וזכרת את ה' א-להיך כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל" (דברים ח, יא-יח).

מטרת משה בכל תיאוריו את הארץ הטובה הייתה לעודד את עם ישראל להיות עם בעל תרבות גבוהה ובעל רמה רוחנית נעלה, לעשות את עבודת האדמה בארץ ישראל לעבודת ה' ובכך להביא למהפכה תרבותית בעולם כולו, כדבריו בסוף ברכתו, לפני מותו: "וישכן ישראל בטח בדד עין יעקב אל ארץ דגן ותירוש אף שמיו יערפו טל. אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה'" (דברים לג, כח-כט).

לפרשת ואה

קמד

לא תתגודדו

ידועה דרשתם של חז"ל על הפסוק "לא תתגודדו" – "לא תעשו אגודות אגודות" (יבמות יג ע"ב). אמנם, כולם מודים שעיקר כוונתו של הפסוק הוא איסור החבורה על המת, כפי שמוכח מהקשר העניינים בפסוק, וכן מוכיח הכתוב במלכים: "ויתגודדו כמשפטם בחרבות וברמחים עד שפוך דם עליהם" (מלכים א יח, כח). אך לדעת חז"ל כולל הפסוק שתי משמעויות: זו הפשוטה וגם זו הנוספת – האיסור להתפצל לכיתות כיתות. אמנם, יש שראו בדרשה זו אסמכתא בלבד ולא איסור מפורש מהתורה, אך מהרמב"ם משמע שהאיסור הוא איסור תורה. הן ב"ספר המצוות" (לא תעשה, מה), והן בספר "היד החזקה" (סוף הלכות עכו"ם) כולל הוא את שני האיסורים יחד ורואה בשניהם איסורים שווים בחומרתם, כחלק מאיסורי עבודה זרה. ברוח הלכה זו יש להעדיף, למשל, ריכוז ציבור גדול לתפילה במקום מרכזי אחד על התפצלות למניינים קטנים. והדבר טעון הסבר, מה רע במניינים קטנטנים והומוגניים? איך אפשר להעלות על הדעת להשוות בין רצון להתפלל במסגרת אינטימית לאיסור החמור של עבודה זרה?

ייחוד העבודה

עיון בפרשתנו יבהיר לנו את הקשר בין הדברים. את הפסוק "לא תעשו כן לה' א-להיכם" (דברים יב, ד) פירש רש"י בפירושו הראשון: "להקטיר לשמים בכל מקום, כי אם במקום אשר יבחר ה'". רצונו לומר שהתורה באה להבחין הבחנה מהותית בין סגנון פולחנם של עובדי עבודה זרה לבין עבודת ה'. עובדי עבודה זרה נהגו לפצל את פולחנם למקומות רבים: "על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן" (דברים יב, ב). מזבחותיהם, מצבותיהם ואשריהם היו פזורים בכל אתר ואתר, על כל הר וכל גבעה. כנגד סגנון זה מזהירה התורה: "לא תעשו כן לה' א-להיכם כי אם אל המקום אשר יבחר ה' א-להיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה" (דברים יב, ד-ה). עבודת ה' מחייבת ריכוז במקום אחד. וכן בהמשך: "השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה. כי אם במקום אשר יבחר ה' באחד שבטיך שם תעלה עולותיך" (שם, יג-יד).

זוהי גם כוונת הכתוב באומרו "לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו" (שם, ח). ופירש הרשב"ם: "מקריבים במשכן המיטלטל ממקום למקום". וכן פירש הרמב"ן: "ואפילו ברגלים לא נתחייב לבוא לשם. וכן אחרי זריקת הדם והקטר החלב בשלמים יאכל אותם במדבר בכל מקום שירצה. כי לא נתן בהם הכתוב מחיצה". אך בארץ, לאחר שתגיעו אל המנוחה ואל הנחלה: "והיה המקום אשר יבחר ה'... שמה תביאו עולותיכם... וזבחיכם מעשרותיכם ותרומת ידכם... ושמחתם לפני ה' א-להיכם" (דברים יב, יא). התורה חוזרת, אפוא, כופלת ומשלשת את רעיון הריכוזיות, ורואה בביזור העבודה חטא של עבודה זרה. זהו לדעתה ההבדל בין עבודת אלילים לעבודת ה'. כאן ביזור וכאן ריכוזיות. וכן בספר מלכים, רק חטא אחד חוזר ונשנה: "עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות" (מלכים ב, פרקים יב, יד, טו). ואין המדובר בעבודה זרה ממש, חלילה. המדובר בעבודת ה'. ובכל זאת הבמה נחשבת לחטא חמור ביותר. והדברים טעונים הסבר. הרי "מלוא כל הארץ כבודו" (ישעיהו ו, ג), ולכאורה אדרבה, ככל שעבודת ה' תפוזר בעולם כולו היא תעיד על הפצת האמונה בו. "כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגויים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי" (מלאכי א, יא) – ומה רע בכך?

ברוב עם הדרת מלך

אין ספק שמבחינתו של הקב"ה אין נפקא מינה היכן עובדים אותו. "השמים כסאי והארץ הדום רגלי אי זה בית אשר תבנו לי" (ישעיהו סו, א). אנחנו כבני אדם עלולים להיגרר לטעות חמורה אם יתאפשר לנו לעבוד את ה' כל אחד ואחד בבמה בראש גגו. כשאדם עובד את ה' לבדו, הוא פועל על פי סגנונו האישי, מכוח שאיפתו הפרטית. דבר זה כשלעצמו אין בו רע. אדרבה, עבודת ה' מחייבת מוטיבציה אישית. אולם יש להבחין הבחנה יסודית בין מוטיבציה אישית לבין היבט פרטי ומצומצם. היבט פרטי רואה רק את עצמו, ומתעלם מזולתו. יש שהוא אף מזלזל בזולתו. ייתכן שהוא עובד את ה' מתוך התרוממות רוח ובטהרת הלב, ודווקא משום כך אינו מוכן להשתתף עם אחרים הנראים לו, ואולי כך הם באמת, פחותים ממנו. כוונתם אינה טהורה כשלו. רמתם אינה גבוהה כשלו. הם עלולים לפגום בהתעלותו ולהפריע לדבקו. ודווקא כאן נעוצה הטעות. יש מקום וצורך לעבודת ה' הפרטית, אולם לא כתחליף לעבודת ה' הציבורית. עיקר עבודת ה' היא בציבור ולא ביחיד. וזאת למרות שציבור מורכב מגוונים שונים (דורשי רשומות דרשו: ציבור – ראשי תיבות של צדיקים, בינונים ורשעים). ודווקא משום כך זוהי עבודת ה' השלמה, כשכל אחד משקיע בעבודה זו את כוחותיו, את אישיותו, את רצונו ואת כוונותיו. אחדותו

המוחלטת של ה' מחייבת אינסוף אפשרויות ודרכים להבנתו ולהתקרבות אליו. כן על כל אחד לדעת שהוא רק פן אחד באינסופיות הגדולה הזאת. עליו לחוש שהוא חלק ממכלול שלם, שהוא איבר בגוף אורגני גדול. רק החש תחושה זו הוא עובד את ה' באמת, לא כמי שהולך בשביל צדדי, אלא בדרך המלך, ברשות הרבים הציבורית. בתוך רשות זו, הוא הולך על פי דרכו שלו. אך הידיעה שהרבה דרכים למקום ובכל זאת כולם מתרכזים ביחד במקום אחד מעשירה ומעמיקה את עבודת ה' האישית של כל פרט ופרט. הוא חש בעליל שיש ביטויים שונים לאותה עבודה, גילויים מגוונים לאותה אמונה. הפתיחות לכל העושר הרב-גוני מאפשרת פיתוח עצמי מעמיק יותר וממחישה לפרט שה' הוא א-לוהי כל הרוחות, שהוא באמת ה' אחד. וזאת על אף, ודווקא משום, שכל כך הרבה אנשים, כל אחד ואחד על פי כישרונות נטייתו, רמתו ומצבו – כולם עובדים אותו וביחד.

לית אתר פנוי מיניה

גם כאשר נאלץ כל אחד לעבוד את ה' במקומו, בתפילה למשל, שהיא גם עבודת הלב האישית, חייב כל אחד לכוון את לבו אל בית קודש הקודשים כדי שכל התפילות, מכל קצוות תבל, ובכל קצותיהם של מצבי הנפש השונים, יעלו יחד אל ה'. "תלפיות" – תל שכל פיות פונים אליו" (ברכות ל ע"א). אולם גם אז התפילה העיקרית חייבת להיערך בציבור. אם לא בציבור גדול, לפחות במניין. גם חכם וצדיק חייבים לצרף להם אנשים נוספים למניין. המצטרפים יכולים להיות אנשים פשוטים. תפילתם, אולי, היא מן השפה ולחוץ. ראשם ולבם בטרדותיהם ובעסקיהם. אולם בלעדיהם אין מניין, והתפילה אינה תפילה ראויה ושלמה. כי היא הנותנת: הצירוף של עשרת האנשים תורם לא רק לפשוטי העם, שהצטרפותם לאדם גדול משפיעה עליהם. הצירוף תורם גם לאותו אדם גדול. לא רק משום שבתפילתו הוא מרומם את האחרים, אלא גם הם תורמים לו עצמו. כי כל אחד עובד את ה' לפי מצבו הנפשי, ופעמים שאדם טרוד בעסקיו ומתפנה לכמה דקות לתפילה ולבו בל עמו. אך בעצם העובדה שהוא מקדיש לה' כמה דקות יש הקרבה מסוימת, שייתכן שהיא גדולה יותר, יחסית, מתרומתו של אותו גדול שראשו פנוי ועתותיו בידיו. ועצם הידיעה שכולם עובדים את ה' במניין אחד תורמת גם לגדול שבחבורה את התחושה שאת ה' עובדים כולם, מגדול ועד קטן, בכל גיל, דעת ורמה רוחנית. ידיעה מוחשית זו מעמיקה את עבודת ה' שלו ומעשירה אותה. הנה אחדותו של ה' מתפרסת על כל המצבים והאפשרויות. לית אתר פנוי מיניה. וככל שהציבור גדול יותר, מגוון יותר ומקוטב יותר, כך רעיון אחדות ה' מתעמק יותר ומתאמת יותר.

קידוש ה'

עבודת האלילים שטחית היא. מפרידה היא בין הכוחות הפועלים בעולם ובין בני האדם העובדים לכוחות השונים. על פי תפיסתה, הפירוד הוא מעלה. לכל אחד אליל משלו ובמה משלו. הפולחן נעשה לצרכיו הפרטיים של העובד: לתועלתו, להגנתו, לרווחתו האישית, ולכל היותר – לרווחתו הלאומית. גם הלאום נתפס אצלה כקובץ של אינטרסנטיים, כאוסף של פרטים. האליל מייצג את האינטרסים של היחיד או של הקבוצה. אין זו עבודה לשמה, לשם הרעיון, לשם האמת. הצמצום, הפרטנות והקטנוניות הם אבות אבותיה של העבודה הזרה. עבודת ה', להבדיל אלף אלפי הבדלות, כשמה כן היא: עבודת ה'. אין כאן אינטרס ותועלת, אלא שאיפה לאמת. לכן היא מוסרית יותר, ומשום כך היא חייבת להיות ציבורית. לכן התורה רואה בהתגודדות הכיתתית סטייה מעבודת ה' האחת, הגובלת בעבודה זרה. וטהר לבנו לעבדך באמת.

קמה

אגודות אגודות

פשוטו של מקרא אוסר לעשות חבורה על מת כמנהגם של עובדי עבודה זרה. אולם חז"ל דרשו על כך: "לא תעשו אגודות אגודות" (יבמות יג ע"ב). מהרמב"ם (סוף הלכות עכו"ם) משמע שאיסור זה הוא מהתורה, והינו סעיף של עבודה זרה. והדבר תמוה: מה עניין מנהגי הלכה שונים הנוהגים אצל אנשים שונים, לאיסור החמור של עבודה זרה? התשובה לכך היא שהתורה היא חכמתו של ה' אחד אשר שמו אחד. חכמה זו, אמנם היא עמוקה מאוד ורחבה מאוד, אך היא חכמתו האחת של ה'. רק אנו בני האדם, ששכלנו מצומצם יותר, נחלקים בדעתנו בהבנת התורה וביישומה בחיי המעשה. חילוקי הדעות בין בני האדם הם לגיטימיים. אדרבה, היינו מופתעים לו כל בני האדם היו חושבים אותו הדבר. לכן, "סנהדרין שראו כולן לחובה – פוטרין אותו" (סנהדרין יז ע"א). אולם למרות חילוקי הדעות, חייבת להיות הסכמה באשר להכרעה. בית הדין הגדול היה מכריע ברוב דעות, וההכרעה הייתה מחייבת את כולם.

זהו רצונו של ה', שתתקבל הכרעה חד-משמעית. על דעת כן ניתנה התורה לבני האדם, כשהיא מייצגת למעשה דעה אחת. כי רק כך היא משקפת את אחדותו של ה'. כשיש חילוקי דעות ללא הכרעה ברורה, התורה עלולה להיראות כשתי תורות חלילה. פיצול זה מציג את חכמתו של ה' כאילו יש כאן רשויות שונות. לכן ההתפצלות לאגודות אגודות גובלת באיסור החמור של עבודה זרה.

כשהיינו מפוזרים בכל קצות הארץ, לא היה אפשר תמיד להגיע למסקנה אחת, וכך התגבשו מסורות ומנהגים שונים לכל עדה ועדה. אמנם ההלכה דורשת מכל עדה כשהיא לעצמה לשמור על מנהגיה: "אל תטוש תורת אמך" (משלי א, ח), אולם במקום שבו מצטרפים יוצאי עדות שונות למקום אחד, חובה עליהם לקבל על עצמם, לפחות בפרהסיא, מנהג אחד.

בביתו, יכול כל אדם, ואף חייב, להמשיך את מסורת עדתו. אך בחיי הקהילה, הדבר עלול להביא למחלוקות. התורה מחייבת לשמור על האחדות במידת האפשר, ועם זאת ברוב עם. חזרתנו לארץ ישראל מחייבת אותנו להשתדל ולחדש ימינו כקדם גם ביחס לסמכות האחת ולאחדות התורה. כי אמונתנו בה' אחד חייבת להתבטא בארץ ביתר שאת, כי "אתה אחד ושםך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

קמו

שמיטה – מצווה דתית או חברתית

"וזה דבר השמיטה שמוט כל בעל משה ידו" (דברים טו, ב), ודרשו חז"ל על כפל המילים "שמיטה, שמוט": "בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים" (קידושין לח ע"ב). שמיטת קרקעות מבטאת את הפן הדתי, "ושבתה הארץ שבת לה" (ויקרא כה, ב), והיא עצמה שני פנים לה: "והשבועית תשמטנה ונטשתה" (שמות כג, יא), "תשמטנה" – שמיטת הקרקע בגלל קדושתה בהימנעות מעיבודה במשך שנה זו; "ונטשתה" – נטישת היבול והפקרתו לזולת, "ואכלו אביוני עמך" (שם, שם). שמיטת כספים מבטאת את הפן החברתי שבשמיטה והיא נועדה בעיקר להקל על "אחיק האביון" (דברים טו, ז), אם כי גם בשמיטת כספים מודגש הנושא הדתי: "לא יגש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה" (דברים טו, ב).

דתיות וחברתיות

שני פנים אלו, החברתי והדתי, הם שני צדדים של מטבע אחד (ראו במאמר "חברתיות ודתיות" לפרשת ואתחנן, לעיל סימן קמ). בסיכום פרשת השמיטה והיובל, כרכה התורה שני פנים אלו יחד: "כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה, כג). הצדק החברתי מתחייב מהיות כל בני האדם שווים לפני ה'. נכסיו של אדם אינם באמת שלו כי "לה' הארץ ומלואה" (תהלים כד, א). אדם אינו אלא גר בארץ, ורק בגלל ברכת שמים יש לאחד יותר ולאחר פחות. לכן הדרישה שכולם יתחלקו בצורה שווה ביבולה של שנה זו היא דרישה צודקת.

גם בשבת השבועית נמצא מסר כפול זה. "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו" (שבועות כ ע"ב), "זכור" מבטא נימוק דתי, זכר למעשה בראשית; "שמור" מבטא נימוק חברתי, זכר לעבדות מצרים. ללמדך, שהפן הדתי והפן החברתי אינם נפרדים זה מזה, אלא הם שני פנים של רעיון אחד. התורה שוללת את ההפרדה בין הפן הדתי לפן האנושי-חברתי. "בצלם א-להים עשה את האדם" (בראשית ט, ו) נאמר בהקשר לשפיכות דמים, ומהיות האדם צלם א-להים נגזרים הן האמונה בה' הן ערכים מוסריים ואחריות לזולת.

הא בהא תליא. ערך סוציאלי ללא מקור א-לוהי מתרוקן ממשמעותו. הסוציאליזם המטריאליסטי, שנבנה על הנחות אתאיסטיות, לא הביא מזור לחלכאים ולנדכאים. הוא קרס כי הוא השחית את המידות ודרדר את המוסר.

מנגד, תורה שאינה כרוכה בקיום חברה צודקת עומדת על רגל אחת ועלולה ליפול חלילה. "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) הוא כלל גדול בתורה (ירושלמי, נדרים ט, ד), ואידך פירושא הוא זיל גמור (שבת לא ע"א).

התורה אינה בעד שיטה כלכלית מסוימת. אמנם, נראה שהיא נוטה יותר לצד הסוציאליסטי, אך המניע שלה אינו סוציאליסטי אלא מוסרי, ערכי, א-לוהי. התורה אינה שוללת יוזמה פרטית, אדרבה: "שש שנים תזרע שדך... תזמור כרמך ואספת את תבואתה" (ויקרא כה, ג), אך היא מרסנת ומעדנת יוזמה פרטית זו. בשנת שמיטה, האדמה חוזרת לבעליה המקוריים. "שבת לה" – כמו השבת בימים, כך שבת הארץ בשנים. האדם משתחרר מפעילותו הכלכלית ומכיר ביה-ריבון עולם. באותה עת, מתגלה למפרע שגם בכל השנים הקודמות לשמיטה הריבון האמיתי לא היה האדם, אלא ה'. אמנם, מצוות השמיטה מתמקדת בשמיטת קרקעות בארץ ישראל, אך יש לראות בה מקור השראה וליישם את הרעיונות המובעים בה בתחומים נוספים ולהחילם גם על נכסים אחרים, במקומות אחרים ובזמנים אחרים. אך המנוף לכל אלו הוא מצוות השמיטה המקורית.

רוח חברתית

בשמיטות האחרונות, חשנו רוח חדשה נושבת בארץ. הערך החברתי של השמיטה תופס תאוצה. גם הציבור הכללי, שאינו רואה עצמו שומר מצוות, מתחבר לרעיון החברתי של השמיטה ומדבר על שמיטת כספים ריאלית בהיקף רחב ועל רעיונות חברתיים אחרים.

יש שענים צרה בכך. טענתם העיקרית היא שהמניע לאותן מגמות חברתיות אינו דתי, אלא הומניסטי כלל-אנושי. וכתגובת נגד, יש שאף שוללים את הערך החברתי ממצוות השמיטה. אלו חוששים ממגמה של חילון השמיטה החברתית, של ריקונה מערכיה האמוניים. אכן, ניתוק הערך החברתי ממקורו הדתי עלול לנוון את הערך החברתי ולחסלו, כפי שאירע לסוציאליזם. עם זאת, יש להכיר בכך שהתורה הדגישה מפורשות את הערכים החברתיים שבשמיטה: "ואכלו אביוני עמך" (שמות כג, יא), "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך" (ויקרא כה, ו). בדברים פרק טו, הפרק העוסק בשמיטת כספים, חוזרות המילים "אביון" ו"אחיד" כמה פעמים. התורה מדגישה את ערכי האחוה והרעות.

אמנם, התורה לא הגבילה את שמיטת הפירות והכספים ביחס לעניים בלבד. פתיחת הלב והיד היא כלפי כולם כי אינך יודע מי נזקק באמת. אך היישום המעשי של מצוות אלו היה מבוקר לפי צרכים אמתיים, ובעיקר למטרה זו נועד

אוצר בית דין המוזכר בתוספתא (שביעית ה, א). גם באשר לשמיטת כספים, התורה לא התכוונה לשמיטת הלוואותיהם של עשירים. שמיטת כספים לא נועדה להלוואה מסחרית, שבה הלווה לווה כסף כדי להרחיב את עסקיו ומנצל את השמיטה להימנע מפריעת חובותיו ולהתעשר על חשבון התרוששותו של המלווה (ראו ב"אהלי שדה", עמ' 199-201).

בית דין

בית דין הוא למעשה המנגנון לוויסות הלוואות כך שיימנעו עוול ועושק. התורה קבעה שרק אדם פרטי לא ייגוש, אך בית דין הוא גוף ציבורי, הרואה את המכלול, ומשום כך הוא רשאי לגבות את החובות. הלל לא המציא את הפרוזבול יש מאין. הרעיון כבר נמצא בתורה, כחלק מהותי ממצוות השמיטה. הלל רק פישט את ההליכים כדי לחסוך את הטרחה הכרוכה במסירת החובות בפועל לבית דין.

אכן, מסירת החובות לידי בית דין עלולה ליצור סכנה הפוכה: שגם חובות של צרכנים קשי יום ייגבו מעתה ולא יישמטו בשמיטת הכספים. לכן, המליץ הבן איש חי: להגביל את הפרוזבול להלוואות מסחריות בלבד ולהשמיט מהפרוזבול הלוואות צרכניות לאנשים שבאמת אינם מסוגלים לפורען (זהו עומק כוונתו כשהמליץ שגם כותב הפרוזבול ישאיר חוב כדי להשמיטו).

השמיטה היא מצווה חברתית ועליה לשמש מקור השראה לצמצום פערים כלכליים וקיטובים חברתיים. גם אם התומכים ברעיונות אלו אינם רואים עצמם כפועלים לפי התורה והם מונעים, לכאורה, ממניע שונה, אין בכך כדי לשלול את עשייתם, מה גם שלפי אמונתנו, מקור הערכים המוסריים באדם הוא צלם הא-לוהים שבו, גם אם האדם מתכחש לכך. התורה קדמה לעולם, ה' הסתכל בתורה וברא את העולם, ולפי תכנית תורנית זו נברא האדם כיצור חברתי בעל שאיפות מוסריות.

ערבות הדדית

ההתעוררות הציבורית בתחום החברתי של השמיטה חייבת לעורר גם את שומרי השמיטה לבדוק אם הם עצמם מיישמים את הלכות השמיטה כרצון התורה המקורי, אם הם עצמם רואים גם בערך החברתי ערך דתי. שומרי השמיטה צריכים לראות בערבות ההדדית את הרעיון המרכזי של מצוות השמיטה. הנצי"ב מוולוז'ין ("העמק דבר", דברים טו, ב-ג) ראה בשמיטת הכספים גילוי אחריות מצד הציבור העירוני כלפי העם שבשדות להשבת האיוון הכלכלי. החקלאים הפקירו את פירותיהם לעירוניים ונותרו ללא פרנסה. לשם קיומם,

הם נטלו הלוואות מהעירוניים. עתה הגיע תורם של העירוניים לגלות רחבות לב ולמחול על חובותיהם של החקלאים.

בימינו, אחריות הציבור העירוני לחקלאים צריכה להתבטא דווקא במצוות שמיטת הקרקעות. אחוז החקלאים היום נמוך, אך השקעות החקלאים עצומות. החקלאות מפותחת ומתקדמת ונעזרת בכלים ובחומרים משוכללים, וכדי להבטיח אספקה חקלאית לכל האוכלוסייה במשך שנה שלמה, על החקלאים לעמול קשה ולהשתמש בציוד ובחומרים יקרים. ההלכה מתירה לבצע את העבודות הנחוצות לקיום החקלאות כי הן נעשות בשם הציבור ולמען הציבור. היא אסרה רק זריעת גידולים חדשים. על הציבור לשאת בהוצאות הרבות. האחריות ההדדית מחייבת את הציבור העירוני לאפשר את המשך קיומו של המשק החקלאי, הן בשמיטה הן לאחריה. העדפת תוצרת נוכרית, מהארץ ומחו"ל, אינה עולה בקנה אחד עם רעיון ההדדיות שבשנת השמיטה. המצווה היא שפירות הארץ יחולקו ויאכלו בצורה שוויונית. העדפה של פירות נוכרים והפקרת החקלאות הישראלית בשנת השמיטה מנוגדות לרצון התורה. מה גם שבאכילת פירות נוכרים אין מקיימים את מצוות השמיטה (היתר מכירה מבוסס על ההנחה שפירות נוכרים מותרים. ואכן יש להיתר זה בסיס הלכתי, אולם השימוש בו אינו הדרך האידיאלית לקיום מצוות השמיטה כרוחה וכלשונה). המצווה של "ואכלו אביוני עמך" כוללת בימינו את יחסו של הציבור העירוני לחקלאים כאל שליחי הציבור כולו, המגנים על הספר והמבטיחים תוצרת חקלאית לכולנו.

שמיטה ישראלית

לכאורה, היה עלינו להצטער על כך שיש אנשים שאינם מודעים למקור הא-לוהי של ערכיהם והמוכנים לקבל ערכים מוסריים בדרך מפותלת שאינה נובעת ישירות מן התורה, אלא מהתרבות הלאומית ומההומניזם האוניברסלי. אך מרן הרב קוק מנענו מצער זה: "אין אנו מצטערים אם תוכל איזו תכונה של צדק חברותי להיבנות בלא שום ניצוץ של הכרה א-להית, מפני שאנו יודעים שעצם שאיפת הצדק, באיזו צורה שתהיה, היא בעצמה ההשפעה הא-להית היותר מאירה" ("אגרות הראי"ה", מד).

אולי זו המשמעות החדשה של שאלת חז"ל מה עניין שמיטה אצל הר סיני. והתשובה היא שגם מי שאינו מכיר בגלוי במקור הסינאי של המוסר, בעצם קבלתו את ערכי השמיטה, הייחודיים לתורת ישראל מסיני, מודה שעניין שמיטה אצל הר סיני. אמנם, כרגע הוא מתחבר רק לכללותיה, אך סופו להבין שללא פרטותיה, אין לכללותיה אחיזה. כללותיה ופרטותיה מסיני.

קמז

המקום אשר יבחר ה'

עשרים פעם חוזר הביטוי "המקום" בפרשת ראה ובתחילת פרשת שופטים, השייכת בתוכנה לפרשת ראה. המקום עדיין אינו ידוע. הוא ייבחר בעתיד: "במקום אשר יבחר ה'" (דברים יב, יח). מדוע לא נקבע המקום מיד עם כניסת ישראל לארץ? הרמב"ן (שחידש את היישוב הישראלי בירושלים בשנת ה'כ"ז) כתב (בפירושו לדברים יב, ה): "וטעם לשכנו תדרשו – שתלכו מארץ מרחקים ותשאלו אנה דרך בית ה' ותאמרו איש אל רעהו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית א-להי יעקב כלשון ציון ישאלו דרך הנה פניהם", ובפירושו לבמדבר (טז, כא), תלה הרמב"ן את המגפה שפקדה את עם ישראל בימי דוד בעברה זו: "שהיה עונש על ישראל בהתאחר בנין בית הבחירה, שהיה הארון הולך מאהל אל אהל כגר בארץ ואין השבטים מתעוררים לאמר נדרוש את ה' ונבנה הבית לשמו, כענין שנאמר (דברים יב, ה) לשכנו תדרשו ובאת שמה... כי אם שבטי ישראל היו מתעוררים הם היו הבונים... נתאחר הבנין בפשיעת ישראל, ועל כן היה הקצף עליהם".

הדרישה אל המקום חשובה לא פחות מן המקום עצמו, ובמידה מסוימת אף יותר, כי גם כשייקבע המקום, הוא צריך לתפוס מקום מרכזי בלב, הוא חייב להיות מנוף לעלייה – לא רק אליו, אלא גם מעליו. ייעודו של המקום הוא לשמש כוח דוחף להתקדמות, לתיקון. זו מטרתו של המקדש: לשפר את חיי הרוח ולשכלל את חברת הצדק "למען תלמד ליראה את ה' א-להיך כל הימים" (דברים יד, כג). לכן הדרישה אל המקום תהיה מצווה גם לאחר שהמקום ייקבע סופית.

מבחינה מסוימת, הדרך חשובה יותר מהמטרה כי אדם הרואה את עצמו באמצע הדרך אינו נח על זרי דפנה, אלא מתאמץ להמשיך וללכת, להתקדם הלאה, לשאוף למטרות נעלות יותר. השאיפה גדולה יותר מההשגה. תמיד אנו באמצע הדרך. המשיח שלנו עדיין לא בא. אנו שואפים לעתיד. גם כשהמשיח יבוא, אי"ה בקרוב, לא נגיע בכך למטרה הסופית. המשיח אינו קץ העולם, הוא פתיחת תקופה חדשה. הוא לא ייתן לנו מנוח, הוא ידרבן אותנו להשתלם יותר ויותר, "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו יא, ט). להשתלמות אין גבולות. הרב קוק ("אורות הקודש" ח"ב, מאמר ב, יב-יז) ראה בתהליך ההשתלמות ערך נעלה יותר מהשלמות כי אם נדמה לאדם שהגיע לשלמות, אין לו יותר לאן

לשאוף, והרי אין שלמות סופית כי אין סוף לשלמות. לכן תהליך ההשתלמות נעלה יותר מהשלמות.

לכשנעמוד לדין, נישאל אם ציינו לישועה (שבת לא ע"א). הציפייה לישועה היא הישועה עצמה. ישועה ללא ציפייה אינה ישועה. הציפייה מחייבת דריכות לקראת הישועה, שאיפה להיושע. אלו הם נדבכים חשובים בישועה עצמה. ישועה הבאה מאליה, ללא מאמץ נפשי מצד האדם, תועלתה מועטה. בישועה מסוג זה, אדם נשאר פסיבי, באותו מצב שבו היה, שום שינוי לא התחולל באישיותו. זו אינה ישועה אמיתית. לכן נאמר "ועלו מושיעים בהר ציון" (עובדיה א, כא) ולא "נושעים". המושיעים שותפים בתהליך, הם עולים ומתעלים.

"בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים" (תהלים קכו, א) – החלום הוא הציפייה שהחזיקה אותנו בימי הגלות הארוכים, האפלים והאפופים דם ואש ותימרות עשן. חלמנו, ציינו וקיוונו, ובזכות אלו, גם "נגילה ונשמחה בישועתנו" (ישעיהו כה, ט). "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה" (תענית ל ע"ב) – מי שירושלים, לא רק של מטה אלא גם של מעלה, הייתה חסרה לו והוא נכסף אליה הוא גם מי שיזכה לעלות אתה מעלה מעלה.

בדרך כלל, חלום נתפס כהפוגה ממתחים הנוצרים בחיים. אדם עמל כל היום, הוא מתעייף ושוכב לישון. החלום מתלווה לשינה ויש בו בריחה מן המציאות לעולם הדמיון. אך אפשר לראות את החלום לא כתוצאה, אלא כסיבה, כציפייה לעתיד. הוא התכנון ליום המחרת, באמצעותו האדם מעלה את תקוותיו ואת געגועיו. איננו חולמים משום שאנו עייפים וישנים, אלא להפך: בגלל שאנו צריכים לחלום, אנו מתעייפים וזקוקים לשינה.

המקדש הופיע בחלומו של יעקב אבינו. הוא חלם על בית א-לוהים ארצי שהוא גם שער השמים. הסולם גישר בין שני הקצוות, ובסולם היו שלבים. כל שלב ושלב הוא מדרך כף רגל שבאמצעותו אפשר לעלות לשלב הבא. השמים הם הגבול, אין סוף להתעלות. זהו עיקרו של המקום המקודש: מקום המעורר ציפיות, המדרבן לעלייה. דוד המלך תיאר זאת במזמור קלב בתהלים (א-ה): "שיר המעלות זכור ה' לדוד את כל ענותו. אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב. אם אבא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי. אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה. עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב". ובמזמור פד (תהלים פד, ג), כתב דוד: "נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה' לבי ובשרי ירננו אל א-ל חיי". גם כאשר הנפש תגיע למקומה הקבוע, היא תרגיש עצמה כמי שנמצאת עדיין בחוץ, בחצר. היא תמשיך לשאוף קדימה, להיכנס פנימה יותר ויותר. היא לעולם לא תגיע אל המטרה, זו תישאר תמיד ממנה והלאה.

בהמשך מזמור פד בתהלים (פד, ה), נאמר: "אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה". לכאורה, היושבים בבית ה' כבר הגיעו אל היעד הנכסף, ובכל זאת יש טעם של "עוד". הם מצפים להמשכיות, לעלייה נוספת. הישיבה בבית ה' אינה התחנה הסופית – זו דוחפת אותם הלאה, "עוד יהללוך סלה" (המילה "סלה" מתפרשת כאן כנצח, כאינסוף). ריה"ל, בסוף ספרו "הכוזרי", אמר על הפסוקים "אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד. כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו" (תהלים קב, יד-טו): "רוצה לומר כי ירושלים אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף עד שיחוננו אבניה ועפרה" (ידוע לנו שריה"ל עלה על ספינה שהפליגה ארצה, אך לא ידוע אם אכן הגיע. דמותו חקוקה בתודעת האומה כאיש כיסופים לציון, וזה העיקר).

הרצון והשאפייה הם מהות האדם. אדם ללא שאיפה אינו אדם. אחת מתופעותיה של מחלת נפש היא היעדר רצון: אדם מתעורר בבוקר ללא תכנית, ללא תכלית, אין לו מטרה שלשמה הוא קם. אדם כזה נשאר לשכב ואינו קם. הוא חולה ולוקה בנפשו. הוא זקוק לאשפוז. וכן ציבור: "באין חזון יפרע עם" (משלי כט, יח). המקדש הוא החזון, כל תקוות אחרית הימים כלולות בו.

כיסופים הם המניע לעלייה. למקום המקודש תמיד עולים, לכן נאמר "וקמת ועלית אל המקום" (דברים יז, ח), ולכן עולים לרגל בחגים. עולים ומתעלים. עלייה שלא לשמה ירידה היא. ועל כך נאמר בגמרא: "מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים – כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים: אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים – דיינו, נמצאת עלייה שלא לשמה" (פסחים ח ע"ב). והפסוק בתהלים המתאר את העולים שרגליהם עומדות בשערי ירושלים מסתיים במילים: "למען בית ה' א-להינו אבקשה טוב לך" (קכב, ט).

תקופתנו דומה במידת מה לתקופת השופטים, לתקופה של טרום-מקדש, שעליה אמר הרמב"ן: "שתלכו מארץ מרחקים ותשאלו אנה דרך בית ה'". אמנם, המקום כבר ידוע לנו, אך אנו מצפים ל"הראנו בבנינו ושמחנו בתיקונו". לשם כך, יש צורך בדרישה אל המקום, בכיסופים, בהתעניינות מתי ייבנה המקדש. ללא ציפייה עמוקה, הוא לא ייבנה, כי אין טעם במקדש לעם שאינו נכסף לו. המקדש לא יוכל למלא את ייעודו ללא רצון עז להתקדש על ידו. והפעם, בבית השלישי, לא די ברצון של עם ישראל בלבד, אלא יש צורך גם ברצון העולם כולו. מעניין שהרמב"ן, באומרו על עם ישראל "ותאמרו איש אל רעהו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית א-להי יעקב" (ישעיהו ב, ג), השתמש בפסוק שנאמר על האנושות כולה. פסוק שבהמשכו נאמר: "ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".

לפרשת שופטים

קמח

מונרכיה או דמוקרטיה

לכאורה, התשובה לשאלה זו היא פשוטה. המשטר הרצוי לדעת התורה הוא משטר מלוכני. הדברים מפורשים בכתוב. "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו). אמנם, היו כאלה שערערו על הנחה זו. בעיקר יצא חוצץ נגד המשטר המלוכני רבי יצחק אברבנאל (דברים יז). לדעתו, התורה לא ציוותה על מינוי מלך דווקא, והדמוקרטיה עדיפה בעיניה. אולם הרמב"ם (הלכות מלכים פ"א, ה"א) פסק להלכה שיש מצווה למנות מלך, והלכה כמותו.

מצווה מותנית

אלא שעיון בכתובים מלמדנו שמצווה זו אינה פשוטה כל כך. התורה תולה תחילה את הדבר ברצון העם. "ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי" (דברים יז, יד). רק אחר כך היא מצווה ואומרת: "שום תשים עליך מלך". אם זו מצווה, מדוע התורה תולה אותה ברצון העם?

שתי אפשרויות עומדות לפנינו:

- א. שאכן התורה לא מכתובה לעם איזה משטר טוב לו, ולכן היא תולה את הדבר ברצון העם (הנצי"ב).
- ב. רצון העם עלול להיות למנות מלך שאינו רצוי אלא מתוך חיקוי לעמים אשר מסביב. לכן התורה מצווה על מינוי מלך ראוי לכך: "אשר יבחר ה' א-להיך בו" (דברים יז, טו, הרמב"ם).

לפי שתי האפשרויות גם יחד, עולה שאין התורה מעדיפה בכל מקרה שלטון מלוכני על פני שלטון דמוקרטי. רק כאשר יש מלך אידיאלי, אשר גם ה' וגם העם מעוניינים בו, רק אז יש מצווה למנותו. אך כאשר אין אישיות כזו, אין מצווה למנות מלך. וכשאין מלך, רצון העם הוא הקובע איזו צורת שלטון עדיפה בעיניו. ההכרעה על פי רוב היא הדרך הרצויה על פי התורה, שנאמר: "אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב).

הפוסקים למדו מפסוק זה שגם בחיי הציבור הרוב הוא הקובע (שולחן ערוך, חושן

משפט, סי' קסג סעי' א, בהג"ה). משום כך התנגד שמואל למינויו של שאול, כיוון שעדיין לא הגיעה שעתו של דוד, שרק הוא וצאצאיו הכשרים נחשבים כראויים למלוכה.

משפט המלך

שמואל הנביא, במשפט המלך, תיאר את השלטון המלוכני בצבעים קודרים, ובכוונה. כדי להדגיש לעם שלא צורת השלטון קובעת אלא איכותו, כפי שהיא מתמלאת על ידי המלך. לכן אין מצווה בעצם השלטון המלוכני, אלא כאשר יש מלך שאישיותו הולמת את המשרה ואשר תיצוק בה תוכן חיובי. אמנם משפט המלך הוא לגיטימי. התורה העניקה למלך סמכויות רבות. אולם ניצול נכון של סמכויות אלו תלוי באישיותו של המלך. מלך אידיאלי הוא זה שכל מגמתו להרים את דרך האמת ולמלאות את העולם צדק. כל מעשיו הם לשם שמים. לבו חלל בקרבו. אין הוא נוהג בגסות לב ובגאווה, שנאמר "לבלתי רום לבבו מאחיו" (דברים יז, ט). חונן הוא ומרחם לקטנים ולגדולים, מדבר רכות, מתנהג בענווה יתרה, סובל את משא העם "כאשר ישא האומן את היונק" (במדבר יא, יב). "רועה" קראו הכתוב, "לרעות ביעקב עמו" (תהלים עח, עא), ודרכו של רועה מפורשת בדברי הנביא: "כרועה עדרו ירעה בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא" (ישעיהו מ, יא).

מלך כזה עדיף עשרת מונים מכל ביורוקרטיה דמוקרטית. זוהי הדמוקרטיה האידיאלית במיטבה. אולם כאשר המלך אינו ברמה מוסרית כה גבוהה, הוא עלול לנצל את השלטון לרעת העם ולטובתו האישית. הוא עלול להשתמש במסגרת החוק הפורמלית שניתנה לידי ולמתוח אותה לצרכיו ככל שניתן. "וזה עתה ביום ההוא מלפני מלככם אשר בחרתם לכם" (שמואל א, ח, יח).

צורת השלטון ואיכות השלטון

נמצא, אפוא, שלא צורת השלטון עומדת בראש מעייניה של התורה, אלא איכות השלטון. תיתכן צורה דמוקרטית, אולם איכות מושחתת. לדוגמה, השלטון הנאצי בגרמניה נבחר בצורה דמוקרטית. לעומת זאת, להבדיל אלף אלפי הבדלות, תיתכן צורה מונרכית אשר איכותה מוסרית ביותר. זהו משטרו של מלך המשיח, שעליו נאמר: "לא יצעק ולא ישא... קנה רצון לא ישבור ופשתה כהה לא יכבנה לאמת יוציא משפט... ולתורתו איים ייחלו" (ישעיהו מב, ב-ג).

שורש ההבדלים נעוץ במטרת השלטון. האם השלטון הוא צורך או ערך? אם השלטון הוא צורך, צורכי השעה הדחופים הם הקובעים, ובדרך כלל התייחסות לצורכי השעה מסיחה את הדעת מבעיות העתיד. בשעת מצוקה, העם מחפש

משטר חזק. "ותראו כי נחש מלך בני עמון בא עליכם ותאמרו לי לא כי מלך ימלוך עלינו" (שמואל א, יב, יב). צורת השלטון היא הנראית דחופה באותה שעה. אז, איכותו של השלטון אינה חשובה כל כך. אולם אחר כך משטר כזה נהיה לרועץ לעם.

לעומת זאת, אם השלטון הוא ערך, דהיינו מטרתו ליצור חברה ערכית, מוסרית, רוחנית, "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו) – לא חשובה כל כך צורת השלטון אלא איכותו. גם משום כך התנגד שמואל למינוי מלך בטרם עת. כלומר, העם חיפש מסגרת חזקה, יציבה, שתבטיח ביטחון וקיום, אולם שכח את העיקר, את התוכן, את המהות, את מטרת השלטון. "לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם" (שמואל א, ח, ז).

מבחינה מסוימת, הצדק עם האברבנאל: גם משיקולים ערכיים, הדמוקרטיה עדיפה. כי העובדה שהשלטון חשוף לביקורת וניתן להחלפה בולמת במידה מסוימת את תיאבונם של השליטים. אך יש כאן רק "סור מרע" ולא "עשה טוב". יש בלימה מסוימת של הסתאבות ושחיתות. אך עדיין אין מה שיבטיח שהמשטר הדמוקרטי אכן ימלא את המסגרת תוכן ערכי ומוסרי חיובי. לשם כך יש צורך בדוגמה אישית, במנהיגות סוחפת, באדם בעל שאר רוח ורמה מוסרית מצד עצמו, שיקרין מאישיותו על החברה וינהיג אותה. זוהי המלכות האידיאלית, בה המונרכיה היא דמוקרטית יותר מכל דמוקרטיה.

מקור הסמכות

המלכות האידיאלית אינה דיקטטורה, היא דמוקרטית. כי לפי התורה, המלך יונק את סמכותו מהעם; בעוד שלפי תפיסות שהיו מקובלות בעולם הרחב, המלך הוא מקור הסמכות. "לי יאורי ואני עשיתיני" (יחזקאל כט, ג), אמר פרעה. לדעת הר"ן (נדרים כח ע"א), בעולם הרחב, המושג "דינא דמלכותא דינא" נובע מהעובדה שהארץ היא של המלך, ומשום כך הוא מתנה עם נתיניו את זכויותיהם לגור בארצו. והוסיף הר"ן שמלך ישראל, לעומת זאת, אינו בעליה של אדמת ארץ ישראל. הארץ היא של כולנו ואנחנו מעניקים למלך את סמכותו. אצלנו מקור הסמכות הוא העם ולא המלך.

על פי התורה, המלך כפוף לחוק כמו כל האזרחים. "מלכי בית דוד דנים ודנין אותם" (סנהדרין יט ע"א). רק כשהיו מלכים בישראל שחיקו נורמות נוכריות ולא היה אפשר להעמידם לדין, אמרו: "מלך לא דן ולא דנים אותו" (שם ע"ב). ואף על פי שלפי משפט המלך יש למלך סמכויות נרחבות, סמכויות אלו גופן מכוח החוק נתונות לו ולצורכי הממלכה ולא למטרותיו האישיות. אפילו אחאב, עובד האלילים, לא היה יכול על פי החוק בישראל להפקיע את נבות מכרמו. וכך

איזבל אשתו, בת מלך צידון, יכלה ללעוג לו: "אתה עתה תעשה מלוכה על ישראל... אני אתן לך את כרם נבות הזרעאלי" (מלכים א, כז, ז). בצידון פתרו בעיה כזאת בצורה פשוטה ביותר.

כשהעם אינו מכיר במלך, סמכותו פוקעת. לכן כשדוד ברח מפני אבשלום, הוא נחשב להדיוט. ומשום שהעם הוא מקור סמכותו של המלך, אזי בהיעדר מלך, סמכויותיו עוברות למנהיגי הציבור: בית הדין, לדעת הר"ן (בדרשותיו, דרוש יא), וכן למוסדות נבחרים, לדעת הרב קוק ("משפט כהן", סי' קמד).

כשהתורה מתנגדת למינוי מלך ככל העמים, היא אמנם מסכימה עקרונית למשטר מלוכני, אך בתנאי שיהיה שונה במהותו מכל מלוכות אחרת. המגבלות שהתורה מטילה על המלך: לא להרבות נשים, כסף וזהב וסוסים, לכתוב לו את ספר התורה, ולא להתגאות – משמטות בעצם את הכיסא, כפי שהיה מקובל בעולם הרחב, מתחת המלך, ומעמידות אותו על בסיס של שליחות לאומית. בהיעדר תנאים עקרוניים אלו, אין מצווה למנות מלך, וצורת משטר אחרת טובה הימנו.

נמצא, אפוא, שהשאלה: מונרכיה או דמוקרטיה – אינה רלוונטית כלל. השאלה היא: משטר של סיפוק צרכים או של טיפוח ערכים? מלוכות ה' בעולם או שלטון היצר? והתשובה היא: מונרכיה אידיאלית היא בעצם דמוקרטית יותר מכל דמוקרטיה, ובהיעדרה, הדמוקרטיה היא הצורה העדיפה, כשהשאיפה צריכה להיות תמיד: ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד!

קמט

מדינת משפט או מדינת משטרה

"שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" (דברים טז, יח) – שופט קובע את הדין, שוטר אוכף אותו. היה ראוי שאדם יקיים את פסק הדין בעצמו, ללא אכיפה חיצונית, הן "צדק צדק תרדוף" (שם, כ) נאמר גם על הנידון, לא רק על השופט. לא נאמר "צדק צדק ירדפו", בלשון רבים, כמו שנאמר "ושפטו את העם משפט צדק" (שם, יח), אלא כל אדם פרטי חייב לרדוף צדק. היה ראוי שהעולם יתנהל ללא משטרה. היה ראוי שהאזרח עצמו, כשוחר צדק, יבצע את הדין וישמור את החוק ביוזמתו האישית, באהבה וברצון חופשי. אולם, המציאות העגומה היא שאלמלא מוראה של מלכות, איש את רעהו חיים בלעו (אבות ג, ב). עם זאת, העולם אינו יכול להתקיים רק מכוח אכיפה משטרתית, יש לחנך לאזרחות טובה שאינה תלויה במורא מגורם חיצוני, אלא נוצרת בהזדהות ובהבנה. "לך אל נמלה עצל" (משלי ו, ו), אשר אין עליה שוטר.

כל אדם צריך להיות שופט לעצמו ושוטר לעצמו. בחסידות דרשו: "שופטים ושוטרים תתן לך" – העמד לך את עצמך כשופט לבקר אותך, "לא תקח שוחד" (דברים טז, יט) – אל תסמא את עיניך, אל תונה את עצמך, ראה את עצמך בראי האובייקטיביות. וכמו שאדם צריך להיות שופט לעצמו, יש מצבים שבהם האדם צריך להיות שוטר לעצמו, פעמים שאדם צריך להכריח את עצמו לעשות דבר מה. שופט הוא בחינת אהבה, שוטר – בחינת יראה.

הרמב"ם ("שמונה פרקים", פ"ו) הבחין בין חוקים שאינם מובנים בשכל האנושי למצוות מוסריות וחברתיות המובנות לכל בר דעת. אדם יכול לומר אפשי ואפשי לאכול חזיר אולם מה אעשה וריבוני גזר עלי (ספרא קדושים, פ"י, י), שכן איסור זה הוא בכלל החוקים, חיובו הוא הטרונומי. אך ביחס למצוות מוסריות, על האדם לומר מעצמו אי אפשי. חיובן הוא אוטונומי. מי שאומר אפשי ואפשי לגנוב, אפשי ואפשי לרצוח ומה אעשה וריבוני גזר עלי הוא אדם מושחת. מרן הרב קוק זצ"ל ניסח זאת בשער "מוסר הקודש" ("אורות הקודש" ג, "ראש דבר", עמ' כז):

אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה. סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדה. אבל אם תצויר יראת שמים בתכונה כזאת שבלא השפעתה על החיים היו החיים יותר נוטים לפעול טוב,

ולהוציא אל הפועל דברים מועילים לפרט ולכלל, ועל פי השפעתה מתמעט כח הפועל ההוא, יראת שמים כזאת היא יראה פסולה.

כשהאדם מתעלה לדרגות רוחניות גבוהות יותר גם החוקים, כגון איסור חזיר, נהיים אוטונומיים. האדם מצד עצמו אינו מסוגל אז לאכול חזיר, זה מרתיע אותו. האדם נמצא אז בבחינת שופט ולא שוטר. "תורתך בתוך מעי" (תהלים מ, ט).

חודש אלול הוא חודש הביקורת העצמית. עלינו להתכונן בו לקראת הימים המכונים "נוראים". כינוי זה לימים אלו נמצא רק בספרות המאוחרת ויש בו בצדק מסוים: ימי דין הם ימים נוראים. אולם ימים אלו אינם ימי אימה ופחד, הם ימים טובים (לפי ההלכה אין להתאבל בהם). המורא שיש בהם אינו אימה חיצונית, אלא יראה פנימית, יראת רוממות (המילה "נורא" אינה מבטאת בהכרח פחד, אלא גם גודל ועוצמה), ימים שבהם עלינו להיות שופטים ולא שוטרים.

הדרישה ליראה פנימית מתבטאת בנושאים נוספים בפרשה, כגון בפרשת המלך. אמנם, ההלכה היא "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו) – שתהא אימתו עליך" (סנהדרין כ ע"ב). אולם, אוי לה למלכות שמקור סמכותה הוא רק אימה ופחד. מלכות צריכה למשול בהסכמה: "ואמרת אשימה עלי מלך" (דברים יז, יד).

ראב"ע (בפירושו לבראשית לו, ח) הבחין בין מלך למושל: מלך מולך ברצון, בהסכמה. מושל מושל בכוח. מלך נקרא זה שהעם מינה אותו ברצון. המילה "מלך" היא מלשון הימלכות, שנמלכים ומתייעצים למנותו עליהם למלך. מושל נקרא זה שמושל בעם בחוזקה. ואכן, מלך המשיח, המלך האידיאלי שלנו, לא ישלוט בנו בכוח, אלא מכוח הערכתנו את אישיותו הרוחנית והמוסרית: "קנה רצון לא ישבור ופשתה כהה לא יכבנה" (ישעיהו מב, ג).

מן הראוי שמלכות ה' תהיה גם היא בהסכמה, "ומלכותו ברצון קבלו עליהם". הגר"א (בפירושו למשלי כז, כז) הלך בעקבות ראב"ע וראה אף הוא במלכות הימלכות רצונית. הוא ביאר את פסוקי המלכויות בתפילת מוסף של ראש השנה בהתאם להבחנה זו: "כי לה' המלוכה ומושל בגויים" (תהלים כב, כט), "לה' המלוכה" – היינו שישראל מקבלים עליהם עול מלכותו יתברך ברצון, "ומושל בגויים" – בשלב ראשון יש הכרח למשול בגויים בחוזקה, אף שלא ברצונם. "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו" (עובדיה א, כא) – כי עשיו לא קיבל עדיין את מלכות ה' ברצון. אולם, אחרי המשפט, "והייתה לה' המלוכה" (שם). ולעתיד לבוא, לא יהיה צורך בשום כפייה, אלא "והיה ה' למלך על כל הארץ".

(זכריה יד, ט), העולם כולו יקבל עליו את עול מלכותו ברצון. זהו הרעיון המרכזי של ראש השנה, יום הכתרת ה' למלך.

תרועת השופר מאפיינת כבוד מלכות, "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'" (תהלים צח, ו). מנהג ישראל להקדים ולתקוע בשופר לפני ראש השנה, למרות שמצוותו רק בראש השנה עצמו. באף מצווה איננו עושים כן, איננו נוטלים לולב לפני סוכות ולא אוכלים מצה לפני פסח. אדרבה, רבים נמנעים מאכילת מצה שבועיים ואפילו חודש לפני פסח. אך מצוות שופר שאני. ראוי שהמלכת ה' תיעשה מיוזמתנו, לכן אנו מקדימים להמליך עלינו את ה' מעצמנו ברצוננו, לפני שהצטוינו מן התורה לשמוע קול שופר.

סופה של הפרשה הוא אנטיתזה לתחילתה – חלל שלא נודע מי הכהו. מערכת המשפט עומדת אין-אונים במצב כזה. התורה דורשת מהשופטים והזקנים להביא עגלה ולעורפה, לרחוץ את ידיהם ולומר "ידינו לא שפכו את הדם הזה" (דברים כא, ז). יש בכך אמירה עמוקה. מערכת המשפט היא בדרך כלל פסיבית, היא פועלת רק בדיעבד, לאחר מעשה. ללא תביעה, אין מקום למשפט. אולם, מקרה כגון חלל שלא נודע מי הכהו מטיל על מערכת המשפט חובה אחרת, אקטיבית. תפקידה אינו רק לשפוט לאחר מעשה, אלא גם, ובעיקר, לעורר חשבון נפש ולמנוע תופעות כאלו לפני מעשה. חייבת להיווצר אווירה חינוכית חברתית שבה לא יוכל רוצח לצמוח כלל. על המנהיגות לשמש דוגמה אישית, לרסן גם אלימות מילולית, למנוע רגשי שנאה וכעס ודומיהם, לחנך כל אזרח להיות שופט ושוטר לעצמו, לחנך עצמו להיות אזרח טוב. רק כך תיווצר חברה ערכית – שבה אין רוצחים, אלא כולם גומלי חסדים זה עם זה.

בית דין לפי התורה הוא גם מנהיגות ציבורית. בכך נבדלת תפיסת המשפט התורנית מזו הכללית. ואכן, בתנאי הגלות, בהיעדר מסגרת מדינית, בית הדין הוא שהנהיג את הקהילה, כמעט ללא אמצעי אכיפה, אלא בעיקר בכוח סמכותו המוסרית. היום, רק מערכת המשפט הכללית מגובה באכיפה משטרתית. מערכת המשפט התורנית, לבושתנו ולחרפתנו, אינה רשמית, סמכותה וולונטרית ואין היא מגובה במערכת אכיפה כלשהי (להוציא הוצאה לפועל באישורו של שופט). אולם, ייתכן שמציאות לא רצויה זו, בדיעבד זה, היא הנותנת. בית דין תורני צריך לשאוב את סמכותו מכוח רמתו התורנית והמוסרית. בידי הציבור לחזק את מערכת המשפט התורנית בכך שייזום פנייה בתביעות משפטיות לבתי דין לדיני ממונות, הפזורים ברוך ה' בכל הארץ, ובהיענות רצונית לתביעות אלו. גם ללא אכיפה, אפשר וצריך לחזק את מעמדו של בית הדין ולהרים את קרנו. משפט התורה יקבל את סמכותו מרצון. הדבר תלוי בנו.

וכן הדבר ביחס לכל החוקים המחייבים את הציבור במצוות מן התורה, כגון מסחר ותעשייה בשבת, נישואין, כשרות. איננו מאושרים מכך שחלק מהציבור רואה בכך כפייה, היינו מעדיפים קבלה מרצון. לכך אנו מתפללים, מצפים ומקווים, לתקן עולם במלכות ש-ד. שכולנו נהיה שופטים לעצמנו ולא שוטרים.

"גם מתוך החול ייגלה הקדש, וגם מתוך החופש הפרוץ יבא העול האהוב. עבודות זהב ישתרגו ויעלו גם מתוך השירה החופשנית. ותשובה מזהירה תצא גם מתוך הספרות החיצונית. וסוף הכל הוא לתשובה המביאה רפואה וגאולה לעולם" ("אורות התשובה", יז, ג).

לפרשת כי תצא

קנ

טעמי המצוות

הפרשה המשופעת ביותר במצוות בתורה ראויה לדיון העקרוני: מצוות למה ניתנו? הדיון בשאלה נכבדה זו סובב סביב מצווה קלה המוזכרת בפרשתנו, מצוות שילוח הקן. וכך נאמר במשנה (ברכות ה, ג): "האומר: עד קן ציפור יגיעו רחמך... משתקין אותו". ובפירושה של משנה זו, נחלקו האמוראים בגמרא (ברכות לג ע"ב): "חד אמר, מפני שמטיל קנאה במעשי בראשית (כלומר, על אלה חס ולא על שאר בריותיו). וחד אמר, מפני שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות" (ופירש רש"י: והוא לא לרחמים עשה, אלא להטיל על ישראל חוק גזירותיו להודיע שהם עבדיו ושומרי מצוותיו וגזרות חוקותיו, אף בדברים שיש לשטן ולאומות העולם להשיב עליהם ולומר: מה צורך במצווה זו?!).

הרמב"ם תלה מחלוקת אמוראים זו במחלוקת עקרונית: אם יש למצוות טעם הגיוני או לא. המנמק בנימוק "שמטיל קנאה במעשי בראשית" סובר שיש טעם למצוות, אלא שהטעם של מצוות שילוח הקן, שהוא רחמים על הציפור, אינו מספיק, שהרי רחמיו על כל מעשיו. והמנמק בנימוק "שעושה מידותיו רחמים ואינן אלא גזירות" סובר שאין לחפש כלל טעמים למצוות כי אינן אלא גזירות וחוקים שאין להם טעם הגיוני. הרמב"ם ("מורה נבוכים" ג, מח) אף הכריע במחלוקת זו ופסק כדעה הראשונה, שיש טעם הגיוני למצוות.

הרמב"ן (דברים כב, ו) הודה לרמב"ם בגישה הבסיסית שיש למצוות טעם, אלא שלדעתו הטעם במצוות הוא שיפור האישיות. שילוח הקן, למשל, אינו בגלל הרחמנות על הציפור, אלא כדי לחנך את האדם למידת הרחמים. אמנם חינוך האדם למידת הרחמים מותנה במעשי חסד לבעלי החיים, אולם המטרה אינה בעלי החיים אלא האדם. הרמב"ן הסתמך על דרשת חז"ל: "וכי מה אכפת לו לקב"ה בין שוחט מן הצואר לבין שוחט מן העורף... הא לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות" (בראשית רבה מד, א). מצוות השחיטה נועדה לצרף אותנו, לזקק אותנו ולחנך אותנו למידות מעולות.

הרמב"ם, לשיטתו, לא העמיד את האדם במרכז. טובת היקום כולו עומדת לעיני התורה, כשהאדם, נזר הבריאה, אחראי לשמור על שלומן של כל הבריות ועל טובתן. אמנם הדבר מחייב שהאדם יהיה אישיות מוסרית נעלה, אולם המטרה אינה רק האדם אלא העולם כולו.

לעומת הגישה הרציונלית, על גווניה השונים, יש גישה השוללת עקרונית חיפוש טעמים למצוות. רב סעדיה גאון (הנבחר באמונות ודעות, מאמר שלישי) הבחין בין מצוות שכליות לשמעיות. האחרונות מכונות "מצוות" מלשון "ציות", על שום שמטרתן צריכה להיות המשמעת כשלעצמה. האדם חייב לציית לדבר ה'. רס"ג עצמו לא נמנע מלתת טעם גם למצוות השמעיות, אולם היו שהלכו בעקבות הבחנתו וראו פגם במשמעת אם האדם מקיים מצוות על פי הכרתו השכלית, משום שאז הוא מקיים את המצוות רק משום שהוא משוכנע שצריך לקיימן, ולא כמצוות ה'. המהר"ל מפראג ("תפארת ישראל", פרק ו) הסתייע באותו מדרש שהובא על ידי קודמיו, שלא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות, כדי לבסס את גישתו שרק כאשר אדם מקיים מצוות משום שהן א-לוהיות הוא מזדכך ומתעלה. אולם כאשר הוא מקיימן בגלל טעמן השכלי-אנושי, עלול להינתק הצירוף שבינו לבין ה', ואז אישיותו לא מתפתחת כרצון ה' ואינה מגיעה לשלמותה.

טעם אינו סיבה

הצדק הוא עם כולם. צודקים הטוענים שיש טעם למצוות, שאם לא כן עלול האדם לקיימן כמצוות אנשים מלומדה, ללא הזדהות נפשית וללא התרוממות רוח. לעומתם, צודקים הסבורים שאדרבה, הטעם עלול להשפיל את המצווה מרומה השמימי לצורך אנושי תועלתי. שילובן של שתי הגישות יש בו כדי להעלות את ערך המצווה בעיני האדם ולהעלותו לרמה רוחנית גבוהה.

"טעם" – כשמו כן הוא, אינו משמש סיבה למצווה, אלא מוסיף לה טעם. הלחם שאנו אוכלים, למשל, הוא המזון הבסיסי ביותר. כדי לשמור על בריאותנו, אנו חייבים לאוכלו יומיום. אולם כדי שנרצה לאוכלו ולעכלו, אנו חייבים להוסיף לו טעם לוואי, ממרח כלשהו או רוטב וכד'. המטרה היא הלחם. הטעם הוא רק אמצעי לגירוי התיאבון. אם כי יש וגם לתוספת הטעם יש ערך תזונתי משלה. אין בכך כדי לגרוע, אדרבה, יש בה כדי להוסיף. אולם זאת בתנאי שאדם יאכל לחם עם ממרח, ולא ממרח עם לחם.

הוא הדין לטעמי המצוות. בלי המצוות, כמי שניתנו מהשמים, כדי שבאמצעותן ייווצר קשר בל יינתק בין האדם המצווה לבין ה' המצווה, אין לחיי האדם כל משמעות בתור שכזה. בלעדי המצוות, "מותר האדם מן הבהמה אין" (קהלת

ג, יט). אולם, דווקא בגלל חשיבותן של המצוות, מן הראוי שאדם יקיים אותן ברצון, בשמחה, בהבנה ובהתלהבות. תוספת הטעם למצווה יש בה כדי לעורר את האדם ליתר מוטיבציה. אולם, זאת בתנאי שהטעם לא יהיה לעיקר ולסיבה ושלא יגרום לאדם ירידה רוחנית. שלא יסיק, למשל, מסקנות מעשיות מטעמי המצווה המשווערים על ידו. להלכה (רמב"ם, הל' מלווה פ"ג ה"א), "לא דרשינן טעמא דקרא" כי יישומה של המצווה על פי הבנתנו ושיקולנו עלול לרוקן אותה מסמכותה הא-לוהית העל-אנושית.

כמו כן, יש להימנע מלתת למצווה טעם תועלתני, כגון: שאכילת בשר לא כשר מזיקה לבריאות, ששמירת שבת מוסיפה בבריאות או שחוקי הטהרה שומרים על היגיינה וכדומה. אמנם כן הוא, ששומר מצווה לא ידע דבר רע, ואין ספק שבין יתר ההשפעות של קיום המצוות יש בהן גם תוספת בריאות. היות המצווה א-לוהית מצדיק סיבות רבות והשלכות רבות לכל מצווה ומצווה. יד ה' לא תקצר מלכלול בכל מצווה הרבה רעיונות ותוצאות רבות במישורים שונים ומגוונים של חיינו האישיים והלאומיים, הגופניים והרוחניים גם יחד. אולם עלינו לדעת שההיבט התועלתני הוא רק תוספת טעם למצווה, ואסור לו לתפוס את מקומה של הסיבה העיקרית של המצווה.

העמדתה של המצווה על התועלתיות כדבר בלעדי או עיקרי יש בה תוספת טעם לפגם. הן משום שהיא מורידה את המצווה לרמה צרכנית אנושית, הן משום שה' חנן אותנו בבינה כדי להמציא אמצעים שונים שיש בהם כדי לשמור ולפתח את תנאי קיומנו, ויכול כל שטן לטעון כלפינו שיש תחליף יעיל לשמירת בריאותנו במקום המצווה. מדוע עלינו לפתוח, אפוא, פה לשטן?

המטרה העיקרית של המצוות היא כפי שמעידה עליה הברכה שאנו מברכים בבואנו לקיים אותן: "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו". המצוות צריכות לקדש את האדם, לזכך את מידותיו, לעדן את יצריו, לרסן את תאוותיו, להגביר את תפיסתו הרוחנית על נטייתו הגשמית ולהעלות אותו לספירה נעלה יותר, לקרבו אל ה' ככל היותר. יש שקיומה של המצווה ללא טעם מרומם את האדם יותר. ויש שתוספת הטעם היא המעלה את האדם במעלות הקדושה. הדבר תלוי בטעם המצווה ובטעמו האישי של האדם.

משפטים וחוקים

ר' מנחם מנדל מוויטבסק (מראשי העלייה "הראשונה", זו של תלמידי הבעש"ט לטבריה, לפני למעלה ממאתיים שנה), הביא רעיון עמוק באשר למשפטים, אלו שיש להם טעם גלוי, ובאשר ליחסם לחוקים, אלו שאין להם טעם גלוי. את המשפטים יש לקיים כאילו היו חוקים. למרות סיבתם ההגיונית, אין לקיימם

בגלל היותם מביאים תועלת לאדם, אלא משום שה' ציווה אותם. ורק מי שהעלה את עצמו לרמה כזאת יוכל לצפות שהחוקים יהיו לו למשפטים מובנים והגיוניים ("מפרי הארץ", פרשת תולדות). מי שהמשפטים אצלו חוקים זוכה שהחוקים יהיו אצלו משפטים, "כי חוק לישראל הוא משפט לא-להי יעקב" (ובדומה לו פירש ר' מאיר שמחה מדווינסק ב"משך חכמה" לפרשת ראה).

המושג "הבנה אנושית" תלוי מאוד ברמה האנושית. גנב אינו מסוגל לקלוט אפילו צו פשוט כמו "לא תגנוב". מי שחי חיים גסים ומגושמים אינו מסוגל לקלוט מהן עדינות, רוחניות, טהרה וקדושה. ככל שרמתו האישית של האדם מתרוממת, כך הוא מבין יותר דברים שאחרים אינם מסוגלים להבין.

בדומה לכך פירש גם המלבי"ם את הפסוק בתהלים (יח, כג): "כי כל משפטיו לנגדי (כאילו עומדים מעל האדם, ואז) וחוקותיו לא אסיר מני (הם נעשים חלק מאישיותו)".

קנא

טוהר הנשק

הרמב"ן (בפירושו לדברים כג, י) תיאר בצורה ריאליסטית ביותר את חיי הקסרקטין, המאפיינים כל צבא בעולם: "הידוע במנהגי המחנות היוצאות למלחמה כי יאכלו כל תועבה ויגזלו ויחמסו ולא יתבוששו אפילו בניאוף וכל נבלה. הישר בבני אדם בטבעו יתלבש אכזריות וחילמה כצאת מחנה על אויב".

צבא עוסק בדבר הגרוע ביותר: בשפיכות דמים. לשם כך, מתאמנים אימונים מפרכים. לשם כך, יש משמעת חזקה. נזקים נפשיים עלולים להתלוות לכך. האווירה הצבאית היא בהכרח מחוספסת ומגושמת, והיא עלולה לגרום לחייל להתבהם. אין זמן ואין מקום בראש לקורטוב רוחניות. בעל כורחו, החייל נאלץ להבליט את יצר הקיום הוויטאלי הבסיסי שלו. וכאשר אין אפשרות לעדן אותו על ידי חשיבה מעמיקה ורצינית, על ידי פיתוח הרגשות, נשארים רק היצרים התחתניים והחיתיים כשהם משולחים כל רסן. ומכאן הגסות, האלימות והפראות, שאין מנוס מהם בכל צבא מצבאות העולם.

מלחמות ה'

אולם לא ככל הצבאות צבא ישראל. דרישות התורה ממחנה צבאי ישראלי הן לא רק לשמור על הצלם האנושי הסטנדרטי, אלא אדרבה, הדרישות ממחנה צבאי גבוהות יותר מאשר בחיים האזרחיים. כי מחנה צבאי נחשב למקום קדוש, כבית כנסת. ההלכה למדה הלכות תפילה ממחנה צבאי. "ולא יראה בך ערוות דבר" (דברים כג, טו), נאמר במחנה צבא, והועתק משם לניקיונו הפיזי והמוסרי של המקום שבו אדם מתפלל או עוסק בדבר שבקדושה. "כי ה' א-להיך מתהלך בקרב מחנך... והיה מחנך קדוש" (שם). והדבר תמוה: איך ייתכן שמחנה צבאי, אשר לכאורה כולו אנטייתזה לקדושה, נהיה למקום קדוש? המלחמה כשלעצמה אין בה קדושה. לכאורה, יש בה רק הרס וחורבן, רצח וסכנה. כל אלו כשלעצמם הרי אינם קדושים!

התשובה לכך היא שעם ישראל אינו יוצא למלחמה בגלל אינטרסים אנושיים. כל מלחמה בישראל היא מלחמת ה'. היא חייבת להגן על רעיונות האמת והצדק של ה'. "כי מלחמות ה' אדוני נלחם" (שמואל א, כה, כח), אמרה אביגיל לדוד. כי אכן כך התייחס דוד לגוליית: "אתה בא אלי בחרב ובחנית וכידון ואני בא אליך בשם ה' א-להי מערכות ישראל אשר חרפת" (שמואל א, יז, מה). "אלה ברכב ואלה

בסוסים ואנחנו בשם ה' א-להינו נזכיר" (תהלים כ, ח). אין הכוונה לומר שאין אנו משתמשים ברכב ובסוסים. כאשר יש צורך, גם אנחנו יודעים להשתמש באלו. אלא שההבדל בינינו לבין הגוים הוא שהם באים בשם הכוחניות ולשם הכוחניות, ואילו אנחנו באים בשם ה' צב-אות. וכך אומר משוח המלחמה לעם: "הם באים בנצחונם של בשר ודם ואתם באים בנצחונם של מקום" (סוטה ח, א). מטרתנו איננה קיומנו והצלתינו רק כבשר ודם, אלא כנושאי בשורתו של ה' בעולם. ניצחוננו הוא ניצחון בשורתו של ה', בשורת האמת והצדק, בשורת החיים והשלום, בשורת התורה והאמונה. "תרדפם בסערך ובסופתך תבהלם... ויבקשו שמך ה'" (תהלים פג, טז-יז).

וכך כתב הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמותיהם (פ"ז הלכה טו): "ומאחר שייכנס בקשרי המלחמה, יישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל ייחוד ה' הוא עושה מלחמה, וישים נפשו בכפו... וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד, ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה".

יורשה לנו לפרש את הבטחת הרמב"ם "שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה" גם במשמעות הנפשית המוסרית. כי תנאי הצבא, בפרט בשעת מלחמה, עלולים להשחית את הנפש. לא הכיבוש משחית, אלא עצם קיומו של צבא, במתכונת המקובלת, משחית. פוק חזי כמה רבים חללים הפילה וכמה עצומים הרוגיה, מבחינה רוחנית, של המערכת הצבאית, ולא תמיד באשמתה. כי עצם קיומה של מערכת כזו בנורמה המקובלת בחברה גורם לאדם צעיר, הנכנס אליה בזמן שעדיין אינו מעוצב דיו, להיסחף באווירה הכללית. ועל כך הבטיח הרמב"ם שמי שייכנס בקשרי המלחמה כשכוונתו להילחם על ייחוד ה' מובטח לו שלא יינזק גם נפשית. כי ההריגה וכל ההכנות אליה משחיתות את הנפש רק כאשר עושים אותן לשם האינטרס האישי או החברתי. המצפון המוסרי זועק: מאי חזית דדמא דידך סומק טפי? וכשאינן ביטחון מלא בצדקת המאבק, נהיה השירות הצבאי לעוול מוסרי. והתוצאה היא: או התחמקות מהשירות או מילוי המשימה מתוך זלזול בחיי אדם ובאיסור שפיכות דמים. שתי התוצאות הרסניות לקיומה של חברה מוסרית.

רק הכרה בגורם אובייקטיבי, הקובע שהמאבק צודק, רק תודעת שליחות של חייל המכיר בכך שמשימתו היא ערכית, לשם ייחוד שם ה' בעולם – הן היכולות להאציל את הלחימה ולהציל את הלוחם מהידרדרות מוסרית. כי חייל כזה לא יעשה מעבר לנדרש על פי הצורך, ומה שנדרש יעשה לא מתוך תאוות רצח, התפרקות וסדיזם, אלא מתוך תודעת שליחות בלבד. זהו "טוהר הנשק" האמיתי על פי התורה. וכעין זה אמרה התורה בעיר הנידחת, "ונתן לך רחמים ורחמך"

(דברים יג, יח). תוצאת המעשה, הנעשה לשם שמים, היא רחמים רבים יותר בעולם.

טוהר המחנה

אולם, לשם כך יש צורך לאמן את החייל לא רק לאחוז בנשק, אלא גם לטהר את אותו נשק. סדרת חינוך או כמה סיסמות אין בהן כדי לטהר את הנשק, שהוא כלי משחית מעצם טבעו. לשם כך, יש צורך בסדרי מחנה שונים לחלוטין, באווירה כללית מיוחדת, בהתייחסות מקודשת למחנה, שרמתו המוסרית תהיה גבוהה יותר מזו הקיימת בחיים האזרחיים. "ונשמרת מכל דבר רע... והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחרריך" (דברים כג, טו). זהירות יתר נדרשת בסגנון הדיבור, בניקיון המחנה, בשמירת טהרתו מכל טומאה, מכל דבר ערוה ומכל תופעה העלולה לגרום להרהורי עברה ולהתייחסות פסולה בין המינים. וזאת לא פחות מבית כנסת, בית מדרש וכל מקום קדוש אחר. רק אווירה טהורה, נקייה, מעודנת ומוסרית ברמה גבוהה ביותר מסוגלת להטות את הלוחם מהמציאות שבה הוא נתון ולאפשר לו לשמור על איזון נפשי. רק יצירת אקלים רוחני שונה לחלוטין מזה הנהוג במחנה צבא רגיל היא היכולה להבטיח יחס טהור לנשק ולנושאים (ומכאן יובן יותר מדוע מתנגדת התורה להימצאותן של חיילות במחנה צבא, ראו תרגום אונקלוס לפסוק: "לא יהיה כלי גבר על אישה", דברים כב, ה).

"הסדר" - כורח צבאי

חייל המתגייס כיום לצבא מתוך הכרה שהוא מקיים מצווה מהתורה, כחלק ממערכת חיים תורנית המקיפה את כל תחומי החיים הפרטיים והממלכתיים, האזרחיים והצבאיים – עלול להיתקל במציאות מנוגדת לגמרי לכל מושגיו ולכל עולמו הרוחני. כי הסביבה שאליה הוא נקלע באה, שלא באשמתה, מרקע רוחני שונה. נורמות ההתנהגות האזרחיות שלה שונות, והצבאיות – על אחת כמה וכמה. שהרי כאמור, בנוהג שבעולם, יש תחומים שבהם האווירה הצבאית מרשה לעצמה נורמות פחותות מהמקובל. ובעיקר, המניע לגיוס שונה. החייל הרגיל מונע על ידי חובה חברתית ואזרחית. המניע שלו אינו שליחות קודש. וחייל צעיר שעדיין לא גיבש דיו את השקפת עולמו, שעדיין לא עיצב את אורחות חייו, שהידע שלו בתורה אינו רב ומבוסס בעיקרו על לימוד במסגרת הישגית, שלא יכלה לטפח את ערך הלימוד לשמה – אינו מחושל דיו כדי לעמוד מול הלחץ החברתי והאווירה הכללית הסוחפת. גם אם הונע בדרך עמומה על ידי הרעיון של שליחות בשם התורה, מניע זה נשחק מהר מאוד בהיעדר הזנה מתמדת. הוא עלול להתרופף, להתכופף ולעתים אף להישבר.

הבעיה אינה רק עולמו הרוחני האישי של אותו חייל. הבעיה היא בעיקרה צבאית: מהי דמותו של הלוחם העברי? מהיכן הוא יונק את ערכיו, את המוטיבציה שלו, את אמונתו בצדקת הדרך? האם שורשיו נטועים עמוק עמוק בתורת ישראל הנצחית או שמא במוסכמות חברתיות, אופנתיות, שטחיות וארעיות? וההשלכות הן מרחיקות לכת. לא רק לשירות סדיר קצר, אלא לשנות מילואים רבות, להנחלת המורשת לדורות הבאים ולהקרנת אמונה על הסביבה כולה. מי שעניו צופות למרחק, מי שיש לו מבט כולל ומקיף, רואה בשילוב שבין לימוד תורה לבין שירות צבאי לא רק פתרון לבעיית תלמיד הישיבה המעוניין לשרת בצבא, אלא גם כורח צבאי ממדרגה ראשונה, לא פחות מאימון או ציוד, אם לא יותר. כי בלי המניע הרוחני, יורד המורל ומתרופפת המוטיבציה, והדבר מתבטא בעיקר בעמידה בלחץ לאורך זמן.

בעלי המוסר דרשו את הפסוק "כי תצא למלחמה על אויבך" (דברים כא, י) כמתייחס למלחמת היצרים הנערכת בתוך לבו של כל אדם. לדברינו, אין בכך סתירה לפשוטו של מקרא. הא בהא תליא. המלחמה באויב היא גם מלחמה בתפיסת עולמו ובמושגיו. והניצחון אף הוא כפול: על האויב הפיזי ועל עולמו הרוחני גם יחד. ועל שניהם הבטיחה התורה: "ונתנו ה' א-להיך בידיך ושבית שביו" (שם).

קנב

מלחמת צדק

פרשת יפת תואר מעוררת קשיים רבים. אמנם, התורה עידנה את מעמד השבויה לעומת המקובל בעולם בעת ההיא. מעיד על כך לדוגמה הפסוק בשירת דבורה: "הלא ימצאו יחלקו שלל רחם רחמתיים לראש גבר" (שופטים ה, ל). התורה דורשת ריסון ועידון, התחשבות ברגשות השבויה, ואוסרת להתייחס אליה כאל שפחה הנמכרת בשוק עבדים: "והיה אם לא חפצת בה ושלחתה לנפשה ומכר לא תמכרנה בכסף לא תתעמר בה תחת אשר עניתה" (דברים כא, יד), אך בכל זאת, היחס לשבויה אינו ראוי. אלא ש"לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע" (רש"י לדברים כא, יא). בשעת מלחמה, אין זמן להתמודד עם יצרים, ואפשר רק לעקוף אותם ולמזער את נזקיהם, וכלשונו של רש"י שם: "מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר נבלות".

קשה לחוש המוסרי שלנו לקבל היתר זה. מקובלנו שחיי תורה מחייבים התמודדות עם קשיים. התורה עצמה, בהמשך הפרשה, דורשת שמירה על רמה מוסרית גבוהה דווקא במחנה צבאי: "כי תצא מחנה על איביך ונשמרת מכל דבר רע. כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה ויצא אל מחוץ למחנה לא יבא אל תוך המחנה. ויתד תהיה לך על אזנך והיה בשבתך חוץ וחפרתה בה ושבת וכסית את צאתך. כי ה' א-להיך מתהלך בקרב מחנך... והיה מחנך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחרריך" (דברים כג, יט-ו). וכתב הרמב"ן (בפירושו לפסוק י): "הכתוב יזהיר בעת אשר החטא מצוי בו. והידוע במנהגי המחנות היוצאות למלחמה, כי יאכלו כל תועבה, יגזלו ויחמסו ולא יתבוששו אפילו בניאוף וכל נבלה, הישר בבני אדם בטבעו יתלבש אכזריות וחמה כצאת מחנה על אויב. ועל כן הזהיר בו הכתוב, ונשמרת מכל דבר רע". הנה רואים אנו שהתורה אינה מתחשבת במציאות העגומה השוררת במחנות צבאיים בעולם. היא אינה מתירה בהם שום איסור, אלא דורשת מהחיילים רמה גבוהה של קדושה ושל טהרה. האם אין כאן סתירה בין תחילת הפרשה להמשכה?

הפרשה עצמה היא התשובה לשאלתנו. פרשתנו משופעת במצוות יותר מפרשיות אחרות בתורה. שבעים וארבע מצוות מנויות בה – מצוות מגוונות, מכל תחומי החיים, הפרטיים והציבוריים, מצוות בין אדם למקום ומצוות בין אדם לחברו, חוקים ומשפטים. לכאורה, אין קשר בין הנושאים השונים. והיא הנותנת: הדרך להגיע לרמה מוסרית גבוהה מחייבת פעילות מערכתית רחבה המקיפה את כל

המצבים האפשריים בחיים, וכידוע, אין מצבים אלה בסדר קבוע ומתוכנן מראש.

הפרשה הקודמת, פרשת שופטים, עסקה בעיקר בתיקון החברה – במוסדות ציבור, במערכת המשפט, במלך, בנביא ובכוהן. וכן בצדק חברתי – בשמיטה, במעשרות, ברגלים (שיתוף הלוי, הגר, האלמנה והיתום). אך בקיום פרטי העניינים המובאים בפרשת הקודמת אין די כדי למנוע את התופעה של השבויה יפת התואר. יש בהם רק כדי למזער את הנזק. אך מכאן מתחילה פרשה אחרת, המיועדת למנוע את התופעה מעיקרה. החייל צריך לעבור גם אימון פרט.

הדרך למנוע מחייל התפרקות יצרית היא יצירת תשתית רוחנית ומוסרית שונה. עליו לעבור סדרת חינוך ארוכה וממושכת, המתחילה הרבה לפני התגייסותו לצבא וממשיכה גם בתקופת האימונים והפעילות המבצעית. גם בתנאים הצבאיים הקשים, אין פטור ממצוות אישיות. אדרבה, מוטלות עליו מצוות נוספות. רק כך, אפשר למנוע תופעה כגון זו המתוארת בתחילת הפרשה. פקודות מטכ"ל והרצאות של חיל חינוך אין בכוחן להשריש את ערכי טוהר הנשק כמו חינוך מוסרי ממושך בבית ובסביבה המעניק לחייל מטען ערכי גדול עוד קודם גיוסו. רמה מוסרית גבוהה נבנית בעמל רב של מערכת מסועפת ורבת פנים, הכוללת מצוות רבות המקיפות את כל תחומי החיים. כל מצווה ומצווה טווה עוד חוט אחד בנימי הנפש, ורק כולן יחד יוצרות אפוד מגן רב-שכבתי שיכול לשמור את החייל מפני הידרדרות מוסרית. ובלשון המדרש (כי תצא פ"ו פס' ג):

כי לית חן הן לראשך וגו', לכל מקום שתלך המצוות מלווין אותך, מנין, שנא' כי תבנה בית חדש וגו', עשית לך דלת – "וכתבתם על מזוזות ביתך" אם לבשת כלים חדשים – "לא תלבש שעטנז" הלכת לגלח – "לא תקיפו פאת ראשכם". הלכת לחרוש – "לא תזרע כרמך כלאים" אם קצרת – "כי תקצר קצירך בשדה..." אפי' לא היית עסוק בדבר אלא מהלך בדרך המצוות מלוות אותך, שנא' "כי יקרא קן צפור לפניך בדרך".

אכן, בימינו, אחרי אלפי שנות חינוך תורני בעם ישראל – שהביא לעלייה ברמה המוסרית של העולם כולו – מסתבר שאין הצדקה להתיר לחייל לקחת בשבי אשת תואר. לא בכדי, בנה המדרש את דרשתו סביב מצוות שילוח הקן, המחנכת את האדם למידת הרחמים. המטפח בעצמו מידה זו אינו יכול לקחת בשביה אישה בניגוד לרצונה. אם נעיין היטב בפרשתנו, נמצא שרוב המצוות בה מטרתן להרחיק את האדם מעוולות.

אין ספק שלקיחת אשת תואר היא עוול. כל מלחמה היא עוול, בכל מלחמה יש בהכרח פגיעה גם בחפים מפשע. מלחמה מחייבת אלימות וקשיחות, הגורמות

עוולות הן ללוחמים הן לאזרחים. מלחמה מותרת לשעתה בלבד. גם אשת יפת תואר, שהיא אחד מפגעי המלחמה, הותרה בדוחק רב ורק לפי שעה. הדרך האידיאלית אינה התמודדות בדיעבד עם נפילה מוסרית וצמצומה למינימום לאחר מעשה, אלא מניעת עוול מלכתחילה. אפשר למנוע עוול רק באמצעות חינוך שורשי נגד עוולות בכלל. וכך הסביר ראב"ע (בפירושו לדברים כד, ו) את הקשר בין המצוות השונות בפרשה:

לא יחבול רחיים ורכב – וזאת הפרשה דבקה, כי הזכיר שלא יגזול ענבים לתת אל כליו, וחרמש בקמה, ולקחת אשה והיתה לו אולם אחר כך יצאה מרשותו, והלוקח אשה שישמח בה, לא יהיה עשוק שיצא בצבא, וחבילת הריחים עושק וגם גונב נפש, וכן נגע הצרעת שלא ישמרו משפטיה, תזיק הקרובים. וכן לא תעשוק העני בעבוטו והשכיר, והבנים הקטנים שלא ימותו בעון אביהם, והטיית משפט גר יתום וחבול בגד אלמנה, ושכחה בשדה כי היא לעני, וכן לא תעולל, וכן פן יוסיף ונקלה. וחסימת השור – עושק, כי ייגע ולא יאכל, והממאן ליבם כדמות עושק, והמחזקת במבושים עושקת, אבן ואבן איפה ואיפה עושק ממש, גם עמלק עשק לישראל.

בדומה לזה, כתב המשך חכמה (דברים כה, טז): "כי תועבת ד' א-להיך כל עושה אלה כל עושה עול – קאי על כללות הפרשה, המכה את הנלקה יתר מכדי רשתו שאין מי שיתבע דין הנעלב... וכן החוסס שור בדישו המצער, וכן מי שאינו רוצה להקים שם לאחיו המת שאין מי שיתבע עלבונו, וכן המכה את הרודף ביכול להצילו באחד מאיבריו, וכן משקלות שאינו יודע שיתבענו". הספורנו פירש גם הוא בדרך דומה ומנה אף הוא אותן מצוות שמנה ראב"ע, אך בהדגישו את הצד החיובי שבמצוות, את החסד שבהן: "לא תשיך לאחריך. אחר שהזהיר להישמר מן הדברים הגורמים שתסתלק השכינה מישראל הזהיר על מיני חסד הגורמים להשרותה בישראל. והם עניין הרבית והנדירים אשר מהם הצדקה, שחייב עליה לאלתר דהא שכיחי עניים (פ"ק דר"ה) ועניין אכילת פועל... והחסד לאשה חדשה והוא ושמח את אשתו והחסד לא יחבול רחים ורכב" (פירוש הספורנו לדברים כג, כ).

כאמור, מלחמה היא עוול – או שהיא תגובה לעוול, כגון לפלישת אויב, או שהיא יזומה וגורמת עוול. נעשים בה עוולות לשני הצדדים, המתבטאות, בין היתר, בהשפעתה על תשתיות המדינות ועל העורף האזרחי, שאינו בהכרח צד במלחמה. גם מלחמה צודקת אינה נקייה מעוול. מלחמה אינה ערך העומד בפני עצמו, כל מלחמה היא בבחינת הוראת שעה הכרוכה בחוסר בררה. ודוק בלשון: אין

בתורתנו מצוות מלחמה, אלא מלחמת מצווה. רק בדיעבד, כשאין בררה ויש הכרח להילחם, המלחמה היא מלחמת מצווה.

לדברי ראב"ע, מלחמת עמלק, המסיימת את פרשתנו, היא מלחמה נגד עוול. ממנה נלמד שכל המלחמות הותרו רק לשם הצדק. ואכן, החרמת שבעת עממין הותרה רק לאחר הצעת שלום, שבה הם התבקשו לקיים שבע מצוות בני נח, שעיקרן להשתית צדק – ראשית בארץ ואחר כך בעולם. וזו לשון הרמב"ם: "ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה', שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו" (הלכות מלכים, ד, י).

המלחמות חייבות, אפוא, להיות מלחמות צדק. גם מלחמת הרשות, הפותחת את פרשתנו, צריכה להיות כזאת. המלך אינו רשאי לצאת למלחמת רשות ללא אישור הסנהדרין, וחזקה על הסנהדרין שלא התירו למלך ישראל להיות אימפרטור ללא צידוק כלשהו לכך. משום כך, פטרה התורה ממלחמת רשות כל מי שנטע חמישה עצים או שבנה חדרון של דל"ת על דל"ת אמות וכל מי שמרגיש ירא ורך לבב – משום שעל הציבור להיות משוכנע שמלחמת הרשות צודקת. אם יהיה משוכנע בכך, תהיה בו מוטיבציה להתגייסות לצבא.

כך יש להבין את המסופר בגמרא (ברכות ג ע"ב): "נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו: אדונינו המלך, עמד ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו. אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים". מן הסתם, הסנהדרין, ובפרט האורים ותומים, לא יאפשרו לצאת למלחמה מסיבות כלכליות בלבד. אין ספק שדובר במצב של חנק כלכלי בשל הסגר על מקורות פרנסה או על מקורות מים שהטילו עמי הסביבה.

מחנה צבא הוא מקום קדוש. יש לו דין של בית כנסת (הלכות תפילה נלמדות ממחנה צבא). כיצד יכול מחנה צבא, שהרמב"ן תיאר כמקום בזוי, להיות מקום קדוש? הדרך לכך היא על ידי קיום כל המצוות שבפרשתנו ושבפרשות אחרות. זו הדרך, דרך שהיא ארוכה, אך גם קצרה – כי אין דרך אחרת. "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות" (מכות ג, טז).

לפרשת כי תבוא

קנג

עבדו את ה' בשמחה

"תחת אשר לא עבדת את ה' א-להיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל ועבדת את אויביך אשר ישלחנו ה' בך ברעב וצמא בעירום ובחוסר כל" (דברים כח, מז-מח). אין בתוכחה זו האשמה על עברות מסוימות או על אי-קיום מצוות. העברה היחידה היא: "אשר לא עבדת את ה' א-להיך בשמחה". גם אם אדם מקיים את כל התורה כולה, אם אינו עושה זאת בשמחה – עונשו חמור ביותר: גלות, שעבוד, רעב, צמא, עירום וחוסר כול. הדברים תמוהים לכאורה, מדוע קיום מצוות כשלעצמו אינו מספיק? מדוע מגיע עונש כה חמור על היעדר שמחה? אנו מבינים שהשמחה היא ערך חשוב ביהדות, אולם עד כדי כך?!

מוטיב השמחה

כשנתבונן בפרקים נוספים בפרשתנו, נמצא בהם רעיון דומה. "לא אכלתי באוני ממנו" (דברים כו, יד), אומר המתוודה בסיום מחזור של הפרשת מעשרות ואכילתם (בפסח של השנה הרביעית והשביעית). כלומר, לא אכלתי את המעשר השני ואת הרבעי בירושלים כשאני אונן ואבל. פירות אלו, מצווה לאוכלם בשמחה. גם כל הקרבנות חייבים להיאכל בשמחה ולא באבלות. וכבר אהרון הכהן אמר למשה (ויקרא י, יט): "ותקראנה אותי כאלה (מות נדב ואביהוא) ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'!!" ואף משה הסכים עמו: "וייטב בעיני" (שם, כ). וכן בהבאת הביכורים, הפרשה מסתיימת בפסוק: "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' א-להיך ולביתך" (דברים כו, יא). ומכאן אמרו, "אין קורין מקרא ביכורים אלא בזמן שמחה" (פסחים לו ע"ב). על רקע זה מובנת גם פתיחת הפרשה: "והיה כי תבוא אל הארץ". לדעת חז"ל, "כל 'והיה' – לשון שמחה" (פתיחתא דאסתר רבה, יא). ופירש אור החיים (ריש פרשתנו) ש"אין לשמוח אלא בישיבת הארץ". ובעקבות דבריו, יש להוסיף שמצווה זו יש לקיימה מתוך שמחה. אך מי שיושב בארץ מתוך צער אינו מקיים את המצווה בצורה נאותה. ואף על פי שארץ ישראל נקנית בייסורים, מסתבר שיש לקבל יסורים אלו לא רק באהבה, אלא גם בשמחה (בסוף מסכת כתובות, מסופר על אמוראים שחיפשו דרכים מעשיות

לקיים את המצווה לשבת בארץ בשמחה ולא בצער, כגון לשבת בחורף בשמש ובקיץ בצל, ועוד).

והשאלה במקומה עומדת: לשמחה מה זו עושה? מדוע השמחה היא כה עקרונית בעיני התורה עד שמצוות מסוימות נפסלות, אפילו בדיעבד, כשאדם מקיים אותן ללא שמחה (אכילת קודשים, למשל)?

שמחה - שלמות

התשובה לכך נמצאת בדרשת חז"ל (מועד קטן טו ע"ב) על אכילת שלמים, האומרת שרק כאשר האדם שלם מותר לו לאכול שלמים. אבל כשהוא אֵבֵל, הוא פגום וחסר, ולכן אסור לו לאכול שלמים. כשהאדם שמח הוא אדם שלם. המצווה מתקיימת לא רק על ידי איבריו הפיזיים, אלא בהזדהות מלאה של כל כוחות נפשו, של כל אישיותו הפסיכו-פיזית. ההזדהות והמוטיבציה הן שלמות רק כאשר אדם שמח במעשיו. כאשר הוא שרוי בצער, המצווה פגומה. חסרות בה ההתלהבות ותחושת הסיפוק, שהן חלק הכרחי מקיום מצווה מושלם. קיום מצווה אינו מעשה מכני של הגוף. הוא חייב לבטא את כל הרגשות של האדם. קורת רוח סימן יפה היא לקיום מצווה כהלכה. כשכל אישיותו של האדם – גם המוח, גם הלב – לא רק מסכימה למעשה, אלא רוצה ומעוניינת לעשותו במלוא הרצון והחשק. שלמות זו מתבטאת בשמחה.

קיום מצוות מתוך צער פירושו היעדר הזדהות, היעדר כוונה, היעדר רצון אמתי, אלא כמי שכפאו שד. המצווה שנעשית אז אינה שלמה ואינה לשמה. כי עבודת ה' לשמה פירושה התמסרות מוחלטת לרצון ה'. ללא שמחה, ההתמסרות היא חלקית בלבד. מצווה אינה רק כמות מסוימת של אנרגיה גופנית שיש להשקיע בה, של הספק מסוים שיש לבצע. היא בעיקר איכות נפשית של רצון האדם המצווה להתקרב אל רצון ה' המצווה. וככל שהמבוקש קרוב יותר, אמתי יותר ורציני יותר, הוא גם ממלא את לבו שמחה יותר. נמצא שהשמחה במצווה היא קנה המידה המובהק לרצוניותו של האדם ולרצינותו, ליחסו הנפשי למצווה. היעדרה של שמחה מוכיח על ריחוקו הנפשי של האדם מהמצווה ומהמצווה גם יחד. לכן התוצאה הטבעית היא גלות, דהיינו: ריחוק מה'.

השמחה בקדושה

נשים לב לכך שהשמחה נדרשת יותר במצוות שיש בהן קדושה: אכילת קודשים, שבת וימים טובים, הבאת ביכורים ומעשר שני, וכן ישיבת ארץ ישראל. בעיקר נדרשת השמחה כאשר נוצר צירוף של זמן מקודש עם מקום מקודש, כגון, עלייה לרגל. ההתקרבות אל ה' במקום ובזמן מוסיפה שמחה, כמו קרבתם של ידידים

ואהובים. וכן בלימוד תורה, "פיקודי ה' ישרים משמחי לב" (תהלים יט, ט). אי-אפשר ללמוד תורה ללא שמחה. כי רק מי שצמא לשמוע את דבר ה' ולהבינו לאשורו נהנה מהדברים ושמח בהם כנתינתם מסיני. מי שאינו צמא אינו מסוגל לשנות. רק השותה מים לצמאו חייב לברך (ברכות ו, ח). הצמא הוא הנותן למים את טעמם. בלעדיו, המים תפלים וחסרי טעם. כ"מים קרים על נפש עייפה" (משלי כה, כה), מתאר זאת הכתוב. מי שלומד תורה ומקיימה מתוך כפייה, גם אם הכפייה היא עצמית, זו תורה דאוגה, מן השפה ולחוץ. אין היא חודרת פנימה לתוך תוכה של הנפש. אין היא מעלה את האדם לרמה הראויה. אין היא נבלעת באיבריו ואין היא מתמזג בה. חייב האדם להביא את עצמו לרמת הזדהות כה גבוהה עד שהוא והתורה, הוא והמצווה, יותכו למזיגה מלוכדת אחת. והביטוי לכך הוא שמחה. ועל זה אמרו חז"ל (בבא מציעא פג ע"ב): "שישו בני מעי שישו".

וכן ישיבת הארץ. מי שיושב כאן רק משום שאין לו בררה או משום שהוא מצפה ליהנות מטובתה של הארץ, אולם ללא הזדהות נפשית פנימית עמוקה – עלול להתאכזב מרות. הארץ אינה נוטה להאיר את פניה לבאים אליה מתוך גישה תועלתית. הבעיות שהיא יוצרת עלולות לאכזב את בעלי הציפיות המוגזמות ולהביא את האדם לתסכול. אל הארץ יש לבוא בשמחה, באופטימיות, באמונה ובאהבה. וככל שהאדם מאיר פניו אליה, גם היא מאירה את פניה אליו. מי שרואה בטוב ירושלים, זוכה ורואה בשמחתה. הוא שמח על כל התקדמות ועל כל התפתחות כי הוא רואה רק את הטוב ולא את הרע. מי שעולה לארץ ומתעלה בה בשמחה הוא גם מכה בה שורש. הוא חש עצמו נטוע בגבולותיה המקודשים. אך מי שהיא עבורו רק טריטוריה שטחית בעלמא חש עצמו זר ונוכרי כאן, ואז "הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה מעלה ואתה תרד מטה מטה" (דברים כה, מג). וכבר חזה הנביא ירמיהו את השיבה ארצה בשני אופנים: קודם – "בבכי יבואו ובתחנונים אובילים" (ירמיהו לא, ח); ולאחר מכן – "ובאו ורננו במרום ציון" (שם, יא). האופן השני הוא המועדף, הוא הקבוע. ועל כך אנו מתפללים: "שתעלנו בשמחה לארצנו ותטענו בגבולנו".

גיל ורעדה

השם "ימים נוראים" עלול להטיל מורא ולהציג ימים אלו באור מוטעה. אין ספק שימי הדין מטילים מורא ופחד. אולם בעיקרם הם ימים טובים. אסור להתאבל בהם, "ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם" (נחמיה ח, י). אפילו יום הכיפורים, יום הצום הגדול, יום טוב הוא. "לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים" (תענית ד, ח). גם יום הכיפורים חייב בסעודת שמחה. אלא שבגלל קדושת היום מקדימים את הסעודה ליום שלפניו. "וכל

האוכל בתשיעי כאילו התענה תשיעי ועשירי" (ראש השנה ט ע"ב). דהיינו: מי ששמח בערב יום הכיפורים ומרבה באכילה ובשתייה, מבטא בצורה נכונה את קדושת היום הגדול. יחסו הנפשי אל היום הזה הוא יחס אמת, של הזדהות ושל שמחה. כפרתו שלמה יותר ואמתית יותר מזה שאינו שמח בכפרתו. "וגילו ברעדה" (תהלים ב, יא), דרשו חז"ל: "במקום גילה שם תהא רעדה" (ברכות ל ע"ב). רצונם היה למנוע זחיחות דעת בשעת שמחה. אולם באותה מידה אנו רשאים, ואף חייבים, לדרוש גם להפך: במקום רעדה, שם תהא גילה. אנו חייבים לשמוח על הזכות הנופלת בחלקנו בשעה שאנו רועדים. כי הרעדה נובעת מתחושת הנוכחות הקרובה של ה'.

זוהי משמעותם האמתית והעמוקה של ימים אלו. מי שאינו שמח בהם אינו מזדהה עם עומק תוכנם ואינו שומע את הד קולם האמת, שיש בו מסר כפול: לשמוע גם אל הרינה וגם אל התפילה.

קנד

השמחה והכרת הטוב

ושמחת בכל הטוב

שמחה באה לאדם מתוך הכרת הטוב. אם אדם סבור שהכול מגיע לו, כל חיסרון מעורר בו עצב. אך אם אדם יוצא מנקודת הנחה שבעצם לא מגיע לו דבר וכל הישגיו הם חסד, הוא מכיר תודה על כל דבר, קטן כגדול, וממילא הוא שמח בכל דבר. אדם כזה הוא לרוב אופטימי, הוא מקווה שגם בעתיד יזכה לחסד. "איזהו עשיר? השמח בחלקו" (אבות ד, א). לעומתו, זה שאינו מכיר תודה אינו מרוצה, הוא אינו מגיע לסיפוק, הוא אינו מת וחצי תאוותו בידו (קהלת רבה א, יג). הוא פסימי, בעל מרה שחורה, מלא קצף ומרורים, שנאה ואיבה, עצבות ודיכאון.

מצוות ביכורים מבטאת את הרעיון כי "שלך הכל ומשלך נתנו לך" (דברי הימים א, כט, יד). ה' הוא הנותן לך נחלה, הוא המוריד לך גשם ומזריח לך את החמה והוא המגדל את פירותיך. גם האדמה אינה של האדם, אבות אבותיו קיבלוה במורשה מה'. משום כך, מביא הביכורים פותח את דבריו בשחר ההיסטוריה, ב"ארמי אובד אבי" (דברים כו, ה), כדי שאדם יוכל לשבח ולהודות, עליו להתחיל בגנות, לזכור את ההתחלה – מאין בא וכיצד הגיע לאן שהגיע. רק כך הוא יכול להכיר תודה למי שהביאו עד הלום. חקלאי השמח בפרי אדמתו מכיר במקור זכותו עליה, הוא חש חובה להזכיר את תחילת הדרך – לא רק דרכו האישית, אלא דרכו של העם שהוא חלק ממנו ומתוקף כך זכה גם הוא בנחלתו. כדי שהודאתו תהיה שלמה, עליו לזכור את כל התלאות אשר מצאונו בדרך הארוכה שצעדנו בה לאורך כל השנים. גם בהיות האדם בן חורין, שבע ושלו, אל לו לשכוח מאין הוא בא ועליו להודות לה' וממילא הוא יתמלא שמחה.

לכן נבחרה פרשה זו כמקור לדרוש עליו את ההגדה של פסח. כדי שההודאה על יציאת מצרים תהיה שלמה, עלינו להזכיר את הרקע לה, את ההתחלה. יש להזכיר את המרור עם המצה והפסח. רק כך אנו יכולים להעריך את החירות שזכינו לה.

עבדו את ה' בשמחה

מוטיב השמחה עולה מדרגה בהמשך הפרשה. לא רק החקלאי המביא ביכורים חייב להכיר תודה, אלא כל אדם. "יען אשר לא עבדת את ה' א-להיך בשמחה

מרוב טוב" (דברים כח, מז) – היה לך רוב טוב ולא שמחת כי היית כפוי טובה, לכן תיאלץ לעבוד את ה' בחוסר כול. המאמין מכיר בכך שהכול מה', וממילא הוא זוכר את כל אשר ה' גמלו ואז הוא מתמלא שירה: "אשירה לה' כי גמל עלי" (תהלים יג, ה).

זהו ההבדל בין צדיק לרשע. הפסוק "כפירים רשו ורעבו ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב" (תהלים לד, יא) אומר דרשני. האומנם כל הכופרים רעבים וכל הצדיקים שבעים? האם לא מצינו, לצערנו, גם תופעות הפוכות? אלא שההבדל בין צדיק לרשע אינו בכמות המזון שהוא אוכל, אלא בתאבונו. הכופר כפוי הטובה, שסובר שהכול מגיע לו, נשאר תמיד רעב. כל המעדנים לא ישיעוהו. הצדיק שמח בכל מה שניתן לו, הוא תמיד שבע. "צדיק אכל לשבע נפשו ובטן רשעים תחסר" (משלי יג, כה).

הכרת הטוב היא בעצם הכרה במיטיב. "טוב אתה ומטיב למדני חקיך" (תהלים קיט, סח) – ה' ברא את האדם בצלמו, לכן גם על האדם להיות טוב. כשאדם מזדהה עם הכרה זו ומפנים אותה, גם קיום המצוות נעשה מתוך שמחה. המצוות אינן עול כבד מדי, הן תמורה קטנה מצדו של האדם למעשה החסד הגדול שה', שעשהו, עושה עמו ועם עמו (במונח "תמורה" איננו מתכוונים לעסקת חליפין חלילה, אלא להכרה במהות הטוב שה' מיטיב עמנו המחייבת אותנו להיות טובים יותר). "מה ה' א-להיך דורש מעמך כי אם ליראה" (דברים י, יב), אדם חש חובה טבעית לקיים את שנדרש ממנו. התייחסות למצוות כאל עול חיצוני הנכפה על האדם מבחוץ מצביעה על פגם באישיותו של האדם, על רמה מוסרית ירודה, על כך שחסרה באדם הכרה מלאה בטוב ובמיטיב. לכן המילים הראשונות שיהודי אומר בפוקחו את עיניו עם בוקר הן "מודה אני" (וודק: "מודה" לפני ה"אני", תחושת ההודאה לה' קודמת למודעות העצמית. הערך המוסרי עומד מעל לאנוכיות).

בעיני התורה, קיום מצוות מתוך שמחה הוא בסיס לכל התורה כולה כי שמחה מבטאת הזדהות והפנמה ומעוררת מוטיבציה. באין שמחה, נשמט הבסיס לכל התורה, המערכת הדתית והמוסרית מתערערת. וכשהקרקע הנפשית נשמטת מתחת לרגליים, גם הקרקע הפיזית נשמטת, והתוצאה ההכרחית היא גלות.

ישן מפני חדש תוציאו

בדרך כלל, אדם שמח בדבר חדש כי הישן כבר משומש, פגום, הוא נשחק ובלה. אדם תולה תקוות שהחדש יהיה טוב יותר, מושלם יותר, משוכלל יותר, או לפחות שהוא עצמו ישמור עליו טוב יותר לבל יישחק ולבל ייפגם.

לפני תחילת שנה חדשה, שאנו נושאים אליה עיניים בתקוות גדולות ובאופטימיות רבה, מן הראוי לסכם את השנה החולפת על קללותיה ועל תקלותיה, על כישלונותיה ועל אכזבותיה. רק מתוך כך, אדם יכול לחוש תחושה מרוממת ומעודדת בפתחה של שנה חדשה, רק כך הוא יכול להאמין שהשנה הבאה תהיה טובה יותר, שיהיה בה שינוי לטובה. לכן השבת שלפני השבת האחרונה בשנה היא תמיד שבת הקללות. תכלה שנה וקללותיה.

מאז השואה, יש בפרשה זו משמעות מיוחדת עבורנו. חוונו על בשרנו את הקללות הנוראות שפרשתנו מתארת ואף יותר מהן. העובדה שהשואה החלה ביום שישי י"ז באלול תרצ"ט, בערב שבת פרשת כי תבוא, מזעזעת. העובדה כי מלחמת העולם השנייה, על קללותיה הנוראות, פרצה בשבוע שבו קראו בפרשה אותן קללות, היא מצמררת.

ברוך ה' שזכינו שוב לקיום הפסוק הפותח את פרשתנו: "והיה כי תבוא אל הארץ" (דברים כו, א). אור החיים (לפסוק הנ"ל) פירש: "כל והיה לשון שמחה, אין שמחה כשיבת הארץ". הננו יושבים על אדמתנו, בארצנו ובמדינתנו. חרף כל הבעיות, הכישלונות והאכזבות, עלינו להודות לה' על הזכות שנפלה בחלקנו להיות כאן ולא שם, עתה ולא אז. על רקע הקללות הנוראות שהתקיימו בנו, אנו מכירים תודה לה', ולבנו מלא שמחה על כל שזכינו בו. הכרה זו מחייבת אותנו להתייחס לאדמתנו כאל מתנה שניתנה לנו משמים כדי שנחיה בה חיים ערכיים וטובים. אמנם, את מצוות הביכורים אי-אפשר לקיים כיום, אך הרעיון שמצוות זו מבטאת, רעיון הכרת הטוב על כל הצומח והנעשה בארץ, קיים ועומד גם בימינו. תכלה שנה וקללותיה תחל שנה וברכותיה.

קנה

פרי הארץ

את הבאת הביכורים הייתה מלווה הגדה, אותה הגדה המוכרת לנו כל כך מליל הסדר, מ"ארמי אובד אבי" ועד גמירא. "הגדתי היום לה' א-להיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו" – פותח ואומר מביא הביכורים, ועל שמה של פתיחה זו, המכונה "הגדה", נקראת כל הפרשה "הגדה", במקביל למצווה "והגדת לבנך" (שמות יג, ח). מה ראתה התורה לקשור זה בזה הגדה של פסח עם הבאת ביכורים שמתחילה משבועות? (ספירת העומר קושרת שני חגים אלו ליחידה אחת, אולם אין בה עדיין כדי לתת הסבר לנושא שלפנינו).

בנוהג שבעולם, כל מי שזוכה ליהנות מביכורי אדמתו שמח בהם. "הזורעים בדמעה ברינה יקצורו" (תהלים קכו, ה). ההלכה יצקה מטבע של ברכה מיוחדת לאירוע כזה, ברכת "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה". אולם התורה לא הסתפקה בכך. היא הטריחה את החקלאי לצאת מביתו וללכת למרחקים כדי להביא את הביכורים לה', ודרשה ממנו לקרוא באותה שעה הגדה המתארת את קורות עם ישראל מ"ארמי אובד אבי", דרך יציאת מצרים, עד "ויביאנו אל המקום הזה". החקלאי, הטרוד בעבודתו המפרכת, נאלץ להיות היסטוריון ואף היסטוריוסוף. הפרי שהביא כביכורים נהיה נושא לדרשה וללימוד מעמיקים על דרכו של עם ישראל ועל ייעודו. האם אין זו מעמסה מוגזמת על החקלאי הפשוט?

הפירות ומגדליהם

במצוות הביכורים ביטאה התורה את השקפתה על פרי הארץ ועל מגדליו. חקלאי אינו איש גס ומגושם כפי שהיה נהוג באומות העולם. הוא איש רוח, שיעודו הוא לגדל את פירותיה הקדושים של ארץ ישראל. כל פרי הגדל בארץ הוא פרי עלילה היסטורית ארוכה. ייעודה של העלילה הגדולה הזאת אינו רק יכולתנו לאכול פירות כאוות נפשנו. אלא "ויביאנו אל המקום הזה", לשם עלייתו של החקלאי עם פירותיו אל המקום המקודש. ו"הגדתי" הוא הפרי של כל המהלך ההיסטורי הארוך. לשם כך נדד אבינו לחרון, לשם כך ירדנו מצרימה, לשם כך הוציאנו ה' משם, לשם כך הביאנו ארצה. הכול היה מיועד לרגע מרומם זה, שהחקלאי העולה ירושלימה בטנא על כתפיו מעלה את הביכורים ומתעלה בהם. הפרי שנאכל אחר כך נושא בתוכו משמעות אחרת, רוחנית יותר ומקודשת

יותר. החקלאי שעלה והתעלה עם הפירות האלה חוזר למשקו אדם אחר. את המשק הוא יבנה מעתה לא רק למטרות רווחיות וכלכליות, שאף להן יש חשיבות כאמצעי חיוני לקידומו הרוחני של החקלאי, אלא בעיקר למטרות הרוחניות שלשמן הגענו אל המקום הזה. חקלאי כזה אינו כפרי מגושם. הוא איש רוח, אידיאליסט, הרואה בגידול פירותיה של ארצנו ערך ולא רק צורך. "ארץ חמדה טובה ורחבה שרצית והנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה".

וכן בהגדה של פסח, אין אנו מסתפקים בתיאור הצלתנו מעבודת הפרך במצרים בלבד, אלא "מתחילים בגנות ומסיימים בשבח" (פסחים י, ד). הגנות מתחילה ב"עובדי עבודה זרה היו אבותינו" והשבח מסתיים ב"הללויה-הללו עבדי ה'". דרך ארוכה עברנו מאז היינו פגנים פרימיטיביים עד שהיינו לעם אציל וטהור רוח. כל מה שעבר עלינו לא נועד אלא לזככנו ולטהרנו ולהביאנו אל הזמן הזה, אל המקום הזה ואל הייעוד הזה. הבאת הביכורים למקדש היא גולת הכותרת של כל יציאת מצרים ושל כל דרכם של האבות לפניו ואחריה. "ובנה לנו את בית הבחירה לכפר בו על כל עוונותינו".

האמצעי והמטרה

את הפסוק "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (שמות יג, ח), פירש הראב"ע שכל יציאת מצרים לא נועדה אלא "בעבור זה – בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך", כדי שבכל שנה יתכנס בית ישראל ל"סדר" ויאמר את ההגדה על פסח מצה ומרור. לשם מעמד נשגב זה, תוכננה יציאת מצרים. ההגדה בליל הסדר אינה רק זכר ליציאת מצרים, אלא להפך, יציאת מצרים היא האמצעי להגיע אל הלילה הזה.

והוא הדין בביכורים. הבאת הביכורים אינה רק אמצעי להזכיר את כל הטוב שגמל לנו ה' עד כה. היא גם המטרה. לשם כך, גלגל ה' את כל גלגלי ההיסטוריה, כדי שעם ישראל היושב תחת גפנו ותחת תאנתו יביא את ביכורי פירותיו ויניף אותם לפני ה'. כדי שהאוכל את פירותיה של ארץ ישראל יחוש את ברכת ה' החופפת עליהם ויעריך אותם כערכם, ייתן לכוהן את חלקו וישתף את הלוי והגר בשמחתו. כי פירות ארצנו אינם פירות חולין שאפשר לעשות בהם ככל העולה על הרוח. פירות קדושים הם, ויש מחויבות כלפיהם. הם חייבים להגיע לייעודם הרצוי לאוכל אותם, כדי שיוכל למלא את שליחותו, וכן ללוי ולגר, ליתום ולאלמנה. הכול לפי הסדר. מימרה חסידית חריפה אומרת: יש המברכים כדי לאכול, ויש האוכלים כדי לברך. פירות ארץ ישראל שייכים לסוג השני. הברכה היא מטרתם. הניצול הנכון שלהם לתיקון האדם והחברה הוא ייעודם.

זהו תוכנו של וידוי המעשר. הוא נקרא "וידוי" משום שבו האדם מכיר בבעל

חובו כנתבע המודה לתובעו, וממילא הוא גם מודה לבעלים האמתיים על שזיכה אותו במצוות שהטיל על פירותיו. הודאה ותודה הן המטרה שלשמה גידל פירות אלו, שלשמה ה' סייע בידו להוציאם לאוויר העולם. הווידוי, שפירושו זכות העמידה לפני ה' והכרת התודה אליו, הוא שיאה של החקלאות בארץ, והוא הוא מטרתה.

החקלאי הישראלי

תפיסת עולם זו גורמת לחיים הארציים להיות נושאי ערך רוחני, שבהם המטרה היא העמידה לפני ה', והאמצעי לכך הוא אמצעי הייצור שה' מספק לאדם. תפיסה זו משחררת את האדם מכוח משיכתה של האדמה. לא האדמה הארצית היא המושכת ומקיימת את האדם, אלא השמים הפרושים עליו מעל הם המקיימים ומושכים אותו אליהם.

חקלאי ישראלי חייב, אפוא, להיות בעל אופקים רחבים, שאיפות נישאות, תפיסת עולם עמוקה וערכית, איש תרבות ובעל שיעור קומה רוחני. כשבעלי האומנות בירושלים היו רואים את מביאי הביכורים, היו קמים מפניהם כמו לפני תלמידי חכמים. מעלי הביכורים היו ראויים לכבוד זה כי אנשי מעלה הם. חיי הכפר לא טימאו אותם בטומאתם של אנשי כרכים הנכשלים לעתים בגזל ובעריות. חיי הטבע טיהרו אותם מטומאתה של החברה העירונית. השור ההולך לפניו, שבאמצעותו הם חורשים את אדמתם ומרויחים את כספם וזהבם – קרנותיו אמנם מצופות זהב, אולם עליהן יש עטרה של זית, של שמן האורה והחכמה, שהיא היא העטרה והיא היא המטרה. כל מי שרואה טיפוסים מיוחדים אלו אינו יכול להשאר אדיש, גופו מזדקף מאליו כדי לעמוד מפניהם, כדי לזכות ולראותם במו עיניו (על פי הראי"ה קוק, "עין אי"ה" למסכת ביכורים). "ועמד כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר" (ישעיהו ס, כא).

לפרשת ואביך

קנו

חזרה בתשובה וקידמה

לכאורה, יש סתירה בין המושגים. חזרה בתשובה היא כביכול רגרסיה, שיבה אל העבר, ואילו קידמה צועדת קדימה אל העתיד שלפניה. אולם אין טעות גדולה מזו. אמנם כשהמדובר בתיקון סטייה, האדם חוזר למצבו הקודם, אולם התשובה אינה רק חזרה למצב קדום. התשובה היא תהליך השואף לקידמה, לנורמה גבוהה יותר מזו שהייתה, לעולם מתוקן יותר.

רב-גוניותה של התשובה לפי רעיון זה עולה מעיון מעמיק בפרשת התשובה. שמונה פעמים (!) מופיע מושג התשובה בוואריאציות שונות: "והשבות אל לבבך... ושב עד ה'... ושב ה' א-להיך את שבותך... ושב וקבצך מכל העמים... ואתה תשוב... ישוב ה'... כי תשוב אל ה' א-להיך" (דברים ל, ב-ז).

התשובה היא גם אישית וגם לאומית, גם שיבה אל התורה וגם אל הארץ. היא תשובת האדם מיוזמתו אל ה', וגם השבת ה' את האדם אליו. היא שיבה עד ה' ותשובה אל ה'. ובשיאה היא כוללת את מילת הלב – הדרגה הגבוהה שבה אין כבר מעידה, אלא התייצבות קבועה על הדרך הטובה. בדרגה זו מעולם לא היינו (להוציא את תקופת גן העדן), וזו משאת נפש לעולם שכולו טוב ואין בו רע (רמב"ן, דברים ל, ו). גם שיבת עם ישראל לארצו אינה חזרה למצב הקדום בלבד. "והביאך ה' א-להיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה ויהיטיבך והרבך מאבותיך" (דברים ל, ה). מדובר אפוא במצב חדש, טוב יותר מקודמו.

מפרשנו עולה, אפוא, שהתשובה אינה, כפי שנוטים לחשוב, רק תיקון החטא. אין ספק שזהו מרכיב מהותי בתשובה, אולם הוא רק אחד ממרכיביה. התשובה מכילה גם קיבוץ גלויות, גם ניצחון על האויב, גם עוצמה כלכלית, והעיקר – גם מערכת יחסים אחרת בין האדם לה', הן מצדו של האדם והן מצדו של ה'.

ההסבר לרב-גוניות זו של התשובה נעוץ בכך שהתשובה היא תהליך, שיש בו שלבים שונים. יש בו עליות וירידות. חלק מהשלבים, לכאורה, אינם נוגעים ישירות לתיקונו הרוחני של האדם, אולם כנראה גם שלבים אלו הכרחיים הם לקידומו של תהליך התשובה. אם יאמרו לך על אדם שבבת אחת נעשה בעל

תשובה, מכופר גמור לצדיק גמור, מרשע לחסיד – אל תאמין. כשם ש"מצאתי ולא יגעתי – אל תאמין" (מגילה ו' ע"ב). ייתכן אמנם שהוא מצא מציאה, אולם הוא עלול לאבד אותה כשם שמצא אותה. הוא לא יגע עליה, לכן אין הוא משקיע מאמץ בשמירתה. רק מי שיגע ומצא, תאמין שמציאתו תישמר, תתפתח בו ותעשה אותו לבעל תשובה אמתי, איתן ומושרש עמוק עמוק בתורה ובמצוות. לכן תשובה חייבת להיות תהליך ממושך, המכיל בתוכו מבחנים קשים והתמודדויות עם בעיות. רק אז היא אמתית.

התשובה במשנת הרב קוק

כדי להבין את רעיון התשובה, עלינו להעמיק בו. זאת נוכל לעשות רק בסיועו של משורר התשובה הגדול שבכל הדורות, שהיה גם "משורר החיים, משורר התחיה, משוררה של הנשמה הלאומית ההולכת להיגאל" ("אורות התשובה", יז, ה), מי שהעלה את התשובה לפסגות נישאות וחתר לה יסודות במעמקי הנפש – הלוא הוא מרן הרב קוק זצ"ל. בעקבות הפרשנים הקדומים, העמיק הרב את רעיון התשובה וראה בו לא רק תהליך אישי של אדם פרטי, ואף לא תהליך לאומי של עם, אלא תהליך קוסמי אדיר, החובק את כל היקום. תשובה, לדעתו, אינה רק החלטה מקרית של מישהו או של קבוצת אנשים לשנות את דרכם, אלא זהו תהליך טבעי שבו נתון העולם כולו, מרצונו ושלא מרצונו, בעלי בחירה שבו ושאינם בעלי בחירה. אין ספק שאדם בעל הכרה ובעל בחירה חורג מעבר לתהליך הטבעי, והוא מדלג על שלבים בטפסו לראש הסולם. אולם ביסודה של התשובה האישית המקרית מונח התהליך הטבעי שכל הבריאה מבוססת עליו.

"תשובה קדמה לעולם" (מדרש תהלים מזמור ז) כי היא המסגרת שבה נברא ומתקיים העולם. העולם נברא בהדרגה, מלמטה למעלה, מהאור ומהמים, דרך הדומם, הצומח והחי, עד לאדם, כשהתהליך מונע על ידי שאיפה להתקדם ולהתעלות. כוח זה, המניע את כל החיים, הוא התשובה. ומאז ועד היום ממשיך העולם להתפתח ולהתקדם, כל יצור על פי דרכו וכישוריו, כשהאדם בעל ההכרה והבחירה עולה על כולנה. כל מי שענינו בראשו רואה את ההתפתחות בתחומי החיים השונים: בחברה, בכלכלה, בתרבות, במדע ובטכנולוגיה. מאין הדחף הבלתי-פוסק הזה לשכלל, לפתח ולקדם? מדוע אין האדם מסוגל להסתפק ביש ולהישאר במצב סטטי? מהיכן חוסר המנוחה, הדינמיות, השאיפה לחשוף כל פעם דברים חדשים, לשפץ ולתקן את כל תנאי החיים? אין לאדם הסבר רציונלי לכך. אין לו גם שום מטרה ברורה שהוא מציב לעצמו. הוא נדחף כאילו בעל כורחו, בצורה עיוורת לכאורה, להשתנות ולשנות, להתקדם ולקדם. פעמים

הקידמה הורסת ומחבלת, פעמים היא משפרת ומיטיבה. אך התהליך עצמו – טבעי הוא, בלתי-נמנע. לדעת הרב קוק, יש רק הסבר אחד לתופעה הנפלאה והאדירה הזאת והוא: התשובה.

כל התהליך הגדול הזה מיועד למטרה אחת: "כי תשוב אל ה' א-להיך" (דברים ל, ו). הייעוד הוא לא רק קידמה חיצונית, אלא בעיקר קידמה פנימית, רוחנית, מוסרית, דתית. בדרך הטבע, ההתפתחות הגופנית קודמת לזו הנפשית. כך גדל כל אדם: תחילה בגופו ורק אחר כך בשכלו, באחריותו המוסרית ובשאיפותיו הרוחניות. כך גם האנושות כולה. לאחר שתגיע לבשלותה הנפשית, היא תמקד את עיקר כוח הקידמה שבה בתחום הרוחני. לפיכך אנו רואים בחיוב את הקידמה המדעית והטכנולוגית, החברתית והכלכלית, על אף שלכאורה היא פעמים רבות מתנכרת, ולעתים אף מתנכלת, לערכינו הרוחניים והמוסריים, כי יודעים אנו שזהו התהליך הטבעי אשר יביא בסופו של דבר לקידמה העיקרית, זו הרוחנית. גם תהליך שיבתו של עם ישראל דומה. תחילתו של התהליך היא פיזית: שיבה אל הארץ, אל הקרקע, אל המסגרות הלאומיות הקיומיות. המשכה הוא שיבה אל התורה, אל הקדושה ואל הטהרה, ושיאה – גאולה שלמה.

השיבה המודעת וזו שאינה מודעת

השיבה של האדם עד ה' היא בתחילתה לא-מודעת. הוא אינו רואה את עצמו שב אל ה', ואולי אפילו מתנגד לכך בהכרתו הגלויה. אולם זוהי תחילתו של התהליך, שבסופו ישוב האדם אל ה' במלוא הכרתו ורצונו.

ייתכן שזו הסיבה שהרמב"ם לא מנה פרשה זו במניין המצוות. הוא מנה את מצוות הווידוי, אולם לא את התשובה. כי התשובה עצמה אינה תלויה בבחירתו של האדם. בין ירצה בין לא ירצה, בעל כורחו הוא נמצא בעיצומו של תהליך התשובה. לפיכך אין לראות בה מצווה ככל המצוות. פעמים שהאדם חוזר בתשובה גם כשנדמה לו שהוא במודע מפנה עורף לה'. כי בהפנותו עורף לכיוון אחד הוא הולך לכיוון אחר, והרי גם בכיוון ההוא נמצא ה'. "אנה אלך מרוחק ואנה מפניך אברח אם אסק שמים שם אתה" (תהלים קלט, ז-ח). לפיכך אין, ולא ייתכן, מושג המכונה בשם המודרני "חזרה בשאלה". אין דרך חזרה. ייתכן שינוי בסולם העדיפויות הזמני, תיתכן טקטיקה אחרת, אולם היעד לא ישתנה ולא יכול להשתנות. "כי אציע שאול (על דרך דרוש: גם כאשר אציעה דרך בשאלה) שם הנך" (שם)! כי השאלה כשלעצמה לא רק שאינה פסולה, אדרבא, שאלה רצינית, עניינית ומתעניינת בתשובה אמתית, פותחת את אופקי האדם, משחררת אותו מהשגרה וההזדנבות אחרי הזולת ומאפשרת לו לשוב אל ה'.

באמת ובתמים. השאלה נראית כמרחקת, אך בעצם היא מקרבת את השואל האמתי לעמוד נוכח ה'. אין אנו רואים, אפוא, פגם מהותי בעצם השאלה. ובלשון המשורר אבן גבירול ב"כתר מלכות": "וכל היצורים עבדיך ועובדיך, ולא יחסר כבודך בגלל עובדי בלעדיך, כי כוונת כולם להגיע עדיך". ובנוסח חד יותר: "כי אברח ממך – אליך!"

קנז

הערבות ההדדית

"כל ישראל ערביין זה בזה" (שבועות לט ע"א) – זו אינה מליצה גרידא, אלא הלכה למעשה. כל אחד מישראל ערב לחברו בקיום המצוות. מי ששמע כבר תקיעת שופר ויצא ידי חובתו יכול להוציא ידי חובתו גם את מי שעדיין לא שמע. ואף על פי שהראשון כבר פטור והשני עדיין חייב, והרי אין הפטור יכול להוציא את החייב! אלא משום שגם הראשון נחשב חייב כי הוא ערב לחברו שלא שמע עדיין, וכל עוד בעל החוב לא פרע את חובו, גם הערב נחשב עדיין לחייב כביכול. וכן בעברות. "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא" (ויקרא יט, יז). לפי אונקלוס והרמב"ן, כוונת הפסוק לומר שחובת התוכחה נובעת מהערבות. המוכיח ערב לעברייך, וכל עוד לא הוכיחו, הוא נושא את חטאו, כאילו חטא בעצמו. אין, אפוא, מצווה פרטית ועברה פרטית. כל מצווה שייכת לכולם, וכל עברה חלה על כולם.

הערבות בארץ ישראל

הערבות ההדדית הוכרזה בערבות מואב. בסיני התחייב כל אחד ואחד מאתנו אישית לקיים את התורה. אמנם היינו שם כולנו יחד, כאיש אחד ובלב אחד, ובכל זאת – כל אחד לחוד. בערבות מואב, נהייתה ההתחייבות לחיוב ציבורי. כל אחד אחראי לכולם, וכולם אחראים לאחד. "אין לך כל מצווה ומצווה בתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות של 603,550 איש" (סוטה לז ע"ב). מדוע לא נכרתה ברית זו בהר סיני, אלא בערבות מואב?

כי בערבות מואב עמד עם ישראל ערב כניסתו לארץ, והערבות ההדדית לא חלה אלא בארץ! בחו"ל הננו עם מפוזר ומפורד לא רק פיזית, אלא גם נפשית ומשפטית. בארץ הננו עם אחד. "ומי כעמך ישראל גוי אחד – בארץ". ומשום כך לא נענשו על הנסתרות אלא משעברו את הירדן. שנאמר "הנסתרות לה' א-להינו" (דברים כט, כח), מילים אלו מנוקדות כדי להדגיש שינוי זה. כלומר, גם עברות שאדם עבר בסתר, שאין אדם יודע עליהן, כולנו ערביין להן. כי אילו כולנו היינו ברמה גבוהה יותר, לא היה אותנו עברייך סמוי מעז לעבור אפילו בסתר. הנורמה החברתית הייתה גורמת לו להתנהג אחרת.

וכך נאמר בירושלמי (הובא בתוספות לסוטה לד ע"א, ד"ה "עודם"): "בירדן קיבלו עליהם את הנסתרות. אמר להן יהושע: אם אין אתם מקבלים עליכם את

הנסתרות, המים באים ושוטפים אתכם... תדע לך שהוא כן, שהרי עכן חטא ורובה של סנהדרין נפלה בעיניו. מעמד כריתת הירדן דומה למעמד הר סיני. אלא שבסיני ההתחייבות הייתה אישית, בירדן הייתה ציבורית.

השלכות הלכתיות

לערבות זו יש השלכות רבות בהלכה. הציבור – כגוף מלוכד אחד, שכולנו איבריו – קיים רק בארץ. מלכות וסמיכה, קידוש החודש ותענית ציבור – מצוות ציבוריות אלו נוהגות אך ורק בארץ ישראל.

שנים מגדולי התורה והחסידות, ר' אברהם מסוכצ'וב (מחבר הספר "אבני נזר") ובנו (מחבר הספר "שם משמאל"), השלימו זה את זה בהגדרת הערבות הארץ-ישראלית. האב, ר' אברהם, פירש שההתנחלות בארץ היא היוצרת את הערבות. ולפיכך רק כלפי יהודי הזכאי לנחלה בארץ הננו ערבים, ומי שאינו זכאי יצא ממסגרת הערבות. משומד, למשל, אינו נוחל נחלה ולכן אין לנו גם ערבות כלפיו (ר' שם משמאל, במדבר תרע"ג). גם בהיותנו בגולה, הננו ערבים זה לזה באמצעות נחלותינו שבארץ. נמצא שאדמת ארץ ישראל היא המלכדת את כולנו ליחידה אחת.

בנו, ר' שמואל, הוסיף הסבר אחר לכך. כלי שרת מאחד את כל החלקים שבתוכו ליחידה אחת. "כף אחת עשרה זהב" (במדבר ז, יד). הכף, ככלי שרת, עושה את כל מה שבתוכה ליחידה אחת. ומשום כך, אם אבקת הקטורת מונחת בכף, וטמא נגע בקורט אחד שבה, הוא מטמא את כולה. זוהי תכונתו של כלי קודש. ארץ ישראל אף היא כך, ככלי שרת היא, וקדושתה מלכדת את כל תושביה לעצם אחד.

התשובה מהפירוד הגלותי

השיבה לארץ ישראל מחייבת גם יציאה מהגלותיות: מהתפיסה הפרטנית, שבה כל אחד רואה את עצמו אחראי לעצמו בלבד ואינו רואה את אחריותו לחברה כולה. קיבוץ הגלויות הוא לא רק עניין טכני של חזרת כל הפליטים לביתם, אלא מהפכה נפשית של חזרה בתשובה מהתפיסה הפרטנית לתפיסה הציבורית. רק כך נוכל להבין את פרשת התשובה: "ושבת עד ה' א-להיך... ושב וקיבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' א-להיך שמה. אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' א-להיך" (דברים ל, ב-ג). אין לפרש את קיבוץ הגלויות כשכר על התשובה שהרי התשובה טרם נסתיימה. רק לאחר קיבוץ הגלויות, נאמר: "ומל ה' את לבבך... ושמעת בקול ה'..." כי תשוב אל ה' א-להיך בכל לבבך ובכל נפשך" (שם, ו). קיבוץ הגלויות הוא חלק מתהליך התשובה כי הוא עצמו תשובה. התשובה האישית שלפניה היא תשובה "עד ה'" ולא עד בכלל. והתשובה שלאחריה היא תשובה שלמה: "אל ה'". התשובה הראשונה מקבילה למעמד הר סיני, השנייה – לכריתת הירדן.

מילת הלב היא הסרת הערלה האוטמת את הלב בפני הערבות ההדדית, בפני האחריות הציבורית. היא המאפשרת פתיחות לזולת והרחבת האופקים לכלל כולו. וממנה גם כלפי שמים, שאין בהם אופק כלל. זוהי התשובה השלמה שעליה אנו מתפללים.

מצוות הקהל

בסיום כריתת הברית, מוסיפה התורה מצווה מעשית המבטאת את הברית המיוחדת, הברית הציבורית בארץ ישראל. "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות... הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך" (דברים לא, יא-יב). מעמד הקהל הוא מעין חידוש הברית שבערבות מואב. "אתם נצבים היום כולכם... טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך" (דברים כט, י). במוצאי שנת השמיטה, לאחר שנה שלמה של ביטול המחיצות האישיות, של השמטת הפירות הפרטיים לציבור כולו ושל שמיטת החובות, הלב פתוח למעמד הקהל, שבו נקרא העם כולו לקריאת התורה ולקבלתה מחדש.

יש להניח שתלמיד חכם גדול היה מעדיף להישאר בביתו ולשקוד על תלמודו מאשר להצטופף בעזרה ולשמוע את קריאת התורה עם פשוטי העם, הנשים והטף. מבחינת הקידום האישי של הלמדן, יש כאן אולי ביטול תורה. אולם מצד האחריות ההדדית של חידוש הברית בין העם כולו, כציבור, לבין התורה, זהו קיומה של התורה. וזה עניין שמיטה אצל הר סיני. אלא שבסיני ההתחייבות הייתה יותר אישית, ובערבות מואב – ציבורית.

ממתי חלה הערבות? הערבות החלה למעשה רק מרגע שישראל עברו את הירדן. אולם משה הכריז על הברית של הערבות כבר בערבות מואב, לפני שחצו ישראל את הירדן. נראה שנוסף לדרכו האופיינית של משה לעשות כל מה שניתן כדי להכין את עם ישראל לקראת כניסתו לארץ (למשל הקדשת ערי מקלט בעבר הירדן), יש כאן נימוק נוסף: כשם שארץ ישראל היא היוצרת את הציבוריות הישראלית, כך הציבוריות הישראלית היא שמקדשת את ארץ ישראל. "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא הארצות שכובש אותן מלך ישראל, או שופט, או נביא, מדעת רוב ישראל, וזה הוא הנקרא כיבוש רבים" (רמב"ם, הלכות תרומות, פ"א ה"ב). נמצא, אפוא, שהעם והארץ קיבלו את תוקפם ההלכתי בו בזמן, וכל אחד מהם נותן תוקף הלכתי לחברו.

לכן היה צורך לארגן את העם במסגרת ציבורית הדוקה ומגובשת ערב כניסתו לארץ. כדי שמיד בנוח רגלי העם בירדן יהיה העם לציבור, והארץ תוכל להתקדש על ידי העם כציבור. וזאת על ידי התורה, כי התורה, העם והארץ – חד הם.

קנח

ברית סיני וברית ארץ ישראל

"ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת. כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' א-להינו ואת אשר איננו פה עמנו היום" (דברים כט, יג-יד). הדברים טעונים הסבר, מדוע הברית שכרת משה בערבות מואב מחייבת אותנו היום, אלפי שנים אחרי שהתקיימה? הדברים מתבארים בתשובות רש"י (סי' רמז): "מי שנשבע לעבור על דברי צבור נשבע לשווא הוא. שזה שנשבע צלל במים אדירים והעלה חרס בידו, ולא נפטר מגזרת [הצבור] אם כדן גזרו ודבר שהסכימו כל הקהל. ואע"פ שקדמה שבועתו לגזירתו. שהרי נשבע לבטל המצווה ולסור מחוקי ישראל, שאין לך דבר שעומד בפני [הציבור]". פוסקים רבים במהלך הדורות הביאו תשובת רש"י זו להלכה, והיא שימשה בסיס לפסיקה בהלכות ציבור בקהילות ישראל די בכל אתר ואתר. תשובה דומה לזו נמצאת בתשובות הרשב"א (ח"א סי' תשסט): "אין רשות ביד אדם להסתלק ולפטור עצמו מתקנת הקהל ולומר לא אכנס בתקנות וכיוצא בהן לפי שהיחידים משועבדים לרוב. וכמו שכל הקהלות משועבדות לבית דין הגדול או לנשיא כך כל יחיד ויחיד משועבד לצבור שבעירו."

מדברי רש"י והרשב"א עולה שמחויבות לציבור היא מצווה מהתורה, ופרישה מהציבור היא עברה על דבר תורה מפורש, אך היכן הדבר כתוב בתורה? בנוסח אחר, מורחב ומנומק יותר שכתב המרדכי (שבועות, סי' תשנה) הוא ציין שהמקור לכך בתורה, בפסוק בפרשת כי תבוא: "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת" (דברים כז, כו). פסוק זה צריך להיאמר בברית שעתידה להיכרת בהר גריזים ובהר עיבל. לכאורה, אין בפסוק זה מצווה מפורשת, אלא רק קללה ושבועה. ואכן, מוני המצוות לא מנוהו במניין המצוות. אולם, עיון מעמיק יותר בתוכנו של פסוק זה יעמידנו על עיקרון שהוא קודם לכל המצוות ועומד בבסיסן, והוא הציבוריות הישראלית.

פסוק זה חותם את פרשת המעמד בהר גריזים ובהר עיבל. מעמד זה מוצג בתורה כמשימה העיקרית שעל עם ישראל לבצע עם כניסתו לארצו, ולדעת חז"ל הדבר הראשון שיהושע עשה בארץ היה קיום מעמד זה – מעמד חידוש ברית סיני עם כניסתו של עם ישראל לארצו. יש לראות במעמד זה המשך של מעמד הר סיני ושדרוגו. אמנם, בסיני חויבנו במצוות, אולם לא היינו ערבים זה לזה בקיומן. רק עם כניסתנו ארצה, חייבתנו התורה גם בערבות הדדית. סופו של מעמד הר

סיני, אשר התקיים בהר גריזים ובהר עיבל, נעוץ בתחילתו, בהר סיני עצמו. פסוק זה בא, אפוא, להגדיר את האחריות הכלל-ישראלית שקיבל על עצמו כל אדם מישראל, אחריות שראשיתה בייסודה של הציבוריות הישראלית בסיני, המשכה בערבות מואב והשלמתה במעמד בהר גריזים ובהר עיבל, המחייב ערבות הדדית הלכה למעשה. ובלשון הירושלמי (סוטה פ"ז ה"ד):

כתיב ארור אשר לא יקים את כל דברי התורה הזאת וכי יש תורה נופלת?... אמר רב חונה רב יהודה בשם שמואל על הדבר הזה קרע יאשיה ואמר עלי להקים. רבי אחא בשם רבי תנחום ברבי חייה: למד ולימד ושמר ועשה והיתה ספיקה בידו להחזיק ולא החזיק הרי זה בכלל ארור. רבי ירמיה בעי רבי חייה בר בא: לא למד ולא לימד ולא שמר ולא עשה ולא היתה ספיקה בידו להחזיק והחזיק הרי זה בכלל ברוך.

ר' ירמיה העמיד את האחריות הציבורית מעל לקיום המעשי של המצוות עד כדי כך שלדבריו גם מי שלא למד ולא לימד, לא קיים ולא עשה (יש לשער שלא בזדון) – אם הצטרף לציבור במאמץ להחזיק את התורה, הרי הוא בכלל "ברוך אשר הקים את התורה הזאת" (דברים כז, כו).

רש"י, בפירושו לפסוק: "עד מקום שכס עד אלון מורה" (בראשית יב, ו), רמז לקשר זה שבין מתן תורה למעמד הר גריזים והר עיבל, קשר שהחל עוד בשחר ימי האומה, בימי אברהם אבינו: "הראהו הר גריזים והר עיבל ששם קבלו עליהם ישראל שבועת התורה". רש"י התכוון ודאי לשבועה האמורה בפסוק "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת" (דברים כז, כו), והמהרש"ל (מואב בשפתי חכמים, בראשית יב, ו) הסביר את השם "אלון מורה" מלשון אלה ושבועה. וכן מובא בבמדבר רבה: "הנה דם הברית אשר כרת אין ברית אלא שבועה זה השבועה שהשביעם שיקיימו את התורה לעברך בברית ה' א-לקיך ובאלתו מקיש ברית חורב לברית ערבות מואב מה להלן באלה אף כאן באלה" (במ"ר נשא ט, מז).

שלוש בריתות כרת הקב"ה עם ישראל: בהר סיני, בערבות מואב ובהר גריזים והר עיבל. הפסוק החותם את המעמד הארץ-ישראלי מסיים בעצם תהליך ארוך, שראשיתו ועיקרו במעמד הר סיני וסופו בארץ ישראל, תהליך של גיבוש הציבוריות הישראלית על בסיסה של התורה. לכן מובן מדוע צוין הפסוק "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת" כמקור לעצם מחויבותנו במצוות בהיותנו חלק מכלל ישראל. פסוק זה מגלה לנו את היסוד הציבורי שבבסיס מעמד הר סיני.

יום מתן תורה מכונה בתורה בשם "יום הקהל" (לדוגמה בדברים ט, י). ובמקביל לכך, במעמד הר גריזים והר עיבל נאמר: "היום הזה נהיית לעם לה' א-לקיך"

(דברים כז, ט). בין שתי נקודות זמן אלו, בין הר סיני להר גריזים והר עיבל, יש נקודה אמצעית המגשרת בין שתיהן – ברית ערבות מואב. כך נוצרה הקהילה הישראלית. כלומר, נוצרה חברה שהמכנה המשותף שלה הוא רצון לקיים יחד חיים של תורה ומצוות. ולשם כך, נכנס העם לארץ. זה ייחודו של עם ישראל, אין הוא עם ככל העמים. המכנה המשותף שלו אינו טריטוריה או היסטוריה, שלטון או לשון, אם כי כל אלו הם מרכיבים נחוצים מאוד הן לקיומו הפיזי של עם ישראל והן להתפתחותו הרוחנית (דוק ותשכח שכל אלו הן חלק ממצוות התורה), אולם הם אינם עצם מהותו ואין קיומו מותנה בהם. יש רק דבר אחד המאפיין את האומה הישראלית מהותית – התורה. אולם לא תורה של יחידים, אלא של ציבור.

שתי רגליים, אפוא, לברית: סיני וארץ ישראל. התורה ניתנה בסיני, אך הציבוריות הישראלית המגובשת נוצרה בארץ ישראל. והא בהא תליא, תורה ללא חברה מגובשת אינה תורה שלמה, ועם ללא תורה אינו עם. ובניסוחו המפורסם של רס"ג: "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה" ("הנבחר באמונות ובדעות", מאמר שלישי, ז). כל קהילה בישראל היא מעין כנסת ישראל בזעיר אנפין. המכנה המשותף של הקהילה הוא הרצון לחיות יחד כיהודים עובדי ה'. אין רשות לאף יחיד לפרוש מהקהילה, על כל יחיד לקבל את מרותה. זהו מקור סמכותן של קהילות הקודש.

שני המעמדים, בסיני ובהר גריזים ועיבל, חידשו תופעה בעולם: חברה תורנית, עם רוחני. תופעה ייחודית, שכמותה לא הייתה לא לפניו ולא אחריה. לא רק שישים ריבוא איש עמדו במעמדות אלו, אלא כל ישראל שבכל הדורות – כי ציבור בישראל לא נוצר על דרך האינדוקציה, אין הוא אוסף של פרטים, אלא הוא נוצר על דרך הדדוקציה, הוא עצם מופשט העומד מעל לפרטים. הוא מין אישיות משפטית עצמאית, שהפרטים שבה מתחלפים, אך היא עצמה קיימת ועומדת לעד ולעולמי עולמים. "את אשר ישנו פה ואת אשר איננו פה עמנו היום" (דברים כט, יד), כולם עוברים ב"ברית ה' א-להיך ובאלתו אשר ה' א-להיך כורת עמך היום. למען הקים אתך היום לו לעם והוא יהיה לך לא-להים כאשר דבר לך וכאשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב" (דברים כט, יא-יב).

נמצא שכל מי שנוולד בעם ישראל נולד לתוך מסגרת חברתית מוגדרת והוא חלק בלתי-נפרד ממנה, במודע ושלא במודע. הגר"ש ישראל ("חוות בנימין" סי' מז) לימדנו שכל גר המצטרף לכלל ישראל צריך, ראשית כול, לבטא את רצונו להשתייך למסגרת הכלל-ישראלית ורק מתוך כך להתחייב בתורה ובמצוות. אדם אינו יכול לחייב עצמו במצוות מעצמו, כי אז אין אלו מצוות, אלא רצון וולונטרי של אדם להתנהג באורח חיים מסוים. עם כל הערכתנו לאדם כזה, הוא

אינו מצווה ועושה. ו"גדול המצווה ועושה" (בבא קמא לח ע"א ועוד). לפיכך כפה עליהם הקב"ה הר כגיגית – לא משום שכפייה עדיפה על רצון חפשי, אלא משום שוולונטריות אישית אינה תורה. מצוות כשמן כן הן: אדם מקיימן משום שהן מצווה, ולא משום שהוא רוצה (הרצון האישי אינו פוגם במצווה, אדרבה, הוא מניע את האדם לקיים את המצווה בהכרה, אולם הוא אינו מקור הסמכות למצווה). אדם צריך להיות מחויב למצוות, והשתייכותו לכלל ישראל היא המחייבת אותו בהן. "עמך עמי" ורק אחר כך "א-לקיך א-לקי" (רות א, טז).

המסקנה העיקרית העולה מדברינו אלה היא שאדם השייך לכלל ישראל מחויב במצוות, ומרידה במחויבות זו היא פרישה מכלל ישראל (פוסקי דורנו קבעו שגם מי שאינו מקיים את כל המצוות, כל עוד הוא רואה עצמו חלק מכלל ישראל אינו נחשב מורד בתורת ישראל חלילה). להקמת ממלכה ייחודית כזו וליצירת גוי כזה, התכוונה התורה באומרה בפתיחת מעמד הר סיני "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו).

קנט

המקצצים בנטיעות והמגדלים אותן

"אתם נצבים היום כלכם לפני ה' א-להיכם ראשיכם כל איש ישראל... מחטב עציך עד שאב מימך" (דברים כט, ט-ז). מסגנון הכתוב "מחוטב עציך עד שואב מימך" נראה כי בעלי מקצועות אלו מייצגים שני קצוות מנוגדים בעם ישראל. אזכור שני הקצוות בא להדגיש כי הברית כרותה עם כולנו, מקצה העם ועד קצהו. אך באמת מקצועות אלו שניהם נחשבים כמקצועות שבשולי החברה ושניהם קרובים זה לזה, ואם כן, מדוע השתמש הכתוב בסגנון המעמידם לכאורה כקצוות מנוגדים?

אולם, בעיון מעמיק מתברר כי הם באמת שני ניגודים: חוטב עצים כורת ענף מגזע העץ ומנתקו ממקור חייו (הגמרא, חגיגה יד ע"ב, מכנה את "אחר" "מקצץ בנטיעות"). לעומתו שואב המים נוטל מים מהבאר או מהמעייין, אך הם נשארים מים חיים שייעודם להשקות ולהחיות. החוטב והשואב מייצגים שני קטבים: יצר הרס ויצר בניין, יצר נטיעה ויצר גדיעה, יצר מזרע ויצר ישימון, יצר טוב ויצר רע.

פרשתנו ממשיכה את נושא הברית בהר עיבל, שם עמדו השבטים זה מול זה, המברכים והמאריים, והארון באמצע, מתווך ביניהם. בפרשתנו עומדים הכול יחד, "אתם נצבים היום כלכם". בין הר גריזים לבין הר עיבל יש עימות בין הברכה והקללה, בין הטוב והרע. אך בפרשתנו מתברר כי הא בהא תליא, אין טוב בלי שיש אפשרות לרע. טוב הוא הכרעה מוסרית שנעשית בבחירה. בהיעדר בחירה, אין משמעות עמוקה ואמתית לטוב. רובוט אינו יכול להיות טוב כי הוא אינו יכול להיות רע. הוא משולל בחירה, ולכן מושגי הטוב והרע אינם חלים עליו כלל. אם כל העולם היה רק טוב, אם זו הייתה הנורמה הבלעדית ולא הייתה אפשרות לבחירה חופשית, אזי הטוב היה כפוי ולא טוב אמתי. "ובחרת בחיים" (דברים ל, יט), אין חיים ללא בחירה (יש הסוברים בטעות שבגן עדן לפני חטא עץ הדעת לא הייתה לאדם בחירה חופשית. זו נולדה כביכול בחטא. הרמב"ם ב"מורה נבוכים" ח"א פ"ב חלק על כך והסביר את הדברים בצורה מעמיקה).

הרמב"ן, בפירושו לפסוק "ומל ה' א-להיך את לבבך" (דברים ל, ו), כתב:

ונראה מן הכתובים ענין זה שאומר, כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו צדיק או רשע, וכל זמן התורה כן, כדי שיהיה להם

זכות בבחירתם בטוב ועונש ברצותם ברע. אבל לימות המשיח, תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאווה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל. והיא המילה הנזכרת כאן... וכן נאמר ביחזקאל (לו כו כז) ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם וגו' ועשיתי את אשר בחוקי תלכו.

לשיטתו של הרמב"ן, ימות המשיח אינם שייכים לעולם העשייה שלנו, אלא הם שייכים כבר לעולם הגמול. כל עוד יש עשייה, חייבת להיות בחירה חופשית. ברגע שנגמרת העשייה, אין צורך בבחירה חופשית. לעומתו, סבר הרמב"ם שימות המשיח הם חלק מימי העשייה וכי גם בהם עולם כמנהגו נוהג ולכן תהיה בחירה חופשית גם בימות המשיח. והראיה שבימות המשיח יתווספו ערי מקלט (רמב"ם, הלכות מלכים, פ"א ה"ב). כלומר, עדיין יהיה חטא בעולם ועדיין חוטאים ייענשו, אלא שסף הבחירה יעלה. הבחירה לא תהיה בין טוב לרע גמור, אלא בין טוב חסר לטוב מושלם יותר. "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו יא, ט) – המים מישוריים רק על פני השטח, אך גם בים יש מים עמוקים ומים רדודים. בימות המשיח, הכול ידעו את ה', אולם רמת הידיעה תהיה שונה, והבחירה תהיה בעומק הידיעה. בימות המשיח, באחרית הימים טוב והרע לא יעמדו זה מול זה, אלא גם חוטבי העצים יהיו לשואבי מים. משום כך, כולם עוברים בברית ה' ובאלתו, גם אלו הקוצצים בנטיעות כרגע וגם המשקים את הנטיעות. זוהי ברית נצח, ברית הכוללת את כל עם ישראל (ראו "עקדת יצחק" לר' יצחק עראמה, שער צט).

האמת היא שגם הקוצץ בנטיעות מכיר בנטיעה, אכפת לו ממנה, אלא שהוא רוצה לקוצצה. אמנם התייחסותו אליה שלילית, אולם גם זו התייחסות. מעין תסביך אדיפוס, שדווקא מתוך הערכת הבן את אביו, הוא מתנכר לו ורוצה להורגו. יחסו של הקוצץ בנטיעות לנטיעה סמוי עדיין, הטוב עודו נסתר ואינו ניכר על פני השטח, ומה שנראה כלפי חוץ הוא הרע. אולם כוונתו הנסתרת מעין כול, וגם מעיניו עצמו, היא טובה. הוא עצמו עדיין אינו מודע לטוב שבו, אך סופו שהטוב יתגלה. כדברי המשורר אבן גבירול בשירו "כתר מלכות": "אתה אלוה. וכל היצורים עבדיך ועובדיך. ולא יחסר כבודך. בגלל עובדי בלעדיך. כי כונת כלם להגיע עדיך: אבל הם כעורים. מגמת פניהם דרך המלך. ותעו מן הדרך".

בתקיעות השופר כל סדרת קולות חייבת להיות משולשת, תשר"ת או תש"ת או תר"ת. כלומר, תקיעה פשוטה בתחילה, שברים ותרועה באמצע, ושוב תקיעה פשוטה. קול שלם, קול קטוע, ושוב שלם. הקטוע חייב להיות באמצע בין השלמים. החוטב, הקטוע, נמצא בין השואבים. וכשהוא ביניהם, יש סיכוי שאף הוא יהיה לשלם.

לפרשת וילך

קס

הקהל

לימוד אישי וחוויה חברתית

"הקהל את העם האנשים והנשים והטף" (דברים לא, יב). ואמרו חז"ל: "אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע. טף למה הם באים? כדי ליתן שכר למביאייהם" (חגיגה ג ע"א). והדברים טעונים הסבר: אם אין שום תועלת עצמית בהבאת הטף, מדוע המביאים מקבלים שכר? תשלום שכר על לא כלום?! וכן יש לתהות על הבאת הטף למעמד כה מרומם ונשגב: הרי הטף עלול רק להפריע לקדושת המעמד בבכיותו, ביללותו, בתעלוליו ובשחוקיו!

שלושה רבדים בציבור

החלוקה לאנשים, לנשים ולטף מצביעה על שלושה רבדים בציבור: לומדים אקטיביים, שומעים פסיביים ונספחים, שחלקם עלולים אף להפריע, אך הם רואים את עצמם שותפים לעצם המעמד. בדרך כלל, חלוקה זו תואמת את האנשים, הנשים והטף, אולם לא בהכרח. יש אנשים המשתטים כילדים קטנים, ויש נשים משכילות וחכמות (בפרט אמורים הדברים בדורות האחרונים, כשהשינויים הכלכליים והחברתיים גרמו לכך שהנשים אינן יכולות להסתפק בישיבה בירכתי הבית, אלא לומדות ועוסקות במקצועות שונים. וכבר פסקו גדולי הפוסקים שלא תהיה כוהנת כפונדקית, ואישה הרוכשת השכלה כללית מן הראוי שתרכוש גם השכלה תורנית מתאימה).

ציבור מורכב בהכרח משלושה רבדים חברתיים אלו. ודרשו דורשי רשומות: ראשי תיבות ציבור: צדיקים, בינוניים ורשעים. מעמד הקהל נועד לכלל הציבור על כל רבדיו. גם הטף, שאולי אינו מבין במה מדובר, חש בוודאי את החוויה הגדולה של התכנסות ציבורית עצומה זו לכבודה של תורה, וחוויה זו נחרתה עמוק עמוק בנפשו. היא ליוותה את הנער כל ימי חייו והייתה תשתית נפשית לקליטת דברי התורה בבגרותו. זה היה שכרם של ההורים שהביאו את הטף עמם. החריש העמוק שנחרש בנפשם של ילדיהם בעצם השתתפותם במעמד

הגדול פתח את הלב לזריעה שנזרעה אחר כך. הנביטה הייתה קלה יותר, והצמיחה – טובה יותר. את הפירות קצרו ההורים כשילדיהם גדלו אחר כך בתורה ובמעשים טובים לנחת הוריהם.

החוויה והלימוד

יש כאן לקח חינוכי חשוב. לא רק דברי תורה ישירים הם הבונים את האישיות. אין ספק שלימוד תורה ישיר הוא היוצר את ההשפעה הרוחנית על האדם. אולם לא פחות חשובה היא החוויה הנפשית, ובעיקר זו הציבורית. תחושת השייכות לכלל היא המאפשרת קליטה יעילה יותר של התורה. ושתי סיבות לדבר:

- א. הסיבה הפשוטה היא שכל אדם צריך גיבוי, תמיכה ועידוד. "לא טוב היות האדם לבדו" (בראשית ב, יח). אדם בודד מפקפק בצדקת דרכו. בפרט כשהעולם, על פיתוייו הרבים, מערער את ביטחונו העצמי. גיבוי ציבורי יוצר תמיכה נפשית חזקה. האדם אינו בודד. הוא שייך לציבור גדול.
- ב. אולם יש כאן סיבה נוספת, עקרונית. התורה ניתנה לציבור ככלל. התורה לא ניתנה ליחידים. מעמד הר סיני, יום הקִהָל, היה מעמד פומבי, ציבורי, כלל-ישראלי. גם מי שלא הבין ולא קלט, לא הפנים ולא יישם את התורה, שייך בעל כורחו לכלל ישראל שעמד במעמד הר סיני. תחושת השייכות בלבד מעמידה את האדם בבחינת תינוק שלא קרא ולא שנה, אינו מבין ואינו מקיים. ואלו שמביאים תינוקות כאלו למעמדים כלל-ישראליים ונוטעים בהם את תחושת השייכות לכלל, יש להם שכר, כי רק בדרך זו אפשר להשפיע עליהם אחר כך ללמוד תורה ולקיים את מצוותיה. רק בדרך זו, מונעים קיטוב ושנאה והתרחקות מתורתם ומעמם. שייכותם לכלל ישראל מונעת את הרחקתם מהתורה ומאפשרת להחזירם לכור מחבתם אחר כך. זהו, אפוא, שכרם של מביאייהם.

עניין שמיטה אצל הר סיני

התחושה הציבורית מפותחת בעיקר במוצאי שנת השמיטה. לאחר שנה שלמה של שותפות בפרי הארץ – בביטול הרכוש הפרטי אחרי השמטת החובות ובביטול הפערים בין העשירים לעניים – מתהדקת הטבעת הכלל-ישראלית ומאפשרת מעין שחזור של מעמד הר סיני וכריתת ברית מחודשת של כלל ישראל עם התורה. הבנה זו מאירה באור חדש את השאלה הידועה: מה עניין שמיטה אצל הר סיני (רש"י לויקרא כה, א), והתשובה נדרשת במשמעות חדשה: מה בהר סיני יונק כל פרט ופרט את שייכותו לתורה דרך הכלל, אף השמיטה כללית ופרטית מסיני (יצוין שגם מעמד הר סיני היה אחרי שבעה שבועות, וכן מעמד

הקהל מתקיים אחרי שבע שנים, וכן שיובל הוא גם תקיעת השופר בסיני וגם תקיעת הדרור במעמד הקהל במוצאי יום הכיפורים).

השמיטה והיובל נוהגים רק בארץ, רק כאשר כל יושביה עליה, מסודרים לשבטיהם. כי רק בארץ, כשעם ישראל כולו שוכן בה לשבטיו, כלל ישראל הוא יחידה אורגנית אחת, מגובשת ומלוכדת.

הפרט והכלל

הקשר שבין התורה לבין כלל ישראל, ובאמצעותו לכל פרט ופרט, הוא המבטיח את נצחיותה של התורה לדורות. כי "כלל" הוא מושג מופשט שאינו תלוי לא בפרטים, לא במקומות ולא בדורות. הוא מושג מוחלט ונצחי. דור הולך ודור בא, והכלל לעולם עומד. לכן הבאת הטף היא הכרחית להמשכיותה של התורה בדורות הבאים ולנצחיותה. גם אם עדיין אינם מבינים את הנאמר, הם רואים את עצמם שייכים לכלל וממשיכים את דרכו. קביעה עקרונית זו קודמת ללימוד ולהבנה, והיא תנאי הכרחי לה.

לכן גם הברכה הקודמת ללימוד התורה מדגישה את ערכו של העבר: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו". בלי הבחירה הכללית אין מקום לחיוב האישי בתורה (לדעת מו"ר הרצ"י קוק זצ"ל, זוהי משמעות דברי חז"ל: "על מה אבדה הארץ? על שלא בירכו בתורה תחילה", בבא מציעא פה ע"ב. כלומר, תורתם האישית לא ינקה מאחריותם הציבורית).

המביא עמו את הטף למעמד הקהל דואג לא רק ללימודו האישי, אלא נעשה שותף לאחריות הכללית להנחיל את מורשת התורה לדורות הבאים ולכלל ישראל. ואכן, המצווה היא ללמד תורה לאחרים ולא רק ללמוד תורה לעצמו. "ושננתם לבניך" (דברים ו, ז). אלא שכשם שאדם אחראי ללמד תורה לאחרים, כך הוא חייב ללמד תורה גם את עצמו. ומכאן מצוות לימוד תורה העצמית. אולם אין היא לשם השגת תועלת אישית בלבד, ולו גם תועלת רוחנית. אמנם, ללא אמביציה אישית, לא תיתכן התמדה ועלייה בתורה. לכל אדם יש חלק אישי בתורה. בכישרונו הפרטי הוא מגלה פן מיוחד, אישי משלו, בתורה. וכך ראוי להיות, שהתורה תתגלה בפנים רבות ומגוונות ככל האפשר. אולם הא גופא הוא בגלל כלליותה של התורה ושייכותה לכלל ישראל. החלק הפרטי בתורה נובע מכוח הכלל ונועד לצורך הכלל. ורק מי שלומד ומלמד תורה מתוך אחריות כללית זו יוצא ממסגרתו האגוצנטרית ונהיה חלק מבניינה של תורת ישראל וכלל ישראל, שהם בעצם היינו הך (עיינו מאמרנו על מצוות תלמוד תורה, שו"ת "באהלה של תורה" א, בפתיחה). כי כלל ישראל, כאמור, אינו אוסף פרטים מקרי של סך

יהודים, אלא הוא האדיאה המופשטת של עם ישראל, שהיא היא תורתו, אמונתו ודבקו בה'.

וזהו השכר למביאיהם. אלו שדואגים לא רק לעצמם, אלא גם לטף: הן הטף בגיל והן הטף בידע ובגישה. אלו שדואגים גם לדורות הבאים ולכלל ישראל כולו. אלו תורתם מתגדלת, מתעמקת ומתעשרת, כי זכות הרבים מסייעתם לגדול בתורה לשם ובשם כנסת ישראל כולה.

קסא

הליכה והלכה

פרשת וילך פותחת במילים "וילך משה" (דברים לא, א), אך אינה מתארת לאן הלך, ורבו על כך הפירושים. ייתכן לומר שהתורה סתמה את יעד ההליכה בכוונה, כדי להדגיש שההליכה עצמה היא היא המטרה.

היה זה יומו האחרון של משה. התורה מזכירה את מותו הקרב ובא של משה כמה פעמים בפרשתנו, והפרשה פותחת ב"וילך" – לומר לנו שמשה הולך וימשיך ללכת גם ביומו האחרון וגם מעבר לו. העולם לא עמד מלכת עם מותו של משה, ומורשתו של משה ממשיכה להתקיים גם אחרי מותו. אמנם, נכתב "וימת שם משה עבד ה'" (דברים לד, ה), אך רוחו של משה לא הסתלקה והיא ממשיכה ללכת – "אתפשטותיה דמשה בכל דרא ודרא" (תיקוני זהר, סט דף קיב עא). "זאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל" – אותה תורה ואותם כללי פרשנות שניתנו למשה בסיני הם העומדים נגד עינינו היום. זאת התורה לא תהא מוחלפת.

הליכתו הנצחית של משה מתבטאת במילה "הלכה", הקרויה על שמו "הלכה למשה מסיני". כידוע, מונח הלכתי זה מתייחס לנושאים מוגדרים, כגון מחיצות הסוכה וצבע התפילין, אך משמעותו חורגת הרבה מאותם נושאים. כל התורה שבעל פה היא בעצם הלכה למשה מסיני, גם מה שלא נאמר למשה מפורשות. כל נושא חדש בהלכה נלמד בהיקש אנלוגי ובמידות אחרות מהנאמר בתורה. אלו כללי יסוד שניתנו למשה בסיני. לכן אין המצאה, ולו החדשה ביותר, ואין תגלית שאין להן בית אב בהלכה. לכל בעיה אפשר למצוא מענה בתלמוד ובפוסקים, אלא שלשם כך יש צורך בידע רחב ובחשיבה יוצרת, ואכן, תלמידי חכמים גדולים ניחנו בשני אלו.

המשנה באבות (א, א) פותחת: "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע". אך בפרשתנו, לכאורה, נאמר אחרת: את ספר התורה מסר משה לכוהנים בני לוי, ואילו יהושע מונה רק למנהיג. אולם באמת אין כאן סתירה. אכן, את ספר התורה מסר משה למשמרת לידי הכוהנים. אך את כללי הפרשנות ליישום מעשי שקיבל בסיני, מסר משה למנהיג המדיני, שהוא גם המנהיג הרוחני, כפי שהיה משה עצמו. יהושע, תלמידו הנאמן והמסור של משה, הוא זה שימשיך ללכת בדרך שהתווה רבו, שילמד את התורה ויישמה. מסורת הפרשנות והיישום עברה מיהושע לזקנים ולנביאים ולאורך כל הדורות עד ימינו אלה.

כשמשנה מסר את ספר התורה לכוהנים, הוא אמר במפורש: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדו את בני ישראל שימה בפהם" (דברים לא, יט). יש לא רק לכתוב את התורה, אלא בעיקר ללמודה, להבינה ולקיימה, וזאת אפשר רק באמצעות לומדי התורה שבעל פה הנאמנים למורשת משה. לכן מצינו בתלמוד שאמוראים שונים כונו בשם "משה" (לדוגמה בשבת קא ע"ב, בסוכה לט ע"א, בבבא לר ע"ב). גם במצוות הקהל נאמר: "למען ישמעו ולמען ילמדו" (דברים לא, יב). לא די בשמיעת הכתובים מן הספר, יש גם ללמוד את התורה, להבינה וליישמה, לקיימה הלכה למעשה בכל תנאי החיים המשתנים בכל דור ודור.

לכן הוראות יישום התורה נקראות הלכה, כי הן הולכות, צועדות עם החיים הזורמים. אין הכוונה שהחיים מכתובים את ההלכה, לא ולא! ההלכה היא המנתבת את זרימת החיים לאפיקים תורניים. היא מוליכה ומובילה את החיים הדינמיים, היא נותנת מענה הלכתי לכל המצבים המתחדשים לפי כללי הפרשנות והיישום שנתן לנו משה על פה. כל עוד ההלכה הולכת, משה הולך עמה. המציאות הדינמית והמתקדמת מחייבת אותנו להתמודד כל יום עם יישום מחודש של ההלכה לפי עקרונותיה הקבועים מסיני. תורת משה ממשיכה ללכת ותמשיך ללכת לנצח נצחים.

הגמרא (מנחות כט ע"ב) תיארה זאת בצורה ציורית:

בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות... אמר לו: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו: רבש"ע, הראהו לי, אמר לו: חזור לאחוריד. הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כחו; כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי, מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני, נתישבה דעתו.

משה הוקפץ כאלף שנה קדימה לבית מדרשו של ר' עקיבא, שידע לקשור כתרים של הלכות לכל אות הכתובה בתורה עד שמשנה עצמו לא הבין במה מדובר. במשך הזמן, נוצרו מצבים חדשים, הומצאו המצאות חדשות, וממילא התעוררו בעיות חדשות. ר' עקיבא שלט בספרות התורנית הגדולה ומצא בה מענה לבעיות. כוחו של משה תשש כיוון שלא ידע מהיכן למד זאת ר' עקיבא, מה המקור לדבריו בתורתו, אך כששמע את ר' עקיבא מציין את המקור: הלכה למשה מסיני, ומסביר כיצד התגלגלו הדברים מסיני ועד ימיו, התיישבה דעתו של משה.

יום הכיפורים

דוגמה להלכה שבעל פה אפשר לראות ביום הכיפורים. ביום הכיפורים, ירד משה מההר ובידיו הלוחות השניים. לא עגל ומחולות ליוו את הלוחות הפעם, אלא תשובה, מחילה וכפרה. עם מסירת הלוחות שבכתב, לימדנו משה גם את התורה שבעל פה, ובלעדיה לא היינו יכולים להבין את מהותו של יום הכיפורים.

מהתורה שבכתב לבדה, היה אפשר להבין בטעות שכל עניינו של יום זה הוא עינוי וסיגופים, כמנהג הפקירים בהודו, חלילה, ותו לא. אולם התורה שבעל פה הסבה את תשומת לבנו לפסוק: "שבת שבתון היא לכם ועניתם את נפשתיכם חקת עולם" (ויקרא טז, לא). עיקרו של יום זה הוא השבתון, שבתון מכל ענייני החול, שבתון מכל צורכי הגוף. לא הסיגוף הוא המטרה, העינוי הוא רק תוצאה של השבתון מאכילה ומשתייה. "שביתת העשור" (כהגדרתו של הרמב"ם בס' יד החזקה, הלכות שביתת עשור) מגדירה את היום כיום של שביתת הגוף וממילא יום של התעלות רוחנית, של קדושה, של תפילות המזינות את הנפש במקום המזון הגופני. יום שכולו רוח וקדושה. יומה של הנשמה. התורה שבעל פה יצקה תוכן למצוות היום.

לפי זה, מתבאר הקשר של תפילת "כל נדרי" ליום כיפור. לכאורה, אין כל קשר בין התרת נדרים, שהיא פעולה משפטית שאפשר לעשותה בכל אחד מימות השנה, ליום הקדוש. מקובל לומר שהקשר הוא מקרי – אנו מנצלים הזדמנות שהציבור כולו מתכנס בבית הכנסת כדי להתיר את הנדרים. אולם, באמת הקשר ביו יום כיפור להתרת נדרים הוא עמוק מאוד. התרת נדרים היא דוגמת אב לתחום שנבנה אך ורק לפי התורה שבעל פה (חגיגה י ע"א). בקיום הלכות התרת נדרים ביום הכיפורים דווקא, אנו באים להדגיש שביום זה ניתנה לא רק התורה שבכתב, אלא עמה ניתנה גם התורה שבעל פה. לכן אנו מוציאים את ספרי התורה להתיר נדרים דווקא בליל יום הכיפורים.

החטא החמור ביותר והסכנה הגדולה ביותר לקיומה של התורה הם ערעור סמכותם של חכמי ההלכה, ממשיכיו הרצופים של משה רבנו. "על חטא שחטאנו לפניך בזלזול הורים ומורים", אנו אומרים ביום הכיפורים, או בלשונו של ריה"ל, בפיט הידוע הפותח את יום הכיפורים "לך א-לי תשוקתי": "ובחלתי בתורתך. ובחרתי בתורתי". הניסיון לעצור את הליכת משה וההלכה לא יצלח. "משה אמת ותורתו אמת" (מדרש תנחומא, קרח סי' יא) – "ואין אומתנו אומה אלא בתורותיה" ("הנבחר באמונות ודעות" לרס"ג, מאמר שלישי, ז).

לפרשת האזינו

קסב

נצח ישראל

שירת האזינו היא תמציתה של התורה כולה. וכך כתב הרמב"ם (הלכות ספר תורה, פ"ז ה"א): "מצוות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו, שנאמר: 'ועתה כתבו לכם את השירה'... כלומר, כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו, לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות". כל התורה נגזרת כביכול, אגב שירה זו, ועל שמה נקראת כל התורה: "שירה".

ואכן, שירה זו היא שירת ההיסטוריוסופיה של עם ישראל מראשית דרכו ועד סופה. השירה היא גם שירתה של ההלכה, כי יש שירה מעל לחוקים הפורמליים. שירה כוללת יותר מדרישה פרוזאית לקיום המצוות. היא תובעת התנהגות אישית וציבורית גם ברוח התורה ומעל לדרישותיה הנורמטיביות. אין, למשל, בתורה איסור מפורש על נהנתנות יתר, כל עוד הנאה זו נעשית במסגרת ההלכה. אולם פרשתנו מעירה על הסכנה הטמונה במצב של "שמנת עבית כשית" (דברים לב, טו). אין מצווה מפורשת, למשל, האוסרת על האדם להתגאות במעשי ידיו, אולם מי שמקיים את התורה בשלמותה אינו יכול לייחס את כל הצלחותיו רק לתושייתו ולעוצם ידו. הוא חייב לייחס גם את כישרונותיו אלו לה' שהוא יצרן, הוא נוצר והוא שכונו בבניה ובחכמה.

היסטוריוסופיה תורנית

אין בתורה מצווה מפורשת כיצד ללמוד היסטוריה. ההיסטוריה היא, לכאורה, מדע הומניסטי, שבו יש לאדם חופש להעלות כל תיאוריה אפשרית. ואכן, כל היסטוריון מפרש את קורות האדם על פי הבנתו ועל פי גישתו. אולם, פרשת האזינו מתערבת גם במדע ההיסטוריה. "זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור" (דברים לב, ז). חירות המדע מחייבת לא להעלים עין מנתון בסיסי, שבלעדיו כל ההיסטוריה נטולת משמעות, והוא: שיש אדון לבריאה ויש השגחה. יש כיוון ומטרה להיסטוריה האנושית. מי שאינו מביא בחשבון נתון כה מרכזי משמיט את הבסיס המדעי למחקריו ומונע מעצמו את חירותו המדעית. ההיסטוריה היא

לדעתו גיבוב עובדות מקרי, וכל אחד יוצר לו סלקציה על פי שיקול דעתו. אין היא מדע רציני ומדויק.

וכיוון שמדיניות פוליטית אינה אלא היסטוריה חיה ועכשווית, חלים עליה אותם כללי היסטוריה, של ראיית התופעות מתוך אספקלריה מיוחדת, היודעת שיש מנהיג לבירה. מנהיג יהודי לא יוכל לנהל מדיניות בלי להביא בחשבון גם את ה' אשר "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל" (שם, ח). סמי מכאן הסתמכות על הנס. מדיניות חייבת להיות ריאליסטית ומפוכחת. אולם ללא שאיפות אידיאליסטיות, ללא ערכים רוחניים ומוסריים, ללא ראיית המטרות שלשמן אנו חיים בעולם הזה והתחשבות בהן, עלולה המדיניות להיות מקיאבלית, קטנונית, ארגון לאספקת צרכים עכשוויים, במקום מנוף להתרוממות רוח ולהצעת המדינה לקראת ייעודה ותיקונה. יש גם שירה להיסטוריה ולמדיניות, שירה המתנשאת מעל ליובש הקטנוני של עובדות ותאריכים בלבד.

חידת קיומו של עם ישראל

הראייה העמוקה של ההיסטוריה האנושית מתמקדת בעיקר בהבנת קיומו המופלא של עם ישראל. דווקא אנו, החיים למעלה משלושת אלפים שנה לאחר שנאמרה השירה על ידי משה רבנו, יכולים לאשר יותר מכל דור אחר את אמתותיה הנצחיות. קיומו של עם ישראל הוא אחד מפלאי תבל, אם לא הגדול שבהם. אין לתופעה חד-פעמית זו שום הסבר רציונלי. עם נבזה, כביכול, חדל אישים, ידוע חולי, ניגש ונענה, כשה לטבח יובל, שנוא בשנאת עולמים של העולם כולו, נרדף, נרמס ונשפל. ואף על פי כן – מצליח לשמור על קיומו ועל חיוניות רוחנית עזה ביותר, ואף מצליח לחזור לארצו השוממה ולשקם את הריסותיה מחדש.

מה ההסבר הרציונלי לכל אלו: לשנאה התהומית, לעונש האיום, לקיום המופלא? כל הניסיונות לפרש זאת בהיגיון אנושי נדונו לכישלון מראש. "לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריתם... אם לא כי צורם מכרם וה' הסגירם... הלא הוא כמוס עמדי חתום באוצרותי" (דברים לב, כט-לד).

נבדוק אחד לאחד את הניסיונות להסביר איבת עולם לעם עולם. כל ההסברים סותרים זה את זה. היו שהאשימונו בקפיטליזם, אך כנגדם הוכיחו להפך, שהיינו סוציאליסטים קיצוניים. מצד אחד אמרו שאנו קוסמופוליטים, ומצד אחר – שאנו לאומנים צרי אופק. טענו שאנו דתיים מדי, ולעומתם שאנו חילונים כביכול. סברו ששונאים אותנו בגלל שאין לנו ארץ ומדינה משלנו, לעומתם יש השונאים אותנו דווקא משום שיש לנו ארץ ומדינה.

אכן, "ה' בדד ינחנו" (דברים לב, יב). גם אנחנו בודדים בעולם, וגם הוא "אין עמו אל נכר" (שם). אין דומה לו ואין דומה לנו. "כי לא כצורנו צורם" (שם, לא). ייחודו של עם ישראל הוא בכך ש"חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו" (שם, ט). זהו סוד קיומו וזהו פשר השנאה לו. לא אותנו מאסו, כי אם את ה'. ורק כאשר העולם כולו יכיר בה', יזכה גם עמו להכרה ולהערכה (ראו בפירושו של הרמב"ן בסוף הפרשה).

אריח על גבי אריח

דבר זה יבהיר לנו את המבנה החיצוני של השירה. שתי צורות מאפיינות את השירה במקרא: צורה אחת, "אריח על גבי לבנה" (מגילה טז ע"ב), כשירת הים ושירת דבורה. וצורה אחרת, אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה (שם), כשירת האזינו ושירת ל"א המלכים (יהושע יב).

האזינו :	שירת הים :
— — —	— — —
— — —	— — —
— — —	— — —
— — —	— — —
— — —	— — —
— — —	— — —

החסבר לכך ניתן על ידי חז"ל (מגילה טז ע"ב), שבניית אריח על גבי לבנה מאפיינת בנייה יציבה.

שירת הים ושירת דבורה מבטאות את עוצמתו של עם ישראל ואת עליונותו. יציבותו היא בלתי-מעורערת. בנייה של אריח על גבי אריח ושל לבנה מעל לבנה מאפיינת בנייה רעועה. מפלתם של מלכי כנען מתוארת במבנה העומד ליפול. אולם שירת האזינו, הבאה לציין את נצחיותו של עם ישראל, למרות הכול, שקיומו הוא כקיומם של השמים והארץ, מדוע היא בנויה בנייה רעועה כל כך?

התשובה לכך היא שאכן עם ישראל מצד עצמו, ללא בחירתו המיוחדת על ידי ה', אינו אלא עם אנושי ככל העמים, וחוקי הבליה והכליה חלים עליו. ה' הוא המקיים את עם ישראל בדרך על-טבעית. לכן בנויה השירה בנייה רופפת, כדי להדגיש שעל פי חוקי הטבע, לא הייתה לנו חלילה תקומה, ורק ה' הוא הסומך אותנו. "כי יראה כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב ואמר אי אלהימו צור חסיו בו. ראו עתה כי אני אני הוא... אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא" (דברים לב, לו-לט, וראו ב"עולת ראייה" ח"א, עמ' רכד).

ראייה פנימית זו באה מתוך אמונה, המתעלה מעל לעובדות ולפרטים בודדים ורואה את האמת הכללית. זוהי ראייה שירית, לא פרוזאית – הנבלעת בפרטים יבשים ואינה רואה את המהלך הכללי כולו. קיומו של עם ישראל בעולם הוא קיומו של דבר ה'. כי עם ישראל הוא הנושא את הבשורה הא-לוהית בעולם, ובזכותה יש לעולם כולו קיום. "אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם. לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידינו רמה ולא ה' פעל כל זאת" (דברים לב, כו-כז).

העולם חייב לבוא, אפוא, על תיקונו, וראשית תיקונו היא הכרה בעם ישראל, "הרנינו גויים עמו" (שם, מג). זוהי הנקמה האמתית, המתוקה והרצויה. אם כי, מי שלא יהיה מסוגל לכך אין לו תקנה, ועליו נאמר "ונקם ישיב לצריו" (שם). הכרה בעם ישראל היא גם הכרה בארצו, בנחלתו ובאדמתו. כי בחירת ישראל כוללת גם "ירכיבהו על במתי ארץ" (שם, יג). לכן הכפרה מתייחסת לאדם מישראל ולאדמתו גם יחד: "וכיפר אדמתו עמו" (שם, מג). "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו ב, ג).

לפרשת וזאת הברכה

קסג

העבד הנאמן – ירושתו ומורשתו

התורה שבעל פה ומוסריה

"תורה צוה לנו משה מורשה קהילות יעקב" (דברים לג, ד). המילה "מורשה" מיוחדת ומורכבת משתי מילים: ירושה והורשה. בירושה האדם פסיבי, בהורשה הוא אקטיבי. הירושה נתונה לו מאחרים, אין לו מה להוסיף ומה לגרוע. בהורשה הרשות בידו לתת כאוות נפשו כי היוזמה בידו (מילה יחידאית זו נמצאת רק בעוד מקום בתורה, ביחס לארץ ישראל. "ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'" (שמות ו, ח). ואף כאן המשמעות כפולה: ירושה פסיבית והורשה אקטיבית).

שני פנים לתורה שהם אחד

התורה היא תורה מן השמים, אך היא הורדה ארצה כדי שתילמד, תובן ותיושם על ידי בני האדם החיים כאן עלי אדמות. לכן יש לה שני פנים: פן אחד, השמימי, נתון כולו, ללא יכולת לשנות בו אפילו קוצו של וי". "תורת ה' תמימה" (תהלים יט, ח). הפן השני, הארצי, מסור בידינו, לפי הבנתנו האנושית, לפי יכולת קיומנו בתנאים שבהם אנו נתונים. בכך התורה "משיבת נפש" (שם). היא משיבה את הנפש האנושית לדרכה המקורית, כפי שנבראה על ידי ה' בצלמו כדמותו.

לכשתמצי לומר, זוהי המשמעות של שתי התורות, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, שבעצם אינן אלא תורה אחת בגילויים שונים. כל ניתוק בין השתיים מרוקן את התורה ממשמעותה. תורה שבכתב לחוד – ללא פרשנות מוסמכת על פי עקרונות קבועים, המאפשרת לתורה להתיישם בתנאים המשתנים בכל דור ודור – היא מוצג ארכיוני. ייתכן שיהיה הדור ויפה, אך לא חי ולא מחייה. תורה שבעל פה לחוד – ללא היצמדות לתורה שבכתב ויניקה מתמדת ממנה, על פי אישים מוסמכים השומרים על רציפותה של המסורת – היא סתם פולקלור אנושי. פולקלור זה ייתכן שִׁכְּלוּל רעיונות יפים ויעלה את האדם מבחינה מוסרית, אולם זו אינה תורת ה'. רק השילוב המופלא של שני הפנים כאחד, במילה אחת,

במושג אחד, "מורשה", רק זוהי התורה אשר ציווה לנו משה. שכל מה שעתיד תלמיד ותיק לחדש כבר נאמר בעצם למשה מסיני. כי הרצף נשאר, והתורה היא אותה תורה, למרות ובגלל יישומה בתנאים המשתנים.

כמסמרות נטועים

הדוגמה המתאימה לכך ביותר היא דוגמה של נטיעה. אדם זורע גרעין, וממנו צומח אילן רב פירות. כדי להבטיח את צמיחתו התקינה של האילן, על האדם להשקות, לעקור עשבים שוטים, לגזום ענפים יבשים ולעשות את כל הנחוץ כדי שהאילן יתפתח גם בשרב וגם בקור – בכל תקופה בהתאם לתנאיה המיוחדים. אולם אין ביכולתו של האדם לשנות את טבעו של האילן. כל תכונותיו גנוזות בגרעין. חוקי הטבע הם שפועלים על צמיחתו התקינה, והאדם חייב רק להכיר את תכונות האילן ואת חוקי הטבע כדי להבטיח צמיחה נאה של האילן.

קהלת הגדיר זאת בביטוי "כמשמרות נטועים" (קהלת יב, יא). המסמר הוא סטטי, קבוע ויציב, ובכל זאת הוא נטוע, פרה ורבה. אף ביחס לתורה נאמר: "וחיי עולם נטע בתוכנו". חיי עולם הם חיים נצחיים, ועם זאת, ודווקא משום כך, הם נטועים בנו, צומחים וגדלים ומתרבים (טור, אורח חיים, סי' מז).

גן טוב הוא זה המכיר היטב את האילן ואת תנאי הטבע ודואג כל הזמן אך ורק לטובת האילן. ושני סוגי גנים הם: האחד רואה באילן אמצעי לפרנסתו. אילן נוי הוא יעצב בצורה מלאכותית, באילן פרי הוא ידאג לפרי המכניס רווחים. לא תמיד הוא ידאג לאילן כפי שהוא. ייתכן אף שיזיק לאילן כדי לגדל את עצמו. ויש גן שכולו מסור אך ורק לטובת האילן. אין לו שום פנייה אישית או כוונה פרטית. גם אם הוא דואג ליופיו של האילן ולעושר פירותיו, הוא עושה הכול לשמור על התפתחותו הטבעית והתקינה של האילן עצמו.

עץ החיים של התורה מחייב רק גן מהסוג השני. גן מהסוג הראשון עלול לחבל ולהזיק, גם כאשר הוא נראה מומחה ומבין היטב באילן. ניצולו של האילן לטובת עצמו פוסלת אותו מלהיות גן באילן זה שכולו קודש, שכל הנהנה ממנו הנאה אישית כאילו מועל בקודש.

ואין הכוונה שאדם לא ייהנה מלימוד תורה ומקיומה. אדרבה, ההנאה היא חלק הכרחי בלימוד התורה. "והערב נא את דברי תורתך בפינו", אנו מברכים כל בוקר. אנו רוצים שדברי תורה יהיו בפינו מתוקים כדבש ונופת צופים. לכן אנו שמחים בתורה. אולם הנאה ושמחה אלו באות מתוך סיפוק על שזכינו לעסוק בתורה שהיא תורת ה' ולא חכמה אנושית, על שאנו "לומדי תורתך לשמה" ומכירים בה' כנותן התורה. והוא שציוונו ללומדה, להבינה ולקיימה. וכשאנו מבינים את דבר ה' בתורה, הננו שמחים בה כבשעת נתינתה, על שזכינו להבין

ולקיים את חכמתו של ה' יתברך שהתמזגה בתוך שכלנו האנושי, אשר נברא בצלם א-לוהים. ההזדהות הזאת היא מקור השמחה והעונג. אולם כאשר אדם מנצל את התורה לקידום אישי, הוא עושה את התורה מערך מקודש ונעלה לאמצעי אנושי, והוא מחלל אותה בכך.

אין כבן עמרם

לכן משה רבנו הוא שנתן לנו את התורה. כי הוא היה עבד ה'. "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים" (דברים לד, י). כי רק מי שהתמסר כולו לתורה וביטל את כל אישיותו הפרטית לעומתה, רק מי שהיה "עניו מאוד מכל אדם אשר על פני האדמה" (במדבר יב, ג) – רק הוא זכה שהתורה תימסר על ידו. אצלו התמזגו הירושה וההורשה למושג אחד: "מורשה".

וכן גם לדורות: תלמיד חכם אמתי אינו רק ידען, לא רק חריף ובקי, אלא בעיקר עניו ובעל מידות תרומיות. כי רק מי שעניות דעתו קודמת לאניות דעתו, רק הוא ראוי להיות ממשיכו הרצוף של משה רבנו בכל דור ודור. לפעמים קל לטעות בכך. בעיקר בדורנו, כשההישגיות מקלקלת את השורה, והערכת בני האדם היא לא על פי מידותיהם, אלא בעיקר על פי הישגיהם ועל פי תואריהם. דווקא דורנו טעון זהירות בהבחנה. תלמיד חכם אמתי, שעליו אנו יכולים לסמוך, חייב להיות ראשית כול בעל מידות. דרך ארץ קדמה לתורה, ותורה מביאה לדרך ארץ. רק מי שתורתו מרופדת בדרך ארץ מלפניה ומאחוריה, רק הוא יכול להיחשב תלמיד חכם אמתי. רק מי שמתבטל כולו לתורה, שאינו משוחד מחריפותו, מחדשנותו וממקוריותו, אלא בודק את עצמו בשבע עיניים שכל אלו אכן יתאימו התאמה מוחלטת, עד כמה שיכולתו של אדם משגת, לכוונתו המקורית של ה' נותן התורה – רק הוא יכול להחשב בר-סמכא בתורה. אדם מקורי הוא מי שנאמן למקור ואינו משעבד את המקור למקוריותו. "והם תִּכּוּ לרגליך ישא מדברותיך" (דברים לג, א).

לימוד תורה אינו עיסוק אינטלקטואלי בלבד, אלא רווי אווירה חינוכית של ערכים ומידות טובות, שהענווה בראשן. אדם או מסגרת חינוכית ראויים להחשב ממשיכי הרצופים של מורשת יעקב רק כשהחלק האקטיבי, המוריש, שבהם מתלכד ומתמזג בצורה מלאה עם החלק הא-לוהי, הנתון, של הירוש שבהם. אז הרי התורה היא: "מורשה קהילת יעקב" (דברים לג, ד).

קסד

לא כהתה עינו

מבט רוחני על ארץ ישראל

"ויראהו ה' את כל הארץ" (דברים לד, א). על פסגת הר נבו, ניצב משה ונושא עינו אל רחבי ארץ ישראל הפרושה תחתיו. הימים ימי סוף החורף, צלולים ושקופים. גם בעיני בשר אפשר לראות למרחקים. אולם לא את הכול.

משה רוצה לראות את כל הארץ שאליה נכסף: "עד דן ואת כל נפתלי... ואת כל ארץ יהודה עד הים האחרון" (שם, ב), גם את בקעת יריחו, עיר התמרים, החבויה עמוק למרגלות הר נבו. את כל זה אפשר לראות רק במשקפת רוחנית מיוחדת. "ויראהו ה' את כל הארץ" – כל מה שהראהו ה' למשה חייב במעשר" (בבא בתרא נו ע"א). ראייתו של משה הקיפה את גבולות ארץ ישראל שעמדו להתנחלותם של יהושע ובני דורו. התנחלות זו קבעה הלכה לדורי דורות. זהו תחום חיובן של תרומות, מעשרות, שביעית ועוד. גם לאחר חורבן הארץ ויישובה מחדש, בגבולות מצומצמים יותר, עדיין נשאר רושמה של הראייה החודרת של משה. "לא כהתה עינו ולא נס ליחו" (דברים יד, ז) מבחינת כושר ראייתו ההלכתי. ראייתו של משה עומדת מעל לכל התמורות הפוליטיות והיישוביות בארץ. זו ראייתו של איש הרוח.

ראייה פעילה

ראייתו של משה מיוחדת במינה היא. בדרך כלל, ראייה היא השתקפותה של המציאות בעינו של הרואה. הרואה הוא פסיבי. אין בראייתו כדי לשנות את העובדות. אולם "לא כן עבדי משה" (במדבר יב, ז). המשקפת הרוחנית, שבאמצעותה ה' פקח את עינו, עשתה את ראייתו לראייה אקטיבית, פעילה ופועלת. ואכן מצינו בהלכה: "הבטה בהפקר קניי" (בבא מציעא קיח ע"א). כשאדם רואה דבר הפקר ומעוניין לזכות בו, יש בראייתו בכדי לקנות. אף משה, בראייתו את ארץ ישראל, סייע להקנות אותה לעם ישראל. כשם שאברהם סייע בקניין הארץ בהילוכו, כך משה בראייתו. באברהם מצינו גם ראייה: "כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך" (בראשית יג, טו), וגם הילוך: "קום התהלך בארץ" (שם, יז). אף משה רצה להתהלך בארץ, אולם לא זכה לכך, וראייתו כללה את שתי פעולותיו של אברהם: ראייה והילוך גם יחד. זוהי ראייה מהלכת,

פעילה ויוצרת עובדות. "כי שם חלקת מחוקק ספון" (דברים לג, כא). משה נקרא מחוקק משום שחקק את התורה בלבם של ישראל (המונח המודרני "מחוקק" משמעותו מי שממציא חוקים. משה רבנו לא המציא שום חוק, הוא חקק את החוקים באבן, תרתי משמע, של הלוחות ושל הלבבות, חקיקה מעבר לעבר). בראייתו החודרת הוא החדיר לאדמת ארץ ישראל תוכן פנימי וקשר את עם ישראל לארצו בקשר נפשי טמיר של כיסופים, ערגה וציפייה. קשר ששום כוח בעולם לא יוכל להתירו. ראייתו של משה, שחדרה עמוק עמוק לתוך לבה של ארץ ישראל, היא היא שהכשירה אותה להתנחלותו של עם ישראל.

ותמונת ה' יביט

ה' הוא שהראה למשה את הארץ. אולם כוח הראייה ניתן למשה בזכות מאמציו העצמיים לפתח את כוח ראייתו. כשם שמצינו בירמיהו. ה' שאל את ירמיהו: "מה אתה רואה?" וכשירמיהו ענה: "מקל שקד אני רואה", אמר לו ה', "היטבת לראות" (ירמיהו א, יא-יב). בכך נטע בו ה' את כח הראייה הנבואי. ירמיהו שם לב לכך שהמקל עשוי מעץ שקד. לא כל אחד היה שם לב לכך. כך גם הוקדש משה לנביא. "אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה" (שמות ג, ג). כושר ראייתו המיוחד זיכה אותו בנבואה. ראייתו היא סלקטיבית בדרך כלל. היא רואה רק מה שהיא מעוניינת לראות. הלב מושך אחריו את העין. המרגלים, שראו את ארץ ישראל מזווית ראייתם שלהם, הגזימו ברע ופיחתו בטוב. משה, שראה רק טוב, זכה לראות את ארץ ישראל במעלתה. "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה" (דברים ג, כה). אפשר לראות את הארץ ולא לגור בה, ואפשר לגור בה ולא לראותה היטב. ועל זה נאמר: "וראה בטוב ירושלים" (תהלים קכח, ה). אפשר לראות את ירושלים, אולם בכיעורה ובבעיותיה; ואפשר לראות את הטוב שבה, מתוך אמונה בעתידה ובייעודה. אין ראייה אובייקטיבית לחלוטין. לכן משה נקרא טוב. "ותראה אותו כי טוב הוא" (שמות ב, ב). האור שבקע ממנו עם לידתו ליווה אותו כל ימי חייו לראות בטוב. לכן זכה לכך שעינו הטובה לא כהתה עד יומו האחרון, ואף מעבר לזה.

האור המלווה את כוח הראייה המיוחדת של משה עבר ממנו לחכמי ישראל שבכל דור ודור, לצפות לטוב ולצפות בטוב. לציפייה זו, שיש בה מכוחו של יוצר כול, יש כוח לשנות את העובדות ולקבוע הלכות, צדיק גוזר והקב"ה מקיים.

הראייה הרוחנית

איש החזון וההלכה, הניצב על פסגת הר נבו ורואה את ארץ ישראל לכל אורכה ורוחבה, צופה אל מעבר לדורות רחוקים וחודר למעמקי צפונותיה וסגולותיה

של הארץ – שונה הוא מכל צופה רגיל. אמנם, הנוף הוא נהדר: הרים נישאים ומיוערים, ערוצים עמוקים וירוקים מבתרים אותם, הירדן המכסיף המתפתל בין גדוטיים עבותות ירק, ים המלח הכחול. המראות היפים נשקפים גם למשה, אולם הם רק חלק שולי מכוח ראייתו הגדול. הוא רואה גם את ההיסטוריה העתידה של ארץ פלאים זו, הנמצאת בצומת דרכים גאוגרפי, פוליטי ותרבותי. כל אימפריה בעולם תלטוש את עיניה אל המקום הזה ותותיר פה עקבות. כל הדתות והתרבויות בעולם ישאבו את השראתן מפיסת קרקע קטנה זו. אולם גם אלו, נדבכים תחתיים הם במראה הגדול.

מעל ומעבר לכל אלו, עומדת הראייה של הקדושה. "של נעלך מעל רגלך", יאמר המלאך ליהושע תלמידו של משה ביריחו, "כי המקום אשר אתה עומד עליו קודש הוא" (יהושע ה, טו). לא רק נוף וצומת דרכים אסטרטגי יש כאן, אלא בעיקר אדמת קודש. ראיית משה בסנה והשלכת מנעליו שם הנחילה ליהושע ראייה מיוחדת זו. תמר זה, הגדל ביריחו, שונה מכל תמר אחר בעולם. הוא מורכב לא רק ממנינרלים וסוכרים למיניהם, אלא בעיקר מהלכות, מקדושה: ביכורים, ערלה ושביעית, תרומות ומעשר ראשון, שני ועני – כל אלו חברו יחד בתמר, בגפן, בתאנה וברימון הגדלים בארץ ישראל. איש ההלכה רואה את המשמעות הקניינית והמשפטית המרכיבה את התמר. קדושה ראשונה, קדושה שנייה ומצבי ביניים. תילי תילים של מושגים משפטיים מסובכים, סוגיות עמוקות, הררים התלולים בשערה של קושיות ותירוצים, איסור והיתר, חיוב ופסור, קודש וחולין. ומשה, בראייתו הרוחנית הנוקבת, החיל על אדמת קודש זאת את כל הידע העצום הזה, וכל מה שעתיד תלמיד ותיק לחדש בהלכה כבר נאמר למשה מסיני.

לא אינטרסים כלכליים, לא שיקולים ביטחוניים וקיומיים, לא רק נוף יפה, לא רק איכות חיים, לא רק תועלת ונוחיות – אלא חזון דורות וברית אבות. מעצמות יתחלפו, תרבויות ישתנו, שלטון יבוא ושלטון ילך, דגלים יעלו וירדו, אולם ההלכות החלות כאן נצחיות הן, כנצחיותו של העם המקיים אותן, ואשר בגללן מיועדת לו ארץ קודש זו. משה מת, אולם לא נעצמו עיניו, ואותה ראייה של משה, ראייה רוחנית של חזון והלכה, שבה ראה את הארץ לפני למעלה משלושת אלפים שנה, הונחלה לדורות לעיני כל ישראל. "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב" (דברים לג, ד).

לפסח

קסה

רעיון החירות בהלכה ובהגות

ולא עבדים לעבדים

"עבדי הם ולא עבדים לעבדים" (קידושין כב ע"ב) – זה כלל גדול בתורה, ולו השלכות רבות (עיינו בשו"ת "באהלה של תורה", ח"א סי' קו) :

א. פועל יכול לחזור בו אפילו באמצע היום (שלחן ערוך, חושן משפט, סי' לג סעי' ג). על אף שהוא השכיר את עצמו מלכתחילה ליום שלם או לתקופה ממושכת יותר, הוא רשאי לחזור בו כל אימת שירצה. הדבר מותנה בכך שלא יגרום נזק בהפסקה פתאומית של העבודה. אך אם הוא מודיע זמן סביר מראש, שבו בעל הבית יוכל למצוא לו מחליף, אין הוא משועבד יותר לעבודתו. בן חורין הוא. יש בהלכה זו, על שני מרכיביה, דבר מאלף: הפועל הוא אמנם בן חורין, אך דווקא משום כך יש לו אחריות על הנזקים שהוא גורם. עבד הוא חסר אחריות. אם הוא גורם נזק, אין אפשרות לקוראו לדין. גם אין לו ממון משלו כדי לפצות על הנזק. לעומת זאת, פועל – בן חורין הוא, ומשום כך יש לו גם זכויות וגם חובות. זכותו להפסיק את עבודתו, ומנגד, לשאת באחריות אם הוא מזיק בכך.

ב. אסור לאדם להשתעבד מראש לעבודה ממושכת. יש מהפוסקים שקבעו זמן של שלוש שנים, ולדעתם, אסור לאדם להתחייב מראש לעבוד במקום מסוים יותר מזמן זה. אגב, נוהג זה היה קיים בעבר אצל מלמדים ורבנים. החוזה אתם נחתם כל שלוש שנים מחדש. גם החולקים על דעה זו ומתירים לאדם להשכיר את עצמו ליותר משלוש שנים, יוצאים מאותה הנחת יסוד, שהאדם הוא בן חורין. אלא שלדעתם, מאחר שהאדם יכול לחזור בו כל אימת שירצה, אין הוא נחשב משועבד. ואף אם נשאר במקום עבודתו זמן רב, עשה זאת מרצונו החופשי, למרות האופציה שהייתה לו להפסיק את העבודה בכל רגע.

ג. מצינו מקרים שבהם לא אפשרו לאדם להשתחרר מעבודתו. דוגמה לכך היא אפוטרופוס שמינה בית הדין להיות אחראי על רכושם של יתומים קטנים.

אולם שם הסיבה לכך היא שאינו עבד לעבדים, אלא עבד ה'. הוא משועבד לצורכי מצווה ולא לבשר ודם. לכן אסור לו להשתחרר מאחריותו, אלא אם כן ימצא מחליף מתאים שיסכים להיכנס במקומו. אף על פי כן, רב ומלמד יכולים לחזור בהם באמצע עבודתם, על אף שאינם עבדים לעבדים, אלא עבדי ה'. יש להבחין בין הדברים: רב ומלמד אינם משועבדים לציבור מסוים דווקא. אם יש מישהו אחר המעוניין ללמוד מהם תורה, אין הם חייבים דבר לראשונים ורשאים הם ללמד ציבור אחר. בין כך ובין כך יישארו עבדי ה'. לא כן אפוטרופוס על יתומים. הוא משועבד ליתומים אלו דווקא. לכן אינו רשאי להפסיק באמצע. ואף על פי כן, אינו נחשב עבד לעבדים, אלא עבד לה', כי שעבודו אינו נובע מהתחייבות אישית, אלא מצורכי המצווה, שהם צורכי שמים.

ד. עבד עברי האומר "אהבתי את אדוני" לאחר שש שנים, נרצע באוּזוּן במזוזה ובדלת. ודרשו על כך חז"ל: "מה נשתנו דלת ומזוזה מכל כלים שבבית? אמר הקב"ה: דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים כשפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי 'כי לי בני ישראל עבדים' – עבדי הם, ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, יירצע בפניהם" (קידושין כב ע"ב). הרציעה עושה את העבד לבעל מום כי עצם העבדות היא מום. זהו פגם נפשי חמור ביותר. הנכונות להשתעבד ליצור אנוש זוהי פחיתות נפש. יש בה משום כפירה מסוימת בהכרה בה' כאדון בלעדי עלינו. והא בהא תליא: מי שה' הוא אדוניו אינו מסוגל להשתעבד לבשר ודם. שטרו של ה' קדם. אדם זה מכיר בריבונות הא-לוהית כריבונות מוחלטת ובלעדית בעולם. מי שבשר ודם הוא אדוניו אינו מסוגל להיות עבד ה' אמתי. המרות האנושית חוצצת בינו לבין ה'. אי-אפשר לפסוח על שתי הסעיפים: או עבודת ה' או עבודת עבד לבשר ודם.

העבדות המודרנית

אין הדברים מתייחסים רק לעבדות הקדומה. הם רלוונטיים יותר דווקא בעבדות המודרנית, זו המתיימרת להיות חופשית ובת חורין כביכול. מי שמקבל על עצמו את מרותו של ה' משוחרר ממילא מכל הלחצים הסביבתיים הגוררים את האדם להשתעבד לאופנות חשיבה והתנהגות המתפשטות בעולם חדשים לבקרים. מי שהפקיר את עצמו לכל רוח מצויה, שתידפנו כאוות נפשה, שכן היום רעיון כזה באופנה ומחר התנהגות אחרת באופנה, עבד עבדים הוא בנפשו לשגעוֹנוֹתיהם ולתהפוכותיהם של פרסומאים, אופנאים ומעצבי דעת קהל למיניהם.

האם מקרית היא האופנה של עגיל באוזן? האם אין היא מזכירה את הרציעה, את המום הנפשי של התמכרות לכל שיגעון ולכל טירוף? והכבל ברגל, האם אין הוא בא לציין את כבליו של האסיר, זה השבוי בידי יצריו או בידי יצריהם של ספסרי בילוי ובידור המוצצים כעלוקה את זמנו ואת כספו של הנופל ברשתם?

בן חורין אמתי אינו אדם בטל מעבודה ומופקע מכל אחריות. אדרבה, כפי שראינו, דווקא מתוך תפיסת החירות, שלפיה אדם רשאי לעזוב את מקום עבודתו כל אימת שירצה, אסור לו לגרום נזק בכך. בן החורין האמתי אינו מחליף את מקום עבודתו כל שני וחמישי. הוא רשאי לעשות כן, אולם אם הוא רוצה להיות אחראי לפרנסתו ולהתקדם בעבודתו, הוא יתמיד שנים רבות באותו מקום עבודה, כשהוא עושה זאת מתוך הכרה ומתוך בחירה, ולא מתוך הכרח. אין זה שעבוד, אלא חירות אמיתית.

גם עבד ה' אינו נחשב למשועבד. אם הוא נבחר לתפקידו בגלל היותו מתאים לכך, הוא חייב לשאת באחריות. אין הוא רשאי להפסיק את עבודתו. הוא אמנם בעל בחירה, ועלול להחליט שאינו רוצה להיחשב בעל אחריות. הוא עלול לפרוק מעליו את עול השליחות שהוטלה עליו. אין טעם לכפות עליו להישאר בתפקידו בניגוד לרצונו, אולם אז לא רק מעבודתו התפטר, אלא מעצם אישיותו, מעצם גרותו ואחריותו. לא אדם הוא אלא יצור שפל, נכה נפש ובעל מום, עבד ליצריו ולתאוותיו.

עבד נפש כזה יכול לבוא אל נושאי האחריות ולהתריס בפניהם: "מה העבודה הזאת לכם?" הריסון, העידון והשאיפה להתעלות רוחנית עבודה הם בעיני הולך בטל זה, שאינו אלא עבד נרצע לנכותו הנפשית. אך טיפוס כזה יהיה תמיד עבד. גם כשיצא פיזית מעבודתו, תמיד יתגעגע לבצלים ולשומים שאכל חינם כעבד לאדוניו. הוא תמיד יתרפס לפני מי שייחשבו בעיניו גדולים ממנו ורבים ממנו. הוא יהיה לבנטיני מנוון שיעדיף כל תרבות מיובאת על פני יצירה מקורית. הוא יעדיף כל זול על פני דבר בעל ערך, כל גס ומגושם על פני תרבותי ומעודן – כי עבד הוא. את אוזנו אטם מלהאזין לדברים רציניים, את רגליו כבל מללכת אל בתי אולפנה. אילו היה שם לא היה נגאל.

אולם מי שאוזנו כרויה לשמוע את דבר ה', מי שנעליו ברגליו והוא דרוך ומוכן לגאול ולהיגאל, להתקדם ולקדם – הוא בן חורין אמתי. "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (אבות ו, ב).

קסו

ושמרתם את המצות

שתי מצות הן: האחת נאכלת עם הפסח, "צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו" (שמות יב, ח), והאחת נאכלת בפני עצמה, "בערב תאכלו מצות" (שם, יח). המצה השנייה נוגת מהתורה גם כשאין קרבן פסח, כגון בזמן הזה (פסחים קכ ע"א).

הבדל גדול קיים בין שתי המצות האמורות (ראו בפסחים לה ע"ב): המצה הנאכלת עם הפסח אינה צריכה להיות ראויה לחימוץ, שהרי גם בפסח שני נאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו" (במדבר ט, יא), ושם "חמץ ומצה עמו בבית" (רמב"ם, הלכות קרבן פסח, פ"י הלכה טו). המצה השנייה צריכה להיות ראויה להחמיץ, אלא שעל ידי לישתה ואפייתה בזריזות מנעו את החמצתה. המצה הראשונה נאמרה לפני היציאה ממצרים. המצה השנייה נאמרה בפסח דורות, שלאחר היציאה ממצרים.

שני סוגי מצה אלו מכוונים כנגד שני פנים שיש במצה: פן אחד הוא הפן הא-לוהי, שבו מסמלת המצה את היצירה הטבעית הא-לוהית של עם ישראל, ללא תרכובות, ללא תוספת זרות ונכריות. כמו הקמח הטבעי, כמות שהוא, ללא כל תוספת חיצונית, המשמש מזון בסיסי לקיומו של האדם, כך משמשת המצה הזאת מזון רוחני לקיומו של עם ישראל העומד עתה ברשות עצמו, אינו נתון להשפעה חיצונית ואינו משועבד לשום גורם זר. הפן השני הוא הפן האנושי, שבו מסמלת המצה את כל הכוחות האנושיים, המכילים תסיסה ופעילות דינמית נמרצת, כאותו בצק העומד להחמיץ, לתפוח ולגדול. אלא שהשמירה והזהירות מונעים את ההחמצה, והמצה נאפית לפני שהספיקה להחמיץ. מצה זו דומה למצה שאפו אבותינו בצאתם ממצרים. "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה" (שמות יב, לט).

שני טעמים למצה

כנגד שתי מצות אלו, נאמרו בהגדה שני טעמים שונים למצה: בפתחת ההגדה, אנו אומרים "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים". זוהי המצה הראשונה שנצטוונו עליה עוד במצרים, שהיא לחם עוני, לחם העני מכל תוספת ותרכובת. אולם זהו עושרו, שאין הוא תלוי בזולתו. הוא תלוי אך ורק בעצמו, משוחרר ובן חורין הוא. אמנם, עדיין לא היו לנו נכסים, לא ארץ ולא שלטון, לא דגל ולא המנון, אך היינו אנו עצמנו. "בצאת ישראל ממצרים היתה יהודה

לקדשו" (תהלים קיד, א). המצה השנייה היא המוזכרת בדברי רבן גמליאל בסוף ההגדה, שם הנימוק הוא: "לפי שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ". שתי מצות אלו משלימות זו את זו. המצה הטבעית היא ביטוי לכישרון המיוחד, לטבע הישראלי העצמי כפי שנוצר על ידי ה'. ואילו השנייה מבטאת את השמירה העצמית שלנו, מרצוננו ומהכרתנו, את טבענו לבל יחמיץ. במצה הראשונה, נטבעו בנו כוחות אדירים, ועלינו לשמור אותם ולנצלם כראוי. במצה השנייה, אנו מפעילים את יוזמתנו האנושית, ובה אין אנו שוללים את כוחותינו האנושיים ואין אנו מדכאים אותם. אדרבה, מצה שאינה ראויה להחמיץ אינה מצה כשרה. אנו מנצלים את כל כוחותינו ורוממים אותם לרצון הא-לוהי שנטבע בנפשנו.

הוא עשנו ולו אנחנו

ב"מזמור לתודה", הכתיב הוא "הוא עשנו ולא אנחנו" (תהלים ק, ג), אולם הקרי הוא "ולו אנחנו". לפי הכתיב, אנו מדגישים שיצירתנו אינה אנושית אלא א-לוהית, אין אנו מייחסים לעצמנו דבר. אנו שוללים מאתנו כביכול את ישותנו העצמית. לפי הקרי, אנו נוקטים לשון פוזיטיבית: "ולו אנחנו". אנו משייכים את כל כוחותינו ומרצנו לה'. אין אנו שוללים מאתנו יכולת, כישרון, יוזמה ורצון, אלא רואים בכל אלו את רצון ה'. קרבן תודה הוא היחיד שיש בו חמץ, אלא שגם החמץ שייך לה'. כנגד שתי המצות, יש גם שתי צורות לביעור חמץ: שרפה או פירור לרוח. בשרפה, החמץ עולה מעלה כקרבן אישה לה'. הכוחות האנושיים מתעלים מעלה-מעלה בשאיפתם לה'. בפירור לרוח, נעלם החמץ ונהיה עפר ואפר.

ההומניזם יש בו ברכה וקללה. הברכה היא בהכרת ערך האדם, בעידוד פעילותו התרבותית, המוסרית, המדעית. אולם יש בו גם קללה. הערכת האדם נהיית להערצה, לסגידה לכל מעשי אנוש, לשגעונותיו, לטירופיו ולהסתאבותו. ההומניזם אינו מסוגל להציב גבול ברור בין השניים, הוא גם אינו מעוניין בכך. הוא חושש שאם יגביל את יצירתו, תוגבל גם חירותו. אולם טעות היא בידו. חירותו בסכנה. עצמיותו אינה יכולה להתממש במלואה בגלל סטייתו מדרכה. בלי שמירה על הבצק, הוא מחמיץ. שמירה זו היא היא חירותו האמתית, היא שמירת עצמיותו ומניעת הידרדרותה והסתאבותה.

מצתנו נראית ענייה, לכאורה, "לחם עוני": מוגבלת, רדודה ושפופה. אולם באמת אין עושר גדול ממנה כי "יש עושר שמור לבעליו לרעתו" (קהלת ה, יב), המשעבד את בעליו לכספו, העושה את האמצעי למטרה. אין התורה מתכוונת לדכא את כישרונותינו, אדרבה, היא מעוניינת בהפעלתם, אולם בו בזמן גם בשמירתם החמורה לבל יחמיצו. "ושמרתם את המצות" – מצווה הבאה לידך אל תחמיצנה" (מכילתא, שמות יב).

קסז

בין מצה לחמץ

חומרה יתרה החמירה התורה באיסור החמץ בפסח. על שום מה?

שלושה הבדלים

בשלושה דברים ניכר ההבדל בין חמץ למצה: בהשתהות, בהתנפחות ובהרכבה. חמץ מחייב השהיית זמן. העיסה מתנפחת כי היא מורכבת מחומר נוסף על הקמח הטבעי, תוספת השאור. שלושה אלו מבליטים את ההבדל שבין מעשה אנוש למעשה ה': ה' אינו זקוק לזמן, יצירתו היא יצירה טבעית, "לא חלו בה ידיים" (איכה ד, ו), עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע. זוהי היצירה הא-לוהית המושלמת. אדם זקוק לזמן, להכנות ממושכות ולאמצעים מרובים כדי להגיע לתכלית יצירתו. האדם אינו בורא, הוא מרכיב, הוא משתמש ביסודות מוכנים מן הטבע ומרכיב מהם תרכובות משוכללות. אין האדם מסוגל לברוא יש מאין.

עם כל זאת, האדם מתנשא לומר שהכול מיוחס אליו. "לי יאורי ואני עשיתיני" (יחזקאל כט, ג) אמר פרעה. הגאווה, ההתפארות וההערצה האישית הן תופעות חולניות מצויות ביותר במין האנושי. יציאת מצרים אינה רק יציאה פיזית ממצרים. היא יציאה מהאווירה המצרית ומהתפיסה הפרעונית. ייעודה – לעשות מעם ישראל עם שונה במהותו, עם שכל תפיסתו חדורה הכרה ואמונה בבורא העולם ומנהיגו. לכן צריכה יציאה זו להתבטא לדורות בשונותה המוחלטת, בהצהרתה הברורה שלא אדם הוא שהוציאנו ממצרים ולא לבן אנוש יש לייחס את הגאולה. "אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא שליח, אני ה', אני הוא ולא אחר".

רק הכרה מלאה שה' הוא השליט הבלעדי על כל הנעשה בעולם מבטיחה את השחרור האמתי מההתרברבות המצרית המייחסת את הכול לעצמה. שרו של מצרים "רהב" שמו (רד"ק לישעיהו נא, ט). "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ולא פנה אל רהבים" (תהלים מ, ה, ועיינו בפירושו של רש"י לסוף פרשת וישב).

לחם הענווה

המצה רדודה היא, שטוחה ונמוכה, החמץ – מנופח ומתנשא. בחג החירות, עלינו לחזור ולשנן לעצמנו שלא אנחנו גאלנו את עצמנו, אלא ה' הוא שגאלנו. ואף על

פי שהיינו שותפים למעשה היציאה, אין שותפות זו מייחסת כוח עצמי לעצמנו. אנו מייחסים את הכול לקב"ה. "ולא אנחנו".

ביעור החמץ דומה לביעור עבודה זרה. אין לך עבודה זרה חמורה ומסוכנת יותר מהסגידה לאדם והערצתו. "למעשה ידיו ישתחוו לאשר עשו אצבעותיו" (ישעיהו ב, ח). ובזאת מובנת הסמיכות שהסמיכה התורה את מצוות חג הפסח לאיסור עבודה זרה: "אלהי מסכה לא תעשה לך. את חג המצות תשמור" (שמות לד, יז-יח). ביעור החמץ בא לקיים בנו את הפסוק: "עיני גבהות אדם שפל ושח רום אנשים ונשגב ה' לבדו ביום ההוא" (ישעיהו ב, יא).

אף יציאת מצרים של ימינו – קיבוץ גלויותינו, הפרחת שממות ארצנו וחידוש עצמאותנו – עלולה להתפס כמעשה אנוש בלבד. תפיסה כזו היא מסוכנת מאוד. השלכותיה הן הערצת הכוח האנושי ומתן ייפוי כוח בלעדי לאדם לקבוע את תוכן חייו, מטרותיו וייעודיו, ואת הגדרותיו הלאומיות, הארציות, התרבותיות והמוסריות. אף חמץ זה טעון ביעור יסודי: ביטול לעפר ושרפה לאפר, שהם סמלי הענווה: "ואנכי עפר ואפר" (בראשית יח, כז).

קסח

כוס חמישית - כוס ארץ-ישראלית

ארבע כוסות תוקנו כנגד ארבע לשונות של גאולה: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי (שמות ו, ו-ז). אך באמת, יש לשון גאולה חמישית: "והבאתי אתכם אל הארץ" (שם, ח). ואכן, יש פוסקים (ראו רמב"ם, הלכות חמץ, פ"ח ה"י) שאפשרו להוסיף כוס חמישית על הלל הגדול ונשמת. אולם גם לדעתם, ארבע הכוסות הן חובה, ואילו החמישית – רשות. מדוע? הרי יציאת מצרים אינה מטרה לכשעצמה, ייעודה הוא הביאה אל הארץ. ה' אמר זאת למשה במפגש הראשון ביניהם בסנה: "ווארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההוא אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש" (שמות ג, ח), ומדוע אם כן הכוס החמישית אינה חובה כיתר הכוסות?

אלא שהיא הנותנת. הכוס החמישית אינה עוד כוס, כל הכוסות כוללות בתוכן גם את הכוס החמישית. אמנם, בפסח אנו מתמקדים ביציאת מצרים, זהו האירוע המרכזי שאנו מציינים, אולם יציאת מצרים לא הייתה מטרה לכשעצמה. משה לא אמר מעולם "שלח את עמי" בלבד, כמשפט השגור והידוע, אלא הוסיף מילה משמעותית ביותר: "ויעבדוני" (שמות ז, כו). חירותנו שונה מהותית מכל חירות אחרת בעולם. היא אינה רק שחרור מעול משעבד, אלא קבלת אחריות למילוי החירות בתוכן חיובי.

משה הדגיש רעיון זה גם בשירת הים. בשירתו תיאר את יציאת מצרים כמנוף לקראת העתיד, ששיאו בניין המקדש: "תביאמו ותיטעמו בהר נחלתך מקדש ה' כוננו ידיך" (שמות טו, יז). המקדש צריך לשמש מקור השראה לתיקון העולם כולו. לפי זה, יציאת מצרים היא רק ראשיתו של תהליך היסטורי ארוך. תהליך זה עדיין לא נגמר וגם לא נעצר. הוא ממשיך, יש לו עתיד, יש לו ייעוד. "ביד חזקה ובזרוע נטויה" (דברים כו, ח) הוציא ה' אותנו ממצרים, היד החזקה מבטאת את המכה המקומית, הנקודתית; והזרוע הנטויה מבטאת את הכיוון, את המשך הדרך. איננו מתעלמים מההמשך. אדרבה, הוא הרוח המניעה את התהליך כולו. לכן, מיד בצאת החג הראשון של פסח, אנו מתייחסים לזרוע הנטויה, להמשך המסע, ומתחילים לספור ספירת העומר לקראת מתן תורה בחג השבועות. הקשר בין יציאת מצרים ומתן תורה הוא רציף, אין להפסיקו. "תמימות תהייתה" (ויקרא כג, טו). ומהר סיני, הדרך ממשיכה לארץ ישראל כי רק בארץ אפשר לקיים את התורה בתמימותה. ולאחר יישוב הארץ וגידול פירותיה, מגיע

השיא: הבאת ביכורי אדמתה לבית המקדש הקבוע (גם היא החל מחג השבועות).

חז"ל אימצו את ההגדה של מביא הביכורים לבית המקדש, "הגדתי היום" (דברים כו, ג), כבסיס להגדה של ליל הסדר, "והגדת לבנך" (שמות יג, ח): "ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור את כל הפרשה כולה" (פסחים י, ד). הקשר בין יציאת מצרים ומצוות הביכורים אינו רק מילולי, אלא עמוק יותר. חקלאי המביא ביכוריו בסתם יום של חול באמצע השנה נזכר ביציאת מצרים. הוא אינו מסתפק בהודאה לה'. הוא אינו חקלאי פשוט השקוע עד מעל ראשו בעבודת אדמתו. הוא בעל תודעה היסטורית. הוא סוקר את כל ההיסטוריה של עם ישראל מראשיתה עד לרגע זה של הנפת ביכורי פירותיו בבית המקדש. הוא אינו רק היסטוריון, הוא היסטוריוסוף. הוא מבין שעבודת אדמה בארץ ישראל והבאת ביכוריה למקדש הן ממטרות יציאת מצרים. הוא מבין כי יציאת מצרים אינה אירוע שאירע בעבר הרחוק ואבק ההיסטוריה מכסה אותו חלילה. זה אירוע חי ופעיל המתרחש כאן ועכשיו, והוא המניע את החקלאי בעבודתו ובהעלאת ביכורי פרי אדמתו לבית המקדש.

איננו עם ככל העמים, ואדמת ארצנו אינה כאדמת כל הארצות. תחילת היווצרותנו כעם, ביציאת מצרים, הייתה לשם ייעוד גדול של תיקון העולם כולו. ה' הנחיל לנו את ארצנו לשם מילוי אותו ייעוד, "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו" (ישעיהו מג, כא). נועדנו להביא בשורה לעולם, משום כך עלינו להיות בני חורין בארצנו – בה נוכל לפתח את תרבותנו המקורית וממנה נוכל להפיצה בעולם. עלינו להיות אור לגויים.

יהיו כאלו שיכנו אותנו בכינויי גנאי, שיגידו שאנו "נושקי אבנים" – לא רק את אבני הכותל, אלא גם את רגבי אדמתה הקדושים של ארצנו. אך על כך גאוותנו. עבורנו, הארץ אינה רק צורך קיומי, אלא בעיקר ערך רוחני, תרבותי ומוסרי. גם פירותיה מעלים את רמתנו הרוחנית. אנחנו עם קודש, וארצנו היא ארץ קודש. הדבר בולט במיוחד בשנת השמיטה: "ושבתה הארץ שבת לה" (ויקרא כה, ב), אך גם בכל שנה ושנה, בהבאת ביכורי הפירות למקדש.

רוחה של הכוס החמישית מפעמת בהגדה כולה, המשרטטת את ההיסטוריה היהודית מראשיתה ביד החזקה ועד אחריתה בזרוע הנטויה, מהגאולה הראשונה ועד זו האחרונה, כאשר "מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו ב, ג). לשנה הבאה בירושלים!

קסט

שחרור מכבלים

יציאת מצרים לא הייתה מאורע גאוגרפי בלבד, אף לא מאורע מעמדי בלבד, היא נתפסת במסורת האומה כשחרור תרבותי, כמהפך נפשי פנימי. יצאנו מעבדות לחירות לא רק במישור הפיזי, לא השתחררנו רק מעול זרים, אלא השתחררנו מדעותינו הקדומות, מאזיקי נפשנו. מצרים אינה רק מעצמה זרה, היא מייצגת עוצמה תרבותית זרה. היא אינה רק ארץ או עם המכונים בשמה, אלא גם המִצְרִים הנפשיים המעיקים על כל אחד מאתנו.

משום כך, ההגדה פותחת ב"עובדי עבודה זרה היו אבותינו", וחלקה הראשון מסתיים בבניין בית הבחירה, והיא כולה מסתיימת במילים "לשנה הבאה בירושלים" – כשהכוונה לכל המשמעויות שהמושג ירושלים כולל בתוכו: ירושלים של מטה וירושלים של מעלה, של מלכות ושל מקדש, של כהונה ושל נבואה, של שלום ושל שלמות.

מה מעיק על חירות הנפש? מה כובל את דרור הנשמה? מצרים הפרעונית היא רק אב טיפוס לכבלים הכובלים את נפשו של כל אדם באשר הוא. הרמב"ם, "הנשר הגדול" (שנולד בערב פסח ושחי באחרית ימיו במצרים), נשא אותנו על כנפי אברתו בהגדרתו (בעקבות אריסטו) את מהותו של האדם כיצור החושב חשיבה אבסטרקטית. יכולת חשיבה זו מבטאת את צלם הא-לוהים שננפח באדם (בהגדרה זו, מציג הרמב"ם גישה יהודית ולא אריסטוטלית). כשם שה' שונה מכל יצוריו בהיותו מופשט מכל חומר, כך גם חשיבתו של האדם. יש בחשיבתו משהו מיוצרה, והיא המבדילה את האדם מכל היצורים. אמנם, גם לאדם יש חושים, כלכל בעלי החיים, אולם החושים האנושיים נועדו לשרת את השכל. לדוגמה, העיניים מספקות למוח אינפורמציה חזותית מגלי אור המגיעים אליהן, והשכל מעבד את הרשמים המוחשיים למושגים מופשטים. עץ, הר וציפור כנף אינם רק גורמים מוחשיים, הם מושגים כוללניים. ההרים הם מושגים פיזיקליים, העצים הם מושגים בוטניים, הציפורים הן מושגים ביולוגיים. ומעבר לכך, את כל אלו ברא כוח עליון למטרות נעלות. לכן, הם גם מושגים הלכתיים: מקום קדוש וטמא, עץ ערלה ורבעי, פירות טבל ומעשר, ציפור כשרה וטמאה. ראייה זו רואה בגורמים המוחשיים גם מושגים אסתטיים, המפרים את החושים האמנותיים של האדם. כשאמן רואה את התופעות הגשמיות בראייה רוחנית כזו, נפשו מתרוננת, והוא אומר שירה.

בין חושים לשכל

מאבק איתנים נטוש בין החושים לבין השכל. החושים, בהיותם חושי בשר, מושכים את האדם אל הצד החושני, החומרי, השכל מושך את האדם אל הרוחני, המופשט. חטא עץ הדעת היה הכישלון הראשון של האדם, ניצחונם הראשון של החושים על התבונה הטהורה: "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל" (בראשית ג, ו, אונקלוס תרגם להשכיל מלשון הסתכלות).

מאז גורשנו מגן עדן, התרבות האנושית מורכבת מחושים ומרוח. תרבות טובה משתדלת לראות בחושני את הרוחני. המראות והצלילים הטבעיים עוברים מטמורפוזה במעבדת הרוח של האדם. הם מתעדנים, מקבלים משמעויות ערכיות, נתפסים כמטאפורה להעביר באמצעותה מסרים מוסריים וערכיים מאדם לאדם ומעם לעם. תרבות הרואה את הגשמי בעיניים רוחניות מעלה את האדם לפסגות גבוהות. הרמב"ם, לשיטתו השכלתנית הטהורה, לא ייחס ערך עצמי לתרבות האסתטית. בעיניו, רק חשיבה רציונלית המשוחררת מכל שעבוד חושני ראויה להערכת האדם. אולם גם מי שחולק עליו ומייחס לתרבות על כל עושר גווניה ערך עצמי (כגישתו העקרונית של הרמב"ן, לדוגמה באגרת הקודש) מודה לרמב"ם שרק תרבות המעשירה את הרוח ומרוממת את הנפש ראויה לשם תרבות. לעומתה, תרבות המגרה את החושים, הכובלת את הרוח, המדרדרת את האדם, אינה ראויה להיקרא תרבות.

מצרים וכנען, בניו של חם, אבי גילוי העריות, מייצגים את התרבות החושנית במלוא כיעורה. פולחן המתים המצרי, שאין דומה לו בתרבות האנושית, הוא אחד הביטויים לכך. הנצחת הגוף – חניטתו, קישוטו וייפוי, גם לאחר שכלו כל הקיצין והוא כבר מת – מאפיינת תרבות זו במלוא עוצמתה. והדרך מפולחן בשר הגוף לפולחן יצרי הגוף אינה רחוקה. גילוי עריות, שיאה של החושניות הגסה, היה הנושא שעלה במפגש הבין-תרבותי הראשון בהיסטוריה בין אברהם העברי לבין מצרים. העם העברי, צאצאו של שם, הוא אנטיטזה לחם. הוא מייצג את תרבות הרוח. כשהגוף מת, יש לקברו. מה שנותר מהגוף המוחשי הוא הרוח שבאדם. זו בת אלמוות, רואה ואינה נראית. "וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל הא-להים אשר נתנה" (קהלת יב, ז).

לפי היהדות, גופו של מת הוא אבי אבות הטומאה (יוסף נאלץ לחנוט את אביו כי המצרים היו מפרשים הימנעות מחניטה כפגיעה חמורה בכבודו של יעקב, בכבוד בנו יוסף המשנה למלך, בכבוד בית המלוכה ובכבוד מצרים כולה). לפי היהדות, כוהנים מנועים מלהיטמא למתים, והכוהן הגדול אף מנוע מלהשתתף בהלווית

קרובי משפחתו. הנזיר, שנזר ה' על ראשו, צריך להשתחרר מתפיסת גוף האדם כדבר חושני ולהתייחס אל האדם כאל יצור רוחני. זאת באמצעות קידוש ראשו של הנזיר, האיבר שבו מתרחשת החשיבה הרוחנית המופשטת, באמצעות הימנעות מטומאת מת ומהמשקה הנחשב לחושני ביותר בכל המשקאות בכל התרבויות ובכל הדורות: היין. יין ופריצות הולכים בדרך כלל יחדיו. חס גילה את ערוות אביו נח לאחר שזה שתה יין. "אל תראה יין כי יתאדם" (משלי כג, לא).

הרוח היא מהותם האמתית של החיים. "כי רוח היא באנוש" (איוב לב, ח), "כי זה כל האדם" (קהלת יב, יג). מהרוח נגזרים החשיבה, האמונה, הלימוד, הערכים המוסריים, השאיפה לאידיאלים. הרוח היא הקובעת את ערכה האסתטי של התרבות. לא כל אמנות ראויה להיקרא אמנות, אלא רק זו המשרתת את הרוח והמעלה אותה. היו בהוגי הדעות בישראל שלא הלכו בעקבות הרמב"ם בשלילת ערכם העצמי של החושים. היו שהעמידו את החושים במדרגה גבוהה יותר וראו גם בהם ביטוי לצלם א-לוהים, אולם כולי עלמא לא פליגי שהרוח היא הערך העליון וכי רק פעילות חושנית-רוחנית ראויה להיכלל בתרבות האדם הנברא בצלם א-לוהי.

יציאת מצרים

תרבות החושים גוררת עמה הדוניזם ונהנתנות עכשווית. אלו בנותיה של החושניות. כאמון, אף הן רוצות לראות, לחוש בעליל, את המוחש כאן ועתה על קרבו ועל כרעיו. יציאת מצרים היא, אפוא, שחרור האדם מתרבות החושים, מכבליהם וממוסרותיהם – לא בדיכויים, אלא בהעלאתם באמצעות הרוח.

שתיית ארבע כוסות בליל הסדר מבטאת רעיון עמוק זה. חובה זו היא חמורה ביותר, עד כדי כך שאדם חייב לחזר על הפתחים כדי לשתות ארבע כוסות (פסחים פ"י מ"א; דבר זה לא הוזקק במצוות חמורות אחרות, כמו תפילין ודומיהן). הוזכר לעיל שיין, ובפרט יין אדום, נחשב משקה חושני ביותר. בכל התרבויות, משתאות כרוכים בתופעות חושניות מכוערות. נזכור רק את משתאותיו של אחשוורוש, שאנו מזכירים אותם בחג הסמוך ביותר לפסח, חג הפורים. חס, אבי מצרים, התגלגל לגילוי עריות בעקבות שתיית יין, ה"תרבות" הגסטרונומית במצרים הגיעה לרמה כה גבוהה שהיה צורך למנות מיניסטר מיוחד למשתאות היין, שר המשקים, והוא הושלך לבור, כנראה בגלל תקלה באחד המשתאות בחצר המלוכה שהוא הואשם בה משום אחריותו המיניסטריאלית.

חובת שתיית ארבע כוסות בליל חירותנו היא אנטייתזה לתרבות מצרים (חז"ל למדו את חובת שתיית ארבע כוסות ממספר הכוסות המוזכר בחלומו של שר

המשקים, כמובא בירושלמי, פסחים י, א). חובה זו מבטאת יותר מכול את יציאתנו הנפשית ממצרים, את חירותנו התרבותית. כמה שונה משתה ליל הסדר שלנו מקרנבל עצמאות בתרבויות אחרות, להבדיל בין קודש לחול, בין ישראל לעמים. שתיית יין (ולכתחילה אדום דווקא!) לאחר קידוש, על הגדה ועל הלל, לא זו בלבד שאינה מורידה את רוחנו לרמתם של חושינו, אלא היא מעלה את חושינו לדרגה רוחנית גבוהה. בליל הפסח, נפתחים אוצרות הרוח. בלילה זה, אנו נוהגים כבני מלכים, אולם כה שונים ממלכי אומות העולם. הלילה אנו בני חורין מתרבותם החושנית ומתעלים מעל מנהגיהם. וכבר ביטא זאת הרב קוק בהקשר אחר באומרו: לא רק האדם ניכר בכוסו כי אם הגוי כולו ("מגד ירחים", "מאמרי הראייה" ב עמ' תקא)!

עם הספר

הבנת התרבות הישראלית המקורית, כאמור לעיל, תשפיע רבות על כל מרחבי חיינו. בראש ובראשונה, הננו עם הספר. הלימוד, העיון, החשיבה והאמונה הם המאפיינים את תרבות הרוח שלנו. מעולם לא הצטיינו באמנות פלסטית לסוגיה, לא בפיסול רב-ממדי (שחלק ממנו אסור אף באיסור הלכתי) ואף לא בציור חד-ממדי, לא בתאטרון ולא בספורט. לא באנו לפסול על הסף את העיסוק באמנויות אלו. אפשר לעסוק בהן לאחר עידון והאצלתן, לאחר רתימתן לערכי הרוח שלנו. עובדה היא שמאז ומעולם היו בתי כנסת מצוירים ומגולפים ותשמישי קדושה מפוארים במידת האפשר. היה גם "פורים שפיל" (והוא אף הוזכר בפוסקים, לדוגמה בשולחן ערוך, אורח חיים סי' תרצו). יש מקום לפיתוח אמנויות פלסטיות לא רק בתשמישי קדושה, אלא גם כערך עצמי, כביטוי להשראתו האמונית של היוצר. אולם, נודה על האמת, מעולם לא הצטיינו במיוחד בתחומים אלו. במקרים רבים נעזרנו באמנים מבחוץ, ואף שלמה המלך נעזר באמנים מאומות אחרות. יפיפותו של יפת קישטה את אוהלי שם, ובעזרתם נתקיימה המצווה של "זה א-לי ואנוהו" (שמות טו, ב), וזה כנראה ההסבר להימצאותם של מוטיבים זרים בחלק מהפסיפסים בבתי כנסת עתיקים ברחבי ארצנו. חכמינו חייבו את ההזדקקות לסיוע חיצוני זה, אולם הוא נשאר במידה רבה חיצוני. רוח האומה לא מצאה את ביטויה המלא בתרבויות החושניות. מצוינים היינו יותר ברוח, באמונה ובספר.

יצאה מכלל זה המוזיקה. חוש השמע נחשב למופשט יותר מיתר החושים. קריאת "שמע ישראל" היא יסוד תרבותנו, וחיבה יתרה נודעה לאמנות המוזיקה בעמנו. שירת הלויים במקדש (שיש חוקרים הסבורים שהיא התשתית למוזיקה האירופאית) והמוזיקה החסידית בעת החדשה מציינות תופעה זו. אם כי, גם

באמנות זו לא הגענו לשיאים בינלאומיים כמו אחרים כי על אף עליונותו של חוש השמע על חוש הראייה, הוא עדיין חוש העומד בדרגה נמוכה יחסית לחשיבה המופשטת ולעיון הרוחני.

המחשה והפשטה

ההמחשה היא כלי עזר לחשיבה. באמצעותה, אדם יכול לשרטט את העיון המופשט בקווים מוחשיים – מדיאגרמות וגרפים ועד ציורים ותמונות. המשל והסיפור מסייעים אף הם לחשיבה המופשטת. שיטת המשפט העברי היא קזואליסטית, דהיינו: היא בנויה כולה על דוגמאות מוחשיות. גם התורה נכתבה כך. שור ובור, שן ורגל ואש הם אבות הנזיקין. מהם נגזרות התולדות. כשאנו מפשיטים מהמקרה הקונקרטי את הצד המוחשי שבו וחושפים את העיקרון המופשט שבבסיסו, אנו יכולים להסיק ממנו מסקנות נוספות, תולדות, ואלו רבות מספור. צורת לימוד זו נכונה גם ביחס למלאכות שבת וביחס לתורה כולה. זו תורת החיים שלנו, הנמשכת והולכת מסיני ועד קץ הימים. כל דור נעזר בדוגמאות מהדורות הקודמים ליישום ההלכה בימיו, הוא מפשיט אותן מממדיהן המוחשיים ומיישם את עקרונותיהן המופשטים ביחס לתופעות חדשות. זהו סוד חיוניותה ונצחיותה של התורה שבעל פה. הקראים קרעו עצמם מתורת החיים הנצחית וגזרו בכך על עצמם כליה (יש דמיון מסוים בין השיטה הקראית לשיטות "מדעיות" מודרניות הקושרות הלכות לעובדות היסטוריות ומעקרות אותן מחיוניותן ומהמשכיותן). גם מושגים הלכתיים רבים, שהם נכסי צאן ברזל בספרותינו ההלכתית, בנויים על יסודם של דימויים מוחשיים (המושג "צאן ברזל" עצמו הוא דוגמה יפה לעיקרון שימור הקרן בכל דרכי ההשקעות למיניהן): פסיק רישיה, מעשה קוף, מעשה עץ, שור שחוט, נסתחפה שדהו, טענו בחיטין והודה לו בשעורין ועוד ועוד.

השימוש באמצעי המחשה הוא כשימוש בפיגום לצורך בנייתו של בית. עם גמר הבניין, אין עוד צורך בפיגום. הבניין עומד בכוחות עצמו. כך גם ביחס לבניין התבוני (מעניין ששורש המילה "תבונה" ושורש המילה "בניין" דומה): המשל עשה את שלו, ועל הנמשל ללכת על בוריו. המשל גם אינו דומה בכל פרטיו לנמשל, והסתמכות יתרה עליו עלולה להטעות.

הדינמיקה של החשיבה היא בנייתה על בסיס מוחש, הפשטתו, יישומו במוחש חדש וכן הלאה. היצמדות בלעדית למוחש מנוונת את החשיבה. גם שימוש מוגזם באמצעי המחשה עלול לפגום בחשיבה המופשטת. אדם עלול להתרגל לעצלות ולא להפעיל די את כלי החשיבה שלו. המאמץ האינטלקטואלי נחוץ לאדם כמו שהליכה נחוצה לשרירי הגוף. שימוש מוגזם בהנעה מכנית במקום

בשרירי הגוף גורם לניווט שרירי הגוף ולמחלות לב. כך גם שימוש מוגזם בהמחשה במקום מאמץ אינטלקטואלי גורם לניווט החשיבה.

ריתוק ויזואלי

החוש הוויזואלי הוא בעל כוח משיכה חזק. הוא מרתק, הוא כובל, ולכן הוא גם חובל. קשה מאוד להשתחרר מכבליו. יש צורך בכוחות נפש חזקים במיוחד כדי לנתק את האדם מכוח המשיכה הוויזואלי ולהביאו לחשיבה מופשטת. הדרך היחידה לעשות זאת היא להימנע עד כמה שאפשר מהימצאות בשדה הכוח של המשיכה הוויזואלית השלילית. כשאדם כבר נמצא בשדה הכוח השלילי הזה, אין בו די כוח להשתחרר ממנו. חכם אינו נכנס כלל למצב שגם פיקח לא יצליח להיחלץ ממנו. ועל כך ציוותנו התורה "לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" (במדבר טו, לט) – הלב קודם לעין כי רק כאשר הלב נמצא עדיין מחוץ למעגל העין, הוא מסוגל לחשוב חשיבה רציונלית וניטרלית על הסכנות הטמונות בראייה שלילית. לכן מומלץ שראשית כול הלב יחליט החלטה חיובית, במישור השכלי הניטרלי, לפני שהעין תשתלט על הלב, לפני שהאדם ייפול במלכודת העיניים.

לדוגמה, טלוויזיה היא מכשיר רב עוצמה, שאפשר לנצל ככלי המחשה אדיר לפיתוח רוחו של האדם. יש בה כדי להעשיר את הידע ולהביא לתוך ביתו של האדם את מיטב התרבות האנושית בצורה ויזואלית וחיה. אולם מעשית, מכשיר זה משמש יותר לניווט רוח האדם ותרבותו מאשר לפיתוחן ולהעשרתן (זאת בנוסף לניווט שרירי הגוף ולניווט הקשרים המשפחתיים והחברתיים שהוא גורם). רוב רובם של ערוצי הטלוויזיה משמשים לבידור המוני זול ונמוך. כוח המשיכה האדיר של הטלוויזיה, בגלל היותו ויזואלי, גורר בני אדם להיצמד אליו שעות רבות כל יום. מחקרים עדכניים טוענים שאדם מבוגר בעולם המערבי מקדיש כשלוש שעות בממוצע ביום לצפייה במרקע. זהו הממוצע! יש הצמודים למכשיר שש ואף שבע שעות ביום! ובני נוער בגיל ההתפתחות הרוחנית והגופנית צופים במרקע הרבה מעבר לממוצע. המכשיר ממכר, משכר (וגם משקר), משעבד ומנוון, ובחלק מתכניותיו אף משחית והורס. במקום לקרוא ספר ולהפעיל את החשיבה האישית, אדם מעדיף את הקל, המושך, המגרה והוויזואלי. קשה מאוד לנתק אדם מהמכשיר כשזה משדר דברים המשחיתים את הנפש. פרסומאים למדו לנצל תופעה זו ולהשתמש בתשדורת סמויה הפועלת עלינו מתחת לסף ההכרה כדי לאלץ אותנו לרכוש מוצרים שאין לנו צורך בהם או להעדיף מוצר על חברו. שטיפת מוח כפשוטה! חלק ניכר מפרסומות אלו מנצלות את גופן של נשים לקידום מכירות (היכן ארגוני הנשים? היכן הפמיניסטיות? היכן המחנכים? היכן האימהות?). לא רק ערוצים המכונים פורנוגרפיים משתמשים

ביצר העריות לקידום עסקיהם, גם חלק ניכר מהתרבות הנחשבת טובה יותר אינו נקי מגירוי המיותר של יצר זה. במצב שנוצר, יש לפנות בשאלה כנה אל האדם הנבון והחושב: ביד על הלב (לא בשעה שהוא מכור לעין), האם אין נזקו של המכשיר מרובה מתועלתו? וגם אם יבואו מחשבי חשבונות ויספרו שכמות הרע פחותה מזו של הטוב, דבר שלא בקלות יעלה בידם, החישוב אינו כמותי אלא איכותי. האם תמונה גרועה אחת אינה מזיקה יותר משמועילות עשרות תמונות טובות יחסית?

מגרעותיה של הוויזואליות

מלבד חסרונות הטלוויזיה שהצגנו, יש בעייתיות בתכניות אינפורמטיביות המציגות תמונה חד-צדדית, המתמקדות בנקודה אחת ומתעלמות מאחרות. תמונה אחת מכריעה מילים רבות של היגיון, "תרבות" הדיבור האלימה המתקיימת במדיה זו מאלצת מסירת מסרים מורכבים במשפטים קצרצרים וחד-ממדיים, הצגת דמויות קיצוניות, התעלמות מהמיינסטרים השפוי והמאוזן ועוד תופעות שליליות. מדיה זו היא הגורמת למציאות שבה שואלים במחוזותינו מדוע אין תלמידינו אוהבים תלמוד. המאמץ האינטלקטואלי הנדרש בלימוד זה, שהוא הגורם את הסיפוק הגדול בלימוד, אינו מסוגל להתמודד כלל עם הכבלים הקלים, הנוחים, המעצלים והמגרים.

לא באתי לומר שמכשיר הטלוויזיה פסול מצד עצמו. אכן, הוא היה יכול להיות מכשיר (מלשון כשרות) מכפר, מטהר ומתקן אילו היה מציג רק תכנים ראויים ואילו היו בצופים בו כוחות נפש מספיקים להיזהר מלהתמכר לו (ייתכן שהא בהא תליא, אם היה המכשיר יותר ערכי ויותר חינוכי, היה אולי פחות מרתק), אך למעשה, במתכונתו הנוכחית, נזקו רב על תועלתו. שמעתי מפי פרופסור רוזנברג מימרה חריפה: גוטנברג, בהמצאת הדפוס, הביא את התרבות לעולם. אדיסון, בייסוד תעשיית הקולנוע, חיסל אותה.

אולי רק בעוד כמה דורות נוכל לעמוד על ההבדלים המנטליים והפיזיים שנוצרו בין צופי הטלוויזיה לאלו שאינם צופים בה. על נזקיה ההפיקים והבלתי-הפיכים. ואז ישאלו היכן הייתם, למה לא הזהרתם, מדוע לא מנעתם?!

ערוץ מוסרי

כשקוראים מאמר זה בפסח, הבית נקי מחמץ, מאכלי החג כולם כשרים למהדרין. האם גם מכשיר הטלוויזיה ויָתֵר כלי התקשורת הוויזואליים נוקו והוכשרו כראוי לקראת הפסח? ושאלה נוקבת יותר: האומנם בפסח אנחנו בני חורין? האומנם אנחנו משוחררים מכבלי החושניות שהטלוויזיה אוסרת אותנו

בהם? מדוע רק כלי המזון הגשמיים טעונים הכשרה, ואילו מכשירי המזון התרבותי אינם טעונים הכשרה? ובהיעדר הכשרה ראויה, אולי ראוי שבשבוע החירות נשתחרר מהכבלים. שבוע אחד לפחות נהיה בחופשה ובדרור מכבלי החושניות, לשם בריאותנו הנפשית והפיזית גם יחד! והרי הצעה מעשית: כיוון שמכשיר הטלוויזיה, ברוב תכניו, מבטא את התרבות הנוכרית, אפשר לכסותו במפית יפה ונקייה ולהצמיד לו שלט מאיר עיניים: חמץ, נמכר לגוי!

קע

פסח לעתיד

במבט ראשון, חג הפסח כולו עומד בצל העבר. הוא מציין אירוע מכונן שבו החלה ההיסטוריה הארוכה של עם ישראל, יציאת מצרים. מצוות החג היא "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" (שמות יג, ג); ההקדמה להגדה פותחת באזכור העבר במצרים: "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים... עבדים היינו" וכן כל הדרשות שבהגדה עוסקות באירועים שאירעו לאבותינו בעבר הרחוק, לפני למעלה משלושת אלפים שנה.

אולם, במבט מעמיק יותר, מתגלה תמונה שונה. זיכרון אין משמעו רק שמירת העבר הרחוק, אלא גם ציפייה לעתיד. זיכרון משמעו אימוץ אירועים היקרים לנו שיישאר עמנו. אין הכוונה רק לאירועים שאירעו בעבר, גם ציפיות שאנו שואפים לממשן בעתיד חביבות הן עלינו ואנו רוצים לשמור אותן בתודעתנו. כשאנו מתפללים על "זיכרון מלכות בית דוד משיחך", איננו מביטים אך אל העבר, אלא בעיקר אל העתיד, אל היום המקווה שבו תקום המלכות המשיחית (במוסף של ראש חודש, יש הגורסים "זיכרון לכולם היו", בלשון עבר, ויש הגורסים "זיכרון לכולם יהיו" בלשון עתיד).

ההגדה של פסח מסתיימת בשיר "חסל סידור פסח... כאשר זכינו לסדר אותו כן נזכה לעשותו". משפט זה נשמע תמוה, הרי לכאורה כבר עשינו הכול: אכלנו מצות, מרור וכורך, אמרנו את ההגדה, שרנו את ההלל, שתינו ארבע כוסות, לא החסרנו דבר, ומה עוד נותר לעשות? אמנם, שורות שיר אלו לקוחות מפיוט ארוך לשבת הגדול מאת ר' יוסף טוב עלם, שחובר לפני כאלף שנה, ובמקורן נאמרו לפני חג הפסח, אך לא במקרה קבעו לומר שורות אלו בסיום ליל הסדר.

ואכן, גם לאחר שנעשה סדר פסח כהלכתו, העיקר עודו חסר מן הסדר – קרבן הפסח, שצריך להיאכל ברוב עם בירושלים כשכל עולי הרגל שרים יחד את ההלל, לא נעשה. כיום, אנו עושים רק זכר לקרבן הפסח בהנחת זרוע צלויה בקערה (ואין לאוכלה בלילה זה) ובאכילת מצה שבורה באפיקומן. פעולות אלו לא נועדו רק להזכיר לנו את המקדש שחרב, אלא מטרתן לעורר בנו ציפייה להקרב פסח כהלכתו במקדש שייבנה, ובעצם ציפייה לגאולה השלמה. נמצא שכל שעשינו השתא לא היה אלא הכנה לפסח הגדול והמקורי, שאותו נעשה אי"ה בשנה הבאה בירושלים.

בעל חידושי הרי"מ נהג להצפין לאפיקומן את החלק הגדול של המצה שנחצתה לשניים ונהג לומר שהעתיד הצפון לנו, שאיש אינו יודע איך יהיה עד שיהיה, הוא החלק הגדול והעיקרי בהיסטוריה שלנו. כל התהליך שעברנו עד עתה אינו אלא חלק קטן בהיסטוריה. העתיד עוד לפנינו. יציאת מצרים לא הייתה אירוע עיקרי בהיסטוריה, היא הייתה רק תחילתו של תהליך ארוך, מתמשך ומתפתל, שייעודו הוא יציאת העולם כולו ממצריו ומשעבודיו לחירות עולם.

הסיבה העיקרית לחציית המצה לשניים היא המצווה לאכול את המצה כלחם עוני: מה עני בפרוסה אף מצה בפרוסה (פסחים קטו ע"ב). אלא שאנו מנצלים את השבירה למטרה נוספת, לאפיקומן, שהוא הצהרת אמונים לגאולה העתידה. בעצם, הא בהא תליא. המצווה לאכול את מצת החירות כלחם עוני שבור ורצוף דווקא לא נועדה רק להזכיר לנו כי "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" ולהזכיר את כל הגלויות שבהן היינו עם מפורד ומפורד בין העמים, אלא בעיקר להדגיש שאנו והעולם כולו עדיין חצויים ומקוטבים, שתהליך יציאת מצרים טרם הושלם.

משום כך אנו פותחים את ההגדה ב"ארמי אובד אבי", בעבודת יעקב אצל לבן שקדמה מאות שנים ליציאת מצרים. מפי השמועה אומרים שההגדה מתחילה בגורם הראשוני לירידה למצרים, לשעבוד שם ולצורך להוציאנו משם. הגורם לכך היה הסכסוך המשפחתי שנוצר עקב המתח ששרר בין שתי האחיות, רחל ולאה, ובין בניהן, שנאבקו זה בזה על מעמד הבכורה. יוסף חלם על מנהיגות בכירה, ואחיו, שהתנגדו לכך, מכרו אותו מצרימה. כך ירדו בני יעקב מצרימה. והאשם בכל התסבוכת הזאת הוא לבן, שהשיא את לאה במרמה ליעקב וגרם לשנאה ולקיטוב בתוך עם ישראל.

לבן נחשב כמי שביקש לעקור את הכול כי הוא גרם למלחמת אחים שנמשכה דורות רבים. מלחמת אחים מסוכנת יותר מכל איום חיצוני. לבן הוא שקרע את עם ישראל לגזרים. אלא שהקב"ה הצילנו מידו הארוכה, ולעתיד לבוא יתאחדו שני הבתים, בית לאה ובית רחל, לבית ישראל שלם ומאוחד. זו התקווה וזו האמונה שאנו מביעים במצת האפיקומן, תקווה לפסח שעתיד לבוא.

הראי"ה קוק הבחין בין הביטוי "יד חזקה" לביטוי "זרוע נטויה". היד החזקה מבטאת הכאה מקומית: עשר מכות וקריעת ים סוף. זרוע נטויה מצביעה אל הכיוון, אל המטרה הסופית (ראו "עולת ראייה", עמ' רעט). המימרה "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" (מתוך ההגדה) צריכה להתפרש כך: בכל דור ודור צריך אדם לשאול את עצמו מה תרמתי לקידום

התהליך של תיקון העולם לגאולתו השלמה. זוהי המשמעות העמוקה של זכר יציאת מצרים.

אך בינתיים, כל עוד לא הסתיים התהליך, המצה חצויה לשניים. חציה האחד נאכל בתחילת הסעודה, וחציה השני בסופה. וכמו המצה, אף קריאת ההלל חצויה לשניים. שני פרקי הלל – המתארים את העבר, את יציאת מצרים – נקראים לפני הסעודה, על הכוס השנייה. יתר פרקי ההלל – שהם שירת תקווה ואמונה על העתיד לבוא – נאמרים על הכוס הרביעית, אחרי הסעודה.

אמנם, המצה היא מצת חירות, אך כל עוד עם ישראל מפולג וחצוי, וכל עוד האנושות מקוטבת ויש בה שנאה ואלימות, המצה היא גם מצה במשמעות של מצה ומריבה. זאת הסיבה לכך שאיננו יכולים עדיין להקריב קרבן פסח ואנו נאלצים לאכול מצה שבורה – אך אנו אוכלים אותה בתקווה לעתיד טוב ומושלם ובאמונה שעתיד זה בוא יבוא.

מן הראוי להזכיר שראשיתו של תהליך שיבת ציון בימינו ברעיונו של הרב צבי קלישר להקריב קרבן פסח (ראו "דרישת ציון", מאמר שלישי). כשהתברר לרב קלישר שרעיון זה ייתקל בהתנגדות אלימה מצד המוסלמים (ראו בתשובת החתם סופר, יורה דעה, סי' רלו), נסוג מצעד מעשי זה של הקרבת הקרבן והתמסר לבניין הארץ כהכנה לקידומו של הרעיון. אנו ממשיכים בתהליך שהתחיל הרב קלישר ומצפים למימושו המעשי. אך זה יתאפשר רק כשתשרור אווירה עולמית אחרת, סובלנית ופתוחה יותר. והדבר תלוי גם בנו. כדי לשמש אור לגויים, עלינו לטפח את רמתנו הרוחנית והמוסרית ולחשק את האחדות בתוכנו עד שנוכל כולנו להימנות על קרבן אחד. קרבן הפסח יוקרב רק כאשר לא נהיה חצויים בתוכנו, כאשר כל עם ישראל ייכנס אל ההר בשער אחד, והעולם כולו יעמוד ויצפה לבשורת החירות שתצא מירושלים. רק כאשר העולם לא יהיה מקוטב, למרות היותו מגוון, לא יהיה חצוי, לא משעבד ולא מאיים, רק אז יושלם תהליך יציאת מצרים. "אדיר הוא יבנה ביתו בקרוב" (מתוך ההגדה), "מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים... וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיהו ב, ג-ד).

קעא

המצה – לחם האמונה*

שמות החג

שני שמות לחג, חג המצות וחג הפסח, ופירש ר' לוי יצחק מברדיצ'וב (נדפס במשניות וילנא, תחילת פסחים) ששני שמות אלו מכוונים כנגד שני מהלכים מקבילים: מהלך אחד מצדנו, ומהלך שני מאת ה'. חג המצות בא לשבח את ישראל, על כך שיצאו ממצרים כשבצקם לא הספיק להחמיץ, וחג הפסח בא לשבח את הקב"ה, על כך שפסח על בתייהם של ישראל.

שני פנים לגאולה, שניהם צדדים של מטבע אחת: הגואל והנגאל. אמנם ה' גאל את ישראל, אך אין הכוונה לגאולה פסיבית, שבה הגאולים אינם עושים דבר למען גאולתם, אלא לגאולה שבה גם הגאולים משתתפים בפועל בתהליך.

משה לא נקרא משוי, על אף שנמשה מן המים, אלא משה, משום שהוא לא רק נמשה, פסיבית, אלא גם משה את ישראל מן הים. עיקר שמו הוא על שם העתיד, זהו השם האקטיבי שלו ולא הפסיבי. אלא שמשה, העניו מכל האדם אשר על פני האדמה, לא זקף את כוחו לטובתו, אלא לה'. פעם אחת בלבד מוזכר משה בהגדה, בפסוק: "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (שמות יד, לא). אין כאן שיתוף של ה' עם בשר ודם, חלילה, אלא התאחדות מוחלטת. פעילותו האקטיבית של משה בגאולת ישראל התמזגה מזיגה גמורה עם רצון ה', השתעבדה לו והתבטלה התבטלות מוחלטת מולו, כי זהו רצון ה', שנשתתף עמו בגאולתנו.

מעשי הגאולים ומעשה הגואל חד הם. ה' הוא הדוחף את הגאולים לגאול את עצמם. עובדיה מנבא "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו" (עובדיה א, כא), מושיעים ולא נושעים. ה' רוצה שהגאולה תבנה את העם, שגם העם יהיה בעליה של הגאולה, אולם מבלי שייחס אותה לעצמו, אלא בהכרה בכך שה' הוא הנותן לו כוח לעשות חיל, לגאול את עצמו.

משום כך המגיד פותח בגנות ומסיים בשבח, כדי להדגיש שהגאולה אינה מצד עצמנו בלבד. אלמלא רצון ה', עדיין היינו עבדים במצרים. מהפך כה עצום אינו

* דרשה לשבת הגדול תשמ"ב, בעיצומו של המאבק שהתנהל בחבל ימית למניעת הנסיגה מסיני.

יכול להיות תלוי ביכולתו האנושית של בשר ודם בלבד. ואף על פי כן אין הדבר גורע מהיותו של האדם שותף בתהליך הגאולה.

לשם כך נדרש כל אחד מישראל לקחת אגודת אזוב ולטובלה בדם ולהגיע ממנה אל המזוזה והמשקוף למעלה. מצד עצמנו איננו אלא אזוב קיר, אסקופה הנדרסת, אך ה' הוא שרוממנו והגיענו למדרגתו העליונה.

יש להבחין בין ציווי ה' למשה, הפותח במשקוף תחילה ומסיים במזוזות, לבין ציווי משה לישראל, הפותח במזוזות וממשיך למשקוף. המהלך שבדברי ה' הוא מלמעלה למטה. המהלך של ישראל הוא מלמטה למעלה. כך גם בשיר השירים, תיאור הרעיה הוא מלמעלה למטה, תיאור הדוד הוא מלמטה למעלה. אתערותא דלעילא ואתערותא דלתתא נפגשות יחד בתהליך הגאולה.

שתי מצות הן

כך הדבר גם ביחס למצה. "הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים"; "לחם עוני". המצה היא לחמו של העני, שאין לו כלום משל עצמו. כל כולו תלוי באחרים. נמוכה היא המצה ושפופה ואינה מנופחת כלחם החמץ, סמלה של הענווה. מצה עשירה פסולה. החמץ המנופח, אשר בגלל תוספת השאור יש בו תסיסה והחמצה מלאכותית, בל יראה ובל יימצא בפסח. אסור לזקוף את מעשה הגאולה לכוח אנושי, אלא לזרועו של ה' ולידו הנטויה. האוכל מצה מכיר בכך שלא הוא הגואל, שה' הוא הגואל אותו.

אולם, אין הכוונה לשתק את הפעילות האנושית, לגרום לאדם להיות סביל בלבד. זו אינה גאולה. אדרבה, המצה היא סמל הזריזות והפעלתנות, והחמץ הוא סמל ההשתהות והעצלות. ההכרה בה' כגואל אינה משתקת, להפך: היא מדרבנת וממריצה.

בכך נמצא אולי יישוב לסתירה חמורה בטעם למצה. בהגדה אנו אומרים: "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה? על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ". והרי מן התורה נאמר שישראל נצטוו על המצה עוד לפני יציאת מצרים, לפני שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ?

ואכן, שתי מצות הן: המצה שה' ציווה את ישראל על אכילתה, והמצה שישראל עשו מעצמם. המצה הראשונה, שישראל נצטוו בה מפי הגבורה, באמת קדמה ליציאת מצרים. היא באה להדגיש בפני ישראל שלא יזקפו את הגאולה לעצמם. שיאכלו לחם עוני וייגאלו מתוך תחושת ענווה ומתוך הכרה בה' שהוא הוא הגואלם, ללא מלאך, ללא שרף וללא שליח. כל יצירתם של ישראל – יצירה א-לוהית היא, ועליהם לשמור על טבעם העצמי ולא להוסיף תוספות מלאכותיות שיש בהן מן ההשתעבדות לגורם חיצוני כלשהו. המצה הזו היא

הקמח הטבעי, יסוד החיים, הנקי, הטהור ללא כל תערובת פסולה. מצה זו, חיובה במצרים לא היה אלא לילה אחד, הלילה שלפני הגאולה. למחרת היה החמץ עתיד להיות מותר, ומשום כך הכינו בני ישראל בצק כצידה לדרך, מתוך הנחה שיוכלו להחמיצו למחרת.

אולם כאן באה המצה השנייה, מצתם של ישראל, שלא התמהמהו, שהזדרזו לצאת, שלא היו פסיביים, אלא רצו להיגאל מוקדם ככל האפשר. בלחץ הזמן אפו גם בצק זה כמצה, אולם הם עשו זאת מיוזמתם, לא כדרישה הלכתית מגבוה.

איסור החמץ לדורות למשך שבעה ימים הוא כנגד מצתם של ישראל, זהו חג המצות. מצוות המצה בלילה הראשון הוא כנגד מצתו של הקב"ה, זהו חג הפסח. בהגדה אנו פותחים ב"הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא במצרים", ובזאת אנו רומזים לטעמה הראשון של המצה, למצתו של הקב"ה, שזירז אותנו לצאת ממצרים, ובעודנו עבדים חייב אותנו לאכול מצה כהכנה לחירות העתידית. אך ב"מצה זו על שום מה?" מודגש דווקא הנימוק השני, מצתם של ישראל, שנחפזו לצאת ממצרים ולא התמהמהו. כפי הנראה, נימוק זה הוא העיקרי בעיני בעל ההגדה.

שני מהלכי הגאולה

כנגד שני מהלכי גאולה אלו אנו מכירים את "בעתה" ואת "אחישנה" (ישעיהו ס, כב). "בעתה" הוא העיתוי שנקבע על ידי ה'. "אחישנה" הוא זירוז התהליך על ידי מעשה אנוש, כשהקב"ה הוא המחיש את האדם להיגאל. לא האדם דוחק את הקץ, אלא הקץ דוחק אותו.

כנגד שני מהלכים אלו קבע הרמב"ם בין י"ג העיקרים את אחד מעיקרי היהדות: האמונה בביאת המשיח. הנוסח שלו הוא: "ואף על פי שיתמהמה אחכה לו בכל יום שיבוא". יש בדבריו מעין סתירה פנימית: מצד אחד אמונה לטווח רחוק, ציפייה ממושכת וסבלנית לאחרית הימים, "ואף על פי שיתמהמה". ומצד שני, ציפייה דרוכה לישועה מיידיה, "בכל יום שיבוא".

סתירה פנימית זו מאפיינת את המאמין; ובעצם, אין כאן סתירה כלל, אלא הרמוניה בין שני קצוות. זוהי משמעותה העמוקה של האמונה. מצד אחד, עמידה סבלנית בכל התלאות, ללא ייאוש למרות הזמן המתמשך, ומצד אחר, פעילות דינמית להגשמה מיידיה של האידיאל.

האמונה התמימה, השלמה, היא כזו הכוללת בתוכה את שני הקצוות. האמונה בנצח, במוחלט, באינסוף, והאמונה ברגע, בכך שכל רגע ורגע משתלב במסכת האינסופית, שכל מעשה ומעשה מקדם אותנו לקראת הרעיון המושלם,

האינסופי, לכל רגע ורגע יש משמעות ותפקיד, גם אם אין האחרית מושגת: "כשם שנטעו אבותי לי, כך אטע אני לבני" (תענית כג ע"א). "כל ימי חייד – להביא לימות המשיח" (משנה ברכות א, ה). חסידים מפרשים: כל המעשים הנעשים בימי חייד מטרתם חייבת להיות קירוב ימות המשיח.

המצווה הראשונה שנצטוו ישראל במצרים הייתה קידוש הזמן: "החודש הזה לכם" (שמות יב, ב). הזמן מואר באור הנצח. הזמן מונצח; הזמן מקודש; הזמן הוא חלק מתהליך מתמשך לקראת העתיד, אולם יש לו גם ערך משלו.

אמונה תמימה

אמונה שלמה ותמימה משמעה שה' הוא המחליט ביחס לכל המתרחש בעולמו. אין ה' משועבד לדרישותינו, לצרכינו ולהבנתנו. אנחנו משועבדים לו. "הוא עשנו ולו אנחנו" (תהלים ק, ג). לכן גם כשתהליך הגאולה אינו מתקדם בקצב שנראה נכון בעינינו, בכיוון שניתן להבנה על ידינו, בדרך שרצינו, אין הדבר פוגם כהוא זה באמונתנו. אדרבה, שינוי התכנית, כביכול, מחייב אותנו לשנות את דעתנו ולהתיישר לפי רצונו של ה'.

אולם, גם למה שעשינו על פי הבנתנו, לפני שנתגלה לנו שהתכנית השתנתה, כביכול, היה ערך לכשעצמו. כי לא ההישג הוא המטרה, אלא עצם המעשה. שאיפתנו להשתלב בתהליך הגאולה על פי הבנתנו אנו את רצון ה' היא חשובה לכשעצמה, כי זה מה שה' רצה, שנגאל את עצמנו. היינו שותפים פעילים בגאולה, גם אם מאוחר יותר התברר שהכיוון שונה מהבנתנו.

כשם שבלימוד תורה אדם מקבל שכר לא רק על ההישג אלא גם על המאמץ, משום שעצם ההתעסקות בדברי תורה מעלה את האדם, מקדשת אותו ובונה את אישיותו הרוחנית, כך גם בגאולה: עצם העיסוק בעשייה הגאולתית מעלה את העם, מקדש אותו ובונה אותו.

לכן, חלילה לנו "לאלץ" את הקב"ה ללכת בדרך הנראית לנו מובנת יותר או מכוונת יותר למטרות הנראות לנו. אך בה במידה, אסור לנו להגיע למסקנה ההפוכה של ישיבה בחיבוק ידיים, של אדישות ושל פסיביות. יש להאמין בכל הלב בגאולה השלמה, אף על פי שהיא מתמהמהת, ועם זאת, לעשות בכל יום את מה שנראה לנו הכרחי לתהליך הגאולה באותה עת.

לכל מאבק יש ערך עצמי, גם אם לבסוף יתברר שכל עמלו של האדם היה, לכאורה, לשווא. אין שווא בעשייה. כל נטף דמעה וכל אגל זעה מצטרפים לקופה הגדולה שממנה מתברך אוצר ישראל, אך עם זאת, עלינו להכיר בכך שייתכן שלקב"ה תכנית משלו, ואין אנו רשאים להטותה מדרכה על ידי אילוץ, בניגוד לרצונו, יתברך.

המצה שאנו אוכלים השנה (בימית) – שני טעמים לה: טעם של מצת הקב"ה וטעם של מצת ישראל. אמנם, אנו מתאמצים ומשתדלים להמשיך ולהחזיק בכל עוז באזור התיישבות זה של ארץ ישראל. אנו ממלאים את חובתנו במצוות יישוב הארץ ובתהליך גאולת ישראל כפי שהבינוהו במאה השנים האחרונות: ביישוב, בכיבוש ובחזקה. אך עם זאת, אנו טועמים במצה גם טעם אחר, והוא: ההבנה שלא הכול בידינו, שרצון ה' הוא הקובע, ופעמים רצונו לקדם תהליכים על ידי נסיגות. ירידה לצורך עלייה. אל נבוא בסוד ה'. נעשה את אשר אנו מבינים שצריך להיעשות, וה' הטוב יעשה כראות עיניו. נחזיק בכל תום לבנו בשתי האמונות שהן אחת, כי זוהי מהותה של מצוות אכילת המצה, מצת האמונה השלמה.

את אחת המצות אנו שוברים, ואת החצי הגדול מצפינים. מפרש השפת אמת (פסח תרל"ב, ד"ה לחם): החלק הגלוי שבגאולה הוא הקטן שבו, ועיקר הגאולה צפון לעתיד לבוא. יהי רצון שנזכה לראות את הגאולה השלמה, "ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר ייראו על קיר מזבחך לרצון".

קעב

שמירת המצות – שמירה מגורם מתסיס*

עלילת דם

במשך דורות רבים, עמד חג הפסח בצלה הנורא של עלילת דם מרושעת, לפיה אנו זקוקים לדם נוכרים לשם אפיית המצות. לא תמיד הצלחנו לשכנע את שונאינו ולטהר את עצמנו מהשקר הנבזי הזה. שנאתם העבירתם על דעתם, והם, השטופים בדם, מדדו אותנו במידתם. אולם, לפחות כלפי פנים, ידענו מעל לכל ספק שאין לעלילה זו כל שחר. עם ישראל, מעצם הווייתו, סולד מדם. דם הוא אנטייתזה ליהדות. על בסיס זה נבנו יתר הקומות הרוחניות של עם ישראל.

וירעו אותנו המצרים

רק דם אחד הכרנו, לצערנו. את שפך דמנו כמים. ניצלו את תומתנו, את טוהר נפשנו ואת נקיון כפינו כדי לשחטנו ולהעליל עלינו עלילות שקר. עם יציאתנו מעבדות הגוף בגלות לחירות בארצנו, נזקקנו, לצערנו, ללמוד את אומנותו של עשוי. רודפינו ומשוסינו הם הם שאילצונו לגזול את חניתם מידם ולהשיב מלחמה שערה. הם שהכריחונו ללמד יהודה קשת. כדי שהכבשה תוכל לשרוד בין שבעים הזאבים הטורפים, נאלצה הכבשה, בעל כורחה, לגדל ציפורניים ושיניים. אולם השיניים – תותבות הן, והציפורניים – מלאכותיות הן. לא משלנו הן, נוכריות הן.

על זה נאמר "וירעו אותנו המצרים" (דברים כו, ו). לא נאמר וירעו לנו, אלא אותנו. המצרים, ובעקבותיהם כל המצרים לנו, אילצו אותנו לרדת לרמתם ולהיות רעים כמותם. הם שהולידו אצלנו את יצרי האלימות והשנאה, המנוגדים כל כך לאופיינו. האשם כולו תלוי בהם ורק בהם. כלים אלו שאולים הם עמנו ממצרים.

מלחמת מצווה

בניגוד לבת הממזרת שיצאה מאתנו, הנצרות, אין אנו מתהדרים בנוצות של מליצות נבובות ולא ריאליות, על אהבה. תורתנו הקדושה, תורת האמת, לא

* המאמר נכתב בניסן תשנ"ה. כשנה לאחר הטבח שביצע ד"ר ברוך גולדשטיין במערת המכפלה בפורים תשנ"ד.

ציוותה עלינו לפשוט את צווארנו לשחיטה. מעולם לא הדריכונו להגיש את הלחי השנייה.

רק כאשר היהודי ניצב בפני הבררה האיומה: שמד או מוות, הוא חייב למסור את נפשו על קידוש ה'. אולם, כאשר הוא יכול ומסוגל להיאבק באויביו, עליו להילחם בחירוף נפש על חייו. המציאות הגלוית לא אפשרה הזדמנות כזאת. המצב שנכפה עלינו גרם לנו להיות פסיביים, כי כל דרך אחרת הייתה מניבה תוצאות חמורות שבעתיים. החשמונאים לימדונו פרק אקטיבי במצוות קידוש ה', ונרותיהם מאירים את בתינו לדורות. אולם הם יכלו לעשות זאת רק כאן, בארץ ישראל, במולדתנו, שממנה ינקו עוז ותעצומות נפש.

ביד רמה

עם חזרתנו לארצנו, יכולנו לחזור גם לכוחות הטבעיים והבריאים שלנו שמימות יהושע בן-נון ויהודה המכבי, ולהגן על חיינו במו ידינו. אמנם העימות לא היה על קיום התורה והמצוות, אולם גם מלחמת הקיום היהודית היא בעצם מלחמה על קיום תורתנו. ללא יהודים אין יהדות, ושנאת יהודים היא בעצם גם שנאת היהדות. כבימי צאתנו ממצרים, יצאנו ביד רמה כנגד הקמים עלינו, וה' עזרנו למגר את אויבנו בנסי נסים המוכרים לכולנו.

צנטריפוגה

אולם כאן טמונה הסכנה: עשרות שנים של אחיזה בחרב השכיחו מאתנו את הנחת היסוד שעליה נבנתה קומתנו הרוחנית: הסלידה המוחלטת מכל שפיכות דמים. הכוחנות נהייתה נערצת, ההכרח היה לרצוי, האלימות – למצווה לכתחילה, הגבורה הפיזית – לאידיאל.

מעניין שהחברה הישראלית ברובה למרות קשרה הרופף, כלפי חוץ, לתורה ולערכיה, חוששת מפני מפלצתיות זו. היא סולדת מהכוחנות. ב"ה, גם מפקדי הצבא הבכירים מצהירים על נכונותם, בכנות אמתית, לממש את חזון ישעיהו: "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות" (ישעיהו ב, ד).

אולם, הקיצוניות ההפוכה אף היא מסוכנת. השאיפה לשלום מביאה להפרזה בהערכה חיובית של המציאות ומתעלמת מהסכנות החמורות האורבות לנו. תופעה קיצונית זו הודפת חלקים שוליים של הציבור אל הקצה הנגדי, האלים, הכוחני. שני הקצוות אשמים במצב. רדיפת השלום הקיצונית, ברוחה של הנצרות, ורדיפת הכוח הקיצונית, תולדת המאבק באסלאם, שניהם גם יחד הודפים זה את זה אל הקצוות, והציבור הנמצא בתווך נמתח מעבר לגבול יכולתו הנפשית. הוא נקרע כנתון בתוך תוף צנטריפוגלי.

הוא יפתח לבנו בתורתו

כאן נדרשת שפיות על פי דרכה של תורה, אולם לימוד תורה מחייב פתיחות אמתית. יש לזנוח את הדעות הקדומות ולהקשיב רוב קשב להדרכתה האמתית של התורה, והדבר אינו קל. הדמיון מאפיל על השכל, מטעה אותו ומטה אותו מדרכו הישרה. מי שנגוע בתפיסה הנוצרית מפרש את המקורות שלנו על פי נוחיותו, ומי שנגוע בתפיסה המוסלמית מפרש את המקורות על פי שיקוליו. במקורותינו העשירים יש גם מלחמה וגם שלום, כי לצערנו, לא תמיד איכשר דרא לשלום ויש הכרח גם לצאת למלחמות מצווה. אולם אין ספק שהשלום הוא הערך העליון, והמלחמות אינן אלא אמצעי לשלום. הבסיס היסודי הוא החסד והרחמים. השימוש בכוח הוא רק הוראת שעה. אמנם, כאשר נדרש שימוש בכוח, הרי הוא מצווה, אולם רק מצווה לשעתה, שעת דחק, של בדיעבד, לא לכתחילה.

בין חמץ למצה

זהו ההבדל הדק שבין חמץ למצה. שניהם עשויים מאותם חומרים, אך המצה עצמה עלולה להחמיץ אם אין משגיחים עליה כראוי. לכן נצטוונו: "ושמרתם את המצות" (שמות יב, יז). גם ההבדל בין שתי המילים קטן ביותר: האותיות צדי"ק ומ"ם משותפות לשתייהן, וההבדל בין החי"ת לה"א הוא רק טיפת דיו קטנה. אולם הבדל קטן זה הוא היוצר את הפער העצום שבין המצווה הגדולה לבין האיסור החמור. רק מי ששומר את בצקו הנפשי היטב היטב, עמל בתורה ללא הפוגות, מזקק את מידותיו ומבקר את עצמו מפני נגיעות ומפני השפעות חיצוניות, רק הוא מסוגל להכריע בשאלות כה מסובכות ועדינות. רק הוא יכול לקבוע מהו חמץ ומהי מצה.

כשאנו שרויים בעלטה, מגששים באפלה, מאירה התורה התמימה, השלמה, תורת האמת, את דרכנו. המצה המזינה אותנו בחג חירותנו, העשויה ללא תרכובות, ללא תוספות, ללא תסיסות מיותרות, אלא כעצם השמים לטוהר, רק היא כשרה. כל משהו חמץ הבא מבחוץ, המתסיס, פוסל אותה. לכן הוא בל יראה ובל ימצא.

הלילה הזה כולו מצה.

קעג

חמץ – בין פסח לעצרת

"כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה" (ויקרא ב, יא) – הדבר נאמר ביחס לכל הקרבנות. יוצאים מן הכלל שתי הלחם בשבועות ולחמי התודה. מה הטעם לכך?

המצה והחמץ הם דומים ביותר. שניהם עשויים מקמח ושניהם מזינים את האדם. אולם החמץ שונה מהמצה בתסיסתו, בהתנפחותו, בהתנשאותו, "תועבת ה' כל גבה לב" (משלי טז, ה). כך גם האדם, כאשר הוא מתגאה בכישוריו ובהצלחותיו – דוחק הוא את רגלי השכינה. הוא זוקף את כל אלה לעצמו וכופר, בעצם, בבורא עולם ומנהיגו. התוצאות של אלה הן הערצת האדם את עצמו והעמדת תועלתו ונוחיותו במרכז חייו. המאמין בה' מיעד את כל כוחותיו, כישוריו ומרצו לרצון ה'. הכופר בה' מנצל את סביבתו – האדם, החי, הצומח והדומם – להישגיו האישיים. הגאווה האנושית היא סיבת הכפירה העיקרית שכן אין האדם הגאה, בעל הכושר האינטלקטואלי והטכנולוגי, מוכן לקבל על עצמו מרות כלשהי.

הקרבן – המסמל את התמסרותו של האדם לה', את נכונותו לפשוט את צווארו על מזבח ה' – אינו יכול להכיל חמץ, המסמל את הגאווה ואת ההתנשאות האישית, וממילא גם לא דבש, המסמל את רדיפת ההנאות החושניות בעולמנו. החמץ והדבש עומדים בסתירה מוחלטת למזבח ולקרבן המוקרב עליו.

אולם, מי שניצל מסכנה וחייב תודה לה', צריך להכיר תודה על כל מערכת חייו שניצלה. לשם כך, הוא חייב להדגיש גם את אישיותו הפרטית ולהעריכה, כדי שתודתו תהיה שלמה. אדם שמח ומודה, ראשית כול, על עובדת היותו חי. "חי חי הוא יודך" (ישעיהו לח, יט) ו"לא המתים יהללו י-ה" (תהלים קטו, יז). לכן יש צורך להבליט את החיים האישיים במלוא חיוניותם ועוצמתם, כי רק כך הכרת התודה מושלמת (בי"עולת ראייה" ח"א עמ' א, מסביר מרן הרב קוק זצ"ל בעמקות כיצד ה"מודה" הוא הגורם ל"אני"). לכן מכיל קרבן התודה גם לחם.

חג השבועות נחשב לסיומו של חג הפסח, שהרי אין לו תאריך משלו, אלא כל כולו תלוי בהיותו היום החמישים לפסח. בפסח נאסר החמץ באיסור חמור, "בל יראה ובל ימצא", כי בתחילתו של תהליך ההשתחררות ממצרים, אין מקום לייחס את השחרור לאדם עצמו ולמענו. עליו להפנים כי כל מטרת השחרור לא

הייתה אלא להקים ממלכת כוהנים וגוי קדוש. חיוב הספירה מפסח לשבועות בא להדגיש את הרעיון המרכזי שיציאת מצרים אינה תכלית לעצמה, אלא אמצעי להשגת המטרה הנעלה של קבלת התורה: "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (שמות יג, ח); "וזה לך האות בהוציאך את העם הזה ממצרים תעבדון את הא-להים על ההר הזה" (שמות ג, יב), "שלח עמי ויעבדוני" (שמות ח, טז). משום כך, על הספירה להיות תמימה, ללא הפסק. רעיון זה לא הובן אל נכון על ידי הצדוקים, שניתקו את חג השבועות מחג הפסח וממילא את המסגרת המדינית העצמאית מתוכנה התורני.

אולם, משהושלם התהליך, והאדם עלה במעלות הספירה במשך חמישים יום, וטיהר וזיכך את נפשו לקראת קבלת התורה – אין עוד סכנה בהקרבת חמץ ובהדגשת האישיות הפרטית. אדרבא, ראוי כי כל אדם יחוש שייכות אישית לתורה. התורה – אינסופית היא, וכל אחד מישראל חייב לגלות בה את טעמו האישי המיוחד לו ולמלא את ייעודו התורני בהתאם ליכולתו ולכישוריו האישיים. בלימוד התורה ובמילוי שליחותה הציבורית, אין מקום לטשטוש האישיות העצמית. אדרבא, יש להבליטה ולהדגישה. הזדהות אישית זו של האדם עם תורתו, נותנת את הטעם ואת המתיקות שהם סימן היכר לדבקותו של הלומד בתורה: "ומתוקים מדבש ונופת צופים" (תהלים יט, יא).

לשיר השירים

קעד

חדשים גם ישנים

כי הנה הסתיו עבר הגשם חלף הלך לו. הניצנים נראו בארץ עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע בארצנו. התאנה חנטה פגיה והגפנים סמדר נתנו ריח. קומי לך רעייתי יפתי ולכי לך (שיר השירים ב, יא-יג).

ופירש רש"י על פי חז"ל:

"כי הנה הסתיו עבר" – אלו ארבע מאות שנה, דלגתים למנותם משנולד יצחק. "הגשם חלף הלך לו" – כלומר, שמונים ושש שנה של קושי השעבוד. "הניצנים נראו בארץ" – הרי משה ואהרן מוכנים לכם לכל צרכיכם. "עת הזמיר הגיע" – שאתם עתידים לומר שירה על הים. "וקול התור" – קול שהגיע זמן יציאתכם ממצרים.

אביב הטבע ואביב האומה מתמזגים יחד. אביב האדם ואביב האדמה, תוכן אחד להם. בחורף, הקור מאלץ את הצומח להיכלא ולהיסגר בחיק האדמה. בהגיע האביב, פורץ לו הצומח את כל מסגרותיו ועולה מעלה בשלל צבעים וריחות. שעבוד מצרים כלא אותנו ודיכא אותנו. עם הגיע אביבנו נשבר העול, נפרצו הסוגרים. עם ישראל, צעיר ומלא עלומים, יצא לחירותו, חירות עולם.

וכשם שבטבע חוזר האביב ומתחדש בכל שנה ושנה, כך גם עם ישראל. מדי שנה בשנה, בהגיע חודש האביב, חוזר עם ישראל לרענותו ולחדוות עלומיו ונולד מחדש.

שירת הגאולה

"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" (פסחים י, ה). ההלל הנאמר בליל פסח שירה הוא (ר"ן, פרק ערבי פסחים). יש לאמרו כמי שעתה חשים בעליל את חוויית הגאולה, והשירה כאילו פורצת ספונטנית. לכן אין מברכים על הלל זה "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו". לא הציווי החיצוני הוא הגורם לשירה שתיאמר, אלא מאליה היא מתפרצת (התורה כולה נקראת

שירה כי בעצם התורה אינה כפויה עלינו מבחוץ, היא הביטוי ההולם ביותר את מהותנו הטבעית). חג החירות בא להדגיש את בחירתנו החופשית, מרצוננו הטוב, לכן הוא גם חג האביב. הטבע מתחדש על כל חלקיו, האדמה והאדם גם יחד. אנו שוב מקבלים על עצמנו מחדש את חירות בחירתנו. משום כך, המצווה הראשונה שנצטוו ישראל במצרים הייתה: "החודש הזה לכם" (שמות יב, ב).

אולם יש להיזהר משיכרון, מהתמכרות בלעדית לחדש באשר הוא חדש. יש לחדש ערך רק בהיותו מוסיף על קודמיו, רק כך הוא מתקדם, מתעלה ומתפתח. אם כל חידוש מתחיל מחדש ואינו מכיר בקודמיו, סיכוייו להרוס גדולים יותר מאשר סיכוייו לבנות, הוא עלול לרדת במקום לעלות. לכן תפילתנו היא: "חדש ימינו כקדם" (איכה ה, כא). אמנם בחידוש אנו חפצים, אולם לא התחלה חדשה לגמרי, אלא בהמשך רצוף לימי קדם. כל קידמה בישראל היא המשך ישיר ליציאת מצרים. גם בגאולה העתידה, לא תיעקר יציאת מצרים ממקומה: "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך", ימי חייך – העולם הזה; כל ימי חייך – להביא לימות המשיח" (ברכות יב ע"ב).

אבות על בנים

בדרך כלל, הדור הצעיר נוטה להעריך את החדש באשר הוא חדש. וזאת גם, ולפעמים דווקא, בהיותו מנותק מהישן. הדור הקשיש נוטה בדרך כלל להקצנה הפוכה. שמרן הוא ואינו אוהב תמורות וחידושים. הרעיון המרכזי של חג הפסח, חג האביב וחג החירות, הוא לאחד את שני הקצוות: לעורר את החידוש, לרענן ולהחזיר אותנו מחדש, מידי שנה בשנה, אל אביב נעורינו; אולם במקביל – לקדמנו אל העתיד, הבנוי על כל ההיסטוריה הארוכה שלנו. "כל ימי חייך" הם תהליך ממושך מיציאת מצרים עד "להביא לימות המשיח". אין אנו מוותרים על שום חוליה בשרשרת הארוכה של הדורות. אנו כורכים מצה ומרור גם יחד. השעבוד והחירות, הגולה והגאולה כולם פרקים של תוכן אחד. גם מהתקופות הקשות שלנו למדנו לקחים. לכן אנו מקדימים לחג הפסח את בשורתו של אליהו: "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם" (מלאכי ג, כד). מזיגת הישן עם החדש.

ביום טוב ראשון, אנו משתמשים עדיין בתבואה הישנה. את ה"חדש" אין אנו אוכלים אלא לאחר היום השני של פסח, כדי שהחדש יהיה המשך של הישן. הצדוקים חלקו על הפרושים בנקודה מרכזית זו, אולם זהו שורש טעותם. "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני נאום ה' כן יעמוד זרעכם ושמכם" (ישעיהו סו, כב).

ליום העצמאות

קעה

גאולת לילה – גאולה אריכתא

אתחלתא דגאולה

אמר ר' יוחנן: איזהו בן העולם הבא? זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית. ר' יהושע בן לוי אומר: תפילות באמצע תיקנום. במאי קמיפלגי?... ר' יוחנן סבר, גאולה מאורתא נמי הוי, אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא. ור' יהושע בן לוי סבר, כיון דלא הויא אלא מצפרא, לא הויא גאולה מעלייתא (ברכות ד ע"ב).

קוטב מחלוקתם של ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי נעוץ ביחסו של האדם המאמין לתהליכי גאולה שעדיין לא הושלמו. ר' יהושע בן לוי סובר שרק גאולה שלמה נחשבת גאולה. רק בגאולת יום, כשהאור כבר זורח במילואו, כשברור לו לאדם שאכן נגאל לגמרי – ראוי להסמך גאולה לתפילה ולהודות לה' על ישועתו ועל הצלתו. לפני כן, אין עדיין מקום לתפילה. ר' יוחנן סובר שגם גאולת לילה – אף על פי שעדיין לא הושלמה, שאין היא ברורה, שהיא עדיין לוטה באפלה – אף היא גאולה, ויש להסמך אליה את התפילה. יש להודות על העבר ולצפות לעתיד ולבקש מה' שימשיך את התהליך עד השלמתו המלאה.

ההלכה נפסקה כר' יוחנן, שגם גאולת הלילה, ראוי להסמך לה תפילה. אלא שגאולת הלילה, גאולה אריכתא היא. אין היא שלמה עדיין. למרות שבערבית בירכנו "גאל ישראל", אנו מוסיפים ברכה נוספת: "והסר מעלינו אויב... והסר שטן מלפנינו ומאחרינו". אין בבקשות אלו כדי לסתור את ברכת הגאולה שלפניהן. זו תכונתה של גאולת הלילה, שהיא גאולה אריכתא: ארוכה וממושכת היא, הדרגתית ואטית, יש בה עליות וירידות, שטן מלפנים ומאחור, חרב ואויב מהצדדים. ואף על פי כן, גאולה בדרך הטבע היא ביחס לגלות שלפניה.

"הכל מודים, כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב... וכשיצאו לא יצאו אלא ביום... אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב" (ברכות ט ע"א). גאולת הערב התחלתית היא, לא ניכרת עדיין ולא מורגשת בפועל. אין בה עדיין חירות גמורה, ואף על פי כן, גאולה היא.

יתרה מזאת. בגאולה הלילית, האטית וההדרגתית, יש במידה ידועה מעלה יתרה על גאולת היום, החפזה והברורה. לא בגלל מעלתם של ישראל יצאו ממצרים בחיפזון, בנסים ונפלאות, אלא בגלל שאלמלא הוצאו משם בצורה זאת, היינו אנחנו וכל צאצאינו עדיין משועבדים לפרעה במצרים, היינו מסתגלים לעבדות ונטמעים במצרים. כביכול לא הייתה לקב"ה בררה אלא להוציאם בחיפזון, בנסים גלויים, לאור היום, "ביד חזקה" (דברים ה, טו). אולם, מכאן ואילך, הגאולה יכולה ללכת בדרך טבעית כביכול, "בזרוע נטויה" (שם), כשזרוע ה' רק מכוונת ומראה את הדרך, אך את הפעילות עצמה הוא משאיר לנו "והיה לך לאות על ירך" (שמות יג, ט), ידנו האנושית כביכול. ולכן היד הזאת היא יד כהה – כדי שנדע שלא בזרוענו ירשנו ארץ. ידנו כהה היא, וה' הוא הנותן לה כוח לעשות חיל.

גאולת הלילה, האטית וההדרגתית, מחייבת מאמץ גדול יותר מצדנו, מאמץ גופני וגם נפשי. עלינו לפעול במו ידינו לקידום גאולתנו ולראות בכל זאת את הזרוע הא-לוהית המכוונת אותנו, למרות החשכה האופפת אותנו ואינה מאפשרת לנו לראות את יד ה' בכל גילוייה ותפארתה.

סיבוכי גאולה

"קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות" (שיר השירים ב, ח) – יש שהוא מדלג על ההרים, בצעדים גדולים מהר גבוה אחד למשנהו, ויש שהוא מקפץ על הגבעות, בצעדים קטנים ואטיים, מגבעה נמוכה אחת לחברתה. יש שהוא מדלג על שלבים בסולם הגאולה, ויש שהוא עולה משלב לשלב. פעמים השלבים מתכופפים מכובד העלייה, נדמה שירידה היא. אולם באמת אינה אלא ירידה צורך עלייה.

"דומה דודי לצבי או לעופר האילים" (שם, ט) – יש שהוא דומה לצבי, גדול ומסועף קרניים, מיטיב לרוץ, במהירות גדולה. ויש שהוא דומה לעופר, שקרניו טרם החלו להפציע, אולם העתיד כולו לפניו. עדיין הוא מהלך באטיות, אך זה הקטן גדול יהיה, גדול מקודמו.

"משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים" (שם) – יש שהוא מתגלה בחלון: לא רק רואה, אלא גם נראה במלוא גדלותו. ויש שהוא מציץ מן החרכים: רואה, אך אינו נראה. הראשון הוא בחינת יום; השני – בחינת לילה, שבו הראייה קלושה היא. אך בעל כושר ראייה חודרת יכול להבחין גם בלילה בצללי דמויות. כושר ראייה זה גדול מכושרו של הרואה ביום, אף על פי שהחפץ הנראה אינו נראה לו בכל הדרו.

בלילה נדרש כוח אמונה גדול יותר מאשר ביום. לכן מבחינת המאמץ הרוחני הנדרש מהנגאל בלילה, גדולה רמתו מזה הנגאל ביום, שאינו מכיר תודה אלא רק כשהגאולה מופיעה באור יום מלא. "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות" (תהלים צב, ג).

הגאולה העתידה צריכה להיות גדולה יותר מגאולת מצרים. היא חייבת להביא מהפכה רוחנית בעולם כולו. היא מחייבת מאמץ נפשי גדול יותר וכושר אמונה גבוה יותר. לכן בגאולה העתידה לא מובטחים נסים גלויים כפי שהיו במצרים. אך אז הלילה עצמו ייהפך לאור, "והיה אור הלבנה כאור החמה" (ישעיהו ל, כו). ולעומת פסח מצרים, שנאמר בו "בחפזון", נאמר בגאולה האחרונה: "כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו כי הולך לפניכם ה' ומאסיפכם א-להי ישראל" (ישעיהו נב, יב).

יום ירושלים

קעו

תנו עוז לא-להים*

"שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם לבית אבותם... מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא בישראל... ויתילדו על משפחותם לבית אבותם" (במדבר א, ב-יח). על פסוק זה אומר רש"י: "הביאו ספרי יחוסיהם"...

לעתים מושמעת הטענה כי התשובה לשאלת מיהו יהודי? היא: כל מי ששירת בצה"ל. אולם התורה מדגישה את ההיפך: מי כשיר לשירות צבאי? רק יהודי מיוחס ורק אדם מבוגר האחראי לכל מעשיו, המסוגל להיות נידון עליהם כלפי שמים. אמנם, לא מצינו שעקרונות אלו יונצחו לדורות, ומעולם לא נפסלו גרים, פסולי קהל וצעירים לשירות צבאי בישראל, אך בצו הגיוס הראשון הובלטו כמה רעיונות אשר חייבים לשמש מצע אידיאולוגי למשמעותם של צבא ומלחמה בישראל בכל דור ודור.

רעיון מרכזי בהשקפת התורה הוא שחומר ורוח קשורים זה בזה בקשר בל יינתק. כל תופעה חומרית נושאת משמעות רוחנית, וכל רעיון רוחני חייב להתממש בחיי המעשה. כל מאורע המתרחש בעולמנו משקף כבבואה התרחשות נעלה בספירות רוחניות: "אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין ממונה עליו מלמעלה ושומר אותו שמכה אותו ואומר לו: גדל!" (זוהר, השמטות פרק א, בראשית דף רנא ע"א), ואין כל מעשה הנעשה מתחת לשמש שאין לו השפעות מרחיקות לכת על הנעשה למעלה מן השמש. עלילות היסטוריות – אין להסבירן, אפוא, רק במסגרת הנסיבות שראיתנו החושנית והשטחית רואה אותן. יש להתעלות ולהתחקות אחר שורשיהן העמוקים הגנוזים בעולם הרוח.

כל מלחמה בעולם אינה רק מאבק על אינטרסים טריטוריאליים או כלכליים בלבד. לכל התגושות ארצית מתלווים גם יסודות אידיאיים כלשהם, המתנגשים אף הם זה בזה. ביטוי ציורי לרעיון זה ניתן במדרשים המתארים את

* דרשת פרשת במדבר בכפר מימון בראש חודש סיוון תשכ"ז, בעיצומה של מלחמת ששת הימים. לחברי כפר מימון המגויסים, באשר הם שם.

מלחמתם של שרי האומות ברקיע בשעה שמתחוללים קרבות בין העמים על האדמה. במיוחד נכון הדבר במלחמה שבה מעורב עם ישראל, שהאידיאה הרוחנית הא-לוהית היא בסיס קיומו הבלעדי.

טעות היא לחשוב ששורשי המשבר הנוכחי בסיני נעוצים בעבר הקרוב של עשר או עשרים השנים האחרונות. שורשיו של המשבר שבו אנו נתונים עתה נעוצים בסיני שלפני כ-4000 שנה. "סיני – שירדה שנאה לאומות עליו" (שבת פ"ט ע"א). לשנאת ישראל אין כל הסבר אחר מלבד זה שניתן על ידי חז"ל. האנטישמיות אינה נובעת רק מכך שליהודים לא הייתה טריטוריה וריבונות, ולא רק משום שמבנה כלכלתם לא היה נורמלי, כפי שהשלו את עצמם יהודים רבים בדור שעבר. הקמת המדינה, שכביכול העניקה לנו שוויון ונורמליות בין העמים, לא זו בלבד שלא פתרה את שאלת האנטישמיות, אלא גם החרפה אותה. שנאת ישראל החלה לא בסיני של היום אלא בסיני של מתן תורה.

הא כיצד?

"ימצאהו בארץ מדבר בתוהו ילל ישימון" – מדבר היה העולם עד שלא יצאו ישראל ממצרים. תוהו ויללה היה העולם עד שלא יצאו ישראל ממצרים (במדבר רבה ב, י).

את הדחיפה העיקרית להתפתחות התרבות והמוסר האנושיים נתן עם ישראל באמצעות תורתו. המהפכה התרבותית והמוסרית שהתחוללה במדבר הר סיני היא שהולידה את כל התסיסות והמהפכות בחברה האנושית, היא שיצרה את השאיפה לתיקון ולהשתלמות. אלמלא אותו מאורע היסטורי כביר, היה העולם כולו נשאר שקוע בקיפאון ובהתאבנות, בטמטום ובבערות. ראשיתה של כל תרבות, בכל ארץ שהיא, הייתה התנ"ך. תחילתם של כל מוסר וצדק, בכל חברה שהיא, הייתה הדת היהודית וצאצאיה. דווקא מתוך ההכרה בעליונותנו, מתוך חובת התודה לראשוניותנו, מתפתח תסביך השנאה וההתמרדות המוכר לנו יפה בפסיכולוגיה: "דאכיל מן חבריה בהית מסתכלא ביה" (האוכל מחברו מתבייש מפניו – ירושלמי ערלה פ"א ה"ג).

תקומת ישראל בארצו לא סילקה את השנאה כלפינו. להיפך, עתה השנאה תגדל יותר ויותר עד אשר ייעלמו כליל גורמיה התת-הכרתיים, בשיבתה של האנושות תשובה שלמה אל א-לוהיה. רק עתה מתחיל השלב העיקרי בהגשמת ייעודה של היהדות: להקים מדינה למופת, מדינה של טוהר וצדק, מדינה של קדושה ודעת ה', אשר תשמש מקור לתסיסה ולחיקוי למדינות כולן. מנסיונו ההיסטורי העשיר והמר, אנו יודעים שעבד ה', המשמש אור לגויים, הוא גם הסובל והנגוע, המוכה והמעונה (ישעיהו נג, ד). הגיעה העת שמתווי דרכה הפוליטית של המדינה

ישכילו זאת ולא ישלו את עצמם ואת עמם באשליות שווא. שונאי אמת רבים יש לנו; ידידי אמת, כציבור, כעם וכמדינה (להוציא חסידי אומות העולם הבודדים) – אין לנו. תיתכן שותפות אינטרסים זמנית בינינו לבין עמים אחרים, ומחובתנו לחפש שותפויות אלו ולהרבות בהן למען קיומנו והתפתחותנו, אולם ידידים של אמת בלב ונפש לא יוכלו כמעט להיות לנו. כל אומות העולם עמדו על דמנו בעת השואה הנאצית האיומה, כי החיידק האנטישמי החבוי עמוק בלבם השתיק את קול מצפונם. לא אוכזבנו מבגידתה של "ידידתנו" צרפת בשעת משבר זו. להיפך, יש לקבל את עמדתה של צרפת בשמחה גלויה. היא פיזרה מעינינו את שרידיו של ערפל האשליות בדבר ידידות מדומה שכביכול שררה בינינו. יש לקבל את עמדתה בהבנה וללמוד מכך לקח רב ליחסינו עם שאר "ידידינו". כל אהבה התלויה בדבר, בטל דבר – בטלה אהבה.

העולם הנוצרי לא השלים – ואינו מסוגל להשלים – עם חידוש הקוממיות והממלכתיות בישראל. קיומנו הוא סטירת לחי המזעזעת את כל אושיותיה של התיאולוגיה הנוצרית, שלפיה לעם ישראל – נושא הברית "הישנה" – אין זכות קיום, והנצרות היא יורשתו וממלאת מקומו החוקית. אף האסלאם לא יוכל לסלוח לנו על עובדת "בגידתנו" במחוללו, אשר ניסה לקרבנו לרעיונותיו באמצעות הכרתו הזמנית בירושלים ובקדושת השבת. תרבות המערב, כמוה כעמי ערב, יודעת בסתר לבה שיש לה לחשוש מפנינו, מפני התחדשותנו המדינית, המשמשת מצע להתחדשות רוחנית של העולם כולו. הקומוניזם אף הוא נשמט ממנו כל בסיסו הערכי, ואין הוא יכול עוד להתיימר בהצעת פתרון לבעיות הסוציאליות – שנפתרו בחלקן פתרון מוצלח יותר במדינות הדמוקרטיות, אשר גילו כי הפער הסוציאלי, שמקורו בנחשלות גזעית ותרבותית, לא ניתן לגישור באמצעות הקומוניזם. הקומוניזם נאבק, אפוא, על קיומו בנעיצת ציפורניו בבשרנו, תוך היבנות על כרעי השלילה שנותרו לפלטה ממשנתו: האתיאיזם והאנטישמיות, שאינם אלא שני צדדים של מטבע אחת.

למה רגשו גויים ולאומים יהגו ריק, יתייצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו (תהילים ב, א-ב).

המאבק שבו אנו נתונים אינו על טריטוריה ועל נתיבי מים בלבד, אינו רק על זכותנו לחיות, ליצור ולעבד את אדמותינו בשלווה והשקט. שורשיו חבויים עמוק הרבה יותר: "על ה' ועל משיחו"!

נתקה את מוסרותינו ונשליכה ממנו עבותימו; יושב בשמים ישחק, ד' ילעג למו (שם, ג-ד).

אין עיינינו נשואות לרציחה ולהשמדה כלל. אנו רוצים בתשובת העולם ולא בהשחתתו. כל חלל אשר ייפול – לא אשמתנו היא, ואולי אף לא אשמתו הוא. נצטער על כל יצור ה' שיכול היה לעבדו ולשרתו, אולם, מחוסר בררה, אנו נאלצים לדבר בשפה שרק היא מובנת לעולם מושחת ועריץ, וזאת לשם תיקונו והשלמתו.

תרועם בשבט ברזל ככלי יוצר תנפצם... עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה... (שם ח, י).

כן תרדפם בסערך ובסופתך תבהלם מלא פניהם קלון ויבקשו שמך ה' שם פג, טז-יז).

לא רק על אינטרסים – אף כי חיוניים הם וזכות חיים ממש הם לנו – אנו נלחמים, אלא על ייחודו של ה' ועל קידוש שמו בעולם. ניצחון ישראלי פירושו ניצחונה של התורה והגברת השפעתו של הטוב ושל הקדוש בעולם. נסיגה או כישלון, חס וחלילה, משמעותם חילול ה' ודחיית תיקון העולם וגאולתו בפרק זמן נוסף. "הסוטר לועז של ישראל כאילו סוטר לועז של שכינה" (סנהדרין נח ע"ב). לא על כבודנו וחיינו אנו נלחמים, אלא על כבוד ה' ועל זכות קיומה ועתידה של האנושות כולה. בנשימה עצורה מחכה העולם כולו לגילוי שכינה מחודש, להתגלות נוספת שתהיה המשך מעמד הר סיני, שתעלנו מהידרדרותו, שתצילנו משקיעתו המוסרית והתרבותית. באור זה ראו נביאינו ומשוררינו הקדושים (תהילים עד, ה) כל מלחמה בין ישראל לבין אומות העולם.

יָדַעַ כַּמְבִּיא לַמַּעֲלָה בַסֶּבֶךְ עֵץ קַרְדּוּמוֹת (כל מכת אויב למטה כמות כפגיעה בשכינה עצמה למעלה).

עד מתי, א-להים, יחרף צר ינאץ אויב שמך לנצח... אתה פוררת בעוז ים שברת ראשי תנינים על המים... זכור זאת אויב חרף ה' עם נבל ניאצו שמך... קומה א-להים ריבה ריבך זכר חרפתך מני נבל כל היום (תהילים עד, י-כב).

משום כך שילבו הם תמיד את מעמד הר סיני בתוך תיאור מהלך הקרב:

יקום א-להים יפוצו אויביו וינוסו משנאיו מפניו... א-להים בצאתך לפני עמך בצעדך בשימון סלה, ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני א-להים, זה סיני, מפני א-להים א-להי ישראל... רכב א-להים ריבותים אלפי שנאן ד' בם סיני בקודש... תנו עוז לא-להים על ישראל גאותו ועוזו בשחקים. נורא א-להים ממקדשיך א-ל ישראל הוא נותן עוז ותעצומות לעם ברוך א-להים (תהילים סח, על פי פירוש הראב"ע והרד"ק, והשוו לשירת דבורה ולנאמר בספר חבקוק).

הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ז הלכה ט"ו) כולל בכלל אחד מלחמת מצווה ומלחמת רשות (שמטרתה להרבות גדולתו של מלך ישראל ושמעו) בהגדרת משמעותה זו של מלחמת ישראל:

מאחר שייכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל ייחוד ה' הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו לא יירא ולא יפחד... וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה... שנאמר: "כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם".

על רקע זה נבין, אולי, את התרגשותו התמוהה של יהושע שקרע את שמלותיו, העלה עפר על ראשו ונפל על פניו ארצה משך יום תמים בגלל מפלה צבאית אחת שבה נהרגו כ-36 איש (ולפי המדרש היה זה איש אחד בלבד!). מה הרעש, הלא "כזה וכזה תאכל החרב" (שמואל ב, יא, כה)? אולם דברי יהושע מעידים על סיבת תדהמתו: "ומה תעשה לשמך הגדול?" (יהושע ז, ט).

מלחמת יהושע בכנען לא הייתה רק לשם הישגים טריטוריאליים. לא לשם כך נצטווה על השמדה טוטלית של שבעה עממים. הרבה שטחים פנויים היו בעולם, ולא הייתה כל הצדקה מוסרית, לכאורה, לצוות על צעד כה ברוטלי, המנוגד לרוחה של התורה. אולם מלחמת יהושע לא הייתה מלחמת כיבוש, אלא מלחמת דת, ומטרתה לפרסם בין כל גוי הארצות ומשפחות האדמה (להוציא את עמי כנען, שלא השלימו, שנפשמ נזדהמה והורעלה ללא תקנה), שה' "הוא הא-להים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" (יהושע ב, יא).

כישלון קטן של צבא ה' הוא בעצם מפלתו של כל הרעיון הגדול. כל התקווה שהעולם כולו יהיה למוטב ויחל בתור הזהב של הגאולה השלמה נגוזה, וביצוע החזון הנשגב נדחה לזמן מאוחר יותר. העולם נוכח לדעת שצבא ה' צבא "נורמלי" הוא, ואף הוא נוחל מפלות לעתים. כל התרשמותו מנס צליחת הירדן נמחקה, ואף העמדת השמש בגבעון לא הצליחה לתקן את המעוות במלואו.

כל זאת, משום שצבא הנושא את דבר ה', שחייב היה לשמש לפיד ישועה בוער באשו של הר סיני, שצריך היה להצית את אש דת זו בלב כל יושבי תבל – לא מילא את ייעודו בשלמות. חייל אחד (!) נטה אל הבצע, והעיד בכך שגם צבא ה' עדיין רחוק משלמות ואינו זכאי לגאול את העולם מטומאתו. אולם הרעיון על קדושת המחנה והיותו רכב א-להים – חייב עדיין להינשא. התורה אוסרת על הימצאות טומאה או טינופת במחנה צבאי. זהו מקום שחייב להיות קדוש, שבו צריכה השכינה להתגלות בגאון ובהדר קבל תבל ומלואה.

כי ה' א-להיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת אויבך לפניך והיה מחנך קדוש... (דברים כג, טו).

לכן הקפידה התורה בחיול הראשון של צבאות ה' ולא גייסה לצבא אלא חיילים מיוחסים, נושאי מסורת האבות בטהרתה, אשר אחריותם האישית לייעודם הנעלה תעמוד ברף הענישה החמור בדיני שמים.

לא עתה העת לערוך חשבון נוקב עם עם ישראל ועם מדינת ישראל ולבקר את רמתם הרוחנית ואת תחושת ייעודם ההיסטורי. אסור להבליט עתה חסרונות. יש להרבות בלימוד זכות ובהדגשת האור והחיוב הבוקעים מבין ערפלי השלילה הפרושים פה ושם. אך שומה עלינו לדעת שהעולם כולו אינו מכיר בישראליות חילונית. כל הגדרה ישראלית, ותהיה זו המינימלית ביותר, גם אם תעטה מעטה חילוני – מוגדרת בפנים ובחוץ כדתית. אין הגדרה אחרת ללאומיות הישראלית אלא הדת, תהיה זו דת של ברית מילה, של מצווה קלה כלשון הקודש, של מצוות יישוב הארץ וזיקה לארץ ישראל או של איסור נישואי תערובת – כל אלו הגדרות תורניות-דתיות הן. לא ניתן לטשטש את העובדה שמדינת ישראל מכירה בשבת ובמועדי ישראל הכרה בלעדית, שנישואין וגירושין שנערכים בה דתיים הם, שהגדרת יהודי על פי חוקיה היא הלכתית מובהקת ושבה מתרכז המרכז התורני הגדול והחזק בעולם היהודי. כל מלחמה בישראל תתפרש – ביועין ובלא יודעין, בהכרה ומתחת לסף ההכרה – כמלחמה גלויה בא-לוהי ישראל ובתורת ישראל. הניצחון שבו נזכה אי"ה ניצחון התורה הוא, ושלב נוסף בהתקדמותה של האנושות לקראת גאולתה המשיחית.

עובדות אלו מחייבות אותנו. אנו נדרשים להעלות את המתח הרוחני שלנו הן בצבא והן בעורף. למרות הקשיים, חרף ההכרח להתיר איסורים שונים בשעת חירום זו, כל מצווה שאפשר לקיימה, כל רגע שאפשר לנצל ללימוד תורה ולמעשה טוב, הם בבחינת מסירות נפש וסיוע למאמץ המלחמתי הכפול. חייבים אנו לחשוב כבר עתה על היערכותנו הרוחנית למחרת הניצחון, על חובתנו, על אחריותנו ועל ייעודנו לעשות את מדינת ישראל למדינת התורה, מדינת מופת ליתר המדינות.

וקשת וחרב ומלחמה אשבור מן הארץ והשכבתים לבטח. וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים. וארשתיך לי באמונה וידעת את ה' (הושע ב, כ-כב).

לל"ג בעומר

קעז

ר' עקיבא ותלמידיו

עשרים וארבעה אלף תלמידים היו לר' עקיבא וכולם מתו בין פסח לעצרת מפני שלא נהגו כבוד זה בזה (לפי יבמות סב ע"ב; קהלת רבה יא). על פי המסורת, בל"ג בעומר פסקו מלמות. ולכן נוהגים בו שמחה. אנו מבינים מדוע יש להפסיק את מנהגי האבלות בל"ג בעומר. אולם לשמחה מה זו עושה?

ר' עקיבא ושיטתו

רבי עקיבא איחד בתוכו תכונות שונות ותפקידים שונים ומגוונים. הוא היה קושר כתרי אותיות, כלומר מקשר בין התורה שבעל פה לזו שבכתב. מדרשי ההלכה רובם אליבא דר' עקיבא. הוא עמוד התורה שבעל פה, איש ההלכה המובהק, ועם זאת – מאותם ארבעה שנכנסו לפרדס והיחיד שנכנס בשלום ויצא בשלום. איש המסתורין והתעלומה. כנגד ר' עקיבא, שיצא בשלום, אחר קיצץ בנטיעות, קטע את הענף בשורשו. ר' עקיבא, שיצא בשלום, השאיר את הכול שלם, באורגניות מאוחדת. רבי עקיבא היה גם נושא כליו של בר כוכבא ורמב"ם, הלכות מלכים פרק י"א ה"ג. זהו תפקיד שונה במהותו לחלוטין מהעיסוק בתורה, בנגלה ובנסתר.

בדרך כלל, מי שגדול במקצוע אחד קטן במקצוע אחר. "מעולם לא נצחני אלא בעל מלאכה אחת", אומרים בשם הרמב"ם על הראב"ד. אולם יש צורך בשיתוף הכוחות. שהעוסק בנסתר לא יהיה מנותק מהעוסק בנגלה, שאיש המעשה יחוש שייכות לאיש הרוח.

תלמידי ר' עקיבא

תלמידים רבים ומגוונים היו לרבי עקיבא. היו לו תלמידים במקצוע זה של התורה ובמקצוע אחר. היו לו תלמידים בתורה ותלמידים במעשה. אולם, שלא כרבים הגדול, שאיחד באישיותו את כל הכוחות, אצלם התפצלו הכישרונות. ואילו היו נוהגים כבוד זה בזה ומעריכים איש את תפקידו של רעהו, יכלו כולם יחד להיות ראויים להמשיך את מפעל רבם. אולם, כשגבר הפירוד ולא נהגו כבוד

זה בזה, וכל אחד מהם לא העריך כראוי את חברו, התפוררה המורשה הרוחנית של רבם. מגפה השתוללה בהם, וכולם מתו.

בין פסח לעצרת

פסח ועצרת מסמלים שתי תחנות בעם ישראל: יציאת מצרים ומתן תורה. יצירת הלאומיות הישראלית ולימוד התורה, מדינה ומקדש. בפסח הותר החדש במדינה, בעצרת הותר במקדש. ספירת העומר באה לגשר בין השניים, לאחד אותם לחטיבה שלמה אחת. תקופה זו מיועדת לגישור ולאחדות. על רקעה, נבדקות תכונות אלו בעם ישראל. תלמידי רבי עקיבא מתו בין פסח לעצרת משום שניתקו את התמימות שבין שני המועדים.

ל"ג בעומר

ר' שמעון בר יוחאי, תלמידו הגדול של רבי עקיבא, היה ממשיך אישיותו של רבו. איש הנגלה והנסתר. איש התורה והמאבק נגד הרומים. בל"ג בעומר הוסמך להוראה. אחרי מות תלמידי ר' עקיבא, היה העולם שומם. מר' שמעון בעיקר רותקה השלשלת מחדש, והחלה תקופה חדשה בתולדות ישראל. הוא רבו של רבי, עורך המשנה, הספר הגדול של התורה שבעל פה, הראשון בישראל. חזרה האחדות לישראל ולתורתו.

לכן ל"ג בעומר אינו רק יום הפסקת אבלות, אלא גם יום שמחה של גילוי התורה במלוא אחדותה מחדש. הנגלה והנסתר, הלימוד והמעשה, המדינה והמקדש חזרו להיות מאוחדים ותמימים. "תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תהלים יט, ח).

לשבועות

קעח

חמץ תאפינה

קרבן חמץ

"כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה" (ויקרא ב, יא), נאמר בכל הקרבנות. יצאו מן הכלל שתי הלחם בשבועות ולחמי תודה. מה הטעם לכך? המצה והחמץ הם כמעט אותו הדבר. שניהם עשויים מקמח, שניהם מזינים את האדם. אולם החמץ שונה מהמצה בתסיסתו, בהתנפחותו ובהתנשאותו. "תועבת ה' כל גבה לב" (משלי טז, ה). האדם המתגאה בכישוריו ובהצלחותיו דוחק את רגלי השכינה, הוא זוקף את הכול לעצמו וכופר בעצם בבורא העולם ומנהיגו. התוצאה מכך אינה רק כפירה בה', אלא הערצת האדם את עצמו והעמדת תועלתו ונוחיותו במרכז חייו. המאמין בה' מוסר את כל כוחותיו, כישוריו ומרצו לרצון ה' וייעודו, ואילו הכופר בה' מנצל את כל סביבתו – האדם, החי, הצומח והדומם – להישגיו האישיים. הגאווה האנושית היא סיבתה העיקרית של הכפירה.

הקרבן המסמל את התמסרותו של האדם לה' ואת נכונותו לפשוט את צווארו על מזבח ה' אינו יכול להכיל חמץ – סמל הגאווה וההתנשאות האישית. וממילא גם אינו יכול להכיל דבש – סמל רדיפת ההנאות החושניות בעולמנו. החמץ והדבש עומדים בסתירה מוחלטת למזבח ולקרבן המוקרב עליו.

אולם, מי שניצל מסכנה וחייב תודה לה' צריך להכיר תודה על כל מערכת חייו שניצלה. לכן הוא חייב להדגיש גם את אישיותו הפרטית ולהעריכה כדי שתודתו תהיה שלמה. האדם שמח ומודה, ראשית כול, על עובדת היותו חי, "חי חי הוא יודך" (ישעיהו לח, יט), ו"לא המתים יהללו יה" (תהלים קטו, יז). לכן יש צורך להבליט את החיים האישיים במלוא חיוניותם ועוצמתם, כי רק בכך הכרת התודה מושלמת (ב"עולת ראייה" למרן הרב קוק זצ"ל, ח"א עמ' א, מוסבר בעמקות כיצד ה"מודה" גורם ל"אני").

שתי הלחם

שבועות הוא סיומו של חג הפסח, שהרי אין לו תאריך משלו, וזמנו הוא יום החמישים לפסח. בפסח נאסר החמץ באיסור חמור, בל יראה ובל ימצא. כי בתחילתו של תהליך ההשתחררות ממצרים אסור לאדם לייחס את השחרור לעצמו ולמען עצמו. מטרת השחרור היא הקמת ממלכת כוהנים וגוי קדוש. וחיוב הספירה מפסח לשבועות בא להדגיש את הרעיון המרכזי: שיציאת מצרים אינה תכלית לעצמה, אלא אמצעי להשגת המטרה הנעלה של קבלת התורה. "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (שמות יג, ח). "וזה לך האות... בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את הא-להים על ההר הזה" (שם ג, יב). "שלח עמי ויעבדוני" (שם ז, טז). משום כך על הספירה להיות תמימה, ללא הפסק. רעיון זה לא הובן אל נכון על ידי הצדוקים. הם ניתקו את חג השבועות מחג הפסח ואת המסגרת המדינית העצמאית מתוכנה התורני. אולם, לכשהושלם התהליך, והאדם עלה במעלות הספירה במשך חמישים יום, וטיהר וזיכך את נפשו לקראת קבלת התורה – אין עוד סכנה בהקרבת החמץ ובהדגשת האישיות הפרטית. אדרבא, כל אדם צריך לחוש שייכות אישית לתורה. התורה אינסופית היא, וכל אחד מישראל חייב לגלות בה את טעמו האישי המיוחד לו ולמלא את ייעודו התורני בהתאם ליכולתו וכישוריו האישיים.

תורה דיליה

בלימוד התורה ובמילוי שליחותה הציבורית, אין מקום לטשטוש האישיות העצמית. אדרבא, יש להבליטה ולהדגישה. הזדהות אישית זו של האדם עם תורתו נותנת את הטעם והמתיקות שהם סימן היכר לדבקותו של הלומד בתורה, "מתוקים מדבש ונופת צופים" (תהלים יט, יא).

מכאן למדו רבותינו ש"תורתו דיליה" (קידושין לב ע"א), תורתו של תלמיד חכם נעשית קניין אישי לו עד כדי סמכות למחול על כבודו. ורב ששת, שהיה חוזר על תלמודו כל שלושים יום, היה שמח ומזמר: "שמחי נפשי, לך קריתי, לך שנית" (פסחים סב ע"ב). האם אין בכך סתירה, לכאורה, לאידיאליזם התורני הצרוף?

אולם, האמת היא שלימוד התורה שונה מכל לימוד אחר בעולם, הן בפרטיותו והן בכלליותו: בכלליותו כיצד? אין לימוד התורה רק לימוד אישי, של התעניינות פרטית של הלומד ולמען הישג אישי. זוהי מצווה, המצווה הגדולה ביותר: "ותלמוד תורה כנגד כולם" (פאה א, א), בשם כל ישראל, למען כלל ישראל, ואף יתרה מזאת, למען העולם כולו והעולמות כולם התלויים בלימוד תורה. ובפרטיותו כיצד? אין לך מדע בעולם שבו יכול אדם ללמוד בסגנון אישי כל כך, בהתעניינות פרטית כל כך, כמו בתורה, "אין אדם למד אלא במקום

שלבם חפץ" (עבודה זרה יט ע"א). ומכאן חידושי התורה האישיים האופייניים לסגנונו האישי המיוחד של כל חכם וחכם. ואין לך לומד תורה – מצעיר שבצעירים עד מבוגר שבמבוגרים, מתלמיד מתחיל ועד תלמיד ותיק – שאינו יכול, ואף חייב, לחדש חידושי תורה על פי הבנתו וטעמו.

מצד אחד, לימוד התורה הוא חובה שאי אתה יכול ליפטר ממנה; ומצד אחר, הוא זכות, "אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו". עד שאחד מגדולי האחרונים (ה"אגלי טל" בהקדמתו לספר) סבר שהלומד תורה ואינו נהנה מלימודו אינו נחשב ללומד אמתי. ההנאה היא הסימן לדבקות, להזדהות ולקשר הנפשי העמוק של האדם עם התורה.

אין בכך סתירה לייעודה האוניברסלי של תורה ולחובתו של כל תלמיד חכם לחוש בחובת שליחותו וייעודו הכלליים. כי רק על ידי הערכת אישיותו והכשרתה במידה מקסימלית על ידי התורה, הוא יוכל למלא את ייעודו הכללי בישראל ובעולם. ההשפעה על הכלל, שהיא משימתו העיקרית של כל בן תורה, חייבת לבוא מתוך מילוי עצמי של האישיות הפרטית. ורק על ידי דאגה מתמדת לטיפוח הכישרון האישי בתורה, תבוא גם התועלת לכלל.

גאוות תלמידי חכמים

ולא זו בלבד, אלא אף מידת הענווה – שהיא היחידה מן המידות הטעות קיצוניות: "מאוד מאוד הוי שפל רוח" (אבות ד, ד) – אסור לה שתקפח את גאוותו של האדם בתורתו. לא גאווה מנופחת של עצמו חלילה, אלא גאווה על זכותו של אדם ללמוד תורה ולקיימה. גאווה זו נחוצה היא דווקא במקום שבו מוצאים אנו את התורה מושפלת ונרמסת, במקום שבו אין הערכה לתורה וללומדיה. דווקא שם, האדם חייב להעריך את עצמו על היותו בן תורה. וכשמחתו של רב יוסף בחג השבועות, שהיה שמח שמחה יתרה ואומר (פסחים סח ע"ב): "אי לאו האי יומא דקגרים, כמה יוסף איכא בשוקא" (אלמלא יום זה שגרם לי להיות תלמיד חכם, הרי הרבה אנשים ששמים יוסף נמצאים בשוק, ומה ביני לביןם?).

הערכה זו אינה מצדיקה זלזול באחרים וביטולם. אדרבא, היא מחייבת את בן התורה למלא את ייעודו הכללי ולהשפיע עליהם. היא מטילה עליו אחריות כבדה לקרב את הבריות לתורה בדרכי נועם. אין בהערכה זו שום רשות לרדיפת כבוד, ממון או כל תועלת אחרת. יש בה רק דבר אחד: שמחה על הזכות שבתורה, גאווה על כך שבאמצעותו של בן התורה, יכולה התורה להילמד בישראל ולקרב אנשים רבים יותר לתורה.

הבאת החמץ לבית המקדש בחג השבועות לא יכלה להיעשות לפני שקדם לה שבוע של ביעור חמץ בפסח. רק מי שביער את החמץ בפסח כראוי ועלה מעלה

מעלה במעלות התורה רשאי, וגם חייב, להקריב את החמץ בחג השבועות. איחוד שני הקצוות האלו, פסח מכאן ושבועות מכאן, היא מצוות "תמימות תהיינה" (ויקרא כג, טו).

קעט

התורה, החברה והארץ

אין בתורה אזכור מפורש של מתן תורה בחג השבועות. חג השבועות מכונה בשמות שונים: קציר, שבועות, עצרת וביכורים. ואילו עיקר העיקרים, ספר הספרים, חסר לכאורה מן הספר. גולת הכותרת, התורה, הושמטה כביכול. לעומת זאת, כותבת התורה, בשולי פרשת חג השבועות: "ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך ולקט קצירך לא תלקט לעני ולגר תעזב אותם אני ה' א-להיכם" (ויקרא כג, כב).

אמנם, פסקה זו קשורה לקציר בכללו, אך מה לה ולחג השבועות דווקא? ועוד, התורה ניתנה בסיני. יש האומרים שהר סיני נמצא בחוף לארץ. ויש האומרים שהר סיני הוא בארץ ישראל (ריה"ל ב"כוזרי", ב, יד). אלו ואלו מודים שמתן תורה קדם להתנחלות בארץ.

רמז גדול יש כאן: שהתורה, ברעיונותיה ובאורח חייה, אינה תלויה במקום ובזמן. היא מעל למקום ומעל הזמן. אולם שלמותה תלויה במקום – בארץ הקודש. רק בה היא יכולה להתקיים במילואה, בשלמותה, בשיא תפארתה. וארץ הקודש אינה כזאת ללא תורה. לא רק המצוות התלויות בארץ מבטאות קשר זה, אלא כל המצוות והרעיונות, האווירה וההשראה, כל סגולותיה של ארצנו – תורה הם במשמעותה התמימה והכוללת.

רק שילוב מלא זה של התורה והארץ מאפשר לשתייה, ולעם ישראל החי בארצו על פי תורתו, מיצוי מלא של מושגיהם. הארץ אינה ארץ הקודש במלא ערכה ללא תורה. גם התורה אינה תורה תמימה ללא ארץ ישראל. חג השבועות הוא חג הקציר של ביכורי החיטה בארץ ישראל. הוא אינו חג מתן תורה כמושג ערטילאי ומופשט, הוא בא לציין את החיים הפרוזאיים בארץ ישראל, חיי עמל ויצירה, המגיעים לשיאם בקציר. דווקא אז, ברגעים הקשים ביותר של העמל המפרך, ברגעי הסיפוק הנהדרים ביותר, כשאדם מתמלא גאווה על הישגיו, דווקא ברגעים אלו – בא המבחן של חיי התורה בארץ: לא לשכוח את העני, את הגר ואת היתום. לא להתייחס אל היבול כרכוש בלעדי של בעליו, בלא לייחס אותו לאדון כול ולהפריש ממנו את הלקט, השכחה והפאה לעני.

בהתעלות זו של האדם מעל אנוכיותו, בעדינות הנפש, בטיפוח המידות הטובות, מתגלמת השפעתה של התורה על בעלי השדה הישראלים בארץ ישראל. בחיי

היומיום הפרוזאיים, ברגעי עמל קשים, כאן נבחן האדם. כאן באה התורה לידי יישומה המלא. זוהי השלמות של המשולש אשר לא במהרה יינתק: התורה, הצדק החברתי בישראל וארץ ישראל. זהו חג מתן תורתנו.

קפ

ממלכת כוהנים וגוי קדוש

הגיגים על חג השבועות במושב דתי

מצויים אנו בתוך תסיסה חברתית גדולה. בעיות יסוד בחברה דורשות את פתרונן, ומן הראוי שנעמיק בהן וניתן להן תשובה על פי תפיסתנו התורנית.

העולם הכללי, המשפיע גם על הרחוב הישראלי, יוצא מנקודת הנחה שהדת היא עניין פרטי. החברה, מוסדותיה, שלטונה וריבונותה – חילוניים המה, שהרי הסכמה אנושית היא המונחת ביסוד המסגרת החברתית. המדינה היא חילונית במהותה על פי תפיסה זו, ולחיים הדתיים יש מקום רק במסגרת פרטית של יחידים בביתם או של יחידים המתאספים במקרה יחד לחבורות קהילתיות לצורך קיום מצוות הדת. גם מדינת ישראל נתפסת, על פי גישה מוטעית זו, כמדינה חילונית כביכול, שהחלטה שרירותית אנושית היא שייסדה אותה והיא היא שקובעת את חוקיה ואת מוסדותיה. גם לציבור הדתי חדרה בטעות תפיסה זו, ומי שעוקב אחרי הוויכוח האידיאולוגי בציבור הדתי יכול לחוש בכך.

לא כן לימדונו רבותינו. בעיקר הדגיש את הדבר מורנו ורבנו הרב קוק זצ"ל. ממתן תורה נקבעה כבר התכנית: "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו). החברה במהותה היא מסגרת קדושה. המלך כותב לו ספר תורה ממלכתי, נוסף על ספר התורה הפרטי שבו חייב כל יהודי ("מאמרי הראיה", ח"א עמ' 173-174).

זה היה שורש הוויכוח בין הצדוקים והפרושים בעניין קצירת העומר (שם, עמ' 177-181). הפרושים פירשו על פי קבלה למשה מסיני שקצירת העומר דוחה שבת. הצדוקים פירשו שאינה דוחה שבת. טענת האחרונים הייתה: איך ייתכן שקצירת שעורים, פעולה "חילונית" כלכלית מובהקת, תדחה את השבת, היום המקודש ביותר?

זו היתה טעותם הבסיסית. החקלאות בארץ ישראל אינה פעולה כלכלית חילונית. נכון הוא שכל חקלאי וחקלאי חורש, זורע וקוצר – בדרך כלל למטרות פרנסה, אך מטרת החקלאות בארץ ישראל על פי התורה אינה למטרות כלכליות גרידא, אלא יש בה קדושה. לכן – באופן יוצא מן הכלל – קצירת העומר לשם הקרבת העומר, כקרבן ציבור במקדש, דוחה אפילו שבת! העומר מתיר את החדש במדינה, והביכורים מתירים את החדש במקדש. המדינה והמקדש – תוכן

אחד להם, וספירת העומר מגשרת בין המדינה למקדש (עמ' 181-182). מדינתנו – מדינת קודש היא ("אורות ישראל", ו, ז).

את הביכורים היו מעלים לירושלים בטקס מיוחד: השור הולך לפניו, קרניו מצופות בזהב ועטרה של זית על ראשו. פירש הרב קוק זצ"ל ("מאמרי הראי"ה" ח"א עמ' 183), שהשור, הבהמה הגסה – שבאמצעותה חורש האדם את שדהו ובאמצעותה הוא מתעשר – אינו המטרה העיקרית של עבודת האדמה. מטרתה הסופית היא הזית, אשר משמנו מאירים, ואשר לאורו לומדים תורה, "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג).

"כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד ולנין ברחובה של עיר", מפני הטומאה (ביכורים ג, ב). הרעיון המאחד את החקלאים כולם להתכנסות משותפת זו הוא העלאת הביכורים למקדש, השאיפה לחיי טוהר וקודש. הקרבה אל הטבע, אל השדה, מטרתה להרחיק את האדם מהטומאה שבתרבות המלאכותית. זהו המכנה המשותף של החברה החקלאית הישראלית ("מאמרי הראי"ה", ח"א עמ' 182-183).

מושב עובדים דתי, על פי זה, אינו התאגדות חקלאית למטרות כלכליות, כשבמקרה חבריה הם גם דתיים. ההיפך הוא הנכון: מושב עובדים דתי פירושו חברה דתית שהמאחד אותה הוא רעיון תורני של עבודת הקודש בחקלאות ובשדה אשר ברכו ה'. השותפות החקלאית מתבטאת לא רק בפעילות משקית, אלא גם, ובעיקר, בשותפות רוחנית: בתפילה בציבור, במעשי צדקה וחסד בתוך הציבור וכן בציבורים אחרים.

השתתפותם של אנשי רוח, אנשי תורה, מחנכים ודומיהם במסגרת החברתית אשר במושב היא שותפות אורגנית, שותפות מהותית, עקרונית ולא מקרית. אין אלה שכנים הדורים במקרה זה לצד זה, אלא מזיגה חברתית מושלמת של איברים שונים בגוף אחד: "ויחן שם ישראל כנגד ההר" (שמות יט, ב) – כאיש אחד בלב אחד (רש"י שם).

לשבעה עשר בתמוז

קפא

האבכה בחודש החמישי

שאלה עתיקה זו חזרה ונתעוררה מחדש בימינו. אם על חורבן בית המקדש אין ספק שעדיין יש לבכות ולקונן, על יתר הצומות ומנהגי האבלות המרובים יש עוררין: האם לא פג תוקפם כיום, משזכינו להיות למעצמה ישראלית עצמאית, כמוה לא הייתה לנו ברוב שנות בית ראשון ושני?

תוקפה של השאלה

תשובתו של הנביא זכריה לשאלה זו אינה ממין הטענה, לכאורה: "הצום צמתוני אני? וכי תאכלו וכי תשתו, הלא אתם האוכלים ואתם השותים... (זכריה ז, ו)". אולם עיון מדוקדק בדברי הנביא יעמידנו על משמעותם האמתית של הצומות, לדעת התורה. הצומות לא נקבעו כזכר או כאבל על העבר המפואר שנגז. הצום אינו מטרה; הוא אמצעי לפשפש במעשים הנעשים בהווה ולתיקונם בעתיד. כל עוד יש סבל וייסורים, חסרונות ופגמים – יש מקום לתפילה, לצום ולתשובה. בין אם העילה העתיקה לקביעת יום מסוים כיום צום קיימת עדיין או כבר לא, כל עוד קיימת עילה אקטואלית הנטועה בהווה – יש חובה לקיים ימי צום וזעקה. אין אנו צמים, אפוא, בשבעה עשר בתמוז על פריצת חומות ירושלים על ידי הרומאים, אלא על פריצת גדרותינו כיום הזה. הקשר שבין הפריצה דאז לפריצה דהיום אינו רק קשר מקרי וסמלי, אלא גם קשר סיבתי עמוק. ההיסטוריה הארוכה שלנו הינה שלשלת של חוליות הקשורות זו בזו, ואי-אפשר לנתקן בכוח.

אף הגלות הארוכה שבה חיינו היא חלק משלשלת הגאולה, שאורה החל לזרוח בימינו. יצאנו לגלות לא רק כדי לתקן את העבר, אלא כדי לטוות את חלום העתיד הגדול. מעלתה של הגלות הייתה בכך שהיא העלתה אותנו לעולם הדמיון העשיר והחלום הערטילאי, שאינו מסתפק במציאות המוחשית הריאלית. אמנם, מרוב דמיון נשכחה המציאות המעשית, ומשום כך סבוכים ובעייתיים הם גילויי הגאולה, עד שנתפצלנו לכיתות קיצוניות: מהן אנשי דמיון המנותקים מן המעשה, ומהן אנשי מעשה המנותקים מן החזון, ומהן אנשי ביניים המתרוצצים

במבוכה. אולם דווקא ההישגים העצומים שהגענו אליהם, שאף אם מבחינות מסוימות עולים הם על תקופות זוהר קדומות – אסור להם להסיח את דעתנו מהחזון הגדול, מהשאיפה לשלמות, לעליונות ולאי הסתפקות ביש הגדול. לשם כך יצאנו לגולה: לא כדי לחזור אל העבר, אלא כדי ליצור עתיד נעלה יותר, שבעתים באור החמה.

גישת ההלכה

הרעיון הנבואי מוצא את ביטוייו בהגדרות הלכתיות מפורטות, ולפיהן דין הצומות תלוי במצבו של הדור: "בזמן שיש שלום – יהיו לששון ולשמחה; יש גזרת המלכות – צום, אין גזירת המלכות ואין שלום – רצו מתענין, רצו אין מתענין" (ראש השנה יח ע"ב). בכל תקופת הגלות, גם בימי שלווה מועטים, קיבל על עצמו העם כולו צומות אלו לחובה. מסופר על ר' יהודה הנשיא שרצה לבטל את י"ז בתמוז, ואת צום ט' באב רצה להוריד מחומרתו, ולא הודו לו חכמים למרות שבימיו נחו ישראל מהצרות (מגילה ה ע"ב). ר' יהודה הנשיא – שלא נהנה מהעולם הזה במלוא אצבע ושחי בקדושה ובפרישות – יכול היה להרשות לעצמו את ביטול ימי הצום בימיו; אולם המון העם – הטרוד בחיי המעשה ואין ראשו ולבו נתונים לחזון העם ולייעודו אלא לפרקים נדירים בשנה – לא יכול היה לוותר על ימי הצום גם בימי שלווה. כי ימים מיוחדים אלו בשנה הביאוהו להרהר במצבו ולפשפש במעשיו ונטעו בלבו את התקווה לעתיד המושלם באחרית הימים. הדרך הנכונה חינוכית לציבור מחייבת צומות גם בזמן הזה.

לפי ההלכה, אין אנו מתענים על פריצת חומות ירושלים בעבר, אלא על העובדה שהשלום השלם עדיין לא מצוי עמנו בהווה. כל עוד השלום, בכל השלמות הנפשית והמדינית כאחת, רחוק הוא מאתנו – חש העם צורך בימי עלייה והתכנסות מיוחדים, שבהם מוסחת הדעת מצורכי הגוף האישיים והלב מופנה להזדהות עם צורכי הכלל ולשאיפות רוחניות ומוסריות נעלות. מי שלבו אטום ואוזנו ערלה מלשמוע את התביעה הא-לוהית הדוחקת את העם ואת הפרט לגאולה ולהשתלמות תמידיים – גם הצום לא יעזור לו להשתחרר מכבליו הגשמיים והאגואיסטיים, והוא יראה רק את נוחיותו האנוכית, מבלי לחוש בצרות הכלל ולהתבונן בחזון הדורות.

גם עתה, ואולי עתה יותר מתמיד, נחוצים לנו צומות אלו להתכנסות, להתבוננות ולשאיפה, ובמלים אחרות: לצדקה, לתשובה ולתפילה.

התכנסות

משמעות השורש צו"מ אינה רק תענית, אלא גם עצרת ואספה (למשל במלכים א, כא, ט; שם, יב: "קראו צום והושיבו את נבות בראש העם", שהוראתו בוודאי: אספה), כדוגמת "צומת" או "צמה" (אוסף שערות). ההימנעות מאכילה וצמצום העבודה והמסחר ביום צום אפשרה את התכנסותו של העם בבתי כנסיות לתפילה ולדברי כיבושין. אולם לא רק האפשרות הטכנית נוצרת על ידי התענית, הצום משפיע בעיקר על הבחינה הנפשית. כשאדם שקוע בהנאת עצמו, אין הוא מסוגל לחוש בצרת חבריו, אולם כשהוא מתפנה מעיסוקיו המטריאליסטיים והאגוצנטריים ומתעלה לספירות רוחניות נעלות יותר – אין הוא רואה את גופו הבודד בלבד, אלא את היותו חלק מחברה גדולה, איבר מגוף אורגני גדול הנושא רעיון משותף, שמלכדת אותו בברית משותפת; ומתוך עינוי הפרטי רואה הוא את עינוי הכלל. הלב נפתח, והכיס עמו, "אגרא דתעניתא – צדקתא" (ברכות, ו"ב).

גישה אגוצנטרית ומצומצמת עד להחריד היא לראות בעם היושב בציון את כל עם ישראל. אנחנו ראש הגשר בלבד, איבר אחד, אם כי חשוב מאוד, בגוף האומה. כראשה ולבה של האומה, הנוכל להתכחש לצרות אחינו מעבר לים? דווקא כעומדים בראש האומה וכנמצאים בלב לבה חשים אנו יותר מכל איבר אחר בכאבם של חלקי גופנו האחרים, הנאבקים מעבר למסך הברזל והמתבוללים ונטמעים באירופה ובאמריקה. עצם העמדת השאלה על ידי חלקים מהציבור, כאילו עם ישראל אינו נתון בצרה עוד, מזעזעת אותנו באנוכיותה ובהתנכרותה האכזרית ליהדות העולם כולו.

חז"ל ניסחו את כל תפילותינו בלשון רבים. אין האדם מתפלל על עצמו. הוא מתפלל על הציבור: "רפאנו", "ברך עלינו את השנה הזאת", "וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ", "ותטענו בגבולנו" – אומר היהודי גם כשהוא בריא, גם כאשר איננו חקלאי וגם כשהוא חי בארץ ישראל בגבולותיה המורחבים. לכן עיקרה של התפילה הוא בציבור דווקא ולא ביחידות, ומשום כך אין היהודי פונה ישירות לבדו לשמים, אלא מכוון את פניו ולבו למקום המקדש – כדי שתפילתו תעלה מעלה במקובץ ובמרוכז עם תפילות כל אחיו היהודים מכל קצוות תבל. אכן, דווקא בתקופה של זיחחות דעת והשמעת דעות כנעניות על הינתקות של העם בישראל מבני עמו היהודיים השרויים בגלות, חובה עלינו להתענות בימי צום אלה ולחוש את סבלם של אחינו על ידי הזדהות אישית.

התבוננות

בימי המעשה הרגילים אין דעתנו פנויה לבדוק את מהלך חיינו הפרטיים והציבוריים, אם תואמים הם את ייעודינו ואת שאיפותינו. לכן, יום צום ראוי להיות יום התבוננות ותשובה, כי אכן אין אנו צמים על עבר רחוק שמעבר להשגתנו, צמים אנו על מצבנו אנו. ואולי דווקא בשעה גדולה ומשמחת, כשהלב גואה משמחה ומגיל, מן הראוי שנעצור רגע, נפסיק את הריקודים והמחולות לזמן מה ונתבונן: על מה שמחים אנו בעצם?

כל שמחה יהודית מהולה היא בתוגה. לא שמחת התפרקות היא, אלא שמחה רצינית ומעמיקה. השטחיות וקלות הדעת אינם סימן לשמחה אמיתית ולהודיה של אמת. זקוקים אנו כאוויר לנשימה לכמה ימי רצינות וכובד ראש בשנה, לימי התבוננות ומחשבה על המשך הדרך לעתיד.

נתבונן נא קצת ביום שבעה עשר בתמוז, ולא תזוז דעתנו עלינו, על אף השמחה שאנו מצווים בה: האם חומות ירושלים שנפרצו נבנו שוב? אמנם "פרזות תשב ירושלים" (זכריה ב, ח), וכך נאה לה יותר מלהסתגר בתוך חומות המצינו את הפחד מאויב וממלחמה. אך זקוקים אנו לחומות ירושלים בגלל קדושתן: לאכול בתוכן פסח, שלמים ומעשר שני. לשם כך צריכים אנו מקדש וכהונה, אורים ותומים, סנהדרין, מלכות ונבואה; כי בלא אלו לא נוכל לקדש את חומות ירושלים (שבועות יד ע"א). היכן הם כל אלו?

האם נוכל לאכול ולשתות ביום פריצת החומות, ולעשות ללעג ולקלס את כל שאיפותינו וייעודינו הגדולים? הרי דברים אלו תלויים הרבה גם בנו, בהכשרת הלבבות, בעלייה רוחנית, בהסרת מחיצות מפרידות, באמונה איתנה ובעוז רוח. הן בעינינו ראינו כיצד הגאולה משולבת ממעשי אנוש ומהדרכה א-לוהית כאחד! ביום זה בוטל התמיד. האם חודש כבר התמיד? אתמהא! ביום זה נשרפה התורה. האם אין היא נשרפת עדיין על ידי גויים, וגם, אוי לבושתנו ולחרפתנו, גם על ידי אחינו היקרים בארץ ישראל הנגאלת והמשתחררת? ביום זה נשתברו הלוחות. האם נעלם עגל הזהב ותמו מחולליו, מנפצי הלוחות לרסיסים?

ביום זה הועמד צלם בהיכל, והרי צלם זה, בגלגולו האחר ובכפתו המוזהבת, עדיין עומד ומתנשא מעל חורבות היכלנו, ומנהלים משא ומתן כדי להפקיע אותו מבעלותנו ולתת אותו חנם לשועלים שיהלכו בו; ואנחנו עומדים טמאים ומנוודים, ועינינו רואות וכלות. אוי לנו שבשפלותנו ופחיתותנו הנפשית, איננו חשים כלל בעלבון ובצער השכינה, ובטננו הומה לזלול מעדנים. הכיצד לא יתפלץ הלב? כיצד לא ירתח הדם למראה העם ומנהיגיו בתבוסתנותם הגלותית בכל

הנוגע לגבולותינו המקודשים, המשוחררים, ואנחנו שאננים ואדישים מלהתאבל על כך?!

שאיפה

איזהו בן עולם הבא? זה הסומך גאולה לתפילה (ברכות ט ע"ב). היהדות אינה מסתפקת בהישגים, לעולם אין היא מרוצה מגאולותיה, תמיד היא שואפת הלאה והלאה. אין לה מנוחה, לא בעולם הזה ולא בעולם הבא. מטרותיה – אינסופיות הן ובלתי מוגבלות. תמיד היא נמצאת בהתקדמות ובעלייה. כל הישג אינו מהווה מטרה, אלא אמצעי לשאיפה נישאה יותר. בן העולם הבא הוא זה הנתון במתח רוחני עצום של שאיפה בלתי-פוסקת לעלייה ולהשתלמות. הוא זה שאינו מסתפק בגאולה שלה זכה, אלא סומך לה מיד תפילה ובקשה לעתיד.

יש שמתוך שאיפה לגדלות בזים ליום קטנות (זכריה ד, י), ולפרקים אפילו ימים גדולים – כחגבים הם בעיניהם לעומת גודל שאיפתם לשלמות האינסופית. אולם גם כשהראש נישא השמימה, חייבים אנו למצוא מנוח לרגלינו בארץ, כי ללא ההצבה בארץ – לא יגיע הסולם השמימה. נשמות גמישות במיוחד חייבים אנו לרכוש כדי להקיף את כל גובהו של הסולם. עינינו פוזלות: האחת לדיוטא העליונה והשנייה לדיוטא התחתונה, והאור הנגלה לעין האחת אינו מסנוור את העין השנייה; להיפך: חוג ראייתה מתרחב יותר, ושאיפתה גדלה יותר.

ללא תחושת חיסרון והרגשת העדר, לא ייתכנו רצון ושאיפה. כל רצון בא למלא חלל ריק. כל שאיפה באה להשלים את החסר. הבא לסמוך גאולה לתפילה חייב להדגיש יחד עם גודל שמחתו על הגאולה את החסר עדיין, את הטעון תיקון והשלמה. ללא תחושה זו, הרי הגאולה היא גאולת שווא, כביכול, ומשיחיות שקר.

כמי שבירך "הטוב והמטיב" בשם ומלכות ביום כ"ח באייר (אגב, ברכת "הטוב והמטיב" נכונה יותר מברכת "שהחיינו" שבירכו רבים), כמי שלבש בגדי יום טוב וקרא את ההלל ואמר שירה, כמי שסבור שיום כ"ח באייר, יום שבו נשמע קול ה' בכוח, גדול מיום ה' בו (באייר) ושיש לקובעו כיום שמחה על גאולת ירושלים – סבורני שיש לחזק ולהגביר את תחושת האבל של י"ז בתמוז וט' באב. כי על מה שמחנו בעצם? שמחנו על שלב נוסף בתהליך הגאולה, המקדם אותנו לקראת בניין הבית השלישי במהרה ולקראת חידוש מלכות ישראל המשיחית. אולם אם לא תגבר עתה השאיפה ביתר שאת לקראת בניין הבית והופעת חזון אחרית הימים במילואו, באמת אין טעם לשמחתנו. הגברת האבל על חיסרון הבית ועל היעדר גילויי השכינה המצופה הם חלק בלתי נפרד משמחת גאולתנו ופדות נפשנו, ואף מוסיף לה עוצמה. אין לטשטש ולהקהות רגשות, כל רגש חייב

להתבטא במלואו. "עת ספוד ועת רקוד" (קהלת ב, ד). כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה.

בנקודה אחת צודקים המעוררים: יש מקום לחיבור קינות ופיוטים, סליחות ותפילות נוספות המתאימים בלשונם, ברוחם וברעננותם לדורנו. אדרבה, יתפנו המעוררים וינסו לחבר בעצמם פיוטים כאלו. אגב, היכן הם כל סופרינו ומשוררינו הדתיים? היכן הם כל הסטודנטים לספרות ולשירה באוניברסיטות? תופסק הביקורת העקרה, וינקטו צעדים מעשיים וחיוביים לתיקון המעוות, כי בנפשנו ובנפש צעירינו הדבר.

צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים (זכריה ח, יט).

לתשעה באב

קפב

על מה אבדה הארץ

תורה תחילה

"מי האיש החכם ויבן זאת ואשר דיבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ נצתה במדבר מבלי עובר. ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה" (ירמיהו ט, יא-יב, הפטרת תשעה באב). דרשו חז"ל (נדרים פא ע"א): "על עזבם את תורתי" – שלא ברכו בתורה תחילה". יש הטועים לחשוב שסולם הערכים של היהדות ניתן לשינוי על פי השקפות אנושיות פרטיות ומצבים משתנים. באו חז"ל והעמידונו על סולם קבוע ובלתי-משתנה, שבו התורה עומדת בראש. היא תחילה, ורק אחריה באים ערכים אחרים, כארץ ישראל ועם ישראל.

וההיגיון מחייב זאת. שהרי מהי ארץ ישראל? מה עושה אותה מפיסת קרקע לארץ מיוחדת? מה מעלה את גרגיר החול שבה לדרגת קדושה? התורה. היא שקבעה את גבולותיה של הארץ. היא שהגדירה את הלכותיה. היא שחייבה את ישיבתה ויישובה. היא היא שקידשה אותה.

וכן עם ישראל. מה מייחד אותו? מה מקדש אותו? מה מבדיל בינו לבין עמים אחרים? התורה. "אתה בחרתנו מכל העמים... וקידשתנו במצוותיך". ולכן "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה" ("הנבחר באמונות ודעות" לרס"ג, מאמר שלישי, ז). בלי התורה, סופנו כליה והתבוללות, חלילה.

על מה אבדה הארץ? מה גרם לאובדנה של ארצנו ולנטישתה? אין תשובה אחרת אלא זו הנצחית: "על עזבם את תורתי". על "שלא ברכו בתורה תחילה", על אי-העמדתו של סולם הערכים נכון. לו התורה עמדה בראש הסולם, כל תפיסתנו הפוליטית והביטחונית, כל התנהגותנו המוסרית והחברתית – היו שונות לחלוטין, ולא היינו מגיעים לאן שהגענו.

תורה וארץ ישראל

רעיון יסוד זה בהשקפת עולמה של היהדות לא השתנה ולא יכול להשתנות. כי "זאת התורה לא תהא מוחלפת" (מ"ג העיקרים לרמב"ם). רעיון יסוד זה הוא יסוד לכל הבניין הארצי והלאומי שלנו. השמטת היסוד פירושה התמוטטות הבניין כולו.

ואם אמנם בדורות האחרונים הועמד סולם ערכים אחר בהשקפתנו, לא הובנו הדברים לעומקם וראויים הם, איפוא, להבנה מעמיקה יותר. מה שאירע בדורות האחרונים אינו שינוי ברעיון, ואף לא סטייה קלה ממנו. היה זה שינוי במציאות, שחייב התמודדות חדשה עם הרעיון ועם יישומו בצורה נכונה.

בעם ישראל התחולל שינוי. זה כמאתיים שנה עובר על עם ישראל גל של חילון, ובקצות המחנה שמד והתבוללות בקצב מדהים. שואה רוחנית איומה, שסכנתה עולה אולי על השואה הפיזית, מאיימת חלילה על קיומו של עם ישראל.

והנה, בתוך השואה החשוכה והנוראה, התנוצץ ניצוץ של אור. האיר השחר במזרח. ארץ ישראל החלה להעיר את הלבבות ולהאיר את הנשמות. במקום הגירה לאמריקה, באה הקריאה לארץ ישראל. במקום שמד והתבוללות, באה זקיפת גו לאומית. אמנם, ארץ ישראל ללא תורה, ולאום בלי שם ה', אך לעומת המצב הנורא, אין ספק שהתחוללה כאן מהפכה חיובית, שבצדק אפשר לכוונתה בשם "תשובה".

בין שלומי אמוני ישראל, התעוררה מחלוקת איך להתייחס אל התופעה החדשה. יש ששללו אותה בגלל המעטה החילוני שעטתה. אולם, לעומתם, רבים וחשובים הזדהו עמה כי ראו את גרעינה התורני החבוי. אולם גם האחרונים לא אמרו מעולם שעקרונית יש קיום לעם או לארץ ללא תורה. הוסכם על כולם שארץ ישראל בלי תורה היא כגוף בלי נשמה. ההזדהות הייתה עם תופעה זמנית. בלבושה החיצוני היא נראית חילונית, אך בעצם לא ניתקה עצמה מעולם מרעיונות הנצח של התורה. מעולם לא הייתה כוונה להשלים אתה, אלא להשלים אותה.

גדול הוגי הדעות בישראל בדורות האחרונים, מרן הרב קוק זצ"ל, שלאורו הולכים כל נאמני תורה וציון, כבר הביע את החשש שאם לא ימצא תהליך התשובה הלאומי והארצי את תיקונו התורני, הוא עלול להידרדר. "השאיפה לאידיאלים נישאים וקדושים תחדל, וממילא ירד הרוח וישקע" ("אורות", מד).

האיכות האנושית ההולכת וגדלה בתורה ובהתיישבות החלוצית היא הערובה העיקרית להמשך קיומנו והתפתחותנו כעם בארצנו. היא שתכריע את העתיד, היא היוצרת את ההיסטוריה, היא שתביא את הישועה והגאולה, היא שתהיה

מגדל האור שעליו ניבא הנביא: "כי הנה החושך יכסה ארץ וערפל לאומים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה והלכו גויים לאורך ומלכים לנוגה זרחך" (ישעיהו ס, ב).

קפג

אבלות כפולה ונחמה כפולה

בפרק הפותח את מגילת איכה, נמצאת כפילות, שניות: "בכה תבכה בלילה" (איכה א, ב), "חטא חטאה ירושלים" (שם, ח). בעצם, כפילות זו היא החטא: הפיצול בין הדבקים. יש ירושלים של מעלה ויש ירושלים של מטה, יש מלכות ויש מקדש. יתרה מזאת, לירושלים ייעוד כפול: פנימי וחיצוני, לאומי ואוניברסלי. "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו ב, ג) – רק ישראל מחויבים בלימוד תורה ובתרי"ג מצוות, השניות היא המאפיינת אותנו, אך דבר ה' מיועד לכל העולם.

האבל בתשעה באב הוא כפול: אבל על חורבן הארץ ועל חורבן העם (היו הוגי דעות שיצרו קיטוב בין השניים וקוננו רק על חורבן העם ולא על חורבן הארץ). יש ביום זה שניות: יש בו אבל ויש בו נחמה ("מועד" כיום טוב ו"מועד לשבור בחור", כמובא באיכה א, טו). יום זה מציין עבר וגם עתיד, שורשים וגם ענפים, גולה וגם גאולה. אפשר לראות בכל אלו סתירות וניגודים, עימותים וקיטובים, אלא ששימתנו היא לאחות את הקרע שבין הדבקים.

יש הרואים ניגוד בין תל-אביב לירושלים ומקטבים ביניהן. כביכול ירושלים מקוננת, ותל-אביב אדישה. אכן, יש הבדלים בין שתי הערים, לא רק הבדלים גאוגרפיים, אולם רב המחבר על המפריד. אל נשכח שמקור השם "תל-אביב" הוא עיר גלותית, על נהר כבר בבבל (יחזקאל ג, טו), אך דווקא תל-אביב היא סמל לתחיית עם ישראל בארצו. בתל-אביב עצמה, יש קיטוב פנימי בין ה"תל", הישן והחרב, לבין ה"אביב" המתחדש. ירושלים גם היא מורכבת משני מושגים: "יראה", כובד ראש ורצינות, ו"שלם", תקווה משמחת לשלמות, לאחדות, לתיקון ולגאולה. "שלם" היה שמה הראשון של העיר, לפני שאברהם שינה את שמה, לפני היות עם ישראל. זהו שם אוניברסלי. "יראה" הוא השם שנוסף לה אחרי העקדה, שם המאפיין את ייחודו של עם ישראל הממשיך את דרכו של יצחק הנעקד: "נגש והוא נענה ולא יפתח פיו כשה לטבח יובל וכרחל לפני גזיה נאלמה ולא יפתח פיו... על לא חמס עשה ולא מרמה בפיו... אשר הערה למות נפשו" (ישעיהו נג, ז-יב).

החורבן החל בהתפוררות הפנימית, בניתוק בין הדבקים. במקום "עיר שחוברה לה יחדיו" (תהלים קכב, ג), נוצרה עיר שסועה ובלבה חומה של שנאה ושל התנתקות. עצם תפיסת הדברים כשניות הוא שורש החורבן, עצם זה שהעוסק

בצד אחד של הדברים שולל לחלוטין את זה שעוסק בצדם האחר, שכל צד מייחס לאחר דמוניות, איום, מסוכן ומסכן. הנצי"ב, בהקדמתו לפירושו לתורה "העמק דבר", כתב על שנאת החינם שהחריבה את ביתנו: כל אחד סבר שכל האמת רק אצלו והציג את שכנגדו כשקר מוחלט, כפשע מתועב, ובכך נתן לגיטימציה לאלימות כלפיו. אולם, המילה "אמת" כוללת את כל האותיות, מאל"ף ועד תי"ו. לעומתה, המילה "שקר" מורכבת מחלק קטוע וקיצוני באל"ף-בי"ת.

התיקון הוא איחוי השסע, איחוד ירושלים של מטה וזו של מעלה, חיבור בין העבר, העתיד וההווה המגשר ביניהם, בין תל-אביב לירושלים. נשים לב לזהות הכמעט מוחלטת בין שתי המילים "גולה" ו"גאולה". אות אחת בלבד, אל"ף, מפרידה בין גולה לגאולה. הגאולה אינה סותרת לגמרי את כל מה שנבנה בגולה, אלא בוררת מתוכה את הלבנים הטובות לשבץ אותן בבניין הגאולה החדש.

בתפילת "נחם", נאמר: "העיר האבלה והחרבה והבזויה והשוממה. האבלה מבלי בניה והחרבה ממעונותיה. והבזויה מכבודה. והשוממה מאין יושב. והיא יושבת וראשה חפוי כאשה עקרה שלא ילדה". תיאור קשה זה נראה אנכרוניסטי, הזאת ירושלים, בירת ישראל, המשוחררת והבנויה לתפארת שאנו מכירים כיום? לכן, יש המוחקים את המשפטים הקשים. אמנם, גישה זו מובנת (לכשעצמי, הייתי מסתפק בשינוי קל, במקום "העיר האבלה" – "המוריה האבלה"), אך יש מקום לראות את הדברים אחרת. אכן, יש לראות את ירושלים בחזון השלמות, כיחידה אורגנית אחת, מקדש מלך, בירת הממלכה, שבמרכזה מתנוסס לתפארה בית המקדש. אך כשאנו משפילים את עינינו למציאות הקודרת, אנו רואים את "הר ציון ששמים" (איכה ה, יח). מבחינה זו, העיר כולה עדיין אבלה, חרבה, בזויה ושוממה. תיקון התפילה במחיקת המילים הקשות המתארות את החורבן פירושו הפרדה בין המקדש לבין העיר. פירושו התייחסות רק לירושלים של מטה ושמחה בבניינה, אך התעלמות מירושלים של מעלה, מאבלותה. ירושלים ללא מקדש היא כולה עדיין עיר חרבה במידה מסוימת.

הנתק והשסע בין הדבקים הוא המשך החורבן, ועל כך לבד יש לומר "העיר האבלה". אך התעלמות מהעיר הבנויה כיום לתפארת אף היא יש בה נתק מסוים. זו עיר של מקדש מלך, שקדושה ומלוכה חוברות בה יחדיו. אנו רואים בטוב ירושלים ושמחים בבניינה ומודים על כך בכל לב. ועם זאת, דווקא באתחלתא דגאולה, אל לנו להתעלם מחזון העתיד. הן גם ברגעי שמחה, אנו מעלים את ירושלים על ראש שמחתנו. דווקא היום, כשזכינו לשבת לבטח בארצנו, אל לנו לשכוח את העבר, את מראות הגולה ומוראותיה: "ויבלעו לגיונות. וירשוה עובדי זרים... לבי לבי על חלליהם. מעי מעי על חלליהם" (תפילת

נחם). הפתרון המועדף אינו מחיקה, אלא התוספת הנמצאת כבר בסוף התפילה :
 "כי אתה ה' באש הצתה. ובאש אתה עתיד לבנותה". שתי הלהבות, של החורבן
 ושל הבניין, מתלכדות יחד לשלהבת אחת גדולה. "כאמור, ואני אהיה לה...
 חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה" (זכריה ב, ט).

לראש השנה

קפד

אשרי העם יודעי תרועה

שופר וקרנו

שני שמות לו לשופר: קרן ושופר. קרן על שם המעטפה החיצונית, החומר הקרני שממנו היא עשויה. שופר על שם השפופרת, החלל הפנימי שדרכו בוקע הקול ועולה.

בבהמה, הקרן משמשת לעוצמה, לכוח. בנגיחתה באמצעות הקרן, הבהמה מרכזת את כל כובד משקלה ותנופתה בנקודה מרכזית אחת, בקרן. אין היא משתמשת כלל בשופר, בחלל הפנימי של הקרן. ישראל נצטוו לקחת קרן זו ולהשתמש בה שימוש שונה, שימוש אנושי, שימוש יהודי. "אשרי העם יודעי תרועה" (תהלים פט, טז). על ידי השימוש בשופר ולא בקרן, בקול ולא בכוח, אנו הופכים את מידת הדין הקרנית, למידת הרחמים השופרית (ובלשון הרמב"ם בהלכות שופר פ"א ה"ג: "שאין המצווה אלא בשמיעת הקול"). עיינו שם היטב).

אמנם, הכרח הוא עדיין להשתמש גם בקרן. בעולם שבו אנו מוקפים שוורים נוגחים ומסוכנים מכל עבר, אין אנו יכולים להסתפק בשופר בלבד. זקוקים אנו לקרן חזקה שתגן עלינו. מתפללים אנו גם "לצמיחת קרן לדוד עבדך". אולם, הקרן היא רק אמצעי ל"עריכת נר לבן ישי משיחך". הנר מקרין אור סביבו. הוא משפיע, מחנך, מבהיר ומסביר. אולם כדי שהנר יאיר, כדי שהקול יישמע, יש גם צורך, לצערנו, בקרן, בכוח, בעוצמה. אולם אלו אינם מטרה אלא אמצעי. ופעמים שהאמצעי מרחיק מהמטרה. כוח יוצר עימות, הוא מביא להתנגדות, לאי-יכולת להקרין ולהשפיע. השימוש בו חייב להיות מוגבל ביותר. הקרן צריכה להיות בטלה לשופר. למדנו בגמרא (ראש השנה כז ע"ב): "הפכו ותקע בו (שהפך את הפנים לחוץ ואת החוץ לפנים) – לא יצא". החלל הפנימי הטבעי צריך להיות עיקר ולא הקרן החיצונית.

שאו שערים ראשיכם

"שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם... ה' עזוז וגבור ה' גבור מלחמה" (תהלים כד, ז). בפעם הראשונה, השערים מנושאים בכוח חיצוני, על ידי גבורת מלחמה. ולכן אומרת הגמרא (שבת ל ע"א): "רהטו בתריה למבלעיה" (רצו השערים לבלוע את שלמה), שערי הלב של האנושות לא יכלו להיפתח בדרך זו.

רק בפעם השנית, כשאמר שלמה: "שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם... ה' צבאות הוא מלך הכבוד" (תהלים שם, ט) – כשהשערים נושאים את עצמם, בעצמם, מתוך הכרה עצמית במלך הכבוד, לא בכוח, באלימות ובמלחמה – יכולים השערים, שערי הלב, להיפתח (על פי מרן הרב קוק זצ"ל, "עולת ראייה" ח"א, עמ' שטו).

"ידבר עמים תחתנו ולאומים תחת רגלנו" (תהלים מז, ד) אין פירושו כפי משמעותו, רמיסת העמים תחת רגלנו הפיזית, והכנעתם. רק כשיש מלחמה יש הכרח בכך כדי להבטיח את השלום. אולם לא זו הדרך האידיאלית להבאת העולם כולו לתקוע כף ולהריע לא-לוהים בקול רינה. לשם כך נדרשת הכרה עצמאית. חז"ל (מכות יא ע"א) פירשו פסוק זה אחרת: "אין 'נדברו' אלא לשון נחת, וכן הוא אומר 'ידבר עמים תחתנו'" (ינהל עמים תחתנו – רש"י). אין מדובר פה בהדברה, חלילה, כי אין ה' חפץ בהשחתת העולם, אלא בתיקונו במלכות ש-די. מדובר פה בהנהגה, בהשפעה ובהדרכה. אלא שלשם כך יש צורך ברספקט מינימלי, בהערכה כלשהי. ועולמנו, עולם השקר, עדיין מעריך כוח. "חכמת המסכן בזויה" (קהלת ט, טז). יש צורך בקרן כדי שהשופר יישמע. התפילה מנסחת יפה את סדר האירועים הבא להבטיח את תיקונו של העולם:

א. ובכן תן פחדך... וייראוך כל המעשים... שהשלטן לפניך, עוז בידך וגבורה בימינך.

ב. ובכן תן כבוד ה' לעמך... וצמיחת קרן לדוד עבדך.

ג. ובכן צדיקים יראו וישמחו... וכל הרשעה (דוק, ולא "הרשעים") כולה כעשן תכלה.

ד. ותמלוך אתה הוא ה' א-להינו מהרה לבדך על כל מעשיך.

הפחד והכבוד שלבים הכרחיים הם בדרך להכרת האדם במלכות ה' ושמחתו בה.

תקיעה ותרועה

קולות השופר באים אף הם להדריכנו בדרך הנכונה. מן המקרא עצמו למדנו שהתקיעה הפשוטה מיועדת למקרא העדה, להתוועדות ולהתכנסות. התרועה המרוסקת, הרועדת והמזעזעת, מיועדת למסע, ליציאה לקרב. גם היום,

כשמשמשים בצופר אזעקה, הקול העולה ויורד בא להזעיק, להזהיר, לזעזע ולהודיע על סכנה. הקול הפשוט מעיד על הרגעה. מצוות היום היא אמנם בתרועה: "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט, א). היום שבו אנו מכירים במלכות ה' יוצר חיץ בין המכירים בה לבין הממאנים להכיר בה. גם בתוך נפשנו הפרטית מתעלים הכוחות הנפשיים המכירים במלכות ה', ומתחולל עימות פנימי בינם ובין הכוחות שעדיין לא התעלו לדרגה זו. אולם המאבקים, הן החיצוניים הן הפנימיים, אינם המטרה. הם זמניים וארעיים. המטרה היא השלום, ההרגעה, ההכרה המלאה במלכות ה'. פשוטה לפנייה, כרעיון ראשוני, ופשוטה לאחריה, כתכלית אחרונה, בת-השגה. "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט).

קפה

היום הרת עולם

"שתים עשרה שעות הוי היום. שעה ראשונה הוצבר עפרו, שניה – נעשה גולם... תשיעית נצטווה שלא לאכול מן האילן, עשירית סרח, אחת עשרה נידון, שתים עשרה נטרד והלך לו" (סנהדרין לה ע"ב). גם אם נפרש את דרשת חז"ל זו בצורה סמלית, שכל שעה כאן אינה כמו שעה של שעוננו, עדיין נשארים הדברים מזעזעים ונוקבים. בתשיעית נצטווה, בעשירית סרח. אדם הראשון לא החזיק מעמד במצווה הראשונה שניתנה לו יותר משעה אחת, פרק זמן קצרצר ביותר.

חלום ושברו

"כי זה כל האדם" (קהלת יב, יג). רצונותיו גדולים, שאיפותיו נישאות, החלטותיו חרוצות, הבטחותיו אמתיות. אולם, במבחן המעשה, נהיים כל אלו תוך שנייה לאבק פורח ולחלום יעוף. ראש השנה הוא יום יצירת האדם (ולא יום בריאת העולם כפי שרבים טועים). היום מתחיל מעגל חיינו מחדש. "היום הרת עולם". זה היום שבו נעשינו לאדם הנברא בצלם א-לוהים, שיש לו תכניות כה נהדרות, מטרות כה נעלות. אולם זה גם יום העמידה במשפט, היום שבו התרסקו והתנפצו כל הרעיונות וכל התכניות, היום שבו לא החזיק האדם בהתחייבותו יותר משעה אחת. זהו יום גדלותו של האדם, אולם גם יום אפסותו. שני אלו גם יחד מתרוצצים בנשמתו. הוא עולה עד לכוכבים ובו בזמן יורד עד לעפר. רצוא ושוב.

עומד לו האדם בפתח שנה חדשה. הלוח החדש נקי עדיין. כמה תקוות ורודות הוא תולה בשנה זו. כמה תכניות ושאיופות יפות. אולם שא עיניך אדם גם ללוח של השנה שעברה. גם הוא היה יפה וחדש בתחילת השנה. אולם, בדוק אותו עתה וראה כמה מלוכלך הוא. מה יצא לפועל מכל תקוותיך, שאיפותיך ותכניותיך? אף על פי כן, לא יום ייאוש הוא היום הזה, ראש השנה. חג הוא. יום טוב הוא. "ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם" (נחמיה ח, י). יש בכוחו של אדם לשפר, לתקן, לייצל ולהתקדם. יש לעולם תכלית, והאדם יגיע אליה. הוא מוכרח להגיע אליה. היא תגיע אחרי משברים רבים, עליות וירידות, סטיות ועקולי ופשוטי, אך בסופה של הדרך, האדם יגיע לתכליתו.

קול השיפור

השופר מכוון גם כנגד פעויותיה של יולדת ומציין את לידת האדם, והוא גם שופרו של משיח, תכלית חיי האדם. פנינו נשואות אל העתיד. התקיעה האחרונה היא תקיעה גדולה. מושלמת יותר, טובה יותר.

הקולות הבוקעים מהשופר מגוונים הם. תקיעה, תרועה, תקיעה. היום נקרא "יום תרועה" על שם הקול השבור, המרוסק, המזעזע. אולם כל תרועה צריכה פשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה; קול פשוט, ישר, שלם. הזעזוע אינו מטרה כשלעצמה. הוא משמש אמצעי להביא את האדם לידי תיקון ושלמות. לכן כל תרועה טעונה קול פשוט לפנייה ולאחריה. אין להפיל את האדם לתהומות הייאוש. אדרבה, יש לעודדו ולטעת בו תקווה.

"כי עמך הסליחה למען תיורא" (תהלים קל, ד). ללא הסליחה, ללא העידוד, לא תהיה יראת ה'. האדם יתיימש מראש מלהאמין בדבר שמעבר לכוחותיו. לכן הסליחה הכרחית היא. הדבר נמצא בהישג כוחותיו של האדם. ה' ברא אותו בעולמו ונתן לו כוחות עצומים. ביכולתו להתרומם, להתנשא ולהגיע ליעודו.

יום זה יום המלכת ה' הוא, היום שבו נוצר בעל הכרה המסוגל להכיר בו ולבחור בו בחירה רצונית וחופשית. וממילא הוא גם יום המלכת האדם. כי מי שזוכה להגיע להכרת ה' מגיע בעצם להכרת כוחותיו הרוחניים, לגילוי צלם הא-לוהים שבו, שרק באמצעותו הוא יכול להגיע לדרגות רוחניות נעלות.

באמונה וביראה

שתי הדרכים נחוצות, אפוא. על ידי הכרת גדלותו של ה' מרגיש האדם את אפסותו, את חולשותיו, מגבלותיו, משבריו, כזביו ושקריו. אך אותה הכרה מביאה אותו גם להכרת עוצמתו, כישוריו, מעלותיו, יכולתו ומחויבותו להתעלות, להתרומם ולהתנשא. וזו האחרונה מודגשת יותר.

בפתח שנה חדשה ניצב לו האדם, לא מרוסק איברים, לא מלא חרדה, לא שבור ומדוכא – אם כי יש הצדקה ומקום מסוים גם לאלו – אלא בלב מלא אמונה במקורו, בשורש יצירתו הנשגב והנעלה, ובלב מלא תקווה ביכולתו ושאיה לחתור ולנסות להגיע לשלמות גדולה יותר ומושלמת יותר ויותר. "פשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה" (ראש השנה לג ע"ב).

קפו

בחצוצרות וקול שופר

התמודדות עם הטכנולוגיה המודרנית

"שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר" (ראש השנה ג, ג). מרן הרב קוק, במאמרו "השופר והחצוצרות" ("מאמרי הראי"ה" א, עמ' 146), עמד על ההבדל בין שני הכלים – השופר והחצוצרה. קרן איל היא כלי טבעי, חצוצרה היא כלי מלאכותי, תוצר כישרונו הטכנולוגי של האדם. במקדש, המצווה היא להשתמש בשני הכלים גם יחד, אולם מצוות היום בראש השנה להאריך בשופר הטבעי.

שני הכלים יחד מבטאים את עניינו של היום: "זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון" (מוסף של ראש השנה). ביום זה, נוצר האדם בצלם א-לוהים. צלם הא-לוהים שבאדם מתבטא בכמה כישרונות שבהם מתייחד האדם מן הבהמה, ביניהם הכישרון הטבעי לשאוף לרוחני המוחלט. שאיפה זו היא טבעית, "נשמה שנתת בי טהורה היא אתה בראתה אתה יצרתה אתה נפחת ב". יש באדם גם כישרון ליצירה מלאכותית. כוח היצירה שבאדם אף הוא ביטוי לצלם הא-לוהים שבו: "ותחסרהו מעט מא-להים... תמשילהו במעשה ידיך, כל שתה תחת רגליו, ציפור שמים ודגי הים עובר אורחות ימים" (תהלים ח, ו-ט). באמירת ה' לאדם "ורדו בדגת הים" (בראשית א, כח), נתן ה' באדם את הכוח לחשוף ולגלות את כוחות הטבע ולרתום אותם לצרכיו.

הכוח היצירתי שבאדם צריך להיות תלוי בכוח הטבעי. הכישרון הטכנולוגי צריך לדעת את מטרותיו. פיתוח מדעי נחוץ להמשך התפתחותו של האדם. הרצון להתקדם, לתקן, לשפר מייחד את האדם מיתר בעלי החיים, זהו אחד הפנים של צלם הא-לוהים שבו נברא. אולם מהי מטרותו של כוח זה? מהו ייעודו? מה עליו לתקן ולשפר, לאן עליו להתקדם?

הכול שוטף ושואף

אפשר לראות בתאוצה הטכנולוגית תהליך עיוור חסר כל משמעות. דחף שאין שליטה עליו ושואף לו לא הסבר, לא סיבה, לא תכלית. מין זרם אדיר שכולנו נסחפים אתו, ברצוננו ושלא ברצוננו. אין אפשרות לשחות נגדו. אך אפשר, וצריך, להתייחס לשטף הטכנולוגי כמו אל יתר כוחות הטבע: לשלוט בו, לרסנו, לנתבו ולנווטו. אמנם, הכול שוטף, אולם הכול גם שואף. הכישרון הטכנולוגי

השוטף תלוי בכישרון הטבעי השואף להביא את האדם ואת העולם לתיקונם. בלעדי כישרון טבעי זה, השטף הטכנולוגי עלול להביא חורבן לעולם. הנזקים האקולוגיים שהביא עמו, שרק עתה עומדים על ממדיהם הנוראים, יעידו על כך, אך העולם טרם עמד על הנזקים המוסריים שגרם, החמורים פי כמה וכמה.

איננו נמנעים מקדמה טכנולוגית. זו רצויה, על אף שיש העושים בה שימוש פסול. לא כל חדש אסור מהתורה, יש חדש שלא רק מותר, אלא אף ראוי לכתחילה. חדש המתקן, מקדם ומעלה את העולם הוא חדש רצוי וחיובי לכתחילה. כשם שה' מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית, כך הוא נטע באדם את רצון ההתחדשות. אולם, כדי שאדם יוכל באמת להתקדם, להשתפר ולהתחדש, עליו לפתח קודם את הכוח הטבעי שבו, הכוח המושך את האדם לרוחני המוחלט. דבר זה נכון תמיד, ובפרט בתחילת שנה חדשה: כשאדם עושה את חשבון נפשו וקובע את דרכו לשנה החדשה, עליו להציב לעצמו מטרה ערכית ברורה. המגיד ממזריטש פירש את המילה "חצוצרה" כמורכבת משתי מילים: חצי צורה. אכן, חצוצרה ללא שופר מייצגת רק חצי מצורתו המקורית של האדם. משום כך, שופר מאריך, שמצוות היום בשופר דווקא.

מצווה גם בחצוצרות

עם זאת, המצווה במקדש היא גם בחצוצרות. אמנם, הן מקצרות יחסית לשופר, אך אי-אפשר לוותר עליהן. אין אפשרות לעצור את רוח האדם. ה' נטע בו את כישרון היצירה כדי שיגלה, יחשוף, ימציא, יפתח, ישכלל. כשכוח היצירה משרת את ייעודו, הוא מבורך. כאשר הוא משרת כוחות אחרים, הוא עלול להיות לרועץ.

כשחרב המקדש, נאלמו החצוצרות. אנו תוקעים היום בשופר בלבד. נוצר נתק בין שני הכוחות שבאדם. הכישרון הטכנולוגי ניתן לגויים. חכמה באדם תאמין, תורה באדם אל תאמין (איכה רבתי ב, יג) כי אדם אינו יודע להשתמש בכישרון הטכנולוגי שלו כהלכה. יש יחידים באומות העולם המתריעים על הסכנות שבשטף הטכנולוגי, אולם אין עם כמו עם ישראל שעומד כולו כציבור בפתיחת שנה חדשה וכורה אוזניו לשמוע את קול השופר המעורר את הכוחות הטבעיים הגנוזים במעמקי הנשמה ומגייס אותם לשלוט בכוחות הטכנולוגיים.

עתה, עם חזרתנו לארצנו, כשאנו מתכוננים לבניין הבית השלישי, על עם ישראל לחזור לכישרונו הטכנולוגי. עליו להראות לעולם כולו שיש לו תרבות טכנולוגית משלו. שהוא יודע, למשל, לנצל גם את המדיה למטרות ערכיות. באכילת רימון בליל ראש השנה יש סמליות עמוקה. היהדות הביאה לעולם מסר ברור: אפשר

לאכול את הפרי ולהשליך את הקליפה. רק כך אנו מלאים זכויות כרימון. אכילת הפרי עם הקליפה אינה ראויה לברכה. אכילת הקליפה לבד היא סכנה!

מדיה

נביא שתי דוגמאות לשטף טכנולוגי בתחום המדיה, דוגמאות השונות זו מזו: הדפוס והטלוויזיה. המצאת הדפוס היא אחת הדוגמאות הבולטות לכישרון טכנולוגי. היא בישרה את יציאת אירופה מחשכת ימי הביניים לתקופת הרנסנס והמדע. בתחילה, שימש הדפוס להדפסת התנ"ך, אחר כך השתמשו בהמצאה זו להפצת מדע ותרבות בעולם. אולם, במשך הזמן, נוצל הכלי להרבות גם טומאה בעולם. עם ישראל היה אחד העמים הראשונים שניצל את המצאת הדפוס להגדיל תורה ולהאדיר. לא פסלנו את הכלי בגלל השימוש בו לתכנים פסולים. ידענו לזרוק את הקליפה ולאכול את הפרי.

לעומת זאת, הטלוויזיה לא זכתה עדיין למעמד דומה. רוב שימושה אינו לקידום המדע והתרבות האיכותית כמו הדפוס. אדרבה, יש אמת בטענה שרוב שימושה מרדד ומדרדר את המדע ואת התרבות במידה לא מעטה. הצופה בה פסיבי, אין הוא צריך אף לאמץ את דמיונו. היא מעודדת את עצלות החשיבה. היא משמשת כלי בידורי בעיקר, גם כשתכניה רציניים ואיכותיים. אמנם, הטלוויזיה מסוגלת לשמש גם למטרות ערכיות, אולם בינתיים, נזקה רב מתועלתה. אין עדיין מערכת סינון המסוגלת לברור לצופה את הבר מן התבן. העולם עודו מצפה לגאולתו של מכשיר זה ולעשייתו כלי שרת להרמת המוסר, התרבות והערכים.

אינטרנט

המחשב והאינטרנט שונים מהטלוויזיה. הם כלים שימושיים נחוצים ביותר הן למסחר, הן למדע, ומעל לכול – לתורה (לא בכדי, זכה פרויקט השו"ת בפרס ישראל). כלים אלו שינו את כל מערכות חיינו. יש להתייחס אליהם כאל מהפכת הדפוס בזמנה.

אילו היו הם מכשיר טמא בעצם, והבררה הייתה בין מכשיר טמא, אף כי יעיל לחיים, לבין המשך החיים בלעדיו, היינו אומרים ייהרג ואל יעבור (ואין זו מליצה אלא מציאות עובדתית, במקום שיש חשש חמור לגילוי עריות, אין שום הצדקה לטהר את השרץ). מצווה הבאה בעברה אינה מצווה. אולם, אין מדובר במכשיר שעצמותו טמאה, לכן יש מוצא מהסבך. יש אפשרות לחסום את האינטרנט בחסימה טובה המונעת כל חדירה של דברים פסולים, ובכך השימוש במכשיר מותר ורצוי, כמובן בתנאי שהחסימה טובה. מכשיר ללא חסימה הוא

כמכונת בלי בלמים או כמכשיר חשמלי ללא בידוד. עליו ועל אלו נאמר: "לא תשים דמים בביתך" (דברים כב, ח).

ואל יאמר אדם שאין צורך בחסימה טכנית, אלא יש להתמודד עם הבעיות התמודדות חינוכית. ההתמודדות החינוכית היא בעצם חסימת המכשיר. מי שאינו עושה כן אינו מתמודד ואף עלול להתמוטט. היהדות היא ריאליסטית. על כך אנו מתחננים כל יום "אל תביאנו לא לידי ניסיון ולא לידי ביזיון". גם כשיש שליטה מלאה במכשיר, עלול להופיע על המסך דבר שאינו ראוי. לחיצה מוטעית ומקריית עלולה לדרדר את הצופה לבאר שחת. האם כשיש בור פעור בבית נסתפק בשלט אזהרה? האם התמודדות עם הסכנה באזהרת בני הבית לא להתקרב לשפת הבור מספיקה?! התורה, ובעקבותיה כל חברה נאורה בעולם, אסרה ללכת בדרך חתחתים זו, אלא דרשה הקמת מעקה בטוח שימנע כל חשש נפילה.

בשומענו את קול השופר – הבא להזכירנו מי אנו ומה אנו, המעורר יום זיכרוננו בשורש נשמתנו הטהורה שנוצרה ביום זה, בראש השנה – ניזכר גם בחצוצרות שאנו שואפים לשומען בקרוב ונתכונן נפשית לכך שידע כל פועל (לא רק פעול) כי אתה פעלתו ויבין כל יוצר (לא רק יצור) כי אתה יצרתו. בואו נאחל זה לזה גמר חסימה טובה (לא, אין כאן טעות או הגייה בידיש, החתימה הטובה תלויה בחסימה הטובה). גמר חסימה טובה!

קפז

תרועת ישראל ברחמים

במזמור תהלים שאנו אומרים קודם תקיעות השופר, נאמר: "עלה א-להים בתרועה ה' בקול שופר" (תהלים מז, ו). הפסוק פתח בשם א-לוהים, שהוא מידת הדין, וסיים בשם ה', שהוא מידת הרחמים, וביאר המדרש: "בשעה שהקב"ה יושב ועולה על כסא דין בדין הוא עולה... ובשעה שישראל נוטלין את שופריהן ותוקעין לפני הקב"ה עומד מכסא הדין ויושב בכסא רחמים דכתיב ה' בקול שופר ומתמלא עליהם רחמים ומרחם עליהם והופך עליהם מדת הדין לרחמים אימתי בחדש השביעי" (ויקרא רבה כט, ג). כיצד הופך השופר את מידת הדין למידת רחמים?

הבה נתבונן בנוסח התפילה של ראש השנה: "וידע כל פעול כי אתה פעלתו... ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' א-להי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה". בנוסח מודגש "ה' א-להי ישראל", והרי לכאורה, די בכך שכל יצור יבין כי אתה יצרתו ויאמר ה' מִלֵּךְ, ה' מִלֵּךְ, ה' ימלוך לעולם ועד. לשם מה יש צורך בתיווך שלנו שיכירו בה' א-לוהי ישראל דווקא?! הרי ה' א-לוהי ישראל הוא מלך כל העולם. אין הוא א-לוהים לאומי, אלא אוניברסלי. כל תפילות ראש השנה גדושות ברעיון כללי זה של המלכות ה' על העולם כולו. אדרבה, איננו דורשים מהגויים לקיים מצוות כיהודים, אלא רק לקבל עליהם עול מלכות שמים (כלומר, שבע מצוות בני נח), ואם כן, לשם מה ההדגשה כי עליהם להכיר בא-לוהי ישראל דווקא, די בהכרתם במלך העולם!

על רקע הזוועות המתחוללות לעינינו בעולם, נוכל להבין רעיון זה. אללה של האסלאם הרדיקלי אינו א-לוהי ישראל. הוא אלוהי הרצח וההשמדה ההמונית. אללה זה הוא אלוהי הסיף, האלימות והאטימות. בשם אללה אכבר זה, רוצחים ילדים רכים בשנתם, עוללים בחיק אמותיהם, משספים גרונם של מאמינים אחרים, דורסים ללא הבחנה אנשים ונשים, צעירים וזקנים. קרבנותיהם של האסלאם הקיצוני לא עשו דבר, כל חטאם היה שלא היו מוסלמים. איננו יכולים לסמוך על מאמיני אסלאם רדיקלי זה שיקבלו עליהם את אמונת הייחוד בדרכם שלהם שכן הם עלולים לעוות ולזייף אותה. לכן עליהם לקבל את האמונה לפי מסורת ישראל מסיני. כי מסורתנו שונה ממסורתם. לפי מסורתנו, ברא ה' את העולם בראש השנה בחסד. "עולם חסד ייבנה" (תהלים פט, ג). לשם כך, ברא ה' עולם – כדי להיטיב, לגמול חסדים. היום הרת עולם, היום נברא האדם בצלמו

של ה', לא רק כיצור תבוני, אלא גם כבעל מצפון מוסרי. מקור המצפון הוא בצלם א-לוהים שבנו. מה הוא רחום אף אתה רחום, מהו חנון אף אתה חנון, מה הוא גומל חסדים אף אתה גומל חסדים (על פי שבת קלג ע"ב). אמנם, יש גם דין בעולם, וראש השנה הוא יום הדין, אולם דין זה משולב בחסד: "היום יעמיד במשפט... אם כבנים ואם כעבדים..." בין כך ובין כך רחמנו.

המוסלמים לקחו מאתנו את רעיון העקדה והם חוגגים את עיד אל-אד'חא – חג הקרבן, המציין את עקדת אברהם את ישמעאל, כביכול – בעשירי לחודש ד' אל-חיג'ה. תאריך זה לקוח מיום הכיפורים שלנו, החל אף הוא בעשירי, אם כי לחודש תשרי. כנראה, הכירו המוסלמים את המסורת היהודית לפיה העקדה הייתה ביום הכיפורים. משום מסורת זו, חלק מעדות המזרח נוהגות לשיר את הפיוט "עת שערי רצון", העוסק בעוקד ובעקד, לפני מנחה של יום הכיפורים, ובסוף הסליחות של תפילת נעילה, סמוך לתקיעת השופר, יש הנוהגים לשיר את החרוזים האחרונים של פיוט העקדה "אם אפס רובע הקן". אנו למדנו מהעקדה את רעיון השופר (איננו משתמשים בקרן האיל, המשמשת אותו לנגיחה, אלא בשופרת הפנימית, דרכה אנו משמיעים את הקול). לעומת זאת, הקיצוניים שבמוסלמים למדו מן העקדה את רעיון המאכלת, את הג'יהאד, שלפיו העולם יתוקן רק בחרב ובסיף (העולם מחולק אצלם לשניים: דאר אל-אסלאם ודאר אל-חרב – ארצות האסלאם וארצות החרב, המלחמה).

עם ישראל למד מהעקדה מסר מנוגד לכך לחלוטין, הוא ספג בעקדה התנגדות עזה לשפיכות דמים מכל סוג שהוא, גם אם היא לשם שמים (חוץ מאשר בשעת מלחמה). שופר האיל בא במקום העקדה: כיוון ששחיטת אדם אסורה בהחלט, בא הקרבן תמורתה. ומקבילה לקרבן – התפילה, שבה אדם מקריב את עצמו לפני ה' בהכרתו במלכות ה' (מלכויות), בהשגחתו (זיכרונות) ובתורתו (שופרות). כל אלו מלווים בתרועת השופר. כך הופך השופר את מידת הדין למידת הרחמים.

לעומת זאת, המוסלמים הקיצוניים – שכאמור, לקחו מאתנו את רעיון העקדה, אם כי בסילוף – אינם תוקעים בשופר. מנהג אחר יש להם: לרגום את השטן באבנים (במקום הנקרא אל-מוזדלפה). רעיון גירוש השטן בא אף הוא ממקור יהודי, אך בשיבוש. במדרש ילקוט שמעוני (לפרשת וירא, רמז, צט), מובא תיאור זה: "וכי מאחר שאין דרך מרובה (מחברון להר המוריה) למה נתעכב ג' ימים? אלא השטן הלך ונעשה לפניו כנהר גדול שלא יוכלו לעבור... תלה אברהם את עינו לשמים, אמר, רבון העולמים... באו מים עד נפש אם טובע יצחק בני היאך יתיחד שמך? מיד גער הקב"ה בשטן והלך לו". מדרש זה הוא המקור למנהג לקיים תשליך על המים, ומדרש אגדה זה התגלגל לאסלאם, אלא שלדידם, אברהם

גירש את השטן בהשלכת אבנים עליו. לפי המסורת שלנו, נטש השטן את אברהם כאשר נוכח לדעת שאברהם מוכן למסור את נפשו לקיום מצות ה'. ההתמדה, הדבקות והנכונות למסור את הנפש על קיום מצוות הן הן המגרשות את השטן מהאדם ומהעולם, ולא השלכת אבנים.

בגמרא, במסכת ראש השנה (טז ע"א-ע"ב), נאמר: "מפני מה תוקעין ומריעין כשהם יושבים תוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב השטן". ופירש רש"י: "כדי לערבב – שלא ישטין, כשישמע ישראל מחבבין את המצוות, מסתתמין דבריו". את השטן, הוא יצר הרע שבאדם, אין מגרשים באבנים, אלא בריבוי מצוות. ככל שהאדם מרבה במעשים טובים, כך הרוע שבו מתמעט והולך. משום כך, אנו מרבים בתקיעת שופר. זהו עומק ההבדל בינינו לבין האסלאם.

הנצרות סילפה גם היא את המוסר. מצד אחד, יש בה מליצות נבובות של חסד מופלג גם כלפי רשעים מסוכנים הזוממים להשמיד את העולם; מצד אחר, יש בה שנאה תהומית חסרת מעצורים כלפי עם ישראל, שנאה שהגיעה לשיאה בשנות השואה. הנצרות גם היא זקוקה להדרכה נכונה לפי תורת ישראל.

לא בחיל ולא בכוח יתוקן העולם, גם אם לפעמים יש צורך זמני בשימוש בכוח. פעמים שאין ברירה וכדי לשרוד יש הכרח לגדוע יד רשעים לבל יניפו אותה על צווארנו. אך בכוח אין די כוח למגר את הרוע ולעוקרו לגמרי מן השורש. רק דוגמה אישית וציבורית של קיום מצוות בשלמותן, מצוות שבין אדם למקום ומצוות שבין אדם לחברו, יכולה לחדור ללבבות ולשונותם.

תוכנה המיוחד של תפילת נעילה עוסק בתיקון העולם בחסד וברחמים, ולא ברציחות ובשפיכות דמים: "ואתה ברחמיך הרבים רחם עלינו כי לא תחפץ בהשחתת עולם. שנאמר דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב... ואתה א-לוי סליחות חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ואמת ומרבה להיטיב ורוצה אתה בתשובת רשעים ואין אתה חפץ במיתתם שנאמר: החפץ אחפץ מות רשע נאם ה'? הלוא בשובו מדרכיו וחייה".

את השורש הנפשי הפורה רוש ולענה יש להמיר בצמח אחר. אפשר לתקן את הרוע רק בחינוך למידות טובות, בהקרנת אורה של אמונה ושל מוסר בעולם. על עם ישראל לשמש מופת, דוגמה אישית להתנהלות מתוקנת, תרבותית, רוחנית ומוסרית. גם אנו חייבים הדרכה תורנית ראויה כדי להימנע מאלימות, גם מילולית. "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג, יז), ושימוש בכוח, גם כלפי אויבים מבחוץ, מותר רק כשיש בו הכרח. רק כך, תתקיים שאיפתנו ש"יאמר כל אשר נשמה באפו ה' א-לוי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה". זו משימתנו, זו אחריותנו וזה תפקידנו בפתחה של שנה חדשה.

שתי האפשרויות למיגור הרוע בעולם נמצאות בשני נוסחים של התפילה: יש האומרים "הרשעה כולה כעשן תכלה", ויש האומרים "בעשן תכלה". "כעשן" פירושו היעלמות הרשעה מאליה, כעשן הנמוג ברוח. "בעשן" פירושו בבערה, בשרפה, בכילוי בכוח. גם הגורסים "בעשן" היו מעדיפים את ה"כעשן". אנו מקווים ומתפללים שלא יהיה צורך בעשן, אלא שהרשעה כולה כעשן תכלה. שתיעלם מאליה בזכות תשובה פנימית ורצון אמת להיעשות אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם. "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט).

קפח

לאומיות ואוניברסאליות בתפילות ראש השנה

הרעיון המרכזי של תפילות ראש השנה הוא המלכת ה' בעולם. הדרך להמלכת ה' בעולם כולו עוברת דרך עם ישראל. ראשית כול, עם ישראל חייב לקבל עליו את מלכות ה', ורק באמצעות הדוגמה הלאומית של ישראל תתפשט המלכות אל העולם כולו.

"ישראל באומות כלב באברים" – אומר ר' יהודה הלוי ("הכוזרי", ב, לו). יש לעם ישראל תפקיד מרכזי: להזרים דם וחמצן לכל איברי הגוף. לכן עליו להיות בריא וחזק ומלא דם וחמצן בעצמו, כדי שיוכל לספק את צרכיהם של כל האיברים. אין לאומיותם של ישראל דומה ללאומיות כל עם ולשון. לאומיות ישראל היא לאומיות אוניברסלית, אך דווקא משום כך היא חייבת לפתח את עצמה, כדי שתוכל למלא את שליחותה. תפילות ראש השנה בנויות כמחרוזת שבה מחרוזות הלאומיות הישראלית והאוניברסליות העולמית זו בזו, כשכל אחת מהן משלימה את חברתה.

ברכת הקדושה בתפילת הימים הנוראים

הקדושה המורחבת הנהוגה בימים הנוראים בנויה בצורה סימטרית: פסקה אחת לאומית, השנייה אוניברסאלית, וחוזר חלילה.

- א. ובכן יתקדש שמך על ישראל עמך, ועל ירושלים עירך (לאומי).
- ב. ובכן תן פחדך על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת, וייראוך כל המעשים וישתחוו לפניך כל הברואים... ושמך נורא על כל מה שבראת (אוניברסלי).
- ג. ובכן תן כבוד ה' לעמך, תהילה ליראך... שמחה לארצך וששון לעירך (לאומי).
- ד. ובכן צדיקים יראו וישמחו וישרים יעלוזו וחסידיים ברינה יגילו... וכל הרשעה כולה כעשן תכלה... (אוניברסלי) בעל כורחנו, מבנה התפילה מחייב לפרש כי הצדיקים, הישרים והחסידיים הם כינויים לחסידי אומות העולם. כך גם הסיומת: "כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ" – הכוונה לשלטון הרשע בעולם כולו.

הקטע האחרון מסכם את התפילה כולה ומשלב בתוכו גם אוניברסליות וגם לאומיות:

ה. "ותמלוך אתה... מהרה לבדך על כל מעשיך (אוניברסליות) בהר ציון משכן כבודך ובירושלים עיר קדשך" (לאומיות).
ובעיקר הפסוק החותם: "ימלוך ה' לעולם א-להיך ציון לדור ודור הללויה" (תהלים קמו, י).

העולם וציון מתמזגים יחד. העולם הוא "ציוני", וציון היא "עולמית", אך לא מתוך טשטוש, אלא מתוך הבחנה והכרה ש"מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו ב, ג).

אתה בחרתנו

הברכה האמצעית בנויה אף היא על עיקרון דומה. תחילתה: "אתה בחרתנו מכל העמים... ורוממתנו מכל הלשונות" (לאומיות). וסיומה: "מלוך על כל העולם כולו בכבודך... וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו" (אוניברסליות). והסיומת מאחדת את שני היסודות ליחידה אחת: "ויאמר כל אשר נשמה באפו: ה' א-להי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה". (המילה "כל" מופיעה בקטע זה שבע פעמים!) ונשים לב: "אתה בחרתנו מכל העמים" אינו משפט העומד בפני עצמו, על אף שרבים קוטעים אותו מהקשרו ומסלפים את תוכנו. המשכו הרצוף הוא: "וקדשתנו במצוותיך וקרבתנו מלכנו לעבודתך".

הרעיון המרכזי הוא שמלכות ה' בעולם מופיעה דרך הצינור הלאומי של ישראל. הלאומיות הישראלית אינה אפוא שוביניזם צר אופק, אלא בשורה אוניברסלית, כי מתוך המרכז הלאומי הישראלי תתפשט מלכות ה' בעולם, במעגלים מעגלים, עד שתקיף את העולם כולו. אולם גם אז יישאר עם ישראל במרכז.

הרמב"ם נותן לכך ביטוי הלכתי בהלכות מלכים (פרק ח הלכה יא), באומרו:

כל המקבל שבע מצוות בני נח ונזהר לעשותן – הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצויה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבנו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת – אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם.

שופרות

מלכות ה' האוניברסלית, יסודה בהתגלות ה' בסיני לישראל. אלא שישראל נצטוו בסיני תרי"ג מצוות, ואומות העולם שבע מצוות בלבד. מעמד הר סיני היה

אמנם לאומי, אך הוא מחייב את העולם כולו, וממילא הלאומיות הזו נהיית אוניברסלית. על כך נאמר במעמד הר סיני: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" (שמות יט, ו). ישראל צריכים לשרת ככהנים את העולם כולו. רעיון זה מופיע גם בתפילת השופרות: "אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמם... גם העולם כולו חל מפניך".

למנצח לבני קורח

גם פרק מז בתהלים, המקדים את תקיעות השופר, מדגיש רעיון מורכב זה של לאומיות אוניברסלית. הוא פותח בהכרזה כוללת: "כל העמים תקעו כף... מלך גדול על כל הארץ" ועובר לתפקידו של ישראל בהדרכת העולם לקראת ייעודו זה: "ידבר עמים תחתנו (אין הכוונה להדברה, חלילה, אלא להנהגה: עיי' מכות יא ע"א) "יבחר לנו את נחלתנו".

על פי הבנה זו, ארץ ישראל נבחרה להיות ארצו של עם ישראל לא משום צורך בבעלות וברכושנות, אלא כדי שתשמש במה להתרחשויות האוניברסליות. לשם כך היא צריכה להיות נחלתנו. הארץ המיוחדת היא מרכזה של הארץ כולה: "כי מלך כל הארץ א-להים", "מלך א-להים על גויים". הפסוק החותם משלב את האוניברסאליות עם הלאומיות: "נדיבי עמים נאספו, עם א-להי אברהם".

לא בכדי הוזכר כאן אברהם דווקא, כי הוא "אב המון גויים" (בראשית יז, ה). הוא הקורא בשם ה' לכל העולם כולו; הוא אביהם של כל הגרים; הוא המדגיש את הייעוד האוניברסלי של ישראל. יעקב, לעומתו, מציין את המסגרת הלאומית. לשם מילוי השליחות האוניברסלית, יש צורך לחזק, לפני הכול, את המסגרת הלאומית ולמלא אותה תוכן, שכן רק כאשר יש שפע פנימי, תיתכן השפעה חיצונית.

הר בית ה'

מרן הרב קוק ("אגרות הראי"ה" ג, תשמו) פירש, על יסוד הבחנה זו בין שני האבות, את דברי חז"ל (פסחים פח ע"א): "לא כאברהם שקראו הר", (כלומר: עצם בולט ונשקף למרחקים)... "אלא כיעקב שקראו בית (מקום סגור ומכונס). אולם באחרית הימים: "נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים... ונהרו אליו כל הגויים"... (ישעיהו ב, ב).

ירושלים היא אכן עיר בינלאומית, אולם רק לאחר שעיר ציון תימלא בתוכן עשיר וגדוש כל כך עד שהמים המפכים מתחת מפתן הבית יוכלו להזין נחל אשר לא ייעבר, ואשר יוכל לרפא את ים המלח ולגדל בתוכו דגים כדגת הים הגדול רבה מאוד ולהשקות על שפתו כל עץ מאכל לא יבול עלהו ולא יתום פרי, כי

מימיו מן המקדש המה יוצאים. מפעל ההשקיה הגדול, אשר חזה יחזקאל (פרק מז), מבטא בדרך ציורית את השפעתו של עם ישראל, באמצעות המקום המקודש ביותר, על מדבר העמים הצחיח, הצמא למי הדעת ולדבר ה'.

מלכויות

מבנה דומה יש לתפילת המלכויות :

עלינו (אנו, הלאומיות הישראלית) לשבח לאדון הכל (אדון העולם כולו).
שלא עשנו כגויי הארצות ולא שמנו כמשפחות האדמה (לאומי).
כי ה' הוא הא-להים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת (אוניברסלי).
ועל כן נקוה לך... לתקן עולם במלכות שדי, וכל בני בשר יקראו בשמך...
יכירו וידעו כל יושבי תבל, כי לך תכרע כל ברך, תשבע כל לשון (הביטוי
כל חוזר בתפילת עלינו שבע פעמים!).

והמשך המחרוזת :

ויהי בישורון מלך... (לאומי).
כי לה' המלוכה ומושל בגויים (אוניברסלי).
מלך ישראל וגואלו (לאומי).
והיה ה' למלך על כל הארץ (אוניברסלי).

והפסוק החותם, המשלב את הלאומיות והאוניברסליות יחד :

שמע ישראל, ה' א-להינו ה' אחד!

"ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט).

קפט

התשובה וארץ ישראל

משורר התשובה, משורר התחייה, משוררה של הנשמה הלאומית העומדת להיגאל, מרן הרב קוק זצ"ל, כתב בספרו "אורות התשובה" (ז, ב):

הארת התשובה ישנה בישראל. התעוררות חפצה של האומה בכללה, לשוב אל ארצה, אל מהותה, ואל תכונתה באמת, אור של תשובה יש בה. הדבר מתבטא בברור גמור בביטוייה של תורה: "ושבת עד ה' אלוֹקֶיךָ", "כי תשוב אל ה' אלקיך".

מקורו של רעיון זה הוא בדברי הרב יהודה אלקלעי ("פתח כחודה של מחט", כתבי הרב אלקלעי, ח"ב, מעמ' 323), שפירש את שלבי התשובה השונים כך: השלב הראשון הוא תשובה לאומית של שיבה אל הארץ. זוהי תשובה עד ה', עד ולא עד בכלל, אין זו תשובה גלויה, אלא טמירה, פנימית. השלב השני הוא תשובה שלמה לכל התורה והמצוות, זוהי התשובה אל ה'. כך הסביר גם מרן הרב זצ"ל ("אורות התשובה" ז, ב) את תופעות דורותינו האחרונים, על מעלותיהם ומורדותיהם.

תפנית התהליך

דומה שלאחרונה חלה סטייה מהמהלך המצופה. ההתעוררות הלאומית וגאולת הארץ נמצאות במשבר בחברה הישראלית, להוציא את החלק הדתי שבה. עצם אזכורם של רעיונות לאומיים וארציים מעורר בקרב חלקים גדולים בחברה ריאקציה שלילית, התנכרות והתרחקות ממקורם התורני של רעיונות אלו ומנושאייהם. הטענה המושמעת לעתים היא שאם היינו מוותרים על דבקותנו בנחלת אבותינו, היינו יכולים להשיג השפעה גדולה יותר בקרב אחינו המתרחקים ממנו, ואם כן, יוצא שכרנו בהפסדנו. ואולי "ניתנה ראש ונשובה", ניסוג מעמדתנו הלאומית ונשיבה את ישראל לאביהם שבשמים.

משבר ערכים כללי

אבחנה זו אינה נכונה. אכן, יש משבר בהנחלת הרעיונות הלאומיים והארציים, אלא שטועים הסוברים שאילו היינו מוותרים עליהם היו הערכים התורניים האחרים זוכים לאהדה. המשבר הוא עמוק יותר: זהו משבר ערכים כללי, הבא לידי ביטוי בתרבות, במוסר, בחברה. השורשים התורניים שהזינו בצורה סמויה את הרעיונות הלאומיים הידלדלו. דור או שניים יכלו לסמוך על יניקה דלילה זו,

אך לדור השלישי והרביעי כבר אין היא יכולה לספק מזון. יבש המעיין ונקצץ האילן, הרעיונות החברתיים התפרקו, ואת מקומם תופסות הפרטנות, הצריכה הפרטית, המימוש העצמי, התועלתנות האישית, הנהנתנות האגואיסטית. על רקע אלה, כל ערך, כל רעיון, כל אידיאל אינם יכולים להיקלט.

הפרטנות – מגמה חיובית

טעות נעשה אם נראה רק את הצללים ונתעלם מהאורות. הערכים הלאומיים והחברתיים אמנם קרסו עם רעיונות דומים שצמחו באירופה המערבית והמזרחית. ההישענות על מקורות זרים גרמה לכך ש"כשל עוזר ונפל עוזר" (ישעיהו לא, ג). האכזבה הקשה מהרעיונות הלאומיים והחברתיים בלבושם הנוכרי הייתה מכך שהאדם הפרטי נשאר כפי שהיה, אם לא נהיה גרוע יותר. הלאומנות הפשיסטית והמהפכה הסוציאליסטית השחיתו את המידות, שילחו כל רסן, טיפחו אלימות וכוחנות. נשמתו הא-לוהית של האדם לא יכלה לסבול את הצביעות בכך שהפרט מסתתר מאחורי החברה כולה. הפרטנות תובעת מהאדם מימוש עצמי גם בתחום הערכים המוסריים. כעת כל פרט ופרט מעדיף אימוץ ערכים אלו דרך ההומניזם האוניברסלי מאשר דרך החברה והלאום, שהשחיתו כל חלקה טובה.

ארץ זית שמן ודבש

אך לא כן חלק ישראל: אנחנו מעולם לא ויתרנו לפרט. הדרישות המוסריות והרוחניות נתבעו מכל איש ואישה, מכל נער וזקן. הכלל צריך לפרט כשם שהפרט צריך לכלל. אלא שהציבור גוזר גזרה שווה מתופעות העולות בחברות אחרות ומשליך אותן בטעות עלינו. הדרך לתשובה עוברת במתן תשובות לתביעות האישיות, הנגזרות מתוך אחריות כללית. אנו סוברים שארץ ישראל מעדנת את המידות, מעלה את הרוח. אין תורה כתורת ארץ ישראל שדרכיה דרכי נועם. לפעמים המצבים הקשים מאלצים את נאמני ארץ ישראל להפעיל כוחות מיוחדים, מחושלים, אולם זו תופעה חריגה.

"ארץ אשר אבניה ברזל" (דברים ח, ט), אל תקרי "אבניה" אלא "בוניה" (סוטה יב ע"א). כדי לעמוד איתנים מול איומי הרג ואובדן מבחוח, ולהבדיל, מול הצהרות של הרס וחורבן מבית, יש צורך בנחישות איתנה וברזלית. אולם קשיחות זו, אסור לה שתחרוג מעבר לצורך ההכרחי. אין להשתמש בה בשום פנים ואופן כלפי הזולת; היא חייבת להיות פנימית בלבד. נאמני ארץ ישראל צריכים לטפח דוגמה אישית, המקרינה על כל חלקי העם מידות טובות ונאצלות, אהבת הבריות, ריסון עצמי ועידון. עליהם להוכיח שאהבת הארץ, התורה והעם

מעצבות טיפוס ישראל מקורי שכל הופעתו קידוש שם שמים ברבים. דוגמאות אישיות הן שישפיעו על הפרטים בעם לממש את עצמם בדרכה של תורה ובאורה של ארץ ישראל, והן שתחזרנה את הבריות בתשובה. התהליך לא נעצר, אדרבה, הוא מתקדם בכיוון הנכון, "כי תשוב אל ה' א-להיך" (דברים ל, י).

ליום הכיפורים

קצ

מקוה ישראל ה'

"אמר ר' עקיבא: לפני מי אתם מיטהרין מי מטהר אתכם? אביכם שבשמים, שנאמר 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם' ואומר: 'מקוה ישראל ה'', מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל" (יומא ח, ז). שני אופני טהרה הם: הזאה וטבילה. בהזאה, זורקים על הטמא מים טהורים, ואילו בטבילה, הטמא נכנס בגופו לתוך מים טהורים. בהזאה הוא פסיבי, בטבילה – אקטיבי.

טומאה ומוות

ר' עקיבא פתח באקטיביות: "לפני מי אתם מיטהרין"? והמשיך בפסיביות: "ומי מטהר אתכם"? אך הפסוקים מובאים בסדר הפוך. קודם: "וזרקתי עליכם מים טהורים", פסיביות, ואחר כך: "מקוה ישראל ה'", אקטיביות (ירמיהו יז, ג). הרי זה כסדר הטהרה מטומאת מת, שהזאה קודמת לטבילה. הפסיביות קודמת לאקטיביות. בשאר הטומאות, יש רק טבילה. אקטיביות בלבד. בטומאת מת, נדבק באדם שמץ מן המוות. דינו כדין מת. הוא אינו חי עוד. אין הוא יכול להיות אקטיבי. יש הכרח להחזיר בו תחילה כוח חיים, ולאחר מכן לדרוש ממנו אקטיביות בתהליך ההיטהרות.

הפגישה עם המת מטמאת כי התייחסותו של החי אל המת היא התייחסות פיזית בלבד. המת מוטל לפניו בגופתו, ללא נשמת חיים. גופה ללא רוח חיים הרי היא טמאה ומטמאת. כל אשר מחובר אל החיים יש לו עדיין עתיד, יש לו סיכוי. המת הוא אבי אבות הטומאה. "אבי אבות" גם במשמע של בניין אב, של מקור ללימוד. כל פעילות גופנית המנותקת משורשה הרוחני, שאין לה ייעוד רוחני או מניע רוחני, טמאה היא. זהו החטא. זהו הכרת – כריתת המעשה ממיתריו הרוחניים. יש הכרח להחזיר את הגוף לחיים. המים חיים הם. מי מעיין ובור שלא נשאבו בידי אדם, מים שמימיים הם. המים הם יסוד החיים. מים טהורים הם יסוד החיים הרוחניים, "מי הדעת" בלשון הרמב"ם (הלכות מקוואות פרק יא

הי"ב). התקשרותו של אדם למקורותיו הרוחניים העליונים מאפשרת לחבר לחיים מחדש את אותם מעשים שנותקו מהם ונעקרו משורשיהם.

כפרה עצמית

פעמים, הניתוק הוא כה קשה עד שמעשים אלו למתים ייחשבו, ללא רוח חיים. אין בהם כבר שום כוח להחיות את עצמם. הם זקוקים לכוח מבחוץ שיחזיר להם קורטוב חיים. כדי שיוכלו להמשיך ולהחיות את עצמם, הם זקוקים להנשמה מלאכותית. זוהי הזאה שקודמת לטבילה. אולם הטבילה היא הטהרה העיקרית. הכוח החיצוני יכול רק לעורר, אך עיקר ההיטהרות חייב להיעשות על ידי האדם. לכן פתח ר' עקיבא בעיקר: "לפני מי אתם מיטהרין".

אמנם, דעת רבי היא ש"עיצומו של יום מכפר" (יומא פה ע"ב), שההארה הרוחנית העליונה המבזיקה בנשמתו של האדם יש בה כדי לכפר. אולם ההלכה אינה כמותו. לא די בכך. יום הכיפורים הוא הזדמנות מעוררת שניתנה לו לאדם, אולם המשך תהליך ההיטהרות חייב להיעשות על ידי האדם גופו. ללא תשובה מצד האדם, אין יום הכיפורים מכפר. "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב" (ישעיהו נה, ו). אימתי? בעשרת ימי תשובה. בימים אלו, ה' קרוב אלינו. הוא פותח לנו פתח כחודו של מחט. זוהי הזדמנות פז לנצל את הקרבה, לדורשו, לקרוא לו. אין אדם מסוגל לקרוא במדבר, כשאין אוזן קשבת. כשיש מי שמאזין לו, הוא קורא לו. ה' מבין ומאזין, לכן עלינו לזעוק אליו ולהתקרב אליו. נוכחותו של ה' מתחילה ממנו, ובה אנו פסיביים. אולם פעולת ההתקרבות פעולה אקטיבית אנושית היא.

תקווה וסליחה

"כי עמך הסליחה למען תינָרָא" (תהלים קל, ד). הפסוק מדגיש לנו שהעובדה שיש סולח ומוחל היא המאפשרת לנו לִירָא את ה'. אלמלא התקווה לסליחה ולמחילה, אלמלא ההכרה במי שמוכן לסלוח לנו, היינו מתייאשים מראש מכל סיכוי לשאוף להיטהרות עצמית. אדם מוכן לסבל רב, ליגיעה עצומה, אולם רק כשיש לו שביב של תקווה. הייאוש מהסיכוי לישועה שובר את כוח הרצון העצמי של האדם. התקווה לחיים היא יסוד החיים. הידיעה שיש סליחה היא הגורם ליראת השמים שלנו. "כי עמך הסליחה למען תינָרָא" (תהלים קל, ד). מקווה ישראל ה' הוא לשון תקווה. מקווה המים הוא גם מקור התקווה. ההולך במדבר, כשלושנו נשתה בצמא, כשגורנו ניחר וברכיו כושלות, הרי רק הסיכוי למצוא מקווה מים משמש לו מקור תקווה ועידוד להמשיך הלאה בדרך הקשה, בחום וביובש, עד הגיעו למקור מים. ה' הוא גם התקווה, המעוררת וממריצה

את האדם להתקרב אל ה', והוא גם המקווה, שבו האדם טובל ומטהר את עצמו. אלא שהא בזה תליא, ללא תקווה אין מקווה, וללא מקווה אין תקווה. "צמאה לך נפשי כמה לך בשרי בארץ ציה ועיף בלי מים" (תהלים סג, ב).

אולם בזאת נבדל מקווה המים מה'. מקווה המים הוא פסיבי. עצם הימצאותו מעורר תקווה. ה' הוא אקטיבי. הוא מזה מים טהורים, הוא מעורר אותנו בצורה פעילה, א-ל חי הוא.

ובעוד נקודה ה' הוא מקווה. מה מקווה אינו מטהר אלא כשהאדם נכנס כולו לתוכו, ללא שיור וללא חציצה, אלא בהתמזגות מוחלטת של הטובל עם המים, כי רק בכך הוא חוזר לרעננותו ולמקור טהרתו; כך גם ה' ביום הכיפורים, יום שכולו קדושה, יום שכולו נוכחות ה' בכל רגע ורגע. הנכנס ליום זה כמוהו כמי שטובל במקווה. עליו להיכנס אל היום הקדוש בכל רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו, ללא שיור וללא חציצה, אלא בהתמזגות מוחלטת של האדם עם היום הקדוש. בכך מובטחת טהרתו.

קצא

מקווה המים – תקוות החיים

"מקווה ישראל מושיעו בעת צרה" (ירמיהו יד, ח) – פשוטו של מקרא הוא שתקוות ישראל היא ה', המושיעו בעת צרה. מקווה במשמעות של תקווה ולא של מים מכונסין. יש לתמוה, אפוא, על ר' עקיבא שהוציא מילה זו מפשוטה ודרש "מה המקווה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל" (יומא ח, ט). אולם, בהסתכלות מעמיקה יותר, נבין שר' עקיבא גילה את עומק משמעותו של הפסוק. השימוש במילה "מקווה" במקום במילה "תקווה" נועד לרמוז למשמעות הנוספת של מילה זו (כפל משמעויות במילה אחת נפוץ בתנ"ך ונקרא בלועזית הומונימיה). המקווה הוא גם מקום כינוסם של מים טהורים וגם מקום של תקווה, והא בהא תליא.

המים הם תקוות החיים. הלך הנודד במקום שרב וצימאון מצפה למים, הם מושו תקוותו, בהם תלויים חיו. דוד המלך הרבה לנדוד במדבריות, בעיקר בתקופת בריחתו משאול, וכשהיה צמא, ועיניו תרו אחר מעיין, בור או גב להרוות את צימאונו הכביר, חש בחושיו הרוחניים העדינים שצימאונו למים אינו רק צימאון פיזי לצורך קיום הגוף. אמנם, צימאון למים הוא דחף חיים בסיסי ביותר לקיומם של החיים הביולוגיים, אולם דוד ראה בו גם צימאון למקור המים, כמיהה אדירה להידבקות בשכינה, לשאיבת מי דעת וחוויה רוחנית בששון מרוח הקודש: "צמאה לך נפשי כמה לך בשרי בארץ ציה ועיף בלי מים" (תהלים סג, ב). אותו ירמיהו שאמר "מקווה ישראל ה" אמר גם: "אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב בארות נשברים אשר לא יכילו המים" (ירמיהו ב, יג). האמונה היא מקור מים חיים. הצימאון למים מעיד על רצון הקיום של הגוף – שהוא ביסודו צימאון רוחני למקור המים. כי מהי משמעותם של החיים? לשם מה אדם כה חפץ ומעוניין לחיות? אכילה ושתייה ויתר צורכי הגוף בלבד אינם מצדיקים את רצון החיים של האדם. יצר הקיום אינו חפץ בהמי בחיים ריקניים ללא תוכן ומשמעות. אדם מחפש משמעות לחייו, ולא – חייו אינם חיים.

במים יש שני רבדים. בחיצוניותם – הם מרווים את הצמא. בפנימיותם – הם מעידים על יסוד הבריאה ועל סוד הבורא. אדם המכיר בשני הרבדים מתקרב בצימאונו לבוראו ומזדהה עם רצונו. מים טבעיים – שלא נטמאו במגע יד אדם, שלא נשאבו בכלי – הם טהורים, א-לוהיים, והטבילה בהם מסמלת את

ההתמזגות של האדם עם א-לוהיו, את הזדהותו עמו. הצימאון למים הוא בעצם כמיהה לה', מקור המים והחיים.

הטבילה במקווה נחוצה גם לקשר שבין איש ואשתו. ביסוד קשר זה עומדת השאיפה לבנות בית טהור וקדוש, להשרות שכינה בבית ולהתקרב לבורא. מקור האהבה בעולם בחסד ובאהבה שבבריאת העולם. טבילה במקווה היא התמזגות עם הבוחר בעמו ישראל באהבה.

קצב

אתה הבדלת אנוש מראש

בשיאו של יום הכיפורים, בתפילה הנעלה ביותר, תפילת נעילה, אנו אומרים שני משפטים שנראים כסותרים זה את זה. האחד: "אתה הבדלת אנוש מראש ותכירם לעמוד לפניך", ולפניו אנו אומרים פסוק שלכאורה אומר את ההפך הגמור: "ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל" (קהלת ג, יט).

לאמתו של דבר, אין כאן סתירה. תפילת נעילה מסכמת את עשרת ימי התשובה, שתחילתם בראש השנה – יום בריאת האדם בצלם א-לוהים – וסופם בכפרה. בראש השנה אדם הראשון נכנס לגן עדן ובו ביום גם גורש ממנו: "תשיעית נצטווה שלא לאכול מן האילן, עשירית סרח, אחת עשרה נידון, שתים עשרה נטרד והלך לו" (סנהדרין לח ע"א). חז"ל לא התכוונו למסור לנו תיעוד כרונולוגי, אלא מסר רעיוני ומוסרי. הם ביקשו להראות עד כמה קלה דעתו של האדם שלא החזיק מעמד בגן עדן אלא שעה קלה בלבד!

אדם עשוי עפר מן האדמה ונשמת א-לוה בו. המתח שבין הנשמה שבאדם, האצולה מכיסא הכבוד, לבין יסוד העפר שבו מלווה את האדם כל חייו והוא אינו יכול להתחמק ממנו. חייו הם התמודדות תמידית, ביכולתו להעלות את העפר, להעפיל לגובהי שחקים, וחלילה להפך. ראש השנה הוא יום הזיכרון. הוא מזכיר לאדם מיהו, מאין הוא בא ולאן הוא הולך ולפני מי הוא עתיד ליתן דין וחשבון.

יום הכיפורים הוא יום החתימה, יום ההפנמה המעשית. הזכירה המופשטת שבראש השנה באה לידי ביטוי מעשי בחתימה שביום הכיפורים. כשהמקדש היה קיים, הורגשה ממשות החתימה וההפנמה בעיקר בשעיר לעזאזל, שהיה המכפר המרכזי. גורל קבע מי מבין שני השעירים יוכנס פנימה ומי יושלך הרחק לעזאזל. למעשה, שני השעירים משקפים את המתחולל בנפשו של כל אדם, את כף הקלע שבה הוא קלוע וכלוא. כל אדם מסוגל להיות קודש קודשים, להיכנס לפניי ולפנים, אך כל אדם עלול להיות שעיר לעזאזל, המתנתק מהקדושה ומשליך עצמו לארץ גזרה. האדם עצמו קובע את גורלו, פעמים רבות בהיסח דעת כביכול, במעין הימור, מעין הטלת גורל מקרית. יש הקונה עולמו בשעה אחת, ויש שבקלות דעת רגעית עלול חלילה לאבד את כל עולמו.

בשעת הנעילה, הנשמה מגיעה לשיא התעלותה, והאדם חש – בכל רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו – שהרוח היא הדומיננטית באישיותו. בשעה זו, הגוף חלוש ותשוש, אך הרוח היא במלוא עוצמתה. אלו רגעים שבהם האדם חש בעליל שהוא נברא בצלם א-לוהים ושהוא שונה מהותית מכל יצור אחר עלי אדמות. אולם, למרות החוויה הרוחנית העזה, עליו להיות מציאותי, עליו לדעת כי הוא עלול לחזור בעוד שעה קלה לשגרת ימי החולין, עליו לדעת כי ייתכן שלא יחוש את רוממות הרוח שהוא חש בשעה קדושה זו לאורך זמן. לא לעולם חוסן. לא תמיד אפשר לעמוד במתח כה גבוה. לא לשווא הציג דוד המלך שתי תהיות במזמור: "מי יעלה בהר ה'", "ומי יקום במקום קודשו". קשה לטפס במעלה ההר, אך קשה פי כמה להחזיק מעמד בפסגה. על האדם לדעת כי עלולות להיות מעידות ואף נפילות. כי יהיה עליו להשתדל לשמור על רמה רוחנית קרובה עד כמה שאפשר לרמתו בשעה גדולה זאת. יהיה עליו להתאמץ להמעיט בירידות ובכישלונות, ויהיה עליו להתאמץ לעלות מכל ירידה ולהתעלות מכל כישלון. האדם עלול, כיונה הנביא בספינה בים הסוער, להיטלטל בסערות החיים עד שייחלץ מהן ויוטל אל היבשה למלא את שליחותו הא-לוהית עלי אדמות.

האברבנאל, בפירושו לפרשת אחרי מות (ויקרא טז, ד"ה "ואמנם"), הרחיב רעיון המופיע במדרשים ולפיו שני שעירי יום הכיפורים הם סמל לדמויותיהם של יעקב ועשיו. יעקב ועשיו הם תאומים זהים, אך האחד קשר עצמו לבורא, והאחר רחק ממנו. האחד התקשר לעולמו הפנימי, והאחר לעולמו החיצוני. למעשה, בקרבו של כל אדם, מתרוצצים שני שעירים. בכל אדם ניטשת מלחמת תרבות בין תביעה רוחנית פנימית לבין האווירה הרווחת בחוצות. מלחמה זו באה לידי עימות גלוי לראשונה בהתרוצצות שבין יעקב ועשיו. עשיו הוא השעיר החיצוני, ו"עשיו אחי איש שעיר" (בראשית כז, יא). יעקב הוא השעיר הפנימי, והוא נאלץ ללבוש בגד שעיר כדי שידיו יהיו כדי עשיו והוא יוכל לעמוד במלחמת הקיום העולמית. השאלה היא מיהו האח הגדול באמת, מיהו הבכור – זה שגדול בגיל, בגוף, בפרסום, בהון, זה שזוכה להערצת המונים עיוורת, או זה שגדול ברוח, באיכות, בעוצמה ערכית ומוסרית. איזו תרבות תצליח לסחוף יותר – זו השטחית, הרדודה, ההמונית, המגרה והמושכת, או זו הרצינית, האיכותית, התובעת מאמץ, הקרבה, מסירות ונאמנות.

מלחמה זו אינה רק מלחמת תרבות עולמית. היא בעיקרה מאבק פנימי המתחולל בנבכי הנפש האישית, מאבק שני השעירים. תרבות יעקב היא תרבות הפנים: "הקול קול יעקב" (שם, כב), קול הבוקע מלפני ולפנים, לעומת היחצנות של עשיו איש השדה: "והידים ידי עשו" (שם). לא בכדי, השנה היהודית נפתחת בהשמעת קול שופר, היוצא ממעמקי האישיות של האדם, ממקור נשמתו, מצלם

א-לוהים הטהור שבו הוא נברא. ברגעי התעלות אלו, המאבק הפנימי מגיע להרמוניה, לשלווה פנימית, אלא שיש צורך במאה קולות כדי להתמיד בהרמוניה זו.

בתפילת הנעילה אנו אומרים "אתה הבדלת אנוש מראש", ו"מותר האדם מן הבהמה אין", ואין סתירה בין שני המשפטים. שני משפטים אלו מבטאים את שני קצוות הציר שסביבו סובבים חיינו. בשעה גדולה זו, אנו מזדהים עם המשפט הראשון. עשיו הולך הרחק שעירה, ויעקב נותר לבדו, טהור ונקי מיחצנותו של עשיו. מספיקה תקיעת שופר אחת כדי לקיים הלאה, במידה מסוימת, את אוירת היום. שמחת חג הסוכות מתחילה מיד עם צאת יום הכיפורים משום שבאותו רגע אנו מסוגלים לצאת ממסגרת הבית המוגן החוצה אל הסוכה הפתוחה ללא חשש מהשפעות חיצוניות שליליות. ועל כך נאמר: "וישב ביום ההוא עשו לדרכו שעירה ויעקב נסע סכתה" (בראשית לג, טז-יז).

קצג

על דעת המקום ועל דעת הקהל

"כל נדרי" ... עצם העלאת המילים מרטיטה לבבות ומעוררת התרגשות מיוחדת. הנעימה המיוחדת, המלווה מילים אלו, המעמד המרגש של הציבור כולו העומד ביראת כבוד מול ארון הקודש הפתוח, מול ספרי התורה המעוטרים, מול החזן ושני מלווי העטופים לבן והקהל המלווה אותם בנעימה חרישית ובחרדת קודש: "כל נדרי", מעוררים את הלבבות.

אך כשמנתחים את המילים איננו מבינים: להתרגשות זו מה עושה? הרי בסך הכול מדובר פה בפעולה שגרתית של התרת נדרים, כזו שיכולה להיעשות בכל יום מימות השנה, ואף כאן היא נעשית בחול, עוד טרם כניסת היום הקדוש, בשעה שעדיין מותר להתיר נדרים. לכאורה, מעשה פרוזאי, חסר כל קדושה והוד, מה לו וליום הכיפורים?

במאמר שכתב הרב י"ל הכהן מימון, הוא עמד על כך שפעולה זו של התרת נדרים מבוססת על התורה שבעל פה. הקראים לא הכירו באפשרות של התרת נדרים, משום שאין היא מפורשת בתורה שבכתב. יתרה מזאת: ההתרה נעשית על ידי חכמים (אחד מומחה, או שלושה שאינן מומחים). חכמי התורה, המייצגים את התורה שבעל פה, הם המוסמכים להתיר את הנדרים.

יום הכיפורים הוא יום מתן התורה בשנית. ביום זה, על פי המסורת, ירד משה רבנו מהר סיני כשהלוחות בידו, אך הפעם לא עגל ולא מחולות היו שם, אלא העם כולו, בוודאי ובתענית, קיבל את הלוחות שנית, בתשובה שלמה ובכפרה גמורה. יום הכיפורים הוא יום מתן התורה שבכתב.

אלא שהתורה שבכתב חקוקה באבנים, והיא עלולה להישאר כזאת, חלילה, אם לא יהיו אנשים שיחיו לפיה, שיבינו אותה, שיעמיקו בה ושיפרשו ויישמו אותה כפי רוחה בכל תחומי החיים. כדי שהתורה לא תהיה "תורת אבנים" בלבד, אלא תורת חיים, פרה ורבה, צומחת, פורחת ומשגשגת – היא צריכה לפירוש חי, לתורה שבעל פה (ראו מה שכתבנו בספר "באהלה של תורה", ח"א סי' לט, מ, קב).

הנדר הוא אחת הדוגמאות לכך. אדם נודר נדר ברגע מסוים ועל רקע מסוים. התנאים השתנו, ואין הוא יכול לעמוד עוד בנדרו. אילו היה יודע מראש כי כך יהיה – לא היה נודר. אולם הוא שבוי בידי חרצובות לשונו, כבול בשרשרות הברזל שכבל בהן את עצמו ובעצמו. התורה לא נתכוונה לכך. היא התכוונה רק

שאדם ישמור את מוצא שפתיו, שיהיה כן עם עצמו, שיהיה ישר ואמת, אך לא עבד עולם, לא שבוי במאסר עולם בגלל מעשה פזיז וחד פעמי. במסורת שבעל פה ניתנה רשות לחכמים להתיר את הנדר – בתנאים ידועים.

בפתיחת היום הקדוש אנו מצהירים: "על דעת המקום ועל דעת הקהל בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה". יש "מקום" ולעומתו: "קהל"; יש ישיבה של מעלה ולעומתה – של מטה. תורה שבכתב – מלמעלה, מהמקום ברוך הוא, ותורה שבעל פה – למטה, גם על דעת הקהל – ושתייהן יחד הן התורה השלמה, האמתית. אין אומתנו אומה אלא בתורותיה (רס"ג, "הנבחר באמונות ובדעות", מאמר שלישי) – בשתי התורות גם יחד, זו שבכתב וזו שבעל פה.

"דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה" (גיטין ס ע"ב). דברים שבכתב נחקקים לדורות כעקרונות נצחיים. דברים שבעל פה אינם נחקקים. הם נאמרים לשעתם, ללא קיום קבוע. לכן גם "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב" (שם). רק הצירוף הזה של עקרונות נצחיים וקבועים עם פרשנות ויישום התלויים בתנאי הזמן והמקום, ביחס לכל מקרה ומקרה, בכל עת ובכל שעה – רק צירוף מופלא זה מאפשר את קיומה של התורה כתורת חיים נצחית ואת המשכיותה.

הסעיף הכתוב לא יכול תמיד להביא בחשבון גם את המקרה המסוים המתרחש עתה, המורכב מכמה וכמה תנאים המחייבים התייחסות מיוחדת, אישית, על פי תנאי הזמן והמקום המיוחדים. תורה ללא חכמים חיים, אשר יפרשו ויישמו – אינה תורת חיים. זוהי תורה קראית, אשר קורעת את עצמה מהאורגניזם השלם והחי.

נכון, לאנשים חיים יש גם חסרונות. אין אדם מושלם. את החוק הכתוב אפשר לנסח בצורה אידיאלית, מושלמת, סטרילית. אך אדם חי אינו כזה. הוא עלול לטעות, הוא עלול להיות פגום וחסר במידה ידועה, ולכן יש צורך בהדגשת יתר שלמרות הבעייתיות המיוחדת הטמונה בכך, הרי "יפתח בדורו – כשמואל בדורו" (ראש השנה, כה ע"ב). כל דור זוכה לחכמים על פי רמתו הוא. דור שרמתו הרוחנית גבוהה, שהעידוד והגיבוי ללימוד התורה ולצמיחת גדולי תורה הוא רחב בו – זוכה גם לחכמים בעלי שיעור קומה, בידע, במידות ובכושר ההנהגה. דור שרמתו הרוחנית נמוכה, שאין בו אווירה המעודדת דיה לימוד תורה וגידול תלמידי חכמים – זוכה לחכמים על פי שיעור קומתו הרוחנית.

אם יש לנו ביקורת, היא צריכה להיות מכוונת לכולנו, אין נקי: מראשיכם וזקניכם ועד חוטב עציץ ושואב מימך (דברים כט, ט-י), שכן התורה ניתנה לכולנו,

וכולנו ערבים ואחראים לקיומה. "ונסלח לכל עדת בני ישראל כי לכל העם
בשגגה" (במדבר טו, כו).

לסוכות

קצד

ושמחת בחגך

לשמחה מה זו עושה

בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרים זה את זה. ומפני מה לא גנזהו? מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה... ומאי דבריו סותרין זה את זה? כתיב... 'ושבחתני אני את השמחה', וכתיב 'ולשמחה מה זה עושה'. לא קשיא... 'ושבחתני אני את השמחה' – שמחה של מצווה; 'ולשמחה מה זה עושה' – זו שמחה שאינה של מצווה (שבת ל ע"ב).

לכאורה, קריאת ספר קהלת בחג הסוכות עומדת בסתירה לכל רוחו ומהותו של החג. "ושמחת בחגך" (דברים טז, יד) נאמר בעיקר בחג הסוכות. חג זה מאופיין בשמחה יתרה. ואילו קהלת כולו קדרות, עצבות, פסימיות, רצינות וכובד ראש. אולם זוהי ראייה שטחית. את ספר קהלת יש להבין לעומקו. וכבר דרשו חז"ל (קהלת רבה א, א): "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" – אמר ר' יודן: תחת השמש, אין לו; למעלה מן השמש, יש לו".

למתבונן, זהו עומק פשוטו של ספר קהלת. הביטוי "תחת השמש", החוזר עשרות פעמים בספר והוא המוטיב המרכזי בו, משמעותו שבעולם הטבע, כפי שהוא מוצג לעינינו החושניות, אין לתופעות תכלית ולחיים אין משמעות.

דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת.
וזרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זורח הוא שם.
כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא.
אל מקום שהנחלים הולכים שם הם שבים ללכת.
כל הדברים יגעים...
מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה
ואין כל חדש תחת השמש (קהלת א, ד-ט).

ולכן המסקנה המתבקשת בהכרח היא: "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" (שם, ג). אולם, אין זו המסקנה הסופית. זו רק מסקנת ביניים

העולה מראייה חושנית של העולם שמתחת לשמש. בראייה אחרת, מזווית של העולם שמעל לשמש, הכול נראה אחרת: יש לו תכלית, יש לו משמעות, וממילא הוא מתרענן ומתחדש, מלא שמחת יצירה, חדוות חיים וצהלה ורינה.

כי יצפנני בסוכו

אף חג הסוכות בא להוציאנו מראייה חושנית. בשעה שכל בני האדם חוזרים מן הסוכות הביתה, יוצא עם ישראל מן הבית לסוכה. הבית הוא חוסנו של האדם ומבטחו מפגעי טבע ואדם. שמחתו הטבעית של האדם באסיף היא על בטחונותיו הכלכליים. הוא צבר רכוש ומזון וחש את עצמו בטוח ומוגן. הוא מלא סיפוק וגאווה, וזהו מקור שמחתו. התורה באה להוציא את האדם מתפיסתו זו, שהיא גם מדומה. אל יאמר האדם "כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" (דברים ח, יז). לא כך, אלא: "וזכרת את ה' א-להיך כי הוא הנותן לך כוח לעשות חיל" (שם, יח). צא, בן אדם, מביתך הפיזי ומתפיסתך החומרית לסוכה דלילה וקלה ותחוש את הפסוקים "כי יצפנני בסוכו" (תהלים כז, ה), "טוב לחסות בה' מבטוח באדם" (תהלים קיח, ח). חסה בצל השכינה. לכן הסכך חייב להיות מן הצומח הטבעי, כפי שבראו ה', ללא עיבוד מלאכותי בידי אדם. עיבוד המלאכותי מביא לו טומאה ופוסל אותו מלשמש סכך כשר. חזור אל הטבע הבראשיתי, הא-לוהי, קוראת התורה לאדם. יש כאן גם מחאה נסתרת על הפרזת המלאכותיות ועל ההינתקות מהטבע. אלו עלולות להביא את האדם לסגידה ולהערצה יתרה לכוחו האנושי, עד כדי שכחת המקור הא-לוהי. אין הכוונה לחזרה אל היערות, אלא לשמירת האיזון בין הטבע המקורי לבין המלאכותיות האנושית. זאת כדי שנוכח שהאדם אינו רק יוצר, אלא גם יצור. וכל כוח יצירתו מיוצרו בא לו. לכן יש לכוח זה כיוון, מטרה, הנהגה.

שני סוגי סכנות אורבים לאדם: סכנות טבעיות וסכנות אנושיות. כנגד פגעי הטבע, זקוק האדם בעיקר לקורת גג על ראשו. כנגד פגעי אנוש, זקוק האדם בעיקר לקירות שיגנו עליו בסביבתו. הסוכה אף היא בנויה סכך ודפנות. הסכך עשוי חומר טבעי, בראשיתי, כדי להדגיש את המבטח בה'. הדפנות אמנם עשויות גם מחומר מלאכותי, אך אפשר שיהיה הפרוץ בהן מרובה על העומד. "שתיים כהלכתן, ושלישית אפילו טפח" (סוכה ד ע"ב). ואף באלו יש דיני גוד ולבוד ודופן עקומה. דפנות הלכתיות הן רוחניות יותר מממשיות. התורה וההלכה הן הן מבצרו של האדם, ובהן עליו למצוא את מבטחו ואת חוסנו.

הכרה זו היא המביאה שמחה לאדם. האדם יודע שאינו בודד, שאינו נתון למקרה העיוור שיפגע בו, הוא חוסה בצל ה'. אמנם, אין הדבר מבטיח לו הגנה

מפני כל נזק. אך הוא יודע דבר אחד: שכל מה שיקרה לו – מיד ה' הוא. הכול מתוכנן, הכול משמעותי תכליתי.

נגילה ושמחה בד'

"זה היום עשה ה' נגילה ושמחה בו" – אמר ר' אבין: אין אנו יודעים במה לשמוח אם בהקב"ה אם ביום, בא שלמה ופירש 'נגילה ושמחה בד' – בהקב"ה, 'בד' בישועתך, 'בד' בתורתך, 'בד' ביראתך" (שיר השירים רבה א, א, ג). אין אנו יודעים על מה לשמוח, על הזמן הגורם לאירוע, על העיתוי המוצלח, על המקרה המזדמן ועל המזל הטוב או על המקור שמעל לזמן, שמעל למקרים ומעל לאירועים.

והתשובה היא ברורה. על המקרה המזדמן אין מה לשמוח. הוא עיוור. הוא מקרה. כשם שקורה דבר מוצלח, יכול לקרות גם להפך. אך אם השמחה היא בה', בתורה, אזי השמחה היא אמתית, היא מושלמת. יש על מה לשמוח. המטרה של האירועים היא כולה טובה. גם כשקורה מאורע קשה, הרי הוא חלק מתכנון, מתהליך שסופו טוב. מברכים על הרעה כשם שמברכים על הטובה. המאמין תמיד שמח. כי יש לו במה לבטוח, במי לחסות.

"מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו" (סוכה ה, א). ואף כאן יש לתמוה: לשמחה מה זו עושה? עומד לו האיכר בפתח עונת הגשמים ואינו יודע מה ילד יום. התהיה שנה זו שחונה או גשומה, שנת רעב או שובע? אחרי שנה גשומה, השמחה מובנת. אך לפני העונה? הרי הלב מלא חרדה. הזורעים בדמעה, האומנם ברינה יקצורו?

אולם היא הנותנת. הפנייה לה' בתפילות החג ובקרבנותיו, התלות ברחמי שמים, מפיגה את החששות ונוסכת תקווה ואמונה. אמנם, ייתכן שהשנה תהיה בצורת חלילה, אך הכול בידי שמים, ובידינו לשנות את הדברים. "אם בחוקתי תלכו... ונתתי גשמיכם בעתם" (ויקרא כו, ג-ד). במעשה השאיבה מהשילוח כדי לנסך את המים על המזבח, בתפילה לה' שיפתח שערי שמים ויביא ברכה לאדמה יש גם מעשה של התחזקות באמונה בה', של התעלות רוחנית על ידי הכרה בתלות המוחלטת בה'. לכן שאיבה זו יש בה גם משאיבת רוח הקודש. ומכאן השמחה הגדולה שכמוה לא הייתה.

שמחה של מצווה

ואכן, צדקו חז"ל (שבת ל ע"ב) כשיישבו את הסתירה בספר קהלת ואמרו: "וישיבתי אני את השמחה" – שמחה של מצווה. 'ולשמחה מה זו עושה' – זו שמחה שאינה של מצווה". השמחה האחרונה אינה יכולה להיות שמחה אמתית.

אם האדם הוא רק גרגיר אבק בקוסמוס האדיר, אם הוא רק פרי יצירה מקרית, פגישת כמה תאים ומהם הוא נוצר בטעות, אם הכול הוא רק מקריות של "תחת השמש", כי אז הכול הבל. לדבר אין משמעות. חוקי הטבע הם מחזוריות עיוורת, רוטינית, קודרת, חסרת כל היגיון וטעם, ואז השמחה היא רצון להתפרק ממתח החיים האומללים וחסרי המשמעות. השמחה אז היא רצון לשכוח ולהתעלם מהחידלון, מהאפסות, מההבל. "אכול ושתה כי מחר נמות" (ישעיהו כב, יג). שמחה כזו צריכה גירויים חיצוניים, בעלי מקצוע שידגדגו, שיבדרו וישכיחו מאתנו את התהום הפעורה לפנינו. אמנם יש בה "שרים ושרות ותענוגות בני האדם" (קהלת ב, ח), אולם היא זמנית וחולפת. אחריה באה שוב המסקנה כי הכול הבל. אך שמחה של מצווה, הבאה מתוך הכרה בבורא העולם ומנהיגו, במשמעות הרוחנית שיש לחיים ובתכלית שיש להם – שמחה זו פורצת מהלב ספונטנית. זו שמחה טבעית, אמתית ושלמה. על שמחה זו אמר קהלת: "ושבחתני אני את השמחה" (קהלת ח, טו).

קצה

חג לכלל האנושות

הנביא זכריה, בנבואה שאנו קוראים בהפטרות יום טוב ראשון של סוכות, דורש מכל הגויים לעלות ירושלימה ולחוג את חג הסוכות: "מכל הגוים הבאים על ירושלים ועלו מדי שנה בשנה להשתחות למלך ה' צבאות ולחג את חג הסוכות. אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלים... ולא עליהם יהיה הגשם" (זכריה יד, טז-יז). לכאורה, חג הסוכות הוא חג ישראלי ייחודי, הנימוק לחג הוא "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" (ויקרא כג, מג). רק עם ישראל מצווה על חג הסוכות, בני נח אינם חייבים בו, מדוע אפוא זכריה דורש מהגויים שלא יצאו ממצרים לחוג חג לא להם? ועוד מטיל עליהם סנקציות חמורות?

אלא שזכריה דיבר על תקופה עתידית, שבה האנושות תתקדם ותהיה מסוגלת להגיע להכרה שחג הסוכות אינו רק חג ישראלי, אלא חג אוניברסלי. חג הסוכות אינו רק חג האסיף, הוא לא רק מציין את סוף העונה החקלאית של השנה שעברה, אלא הוא פותח את העונה החקלאית החדשה. הוא עומד בסימן הגשם. אמנם, רק בשמיני עצרת אנו מתחילים להזכיר את הגשם, אך החג כולו רווי בסממן הציפייה לגשם. והזיקה למים משותפת לאנושות כולה. ללא מים אין חיים.

רש"י, בפירושו לפסוקים אלו בנבואת זכריה, הביא בשם התוספתא: "לפי שמצות החג על הגשמים הם ארבעת מינים שבלולב וניסוך המים לרצות על המים על שהחג זמן גשמי שנה הוא ואלו המפקפקין בחג הסוכות לא עליהם יהיה הגשם". ארבעת המינים מאופיינים בזיקה מיוחדת למים: התמר גדל בערבה רק במקום שבו יש מי תהום; ההדס גדל בעיקר בהרי הצפון הגשומים; האתרוג גדל "על כל מים" (קידושין ג ע"א), רוצה לומר, על השקאה קבועה. יתר המינים שנשתבחה בהם הארץ גדלים גם כגידולי בעל, אך האתרוג אינו מסוגל לגדול רק על מי גשם, הוא זקוק להשקיה מתמדת. חז"ל (סוכה לה ע"א) דרשו את המילה "הדר" מלשון "הידרו" ביוונית (מים); הערבה גדלה רק על שפת נחלים וידועה בכך שהיא זקוקה לכמות רבה של מים. לכן היום האחרון של חג הסוכות הוא יום הערבה, ונוהגים לחבוט בה כדי לבטא את צימאונה הגדול למים: באין לה מים, אפילו לזמן קצר, כל עליה נובלים ונושרים. המוטיב המרכזי בהושענות

הוא המים, ואת הלולב והמיינים האגודים בו מנענעים לכל רוחות השמים לבקש מה' רוחות טובות, גשמי ברכה ושפע.

מים הם ברכת שמים. התלות בחדדי שמים מורגשת בעיקר ביחס למצרך הבסיסי ביותר בחיינו – המים. אין אדם בעולם שאינו זקוק לברכת שמים זו. הצורך במים הוא אוניברסלי, חובק יבשות ומדינות. וכדברי המדרש: "עובד כוכבים אחד אמר לרבי יהושע בן קרחה: בשעה שאתם שמחים אין אנו שמחים, ובשעה שאנו שמחים אין אתם שמחים, ואימתי אנו ואתם שמחים? בירידת גשמים... [שנאמר] 'הריעו לה' כל הארץ'" (בראשית רבה יג, ו).

כל עוד שלטת בעולם תרבות שטחית, המתנכרת להשגחה הא-לוהית, אין לבוא לנוכרים בתביעות מעבר לרמתם (הנוכרים אינם מצווים על אמונה פוזיטיבית בה', אלא רק אסורים בעבודה זרה). במצב זמני זה, רק ישראל חוגגים את חג הסוכות כי רק הם מכירים בתלותם בה' בעיקר בנושא רגיש זה של המים. אך לעתיד לבוא, כאשר יהיה "ה' למלך על כל הארץ" (זכריה יד, ט), הנורמות הנדרשות מכל האנושות יהיו גבוהות יותר. גם הנוכרים יידרשו לחוג עמנו את חג הסוכות.

יש אידיאולוגיה בעולם שאינה רואה עין בעין אתנו את התלות בה'. הערצת הטכנולוגיה מסנוורת את עיני האדם. לכאורה, הטכנולוגיה מסוגלת לספק לאדם את כל צרכיו, כולל המצרך הבסיסי ביותר – המים. כביכול, אדם אינו זקוק עוד לברכת שמים שכן יש מתקנים להתפלת מים. באידיאולוגיה זו נאבק זכריה, בשם ה', באומרו: "ואם משפחת מצרים לא תעלה ולא באה ולא עליהם תהיה המגפה אשר יגף ה' את הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסוכות" (שם, יח), ופירש רש"י: "המצרים אין צריכים לגשמים שנילוס עולה ומשקה אותם".

התרבות המצרית התגאתה במפעלי ההנדסה האדירים שלה, באמצעותם, בין היתר, משכו המצרים מים מהנילוס (אחד הנהרות הגדולים בעולם) דרך היאורים למרחקים גדולים והרוו את המדבר הצחיח שבו הם שוכנים. החקלאי המצרי המציא גלגל שאיבה שאותו הניע ברגליו ושבאמצעותו העלה מים מן היאור להשקות את שדותיו. חקלאי מצרי לא ראה כמעט גשם מימיו, הוא גם לא נזקק כלל לגשם. הוא לא ידע בצורת, לא צמא ולא רעב (חוץ מהרעב החריג בימי יוסף). הוא סמך על כוחו ועל עוצם ידו בלבד (ליתר דיוק, על עוצם רגלו). האידיאולוגיה המצרית מוסברת בנבואת יחזקאל (כט, ג): "הנני עליך פרעה מלך מצרים התנים הגדול הרבץ בתוך יאיריו אשר אמר לי יאירי ואני עשיתני", ופירש הרד"ק: "לי יאורי – המשקה אותו וארצי השובע נמצא בה ברוב השנים ואינני צריך למטר ולא לילך למדינות אחרות בעבור תבואה. ואני עשיתי ותקנתי לי

היאור להשקות את ארצי". התרברבות מנופחת זו התעלמה מכך שבעצם, גם הנילוס זקוק לברכת שמים. אמנם, זו רחוקה מהעין ולכן גם מהלב, ומשום כך נדמה למצרי שמקור המים שלו בלתי-נדלה ושניצולו תלוי רק בתבונתו ובעוצם ידו. אך לא היא, אלמלא ברכת השמים של מטרות עוז היוורדים בשפע במרכז אפריקה המשוונית, גם הנילוס עלול להתייבש. התוצאה של ההתרברבות המצרית תהיה כנאמר בנבואת יחזקאל: "והיתה ארץ מצרים לשממה וחרבה וידעו כי אני ה' יען אמר יאר לי ואני עשיתי" (יחזקאל כט, ט). גם זכריה איים על מצרים ועל כל הנוהים אחריה: "זאת תהיה חטאת מצרים וחטאת כל הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסכות" (יד, יט).

בניגוד לכפירה המצרית, נדרשת מישראל אמונה. לכן נתן לנו ה' את ארץ ישראל, שאין בה נהרות גדולים, שמטר השמים יורד בה במשורה, פעמים יותר פעמים פחות, הכול לפי רצון ה'. "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים הוא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק. והארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעת למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר ה' א-להיך דרש אתה תמיד עיני ה' א-להיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, י-יב), ופירש הרמב"ן:

דעו לכם שאינה כארץ מצרים להשקות אותה ברגל מן היאורים ומן האגמים כגן הירק רק היא צריכה שידרוש ה' אותה תמיד במטר, כי היא ארץ צמאה מאד ואם תעברו על רצון ה' ולא ידרוש אותה בגשמי רצון הנה היא רעה מאד לא תיזרע ולא תצמיח ולא יעלה בה כל עשב בהריה. והנה הפרשה הזו תזהיר במנהגו של עולם, וממנה נלמד כי אע"פ שהכל ברשותו ונקל בעיני ה' יתברך להאביד יושבי ארץ מצרים ולהוביש נהרותם ויאוריהם, אבל ארץ כנען תאבד יותר מהרה שלא יתן בה מטרות עוזו. החולה צריך זכות ותפלה שירפאהו השם יותר מן הבריא שלא בא עליו החולי.

הכינוי "חולה" שהדביק הרמב"ן לארץ ישראל לא בא לגנות את הארץ, חלילה, אלא לשבחה. אדרבה, תושבי ארץ ישראל בריאים בנפשם, בעוד המצרים הם החולים. ההשוואה לחולה היא רק לצורך המחשת התלות שחולה חש כלפי המטפלים בו, בעוד שלבריא נדמה שאינו זקוק לאיש ואינו תלוי בשום גורם חיצוני לו. נדמה לו שהוא יכול לעשות הכול בעצמו. הוא אינו מודע לכך שבראותו עצמה אף היא רק בזכות חסדי שמים.

למצוות חג הסוכות יש שני נימוקים, האחד חקלאי – שאותו ראינו ביחס לארבעת המינים. והאחר היסטורי – זכר ליציאת מצרים. מעניין ששני

הנימוקים משתלבים יחד לנושא אמוני אחד, התלות בה'. וכך כתב הרשב"ם (בפירושו לויקרא כג, מג) :

למען ידעו דורותיכם [וגו'] – פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה סוכה ממש. וזה טעמו של דבר. חג הסוכות תעשה לך באוספך מגרנך ומיקבך באוספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה. וכסדר הזה נמצא בפרשת עקב תשמעון וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך יי' אלהיך זה ארבעים שנה וגו' ויאכילך את המן וגו'. ולמה אני מצווה לך לעשות זאת? כי יי' אלהיך מביאך אל ארץ טובה [וגו'] ואכלת ושבעת [וגו'] ורם לבבך ושכחת את יי' וגו' ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וזכרת את יי' אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל. ולכך יוצאים מבתיים מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת. ומפני הטעם הזה קבע הק' את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב, לבלתי רום לבבם על בתיים מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה.

וראוי להביא את דברי הר"ן בדרשתו (דרוש עשירי) על הפסוק שאליו התייחס הרשב"ם בפירושו, "וזכרת את ה' א-להיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל" (דברים ח, יח) : "יהיה אמת בצד מה, שיוכל העשיר לומר כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, עם כל זה, עם היות שהכוח ההוא נטוע בך, זכור תזכור הכוח ההוא מי נתנו אליך ומאין בא. והוא אומרו (שם יח) וזכרת את ה' א-להיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל, לא אמר וזכרת כי ה' א-להיך נותן לך חיל... ר"ל כי עם היות שכחך עושה את החיל הזה, תזכור נותן הכוח ההוא, יתברך".

רעיון זה מתבטא בהלכות סוכה. מצד אחד, נאמר "חג הסוכות תעשה לך" (דברים טז, יג) – יש חיוב לעשייה אנושית. "תעשה ולא מן העשוי" (סוכה יא ע"ב). מצד אחר, הסכך חייב להיות מחומר טבעי, מן הצומח, שיד אדם לא פסלה אותו בעשייתו כלי לשימוש. יש לשלב את המעשה האנושי עם ההכרה בבורא העולם. על הגורם האנושי להכיר במקור כוחו הא-לוהי.

לא רק מצרים עלולה לחטוא בייחוס הכוח לעצמה. גם בארץ ישראל, שבה התלות בה' נראית ישירה יותר, עלול אדם להיגרר אחרי התפיסה המצרית. יש מוביל ארצי, יש התפלה, הממטרות מסתובבות, הכישרון האנושי מסוגל להתגבר, בתבונתו ובעשייתו כביכול, גם על בצורת, יש בטכנולוגיה ובמדע מענה

לכל צרה וצוקה. הדבר נכון במידה ידועה, אולם מי חונן את האדם בדעת? מי נותן ליעף כוח? בא חג הסוכות ואומר לאדם צא מדירת הקבע שלך לסוכה. צא מהקיבעון המחשבתי שלך, מהביטחון העצמי המופרז והמזויף. דע מה למעלה ממך. הסתכל בסכך שמעליך ותראה שהכול תלוי בברכת שמים. אתה יכול לנסר את העצים ולעצב מהם כלים כרצונך, אולם הסכך חייב להיות מעץ טבעי. את טבע העץ, אינך מסוגל להמציא, אתה זקוק לאותו מלאך מן השמים העומד על כל צמח ואומר לו גדל! בעזרת ה', נזכה לקיום נבואתו של זכריה בהפטרת היום: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (יד, ט).

לחנוכה

קצו

נר ואבוקה

שני פנים לנרות החנוכה

קושיות וסתירות פנימיות רבות בחג החנוכה :

- א. נס פך השמן אינו נזכר בתפילה. מדוע?
- ב. את השאלה בתלמוד "מאי חנוכה?" (שבת כא ע"ב), פירש רש"י: "על איזה נס קבעוה?". משמע שהיו כמה נסים. אילו הם?
- ג. כל המועדים המוזכרים במגילת תענית בטלו פרט לחנוכה ופורים. מדוע?
- ד. לשם מה הוצרכו כלל לנס, הרי "טומאה הותרה בציבור" (פסחים עז ע"א)?
- ה. כיצד נהגו עם המנחות, הרי גם בהן יש צורך בשמן?
- ו. מדוע חוגגים את חנוכה שמונה ימים, הרי היה שמן בפך ליום אחד, ואם כן הנס לא היה אלא שבעה ימים בלבד?

הניצחון הצבאי והניצחון הרוחני

שני מאורעות אירעו בחנוכה: ניצחון צבאי על היוונים ונס פך השמן בשעת חנוכה המקדש. לכן, בצדק שאל רש"י על איזה נס קבעוה, על הנרות או על הניצחון.

הניצחון הועיל לנו רק בתקופת הבית. לאחר החורבן, נקטפו מאתנו פירות הניצחון. אין טעם לחוג היום ניצחון שתוצאותיו נעלמו כבר. הרבה ניצחונות ניצח עם ישראל במלחמותיו במשך הדורות. אין אנו חוגגים חגי ניצחון אלו. אין להם משמעות אקטואלית.

אך חנוכה שאני. לא היה זה ניצחון צבאי או מדיני בלבד. הרי לא הבעיה הביטחונית או המדינית הייתה העילה למרידתו של מתתיהו. העילה העיקרית הייתה: קיום התורה. המאבק בין היהדות לבין ההלניזם היה בעיקרו מאבק תרבותי, אלא שהשלטון היווני השתמש בכוחו כדי לקדם את מטרותיו הרעיוניות. היה צורך להילחם ולהקים מלכות יהודית כדי להבטיח את חירותה

הרוחנית של תורת ישראל. ניצחון זה הוא אקטואלי עד היום. ניצחונה של תורת ישראל על תרבויות הנזכר שניסו להטמיעה הוא ניצחון על-זמני. היה צורך להדגיש מוטיב זה כדי שלא תוחלף המטרה באמצעי, שלא יתפרש הדבר שלא כהלכה, כאילו יש לניצחון הצבאי ולשלטון המדיני הישראלי ערך עליון עצמי מעל לערך התורני.

נס המנורה

התשובה לכך ניתנה על ידי נס המנורה. מתחילת ימי בית שני, המנורה מסמלת את יהדות התורה. הארון נגנז בסוף ימי בית ראשון, והמנורה הייתה לסמל לאומי. הארון מסמל את השראת הנבואה בישראל. המנורה – את לימוד התורה. השמן והנר הם סמל ההתמדה והשקידה, סמל אור החכמה מעל חשכת הבערות והסכלות. בבית שני החל לעלות, בעיקר, קרנה של התורה שבעל פה, ועמה סמכותם של חכמים, של החכמה התורנית האנושית. חכם, במידה ידועה, עדיף מנביא. נס הנרות לא היה נחוץ מבחינה הלכתית. הוא היה נחוץ מבחינה רעיונית: להדגיש את עיקר מהותו של הניצחון, שלא יתפרש שלא כהלכה. לכן במנחות לא היה צורך בנס. שם השתמשו בשמן טמא כדין טומאה שהותרה בציבור.

עיקרו של נס

אין כאן שני נסים. יש כאן שני פנים של מאורע אחד, שהאחד עיקרי, והשני טפל לו. ניצחון ישראל על יוון היה כפול, ניצחון בחומר וברוח. אלא שהתוכן הרוחני הוא בעל המשמעות העיקרית, כשהמסגרת החיצונית משמשת לו אמצעי. לכן התפילה אינה מזכירה במפורש את נס פך השמן. יתרה מזאת. היא אומרת: "מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וטמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך". וכן היא פותחת בהגדרת מהותו של המאבק: "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך", ולבסוף: "פינו את היכלך וטהרו את מקדשך". התפילה אינה מצטמצמת לתיאור מאורע פרטי של פך השמן, אלא מתארת מהפך רוחני כללי, שנס פך השמן בא רק להעיד עליו. לכן חוגגים אנו שמונה ימים. יום אחד כנגד הניצחון, שהיה הכרחי כאמצעי, ושבעה ימים כנגד נס פך השמן. אך כל החג הוא יחידה אחת, אין כאן שני דברים נפרדים. שניהם קשורים זה בזה כשלהבת בנר. גבורת הגוף וגבורת הרוח התלכדו יחד לאבוקה אחת, כשהרוח היא העיקר, היא התכלית.

לכן, גם כשמלכות בית חשמונאי עשתה את האמצעי לתכלית והחלה להתפורר, גם כשבעקבות ההתפוררות בא החורבן וכל ההישגים הצבאיים והמדיניים

נתבטלו – ערכו הרוחני של החג – ניצחון הטהרה על הטומאה, ניצחון האור על החושך – נשאר לדורי דורות.

לאור נרות החשמונאים, הנוצצים בחשכה, אנו מפלסים את דרכנו, דרכו המיוחדת של עם ישראל, כנגד כל רוחות הזלעפות, העלטה והמגור מסביב, עד ימינו אנו.

קצו

על הניסים ועל הגבורות

נס וטבע בחנוכה

נס הוא מעשה שמימי. גבורה היא מעשה אנוש.

נס הוא על טבעי. גבורה היא תופעה טבעית.

לכאורה, תרתי דסתרי. בתלמוד מנומק חג החנוכה בנס פך השמן הידוע, אך בתפילה אין נס זה מוזכר. האם יש כאן סתירה בין המופיע בתלמוד ובין המנוסח בתפילה? במבט עמוק יותר הדברים נראים אחרת.

נס פך השמן לא ללמד על עצמו יצא, אלא על הכלל כולו. מה שאירע בבית המקדש אינו אירוע מקומי, אלא הוא משקף בעצם את מה שאירע בארץ כולה. ההתייוות פשתה בחברה כולה, בעיקר במעמדות העליונים, בקרב בעלי ההשפעה: בכהונה, באצולה ובדומיהן. הסחף היה נוראי. מי יכול היה לעמוד מול לחץ חברתי כה אדיר? מי מסוגל היה להתנגד להשפעה העצומה של "תרבות המערב" שכבשה את העולם כולו, שהיתה מתקדמת, אסתטית, מהנה ומושכת, ולצד אלה – מבטיחה כבוד, מעמד ועושר, נוחיות ותועלת.

נותרה רק קבוצה קטנה של משפחת כוהנים במודיעין ששמרה על הגחלת, שלא נטמאה במגעה עם העולם הנוכרי המתיוון, ששמנה נשאר טהור וזך, חתום בחותמת הכהונה הטהורה והקדושה. קבוצה זו היתה שולית בתחילה, רחוקה ממרכזי ההשפעה, דלה, חסרת כוח ואמצעים, קטנטנה. והנה הייתה משפחה קטנה זו ללהבה אדירה שהתפשטה בארץ כולה, שהפיחה רוח רעננה של אמונה, של התלהבות ושל מסירות לקודשי האומה. כך התעוררה תנועה לאומית גדולה שלבשה גם גבורה ותחבולות מלחמה, ניצחה מעצמה בעלת כוח צבאי אדיר, ועל ידי ניצול הפוליטיקה הבינלאומית, הקימה ממלכה מכובדת שזיכתה את עם ישראל בעצמאות מדינית לדורות רבים.

מי שמפרש אירועים אלה כהשתלשלות טבעית ורואה בהם אנטייתזה לנס, אינו מבין נס מהו. נס אינו רק תופעה שמימית, נס הוא גם מהפך ארצי שאין להסבירו בהסבר רציונלי רגיל. המתבונן המעמיק רואה בו מהלך שללא כל ספק גורם עליון היה מעורב בו. אין סתירה, אפוא, בין המסופר בתלמוד לבין המתואר בתפילה, בין נס פך השמן לבין גבורות המכבים, מלחמותיהם

ומדיניותם המוצלחת. הנס שאירע במודיעין, בבית חורון, בבית צור ובמקומות אחרים, השפעתם הברוכה של החשמונאים על המוני העם, המהפכה הרוחנית שהתחוללה בעם, רוח הלחימה, זקיפת הקומה, נשיאת הראש, האומץ, התושייה, כוחות הנפש שהתגלו באומה – כל אלה ואחרים הם הם נס פך השמן יותר מזה שאירע במקדש.

גם כאן המעט נעשה הרבה, הרבה יותר מפי שמונה. החלש נעשה גיבור, הטמא נעשה טהור. זהו תוקפו של הנס. מה שאירע במקדש היה רק בבואה של מה שאירע בארץ כולה, כי זה תפקידו של המקדש: לשמש מרכז לכל העם, לבטא את מה שקורה בעם ולהשפיע עליו. אין כאן סתירה ולא מחלוקת, אלא שתי פנים של עצם אחד. "על הנסים" – נס פך השמן ונס הגבורות, התשועות והמלחמות.

קצח

מוסיף והולך

הרחבת המושגים לעומת צמצומם במשנת המכבים

מי היו המכבים? לוחמי חירות נועזים? קנאים דתיים? לאומנים קיצוניים? האמת ניתנת להיאמר שהיה בהם גם מאלה וגם מאלה, אך גם יותר מאלה ומאלה, וממילא היו הם לא כאלה ולא כאלה.

התעוררות מאבקם החלה בגלל שלילת החופש הדתי, אולם חופש דתי מחייב בהכרח גם חירות מדינית. אי-אפשר לקיים חיים ישראלים תקינים ללא מסגרת עצמאית. הם לא יכלו להפריד בין המושגים "דת" ו"מדינה" או בין דת ולאום. דתיותם היא מדיניותם. לאומיותם היא דתיותם.

המתיוונים, לעומתם, היו לא רק לא-דתיים, אלא גם אנטי-לאומיים. הם רצו לפרק את המסגרת הלאומית הייחודית עם ערכי התורה והמצוות. הניסיון להשוות בין הימים ההם לזמן הזה לא תמיד יעלה יפה. מי שיתלה במכבים רק את המאבק התרבותי שבין היהדות לתרבות המערבית דאז – יצדק רק חלקית, ולכן יציג תמונה שונה מהמציאות, כשם שמי שיתלה בהם רק את המאבק לשחרור מעול זרים יצדק רק חלקית, ולא יציג אותם בצורה אמיתית.

הדת והמדינה או הדת והלאום היו אצלם מושג אחד, שאינו ניתן להפרדה כלל. ולכן גם מאבקם נגד המתיוונים היה חייב לשאת אופי אחר: מאבק חריף, אליס ובלתי-מתפשר – משום שהיה זה מאבק קיומי לחיים או למוות. ניצחון המתיוונים, חלילה, היה עלול להביא להיעלמותו של עם ישראל מבמת החיים. לכן אי-אפשר ליישם את לקחי מאבקם מהימים ההם גם לזמן הזה בצורה פשטנית.

מאבק נפשי פנימי

אולם, בתחום המאבק הרוחני נגד סכנת ההתייונות, יש לנו ללמוד מהם הרבה והרבה. שורשו של המאבק החיצוני והפיזי החל במאבק נפשי פנימי בלבם של כל אחד ואחד מבני הדור: היה על כל אחד להחליט עד כמה הוא מוכן לקבל את התרבות המערבית ללא סינון וגבולות ולוותר על תרבותו המקורית. חלקים נכבדים בעם, ודווקא בקרב המנהיגות – הכוהנים, העשירים, החברה הגבוהה –

נסחפו אחרי הברק החיצוני של התרבות המערבית וויתרו על העקרונות התורניים שלהם.

מתתיהו ובניו לא היו מוכנים לוותר על ההלכה התורנית כדי להיות מקובלים ומעורים בחברה ה"מתקדמת" וה"נאורה". הדבר ודאי לא היה קל. הם היו מעטים נגד רבים, חלשים נגד חזקים. הרוב הכמותי – האינטליגנציה העירונית – התייוון. מי לא התייוון? המיעוט הנחשל כביכול, המפגר, החי בפרובינציה – הוא שעדיין נשאר דבק במסורות הישנות. הנס הגדול של חנוכה הוא ללא ספק הישרדותה של משפחת מתתיהו החשמונאי, שלא נגררה ונסחפה, שלא סונוורה והתפתתה. היו בה בעלי כישרונות גדולים בתחום תרבות הגוף, בהשכלה ובמנהיגות, וכל אחד מהם יכול היה לזכות בזרי דפנה רבים בגימנסיונים, בקרקסים ובאתראות – אולם הם נשארו נאמנים לעצמם ולתרבותם המקורית, והם שהציתו את הנר הקטן שהיה ללהבה גדולה. כאן היה הנס הגדול.

מול תרבות המערב

לא נשארו בידינו מקורות ספרותיים שיבהירו לנו בצורה מפורטת מה הייתה עמדתם האידיאולוגית של המכבים כלפי תרבות המערב המתיוונת. האם פסלו ושללו אותה מכול וכול? האם ליקטו ממנה גרגרים חיוביים? האם אימצו את עיקרה ופסלו את פסולתה בלבד?

היינו רוצים ללמוד מהם כיצד להתמודד בימינו עם תרבות שסכנתה דומה; אולם אין אנו יודעים כיצד התמודדו ומה אפשר ללמוד מהם. ייתכן שהדים מתוך דיונים אידיאולוגיים מאותה תקופה נשתמרו במחלוקתם של בית שמאי ובית הלל על צורת הדלקת נר חנוכה (שבת כא ע"א): "בית שמאי אומרים: פוחת והולך; ובית הלל אומרים: מוסיף והולך". בטעם מחלוקתם נאמרו שתי דעות, והדעה השנייה היא שבית הלל סוברין "מעלין בקודש ואין מורידין", ובית שמאי סוברים: "כנגד פרי החג", שהיו פוחתין והולכין (ביום הראשון 13 פרים, בשני – 12, וכן הלאה). פרי החג ניתנו כנגד שבעים אומות העולם. בית שמאי מביעים בפסיקתם כי יש לצמצם את השפעתם של שבעים האומות על ישראל – "פוחת והולך". בית הלל מביעים בפסיקתם שאין לנו עניין בגירוש החושך, וכי תפקידנו מתרכז בהעלאת האור – "מוסיף והולך". כך, ככל שנגביר את האור יותר ויותר – החושך יסתלק מאליו.

מובן שגם בית הלל לא אימצו תכנים פסולים מתוך התרבות הנוכרית, אולם הם לא נאבקו נגדה ישירות. לדעתם יש להרבות בתורה ובקדושה, וסופה של הטומאה להיעלם.

שביל הזהב

אם נרצה ללכת בדרכם של בית הלל, עלינו לדעת שאכן מעטים הם היהודים הדתיים המשלבים – מתוך הרמוניה אמתית ומושלמת – בין תורה ממש, ללא מירכאות, תורה של קיום עקבי של ההלכה, של לימודה והידורה, לבין השתלבות ערכית שקולה ומאוזנת בחיים המודרניים. מיעוט זה אינו מבוטל. הוא גדל והולך. הוא הלז שבשדרה. ברבות הימים תהיה זו דרך הרבים.

אין ספק, דרך הביניים היא שביל הזהב הנכון והאמתי, אולם למי מיועדת דרך זו ומי מסוגל ללכת בה? מי שמטענו הרוחני מלא וגדוש או מי שמטענו דל וקלוש? חז"ל לימדו אותנו את דרך הביניים האמתית בדרשתם על הפסוק "יפת אלוקים ליפת וישכון באוהלי שם" (בראשית ט, כז), "יפיפותו של יפת יהא באוהלי שם" (מגילה ט ע"ב). יפת הוא אבי יוון – סמל המדע והתרבות העתיקים, וחז"ל ראו בעין יפה את ניצול היופי והמדע היווניים במשקל הנכון וברתימתם למטרות התורה. דוק ותיווכח: התורה לא אמרה ששם ישכון באוהלי יפת, אלא שיפת ישכון באוהלי שם. לא אנחנו נתרפס בפני יוון ונאמץ ממנה, ללא כל חוש ביקורת, את תכניה התרבותיים, שבחלקם הגדול זרים ומנוגדים לרוח התורה. אנו נישאר תקועים באוהלי שם, אלא שאחרי סינון, נכניס לתוכם מיפיותו של יפת.

לקליטתו המסוננת של היופי שביוון קדם מאבק חריף בין המכבים לאתונה, מאבק נגד הגימנסיות היווניות, נגד האולימפיאדות שלהם, האיצטדיונים והזירות, התאטרונים ותרבות החשפנות שלהם, "ארור האדם שילמד את בנו חכמת יונית" (בבא קמא פב ע"ב). רק לאחר הימין דוחה במקרה זה, באה השמאל המקרבת, המכניסה את היופי היווני לתוך אוהלי שם. לא פירקנו את האוהל ולא זעזענו את יתדותיו. אדרבה, חיזקנו אותם, תקענו אותם עמוק יותר, הרחבנו את האוהל ומתחנו את יריעותיו כדי שנוכל להכניס לתוכו את היופי היווני המבוקר והמסונן, כדי שנוכל להטמיעו בתוכנו על פי דרכנו ולפי מטרותינו, שלא השתנו ושלא הוסטו ממקומן כמלוא הנימה ("אורות התחיה", טו)!

פתיחות מול פשרנות

פתיחות אינה מה שמכונה כיום "פלורליזם". פלורליזם פירושו היעדר חוט שדרה: אין אמת מוחלטת בעולם, אלא הכול יחסי; ולכן לי אין עקרונות ולך אין עקרונות. יחי הטשטוש! יחי הבלבול!

זו איננה פתיחות. פתיחות פירושה כמשמעה: פתח לבית. כלומר: יש בית. לבית – חלונות ודלתות. ביתו של אברהם אבינו, למשל, פתוח היה לרווחה, לארבע רוחות השמים. אולם אברהם ידע שלפעמים יש צורך לנעול את הדלת ולהגף

את החלונות, כדי למנוע מסופה קרה מדי לחדור פנימה. בית טוב אינו פרוץ, אינו דולף, אלא מגונן על האנשים ועל הרכוש שבתוכו. הוא גם בסיס ליציאה ולהקרנה החוצה. אולם כל זאת מותנה בכך שהדלתות והחלונות נעים על צירים משומנים היטב; ושכל פעם שנשקפת סכנה ליושבי הבית, הם נועלים את הדלתות והחלונות. רצוי שהחלונות יהיו מוגנים גם על ידי רשתות כדי למנוע חדירת מזיקים לא-רצויים (כך אמורים הדברים להיות גם ביחס לפתיחות כלפי הציבור החילוני בישראל: מצד אחד, הציבור החילוני אמנם מצפה מהציבור הדתי ליותר הבנה ומתינות; אך מצד אחר, הוא מעריך רק יהדות המבוססת על עקרונות. החילוני מבין בתת-תודעתו שאמונה היא אמת מוחלטת, יציבה ובלתי-מתפשרת. פשרנות מתפרשת בעיניו כחולשה, כהתרפסות, כהיעדר חוט שדרה, וממילא גורמת לתחושת דחייה. אמנם, יש הכרח בפתיחות, יש צורך להאזין לקולות. עלינו להבין שאדם שגדל כל ימיו על ברכי אווירה חילונית אינו מסוגל לרדת בקלות לסוף דעתו של אדם שגדל על ברכי האמונה, התורה והמצוות, הדברים נראים בעיניו מוזרים. אך עם זאת, אין הוא אטום לגמרי למושגים רוחניים. אדרבה, הוא פתוח לערכים מוסריים ותרבותיים. על כן יש הכרח להדגיש את המכנה המשותף, את העובדה כי יש מה ללמוד גם ממנו. אולם, כל זאת מתוך עמידה יציבה על בסיס של עקרונות מוצקים. כי רק מי שנשען על קרקע יציבה יכול לקפוץ לגובה ולהגביה עמו גם אחריהם).

הרחבה מול צמצום

נראה שלקח עקרוני מרכזי אפשר ללמוד מהמכבים: לקח ה"מוסיף והולך", של הרחבת מושגים לעומת צמצום. בנוהג שבעולם, כשאדם או קבוצה נמצאים בעימות רעיוני עם רעיון אחר, והם עוסקים בחיזוק רעיונם – ההכרח הקיומי מחייב, לכאורה, את צמצומו או אף את ביטולו של הערך המנוגד. זו דרכו הטבעית של מאבק. להבהרת רעיון זה נשתמש בדוגמאות מדורותינו האחרונים: המשכילים – כדי לפאר את השכלתם – צמצמו את ערכם של לימוד התורה ושל קיומה. מתנגדיהם – לומדי התורה ומקיימיה – צמצמו את ערך ההשכלה. הציונות, בשלב מסוים, סברה שתיבנה על ידי ניתוק מהדת. הדתיים, בחלקם, סברו שיינצלו אם יתנגדו לציונות (במידה ידועה, סבלה גם הציונות הדתית, בחלקה, מעמדה דומה ביחס לתורה). הסוציאליסטים חשבו שיוכלו להתפתח טוב יותר אם יהיו אנטי-קלריקלים ויתבססו על תיאוריות מטריאליסטיות קיצוניות ואנטי-דתיות. כנגדם, סברו אנשי הדת שתפיסתם תוכל לשרוד רק אם יתנגדו לכל הרעיון הסוציאליסטי וידכאו כל ניסיון לשפר את תנאי חייהם של השכבות המקופחות.

המכבים יוכיחו כי הרחבת המושגים, לא זו בלבד שאינה פוגעת, אלא אדרבה, היא מחזקת ומגבירה אותם. הם לא ביססו את מאבקם התרבותי על חשבון צמצום הרעיון הלאומי או המדיני. אדרבה, החירות הדתית שלהבה את רעיון השחרור הלאומי. הרחבת המושג הלאומי לא באה על חשבון הערך הדתי, אלא אדרבה: ככל שהשאיפות הלאומיות גברו, התחזקו יותר הערכים הדתיים. הם נאבקו נגד המתיוונים וההתייונות, אך לא שללו ולא פסלו מכול וכול את תרבות יוון כולה. הם לא התעסקו בכך, אלא הגדילו תורה והרבו אורה, וכך סכנתה של תרבות יוון נעלמה ממילא.

היישום לתקופתנו

יש בינינו הסבורים בטעות שכדי לחיות חיי מדע ותרבות מודרניים, יש הכרח לצמצם את לימוד התורה ואת קיומה. כשם שיש הסבורים להיפך: שכדי לחזק ולהגביר את ערך התורה, יש צורך לשלול ולצמצם את הקידמה המדעית והתרבותית. מהמכבים, על פי פירושו של בית הלל, למדנו דרך אחרת: להגדיל תורה ולהאדיר. זוהי המשימה העיקרית. תורה בשלמותה, בתמימותה ובגדלותה – אינה צוררת שום מדע ואינה פוסלת כל ערך תרבותי חיובי. אדרבה, היא נותנת להם כיוון חיובי יותר ורציני יותר. כל העוסק במדע ובתרבות כלליים צריך להיות בעל רמה תורנית גבוהה יותר כדי שיוכל להתמודד בצורה נאותה עם הבעיות ההלכתיות והרעיוניות הרבות שהוא ניצב בפניהן. פתיחות למדע אינה גורעת מהעמקה בתורה, אדרבה, היא יכולה לסייע לה. לא בצרות עין ובצמצום נגדל, אלא בהרחבת הדעת – "מוסיף והולך"!

דרך הביניים לא תצלח אלא אם כנגד כל השפעה מבחוץ יבוא חיזוק מבפנים. שאם לא כן, יגבר החוץ על הפנים והאוהל ייקרע לגזרים, יתדותיו תיעקרנה וכל רוח מצויה תפיל אותנו ארצה.

כשם שאין לשלוח לחזית אלא את החיילים המאומנים היטב, כן אין להטיל צעירים למאבק החיים ללא אימון רוחני יסודי ומעמיק. שליחת צעירים חשופים ללא הגנה מספקת, בנשק דל וחלוד, לעימות עם העוצמה הכבירה של ההשפעה התרבותית העולמית – היא חוסר אחריות משווע וקלות ראש מסוכנת וחמורה. השתלבותו של הציבור הדתי במערך התרבותי והאקדמי, הכלכלי והצבאי של המדינה, מחייבת שמירה על כמה תנאים עיקריים:

א. גיבוי תורני בעל משקל שווה ערך למערך הניצב לעומתו, הן בהכנה יסודית לפני ההשתלבות והן בהיצמדות מתמדת לגיבוי זה במשך כל ההשתלבות. במישור הצבאי אזכיר כדוגמה מוצלחת את ישיבות ההסדר, ובמישור

האקדמי – את 'מכון לב' לבנים והמכללות לבנות, את ה'כולל' והמדרשה ליד אוניברסיטת בר אילן, את כולל 'עלי אריאלי' ועוד.

ב. גיבוי חברתי של חברה תורנית מתאימה והתנזרות חברתית חיצונית. חייל טוב אינו חייב להיות גם ידידן של החיילות. הוא יעדיף הפרדה בין המינים. תלמיד טוב באוניברסיטה אינו חייב להיות שותף להווי החיים הסטודנטיאלי. איש עסקים טוב או מנהל מפעל מוצלח אינם חייבים גם להשתתף בכל מופע בידור הנערך על ידי עמיתיו, או אפילו עובדיו. לעומת זאת, עליהם להיות בחברה טובה, בה נמצאים גם אנשי תורה ואנשי מעשה תורניים.

התרחקות ממגע חברתי הדוק אינו חייב להתפרש כהתנשאות או כשנאה. אדם היודע לשמור על יחסי נימוס קורקטיים, ומסביר היטב את מניעיו לכך, זוכה רק להערכה ולהערצה על יכולתו לשמור על יחסי אנוש תקינים מבלי לוותר על עקרונותיו וערכיו.

ג. תנאי נוסף שלא תמיד ניתן לעמוד בו, שכן הוא תלוי בדעת אחרים, אך הוא רצוי מאוד ויש לחתור אליו – הוא נישואין בגיל צעיר. יש לעקור מן השורש את הדעה הרווחת, שיש לדחות את הנישואין עד אחרי הלימודים ועד אחרי ההתבססות הכלכלית. ללימודים והתבססות כלכלית אין סוף, וניתן ללמוד ולהתבסס גם במסגרת חיי המשפחה. חיים אלה מבטיחים את הביצור הפנימי מול הסחף החיצוני (כשממלאים חיים אלה כמובן, בתוכן רוחני ובאווירה תורנית הולמת), ואין הם מותירים פנאי לפעילות חברתית מחוץ לזו ההכרחית ביותר. גם קצינים יכולים להינשא, למרות עבודתם הקשה והאחראית, הדורשת הימצאות בשדה והתנתקות מהבית, ואם יש להם מועמדת, אין כל הצדקה לדחות את הנישואין, למרות השירות הצבאי ואולי דווקא מחמתו.

חיזוקו של הבית היהודי היה בכל הדורות, ובפרט בדורנו, הערובה העיקרית להטמעה מאוזנת ושקולה של יפיפותו של יפת באוהלי שם. הבית היהודי המבוצר היטב ידע לעמוד איתן מול כל הסערות שפקדוהו, ולסגן כראוי את ההשפעה החיצונית. לכן קבעו חז"ל שגר חנוכה, סמל האור התורני המנצח את החשיכה היוונית, יאיר בבית דווקא – "נר איש וביתו" (שבת כ"א ע"ב).

הרחיבי מקום אוהלך ויריעות משכנותיך יטו אל תחשוכי האריכי מיתריך ויתדותיך חזקי כי ימין ושמאל תפרוצי (ישעיהו נד, ב-ג; וראו "אורות התחיה", טו).

קצט

לא בחיל ולא בכוח

"...לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה' צבאות" (זכריה ד, ו). נקוט כלל גדול בידך: כל מקום שנאמר בתנ"ך "לא... כי אם..." אין הכוונה לשלילה מוחלטת של האלטרנטיבה האחרת. הכוונה היא לא לראות בה אפשרות יחידה ובלעדית, אלא להוסיף עליה קומה נוספת. אף פסוקנו מתפרש כך: לא רק בחיל ולא רק בכח כי אם גם ברוחי. מובן שהקומה הנוספת משנה את המבנה כולו. כשאדם מפעיל כוח מתוך תפיסת עולם ערכית-רוחנית נעלה, הכוח אינו חומרי בלבד, זהו כוח אחר, זהו כוח המונע על ידי רוח והמשרת את הרוח.

והדברים מפורשים בתפילותינו: "על הגבורות ועל התשועות ועל המלחמות". היו כאן מעשי גבורה, ועם זאת: "מסרת גיבורים ביד חלשים". וכי חלשים היו החשמונאים? הלוא גיבורים היו! וראיתי בשם הגר"א: הם לא ייחסו את הגבורה לכוחם העצמי, אלא ראו את עצמם משרתי ה', הפועלים מכוחו. הם ייחסו את הגבורה לאזור ישראל בגבורה. בעיני עצמם הם היו "חלשים" כביכול.

צאו וראו מה אירע לאלה שסילפו את הגבורה היהודית המקורית ועשוהו לגבורה כוחנית: את מקומה תפסו החולשה והרפיון. בהיעדרו של המקור הרוחני שממנו שואבת הגבורה כוח, אין יותר אמביציה, אין יותר כוח רצון להמשיך במפעל הגדול, ומכאן באות ההתמוטטות וההתקפלות.

אנו סבורים שיש משמעות רוחנית לקיומנו ולהמשך מפעלנו. לא באנו לכאן רק כדי לחיות חיים פיזיים. באנו הנה כדי לחדש את ימינו כקדם. אנו שואפים, כמו החשמונאים, לטהר את המקדש ולהחזיר את העבודה למקומה, ואין הכוונה רק לעבודת הקרבנות, אלא לעשיית המקדש למרכז רוחני שיקרין על העולם כולו, "והלכו גויים לאורך ומלכים לנגה זרחך" (ישעיהו ס, ג). זו משמעותה של המנורה, שהייתה לסמל המרכזי בעם ישראל מימי בית שני ועד היום, המנורה הטהורה, המפיצה אור בחשכה, הנותנת משמעות רוחנית לחיים האישיים והמדיניים, המכוונת אותנו ללכת לאורה.

מתוך כך מובן כי ההשפעה העיקרית חייבת להיות רוחנית ולא כוחנית. אפשר, אולי, לכפוף אנשים למרות מסוימת. ייתכן שאפשר לאלצם, לאלפם ולהכתיב להם עובדות והנהגות. אולם אין אלו יכולים לשמש תחליף לחינוך, להסברה,

להשפעה ולהארה רוחנית. רק הכרה מרצון יכולה לשנות את אורח החיים של הפרט ושל הציבור, ולהעלות את הרמה התרבותית והמוסרית שלנו.

כוח פיזי נמדד בדרך כלל בכמות. כוח רוחני – באיכות. תרבות רדודה היא בדרך כלל המונית. תרבות טובה, איכותית, היא נחלת מעטים. אולם סופה של האיכות שהיא משפיעה ומקרינה ומתרחבת כמוותית. זו הייתה מהותו של נס החנוכה, שבו המעטים היו לרבים. פך השמן הקטן דלק שמונה ימים. הניצחון היה בעיקרו רוחני וחולל מהפך תרבותי בארץ ישראל. התורה ניצחה את תרבות יוון הכוחנית, הגופנית, ההמונית.

אם נעלה את איכות חיינו הרוחניים וניתן משמעות רוחנית לכל הוויות חיינו, האישיים והמדיניים, אור חדש יאיר על ציון ונזכה כולנו במהרה לאורו.

לעשרה בטבת

ד

ואנוכי הסתר אסתיר פני

השואה ולקחה

"אין לך שעה קשה בעולם מאותה שעה שאמר הקב"ה למשה 'ואנוכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא'" (ירושלמי, סנהדרין י, ב). ואכן, אין לך שעה קשה מזו. אין מילים בשפת אנוש כדי לתאר את עומק הזוועות האיומות: את דחיסתם של מאות אנשים לקרונות בהמות, ללא מזון, ללא מים, ללא אוויר, ללא יכולת לזוז למשך יממות שלמות, בחוס כבד או בצינה מקפאה.

את הרצתם של אנשים עירומים ויחפים בקור של עשרות מעלות מתחת לאפס תחת מטר יריות, צליפות מגלבים ושיסוי כלבים, וביניהם זקנים וזקנות, נשים וילדים רכים. את דחיסתם של מאות איש במוטות ברזל לתא שקיבולו כחדר ממוצע, והמתתם בגז. את שמיעת זעקותיהם המחרידות באדישות, במקרה הטוב, אם לא יותר גרוע מזה. ואין מדובר במקרה אחד או שניים, אלא בשיטה קבועה, מאורגנת ומתוכננת, לאלפים, לרבבות, למיליונים.

והקרבתם – מיטב המין האנושי: למדנים וצדיקים, חסידים ותמימים, חלוצים, אידיאליסטים, פשוטי עם ואינטליגנטים, סופרים, רופאים, יוצרים, אמנים, ועל כולם – תינוקות שלא טעמו טעם חטא, שלא הרעו לאיש.

עוד לא הייתה כזוועה הזאת על פני אדמות.

השאלה

והקושיות נוקבות וכואבות. אין מנוס מהן, הן חודרות עם כל הנאקות והזעקות, הבכיות והיללות. הסתרת פנים זו מה משמעותה?

חובה עלינו להקדים הקדמה לתשובה. אין לנו כל יומרה לתת סיבה הגיונית ואנושית לשואה. היא מעבר לכל היגיון ותכונה אנושיים. היא תופעה אל-אנושית בפלצותה, בנוראותה, באכזריותה, בממדיה ובעוצמתה. איננו מצפים, אפוא, להבין את סיבת השואה. לכל היותר אנו יכולים לצפות לאיזשהו לקח,

לאיזושהי משמעות עברנו. מה עלינו להסיק? מהי מחויבותנו המעשית למיליונים שנשפו ולשרידים שנותרו?

שאלתנו, אפוא, היא: מהי משמעותה של הסתרת פנים זו?

משמעותה של הסתרת פנים

הרמח"ל, בספרו "דעת תבונות", העמידנו על רעיון עמוק בהשגחה הא-לוהית בעולם. ה' נתן בידי האדם יכולת בחירה חופשית. הוא מאפשר לו להשתמש בה בלי כל הגבלה. הוא מעוניין שהאדם יגיע בעצמו, מתוך עומק הרע, למסקנה המתבקשת. בעצמו יבין שעליו לנווט את בחירתו בכיוון הנכון ולקבל על עצמו את רצון ה' הבלעדי, לעשות רק טוב וחסד.

הסתרת פנים משמעותה מתן אפשרות לאדם להתעלם, כביכול, מקיומו של ה' ומדרישתו ולהראות לו לאיזו מפלצת שטנית הוא עלול להיעשות באין בו הכרה בצלם הא-לוהי שבו. ומתוך כך הוא יכול להגיע להכרה במלכותו הבלעדית של ה'. הסתרת הפנים כפולה היא: "הסתר אסתיר" (דברים לא, יח) – הסתרה א-לוהית והסתרה אנושית. כשאין ה', חלילה, בעולם, אין גם אדם בעולם. כשההשגחה הא-לוהית נסתרת (משום שהאדם בחר להסתירה), גם הצלם הא-לוהי שבאדם נסתר. בני אדם נעשים שטנים, וקרבתוניהם – ליצורים אומללים, שאפילו זכויות אלמנטריות של בעלי חיים נשללו מהם. "אמר נבל בלבו אין א-להים השחיתו התעיבו עלילה אין עושה טוב... הכל סר יחדיו נאלחו אין עושה טוב אין גם אחד" (תהלים יד, ב-ד).

עם ישראל, כעם הבחירה, על סף ראשית גאולתו, ערב הקמתה מחדש של מדינתו, בעקירתו בכוח מגלותו – היה קרבנה האיום של הבחירה החופשית הבלתי-מרוסנת, שבהידרדרותה עשתה את האדם לתת-חיה פראית ומשתוללת. לכן, עליו האחריות לבנות במדינתו החדשה חברה אחרת, גישה אחרת, בשורה חדשה, לעצמו ולעולם.

חיזוק האמונה

חרף הקושיות החמורות, ודווקא בגללן, אנו נאחזים ביתר חוזקה באמונתנו, בבחירתנו, במוסרנו. כי האלטרנטיבה לאמונה היא הכפירה, שהולידה את המפלצת השטנית הנוראה הזאת. האלטרנטיבה לבחירת ישראל היא הבחירה משולחת הרסן, הפראית בזוועותיה. האלטרנטיבה למוסר היהודי היא הסדיום הנאצי וגרורותיו בכל העמים.

העולם שגה באשליה כשסבר שאפשר לבסס מוסר ותרבות על הומניזם, על ליברליזם ועל רציונליזם בלבד. כל אלו התגלו כקורי עכביש כשיצר האדם יצא

מסוגרו והחל להשתולל ולטרף ללא מעצור. היכן היו כל ה"איזמים" הנעלים כשהחלה ההשתוללות הפראית? הרי גרמניה הייתה הודה ותפארתה של תרבות אירופה המודרנית: שיא המדע, הספרות והשירה, הפילוסופיה והטכנולוגיה. היכן עמדו כל אלו בשעת המבחן הקשה?

חיזוק הבחירה הישראלית

בחירת עם ישראל הייתה לנו למעמסה קשה, לכאורה, בשואה. היינו מעדיפים אולי להשתחרר מהסיוט הנורא שהטילה עלינו הבחירה בנו, ואשר בגללה נרדפנו ונענינו. השואה לימדתנו מהי האלטרנטיבה. האם היינו מעדיפים להיות רודפים במקום נרדפים, חונקים במקום נחנקים, רוצחים במקום נרצחים?

נכון, אין אנו רוצים לא בזאת ולא בזאת. לא הן ולא שכן. אולם המציאות האיומה לימדתנו לקח נורא: אם אינך נרדף, הנך עלול להיות רודף. מוסרך יתעוות, מצפונך ישתוק ומאדם תהיה לחיה. אם זאת האלטרנטיבה היחידה, עלינו לשמוח מחדש על בחירתנו מכל העמים, להתגאות בה ולהתברך בה.

לא, אין לנו לחשוש מפני גזענות. אדרבא, בחירת ישראל לא נועדה לדכא, לרמוס, לשנוא ולרדוף חלילה. בחירת ישראל נעשתה לקדש, לטהר, להביא ברכה, אהבה, אחווה ושלוש לאנושות כולה. יש הכרח בבחירה כזאת. בלעדיה, יהיה העולם לגן חיות, ללא אדם. השואה חיזקה בנו את תודעת היותנו נבחרים במשמעותה החיובית הנכונה. היא העמידה בנו את ההבחנה שבין ישראל לעמים.

חיזוק המוסר

המגפה האנטישמית, במפלצתיותה ובזוועותיה, החלה אמנם באתיאזם הגרמני, אולם שורשים עמוקים יותר, וקרקע פורייה להתפשטות המגפה נמצאה דווקא בפולין הקתולית ובארצות נוצריות אחרות, אשר דורות רבים בהן התחנכו לפי דת "האהבה והחסד". התברר שמליצות מוסריות נבובות שאינן מעוגנות באמות מידה הלכתיות, קצובות וריאליות עלולות להביא לקיצוניות הפוכה, של התערטלות מכל ערך מוסרי ומכל רגש טבעי של חמלה. ייתכן שהריאקציה ממוסר מזויף הולידה את ההקצנה הנגדית.

מוסר ליברלי חילוני מכאן, ומוסר רגשני, לא הלכתי, מכאן – שניהם גם יחד איבדו את בסיסם היציב והאיתן. ואין לנו שיוך אלא התורה הזאת. רק היא יכולה להבטיח לנו מוסר יציב, קבוע וברור, שאינו ניתן לגמישות לכאן ולכאן. כל סטייה ממנו, הן שמאלה הן ימינה, מפקיעה את סמכותו, ולכן היא מסכנת את מעמדו.

זוהי אחריותו של עם ישראל, מבשר בשורת האמונה והמוסר בעולם. אלו לקחיו מהקרבת הנורא שהקריב, וזוהי חובתו ההיסטורית לזכר המיליונים שנרצחו ולמען השרידים שנותרו.

עצמאות תרבותית

ועוד לקח חשוב יש ללמוד מהשואה. מיליונים רבים וחכמים נגררו אחרי קומץ מטורפים, איבדו את כושר שיפוטם ואת אחריותם המוסרית, ובינתם הסתתרה. לצערנו, גם כיום חוזרת תופעה זו על עצמה. הלוואי שנתבדה. רוצים אנו להאמין שלא תקום פעמיים צרה. ייתכן שהדברים לא ידורדרו עד לשואה שנייה, חלילה. אולם עצם תופעת ההיגררות אחרי מטורפים, האמונה העיוורת בקידמה מדומה, איבוד חוש הביקורת והאחריות האישית, חוזרים על עצמם בכל הנוגע לתרבות החושנית המתירנית, המשתלטת על כל מוח חושב ועל כל בר-דעת.

שוב מאבדת האנושות את שפיותה, והיא עלולה להידרדר לתהום. חובתנו לקדושים, שעל אפרם הפציע שחר גאולתנו, לבנות מדינה בעלת אופי מוסרי מיוחד. אין לנו להתבייש כלל בייחודנו בהיותנו שונים ומובדלים מכל עם ולשון בתרבותנו ובאורח חיינו.

השואה לימדה אותנו, בצורה הנוראה ביותר, ש"חסד לאומים חטאת" (משלי יד, לד), מוסרם מוסר הבלים, ותרבותם תרבות שווא. אין לנו מה לחקות אותם ואין לנו להיגרר אחריהם. לעצמאות אמת אנו שואפים, לאי-תלות בשום גורם זר, לא מבחינה מדינית, לא מבחינה ביטחונית וקל וחומר שלא מבחינה תרבותית ומוסרית. "חכמה בגויים – תאמין, תורה בגויים – אל תאמין" (איכה רבה ב). באמונה זו תלוי שלומנו ושלומה של האנושות כולה.

ש"א 1

רא

תביאמו ותיטעמו בהר נחלתך

כל מצווה ומצווה טעונה חיבה. מצוות יש לקיים לא רק כעול חיצוני, אלא כחפץ אהוב וחביב. חיבת קיום המצוות אינה ערך בפני עצמו, אלא היא חלק מקיום המצווה. אך לחיבת ארץ ישראל נועד מקום מיוחד, היא דווקא מצווה העומדת בפני עצמה. גם כשאין מקיימים את המצווה בפועל, אפשר לפחות לחבבה. קל וחומר כשמקיימים את המצווה בפועל (והדושי הרמב"ן לגיטין ב ע"א ד"ה "ואשקלון"; ומקורו, כנראה, בפרשת המרגלים, שנענשו על כי "מאסו בארץ חמדה"; וראו ב"כוזרי", סוף מאמר ה: "עד שייכספו אליה תכלית הכסף").

בהיבט ההלכתי, ט"ו בשבט אינו אלא תאריך פרוזאי של חישובי שנים בעניין המצוות התלויות בארץ: תרומה, מעשרות, ערלה, רבעי ואולי אף שביעית. אולם, בהתייחסות הטבעית הלאומית, תפס ט"ו בשבט מקום מכובד יותר. היה זה היום שבו התמלא הלב רגשי אהבה חמים וכיסופים עזים לארץ ישראל: למצוותיה ולנופיה, לפירותיה ולנטיעותיה, לעברה ולעתידה. ייתכן שבגלות, שבה לא היה אפשר לקיים את המצוות התלויות בארץ, עלה צורך ליצוק ליום תוכן רגשי יותר במקום המצוות המעשיות התלויות בו. אך גם בארץ אין אנו פטורים מלייחד גם את הלב ביום זה, נוסף למוח. אדרבה, בארץ, חובת החיבה גדולה יותר כי היא באה לידי ביטוי ממשי בכל הווייתנו: הלב והמוח, החיבה והחובה, המצוות התלויות בארץ והקשר הנפשי לארץ ישראל חד הם.

ואכן, גישה עמוקה מתגלית כאן. חיבת הארץ אינה רק אהבת נופה ואתריה, אינה רק בניינה וגאולתה משממותיה. חיבת הארץ היא התקשרות נפשית עמוקה עם קדושתה, ערכיה וסגולותיה. זו הארץ הנבחרת על ידי ה', המושגת על ידו, האהובה עליו. לכן בחר לשכון בה. לכן גם נצטווה הארץ במצוות מיוחדות. כי אין היא סתם פיסת קרקע, אלא ארץ הקודש, וקדושתה מתבטאת ביחס מעשי מיוחד.

ארץ ישראל אינה רק טריטוריה; היא אינה מקום בלבד המאפשר לנו לגור בו; היא אינה רק אדמה המפרנסת אותנו; היא אינה רק נוף המהנה אותנו. היא גם

אלה, אך בעיקר הרבה יותר מאלה. עובדה היא שגם כאשר לא היינו בה פיזית הייתה היא בנו נפשית. קשרינו הטמירים עם ארצנו לא זו בלבד שלא נתרופפו בעת ריחוקנו הפיזי ממנה, אלא שלמרבית הפלא התהדקו והועמקו. כי הקשר העמוק הקושר את עם ישראל לארצו אינו קשר חיצוני, אלא קשר פנימי, מהותי.

המצוות התלויות בארץ מתבטאות בהלכה המעשית, שהיא דרך הביטוי החשובה ביותר שבה אפשר לבטא קשר מיוחד זה. קרקע זו אינה כיתר קרקעות העולם, אדמת קודש היא, ולכן היא חייבת במצוות מיוחדות. רצה הקב"ה לזכות את ארץ ישראל, לפיכך הרבה בה תורה ומצוות.

לדעת הרמב"ן (ויקרא יח, כה), כל המצוות שבתורה, גם אלו שאינן תלויות בארץ, קשורות בטבורן לארץ ישראל. אף לדעת הרמב"ם, שאינו מסביר כך, חלקים מרכזיים בהווייתנו הדתית היו מתמוטטים, חלילה, ללא ארץ ישראל. לדוגמה, לוח השנה ומערכת החגים תלויים בארץ ישראל ("ספר המצוות", מצוות עשה קנג), ולכן גם עונות השנה הנוהגות בארץ הן הקובעות את אופי חגיגנו וזמנם ומחייבות כל יהודי באשר הוא שם, גם כשהעונה במקום שבו הוא חי אינה תואמת את החג. יהודי באוסטרליה חוגג את חג האביב בסתיו ואת חג האסיף – באביב. וכך יאה לו. אין זה מקומו הטבעי. ולעניין ט"ו בשבט, פסק הרב פרנק, רבה של ירושלים, שהנוטע עץ פרי בארגנטינה מסיים את שנות הערלה בט"ו בשבט, על אף שאצלו הקיץ בעיצומו (שו"ת "הר צבי", אורח חיים, סי' כט).

קיומם המלא של תורתנו ושל מוסדותינו הלאומיים – משפט, מלכות, כהונה ונבואה – יכול לצאת אל הפועל רק בארץ ישראל. לכן כל תפילותינו, תקוותינו, מאוויונו ושאפיותינו מתמקדים בארץ. כל הדר בחו"ל דומה למי שאין לו א-לוה (כתובות קי ע"ב). חיו הרוחניים חסרי משמעות הם. הוא חסר השראה, חסר אמונה וחסר ייעוד.

ט"ו בשבט – חג התעוררותם של האילנות בארץ ישראל מתרדמת החורף – הוא גם חג התעוררותו של עם ישראל מתרדמת גלותו. פריחת האילנות בארץ גרמה לפריחת תקוותיו של עם ישראל לשוב ולהינטע מחדש בארצו. עם חזרתנו הפיזית לארצנו, חזרנו גם להכות בה שורשים רוחניים. קמו והתעוררו כל המצוות התלויות בארץ, ועמהן החלה לשוב ולפרוח תורת ארץ ישראל. לא עוד חיים מנותקים מהטבע, מהאדמה, מהקוממיות – אלא חיים שלמים, הכוללים בתוכם הכול: שמים וארץ, תורה שלמה שהכול בה – גם עבודה, גם דרך ארץ, גם לאום, גם ניצני מלוכה, גם גבורת הגוף לצד גבורת הרוח.

ראש השנה לאילנות הוא גם ראש השנה לאילן האומה, להעמקת שורשיו בארץ מתחת ולהגבהת צמרתו אל השמים ממעל.

רב

אין אילן ללא שורשים

האביב הארץ-ישראלי מתחיל בתאריך הלכתי – בט"ו בשבט – שמשמעותו מתבטאת בעיקר במצוות התלויות בארץ, אולם הוא מעוגן בטבע ארצי. רק בעלי חושים עדינים כרבותינו חשו בהתעוררותו בעת שהחורף עדיין פרוש על הארץ ועוטה את האילנות בתרדמה עמוקה.

כשם שיש אביב לאדמה ולאדם, כך יש גם אביב לעם. גאולת ישראל בארצו – אביב לאומי היא, אחרי תרדמת החורף הגלותי הארוך.

באביב התיישבותנו המחודשת בארצנו בדורות האחרונים, נעשה ניסיון לנתק את הארץ מהתורה ולהתבונן בטבע בחושי בשר בלבד, תוך התעלמות מבורא הטבע המחדשו בטובו ותוך התנכרות למערכת הרוח הגדולה והעשירה שבתורה ובמצוותיה.

נדמה היה שניסיון זה עולה יפה, שנוצר טיפוס ארץ-ישראלי חדש, משוחרר, נועז, אמיץ, חזק, נמרץ, חלוצי, מעשי, טוב וישר. נושאי התורה, לעומתו, נחשבו גלותיים, בטלנים, הוזים ומנותקים מן המציאות המתחדשת. בתעמולה שליוותה גישה זו, הייתה התעלמות מכוונת מכל הדורות הרבים שבהם כיסופי קודש הם שהניעו את העלייה ארצה ואת ההתיישבות בה, ושתחילת ההתרחבות היישובית בארץ, גם בדורות האחרונים, נעוצה ברבנים, במאמינים ובאנשי תורה מובהקים.

עברו דורותיים ושלושה, והאגדה הולכת ומתנפצת לעינינו: "שמנת עבית כשית ותשכח א-ל מחוללך" (דברים לב, טו). פסה ההתנדבות, גוועה החלוציות, נגוזה ההתלהבות. הציונות הייתה לציניות, והעלייה – לירידה. היום ברור לעין כול שאין אילן בלא שורשים ואין ארץ בלי שמים. איגלאי מילתא למפרע שנימים תת-קרקעיים חבויים והקרנה על-ארצית סמויה הרוו את הנפש הצחיחה, מבלי שזו תכיר בכך, גם בדורות ההתנכרות. אולם עתה, כמעט שיבש המעיין ונקצץ האילן.

אלא שהתורה החלה מחזרת על אכסנייתה. היא הצועדת כיום בראש ההיחלצות למצוות יישוב הארץ וגאולתה. היא, ורק היא, יכולה לתת כיום משמעות לארץ ולעם ההולך עליה. העלייה החיצונית והפנימית, ההתיישבות בתנאים קשים, העקביות והמסירות – ניזונות כולן בעליל אך ורק ממעינה של תורה.

התזה שלפיה החלוציות בנויה על מטריאליות, בעוד שהדת אינה אלא אופיום, כביכול, התמוטטה סופית, אלא שתומכיה אינם יכולים לעכל זאת, לכן נוח להם לכפור בעובדות או לכנות את המתרחש בכינויים המאפשרים להם לחמוק מדיון ענייני.

רוח חדשה החלה נושבת בהתיישבות החקלאית גם ביחס למצוות התלויות בארץ. שנות השמיטה האחרונות הורגשו יותר אצל חקלאים רבים שהשתדלו לקיימן בהידור. מתברר שמצוות אלו אינן נטל על החקלאי, אלא כנפיים שבאמצעותן הוא משתחרר משעבודו לאדמתו וממריא אל על.

הדור הצעיר, שגדל תחת שמי התכלת של ארצנו הקדושה, אינו רואה עוד בלימוד התורה הסגר, חלילה, או אטימות מפני הדר הטבע, אין הוא רואה בו ניתוק מנוי אילן וניר. אדרבה, התורה היא המוציאה אותו מחנק בטון ואספלט אל דרור ההרים והגאיות; היא המביאה אותו אל מרחבי שדות ירוקים; היא המחבבת עליו את הארץ, את נופה, את עברה ואת עתידה; היא המכוונת, המדריכה, המעוררת, הממריצה והמתסיסה אותו לפעול ליישובה ולפיתוחה. מצוות יישוב הארץ היא להמונים רבים משאת נפש ומשימת חיים, אמונה ודעה, השקפת עולם, אתגר לאומי, חברתי ומוסרי ואיכות חיים (ע"י מאמרו של מו"ר הרצי"ה קוק זצ"ל: 'נוי של אילן', לנתיבות ישראל ב עמ' קמד).

תורה זו, תורת הארץ, אינה תורה קמוצה המונחת בקרן זוית ומצטמקת ברשות היחיד, אלא תורת ארץ ישראל השלמה, במלוא היקפה, בצימאון ידיעתה והבנתה, בשקידתה ובשאיפת קיומה המלא על כל פרטותיה, דקדוקיה והידוריה, ובהזדהות מלאה עם לומדיה, מוריה ומאוריה.

ריח אביב נודף מבית המדרש הארץ-ישראלי, ופרחיו הצבעוניים והריחניים עתידים להוציא את פרי הארץ לגאון ולתפארת, לעם שלם החי חיים שלמים בארצו השלמה.

לפרשת שקלים

רג

מטבע של אש

אל מול בקבוקי התבערה*

"זה יתנו כל העובר על הפקודים" – הראהו מטבע של אש (רש"י לשמות ל, יב).

מדוע של אש דווקא? עם ישראל נוצר באש ונצרף באש. עוד אברהם אבינו נוסה בהשלכה לכבשן האש, ובברית בין הבתרים – שבה הובטחה ארץ ישראל לו ולזרעו עד עולם – נאמר "ויהי השמש באה ועלטה היה והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה. ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת" (בראשית טו, יז-יח). מעמד הר סיני היה באש, והסנה בער באש ולא אוכל. האש מצרפת, האש מזככת, האש מחשלת. ברזל שלא עבר חיסום באש כוחו חלש. ברזל שעבר חיסום כזה נהיה לפלדה, לעשת עמידה ויציבה.

מחצית השקל – המלכדת את כל עם ישראל לעבודה משותפת בבית המקדש, המגבשת את כל העם סביב מרכז רוחני אחד – צריכה להיות אף היא עשויה אש. אולי נוח יותר היה לו הדברים היו באים בקלות, בנוחיות, ללא יסורים ובעיות, ללא אש. אולם אז היו הדברים הולכים כלעומת שבאו. דבר הבא בקלות גם הולך בקלות, לא כן דבר הבא בקושי, במאמץ, בחישול, בצירוף. הוא חזק יותר. כך דרכו של עולם. ריכוזו של עם ישראל סביב בית המקדש מחייב אף הוא מאמץ, קשיים וייסורי גוף ונפש. הוא הדין ביחס לארץ ישראל. היא הובטחה לאברהם בתנור עשן ולפיד אש. לצערנו, רק כך נבחן העם ונצרף ומעמיק שורשיו בארצו, באמונתו ובתורתו.

מול הצמיגים הבווערים, תחת בקבוקי התבערה, עובר עתה עם ישראל סדרה נוספת של מבחן להעמקת שורשים, לחישול ולצירוף. בזאת ניבחן: אם לא ניפול

* שבט תשמ"ז.

ברוחנו, אם נתגבר ונתחזק, אם תחת כל צמיג בוער ותחת כל בקבוק תבערה נבנה עוד בית, נקים עוד משפחה, נגדל ילדים, נרבה תורה ומעשים טובים ונתחזק יותר.

ככל שבתוכנו תבער יותר האש הפנימית, ההתלהבות לערכינו, המסירות לרעיונותינו הנצחיים – כך תדעך האש החיצונית. "כי אתה ה' באש הצתה ובאש אתה עתיד לבנותה. שנאמר: 'ואני אהיה לה חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה'" (בבא קמא ס ע"ב).

לפניה

רד

מגילת אסתר – גילוי ההסתר

הספר היחיד בתנ"ך ששם ה' אינו מוזכר בו הוא מגילת אסתר. והדבר תמוה. הרי אסתר ברוח הקודש נאמרה ובכתבי הקודש נכללה, וכיצד ויתר כותב הספר על אזכור שם ה' לחלוטין? רומזי רמזים מצאו את שם ה' רמוז במגילה, כגון בראשי תיבות הפסוק "יבוא המלך והמן היום" (אסתר ה, ז), אולם מדוע הצפנה זאת ולא הזכרה בגלוי ובפרהסיא?

אולם היא הנותנת. גדלותה של המגילה היא דווקא בהסתרת שם ה'. מטרת המגילה אינה סיפור עובדות שאירעו בעבר. ערכה הוא בחינוך הדורות לראייה עמוקה יותר של החיים, לגילוי יד ה' בכל מאורעות החיים.

השגחה ומקריות

העלילה המתוארת במגילה יכולה להתפרש כצירוף מקרים מוצלח:

- א. במקרה, החליט אחשוורוש להראות את יופיה של ושתי לעיני כולם.
 - ב. במקרה, סירבה ושתי לבוא.
 - ג. במקרה, נבחרה אסתר, בת בלי שם, ללא אב ואם, ללא ייחוס.
 - ד. במקרה, שמע מרדכי את בגתן ותרש.
 - ה. במקרה, נדחה מתן שכרו של מרדכי.
 - ו. במקרה, מצאה אסתר חן בעיני אחשוורוש בביקורה בחצר הפנימית.
 - ז. במקרה, נדדה שנתו של אחשוורוש דווקא באותו ליל.
 - ח. במקרה, החליטו להרגיעו על ידי קריאה בספר הזיכרונות.
 - ט. במקרה, נקראה דווקא פרשת מרדכי.
 - י. במקרה, הגיע המן לחצר באותו רגע.
 - יא. במקרה, חזר אחשוורוש מגינת הביתן כשהמן נפל על המיטה שאסתר הייתה עליה, כשאחשוורוש בשיא חמתו.
 - יב. ובמקרה, הגיע באותו רגע חרבונה והזכיר את העץ אשר הכין למרדכי.
- איזה צירוף מקרים נדיר! ללא אמונה, אפשר לפרש את כל שרשרת האירועים המופלאה הזו כמקרה מוצלח, כמזל, כגורל עיוור.

ואכן, זה שמו של החג. "על כן קראו לימים האלו פורים על שם הפור" (אסתר ט, כו). לא רק בחירת העיתוי על ידי המן נעשתה באמצעות הטלת גורל. יש כאן תפיסת עולם של משחק גורל עיוור. כל החיים אינם אלא משחק רולטה – מוצלח או גרוע. זו הגישה העמלקית הטיפוסית, וכך נאמר במדרש על הפסוק "ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו" (אסתר ד, ז): "אמר להתך, אמור לה: בן בנו של קרהו בא עליכם. הדא הוא דכתיב: 'אשר קרך בדרך'" (אסתר רבה ח, ה).

עמלק מייצג את התפיסה המקרית בעולם. אין מנהיג לבירה. יציאת מצרים וקריעת ים סוף לא זעזעו את תפיסתו. לא היו אלו אלא מקרים, כביכול. מרידת עבדים. גאות ושפל בים. ובמקרה אלו טבעו ואלו עלו. הוא היחיד מן האומות שהעז להילחם בישראל אחרי המאורעות הגדולים של יציאת מצרים וקריעת ים סוף. הוא היחיד שהעז לקפוץ לאמבטיה הרותחת. בחסידות חישבו ומצאו ש"עמלק" בגימטריה הוא "ספק". הוא מטיל ספק בכל אמת ודאית, הוא מפרש את הכול בדרך מקרה.

"מלחמה לה' בעמלק מדור דור" (שמות יז, טז). יש כאן מאבק אידיאולוגי חריף בין עקשנות להטיל ארס של ספק ומקריות בכל גילוי א-לוהי, ויהיה גם על-טבעי בעליל, לבין האמונה השלמה. לכן אין השם שלם ואין הכיסא שלם כל עוד עמלק קיים. אין האמונה בה' יכולה להתבסס כשהגישה העמלקית מנסה כל הזמן לערער אותה על ידי פרשנותה המקרית.

גילוי ההסתר

שם ה' הוצנע בכוונה במגילה ולא הוזכר במפורש, כדי לחנך את האדם לראות נכונה את מאורעות החיים. בכוונה ה' מאפשר לאדם לפרש את המאורעות פירוש מקרי. הוא דורש מהאדם שיחשוף בעצמו, שיגלה במאמציו ובבחירתו את יד ה' המכוונת בהסתר את המאורעות. כי רק בכך יימחה זכרו של עמלק. גילוי מפורש מלמעלה לא יעזור. תמיד יימצא העמלקי שיטיל פור ויפרש את הכול פירוש מקרי. רק התפשטות ההכרה האנושית שאין מקריות בעולם היא שתמחה את זכר עמלק.

ורמוזים הדברים בשמה של אסתר. חז"ל דרשו: "אסתר מן התורה מניין? שנאמר: 'ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא'" (חולין קלט ע"ב). הנהגתו של ה' בעולם היא לפעמים בהסתר. וכבר לימדנו ריה"ל ("כוזרי" ב, ב) שהנהגה זו מתאימה דווקא לרמה אינטליגנטית גבוהה יותר, כשאפשר לדרוש מהאדם שיגיע להכרת ה' בעצמו. תפקידו של האדם הוא לגלות בעצמו את המסתתר מאחורי האירועים. "אכן אתה אל מסתתר" (ישעיהו מה, טו). זוהי אולי המשמעות

הנסתרת של המילים "מגילת אסתר" – גילוי ההסתר. לכן מובן מדוע הוסתר בכוונה שם ה' במגילה.

תורה שבעל פה

מסירת היוזמה לידי האדם, המודגשת בפורים, באה לידי ביטוי ברעיון נוסף בדברי חז"ל (שבת פח ע"א): "הדור קבלוה בימי אחשוורוש". ובמדרש תנחומא (לפרשת נח) מוסבר שקבלת התורה בפורים מתייחסת לתורה שבעל פה, בעוד שקבלת התורה בשבועות מתייחסת לתורה שבכתב. תורה שבכתב היא כולה מן השמים. התורה שבעל פה מסורה לחכמת אנוש. האדם, בעמלו ובתבונתו, מגלה וחושף את החכמה הא-לוהית הגנוזה בתורה ומיישם אותה בחיי המעשה.

עצם קביעתו של פורים כיום טוב מדרבנן חייב פרשנות אנושית וסמכות אנושית להוסיף יום טוב נוסף על מועדי התורה. אולם דבר זה לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו, על כל מהותה של תורה שבעל פה ושל סמכותם של חכמים. בפורים קיבלו את התורה מרצון, בהכרה, בבחירה אנושית, ולא על ידי כפיית הר כגיגית מלמעלה. כי כל מהותו של יום זה היא מסירת כוח האמונה להכרה אנושית, למאמץ שכלי ארצי, לגלות את ההנהגה הא-לוהית לא רק בשמים ממעל, כי אם גם בארץ מתחת, במעשי אנוש ותחבולותיו וביצרי מעללי איש.

היין והסוד

ומובנת עתה יותר מצוות השתייה המופרזת בפורים. הרי שתייה זו מנוגדת לכל אופיה של היהדות! אולם "נכנס יין יצא סוד" (עירובין סה ע"א). על ידי השתייה המופרזת, מתגלה החבוי, הנסתר. מהותו של יום זה היא גילוי האמת החבויה בעולם, באדם ובעם ישראל.

נס פורים הוא בניין אב לקיומו המופלא של עם ישראל בעולם, כבשה אחת בין שבעים זאבים. על פי ההיגיון הרציונלי, לא היה יכול עם ישראל להחזיק מעמד אחרי כל ה"המנים" וה"עמלקים" שקמו עליו להשמידו. לכל היותר, אפשר לפרש את קיומו העל-טבעי של עם ישראל כמקרה, כביכול, כגורל עיוור, חלילה. נס פורים, החוזר ונשנה מדי דור בדור, בא ללמדנו שאין כאן מקרה. יד ה' עשתה זאת. גילוי מהותו של העם המיוחד הזה נעשית אף היא על ידי היין. כושר עמידתו, ייחודו וסגולתו של עם ישראל באים לידי גילוי על ידי היין בפורים. וכמימרתו הנפלאה של מרן הרב קוק זצ"ל (פתגם לחודש אדר): "לא רק היחיד יוכר בכוסו, כי אם הגוי כולו".

רה

בין נקמה לנקמות

הגר"א (בביאורו לשלחן ערוך אורח חיים תרצה, א) העמידנו על רעיון גדול הטמון בחיוב השתייה בפורים. את המימרה "עד דלא ידע" (מגילה ז ע"ב), מבינים בטעות כשתייה ללא גבול. אך הגר"א הסביר כי כוונתה הפוכה, כי מטרתה להגביל את השתייה: עד דלא ידע, ולא עד בכלל.

לדעת הגר"א, חובת השתייה בפורים יש בה משום שמחת נקמה במבקשי רעתנו. אולם הנקמה זקוקה לזיקוק ולעידון. עליה להיות נקמה ולא נקמנות. עליה להתמקד בנקודה אחת בלבד: מיגור הרשע מהעולם. השמחה צריכה להתבטא ביין משום שבמשתה יין מכר אחשוורוש את ישראל להמן ובמשתה יין הצליחה אסתר להניע את אחשוורוש לתלות את המן ולהעביר את רוע הגזרה. אולם, כאן חובת הזהירות! השמחה חייבת להתמקד בהצלת מרדכי ובהצלתנו עמו, ולא על המן שנתלה על עץ. אסור שהשמחה תהיה שמחה לאיד.

נקמה הושוותה לדעה: שתייה נאמרו בתנ"ך בצורה מיוחדת, בין שני שמות. "גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות שנאמר: 'א-ל נקמות ה'" וגדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות, שנאמר: 'א-ל דעות ה'" (סנהדרין צב ע"א). כשם שה' חנן אותנו בדעת, כך הוא נתן בנו גם את רגש הנקמה. נקמה מותרת רק כשיש עמה דעה, וכיוון שהגיע אדם לדרגה של "עד דלא ידע", אינו רשאי לשתות ולנקום יותר!

החובה לנקום אינה מתירה התפרצות רגשית בלתי-מבוקרת. אין להעלות על הדעת שה' נוקם בצריו בסערת רגשות חלילה. גם אנו רשאים ואף חייבים לנקום רק כאשר טובת הצדק לנגד עינינו, כשהדעת שולטת בעצבינו. כשאין דעת, אין היתר לנקום. לכן השתייה מותרת רק כל עוד דעתו של אדם צלולה והדעת שולטת בו. כאשר יש חשש ששיקול דעתו כבר אינו צלול דיו, עליו להפסיק לשתות.

רעיון דומה מובע ב"שפת אמת" (פורים תרמ"ה): "אכן באמת כל השמחה צריכה להיות לשם ה'... ו'ארור המן אשר ביקש לאבד' – היינו שכל הצער של הצדיקים, מרדכי ואסתר, היה על שרוצים לאבד שם ישראל מן העולם. ומי יברר כבוד שמים?... ולכן אחר מחיית עמלק קיבלו תורה ומצוות מחדש, כמו שאמרו: 'הדור קיבלוה בימי אחשוורוש'". בדרך זו, תיושב הסתירה בין הפסוק

"בנפול אויבך אל תשמח" (משלי כד, יז) לבין הפסוק "באבוד רשעים רינה" (משלי יא, י): צריך לשמוח על הרשע הממוגר מן העולם, אולם לא לשמוח אישית על אויבך שנפל.

וכך יש להבין את דברי התלמוד במסכת מגילה (טז ע"א): כאשר רחץ המן את מרדכי והלבישו בגדי מלכות, אמר לו: עלה ורכב על הסוס. אמר לו מרדכי: איני יכול, כי כחש כוחי מימי התענית. גחן המן ומרדכי עלה על גבו. כשעלה בעט בו. אמר לו המן: לא כתוב בתורתכם "בנפול אויבך אל תשמח"? אמר לו: במה דברים אמורים? בישראל. אבל עליכם נאמר: "ואתה על במותימו תדרוך" (דברים לג, כט). תשובתו של מרדכי להמן עומדת בסתירה לדברי התלמוד "מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה" (מגילה י ע"ב), וכן לכלל הידוע שאין אומרים הלל שלם בפסח (חוץ מהיום הראשון) בגלל שהמצרים טבעו בים וכתוב "בנפול אויבך אל תשמח". מבואר, אפוא, שאין לשמוח לאידם של הנוכרים!

אלא, על כורחנו עלינו לומר שיש שמחה מותרת ויש אסורה. כאשר השמחה נובעת מצלילות הדעת, היא מותרת ורצויה, אך כאשר היא נובעת מדחפים רגשיים נחותים, היא אסורה. ודאי שיש להצטער על כך ששונאי ישראל הגיעו למצב שבו היה הכרח להענישם ולהטביעם בים. היינו מעדיפים ששונאינו ישלימו אתנו ויקבלו עליהם את האמונה בה' א-לוהי ישראל. אולם, מאחר שלא עשו תשובה והיה הכרח להענישם, יש בהחלט מצווה לשמוח – לא במפלתם אלא במפלתה של הרשעה. אין שמחתנו שמחה לאיד על סבלם של אויבינו ועל ייסוריהם, אלא שמחים אנו על מידת הצדק שיצאה ומחצה תחתיה את הרשע שבעולם.

מרדכי לא שמח באותה שעה היסטורית לאידו של המן, אלא הוא שמח על הופעת הצדק הא-לוהי בעולם ועל זקיפת קומתו של עם ה', כמו שפירש השפת אמת. ההבחנה בין גוי ליהודי שהזכיר מרדכי היא ההבחנה בין שמחה על סילוק הרשע לבין שמחה לאיד בעלמא. ההנחה המקובלת היא שבעימות בין יהודים לבין עצמם, אין הרשע מגיע לידי הסתאבות כה חמורה עד שנשמח על אובדנו המוחלט. ישראל שחטא – ישראל הוא (סנהדרין מד ע"א), ולא ייתכן שאח ישמח לאידו של אחיו וישמח על צרתו. לעומת זאת, בגוי יש חשש שהוא יידרדר לרשע מסואב, ואזי יש מקום לשמוח במפלתו. ככלל, אין היתר לשמוח לאיד, גם לא על צרתו של גוי, אלא רק לשמוח על עשיית הצדק, על הבאת החוטא על עונשו ועל טיהור האווירה בעולם. על כך מצווה לשמוח עם העונות של רשעים, "ישמח צדיק כי חזה נקם" (תהלים נח, יא).

רעיון זה עונה על שאלה ידועה: מדוע לא ביקשה אסתר במשתה היין הראשון על נפשה ועל עמה, מדוע דחתה זאת למחרת, הרי הייתה עלולה להחמיץ את השעה חלילה? וייתכן לומר שהיא לא רצתה לפעול מתוך דחף של נקמה, אלא מתוך יישוב הדעת ודעה צלולה, בהכרה ולא בסערת רגשות. כלומר, השמחה איננה על עצם מפלתו של הרשע, אלא על הצלת הצודק ועל ניצחונו של הצדק – שהוא כבוד שם ה' בעולם.

ר' מאיר שמחה מדווינסקי ("משך חכמה" לפרשת בא, ד"ה "כי כל אוכל חמץ") כתב: "כי בין העמים בדתיהן הנימוסיות יעשו יום הניצחון, יום מפלת אויביהם לחג, חג הניצחון. לא כן בישראל, הנה לא ישמחו על מפלת אויביהם, ולא יחוגו בשמחה על זה. וכמו שנאמר: 'בנפול אויבך אל תשמח'... וכן בנס פורים לא עשו יו"ט ביום שניתלה המן או ביום שהרגו בשונאיהם, רק היו"ט הוא בימים אשר נחו מאויביהם... כי השמחה רק על המנוחה".

מרן הרב קוק זצ"ל ביאר את דברי הגמרא "כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים? עמד שמואל הקטן ותיקנה" (ברכות כח ע"ב):

אבל ברכה זו, שבתוכה אצורים דברים של שנאה ומשטמה, והאדם, באשר הוא אדם, אי-אפשר כלל שלא תימצא בקירבו איזו שנאה טבעית לאויבי נפשו ורודפי עמו, צריכה היא לבוא דווקא ממי שכולו טהור וקדוש לה'... על כן עמד שמואל הקטן ותיקנה, ורק הוא באמת ראוי לה, כי הוא אשר דרש תמיד "בנפול אויבך אל תשמח" (אבות ד' י"ט ועי' גם רבנו יונה שם) והסיר מלבו כל רגש שנאה, גם לשונאי נפשו. ("עולת ראייה", ח"א, עמ' רעח)

בחסידות נוהגים לומר שיום כפורים הוא כ-פורים, דהיינו, פורים גדול מיום הכיפורים. לכאורה, איזה דמיון יש בין פורים ליום הכיפורים, הלוא תרתי דסתרי הם, האחד יום עינוי, צום ותפילה, והאחר יום משתה ושמחה!! אולם, בהתאם לדברים האמורים, קיים דמיון רב בין שני ימים אלו. הרעיון המובע בשתייה הוא הרעיון המובע גם ברגע הנעלה ביותר ביום הקדוש, בשעת נעילה: "אתה א-לוה סליחות חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ואמת ומרבה להיטיב ורוצה אתה בתשובת רשעים ואין אתה חפץ במיתתם, שנאמר אמר אליהם חי אני נאם ה' אם אחפץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה".

גם בפורים אנו מצפים לתשובה. אנו מגבילים את עצמנו בשמחתנו כי היינו מעוניינים יותר בתשובתו של המן ולא בתלייתו. הכיסא אינו שלם והשם אינו שלם כל עוד אנו נאלצים להילחם בעמלק מדור דור (כדברי רש"י לשמות יז, טז). כל עוד יש רשע בעולם ויש הכרח להילחם בו, שם ה' אינו שלם. רק כשהעולם יתוקן, וכולם יחזרו בתשובה שלמה, יהיה גם שם ה' שלם. בכל פורים, אנו

מצפים לתיקון העולם ולחזרתו למוטב. אולם הדבר חייב להתחיל בנו. יום כיפורים הוא יום התשובה של ישראל ויום הפורים הוא יום התשובה העולמי. יהי רצון שנחזור אנו והעולם כולו עמנו בתשובה שלמה לפניו, "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט).

רו

שביבי אורות לפורים

לזכרו של רבנו, הרב צבי יהודה הכהן קוק

אין זה מקרי שיום פטירתו של רבנו, הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, חל בפורים. משנתו מעוגנת ברעיונות של יום הפורים ואנו נעמוד על כמה מהם.

פורים – חג הגוף (?)

רבים עמדו על האספקט הגופני של יום הפורים. שמחתו מתבטאת בעיקר בשתייה "עד דלא ידע" (מגילה ז"ב). לכאורה, זוהי סביאה גופנית עד אובדנה של ההכרה הרוחנית. היא מוסברת בכך שהמן ביקש להשמיד, להרוג ולאבד את הגוף היהודי. הוא לא דרש מישראל כל דרישה רוחנית. הוא לא תבע מהם ביטול מצווה אחת ממצוות התורה. וגם אם היו מבטלים מצווה מרצונם, לא היה חוזר בו משנאתו. הוא רדף את הגוף היהודי. העימות היה קיומי-פיזי.

אולם, רבנו לא קיבל הסבר זה בצורתו הפשטנית, שכן ההפרדה בין גוף ונפש בעם ישראל אינה נכונה. רוח יהודית פירושה גם: גוף, עם, ארץ, מלכות, ריבונות. גוף יהודי אינו רק חומר מטריאלי בלבד, גוף זה עצמו – קדושה יש בו, וניצחון הקיום היהודי פירושו ניצחון הקדושה שבעולם. עם ישראל, ארץ ישראל, מלכות ישראל, צבא ישראל – כל אלו הם גילויים של קידוש ה' בעולם. "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו" (ישעיהו מג, כא). עצם קיומו של עם ישראל, למרות כל הרדיפות והסכנה, היא סטירת לחי לכל אויבי ה' ועמו. השמחה היא אמנם גם גופנית, אולם "עד דלא ידע" ולא עד בכלל.

עמלק – יסוד הכפירה

עמלק וצאצאיו אינם רק שונאי ישראל במשמעות הפיזית בלבד. הם שונאי ה' ואויבי הקדושה. לכן אין הכיסא שלם ולא השם שלם כל עוד עמלק קיים כפי שהוא. המלחמה היא לה' בעמלק מדור לדור.

עמלק נושא את רעיון הפירוד שבין הרוח והחומר בעולם. בלשונו של הקליר, הפירוד שבין התופעות וסיבותיהן מכונה: "קוצץ בן קוצץ" (יוצר לפרשת זכור), כמי שמקצץ בנטיעות ומפריד בין הגזע לבין השורשים. עם ישראל, כנושא הרעיון המונותאיסטי של אחדות ה' בעולם, הוא אנטייתזה של עמלק. לפי האמונה

המונותיאיסטית, יש בורא אחד לעולם ומנהיג אחד לבירה. כל השרשרת ההיסטורית הארוכה, מתחילתו של המין האנושי ועד אחרית ימיו, משתלבת כולה בתכנית א-להית אחת. לפיה תכלית העולם היא להגיע לגאולתו השלמה על ידי תיקון עולם במלכות ש-די. מתוך תפיסה מאוחדת זו, אין תופעות מקריות בהיסטוריה. הכול מושג ומתוכנן.

עמלק מבסס את השקפתו על המקריות, "אשר קרך בדרך" (דברים כא, יט); "את כל אשר קרהו ואת פרשת הכסף" (אסתר ד, ז). בעיניו כל התופעות מקריות. אין השגחה, אין תכלית, אין סיבה. אין קשר סיבתי ולא השתלשלות תכליתית של המאורעות. הכול מפורר ומפורד, מרוסק וכתות. לכל אירוע משמעות רגעית, עכשווית בלבד, "אמר נבל בלבו אין א-להים" (תהלים יד, א).

גילוי ההנהגה הנסתרת

נס פורים הוא ניצחונה של אמונת ישראל על הכפירה העמלקית. אמנם הנס היה 'נס נסתר', ומי שעניו טרזות יכול היה לפרשו כשרשרת של אירועים 'מקריים' שהביאו לבסוף לתוצאה מוצלחת. אולם עם ישראל, בראיתו האמונית, אינו מסוגל לקבל הסבר שטחי זה. הוא רואה את יד ה' המכוונת את המאורעות, "אכן אתה א-ל מסתתר" (ישעיהו מה, טו). "אסתר מן התורה מנין? – ואנכי הסתר אסתיר..." (חולין קלט ע"ב). פרשת אסתר מסוגרת וחבויה היא. אך עברנו אין זו סתם פרשה היסטורית אלא מגילת אסתר, שבה אנו מגלים את הנסתר.

שם ה' מוסתר במגילה בכוונה תחילה, כדי שאנו, במאמצינו האנושיים, נגיע בכוח עצמנו לגילוי יד ה'. לכן פורים הוא גם יום קבלת התורה מחדש, ובעיקר קבלת התורה שבעל פה (מהר"ל, "אור חדש" בהקדמה, לפי תנחומא לפרשת נח, סי' ג). אמנם היא פרי מאמץ שכלי-אנושי, אולם עקרוניתה הגנוזים בה הם מן השמים. בשכלנו הארצי אנו מתאמצים להבין את ההיגיון השמימי ולהזדהות עמו.

מאירועי פורים ואילך מתחילה תקופה חדשה בעם ישראל: תקופת הנביאים נסתיימה, החלה תקופת החכמים. במידה מסוימת, חכם עדיף מנביא.

בפורים מתחילה הנהגה חדשה בעולם, הנהגה טבעית כביכול, נסתרת. אין עוד נסים גלויים. אולם הנהגה זו – א-להית היא, ועלינו לגלותה, להבינה ולפעול על פיה. במידה מסוימת, תקופה זו מתקדמת יותר, ומחייבת אותנו למאמץ אינטלקטואלי ואמוני גדול יותר.

צופה הדור

רבנו היה מגלה נסתרות ההשגחה בדורותינו האחרונים. כצופה העומד על משמרתו ורואה למרחקים, קרא רבנו את קריאותיו הגדולות לדור לראות את יד ה' המנהיגה את ההיסטוריה. זו הייתה שליחותו הגדולה, בזו הייתה השפעתו העצומה, בזו התגלתה סמכותו הכבירה.

הוא קרא, חזור וקרא, בקול גדול, הרים בכוח את קולו האדיר ואמר לערי יהודה: הנה א-להיכם! הגלות הסתיימה והחל תור הגאולה. כשם שאסתר שרה את המזמור על איילת השחר משום שגאולתה היתה "קמעא קמעא", שהיא, כביכול, גאולה טבעית – כך גאולת דורנו היא "קמעא קמעא". יש בה עליות וירידות, נסיגות והתקדמויות, אולם אין להכחיש את המהפך שהיא חוללה בעם ישראל ובארץ ישראל.

ספקנים, מימין ומשמאל, הקשו: זאת מניין לך? האם יש לך קומוניקציה עם אחורי הפרגוד? כושלי ברך ושפופי קומה, מכל הצדדים, שלא יכלו להשתחרר עדיין מאבק הגלות, משפלותה ומהתרפסותה, ניסו לפקפק בקביעותו המוצקות והמוחלטות. אולם הוא – מפורים למד, ממרדכי ואסתר ובני דורם, שיש לראות בראייה עמוקה וחודרת את המהלך כולו, לא להתרשם ממקטעים בודדים, וכשרואים את התהליך של הדורות האחרונים בכללותם, אי-אפשר שלא לחוש בתחושה ברורה וחד-משמעית: שעת גאולה באה!

אחדות כלל ישראל

עוד למדנו מפורים: אחדותו של כלל ישראל היא תנאי הכרחי להצלחת הפיזית ולישועתו הרוחנית. כל פירוד הורס ומדרדר את עם ישראל מכל בחינותיו.

טענת המן היתה: "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד..." (אסתר ג, ח).

תשובת המשקל הייתה: "לך כנוס את כל היהודים" (שם ד, טז), "נקהלו היהודים", ובעיקר הלשון המוזרה: "וקבל היהודים" (שם ט, כז), בלשון יחיד. כאיש אחד בלב אחד. כשם שלמתן תורה בסיני קדם "ויחן שם ישראל" (שמות יט, ב), כך גם לשם קבלת התורה מחדש בימי אחשוורוש נדרשה אחדות כלל ישראל.

עצם אחדותו של כלל ישראל הוא חיזוק לאמונת הייחוד המיוחדת לעם ישראל. לכן טועים הסוברים שלשם התקדמות רוחנית של עם ישראל, נדרשים פירוד וכיתניות דווקא. אדרבה, פיצולים והתגודדויות מחריבים והורסים וגורמים לירידה ברמתו הרוחנית ובאמונת הייחוד של העם.

אחדות התורה שבעל פה

בעיקר נצרכת אחדותו של כלל ישראל לקיומה של התורה שבעל פה. הסכנה של התגודדות לכיתות כיתות קיימת בעיקר במקום שבו פועל בהרחבה ההיגיון האנושי, שיש בו ביטוי למגוון דעות ולטעם אישי של כל אחד ואחד. הסכנה קיימת בעיקר במקום שבו אדם נדרש לקבל את מרותו ואת סמכותו של אדם אחר. אך עליו לדעת כי אמנם יש באפשרותו לדרוש, להבין ואף להתווכח כדי לרדת לסוף דעתו של החכם, אך לבסוף עליו לקבל את מרותו של בעל הסמכות, כפי שנהג ר' יהושע ברבן גמליאל.

ידועה מימרתו של ר' חיים מוולוז'ין ("רוח חיים", אבות א, ד): "והוי מתאבק בעפר רגליהם של תלמידי חכמים" – אתה יכול להיאבק עמם ולהתווכח אתם, אולם עם זאת עליך לזכור שהנך עפר תחת כפות רגליהם. וזהו הקושי הגדול: להיאבק ולהישאר אבק בו בזמן! רבי ותלמידי גם יחד!

כשאסתר שלחה לישראל "כתבונני לדורות" (מגילה ז ע"א) – היו מן הסתם שפקפקו בסמכותה, והיו להם סיבות 'טובות' לכך. אסתר הייתה אשתו של גוי. אמנם היה לה היתר הלכתי לכך, מחמת האונס, אך מן הסתם היו שהטילו ספק בצדקת המעשה. מרדכי היה רצוי רק לרוב אחיו ולא לכל אחיו, משום שעסק בצורכי כלל ישראל ולא רק בתורה. ומה יאמרו הגויים? הרי "קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות" (מגילה ז ע"א)? ובכל זאת "קיבל היהודים". הייתה כאן קבלת מרות והכרה בסמכות. מכאן מתחילה שושלת התורה שבעל פה, מאז ועד ימינו, בזכות אותה התלכדות סביב הנהגתם של מרדכי ואסתר.

פורים שני בימינו

פורים הוא בניין אב לכל יום טוב הנקבע על נס בישראל. לאירועים כאלו נהגו לקרוא בשם "פורים שני", ובימינו זכינו לשני ימי 'פורים שניים': יום העצמאות ויום ירושלים.

רבנו היה ראש המתלהבים והשמחים בימים טובים חדשים אלו, שבהם ראה את יד ההשגחה ואת גילוי ההנהגה הנסית הנסתרת, את המשכו הישיר של פורים. ועם זאת, למרות שלבו גאה על גדותיו ורצה לבטא את שמחתו בהלל ובהודאה לה' בכל האפשרויות ההלכתיות, היה דורש ותובע מעצמו ומתלמידיו לקבל את מרותה של הרבנות הראשית ולא לסטות מהוראותיה.

אחדותו של כלל ישראל מחייבת, ראשית כול, את אחדותה של תורת ישראל סביב הנהגה מרכזית אחת. המנסים לפרק את סמכותה של ההנהגה הרבנית המרכזית מסכנים את תורת ישראל. באצטלה של יראת שמים, הם עלולים

להביא חורבן, חלילה, על ידי חדירת הרפורמה והרחקת המוני בית ישראל מהשפעה תורנית חיובית.

* * *

פטירתו של רבנו בפורים מציינת, אפוא, את עיקרי תורתו: אחדות של כלל ישראל, ראיית יד ה' בהנהגה ההיסטורית במאורעות ימינו, ואחדותה של תורת ישראל. שלושה עקרונות אלו מקבילים לשלוש מצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ (סנהדרין כ ע"ב): מינוי מלך, מחיית זכר עמלק ובניין בית הבחירה במהרה בימינו – אמן. מינוי מלך מלכד את עם ישראל תחת הנהגה אחת. מחיית עמלק היא ניצחון התפיסה של ההשגחה האלקית על פני מכחישיה, ובניין המקדש מחזיר את עטרת התורה ואת סמכותה המרכזית ליושנה – חדש ימינו כקדם.

לפרשת פרה*

רז

וזרקתי עליכם מים טהורים

מִרְן הָרֵב צִבִּי יְהוּדָה קוֹק זַ"ל הִיָּה נוֹהֵג לְהַסְבִּיר, חֲזוֹר וְהַסְבֵּר, פְּעָמִים רַבּוֹת, אֵת פֶּרֶק הַהִפְטָרָה שֶׁל שִׁבְת פֶּרֶשֶׁת פֶּרֶה כִּפְרָק יְסוּד בְּהַסְבֵּרַת תְּהִלְכֵי הַגָּאוּלָּה בְּדוֹרָנוּ: "וַיָּבֹא אֶל הַגּוֹיִּים אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם וַיַּחֲלִלוּ אֶת שֵׁם קֹדֶשׁ בְּאִמּוֹר לָהֶם עִם ה' אֱלֹהֵי וּמֵאֲרָצוֹ יֵצְאוּ. וְאֶחָמוֹל עַל שֵׁם קֹדֶשׁ... לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי עוֹשֶׂה בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי אִם לְשֵׁם קֹדֶשׁ אֲשֶׁר חִילַלְתֶּם בְּגוֹיִם אֲשֶׁר בָּאתֶם שָׁם" (יִחְזָקָא לֹ, כ-כא).

הַמְּנִיעַ הַעִיקָרִי לְתִהְלִיךְ הַגָּאוּלָּה הוּא קִידוּשׁ ה'. עֵצֶם מְצִיאוֹתָם שֶׁל יִשְׂרָאֵל בְּגוּלָּה הוּא חִילוּל ה'. עִם יִשְׂרָאֵל, כְּשֶׁאִינוּ בְּשִׁלְמוֹתוֹ וְכְשֶׁאִינוּ מֵיוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ, גּוֹרֵם לְחִילוּל שְׁמוֹ שֶׁל ה' בְּעוֹלָם. וְלַעֲזוּמַת זֹאת, קִיבוֹץ הַגְּלוּיּוֹת הוּא קִידוּשׁ ה'. אַחֲרֵי קִיבוֹץ הַגְּלוּיּוֹת בְּאֶרֶץ, יָבֹא גַם תְּהִלְכַּת הַתְּשׁוּבָה: "וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם מִן הַגּוֹיִּים וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִכָּל הָאֲרָצוֹת וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל אֲדֹמְתְכֶם. וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מִיַּם טְהוֹרִים וְטָהַרְתֶּם... וְנָתַתִּי לָכֶם לֶב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֶן בְּקִרְבְּכֶם" (שֵׁם, כִּד-כֶּה).

תְּהִלְכַּת הַגָּאוּלָּה מֵתַחִיל בְּחוֹמֵר וּמִסִּיִּים בְּרוּחַ. הַחוֹמֵר הוּא שֶׁלֵּב הַכֹּרֶחִי בְּתִהְלִיךְ הַגָּאוּלָּה. וְלוֹ עֲצָמוֹ יֵשׁ גַּם עֶרֶךְ רוּחָנִי, שֶׁהֵרִי יֵשׁ בּוֹ קִידוּשׁ ה'. עַד כֵּאֵן דְּבַרֵּי הָרֵב. מִכֵּאֵן וְאֵילָךְ דְּבַרֵּי הַתְּלִמִּיד.

יִשְׂרָאֵל - שֶׁר א-ל

יִחְזָקָא לֹא הִיָּה הָרֵאשׁוֹן שֶׁהִבִּיעַ אֶת הָרַעִיּוֹן הָאִמּוֹר. הוּא הַמְּשִׁיךְ אֶת מוֹרֶשֶׁת הַנְּבוּאָה בִּישְׂרָאֵל, אֵת דְּבַר ה' הַנִּצְחִי. בְּפֶרֶשֶׁת כִּי תִשָּׂא, מִשֶּׁה מַחֲלָה אֶת פְּנֵי ה' וְאוֹמֵר: "לִמָּה יֹאמְרוּ מִצְרִים לְאִמּוֹר בְּרַעְיָה הוֹצִיאָם לְהַרְגָּם אוֹתָם בְּהָרִים וְלִכְלוּתָם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (שְׁמוֹת לֵב, יב). וְאַחֲרָיו יְהוֹשֻׁעַ, אַחֲרֵי נִפְלֹת הָעֵי, שָׂאֵל: "וְיָמָה תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְךָ הַגָּדוֹל" (יְהוֹשֻׁעַ ז, ט).

אִישִׁים אֵלּוֹ לֹא נִימְקוּ אֶת בְּקִשְׁתָּם בְּתְשׁוּבַת הָעַם וּבִכְפָּרָתוֹ, אֲלֹא בְּמִנִּיעַת חִילוּל ה'. כִּי עֵצֶם קִיּוּמוֹ שֶׁל עִם יִשְׂרָאֵל, אֵף עַל פִּי שֶׁאִינוּ נוֹהֵג כְּשׁוֹרָה, יֵשׁ בּוֹ קִידוּשׁ ה'. כִּי "יִשְׂרָאֵל" פִּירוּשׁוֹ – בְּהִכָּרָה וְשִׁלָּא בְּהִכָּרָה – שֵׁם ה', "כִּי שְׂרִית עִם א-לֵהִים וְאֲנָשִׁים" (בְּרֵאשִׁית לֵב, כט).

* עַל עִקְרַת חֶבֶל יְמִית, פֶּרֶשֶׁת פֶּרֶה, יְמִית, אֲדָר תַּשְׁמ"ב.

הרעיון שהגלות היא חילול ה' והליכה ארצה היא קידוש ה', ואם כן יש לה משמעות רוחנית חשובה ביותר, לא נתפס תמיד, לצערנו, בצורתו זו על ידי כל נושאי המפעל הציוני בהכרתם הגלויה. וזו הייתה טעות טרגית. לכן הגיע המפעל הציוני למשבר זה שבו אנו נתונים כיום: עקירת ההתיישבות היהודית בסיני. לו היו כל נושאי המפעל הציוני חדורי הכרה שהם שלוחי דרחמנא לקדש את שם ה' ושם עם ישראל ותורתו בעולם, לא היו מסוגלים להמיט את החרפה הזאת, את חילול ה' הנורא הזה, על עם ישראל ועל ארץ ישראל, בהריסת חבל התיישבות פורח ומסירתו לזרים. אילו היו חדורי הכרה בשליחותם הקדושה, היו מוצאים דרכים אחרות לשבור את החבית ולשמור את יינה, לקיים דו-שיח לשלום עם המצרים בלי לעקור את יישובי סיני.

החטא הוא, איפוא, קטיעת המפעל הציוני מהקשרו ההיסטורי הכללי, מיציאת מצרים ועד אחרית הימים. הציונות הרשמית קטעה את עצמה, במידה מסוימת, מתהליך הגאולה של עם ישראל. היא דילדלה את הענף שעליו היא יושבת מהגזע החסון והעתיק של התהליך הגאולתי הא-לוהי של עם ישראל. ועלינו לעשות הכול למנוע את כריתת הענף וכדי לאחותו לגזעו, והיו לאחדים בידנו.

עצם הראייה המקוטעת הוא המסמא, הוא המטמא. בראייה כוללת אין טומאה. רק איבר קטוע מטמא. הגוף האורגני, השלם, החי, אינו מטמא. הראייה המקוטעת היא עבודה זרה. היא רואה רק כוח אחד וסוגדת לו. היא אינה רואה את המכלול, את השלמות האינסופית. חטא העגל היה חמור בגלל התפיסה המקוטעת שגרמה להיווצרותו.

חטא העגל

השור הוא אחת מחיות המרכבה. הוא מלך הבהמות, המציין את הכוח הבהמי האדיר שבאמצעותו ניתן לחרוש ולשדד את האדמה ולהוציא ממנה לחם להשביע את בני האדם. "ורב תבואות בכוח שור" (משלי יד, ד). "בכור שורו הדר לו" (דברים לג, יז), ולכן "מבורכת ה' ארצו" (שם, יג). כוח השור נחוץ מאוד, בלעדיו לא ניתן לקיים את מצוות יישוב הארץ, שלא נניחנה לשממה, בהידור ובשלמות.

אולם השור הוא רק אחד מנושאי המרכבה. עמו נושאים את המרכבה גם הנשר, מלך העופות; האריה, מלך החיות; והאדם, מלך היצורים. וכולם נושאים יחד את המרכבה שעליה רוכב מלך מלכי המלכים הקב"ה, שהוא א-לוהי המרכבה.

משה בושש לבוא, ולכן חשש העם שהנהגה התורנית שהוציאה אותו ממצרים איננה עוד ויש צורך לדאוג להנהגה חליפית שתבטיח את קיומו של העם בארץ שאליה הוא עומד להיכנס בקרוב. ומה מתאים יותר לעם צעיר ההולך להתיישב

בארץ חדשה אם לא עגל צעיר, במלוא אונו ובמלוא הונו (כולו זהב), המסמל את הכוח הנחוץ לביסוס כלכלי בארץ.

דור המדבר, שסרו מהר מן הדרך, היו בתהליך ירידה, בדרכם מהר סיני לארץ ישראל, אהרון לא היה יכול לעצור את הירידה, שהפכה להידרדרות. אך לעתיד לבוא, יהיה התהליך הפוך. תהליך של תשובה, תהליך של עלייה מן החומר אל הרוח.

הפרה והכפרה

כפרת העגל הסורר, הסוטה מן המרכבה ונפרד ממנה, הרואה את עצמו ככוח עצמאי ובלתי-תלוי, היא בשרפת אמו, הפרה האדומה. וכבר הסביר זאת יפה המהר"ל מפראג ("גור אריה" לבמדבר יט, כב ד"ה "משל לבן שפחה"): העגל סבור שכוחו מתחיל בו, שאין סיבה שגרמה להופעתו. הוא סבור שהוא אבי הכול, תחילת הכול, וממילא גם תכלית הכול. כיצד מתקנים את טעותו? מביאין את אמו. ובכך מראים לו שקדמה סיבה שהביאתו לעולם, ואף לסיבה זו הייתה סיבה, וכך עד העילה הראשונה, עילת העילות, הסיבה הלא-חומרית, שהיא תחילת הכול והיא תכלית הכול.

דורנו, הרוקד אף הוא סביב עגל הזהב, טעון כפרה. אפשר להביאו למסקנה שהכוח והזהב אינם תכלית העולם וכל סיבת קיומו. יש לעולם סיבה אחרת ותכלית אחרת. תלמידיו של אהרון יכולים וחייבים להביאו למסקנה זו. אולם כיצד?

לא בחיל ולא בכוח. הרי עלינו להוכיח שלא הכוח הפיזי הוא הכוח האמתי השולט בעולם. אמנם בדלית בררה אנו משתמשים גם בכוח. פיקוח נפש מצדיק שימוש בכוח. אולם כוח אינו משכנע. הוא אינו מטהר. הוא אינו מכפר. מי שבא לטהר את העולם בכוח נטמא. זהו הרעיון של הפרה האדומה, המטהרת טמאים, אולם בו בזמן מטמאת טהורים (עיינו בפירוש הספורנו לפרשת חוקת, במדבר יט, ב). עלינו לשרוף את הפרה, אם הכוח הפיזי, ולהשתמש רק באפר. המזה את האפר אינו נטמא. רק המתעסק בפרה או הנושא את האפר ומחזיקו לעצמו ואינו משתמש בו לטהר את האחרים הם נטמאים.

אחריותנו היא לרתום את כוחות הדור להמשך תהליך הגאולה, כפי שחזהו הנביא בהפטרנו: "ולקחתי אתכם מן הגויים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם" (יחזקאל לו, כד). ורק אחר כך: "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם. ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם... וישבתם בארץ אשר נתתי לאבותיכם והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לא-להים" (שם, כה-כח).

לפרשת החודש

רח

החודש הזה לכם

המצווה הראשונה שנצטוו בה ישראל היא מצוות קביעת הזמנים. מדוע נבחרה מצווה זו דווקא כדי לפתוח בה את תרי"ג המצוות? חידוש גדול נתחדש במניין החודשים מניסן לעומת מניינם מתשרי, כפי שנאמר במשנה (ראש השנה א, ה): "באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים. באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות, לנטיעה ולירקות. אחד בתשרי ראש השנה למלכי אומות העולם. אחד בניסן ראש השנה למלכי ישראל".

א' בתשרי הוא תחילת השנה הטבעית. העונה החקלאית מתחילה בסתיו. החרישה, הזריעה, הגידול – לכל אלו תחילת השנה היא בא' בתשרי. לכן גם המניין למלכי אומות העולם, הרואים את עצמם חלק בלתי-נפרד מעולם הטבע החושני, מתחיל מתשרי. אולם מלכי ישראל, וכן סדרי הקרבנות במקדש, מונים מניסן. הלוח של ישראל אינו הלוח הטבעי, אלא לוח על-טבעי.

לכאורה, העל-טבעיות של ניסן מצאה את ביטוייה העיקרי בנסי יציאת מצרים. "העושה לנו נסים ונקמה בפרעה אותות ומופתים באדמת בני חם". אולם, למעיין בעומקו של דבר יתגלה רעיון מהפכני בחשיבה האנושית הטבעית. החשיבה הרגילה היא חשיבה כרונולוגית. היא מתקדמת מן העבר אל העתיד. הטבע החושני, שבו אנו חיים, בנוי על מערכת של סיבות ומסובבים. התופעה הראשונה משמשת סיבה לתופעה המאוחרת יותר. הרוח סיבה לגשם. הגשם סיבה לצמיחה. הצמיחה היא סיבה לקציר. הקציר הוא סיבה לאכילה. האכילה סיבה לעשייה. וכך הלאה.

הסיבה והתכלית

ביציאת מצרים, התחוללה מהפכה בחשיבה המורגלת. לא עוד חשיבה סיבתית, אלא חשיבה תכליתית. אין לעולם רק בורא, אלא יש לו גם מנהיג. ההנהגה, התכלית העתידית, היא סיבת העבר. כלומר, פעולה מסוימת נעשתה בעבר משום שאחריה תוכננה פעולה אחרת. המטרה הסופית היא הסיבה לפעולות שקדמו לה. כיוון שיש לעולם תכלית של גאולה ושלמות, יש להביאו לכך. לשם כך נבחר

עם מיוחד ; לשם כך ניתנה לו ארץ מיוחדת ותורה מיוחדת ; לשם כך היה צורך להוציאו ממצרים ; ולשם כך היה גם הכרח להורידו מצרימה. סוף מעשה במחשבה תחילה.

אמנם, חודש ניסן אינו התחלת השנה הטבעית, אולם הוא התחלת השנה הגאולתית. הוא אינו ההתחלה הכרונולוגית-סיבתית של השנה, אלא ההתחלה התכליתית. לכן הוא הראשון לחודשי השנה.

חירות

ההבדל המהותי בין שתי התפיסות הוא החירות. לפי התפיסה הסיבתית, אין האדם בן חורין. משועבד הוא למערכת הסיבתית הטבעית. הזמן ומקרו שולטים בו, ולא הוא שולט בהם. לפי התפיסה התכליתית, יש לאדם ייעוד, והוא הקובע אם וכיצד יגיע לייעודו. הוא בן חורין גמור. הוא השולט בזמן ובמקרו, ואין הזמן שולט בו. בתנחומא ישן נאמר: "החודש הזה לכם" – לכם הוא מסור ואין אתם מסורין בידו". הוא אשר שורר ר' יהודה הלוי: "עבדי הזמן עבדי עבדים הם. עבד ה' הוא לבד חופשי".

רט

לגאולת החשיבה המודרנית

המצווה הנלמדת מהפסוק "החודש הזה לכם" (שמות יב, ב) היא המצווה הראשונה שהצטוו בה ישראל ויש בה בשורה של חידוש, של אופק חדש, של חירות. משמעותה של חירות היא חיים חדשים – לא רק בעצם היותם שונים מחיי העבדות שקדמו להם, אלא בכך שחירות היא שחרור מקיבעון ומקיפאון לחשיבה פתוחה ודינמית שאינה משועבדת לעבר. חשיבה אחרת, חדישה.

האומנם יש חשיבה חדישה? הרי החשיבה האנושית היא עתיקת יומין, האדם החושב (הומו סאפיינס) קיים מאז נברא אדם הראשון בצלם אלוהים. אדם שאינו חושב אינו אדם. ובכל זאת, האדם המודרני סבור שיש לו סגנון חשיבה שונה. החיים המודרניים מתאפיינים בדינמיקה מהירה, והאדם המודרני מתיימר להיות בעל חשיבה פתוחה המשוחררת מכל קיבעון. לפעמים, אנשים מודרניים מתנשאים מעוותים את האמירה הקרטזיאנית הידועה "אני חושב, משמע אני קיים" וסבורים כי "אני קיים, משמע אני חושב". הם רואים עצמם אוטונומיים, בעלי חשיבה ביקורתית ועצמאית המשוחררת ממוסכמות. הם סבורים כי זה שאינו חושב אחרת מקודמיו אינו מתקדם. אניות דעתם קודמת לעניות דעתם.

אולם, האמת ניתנת להיאמר שהאדם המודרני עצמו נופל לא אחת ברשת הקיבעון המחשבתי שיצר במו ידיו. הוא רואה עצמו משוחרר מדעות קדומות, אולם, בלא יודעין, הוא כופה את שרירות דעותיו הקדומות שלו עצמו על עצמו. הוא מטיל ספק בכול, חוץ מבעצם הטלת הספק. חשיבה פתוחה מחייבת ביקורת, אולם ראשית כול, עליה לבקר את עצמה.

לא כל דבר חייב לעבור שינוי ותמורה. יש תשתית מחשבתית יציבה ובלתי-מעורערת. יש ערכים מוסריים ואמוניים שאינם תלויים באופנות משתנות, והם קבועים ועומדים גם אם נראה שסגנונם החיצוני משתנה. דרכה של ההלכה מאז ומעולם הייתה של מסמרות נטועים, של עקרונות נצחיים מסומרים, המיושמים במציאות צומחת ומשתנה בדרכים משתנות. המידה הראשונה שהתורה נדרשת בה היא בניין אב. יש אבות קבועים בתורה, ומהם נמשכות תולדות הנוצרות מדי יום ביומו, ובימינו, במציאות הדינמית המתחדשת בכל עת, אף מדי שעה בשעתה.

חשיבה מודרנית מתאפיינת גם כמותית – היא שואלת יותר. עצם התופעה הוא חיובי. בזכות הטכנולוגיה המשוכללת, אפשר לשאול שאלות רבות מבעבר ואף לקבל תשובות, וברוך ה', רבו השואלין והדורשין, ובפרט בפרוס חג החירות, העומד בסימן "כי ישאלך בנך" (שמות יג, ט). ובפרוס חג החירות, שאלות רבות נשאלות בנוגע לקטניות. נושא זה ישמש לנו דגם מיצג לצורת החשיבה המודרנית, על מעלותיה ועל חסרונותיה.

קטניות - נושא הלכתי חדש

נושא הקטניות הוא נושא מודרני יחסית. איסור אכילת קטניות בפסח הוא חדש יחסית. הוא התקבל בקרב כל יוצאי אירופה ומרוקו רק לפני 800 שנה בערך. קיומו של האיסור מעיד על חשיבה הלכתית דינמית. ההלכה לא התקבעה במתן תורה. כשהיא נתקלת בנושא חדש כלשהו, היא אינה מסתגרת בקביעות העבר, אלא מרחיבה את המסגרת ומוסיפה סייג שיבטיח את קיומה.

דוגמה לשאלה מודרנית הנשאלת היום ביחס לקטניות היא מדוע האורז אסור, הרי האורז אינו שייך למשפחת הקטניות, אלא למשפחת הדגניים. שאלה זו מתבססת על מונח לשוני, ובעצם, בטעות יסודה. מדע הבוטניקה בארץ אימץ את המונח "קטניות" להגדרת משפחת זרעים מסוימת (Legumiosae), אולם בעברית הקדומה, המונח "קטניות" התייחס לכל הזרעונים, כולל אורז. למעשה, האורז היה אבי אבות הקטניות בהגדרתן ההלכתית, זאת משום דמיונו הרב (בעיקר של האורז המלא) לחיטה ולשעורה, דמיון שעורר חשש לתערובת של מיני דגן אחרים באורז.

תקפות האיסור בימינו

שאלה מודרנית אחרת, נפוצה ביותר, ביחס לקטניות היא אם האיסור נוהג גם בימינו. השאלה כשלעצמה חיובית. יש לשוב ולבדוק את יישומה של ההלכה בתנאים משתנים. אולם אף שאלה זו מתבססת על הנחה מוטעית ועל שמועה בלבד שקטניות נאסרו משום שנארזו בשקים ששימשו לקמח. אמנם, יש מקור לשמועה בדבר השקים, שכן לפני כמאה שנה, עם התפתחות המסחר וכשהחלו לארוז אורז בשקים, קבע ה"בן איש חי" שגם עדות המזרח צריכות לנהוג איסור באורז ובקטניות. דומה לזה ההקפדה שהקפידו חלק מיהודי צפון אפריקה ואירופה להשתמש בפסח רק בסוכר גבישי, בקוביות סוכר, שאף היא נבעה מחשש השימוש באותם שקים שהשתמשו בהם לקמח. ובעניין זה, אכן השתנו התנאים, וכיום אין חשש לאריזת אורז וסוכר בשקים, ואותן עדות שהחמירו בקטניות ובסוכר רק בגלל השקים יכולות לחזור להיתרם הישן. אולם איסור

אכילת קטניות במקורו לא נבע מחשש השקים, אלא מחשש שאכילת גרגרים תגרור אחריה אכילת דגנים שאף הם גרגרים. ולכן, אלו שנהגו איסור לפני חשש השקים לא ישנו את מנהגם.

גילוי אמריקה

דוגמה נוספת לשאלה מודרנית בעניין זה היא אם תירס הוא בכלל גזרת קטניות. שאלה זו נשאלה רק אחרי גילוי אמריקה והיא נוגעת גם לסויה, שאף היא הובאה מאמריקה. יש שהתירו תירס וסויה משום שלא היו מוכרים בעולם בעת שהתקבע המנהג ולא נכללו בגזרה, אולם המנהג הנפוץ הוא לאסור את התירס, וממילא גם את הסויה.

גם הבוטנים הובאו מאמריקה, ויש רבים הנמנעים מאכילת בוטנים בפסח משום שהם דומים לקטניות הגדלות בתרמילים. ויש שהתירום משום שהם פקעות הגדלות מתחת לפני הקרקע (בבוטנים קלויים, יש חשש אחר שמא הדבקת המלח נעשתה בקמח).

אשכנזייה שנישאה לספרדי

שאלה אחרת מצויה מאוד עקב התופעה המודרנית הברוכה שיצר קיבוץ הגלויות. הקטניות מבטאות את הבדלי המנהגים בין העדות השונות בפסח, ורבים אין דעתם נוחה מפיצול זה. יש לתמוה על אנשים פוסט-מודרניים, המתיימרים להיות סובלניים לדעות שונות, שאינם מגלים פתיחות וסובלנות למגוון דעות בנושאי הלכה. אדם מודרני צריך להתרגל למגוון דעות ולפתיחות בכל נושא, ועם זאת לשמור על מסגרתו המחייבת. אלו המתיימרים לדבר בשם האחדות בנוגע להלכה, האם הם מבקשים אחדות גם בעולם המוזיקה? האם הם מוכנים להחליף את עולמם המוזיקלי במוזיקה אחרת? האם הם מוכנים לקבל מעדות המזרח גם את שמירת המסורת, את כיבוד ההורים ואת כיבוד התורה וחכמיה?

ועם זאת, השאלה נשארת במקומה: איך משפחה מתפקדת למעשה כשיש בה מסורות שונות. ההלכה היא שמנהג הבעל קובע. ואם נשאל מה הדין בביקורי המשפחה הרחבה, הפתרון ההלכתי הוא להגיש לשולחן קטניות, וכל אחד יאכל מה שמותר לו. קטניות אינן חמץ, ולכן הכלים אינם נטרפים והתערובת אינה נאסרת. ההתייחסויות השונות והיישומים המגוונים, הן לקולא הן לחומרא, מאפיינים את החשיבה ההלכתית הדינמית.

התפתחות טכנולוגית

לפני כמאה שנה, הביאו האחים ברסלב ליפו מכונה חדישה לייצור שמן משומשמן ללא רטיבות. מכונה זו העלתה שאלה מודרנית שנבעה מהתפתחות טכנולוגית. הרב קוק, אז רבה של יפו, התיר את השמן וטען שאף אם היו מייצרים במכונה זו שמן מחיטים ממש, היה השמן מותר שכן השמן נוצר ללא כל רטיבות העלולה להחמיץ את החיטים. ואם בחיטים כן, קל וחומר בקטניות (אורח משפט, סי' קיא).

רבני ירושלים לא קיבלו את פסקו של הרב. היתרו נראה להם מעין "חדש אסור מן התורה". לעומתם, סבר הרב שאדרבה, יש להרגיל את הציבור לחשיבה דינמית, וכשהתנאים החדשים מאפשרים זאת, אין לאסור את המותר. הוא ראה בהיתר גם עידוד לתעשייה החדשה שתחזק את יישוב הארץ. היום, יש מפעלים שמזקקים שמן סויה ללא מים, והיה מקום ליישם את היתרו של הרב קוק ביחס לשמנים המיוצרים במפעלים אלו. אולם יש מפעלים המשתמשים באדי מים, ובגלל מיעוט דרישה צרכנית לשמן סויה המזוקק ללא מים, נשאר שמן זה בכלל איסור קטניות.

בשעת רעבון

גם התחשבות בשעת דחק היא דוגמה לחשיבה דינמית. כיוון שקטניות אינן חמץ, התירו הפוסקים לאוכלן בפסח בשעת רעבון, בהתחשב בתנאי כל מקרה לגופו. במלחמת השחרור, הייתה ירושלים במצור. האספקה אליה הגיעה בשיירות, וחלקן הותקפו והועלו באש. המזון המצומצם חולק במשורה. רבני ירושלים, ובראשם הרב צבי פסח פרנק, התירו אכילת קטניות. זוכרני שאבי הודיע לאמי שהרבנים התירו קטניות בפסח. אמי הזדעזעה מעצם הרעיון והגיבה ספונטנית: "אצלנו בבית לא ייכנסו קטניות בפסח!" היא ציידה אותי בכלי נקי והטילה עליי לחפש בחצרות עלי חוביזה (חלמית, שכינה "לחם ציפורים") ולהביאם הביתה לכבוד החג.

בימינו, תפריט הפסח התעשר במגוון רחב של מוצרים, ואפשר להסתדר יפה ללא קטניות. מה גם שבאמצע השנה אדם יכול לא לאכול אורז וקטניות אחרות ימים רבים. אני מכיר אנשים הנמנעים מאכילת אורז לבן כל השנה, והם מעולם לא נשארו רעבים. משום מה, דווקא אנשים המתיימרים להיות מודרניים, הם המפקקים באיסור קטניות. חשיבה מודרנית אמתית צריכה להשתחרר מקיבעון החדשנות, המחפש חדש רק באשר הוא חדש. מנהג המקובל בעדות רבות בישראל, שהיה להלכה מחייבת, מחזק בסיס יציב, בסיס שכה חסר לנו בעולם המעורער שבו אנו חיים. רק על בסיס יציב, אפשר לבנות עולם מתחדש

ודינמי. יש לצאת מהקיפאון המחשבתי שלפיו הכול חייב להשתנות. אופנה זו עצמה, היא החייבת להשתנות.

בפסח יצאנו מעבדות לחירות גם במישור הנפשי. יצאנו מקיבעון ליצירתיות ולהתחדשות. החשיבה המודרנית חייבת להתרענן. עליה להכיר בערכים קבועים ובמסורת יציבה. יש לגאול אותה מכבליה. גם לכך התכוונה ההגדה: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים".

רי

חדשנות והמשכיות

המצווה הראשונה שהצטוו בה ישראל היא "החודש הזה לכם" (שמות יב, ב). משמעותה היא יצירת לוח שנה ייחודי ועצמאי לנו. לא לוח שמשי (הנוצרי), לא לוח ירחי (המוסלמי), אלא לוח המורכב מחודש ירחי ומשנה שמשית. במצווה זו טמונה בשורת השחרור. עם ישראל יוצא משעבוד מצרים לחיים עצמיים משלו.

אדם משוחרר אינו זה שאין לו אדון, על דרך השלילה, אלא זה שהוא אדון לעצמו, על דרך החיוב. לא זו בלבד שאין מלך בשר ודם שולט בו, אלא שהוא מלך לעצמו. אחד בניסן הוא ראש השנה למלכים. כל ישראל בני מלכים הם, אדונים לעצמם, הזמן נתון בידיהם.

בן תרבות הוא מי שמעצב את נתוני חייו לפי רעיונותיו, שאיפותיו וערכיו. אחד הנתונים שבלעדיהם אין חיים הוא מרחב הזמן. כדי שיצור יתקיים, הוא זקוק לזמן שבו קיומו מתחיל וממשיך. בהיעדר זמן, אין התחלה, אין סוף, אין קיום (מלבד ה', שהוא מעל לזמן). בן תרבות יודע לעצב את מרחב הזמן. הוא אינו מניח לזמן לזרום ללא תכנון וללא ניצול ראוי. לא הזמן שולט בו, אלא הוא שולט בזמן. לעבד אין תרבות עצמית כי אין לו זמן משלו, הוא תלוי כל הזמן באדוניו. רק לבן חורין יש תרבות מקורית. אצל בן חורין, לכל יום יש תוכן משלו. לא הרי יום ראשון בשבת כיום שישי בשבת, והשבת עצמה מיוחדת פי כמה וכמה. לכל חודש יש אופי משלו, חודש האביב אינו כחודש האסיף, ובפרט אצל עם שחודשי השנה שלו מתואמים עם מעגל השמש (חודשי השנה מתאימים לאקלים של ארץ ישראל. יהודים החיים באזור אקלימי אחר, כגון מדרום לקו המשווה, תלושים מן המציאות שבה הם חיים, במקרה הטוב, או תלושים חלילה מהיהדות במקרה הגרוע).

לנו יש תרבות עצמית משלנו. לוח שנה מקורי, השונה מכל לוח אחר בעולם. לוח המכיל את ההיסטוריה העשירה שלנו ואת צפיותינו לעתיד. בלוח משובצים מועדי השנה הייחודיים לנו – חגים וימי זיכרון, ימי שמחה וימי אבל, זיכרון אירועים שהיו ותקוות לעתיד. בלוח שלנו מקופלים אמונותינו וערכינו, תודעתנו ותרבותנו, שורשינו ונופינו – "אותות האומה" כלשון הרמב"ם ("ספר המצוות", מצוות עשה קנג). יש לנו סדרי זמנים ישראליים, סדר יום יהודי שאנו קובעים אותו בבחירה חופשית. אין עלינו אדון הקובע לנו את הסדר היומיומי, השבועי והשנתי. האדון

האמת, היושבי בשמים, שונה ממלך בשר ודם. אין אנו רק עבדיו, אלא גם בניו. אין הוא כופה עלינו, אלא מצפה מאתנו שנבחר בעצמנו את הראוי והנכון.

גאולה מחייבת מהפך, שינוי, חידוש. "על הגאולה ועל התמורה" (רות ד, ז). כדי לצאת מגולה לגאולה, יש לעקור לא רק ממקום אחד לאחר, מאקלים אחד למשנהו. אלא יש לשנות שפה ותרבות, ולעתים אף פרנסה ומקצוע. יש לפתוח דף חדש בכל צורות החיים. הדבר מחייב התמודדות עם תנאים חדשים לא-צפויים. עלול להיות בכך סיכון מסוים אם אין מכינים כראוי את הנפש להתמודדות זו. כל הגירה היא גם עקירה מהרגלי חיים מסוימים, בהם גם טובים, שדורות על דורות עיצבו אותם. קשיי השעבוד והגלות חייבו התמודדות עם סביבה שונה ועוינת ויצרו סגנון חיים מסוים. תנאים חדשים, למרות היותם נוחים וטובים יותר, מחייבים התמודדות שונה, שעלולה להרוס את כל הישן, כולל את הערכים החיוביים שבו (כל עדה שעלתה לישראל מהגולה עברה משבר שהותיר צלקות כי לא נעשתה ההכנה הנחוצה לקראת המעבר המהיר והחד).

לפיכך, יש להבין את החוששים מפני כל דבר חדש, גם אם אינו סותר את ההלכה או את האמונה. הם מעדיפים את המסגרות הישנות, על אף שהן זקוקות להשלמה ולשיפור, על פני הצורך לצאת לחירות ולהתמודד עם החדש. "חדש אסור מן התורה" (ודוק: אנו עוסקים בצורות ולא בתכנים. אלו קבועים ואין לשנותם). האינרציה הגלותית גוברת לפעמים על הצורך לצאת לחירות ולהתחדש. הגלותיות שהגולה יצרה הייתה לתכונת אופי שקשה להשתחרר ממנה. יש צדק מסוים בתפיסה זו. זהו טבעו של אדם, "העמד דבר על חזקתו". שינוי עלול לערער את היציבות, את המשכיות. מה גם שהרבה מהרגלי הגלות היו חיוביים.

המושגים גולה וגאולה אינם בהכרח הפוכים זה מזה. אדרבה, אותיות שניהם זהות, מלבד האות אל"ף שנוספה במילה "גאולה", שבאה להדגיש את היותה התחלה חדשה. אין הכרח בסתירת כל הישן, אלא בבניית קומה נוספת – קומה שאינה רק שדרוג כמותי, אלא יש בה גם שדרוג איכותי. "ואולך אתכם קוממיות" (ויקרא כו, יג) – שתי קומות. אך קוממיות אינה רק קומה נוספת, אלא גם זקיפת קומה של הגוף כולו.

הירח – המתחדש מדי חודש בחודשו ושכלל לילה נראה בגודל אחר ובשעה אחרת – הוא סמל ההתחדשות. השמש אף היא נראית לעינינו כמתחדשת לבקרים, היא משנה את מקומה לאורך היום. אולם שינוי מקומה אינו מורגש מידית, אלא רק כעבור זמן רב, והיא עוברנו סמל הקביעות והיציבות. הלוח שלנו מורכב משני מחוגים אלו יחד: השמש והירח. הוא משקף את תפיסתנו הייחודית, שבה הישן והחדש, הגולה והגאולה, משתלבים. ובכל זאת, הלבנה היא סמלנו העיקרי. היא

"עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה" (ברכת הלבנה, לפי סנהדרין מב ע"א). עיקרה של הגאולה הוא התמורה וההתחדשות. בעצם המורכבות של לוח בעל שני מחוגים, שמש וירח, יש בשורת חידוש, המאפיינת את החיים החדשים שהחלו באותו אביב במצרים. אז התחילה המסורת הישראלית, מסורת של התחדשות. מסורת וחידוש הכרוכים זה בזה.

"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים" (פסחים קטז ע"ב), כאילו עתה נולד מחדש. הדבר מתבטא גם בחיי המעשה: הבית הנקי והמצוחצח לאחר מאמץ ארוך של מירוק ושטיפה, כלי הפסח המיוחדים, המשטחים המצופים, המאכלים השונים, הבגדים החדשים, הפריחה הרעננה וריחות האביב – כל אלו יוצקים בנו את חוויית המצווה של "החודש הזה לכם". אמנם, כל אלו חוזרים מדי שנה בשנה, אך בכל זאת הם חדשים לנו, ואנו מברכים עליהם "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה". מסלול השמש נדמה לכאורה קבוע, ובכל זאת יש בו חידוש. האביב של השנה שעברה אינו חוזר אלינו בתכונתו הישנה, האביב הוא חדש ומתחדש בכל שנה מחדש.

אין סתירה בין מסורת וחידוש. יש צורך בשילוב ראוי של שניהם. אדם המשוועבד לכל חדש רק באשר הוא חדש, שכל רוח אופנתית מטה אותו לצד זה ולצד אחר, והוא משנה בכל יום את דעתו, את ערכיו ואת התנהגותו, אדם כזה מאבד את יציבות נפשו. הוא עבד למחדשים, המובילים אותו לכל אשר יחפצו (רבים מהם, תאוות בצע לנגד עיניהם. הם יודעים שהאדם אוהב חדש, וישן מפני חדש יוציא, ובפרט אם הוא רואה את עצמו מודרני או פוסט-מודרני. הם ממציאים בכל יום דבר הנראה חדש רק כדי לסחוט את כספו ולהתעשר על חשבונם). אכן, יש התחדשות ברוכה: זו המשפרת באמת את תנאי החיים, המאפשרת קדמה – הן טכנולוגית, הן תרבותית, הן מוסרית. אולם לא כל חדש נחוץ, גם אם הוא נוצץ. פולחן החדשנות הוא השתעבדות, העושה אותנו לעבדיו הנרצעים. אין בו חירות, כי אם עבדות. בן חורין הוא מי שאינו נותן לאופנות חולפות לגרור אותו, שהוא בעל עמוד שדרה יציב, זה המקיים "אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו" (אבות ד, כ).

אך גם זה שצמוד רק לישן, שאינו מוכן להיפתח להתפתחות המתחדשת בעולם, לרעיונות חדשים, לכלים חדשים, לשכלול ולקדמה, גם הוא משועבד להרגליו, בקיבעון ובקיפאון, גם הוא עבד. השילוב הראוי בין שני המאורות הגדולים הוא הלוח המאיר את דרכנו וקובע את סדר היום המקורי שלנו. כזו היא תורתנו: עקרונותיה קבועים, אך יישומה מותאם למסגרות המתחדשות. אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורת אמת זו (כאמור באבות ו, ב). "הישן יתחדש והחדש יתקדש" ("אגרות הראי"ה", קסד).

תוכן מפורט

7	לפרשת במדבר
9	קו. עולה מן המדבר
	עם על-טבעי; מי יתנני במדבר; המזרע והשימון; צמא הדעת.
12	קז. אחדות, יחידות ואחידות
	התזמורת; מה נושא הדגל?
15	קח. ארץ ציון וירושלים *
	המדבר הטפל לאוהל מועד; ארץ ישראל טפלה לירושלים; מרכזיות התורה; המחשבה והמעשה.
18	לפרשת נשא
18	קט. השלום
	שמו של ה' - שלום; שלום ושלמות; השלום ערך ולא רק צורך.
22	קי. גדלות מול בינוניות - הנזירות, רצויה או לא?
	שמשון - הגיבור והקדוש; דור שמשוני; הפיתרון - גדלות.
25	לפרשת בהעלותך
25	קיא. בנסוע הארון - כיבוש הארץ בדרכי שלום
	שלוש פרוזדוגמאות; מטרת המלחמה; שני שלבים בתיקון העולם.
29	קיב. טעמו וראו כי טוב ה'
	הנפש המשתוקקת לסיפוק; התאוה - אמצעי ולא מטרה; טעם המן.
32	קיג. תורה ומדע *
	שבעה נרות ושבע החכמות; המתח בין התורה להשכלה הכללית; המדעים המשתנים והתורה הנצחית.
36	לפרשת שלח
36	קיד. חטא המרגלים
	ונהיה בעינינו כחגבים; שתי זוויות ראייה; וימאסו בארץ חמדה.
39	קטו. כחול ולבן - אידיאליזם וריאליזם
	התשובה לתיור הארץ; ארציות קדושה; חטאו בכפליים; חותם החירות.
43	קטז. כחול ולבן צבעי הדגל שלי *
	"וימאסו בארץ חמדה"; אין חיי תורה ללא הארץ; הקשר בין הארציות והשמימיות; תיקון חטא המרגלים; מצווה כללית שהיא היסוד לקיומנו כעם.
46	לפרשת קרח
46	קיז. מסגרת ספונטנית
	טלית שכולה תכלת; הבלועים והשרופים; קורח פיקח היה; הרפואה למחלת הדור.
50	קיח. קורח והממסד
	המימסדיות; תנאים הכרחיים לביקורת נכונה.

- קט. סמכות ודמוקרטיה * 53
 קרבן ציבור מול קרבן שותפים; מבחן הקטורת; "בזאת יבוא אהרן אל הקודש";
 הדמוקרטיה האידיאלית; ראייה כוללת; מבחן המטות; מחלוקת לשם שמיים.
- לפרשת חקת 57**
 קכ. כפייה או הבנה 57
 הסלע והנמלים; חוקת התורה; האיזון בין המצוות.
 קכא. אתם קרויים אדם - בחירת ישראל ומשמעותה 60
 צורת האדם ומהות אדם; אדם באוהלך ויהודי בצאתך; טומאת האוהל;
 עם הספר.
 קכב. המגמה האוניברסלית של מלחמות ישראל * 64
 למיקומה של פרשיית פרה אדומה; שני צדדים של ארץ ישראל; שני המנועולים
 בכניסה לארץ - סיחון ועוג; שתי מצוות בתפילין; יפתח - המצביא הלומד
 מהעבר; הניצחון המלא תלוי בעוצמה הרוחנית; הדרך לתיקון העולם.
 קכג. בלעם - איש הרוח 67
 נביא מהו; טיפוס של איש רוח; חייו הפרטיים של איש הרוח; חכמה ותורה.
 קכד. ברכת המקלל 71
 כפייה ולא מהפכה; הקנה והארז; אוזר ישראל בגבורה; הראם והאריה.
 קכה. גאולתן של ישראל קמעא קמעא * 75
 גאולה נסית וגאולה טבעית; אתערותא דלתתא ואתערותא דלעילא; הקץ דוחק
 בנו; "עת צרה היא ליעקב וממנה ייושע"; מאמינים וזורעים.
- לפרשת פנחס 78**
 קכו. קנאות מהי 78
 הוראת שעה מתוך יישוב הדעת; סימן לקנאות - מסירות נפש; זאת תורת
 הקנאות.
 קכז. ירושת הבת 82
 ירושת המשפחה; פרשת נדרים; למה ניגרע.
 קכח. בנות צלפחד - חכמניות וצדקניות * 85
 ירושת הבת; לימוד תורה; משימותיה של האישה.
 קכט. משפחתיות נורמטיבית * 88
 תשתית החברה - המשפחתיות; ברכת השלום במשפחה; זכו שכינה ביניהן;
 לשמור על המסגרת המשפחתית; "הנה כי כן יברך גבר ירא ה'".
- לפרשת מטות 92**
 קל. ההתנחלויות משני עברי הירדן 92
 חלוציות לפני ה' או לפני ישראל; מניעים חומריים או רוחניים; ההשלכות
 החינוכיות; גשר הירדן.
 קלא. חפצא וגברא בשבועות ובנדרים 96
 שבועה - איסור גברא; מושבע ועומד מהר סיני; מושבע - מוטבע; "גברא"
 ו"חפצא" בארץ ישראל.

- קלב. נקמה ולא נקמנות * 99
נקמת בני ישראל היא נקמת ה'; המאבק על הזהות היהודית והסכנה בנישואי
תערובת; האחריות כלפי כל יחיד מִיִּשְׂרָאֵל.
- לפרשת מסעי** 102
קלג. גאולת הדם 102
הדירוג ההלכתי של גואל הדם; משפט ממוסד ואמביציה פרטית; דורש דמים;
גאולה תתנו לארץ.
- קלד. רבנות וריבונות * 106
גורל וייעוד; יהודי ייעודי; רבנות וריבונות; ויסעו ויחנו.
- לפרשת דברים** 111
קלה. ציון במשפט תפדה 111
צדק לפניו יהלך; הסדר חוקי במזרח התיכון; במה טעו המרגלים; השלום הצודק.
- קלו. המשפט העברי 115
תפקידה של המערכת השיפוטית; המשפט לא-להים; תיקון החברה.
- קלז. ציר כיסופים - במלאות שנה לחורבן גוש קטיף * 119
פרשה של תוכחה; חטא המרגלים; ארץ ישראל נקנית בייסורים; מגמת התיקון;
החזון הגדול; "נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות בית ה'".
- לפרשת ואתחנן** 122
קלח. זכור ושמור בדיבור אחד 122
סיבת ההבדלים; ידיעה וראייה; השבת - בנין אב לכל המצוות; כיצד משלימים
ה"זכור" וה"שמור" זה את זה.
- קלט. הארץ ומצוותיה 125
לא תוסיפו ולא תגרעו; עשרת הדברות.
- לפרשת ואתחנן – נחמו** 128
קמ. חברתיות ודתיות – נחמו * 128
"נחמו נחמו עמי"; החורבן הכפול והנחמה הכפולה; שני צדדים של מטבע אחד;
להיות ערבים זה לזה במילוי ייעודנו המשותף.
- לפרשת עקב** 131
קמא. על הארץ ועל המזון 131
ההודאה הטבעית; ההשגחה המיוחדת בארץ ישראל; ארץ טובה ורחבה.
- קמב. יראת שמים ארץ-ישראלית 135
יראת שמים מהי? בין הגלות לארץ ישראל; תקופת מעבר.
- קמג. ארץ נחלי מים * 138
ברכת השמים תלויה בחסדי שמים – ואלו תלויים ביראת שמים; "וזכרת את ה'
א-להיך כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל".
- לפרשת ראה** 141
קמד. לא תתגודדו 141
ייחוד העבודה; ברוב עם הדרת מלך; לית אתר פנוי מינייה; קידוש ה'.
- קמה. אגודות אגודות 145
אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ.

- 146..... קמו. שמיטה – מצווה דתית או חברתית *
דתיות וחברתיות; רוח חברתית; בית דין; ערבות הדדית; שמיטה ישראלית
150..... קמו. המקום אשר יבחר ה' *
לשכנו תדרשו; למען תלמד ליראה את ה'; הציפייה לישועה; "בשוב ה' את שיבת
ציון היינו כחולמים"; הרצון והשאיפה הם מהות האדם; "וקמת ועלית אל
המקום".

153..... לפרשת שופטים

- 153..... קמח. מונרכיה או דמוקרטיה
מצוה מותנית; משפט המלך; צורת השלטון ואיכות השלטון; מקור הסמכות.
157..... קמט. מדינת משפט או מדינת משטרה *
"צדק צדק תרדוף"; שוטר לעצמו; המוסר הטבעי ויראת שמים; בין מלך למושל;
"ומלכותו ברצון קבלו עליהם"; "ידינו לא שפכו את הדם הזה"; עבותות זהב.

161..... לפרשת כי תצא

- 161..... קנ. טעמי המצוות
טעם אינו סיבה; משפטים וחוקים.
165..... קנא. טוהר הנשק
מלחמות ה'; טוהר המחנה; ה"הסדר" - כורח צבאי.
169..... קנב. מלחמת צדק
פרשת יפת תואר; לעבור סדרת חינוך; "כי לית חן הן לראשך"; להרחיק את
האדם מהעוול; מלחמה לשם הצדק.

173..... לפרשת כי תבוא

- 173..... קנג. עבדו את ה' בשמחה
מוטיב השמחה; השמחה - שלמות; השמחה בקדושה; גיל ורעדה.
177..... קנד. השמחה והכרת הטוב *
ושמחת בכל הטוב; עבדו את ה' בשמחה; ישן מפני חדש תוציאו.
180..... קנה. פרי הארץ
הפירות ומגדליהם; האמצעי והמטרה; החקלאי בישראל.

183..... לפרשת נצבים

- 183..... קנו. חזרה בתשובה וקידמה
התשובה במשנת הרב קוק; השיבה המודעת וזו שאינה מודעת.
187..... קנו. הערבות ההדדית
הערבות - בארץ ישראל; ההשלכות ההלכתיות; התשובה מהפירוד הגלוי;
"הקהל".
190..... קנח. ברית סיני וברית ארץ ישראל *
הציבוריות הישראלית כבסיס לכל המצוות; הערבות ההדדית; מעמד הר גריזים
והר עיבל; שבועת התורה; שלש הבריתות; סיני וארץ ישראל; הברית לדורות.
194..... קנט. המקצצים בנטיעות והמגדלים אותן *
"מחטב עציך עד שאב מימך"; "ובחרת בחיים"; הבחירה והעבודה בימות
המשיח; כוונת כלם להגיע עדיך.

- לפרשת וילך..... 196**
 196..... קס. הקהל - לימוד אישי וחוויה חברתית
 שלושה רבדים בציבור; החוויה והלימוד; ענין שמירה אצל הר סיני. הפרט והכלל.
 200..... קסא. הליכה והלכה *
 "וילך משה"; "הלכה למשה מסיני"; עקרונות ההלכה ויישומם; יום הכיפורים
- לפרשת האזינו..... 203**
 203..... קסב. נצח ישראל
 היסטוריוסופיה תורנית; חידת קיומו של עם ישראל; אריח על גבי אריח.
- לפרשת וזאת הברכה..... 207**
 207..... קסג. העבד הנאמן, ירושתו ומורשתו - התורה שבעל פה ומוסריה
 שתי פנים לתורה שהם אחד; כמסמרות נטועים; אין כבן עמרם.
 210..... קסד. לא כהתה עינו - מבט רוחני על ארץ ישראל
 ראייה פעילה; ותמונת ה' ביט; הראייה הרוחנית.
- לפסח..... 213**
 213..... קסה. רעיון החירות בהלכה ובהגות
 ולא עבדים לעבדים; העבדות המודרנית.
 216..... קסו. ושמרתם את המצות
 שני טעמים למצה; הוא עשנו ולו אנחנו.
 218..... קסז. בין מצה לחמץ
 שלושה הבדלים; לחם הענווה.
 220..... קסח. כוס חמישית - כוס ארץ-ישראלית *
 "והבאתי אתכם אל הארץ"; מקדש ה' כוננו ידיך"; ההגדה של מביא הביכורים
 לבית המקדש; לשנה הבאה בירושלים!
 222..... קסט. שחרור מכבלים *
 פסח: בין חושים לשכל; יציאת מצרים; ב. עם הספר: המחשה והפשטה; ריתוק
 ויזואלי; מגרעותיה של הוויזואליות; ערוץ מוסרי
 230..... קע. פסח לעתיד *
 זכרון עבר ועתיד; חציית המצה לשניים; בין "יד חזקה" ל "זרוע נטויה"; בשורת
 החירות וקרבת הפסח.
 233..... קעא. המצה - לחם האמונה *
 (דרשה לשבת הגדול תשמ"ב; בעיצומו של המאבק שהתנהל בחבל ימית למניעת
 הנסיגה מסיני)
 א. שמות החג ב. שתי מצות הן ג. שני מהלכי הגאולה ד. אמונה תמימה
 238..... קעב. שמירת המצות - שמירה מגורם מתסיס *
 שנה לטבח שעשה ד"ר ברוך גולדשטיין במערת המכפלה; א. עלילת הדם ב. וירעו
 אותנו המצרים ג. מלחמת מצוה ד. ביד רמה ה. הצנטריפוגה ו. הוא יפתח לבנו
 בתורתו ז. בין חמץ למצה
 241..... קעג. חמץ - בין פסח לעצרת *
 שתי הלחם ולחמי תודה; המצה והחמץ; "תועבת ה' כל גבה לב"; "ומתוקים
 מדבש ונופת צופים".

- לשיר השירים**..... 243
 קעד. חדשים גם ישנים - לשיר השירים..... 243
 שירת הגאולה; אבות על בנים.
- ליום העצמאות**..... 245
 קעה. גאולת לילה – גאולה אריכתא..... 245
 אתחלתא דגאולה; סיבוכי גאולה.
- יום ירושלים**..... 248
 קעו. תנו עוז לא-להים *..... 248
 לחברי כפר מימון המגויסים; באשר הם שם – דרשת פרשת "במדבר"; בכפר מימון; ראש חודש סיון תשכ"ז; בעיצומה של מלחמת ששת הימים.
- ל"ג בעומר**..... 254
 קעז. ר' עקיבא ותלמידיו..... 254
 ר' עקיבא ושיטתו; תלמידי ר' עקיבא; בין פסח לעצרת; ל"ג בעומר.
- לשבועות**..... 256
 קעה. חמץ תאפינה..... 256
 קרבן חמץ; שתי הלחם; "תורה דיליה"; גאוות תלמידי חכמים.
 קעט. התורה, החברה והארץ..... 260
 קפ. ממלכת כוהנים וגוי קדוש *..... 262
 הגיגים לחג השבועות במושב דתי
- לשבעה עשר בתמוז**..... 264
 קפא. האבכה בחודש החמישי *..... 264
 א. תוקפה של השאלה ב. גישת ההלכה ג. התכנסות ד. התבוננות ה. שאיפה
 קפב. על מה אבדה הארץ..... 270
 תורה תחילה; תורה וארץ ישראל.
 קפג. אבלות כפולה ונחמה כפולה *..... 273
 חורבן הארץ וחורבן העם; לאחות את הקרע; לחבר בין תל-אביב לירושלים. בניין הגאולה החדש.
- לראש השנה**..... 276
 קפד. אשרי העם יודעי תרועה..... 276
 שופר וקרנו; שאו שערים ראשיכם; תקיעה ותרועה.
 קפה. היום הרת עולם..... 279
 חלום ושברו; קול השיפור; באמונה וביראה.
 קפו. בחצוצרות וקול שופר, התמודדות עם הטכנולוגיה המודרנית *..... 281
 ראש השנה; הכול שוטף ושואף; מצווה גם בחצוצרות; מדיה; אינטרנט
 קפז. תרועת ישראל ברחמים *..... 285
 "ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' א-להי ישראל מלך"; "עולם חסד ייבנה"; הלימוד מהעקדה; המוסלמים סילפו את העקדה והנוצרים סילפו את המוסר; תיקון העולם בחסד וברחמים; "הרשעה כולה כעשן תכלה".
 קפח. לאומיות ואוניברסאליות בתפילות ראש השנה *..... 289
 הקדושה; אתה בחרתנו; שופרות; למנצח לבני קורח; הר בית ה'; מלכויות;

- לאומיות ואוניברסליות.
 קפט. התשובה וארץ ישראל * 293.....
 תפנית התהליך; משבר ערכים כללי; הפרטנות - מגמה חיובית; ארץ זית שמן
 ודבש.
- ליום הכיפורים** 296.....
 קצ. מקוה ישראל ה' 296.....
 הטומאה והמוות; כפרה עצמית; התקווה והסליחה.
 קצא. מקווה המים – תקווה החיים * 299.....
 מקווה ותקווה; שני רבדים במים; התמזגות האדם עם א-לוקיו
 קצב. אתה הבדלת אנוש מראש * 301.....
 עפר מן האדמה ונשמת א-ללה בו; יש הקונה עולמו בשעה אחת; שני השעירים -
 סמל ליעקב ועשיו; "הקול קול יעקב והידים ידי עשיו"
 קצג. על דעת המקום ועל דעת הקהל 304.....
 "כל נדרי"; תורה שבכתב ותורה שבעל פה; התורה השלמה; הערבות והאחריות
 לקיום התורה.
- לסוכות** 307.....
 קצד. ושמחת בחגך 307.....
 לשמחה מה זו עושה; כי יצפנני בסוכו; נגילה ונשמחה בד; שמחתה של מצוה.
 קצה. חג לכלל האנושות * 311.....
 מה לגויים בחג הסוכות? ארבעת מינים לרצות על המים; המאבק מול התרבות
 המצרית; "כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל".
- לחנוכה** 316.....
 קצו. נר ואבוקה - שתי פנים לנרות חנוכה 316.....
 הניצחון הצבאי והניצחון הרוחני; נס המנורה; עיקרו של נס.
 קצז. על הניסים ועל הגבורות - נס וטבע בחנוכה * 319.....
 נס פך השמן וגבורת החשמונאים.
 קצח. מוסיף והולך - הרחבת המושגים לעומת צמצום במשנת המכבים * 321.....
 א. המאבק הנפשי הפנימי ב. מול תרבות המערב ג. שביל הזהב ד. פתיחות מול
 פשרנות ה. הרחבה מול צמצום ו. היישום לתקופתנו
 קצט. לא בחיל ולא בכוח * 327.....
 על הגבורות; גיבורים וחלשים; אור חדש על ציון.
- לעשרה בטבת** 329.....
 ר. ואנוכי הסתר אסתיר פני - השואה ולקחה 329.....
 משמעותה של הסתרת פנים; חיזוק האמונה; חיזוק הבחירה הישראלית; חיזוק
 המוסר; עצמאות תרבותית.
- ט"ו בשבט** 333.....
 רא. תביאמו ותיטעמו בהר נחלתך * 333.....
 חיבת ארץ ישראל; הקשר הפנימי והמהותי לא"י; קיומה המלא של התורה רק
 בא"י; המשמעות הכפולה של ראש השנה לאילנות.

335..... רב. אין אילן ללא שורשים *
אביב לאדמה לאדם ולעם; "שמנת עבית כשית"; בניין הארץ מתוך מעיינה של תורה; הרוח החדשה למצוות ישוב הארץ.

337..... לפרשת שקלים

337..... רג. מטבע של אש, אל מול בקבוקי התבערה *
אל מול בקבוקי התבערה.

339..... לפורים

339..... רד. מגילת אסתר – גילוי ההסתר
השגחה ומקריאות; גילוי ההסתר; תורה שבעל פה; היין והסוד.

342..... רה. בין נקמה לנקמנות *
שמחה לשם ה'; שמחה על הופעת הצדק; שמואל הקטן; יום כפורים כ-פורים.

346..... רו. שביבי אורות לפורים, לזכרו של רבנו, הרב צבי יהודה הכהן קוק *
א. פורים – חג הגוף (?) ב. עמלק – יסוד הכפירה ג. גילוי ההנהגה הנסתרת.

351..... לפרשת פרה

351..... רז. וזרקתי עליכם מים טהורים – על עקירת חבל ימית
ישראל – שר א-ל; חטא העגל; הפרה והכפרה.

354..... לפרשת החודש

354..... רח. החודש הזה לכם
הסיבה והתכלית; החירות.

356..... רט. לגאולת החשיבה המודרנית *
קטניות – נושא הלכתי חדש; תקפות האיסור בימינו; גילוי אמריקה; אשכנזייה

שנישאה לספרדי; התפתחות טכנולוגית; בשעת רעבון.

361..... רי. חדשנות והמשכיות *
"החודש הזה לכם"; החירות והזמן; "אותות האומה"; "ואולך אתכם

קוממיות"; התמורה וההתחדשות; מסורת וחידוש; "הישן יתחדש והחדש

יתקדש".

372..... מפתח נושאים

מפתח נושאים

מפתח הנושאים המובא להלן הוא מפתח לנושאים שנדונו במאמרים שבספר. לא תמיד המילה המציינת את הערך מופיעה בגוף המאמר, אך היא מגדירה את הנושא. המפתח מציין שתי רמות של ערכים: הערך הראשי מודפס באותיות מודגשות, וכאשר יש חלוקה לתתי-נושאים, הערכים המשניים מודפסים בלא הדגשה. האות מציינת את הסימן של המאמר.

א	
אביב – צט; קעד; נג; רא; רב; רי.	אינתיפאדה – רג.
אבר מן החי – לב; לג.	אכילה – צז; קמא; פ; קסא; קפא; קצא.
אברהם אבינו – חסדו: יד; כא; יא; ע; קנח; קצח.	בארץ ישראל – נה.
אגואיזם – צו.	בשר – פה.
אדם –	אליהו הנביא – עב.
מחותו – צו; קכג; קלא.	אלישע – עב; צג.
הגדרתו – קכא.	אמונה – ייחוד: כד; יב; כג; כז; כא; לא;
אופיו – קיב; קפה.	מא; נא; ס; צ; עג; צג; קיג; קכה; קכט;
טיפול אישיותו – קג; ג.	קלו; קסט; קע; קעא; קפו; קצח; רא; רה;
מוצאו – א.	רי.
תכליתו – א; ב.	הציווי עליה – נח.
צלם א-להים שבו – א; ה; ד.	חקירה ומסורת בה – נח; קלח.
מרכזיותו בעולם – נח; נט; קג.	בארץ ישראל – ט; כד; קמב.
גבולות ידיעתו – נח; נט.	אמצעים – מול מטרות: ג; כז; עב; עד; עז;
עצמאותו לעומת הקב"ה – יג; מד; סט; קסו; קעה.	קצו.
אהבה –	אמת – כה; קצח.
אהבה עצמית – צו.	אנושיות – לט; קכה.
אהבת הזולת – צו; קעב; קעו; סג; עח.	אנטישמיות – קלד; קסב; קעו.
אהבת ה' – לא; צו; קמב; קמט.	אסתטיקה – ג.
אהבה בין איש לאשתו – צ; צג; קצא.	אסתר – סח; רה; רו.
אהבת ארץ ישראל – רא; קפט.	אפרים – כז; לה; לד; לז; קמ.
אהרן – מט; נא; עז; פז; קא; קיט.	ארבעת המינים – צט; קצה.
אויב – שמחה במפלתו – נז.	ארון הברית – סה.
אחדות –	מידותיו – סו.
בעם ישראל – כד; לב; מב; רו; רט.	ארץ ישראל –
אחדות ה' – רו.	קדושתה – ח; ט; יח; צד; קל; קנו; קסד;
אחדות אנושית – ד.	קצה.
אחדות כוללת – כד.	ערכה – ט; כד; נה; צט; קט"ו; קלט; קנג;
בארץ ישראל – כד.	קסד; קפב; קצט; רא; רו; רי.
בעולם הרוח – קעז.	הצורך בה – ט; קח; קו; קיד; קטו; קל.

- אחדות העם סביבו – סו.
מעמדו האוניברסלי – סו.
עבודתו בשבת – עד; עה.
שימוש בברזל בו – סו.
בית שמאי – לה; סד; קצח.
בית שני – לד; לו; סט; עז; קמ; קצו; קצט.
בלעם – פא; קכג; קכט; קלב.
במה – הקרבה בה – סו; קמ; קמד.
בני גד ובני ראובן – ח; קח; קל; קלו.
בני נח – דינס: ז; לב; מג; קלו; קנב; קפז; קפח; קצה.
בצלאל – עו; עז; עח.
ברזל – במקדש – סו.
בריאת העולם – כמקור לאמונה – קלח.
תיאוריות מדעיות – ב.
ברית בין הבתרים – ח; ט; יב; יח; לח.
ברכת המזון – קנה.
ברכת כוהנים – קט.
בשר – אכילתו – פ; פה.
ג
גאוה – נט; פג; קו; קמא; קמג; קסז; קעג; קעח.
גאוה חיובית – קעח.
גאולה – כג; ל; צא; צה; צח; קכה; קמ; קמט; קסח; קעא; קפא; קפג; רו; רי.
לעומת גלות – כד; ל; לג; פט; קג.
בדרך הטבע – מד; קעה.
סיבוכים בה – קעה.
ארבע לשונות – נ.
חומר ורוח – קי.
גאולת דם – סג; קלג.
גבר – לעומת חפצא – ג; מב; קלא.
גבורה – טו; לו; קכד; קעא; קעב; קצו; קצט.
גויים – הגדרתם כ"אדם" – קכא.
טומאה בהם – קכא.
היחס אליהם – לא; לה; מו; קמט; קעו; קפז; קפח; קצה; קצט; רו.
גזענות – קכא; ר.
גיד הנשה – ל; לא.
גילוי עריות – צד; קא; קסט; קפו.
גלות –
- הקשר לעם ישראל – ח; ט; קיד.
בעלות עם ישראל – ח; קב; קלה.
קנייתו בייסורים – יח; לח; קלו; רג.
קנייתו בכסף – יח; קסד.
קניית שדות בה – יח.
סדר כיבושה – ח.
כיבושה במלחמה – יח; קיא; קכב; קלה; קעו; קעב.
השראת השכינה – יג.
האמונה בה – י; כד; קמב.
יראת שמים בה – קמב.
עבודת ה' בה – לה.
התורה בה – קעט; קפט; רא; רב.
קיום המצוות בה – קלט; רב.
מצוות התלויות בה – קטו; קטז; קמו; קעא.
קידוש החומר בה – יג; כב; נה.
החינוך בה – קכ.
תלמידי חכמים בה – לב.
הקאת חטאים – צד.
שמחה בה – קנג; קמז; קנד; קפא; רה.
חקלאות בה – טו; נה; צט; קד; קמג; קמו; קפ.
פירותיה – נו; קד; קמו; קנד; קנה; קסט; קסט; רא.
האקלים שלה – קלד; קמא; רי.
שיבה אליה – קנו.
אש – סמליותה עד; קיז; רג.
אשה – מעמדה ג; ד; כו; ס; צ; צה; קכו; קכח; קכט; קנב; קס.
ב
באר שבע – מקור השם כא; כג.
בגד – השפעתו על האדם ד; סח; קטז.
בגדי כהונה – סח.
בחירה חפשית – נ; נג; מט; צג; קיט; קכט.
תפקידה – ר.
ביטחון בה' – י; יד; קצד; קצה.
ביכורים – טז; ק; קח; קטז; קנג; קנד; קנה; קסח; קפ.
ביקורת – ל; קיח; קפא.
בית הלל – לב; לה.
בית המקדש – יט; נה; סו; סז; עג; עז; עח; פ; צב; קח; קכב; קסח; קפג; קצו.
היחס אליו – פ; פו.

הר סיני – לא; ס; עג; ק; קד; קו; קח; קמו; קנח; קעו; קפח.
השגחה – לו; קמג; קצה; רד; רו.
השתדלות – מד; קסו; קעה; רד.
השתלת לב – לב.
התהדרות – לב.
התיישבות – מז; קח; קלד; קעא; רב; רו.
התנשאות – טו; כ; לב; לו; עח; קעג; קצח.
התפתחות – קנו; קסט; קעו; קפו; רט; רי.
 התפתחות העולם – לח.
התרפסות – כט; קצט.

ו

ותרנות – לאוייב; כא; ל.

ז

זהב – משמעותו – סה; עב.
זמן – שליטה בו – ג; מז; נב; נג; עג; פב; פד;
 קכה; קעא; קצג; קצה; רי.
 זריזות – פב; פד.

ח

חברה – ג; ד; יא; יב; טו; לו; מא; מו; ס; סג;
 סז; עח; צ; צג; צח; קד; קיט; קכט.
 מול הפרט – א; מה.
 תנאים לקיומה – פח; קלו.
חברון – יח; כ.
חדש – ג; כג; כח; נג; פז; צא; קיג; קנד; קסא;
 קסט; קעד; קעו; קפו.
חומר ורוח – כ; לט; קטו; קעו.
 הרמוניה ביניהם – כב.
חופש – נא; קיז; קצח; רי.
חוק – יב; סג; קמט; קפ.
 מעמדו – מה.
 נטילתו לידיים – מה.
 דרכי קיומו – יד.
חטא – ג; עג; צ; קטז; קנב; קנט; קסא; קפג.
 כוונה לעומת מעשה – מב.
חינוך – קכג; צג; קנב; קצט.
 בגיל הילדות – קס.
 בגיל ההתבגרות – לה; קעד.
 בדרכי נועם – קכו; קפד; רו.
 באמצעים חווייתיים – קס.
חיצוניות – כה; לג.
חירות – נא; נג; פד; קנד; קסח; קסט; קע; רט.

לעומת גאולה – כד; כח; ל; לג; נד; פט; צא;
 צה; צח; קג; קלז; קעב; קפב; רו; רי.
 עבודת ה' בה – כו; לד; לה; קמט; רא.
 יראת שמים בה – קמב.
 גלותיות – י; רב.
גן עדן – הגירוש ממנו – ג; לו; עח; קנט; קסט;
 קצב.
גשם – סז; עז; צ; קיט; קמא; קצה.

ך

דגל –

משמעותו – כז; קח; קו.
 דגל מדינת ישראל – קטו; קטז.
דיבור – משמעותו – נא; פח; צג; קסט.

דין

לפנים משורת הדין – יד; כז; סג.
 לעומת חסד – טו; כא.
דוד המלך – מג; קמו; קצא; קצב.
דיבה – לב.
דיבור – כוחו – נא; ס; צג; קלא.
דינא דמלכותא – קמח.
דמוקרטיה – סד; קלד; קמח.
דרך האמצע – קי.

ה

הגנה עצמית – ל.
הגעלת כלים – פב.
הודאה – קמא; קנד; קנה; קסח; קפא; קצה;
 רו.
הומניזם – א; קמו; קפט; ר.
הידור מצוה – צז.
היסטוריה – קנד; קנח; קסב; קסח; קע; קע;
 רו; רי.
הכנסת אורחים – יד; טו; יז.
הלכה –
 מעמדה – כ; לא; סג; סד; פו; צא; קד; קלב;
 קסא.
 לעומת מוסר אנושי – קד; קלב; ר.
הלל (קריאתו) – קעד; קסח; קע; קפא; רה; רו.
הלל ושמאי – צו.
הסתר פנים – ר; רד.
הקהל (מעמד) – קנו; קס; קסא.
הר הבית –
 הבעלות עליו – יח; קח; קלד.
 קנייתו בכסף – יח; סו.

מחלוקתו עם אחיו – לב; לג.
קברו – יח.
יופי – היחס אליו – ה; כג; לג; קצח.
יחוד ה' – כד; קמ; קעו; קפז; רו.
ימים נוראים – צט; קנג; קמט
ייסורים – ג; לח; קלו; קפא.
יעקב – יב; כ; כג; כו; כז; כח; לא; לו; קמו;
קסט; קע; קפח; קצב.
אישיותו – כב; כה; לג.
משמעות שמו – ל.
יצחק – טז; כ; כא; פד.
יציאת מצרים – מו; פד; קח; קסח; קסט; קע;
קעא; קעג.
כמקור לאמונה – קלח.
יצירה ספרותית – קכג.
יצר הרע – היחס אליו – פג; קנב; קפז.
יראת שמים – קמב; קמט.
מקורה – קפה; קצ.
ירבעם – לו; לט; עב.
ירושלם – קכח; קסג.
ירושלים – כ; נו; עג; פ; קח; קכב; קלד; קסט;
קעו; קפא; קפג; קפח.
כמאחדת את העם – קז.
ישיבה – עח; קו.
ישיבות "הסדר" – קנא; קצח.
ישעיהו – נט.
ישראל – כח; קטז; קפח; רו.
משמעות השם – ל.
ראה ערך: עם ישראל.
יתרו – קיג; קלו.

כ

כוהן – ע; עז; פד; צב; צה; קא; קיט.
בחירתו – מט.
משחתו – עא.
תפקידו – סח.
שתיית יין – קי.
תכונתו – קט.
נשיאת כפים – קט.
כוהן גדול – תכונותיו – צב; קיט.
כוונה – טא; עז; צח.
בקיום מצוה – עט.
לעומת מעשה – מב.
כוחניות – כב; קכ; קנג; קכד; קפד.
כסף – היחס אליו – עב; עד; קב; לד; קמג; קמו.

משמעותה – נ; נב; פב; קסה; רח; רי.
כניצול הזמן – נב.
חלבנה – עא; ע; קיט.
חלה – קטו; קטז.
חמץ – פד; קעא; קעב; קעג; רו.
משמעותו – פב; פג; קסז.
שריפתו – קסו.
בקרבנות – ק; קעח.
חנוכה – לו; סט; קצו; קצז; קצח; קצט.
המכבים – לו; מג.
מוסיף והולך – לב; לח.
הסביבון – לו.
חסד – יד; יז; כא; יא; טו; צח; קנב; קנד; קפז.
חקלאות –
כביטחון בח' – קצד.
בארץ ישראל – טז; נה; צט; קה; קמא; קנה;
קעט; קד; קמג; קפ.

ט

טבילה – צ; צב; קצ; קצא.
טבע – נג; קפו; רא; רב.
היחס אליו – קג; קצד.
טבע אדם מישראל – קג.
טהרה – קצא; כו; לד; פ; צ; צה.
טוהר הנשק – קנא; קנב.
טומאה – מז; ס; פט; צ; צא; צב; צג; קפ; קצ.
משמעותה – צב; קכ; קצ.
סוגים שונים – פט; צב.
טומאת אהל – קכא.
טכנולוגיה – ג; ד; ו; קיג; קפו; קצד; קצה; רט.
טעם החיים – קיב.
טעמי המצוות – קג.

י

יהודה – אישיותו – לד; לו; לט; מ; מא.
יהושע – מז; קיא; קסא; קעו.
יובל – נג; קב; קד.
יוון – תרבותה – לג; קצח; קצט.
יוזמה אנושית – מד; נה; קסו; קעה; רד; קד;
קמו.
יום הכיפורים – צד; צט; קנג; קצ; לד; נג; ע; צה;
קד; קיט; קסא; קפז; קצג; רה.
יום העצמאות – קח; קעה; רו.
יוסף – לד; לו; מ; מא.
אישיותו – לב; לג; לט; קל.

כעס – טו; מג; קמט.
כפיית הר כגיגית – נח; נט; קנח; רד.
כפרה – סג; פ; צה; קיט; קסא; קצ; קצב; קצג; רו.
ל
לאומיות – עג; קעו; קפח; קצח.
 האידאיה שלה – ל.
 לעומת אוניברסליות – ד; לט; קה.
 לאומיות ישראלית – ד; קה.
 לאומנות – ד.
לוח השנה – נב; נג; צט; רח.
לוט – חסדו – יב; יד.
לוי – עח.
 תכונתו – מג.
 תפקידו – קז.
 נחלתו – מג; קז.
לידה – ג; צ; צא; צג.
 טומאת יולדת – פט.
לילה – כח; נג; עח; קסט; קעא.
 כסמל הגלות – י; לח; מח.
 גאולה בו – קעה.
לפנים משורת הדין – כד; כז; לב; לג.
לקט – נו; קעט.
לשון – ד; קכב.
לשון הרע –
 איסורו – פח.
 לתועלת – פא; פח.
מ
מגדל בבל – ד.
מדבר – בנין עם ישראל בו – קו; קח; קעו; קצה.
מדיניות – דרכי קביעתה – יט; קד; קיד; קטו;
 קסב; קצח.
מדינת ישראל – מז; סג; סד; פט; צא; צג; צח;
 קלד; קעו.
 סמל המדינה – סט.
 דגל המדינה – קטו.
 וראה ערך: ציונות.
מדע – א; ב; קיג; קפז; קצט; רט.
 סתירות בינו לתורה – ב.
 עיסוק בו – לה.
 ערכו – עב.
 דרך לימודו – קסב.
מואב – יד; קכה; קכט.

מורניות – קסה; קסט; ר.
מוות – היחס אליו – צ; צא; צב; קא; קכ; קצ.
מוסיקה – ג.
מוסר – ג; יא; יב; כ'; כג; כז; לד; נא; סג; צג;
 צה; קד.
 טבעי וא-להי – יג; סא.
 מוסר יהודי – ל.
 מוסר עבודה – כה.
 מוסר אנושי – ר.
 מוסר רגשי – ר.
 מוסר נוצרי – ר.
 במלחמה – ל; מג; קנא.
מועדי ישראל – קעו.
 קביעתם – נב.
 משמעותם – צט.
מזבח – כד; כז; ע; פד; קח; קעג.
מחלוקת – כג; כז; לב; מ; קיט; קכה
מחצית השקל – עא; עח.
מטה אהרן – מט.
מידות – ס; קמו; קעב; קפז; קפט.
 תיקון – לה.
 השפעתן על הדעות – ב.
 ערכן – נט.
מיטת סדום – לב.
מילה – יב; נב.
מימוש עצמי – נט; קפט.
מימסדיות – קיח.
מכבי – לו; קצז; קצח.
מלאכה – היחס אליה – נג; סג; עה.
מלא כל הארץ כבודו – קמב; קמד.
מלחמה – יב; כג; לא; לז; צח; קלב; קנב; קעב;
 קעו; קצב.
 מוסר בה – ל; מג; קנא.
 הסתכנות בה – ל.
 שבט לוי בה – מג.
 דחייתה את השבת – עא.
 לכיבוש הארץ – קיא.
 מלחמת מצוה – קיא.
 מלחמה ושלום – קיא.
מלך ישראל – כז; קנב; קעו; קפח.
 היחס אליו – עא.
 משיחתו – עא.
 מקור סמכותו – קמח.
 מלכות – קיח; קמח.

משברים – פט; צא.
משה – מד; מה; פא; פז; עח; צה; קיג; קיט;
 קצא.
 מקום קבורתו – ק.
משיח – ע; עג; פ; קמז; קמח; קנט; קעו.
 בן יוסף ובן דוד-מב; עב.
 משיחה בשמן הקדש – עא.
 משיחות – עא.
 חבלי משיח – פט.
משכן – בנייתו בשבת – עד; עה.
משמעות החיים – קצד.
משפחה – ג; ד; ס; ז; צג; קכו; קכח; קכט; רט.
משפט – יב; לו; מה; סג; סד; קיג; קנב; קלה.
 סדריו-קלג; קלו.
 עברי – סא.
 משפט נכרי – סא.
מתן תורה – קח; קנח; קסח; קפ; רו.
 זמנו – צט; קעט.
 ירידת גשם בו – קו.
מתנות עניים – ק; קעט.
נ
נביא – קכג; לא; לד; ס; צג.
 לעומת חכם – סט.
נבל ברשות התורה – צג.
נדר – קלא; קכב; קסא; קצג.
 הפרתו ע"י הבעל – קכו.
נהנתנות – מט; קסג; ג; פד; קסט; קפט.
נזירות – קט; קי; צה.
נטע רבעי – אכילתו – נו; קנג.
ניחוש – יז; כז.
נישואין – יד; צד; ג; ד; ס; עח; קצח.
נס – פד.
 נס וטבע – מד.
 בגאולה השלישית – קעה.
 חנוכה – קצו; קצז; קצט.
 פורים – רד; רו.
נעשה ונשמע – נח; פב.
נקמה – סג; קלב; קלג; רה.
נשיאת כפים – קט.
ס
סגולת ישראל – ח; ט; קג.
סדום – טו; סא; סג.
 מידת סדום – יד.

מלכות ישראל – עא.
 ענישה בדיני מלכות – קלו.
מן (במדבר) – נה; נו; קמג; קצה.
מנהג – לא; קמה; קמט; קפו; רט.
מנהיג – תכונותיו – יט; לז; מג; קיט; קמט;
 קסא.
מנורת המקדש – לב.
 הדלקת הנרות בה – סט.
מנשה – לה; קלו.
מסגרת – ג; יא; כ; נג; סג; עח; צג; צח; קכט;
 קנח; קפ; רט.
 קביעות וגמישות – סה.
 מול תוכן – סה; קמח.
 מסגרתיות – קיז.
מסירות נפש – יג; כ; פד; קעו.
מעמד הר סיני – נח; ס; ק; קד; קנח; קעו; קפח.
מערת המכפלה – יח; כ.
מעשר שני – טז; נו; קנג; קפא.
מעשרות – טז; נו; קלד; רא.
מצבה – כה; כז.
מצה – פד; קע; קעא; קעב.
 טעמה – קסו.
 בינה לבין החמץ – קסז.
מצוה – צח; קעב; רא.
 הידור בה – לב; צז.
 בין אדם לחבירו – מב; סא.
 כוונה ומעשה – מב; עט; קלח.
 ספונטניות בקיומה – סא; פו; קיז; קעד.
 הזדהות וקבלת עול – עט; צז; קיז; קכ; קנ;
 קנג; קסג.
 הבנת טעמה – קכ; קנ.
 בארץ ישראל – קלט.
 קיומה בשמחה – קנג.
מצוות התלויות בארץ – טז; מז; נו; עג; קטו;
 קטז; רא; רב.
מצורע – צ; צג.
 כמבשר הגאולה – פט.
מצרים – נג; קא; קסט; קעא.
 תכונתה – נ.
מקוה – צב; קצ; קצא.
מקריית – רד; רו.
מראה עינים – לג.
מרגלים – חטאם: כ; קיב; קטו; קטז; קלה;
 קלו; קסד; רא.

הגדרתו כ"אדם" – קכא.
 תכונותיו – קכא.
 בחירתו – ח; ר.
 גאוותו – כט.
 גבורתו – קכד.
 ייסוריו – לח; רג.
 יצירתו במדבר – קו.
 על-טבעיותו – לח; קו; קסב.
 אחדותו – כד; מב; קל; קטו; קלט; קמד;
 קמה; קכז.
 ערבות הדדית – קנו; מא; קמו; קנח.
 חומר ורוח בו – כב; כ; קעו.
 מלכותו – עא; כ; לו; עח; צא; קפא; רו.
 השפעתו באנושות – קיא; קכד; קפה; כג;
 קפח.
עמון – יד; קכב.
עמי כנען – היחס אליהם – קכד.
עמלק – לא; קנב; רח; רו.
ענוה – מג; נט; קיח; קסג; קסז; ס; קיט; קעא.
ענישה – סג; קא; קעו.
 מטרתה – סב.
עצלות – קז; פד; קעא; קפו.
עקידת יצחק – יג; כ; כא.
ערבות הדדית – מא; מה; קמו; קנו; קנח.
ערכים – מקורם – ג; כג; לד; נא; נח; עג; פ; קיג;
 קלב; קלז; קמ; קמו; קפט; רי.
עשו – כא; כב; לא; לג; כ; לו; עח; צא; קפא;
 קצב; רז
 שרו – ל.
עשרה בטבת – ר.
עשרת הדיברות – מב; סג; קלט.

פ

פועל – דמיונו לעבד – קסה; כז.
פורים – רד; רה; רו; קסט.
 שמחה בו – סט.
 שתייה בו – נו; רד.
פינחס – מג; קכו; קכח; קכט; קלב.
פירות שביעית – קב.
פלורליזם – קז.
פסח – פא; פג; קע; קעא; קעב; קעג.
 ארבע כוסות – נ; קסח; קסט; קע.
 ההגדה – קנה; קנד; קסט; קע; קעא.
 הקשר לשבועות – קעז; קעח.
 כחג האביב – קעד.

מיטת סדום – יד.
סובלנות – כד; רט.
סוטה – עג; קט.
סוכה – ל; נג; קצה.
סוכות (חג) – נג; צט; קצד; קצה.
סולם יעקב – כה.
סוציאליזם וקפיטליזם – ד קד; קמ; קמו.
סיבתיות – רח.
סמים – נב; צז.
ספונטניות – קיז; קכו; קלג.
 בקיום מצוות – סא; פו; קיז.
ספירת העומר – קעט; קסח; קפ.
ספרא וסייפא – כב.
סתרי תורד – הבנתם – קכ.

ע

עבד – יא; נא; נג; סג; קד.
 נישואיו – נב.
 עבודתו – עה.
 יציאה בשן ועין – ה.
עבדות – נג; סג; קמו; רט; רי.
 משמעותה – מה.
 עבדות מודרנית – קסה.
עבודה – היחס אליה – עה; כז; קד; רא.
עבודה זרה – צד; פ; קמ.
 השקפת עולמה – יג; קט; קמד.
 מקום עבודתה – קמד.
עבר הירדן –
 מעמדו ההלכתי – קל; קח; קלז.
עגל הזהב – עא; עב; רז; עג; קפא.
עובר (במעיי אמו) – פט.
עוג מלך הבשן – קכ; קכב.
עולם הבא – קה; כ; קא; קפח.
עונש מוות – קלו.
עין תחת עין – סב; סג.
עיר מקלט – צב; קלג; סג; קלד.
עירום – היחס אליו – א; ג; ה.
עלי ובניו – סח; קיח.
עם – מהותו – יח.
עם ישראל – ג; יא; יב; כ; כו; כח; לא; מו; מח;
 נא; נג; סז; עג; צה; צח; קיט; קכט; קלב;
 קמג; קסח; קעז; קפז; קפח; קצט.
 התודעה הלאומית שלו – ו; לח; יד; סו; קיא;
 קפג.
 ייחודו – נב; עז; קכג.

קידוש השם – יג; רו; רז.
קידמה – נד; עב; קנו; קעד.
קנאות – מג; קלב.
קרבן – סג; ע; עג; פ; פד; צה; קח; קטו; קט;
 קע; קעג; קפז.
 היחס הנכון אליו – יג; עט; קיח.
 זמן אכילתו – פב.
 מקום אכילתו – לג.
 מטרתו – סח; קעח.
 הקרבתו בשבת – עד.
 עולה – פב; פד.
 תודה – פג.
 מנחה – פה.
 בהמות פסולות – צד.
קרבן פסח – נב; נד; קח; קלד; קע.
 חידושו בימינו – נד.
קרח – מט; עז; קיט.
קרקע – כ; כח; נו; קד; קטז; קמו; קנד; רא.
 ערכה – טז.
קש – יב; לג.

ר

ר' עקיבא – כ; סג; עח; פז; צח; קנט; קסא;
 קעז; קצא.
ראייה – ג; ד; טו; כ; כח; ע; קיד; קטו; קיט;
 קסד; קסט; רו.
ראש השנה – גג; צט; קמט; קפד; קפה; קפו;
 קפז; קפח; קצב; רא; רי.
רבקה – יז; עז.
רחל ולאה – כז; לט; קע.
ריאליזם – קיד; קטו; קסב.
ריבית – קב; קד; קה.
ריח – כ; ע; קו; קיט.
רמאות – טז.
רע – ג.
 היחס אליו – נו; עא.
 מאבק בו – לה.
רציונליזם – קעט.
 לעומת אמונה – יג.
רשעים – טו; קיט; קנב; קנד; קפז; רה.
 הצלחתם – עו.

ש

שבועה – קלא; קנח.
שבועות – ג; ק; קסח; קעג; קעח; קעט; קפח.

קרבן פסח – נב; נד.
פרה אדומה – קכ; רו; קכב.
פרישות – קי; צה; קפא.
פרשנות המקרא –
 שלא כפשוטו – ב.
פשרנות – קי; קצח.
פשתן – לג.

צ

צבא – יב; יט; עח; קכט; קנא; קנב; קעו; קצח;
 רו.
צדק – יב; יט; כז; סג; קד; רה.
 עשייתו – מה.
 מעמדו מול החוק – מה.
 שכל מול רגש – מה.
 א-להי מול אנושי – סא.
 כלפי נכרים – קב.
 צדק חברתי – קג; קעט.
צדקה – יא; סז; צח; קטז; קפ.
 ספונטניות בקיומה – סא.
ציבור – יא; מז; סד; צח; קד; קיט; קמט; קנח;
 קעג; קצט.
 הגדרתו – קס.
 שייכות אליו – קס.
 פרישה ממנו – קמד.
 תפילה בציבור – קמד.
 לעומת הפרט – ל; קה; קס.
 בעם ישראל – עא.
ציונות – לט; מד; מז; סט; קג; קח; קי; קלד;
 קסז; קעה; קפב; קצח; רב; רז.
ציצית – נ; סח; קיד; קטו; קטז; קיז.
צער בעלי חיים – פ; פה.
צמחונות – פה.

ק

קבר – בארץ ישראל – יח; כ; קא; קסט.
קדושה – כ; מז; נו; ס; עג; פ; פד; צג; צה; קא;
 קלד; קנב; קסא; קעו; קפא; קפח; קצז;
 קצח; רו.
 בחיים – צז.
 במחנה צבא – קנא.
קוהלת – גג; קסט; קצג; קצד.
קול – כב; נו; עג; צג; קנט; קפו; קפז; קצב.
קטורת – ע; עא; צה; קיט.
קידוש החודש – מז; נב; גג.

- קישוט הבית בירק – קו.
הקשר לפסח – קעז; קעח.
שתי הלחם – קעג; קעח.
חג מתן תורה – קעט.
חג הקציר – קעט.
שבטים – קכט; קלד; קמ; קמו; קנט.
עימות ביניהם – כד; לט; מב; קז.
שביל הזהב – קי; קצח.
שבת – נג; ס; קח; קמ; קמו; קעז; קפ; רי.
משמעותה – קב; קלח.
מלאכה בה – עד; צז.
עוגן בה – עד.
עבודת הקרבנות בה – עד.
השפעה על השבוע – עה.
שדה – ג; כ; קנב; קפ.
משמעותו – טז.
קנייתו בא"י – יח.
שואה – לא; סד; עח; קנד; קפז; ר.
שוויון – ד; כו; קכח; קכט; קעז.
בין בני אדם – קב.
בכלכלה – קג.
שופר – קמט; קנט; קפד; קפה; קפו; קפז; קפח; קצב.
שילוח הקן – קנ; קנב.
שיר השירים – קעד; קעא.
שירה – נא; קנד; קסב; קסט; קפא; רה.
על מפלת האויב – נז.
שירת הים – קסב.
שירת דבורה – קסב.
שכם – יח; קנח.
שכר מצוות
בעולם הזה – קה.
לפרט או לכלל – קה.
שלום – יב; יח; כו; לא; לו; מו; סד; עג; קא;
קט; קיג; קכט; קלד; קלה; קמ; קעב; קפא.
הסכם שלום – כא.
בין דעות שונות – לב.
שמו של ה' – קט.
שם – נו; קפג.
קריאתו – ה; מד.
שם ה' – מד; קמ; רה; רו; קעז.
שמואל הנביא – סח; עז; קיח; קמח.
שמחה – נג; פד; צא; קמו; קנג; קנד; קפא; קפג;
קפח; קצד; רה; רו.
- בלימוד תורה – קסג.
שמיטה – נג; נו; קב; קג; קד; קמו; קנו; קס;
קסח; רב.
דרכי שמירתה – קג.
היתר המכירה – קג.
שמעון ולוי – בשכם – ל; מג.
שמשון – קי.
שפה – ו; יא; עח; קיג; קלב; קעז; ריא
שפיכות דמים – צד; קלד; קמו; קעב; קפז.
בארץ ישראל – קלג.
שקלים (פרשה) – רג.
שקר – סד; קעב; קפא; קפג.
איסורו והיתרו – כה.
מפני השלום – קט.
שרו של עשו – ל.
שתי הלחם – קעג; קעח.
שתיקה – צג.
תפקידה – פח.
ת
תאוה – ג; קיב; קסט.
תורה
לימודה – נה; נח; סט; קו; קס; קסג; קעח;
ד; עח; קיט; קכח; קעא; קעז.
תענוג בה – נה; קו; קנג; קסג; קעח.
כמאחדת את העם – קז.
מן השמים – נח.
ביחס לעם ולאֶרֶץ – קפב.
תורה – עבודה וגמ"ח – יז.
תורה ועבודה – צז.
שייכותה לא"י – קלט; קעט.
תורה שבעל פה – קצו; קא; קסא; רו.
לעומת זו שבכתב – סב; סה; קסג.
קבלתה בפורים – רד.
תיקון העולם – לו; מו; קכב; קעז; רה.
תכליתיות – רח.
תלמיד חכם –
אישיותו – קיח.
מידותיו – קסג.
בארץ ישראל – לב.
תנין – מט.
תפילה – טז; ז; ע; קפא; קפח; קצז.
תפילין – נד; כח; קכב.
תקוה – קצד; קעז; קפא.

תרבות מודרנית – קסה; ר.	תרבות – ז; יב; כב; כג; עג; פ; צה; קיג; קלב;
תרבות ישראלית – כב.	קסט; קפו; קצח.
עצמאות תרבותית – ר.	בעמים שונים – ה.
תרגום אונקלוס – ג; לח; ע; קיט; קסט.	הדרך לפיתוחה – ו.
תרח ; הליכתו לא"י – ט; יא.	תרבות יוון – לג.
תשובה – קמט; קנו; קפא; קפז; קצב; קצג; רה.	מאבק בתרבות זרה – לג; לה.
מהגלות – קנו; קפט; קנז.	עיסוק בתרבות זרה – לה.
תשלומי נזיקין – גדרם – סב.	תרבות מערבית – נט.
תשעה באב – לד; קיב; קלז; קפג.	תרבות הומניסטית – פא.



מוקדש לעילוי נשמת
הורינו, סבינו וסבתותינו היקרים
מאיר בן רחל ז"ל
שלמה בן שרה ז"ל
לואיזה עזיזה בת רחל ע"ה
לונה בת רחל ע"ה

אנשי אמת, בוני הארץ, שהשאירו לנו מורשת של פשטות ונעימות,
דרך התורה ודרך ארץ.
ת.נ.צ.ב.ה.

מוקדש על ידי עמיחי יוזן



לעילוי נשמת
אבי
יחיאל דוד בן מרדכי אפרים ז"ל

ולזכות אימי
חיה מינדה בת איטה
שתבדל לחיים ארוכים



"לזיכרון עולם לפני ה' תמיד"

לעילוי נשמת

מרדכי מאיר בן משה יהודה ז"ל

נלב"ע בתאריך י"ד כסליו תשע"ה



"לזיכרון עולם לפני ה' תמיד"

לעילוי נשמת

שלמה בן דוד מרדכי מרמורשטיין ז"ל

דוד מרדכי ובלהה מרמורשטיין ז"ל

זאב (וולף) הכהן ושושנה פומס ז"ל



"לזיכרון עולם לפני ה' תמיד"

לעילוי נשמת

אברהם גורן בן משה וחנה ז"ל

צילה גורן בת ברוך והיינדה ע"ה

הוקדש ע"י בתם וחתנם חיה וחנן ליברמן



"לזיכרון עולם לפני ה' תמיד"

לע"נ נחמה שנוולד בת מאיר הלוי ע"ה,

נפטרה בי"ב אדר תשע"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



מוקדש לעילוי נשמת
ברוך ויינרמן
בן יהודה
אשר נאבק לעלות לארץ ישראל
וזכה להקים משפחה בחברון עיר האבות

מוקדש לזכר
כל הקדושים חברי גוש קטיף
שנרצחו בידי בני עוולה
יחד עם שאר המתים האזרחים והחיילים
שנפלו על הגנת ארץ ישראל
הרנינו גוים עמו
כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו
וכפר אדמתו עמו