

ספר

מאהלי תורה

מאמרי הגות ומחשבה

לתורה ולמועדים

חלק א

בראשית, שמות, ויקרא

מאת

הרב יעקב אריאל

רמת גן



כפר דרום ת"ז - שבי דרום



כל הזכויות שמורות

בהוצאת

מכון התורה והארץ

שבי דרום (כפר דרום טובב"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

פתח דבר

מרחשוון תשע"ח

בע"ה אנו זוכים להוציא לאור את דרשותיו של מורנו ורבנו הרב יעקב אריאל שליט"א 'מאהלי תורה'. אין כאן רק קנקן חדש מלא ישן – הספר 'מאהלי תורה' במהדורה החדשה כולל את כל הדרשות שהתפרסמו בעבר עם תיקונים והוספות של הרב, וכן הוספת ציוני מקורות לרוצים להוסיף ולעיין. הוספנו גם דרשות רבות וחדשות שמו"ר דרש וכתב לאורך השנים לאחר פרסום הספר במהדורתו הראשונה. לא רצינו לחלק את הספר לשני חלקים הישן לחוד והחדש לחוד, אלא העדפנו לשלב ביניהם כדי להקל על הקורא שרוצה לעבור על הדרשות של כל פרשה וכל חג, בבחינת 'דבר בעתו מה טוב'.

כדי להבדיל בין הישן לבין החדש, בין הדרשות שנדפסו במהדורה הקודמת לבין אלו שמתפרסמו רק עתה, סימנו בתוכן, בראש הספר את הדרשות החדשות בסימון של כוכבית.

ברצוננו להודות לכל העושים והעוסקים במלאכה – בראש ובראשונה בעריכת הספר במהדורתו הקודמת – לרב עזריאל אריאל ולרבנית נחמה אריאל – ובמהדורה זו לעורכת שהיא יותר מעורכת לשון, אפרת חבה; לאביגיל אריאל על עריכת הלשון של חלק מדרשות המועדים ולרב אשר מבצרי על המפתוח של הדרשות החדשות.

אנו מאחלים למו"ר הרב שליט"א שימשיך לדרוש ולהורות לרבים תורה והלכה מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

יואל פרידמן

מכון התורה והארץ

תוכן העניינים

תוכן מפורט בסוף הכרך

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

11	בפתח האוהל.....
15	לפרשת בראשית.....
15	א. מאדם עד נח
18	ב. דת ומדע
22	ג. הדרך חזרה לגן העדן הנעול *
26	ד. ויקרא שמם אדם *
30	לפרשת נח.....
30	ה. יציאתו של יפת באוהלי שם
33	ו. לאומיות ואוניברסליות
37	ז. מבול מודרני *
39	לפרשת לך לך.....
39	ח. ברית בין הבתרים
42	ט. ברית העם והארץ
46	י. ויחלק עליהם לילה - גלותיות וארץ-ישראליות
47	יא. עם של תורה *
50	יב. צדק – מקור הכוח *
54	לפרשת וירא.....
54	יג. רעיון העקדה
58	יד. צדקה ומשפט - דין ולפנים משורת הדין
61	טו. איזון בין חסד וגבורה *
64	לפרשת חיי שרה.....
64	טז. לשוח בשדה - עבודת התפילה ועבודת האדמה *
67	יז. תורה ועבודה וגמילות חסדים
71	יח. משמעותה של ברית הארץ
74	יט. תפקידה של מנהיגות ישראלית *
77	כ. ראייה חושנית ורוחנית ממעמקי מערת המכפלה *
83	לפרשת תולדות.....
83	כא. הסכמי השלום של האבות
87	כב. ספרא וסייפא
91	כג. מלחמת התרבות *
94	לפרשת ויצא.....
94	כד. גוי אחד בארץ

97	כה. תתן אמת ליעקב.....
100	כו. המונוגמיה המוחלטת *.....
103	כז. מה משכורתך *.....
106	כח. המחשבות העולות ויורדות *.....
108	לפרשת וישלח
108	כט. זקיפות קומה או התרפסות.....
111	ל. ויירא ויצר לו - מלחמה ומוסר.....
115	לא. בידוע שעשו שונא ליעקב *.....
118	לפרשת וישב
118	לב. כיצד מהדרין.....
121	לג. הלהבה והנרות - שיטות בעימות תרבותי.....
125	לד. צדק חברתי *.....
128	לפרשת מקץ
128	לה. אפרים ומנשה - שיטות בעימות תרבותי.....
132	לו. ביטחון בה' ויוזמה אנושית.....
135	לז. ייעודה של מנהיגות ישראלית *.....
139	לפרשת ויגש
139	לח. נצח ישראל.....
142	לט. אנושיות ויהדות.....
145	מ. הרכבה מזגית ושכונית – משל העצים *.....
147	מא. ערבות הדדית *.....
149	לפרשת ויחי
149	מב. כוונה ומעשה.....
153	מג. ארור אפם כי עז.....
157	לפרשת שמות
157	מד. גאולה נסית או טבעית.....
161	מה. איש שר ושופט.....
165	מו. שנאת עולם לעם עולם *.....
167	מז. תורה וארץ ישראל *.....
169	לפרשת וארא
169	מח. שלח את עמי ויעבדוני.....
173	מט. המטה והתנין, עימות רעיוני - האדם ומשמעות חייו.....
176	נ. הבחירה החופשית.....
179	נא. חירות וחופש ביטוי *.....
183	לפרשת בא
183	נב. ישראל והזמנים.....
187	נג. הישן יתחדש והחדש יתקדש *.....
190	נד. זבח פסח הוא לה'.....

194	לפרשת בשלח
194	נה. תביאמו ותטעמו
198	נו. ארץ הקודש לעם קדוש *
201	נז. מעשי ידי טובעים בים
204	לפרשת יתרו
204	נח. תורה מן השמים
207	נט. "אנוכי" לעומת "אני"
211	ס. חכמה וקדושה *
214	לפרשת משפטים
214	סא. משפט וצדקה ביעקב
218	סב. עין תחת עין - התורה שבעל פה
221	סג. משפטים מסיני *
227	סד. דמוקרטיה ישראלית – אחרי רבים להטות *
230	לפרשת תרומה
230	סה. עץ חיים היא - מסגרתיות וגמישות
234	סו. המקדש – מרכז רוחני
237	סז. היכן נמצא ה' *
240	לפרשת תצווה
240	סח. בגדי כהונה
244	סט. המנורה - חכמה ונבואה
248	ע. המקדש כבית תפילה – מזבח הקטורת *
250	לפרשת כי תשא
250	עא. משיח
254	עב. חטא העגל
257	עג. חטא העגל – חטא הפטישיזם *
261	לפרשת ויקהל
261	עד. לא תבערו אש - תכלית ואמצעים
264	עה. המלאכה
268	לפרשת פקודי
268	עו. המטרה המקדשת את האמצעים
272	עז. התכנון והביצוע *
275	עח. אנשי רוח מול אנשי מעשה *
280	לפרשת ויקרא
280	עט. אישי ישראל - יחס הנבואה לקרבנות
284	פ. קרבנות לעתיד לבוא *
288	פא. זכות הציבור לא לדעת
292	לפרשת צו
292	פב. חומרת ההחמצה - הזמן וניצולו

296.....	פג. השאור שבעיסה - היצרים והטיפול בהם
299.....	פד. חמץ במקדש והחמצה *
302	לפרשת שמיני
302.....	פה. מבשרם לא תאכלו - חזון הצמחונות
306.....	פו. בקרובי אקדש - ההלכה ושמירתה
309.....	פז. מסורת וחידוש *
311	לפרשת תזריע
311.....	פח. תקשורת אנושית
315.....	פט. היולדת – האם והאומה
319.....	צ. טהרת הבית הישראלי *
322.....	צא. מדינה נולדה *
324	לפרשת מצורע
324.....	צב. טומאה וטהרה
328.....	צג. מדינת ישראל – כיסא ה' בעולם *
331	לפרשת אחרי מות
331.....	צד. קדושת העם והארץ
335.....	צה. בית פרטי ובית לאומי *
339	לפרשת קדושים
339.....	צו. ואהבת לרעך כמוך
343.....	צז. קדושים תהיו
346.....	צח. אין קדושה אלא בציבור *
349	לפרשת אמור
349.....	צט. מועדי ה' מקראי קודש
353.....	ק. זמן מתן תורתנו
356.....	קא. תורת החיים *
359	לפרשת בהר
359.....	קב. שבת הארץ
362.....	קג. קרבה שנת הטבע
366.....	קד. צדק חברתי לפי התורה
370	לפרשת בחוקותי
370.....	קה. שכר אישי או ציבורי

בפתח האוהל

"יפת א-להים ליפת וישכן באהלי שם" (בראשית ט, כז) – באוהלי שם ולא בבתי שם כי יש לאוהל מעלה מסוימת על הבית. אמנם, הבית יציב יותר וקבוע יותר, וזוהי מעלתו, אולם אי-אפשר להרחיבו אלא אם הורסים אותו ובונים אותו מחדש. לעומתו, האוהל גמיש וניתן להרחבה ולהתפשטות. "הרחיבי מקום אהלך" (ישעיהו נד, ב). כשנח בא לברך את בניו שם ויפת בברכת הריבוי, ההתרחבות והפתיחות, היה צריך לברכם בברכת האוהל – שאוהלו של שם יתמתח ויתרחב ויוכל להכיל בתוכו גם את התרחבותו של יפת. "וימתחם כאהל לשבת" (ישעיהו מ, כב).

ההלכה קצובה היא, פסוקה וחתוכה – בחינת בית הבנוי על יסודות עמוקים ואיתנים והמתנשא לגובה רב. כללותיה מוצקים ופרטותיה מוגדרים. גם מי שהוא בן בית בעולמה של ההלכה וביתו גדול ורחב חייב להתגדר במסגרת ברורה. לעומת ההלכה, האגדה היא בחינת אוהל. לכאורה, היא גמישה יותר וניתנת להרחבה. לכאורה, כל דרשן יכול לדרוש את הפסוקים כרצונו, להביע דעות כהבנתו. ואכן, יש אמת מסוימת בראייה זו, אולם זו אינה כל האמת ולכן היא אינה אמתית (ועיינו ב"גור אריה" לשמות יט, טו, ד"ה "יום אחד הוסיף משה").

שפתה של האגדה, חופשית יותר. היא יורדת לרמתו של כל אחד ואחד, כולל אלו שניצבים מחוץ לאוהל, שאותם מעוניינים למשוך בדברי אגדה. האגדה מדברת לכל דור ולכל אדם בשפתו ובסגנונו. דור דור ודורשיו, דור דור וטעמו, דור דור ושפתו. לכן מדרש הכתובים משתנה מדור לדור וממקום למקום. לכן הרבה שפות לאגדה: פלפול ודרוש, גימטריה ונוטריקון, פיוט ושירה, פשט ודרש, פילוסופיה וקבלה. השאלות הנשאלות שונות מדור לדור, לכן מדרש הכתובים מגלה בכל דור פנים חדשות. אכן, האוהל פתוח ורחב, והוא נמתח ומתרחב והולך. אולם אין הוא פרוץ. יש לו יריעות ומיתרים, ואלו תקועים ביתדות, לבל תבוא כל רוח מצויה ותהפוך את האוהל על פניו ותפילו. אמנם, "האריכי מיתריך", אך לשם כך: "ויתדותיך חזקי" (ישעיהו נד, ב).

אין הדרשן חופשי, אפוא, לחלוטין להמציא רעיונות ולתלותם בכתובים בדרך שרירותית כאוות נפשו. הדרשן חייב לעגן את רעיונותיו ברעיונותיה הנצחיים של התורה ולדרוש ולחקור לעומק כוונתו של הכתוב. אמנם, יפה אמר הרמב"ם שיש דרשות שאינן אלא "כמליצת השיר" ("מורה נבוכים" ח"ג פרק מג), אולם

המנגינה היא מנגינה שמימית, והרעיון הוא רעיון אמת. גם אם אין הוא פשוטו של אותו כתוב, הוא עומק פשוטה של התורה.

החופש הפיוטי שנוטלת האגדה דומה לכדור פורח השט בחלל וצופה ממרום על הנוף הנהדר הפרוש תחתיו. כדי שיוכל להזין עיניו באותו נוף בלי לאבד בחלל היקום האינסופי, הוא קשור בטבורו לארץ. "אהל בל יצען בל יסע יתידותיו לנצח וכל חבליו בל ינתקו" (ישעיהו לג, כ).

היתד המייצבת את אוהלה של האגדה תקועה עמוק עמוק בתורת ישראל. הרמב"ם, למשל, קבע שלושה עשר עיקרי אמונה מחייבים. הוא פסק אותם להלכה (הלכות תשובה פ"ג, ה"ו, בשינויים קלים), ולדעתו כל המערער על אחד מהם מוציא את עצמו מכלל ישראל ואין לו חלק לעולם הבא. החולקים עליו צמצמו את מספר העיקרים (ר' יוסף אלבו למשל) או הרחיבו אותם (האברבנאל למשל), אולם אין חולק על כך שהיהדות אינה רק מסגרת של מעשים, אלא בעיקר מערכת של אמונות ודעות. האגדה באה לחזק את יסודות האמונה ולהדריך כל אדם מישראל לאורם.

אמנם, קבעו הגאונים שאין למדין מן האגדות (אוצר הגאונים, חגיגה יד ע"א, בשם רב שרירא ורב האי), אולם המעיין היטב בדבריהם יראה שלא שללו מכל וכול לימוד מהאגדה, אלא דרשו לרדת לסוף דעתה ולהבחין בין אגדות מוסמכות לאגדות שאינן כאלו. ואכן, הם שהראו לנו את הפתח הנכון להיכנס לאוהלה של האגדה (למשל באוצר הגאונים, ברכות נט ע"א, תשובת רב האי גאון). הרמב"ם הלך בעקבותיהם (בהקדמה לפירוש המשניות, פרק חלק), ואחריו המהרש"א, המהר"ל ועוד גדולי ישראל, ובדורותינו – מרן הרב קוק.

אמנם, הרמב"ם קבע בכמה מקומות שכל מחלוקת שהייתה בין החכמים שלא באה לידי מעשה אלא היא אמונת דבר בלבד אין לפסוק הלכה כאחד החכמים (בפירושו למשנה: סנהדרין פ"י, שבועות פ"א, סוטה פ"ה), אולם הוא עצמו פסק בהלכות אמונות ודעות לא רק בדבר י"ג העיקרים, אלא גם בנושאי אמונה אחרים ("מורה נבוכים" ח"ב פרק יג בעניין אמונת החידוש, ושם ח"ג פרק כו בעניין טעמי המצוות ועוד). הרמב"ם הבחין בין אמונות יסודיות ומרכזיות, שעליהן נשענת ההשקפה היהודית, לבין שאלות פחות מרכזיות. למשל, השאלות אם עשרת השבטים קיימים, מי ימות מהמים המאריים, על מה מכפר השעיר – אינן מרכזיות כל כך, והשקפת היהדות לא תתערער אם אדם יחשוב כך או אחרת. מה שאין כן בנושא מרכזי כמו חידוש העולם.

"ויעקב תקע את אהליו" (בראשית לא, כה). אוהל זה תקוע בהררי אל של גדולי ישראל בכל הדורות, ומנחליהם הוא שתה, גם אם לא בכל מקום צוין המקור

המדויק לכל רעיון כדי לא להלאות את הקורא. אני מבקש מה' שיברכני בברכתו של אותו נואם גדול שרצה לקלל וה' הפך את קללתו לברכה, שגם אם טעיתי, לא אביא לנזק כלשהו אלא רק לברכה: "מה טובו אוהליך יעקב משכנותיך ישראל. כנחלים נטיו כגנות עלי נהר... יזל מים מדליו וזרעו במים רבים" (במדבר כד ה-ז).

החלק הראשון של ספר זה בנוי בעיקרו על מאמרים שנדפסו ב"הצופה" מדי שבת בשבתו בשנים תשנ"ג-תשנ"ד ומאמרים למועדים שנדפסו בספר "חזון למועד". לפני כן הם נאמרו כשיחות, הרצאות ודרשות בהזדמנויות שונות במהלך עבודתי כרב בקהילת הקודש כפר מימון וכראש ישיבה בשיבת כפר מימון ובשיבת ימית. קהל השומעים, צעירים ומבוגרים היו הסדן שעליו לובנו הרעיונות, ויש לחברים המקשיבים חלק גדול בליטוש הדברים ובגיבושם. ה' ישלם פועלם (החלק השני של הספר הוא מדרשות שנתוספו ונכתבו על ידי מו"ר הרב שליט"א במשך השנים וע"כ בפתח דבר לעיל; עורך: י"פ).

בזאת אני מודה למכון "התורה והארץ" בכפר דרום שנחלץ לעריכת ספר זה ולהוצאתו לאור: למנהלו הנמרץ, ר' אליעזר ב"ר אברהם ברט הי"ו, ולכל החוקרים והעובדים בו, וביניהם לבני בכורי, הרב עזריאל הי"ו, שערך את הספר, לרעייתי נחמה הי"ו, מנשים באוהל תבורך, בת חמי וחמותי ר' יעקב ורבקה מנדלסון, שהעירה את הערותיה כבר בזמן הדרשות, אף סייעה בעריכת הלשונית של הספר יחד עם הגברת יפה כהן. ה' ישלם לכולם ברכה והצלחה ושיריו נחת מצאצאיהם.

ברכות לאבי מורי, ר' משה שטיגליץ הי"ו (ז"ל), שהעמידני עם אחי שיחיה בקרן אורה של תורה, וכן למוריי ורבותיי בשיבות שבהן למדתי: ישיבת בני"ע בכפר הרא"ה בראשותם של הרב מ"צ נריה זצ"ל ויבלח"ט הרב אברהם צוקרמן שליט"א (זצ"ל), מדרשיית נועם בפרדס חנה בראשותו של הרב יהושע יגל שליט"א (זצ"ל), ישיבת מרכז הרב בראשותם של הרב צבי יהודה קוק ועמו הרב נתן רענן, הרב הנזיר ר' דוד כהן, הרב שאול ישראלי, כולם זכר צדיקים לברכה, ויבלח"א מו"ר הגאון הרב אברהם שפירא שליט"א (זצ"ל), הרב הראשי לשעבר וראש הישיבה.

ומצבה חיה לזכר אמי מורתי אסתר ע"ה, שנפטרה בערב היום הקדוש תשנ"ג בירושלים. אוד מוצל של משפחתה הגדולה שעלתה על המוקד בשואה, ולא זכיתי להכירם: סבי ר' שמואל שמחה, סבתי צירל, דודיי ודודותיי ה' יקום דמם. ארץ אל תכסי דמם ואל יהי מקום לזעקתם.

ויהי רצון שנגע לא יקרב באוהלי, ויהיו אמריי לרצון לפני אדון כול.

אהלי שודד וכל מיתרי ניתקו
בני יצאוני ואינם
ואין נוטה עוד אהלי ומקים יריעותי

לזכר

כל משפחת אמי ע"ה,
שהועלתה על המוקד
בשואה הנוראה שפקדה את עמנו באירופה:
סבי, ר' שמואל שמחה קורץ-לנדוי
סבתי, צירל (לבית לאופר)
דודיי ודודותיי ומשפחותיהם:
אברהם-דוד והדסה,
חיים-שמואל ורבקה
רחל, טובה, בלהה, שלום וישראל
ה' ייקום דמם

לזכר

משפחות הקדושים מצד אבא שליט"א (וצ"ל),
המתייחסים לבית ר' יעקב ליבר מטרקא, גליציה, אבי סבתי שעל שמו אני נקרא:
ר' גדליה מנדל, אשתו גיטל וצאצאיהם
ר' מנדל בלייך, אשתו חנה וצאצאיהם
ר' מרדכי באנר, אשתו גולדה וצאצאיהם
ר' שמואל ליבר, אשתו מאנטשה וצאצאיהם
ה' ייקום דמם

ארץ, אל תכסי דמם, ואל יהי נא מקום לזעקתם

לזכר

אבי מורי ר' משה שטיגליץ ז"ל	אמי מורתי, אסתר ע"ה, אוד מוצל מאש
עלה לגנוי מרומים	עלתה ארצה לפני השואה
בט"ו באייר תשנ"ח	וזכתה להקים בית נאמן בישראל עם אמו"ר
	עלתה לגנוי מרומים בערב היום הקדוש, תשנ"ג.

לזכר הורי אשתי

ר' יעקב יצחק מנדלסון	רבקה רחל מנדלסון
נפטר בכ"ה בסיון תש"ס	נפטרה ב"ז בניסן תשס"ג
ממיסדי כפר הרא"ה	

לזיכרון עולם בהיכל ה'



לזכר

ר' יצחק בן ר' אליעזר ברט ז"ל
נלב"ע י' תמוז תשל"ז

לזכר

מרת רחל בת ר' אבא הכהן ברט ע"ה
נלב"ע ח' טבת תשנ"ז

מחלוצי ההתיישבות בנגב , בכפר מימון

לזכר

ר' שמחה בן ר' יצחק אייזיק הלוי ז"ל
נלב"ע כ"ז טבת תשנ"ט

לזכר

מרת מרים בת ר' אברהם דוד הלוי ע"ה
נלב"ע ד' שבט תשע"א

זכות ישרותם מסירותם ואהבתם לארץ ישראל
לתורת ישראל ולעם ישראל
תעמוד להם לקץ הימים

כה אמר ה'

מונעי קולך מבכי ועיניך מודמעה

כי יש' עיכר לפעולתך נאום ה' וישבו מארץ אויב
ויש' תקווה לאוזריתך נאום ה' וישבו בנים לגבולם
ת.נ.צ.ב.ה

לפרשת בראשית

א

מאדם עד נח

ממוצא האדם לתכליתו

שאלת מוצא האדם סיקרנה תמיד את ההיגיון האנושי. סקרנות זו לעולם לא תוכל להימלא. אין בנמצא, ולא תוכלנה להימצא בעתיד, הוכחות משכנעות המתארות את מה שהיה. הדמיון הפורה של האדם יעלה השערות, חלקן מתקבלות על הדעת יותר, וחלקן פחות. לעולם תשארנה תיאוריות אלו השערות בעלמא. כי איש לא חי לשעבר ואין שום אפשרות לשחזר את העבר. אפשר לבדוק במעבדות ובמבחנות את ההווה, אולם אין כל אפשרות לדעת במדויק מה היה בעבר.

המדע והערכים

התיאור של התורה למוצא האדם לא בא לספק את סקרנותו של האדם. מתן אינפורמציה מסוג זה אינו מגמת התורה. התורה, כשמה כן היא, מורה לאדם את דרך חייו ומתכוונת להדגיש בפני האדם את תכליתו יותר מאשר את מוצאו. תיאור מוצאו של האדם לא בא אלא לשם כך שהאדם יכיר בערך עצמו כמי שנברא בצלם א-לוהים, ישמור ויטפח ערך זה ובכך יקדם עצמו לקראת ייעודו. לפני שהאדם שואל מהיכן הוא בא, עליו לשאול לאן הוא הולך. זוהי השאלה המשמעותית ביותר עבורו. מהי מגמת פניו? מה מהותו? מהו ייעודו?

התעסקותם של הדיוטות, שאינם אנשי מדע מובהקים (ואגב, גם בין אנשי המדע מרובים ההדיוטות), בשאלת מוצא האדם, ובעיקר אמונתם העיוורת וסגידתם לכל תיאוריה, גובלות לעתים בעבודה זרה. ומעניין שדווקא אנשים המייחסים לעצמם חופש דעות, נאורות וקדמה הם המאמינים האורתודוקסים והדוגמטיים של תיאוריות שחלקן כבר התערערו ושידוע לכול שאינן אלא השערות ולא אמתות מדויקות. כמו כן, המדע אינו מתיימר לעסוק בערכים, בהתנהגות מעשית, אלא רק בהבנת הטבע. ואילו מטרת התורה היא לתת ערך לחיי האדם ומשמעות לחיי המעשה. נמצא שהמדע והתורה עוסקים בשני נושאים שונים זה מזה.

האדם הבורח מעצמו

דומה שהתעסקות מוגזמת זו במוצא האדם באה כדי להסיח את דעתו של האדם המודרני מהשאלה המרכזית: מהו האדם – אם "מותר האדם מן הבהמה אין" (קהלת ג, יט) או ש"אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך" (מתוך תפילת נעילה). זוהי שאלת המפתח של התרבות האנושית, של הערכים ההומניים, של המימוש העצמי האמתי. אולם נוח יותר להתעסק בשאלות פסבדו-מדעיות ארכאיות מאשר להתבונן במהות האדם ולהסיק ממנה את המסקנות המעשיות המחייבות.

כי אם האדם אינו אלא חיה מפותחת, אשר במקרה פיתחה את השכל כמנגנון שבא להחליף את ציפורני האריה ואת שיני הזאב, אין לצפות מהאדם שיהיה טוב יותר מיתר חיות היער שמהן יצא. כל הדיבורים על הומניזם, על ערכים ועל תרבות אנושית מתרוקנים מתוכנם. ההומניזם בעצם אינו אלא אנימליזם (בהמיות) מפותח יותר. לא זו בלבד שאין בו שום יתרון, אלא אדרבה, הוא מסוכן פי כמה וכמה. שֶׁכָּל מפותח שכל ייעודו לשרת את היצרים החייתיים שבתהומות הנפש עלול להיות מושחת ומסוכן יותר מכל חיות יער (ובעינינו ראינו עד היכן הגיעו הדברים).

אך כשרואים את האדם כשונה מהותית מבעלי החיים, כנברא בצלם א-לוהים שיש בו שאר רוח המעדן, מרסן ומנצל את כל כוחותיו וכישרונותיו לטפח ולפתח את האנושי שבו, שהוא בעצם הא-לוהי שבו, רק אז יש משמעות עמוקה להומניזם. נמצא שלמרבה הפרדוקס מי שרוממות ההומניזם בפייהם עושים את האדם למפלצת זוויתית, ומי שרוממות א-ל בגרונו אינם יכולים להחזיק גם חרב פיפיות בידם אלא כדי להגן ולהציל את האנושי מפני החיה הטורפת אותם.

איכה

זוהי כוונת ה' בשאלתו את האדם "איכה" (בראשית ג, ט)? היכן אתה עומד? באיזו מדרגה? מדרגת אדם או מדרגת בהמה? כי האדם שואף אל הרוחני, אל הנעלה, אל המרוסן והמעודן, בעוד שהבהמה שואפת אל הגסות, החושניות, הפראות שלוחת הרסן. ליד עץ הדעת, עמד האדם בפני הדילמה הזאת במלוא חריפותה: האם הוא רואה את עצמו כמי שנצטווה על ידי ה' לעבוד את גן העדן ולשמרו או כמי שנגרר אחרי התאוה לעיניים, הנחמד למראה והטוב למאכל?

שאלת ה' המתהלך לרוח היום בגן מהדהדת עדיין בכל מקום שבו נמצא האדם: אייכה? היכן אתה בן אדם, האם עדיין אדם אתה או שמא שכחת שהנך אדם? והתשובה אף היא נצחית היא: "את קולך שמעתי בגן ואירא כי עירום אנוכי ואחבא" (בראשית ג, י). גם כאשר האדם מנסה להתכחש לצלם הא-לוהי שבו, לעקרו ולהשכיחו ממנו, אין הוא יכול להתעלם לגמרי מקיומו. את הד קולו הוא שומע

מעמקי נפשו, במודע ושלא במודע. הכרה סמויה זו יוצרת קונפליקט באישיותו, הוא יודע שאינו בהמה. בהמה אינה צריכה לבוש להתכסות בו. מערומיה אינם משבשים את מהלך חייה הטבעי. גם האדם לפני החטא היה מבחינה זו טבעי. אבל אחרי החטא, התבלבלו היוצרות ונתערבבו המושגים. היצר גבר על השכל. שעבוד השכל ליצרים שיבש את סדרי החיים. הדמיון מטשטש לאדם את מושגיו. אין הוא מסוגל עוד לקבוע בצורה ברורה מה טוב ומה רע, מה מותר ומה אסור. העירום מפריע לו ואילו בעיני המופרעים שבו הוא דווקא אופנה חיובית ומתקדמת. לפני החטא היו מושגי המוסר מוחלטים וחד-משמעיים. אחרי החטא, לאחר שהאדם העדיף את הכניעה ליצרו על פני הכרתו הרוחנית, נהיה סולם הערכים יחסי. האופנות המקובלות הן הקובעות את ערכי המוסר האנושיים. ואופנות אלו מתחלפות. מה שהיה אתמול טוב, עלול להיות רע מחר.

ומאחר שהמושגים אינם מוחלטים ואינם מוסכמים על הכול, הכוח הוא הקובע. החברה, שהכוח בידה מעצם היותה רוב כמותי סוחר, כופה את דעתה על המיעוט, והמיעוט פועל על פי כוחו לעקוף ואף להיאבק בכוח נגד החברה. והציבור שבאמצע מבולבל ונבוכ.

האדם החדש

הבעיה מחריפה בדור ההמשך, דור בניהם של אנשי החוק, השלטון והתקשורת. בגלל אי-יכולתם של מחנכיהם להקנות להם סולם ערכים מוסרי יציב וברור, הם מאמצים לעצמם דווקא את תפיסתם הערכית של החומסים והמושחתים ועושים אותה לנורמה מוסרית. ומאחר שכוח השלטון והתעמולה בידם, הם גורמים לכך שהחברה מזדהה אתם ומשנה את אופנותיה המוסריות. הרע נהיה צודק ואף מוסרי. "ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טובות הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו" (בראשית ו, ב). יש להניח ששרים, פוליטיקאים, עיתונאים, סופרים ואנשי רוח נתנו אז לגיטימציה לתופעה זו של חטיפת נשים והצדיקו אותה בק"ן טעמים, כיד הכישרון הטובה עליהם. במצב חמור כזה, לא הייתה בררה אלא להביא מבול.

האדם הראשון לא היה יכול עוד לשמש נקודת מוצא למין האנושי. הפקפק באנושיותו ובצלמו הא-לוהי הביא להשחתתו. היה הכרח לברוא את האנושות על בסיס חדש, על בסיס נוח יותר, ברור יותר, שמוצאו אינו מפוקפק עוד, שכל עיסוקו של האדם החדש במשך מאה ועשרים שנות חייו לא יהיה עוד מוצאו אלא ייעודו. היה על האדם לבנות תיבה שממנה ייברא עולם חדש, מתוקן יותר, מוסרי יותר וטוב יותר. תיבה שתצליח לעמוד מול הגלים העכורים הסוחפים, המובילים, המבלבלים והמבלים את הכול. "ונח מצא חן בעיני ה'" (שם, ח).

ב

דת ומדע

בכל שנה ושנה, סיפור מעשי בראשית מעורר מחדש את בעיית הדת והמדע. פסוקי התורה, כפי שהם מובנים במשמעותם המורגלת, אינם עולים בקנה אחד עם ההשערות המדעיות, כפי שהן מובנות בדרך כלל. בעיקר בולט העימות בשאלת גיל העולם. על פי המסופר בתורה, העולם נברא בשישה ימים, ומשום כך אנו שובתים מדי שבת בשבתו ביום השביעי. השבת, כידוע, היא הבסיס המוצק שעליו נבנה כל עולם האמונה וההלכה. המחלל שבת בפרהסיה השמיט מתחתיו בסיס זה ונחשב לכופר בכל התורה כולה. על פי ההשערות המדעיות, כפי שהן מנוסחות בדרך כלל, גיל העולם שונה ולפיהן העולם קיים כבר מיליארדי שנים.

הבעיה אינה חדשה, היא עתיקת יומין והייתה חריפה יותר בימי הרמב"ם. בימיו שלטה במדע, זה מאות בשנים, התפיסה האריסטוטלית (לזכותה יש לזקוף את ראשיתה של החשיבה המדעית השיטתית, שאת פירותיה אנו אוכלים עד היום). להתייחסויות השונות לבעיה זו יש השפעות מרחיקות לכת על השקפת עולמו של האדם ועל אורח חייו. בעיקר בולטות שתי גישות קיצוניות:

א. התורה, כפי שהיא מתפרשת בדרך כלל על ידי ההמון, היא אמתית, ולכן המדע בהכרח שקר. אסור לעסוק בו ולהתעניין בו ויש למעט את יישומו בחיי המעשה ככל האפשר.

ב. המדע, כפי שהוא מוסבר בדרך כלל על ידי מדענים פופולריים, הוא אמת, ולכן אין להאמין לתורה, חלילה, או שאין להתייחס לסיפור הבריאה כאל דבר מחייב או שלתורה אין בכלל מסר רעיוני מחייב.

שתי התפיסות הקיצוניות עלולות ליצור עיוותים נפשיים חמורים. כי הפרשנות של פסוקי התורה המקובלת בעם מנוגדת לחלוטין לדעת המדע. המבוכה רבה. הרמב"ם, בעיני הנשר שלו, גילה דרך להתיר את הסבך. אמנם, הבעיה כיום שונה בהרבה, אך העקרונות שעליהם ביסס הרמב"ם את דעתו תקפים עד עצם היום הזה, ומן הראוי שנצעד בעקבותיו.

תשובת הרמב"ם

ראשית כול, ערער הרמב"ם את ודאיותן המוחלטת של ההשערות המדעיות. ההמון, כולל חלק מהקהילה המדעית, בגלל הרגלים ומוסכמות, סבור בטעות

שכל השערה מדעית היא אמת ודאית. הרמב"ם בדק ומצא שלהשערה בדבר קדמוניותו של העולם החומרי אין בסיס מדעי מוצק. השערה זו לא הוכחה מעולם על ידי אריסטוטלס, האוטוריטה המדעית הגדולה ביותר במדע. זוהי השערה שאריסטוטלס אימץ בשרירות או מתוך הרגל. הוא עצמו לא סבר שהשערה זו אכן אמיתית היא, אלא שהעדיף השערה זו על פני חברתה מתוך נוחות אישית, ובכך גרם לדורות הבאים לראות בעמדה זו עמדה מדעית. ללא ספק, סייעה לכך ההערכה העצומה לסמכותו המדעית ("מורה נבוכים" ח"ב פרק טו. דומה הדבר למקובל בימינו, להחתמת אנשי מדע ידועים על עצומות העוסקות בעניינים פוליטיים או מוסריים. על אף שהבנתם בנושאים אלו אינה גדולה בהכרח משל הדיוט בשוק סמכותם המדעית, המוערכת בדרך כלל בציבור הרחב, מוסיפה משקל גם לנושא הנדון).

בהמשך דבריו, קבע הרמב"ם שהעדפת השערה מדעית אחת על חברתה תלויה בשלושה גורמים: א. רמה אינטלקטואלית; ב. ידע רחב; ג. מידות. בגורם האחרון, ביטא הרמב"ם גישה יהודית-ייחודית. מידות טובות הן תנאי הכרחי לחשיבה מדעית אובייקטיבית: "כי כשימצא עצמו נוטה על התאוות וההנאות, או בוחר הכעס והקצף... הוא לעולם יחטא וייכשל, כי יבקש דעות יעזרוהו על מה שטבעו נוטה אליו" (שם פרק ג, וכן ב"שמונה פרקים" לרמב"ם, פרק ז).

במקביל לערעור מוסכמותיו של המדע, ערער הרמב"ם גם את מוסכמות הפירוש המקובל של פסוקי המקרא ("מורה נבוכים" ח"ג פרק כה). אילו היינו משוכנעים שאכן ההשערה המדעית בדבר קדמוניותו של העולם נכונה, כי אז היינו מפרשים את פסוקי התורה פירוש שאינו סותר את המדע. למשל, איננו מפרשים את המילים "וירא א-להים" במשמעות המקובלת כראיית עיניים, אלא כהשגה שכלית. את הפסוק "ויאמר א-להים יהי אור" (בראשית א, ג), איננו מפרשים כהפעלת הלשון והשפתיים והוצאת הגה מהגרון, חלילה, אלא במשמעות של רצון. כך גם הפסוק "בראשית ברא א-להים" (שם, א) יכול להתפרש במשמעות שאינה סותרת את המדע. אלא שכאמור אין עדיין הוכחה (וכנראה שלעולם לא תהיה כזאת) המאלצת אותנו להוציא את הפסוק ממשוטו.

אין כאן גמישות בלתי-מוגבלת המאפשרת לפרש כל פסוק בתנ"ך על פי שרירות לבנו. יש בתנ"ך מסרים ברורים וחד-משמעיים, וכל סטייה מהם כמוה כניתוק עץ משורשיו. אלא שבתנ"ך עצמו מצינו משמעויות שונות לביטויים שונים. ולכן רק מי שמכיר את כללי הפרשנות המקובלים של התנ"ך רשאי לפרש פסוק שלא על פי משמעותו הפשטנית. רס"ג ("הנבחר באמונות ודעות", מאמר שביעי, עמ' ריט) קבע באילו ארבעה מקרים אפשר להוציא פסוק מידי פשוטו: א. כשהוא סותר

סתירה מפורשת את הנאמר בתנ"ך עצמו; ב. כשהוא סותר את המוחש; ג. כשהוא סותר את השכל הישר; ד. כשהוא סותר מסורת חז"ל.

בעקבות דברי הרמב"ם האמורים, נוכל להוסיף עוד שרק מי שיראתו קודמת לחכמתו ומידותיו למדעיותו אכן רואה בצורה אובייקטיבית ורשאי להוציא פסוק ממשמעותו.

המדע היום הרבה יותר גמיש מאשר בימי הרמב"ם. שאלת קדמוניותו של העולם הוחלפה בבעיית גילו והתפתחותו. אין אוטוריטות מדעיות כמו של אריסטוטלס, שבמשך מאות שנים איש לא העז לחלוק עליהן. המדע למד מניסיונו להבחין הבחנה ברורה בין השערה לבין הוכחה ניסויית. כיום, ניתן להוכיח במעבדה רק עובדות קיימות. אי-אפשר להוכיח השערות בדבר מצבים פרהיסטוריים מלפני מיליארדי שנים. אלו הן היפותיזות שרירותיות שנוח לקבלן (עיינו בחוברתיו של ד"ר ר' עזיון-הולצברג, "הדת והמדע").

בין היתר, נוח לקבלן משום שהן מתעלמות כביכול מגורם עליון. המדע אינו מכניס בשיקוליו אפשרות כזו כי היא אינה מדעית כביכול. המדע רוצה להתבסס על החושים ועל הניסיון האנושי בלבד. אולם זו אינה אובייקטיבית, זו סובייקטיבית עיוורת. הסיבות לכך אינן רק תפיסות פילוסופיות מסוימות, אלא גם פסיכולוגיות – רצון להימנע מלהכיר בישות לא-חומרית שמעל לעולמו הפיזי. נוכחותה של ישות כזו מחייבת גישה רוחנית יותר לעולם ולחיים, ובתת-ההכרה היא מפריעה לגאוותו של האדם ולרצונו לפעול על פי דחפיו ויצריו בלבד, מבלי לתת דין וחשבון למישהו מעליו.

בריאה שיש בה ייעוד

אין אנו נועלים את הדלת בפני האפשרות לפרש את פסוקי התורה בדרך שאינה סותרת את המדע – אם אכן יוכח בצורה אובייקטיבית ומוחלטת שהשערותיו נכונות. המושג "יום" בספרנו, לפני תליית המאורות ולפני בריאת האדם, ייתכן שהיה שונה ממשמעותו כיום. סיפור הבריאה אינו נכנס לפרטים שאינם מכוונתיה העקרוניות של התורה, וייתכן שהיו חוליות נוספות בסדר הבריאה שלא הוזכרו משום שאינן רלוונטיות לכוונתה המרכזית של התורה.

כמו כן, יש להבחין הבחנה ברורה בין גיל העולם וראשית היווצרותו לבין ההשערה בדבר התהליכים שעברו על העולם עד שהגיע למצבו הנוכחי. השערות בדבר תהליכים של התפתחות מיצורים פשוטים למורכבים יותר יכולות להתקבל גם על דעתו של המאמין בבורא העולם ומנהיגו (עיינו "אגרות הראי"ה" זא, קלד). תיאור הבריאה מתאים מאוד להשערה זו, אלא שהוא מבליט את העיקר בעיניה של התורה. תהליכים אלו אינם עיוורים. יש להם מכוון, ולכן יש להם

ייעוד. האדם אינו חיה מפותחת שנוצרה במקרה, אלא נזר הבריאה שנברא בצלם א-לוהים, אשר הועידו לקיום שליחותו בעולם: "ויצו ה' א-להים את האדם" (בראשית ב, טז), (בחוברת "תורה ומדע", מאת פרופ' שלום רוזנברג, מרוכז חומר רב בנושא האמור. אנו הצטמצמנו בגישת הרמב"ם, המורה לדורות).

ג

הדרך חזרה לגן העדן הנעול

במה נשתנה מעמד האדם לאחר גירושו מגן עדן ממעמדו הקודם? כדי לענות על שאלה זו, יש להגדיר תחילה מה היה מעמדו של האדם בגן העדן קודם לגירוש. האדם נברא כדי לתחזק את גן העדן. לפני בריאתו נאמר: "אדם אין לעבוד את האדמה" (בראשית ב, ד). בריאת האדם אפשרה את תחזוקת הגן. נמצא שבריאת האדם אינה צורך גברא, אלא צורך חפצא – האדמה הייתה חסרה אדם, ולא האדם היה חסר אדמה. האדם הונח בגן עדן "לעבדה ולשמרה" (שם, טו) – לשם הגן ולא לשם האדם.

ואל תתמה על כך שמטרת בריאת האדם היא חפצא. תכלית הבריאה היא אכן האדם. לא ייתכן עולם ללא נזר הבריאה, ללא הנברא בצלם א-לוהים. אולם תכלית הבריאה אינה האדם כבעל צרכים, שהכול נועד למענו, לנוחיותו ולתועלתו, אלא האדם כנושא ערכים, כנותן משמעות ערכית לבריאה כולה. "וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו" (שם, יט). האדם מכנה שמות ליצורי תבל כולם. הוא מטביע בהם את חותמו הרוחני, הערכי. הוא מגדיר כל יצור בהתאם לייעודו ולמשמעותו.

לא טוב היות האדם לבדו

גם לבריאת האישה הייתה מטרה ערכית. אמנם, נאמר שעילת בריאתה הייתה למנוע מהאדם את הבדידות כי "לא טוב היות האדם לבדו" (שם, יח), כלומר: היא נבראה לצורך האדם, אך באמת כוונת הדברים אחרת. האדם לבדו אינו טוב, הוא אינו יכול להיות טוב. כי "טוב" פירושו מיטיב, מוסרי, נותן. "לא טוב" הוא המנצל את הזולת לתועלתו הפרטית. הבדידות גרועה, אך בעיקר משום שאדם ללא חברה לא יכול להיות טוב ומטיב. האדם היה צריך עזר כנגדו, והתורה מדגישה ואומרת "עזר כנגדו" (שם) ולא עזר בעדו. העזר הוא בהדדיות, עובדת היות האישה נגדו מחייבת גם את הגבר להיות עזר לאישה. רק כשיש הדדיות שוות ערך, האדם יכול להיות טוב באמת. להיות לא רק מקבל, אלא גם נותן. ורק בדינמיקה הדדית מעין זו, המתפתחת ועולה, האישה יכולה להיות עזר של ממש לבעלה, לעמוד לצדו תמיד, וממילא אף להיעזר בו תמיד. כי הא בהא תליא. כמטפורה לאמרת הרבי מקוצק, אפשר לומר: אם אני הוא אני ואתה הוא אתה, אני לא אני ואתה לא אתה. אך אם אני הוא אתה ואתה הוא אני, אני הוא אני ואתה הוא אתה.

בגן עדן היו החיים אידיאליסטיים, אלטרואיסטיים. במצב אידיאלי זה, שבו כל צד ראה רק את טובת זולתו, ואדם וחיה יחד ראו רק את טובת העולם, יכלו שניהם להיות "עירומים... ולא יתבוששו" (שם, כה). בעולם נאצל ונהדר כזה, לא שימשו היצרים מטרה בפני עצמה. הם שימשו אמצעי להטבה לזולת בלבד. כשם שהיד הנותנת צדקה אינה צריכה כיסוי, אין לה במה להתבייש, כך היה הגוף כולו, ללא בושה. אולם החטא הוריד את האדם מדרגתו והוא החל מתבייש במעומיו. בגן עדן היו החיים אידיאליסטיים, אלטרואיסטיים. לאחר הגירוש הם נעשו מטריאליסטיים, אגואיסטיים.

חטא עץ הדעת

מה היה חטא האדם באכילתו מעץ הדעת טוב ורע? התורה מדגישה לנו את ההבדל בין כל עץ הגן, שהיה "נחמד למראה וטוב למאכל" (שם, ט), לבין עץ הדעת שהיה בנוסף גם "תאוה הוא לעיניים ונחמד העץ להשכיל" (בראשית ג, ד). אונקלוס תרגם "להשכיל" – "לאסתכלא", מלשון הסתכלות, התבוננות, היגררות אחרי חוש הראייה, לעומת "נחמד למראה" שמשמעותו התרשמות מהמראה הכללי המספק הנאה אסתטית). בנוסף להדגשה זו, מדגישה התורה כי האשה הפכה את הסדר שבו העמידה התורה את תיאורי העץ וקבעה את ה"טוב למאכל" בראש סדר העדיפויות שלה, זאת עוד לפני שטעמה מן הפרי. הדמיון בדבר טעמו של הפרי, שייתכן שהיה חסר טעם, שיבש את דעתה של האשה. החושניות הגסה קדמה אצלה לצד האסתטי ולערכי הרוח. סולם הערכים התהפך. האדם ירד משאיפה ערכית נאצלת לתאוותנות לשמה, להדוניזם.

"ותיפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם" (שם, ז). לפתע נתגלה לאדם ולחיה עולם חדש, עולם שבו היצרים שולטים באדם במקום שהאדם ישלוט בהם. התאוה היצרית נהייתה מטרה כשלעצמה ולא אמצעי לערכים ולאידאליים נשגבים. האדם חש אי-נוחות במעומיו. חושו המוסרי, שעדיין פעל בו במידת מה, גילה סתירה בין האלטרואיסטיות האידאליסטית לבין היצריות האגואיסטית, המנצלת את הזולת להנאתה. האינסטינקט האנושי הטבעי דחף את האדם להסתיר את גופו, להתבייש בחשיפתו, להתחבא מפני השלמות הרוחנית הצרופה כל עוד הוא עירום ללא לבוש. הוא הרגיש שאין הוא מסוגל לדבר עם א-לוהיו, שהניחו בגן עדן למטרות מוסריות, כל עוד הוא שקוע בתאוות, בתועלתיות ובנהנתנות אגואיסטית, "ואירא כי עירום אנכי ואחבא" (שם, ח).

גירוש מגן עדן

האדם גירש את עצמו מגן עדן במו ידיו. הוא השפיל את עצמו לנורמה נחותה,

שבה מטרות חייו לא תושגנה בנקל. הוא שאף לעשות את האמצעי למטרה, אולם הגולם קם על יוצרו, והאדם נעשה משועבד לאמצעיו. "בזעת אפך תאכל לחם" (שם, יז). כמה טרחות יטרח האדם עד אשר יוציא לחם מן הארץ. כל ימיו יהיה האדם שקוע באמצעים בלבד, במאבק בלתי-פוסק לשמירתם ולהגנה עליהם מפני קוצים ודרדרים, ואל המטרה הנכספת בקושי יגיע. אולם קללה זו, ברכה גנוזה בה. הסכנה היצרית, אשר עלולה לעשות את האדם עבד נרצע לתאוותיו ולהנאותיו, מביאה את ברכת העמל. היגיעה והזיעה ימלאו את רוב זמנו של האדם ויאזנו את נטייתו לרדוף אחר יצריו. גם לאישה ניתנו בלמים למניעת הסכנה היצרית: "בעצב תלדי בנים" (שם, טז). הסבל והייסורים הכרוכים בהיריון ובלידה ישמשו רסן לתאוות היצר.

האיש והאישה נושאים יחד על גבם משא כבד של "בני ומזוני". חלוקת הנטל ביניהם יש בה כדי לסייע בידם לשוב אל גן העדן הנעול: לבנות יחד בית חם המושתת על עזרה הדדית, בית שבו האלטרואיזם והאידיאליזם יתפסו שוב את מקומם בכותל המזרח. הסבל והייסורים המשותפים יביאו כל אחד מהם להיות עזר לחברו. הבעל יטרח בשדה למען האישה ולמען הילדים. האישה תהרה ותלד בעיצבון ובסבל למען בעלה ולמען ילדיה. שניהם יחד יישאו בעול הקמת הבית, בית שיהיה בו משהו מריחו של גן העדן, שתהיה בו שאיפה לחזרה לחיי טוהר ולימי זוהר.

איש ואישה בתקופה המודרנית

העידן המודרני מעמיד אותנו במצב חדש. הטכנולוגיה אפשרה פיתוח אמצעים למניעת יילודה ופיתוח מכשור המקל את עבודת האדם והמותיר בידו עודף זמן פנוי. מציאות חדשה זו מעמידה את החברה האנושית בפני אתגר שכמוהו לא ידעה מעולם שכן יש בידי האדם זמן פנוי רב מדי והוא עלול להיות מנוצל לרעה, לגירוי יצרים מסוכן. אמצעי המניעה מאפשרים לעקוף את הבלם של "בעצב תלדי בנים". הגלגל התהפך. הדעת, שבה חנן ה' את האדם, התפתחה והצליחה להקהות את עוקצן של שתי הקללות שנתקלו האיש והאישה ואשר נועדו לחנכם ולהחזירם לימי זוהרם. עידון יצריו האנוכיים של האדם אמור להחזירו לרמה האידיאלית שלפני החטא, אך נוצרה מציאות שאינה מחייבת עידון יצרים. לכאורה, מציאות זו מסכנת את אפשרות קידומו של המין האנושי, היא מאפשרת לנחשים הארסיים לצאת ממאורותיהם. ספסרי תרבות ההמונים הזולה מנצלים את המצב לגירוי יצרים ולמתן לגיטימציה להתבהמותו של האדם. בתאוות בצע, הם עושים את האדם לחיה נהנתנית, זוללת וטורפת, שאין בעולמה אלא חושניות גסה וחמדנות אנוכית.

אולם "גם את זה לעומת זה עשה הא-לוהים" (קהלת ז, יב), ומהמכה עצמה, הוא מתקן רטייה. בעצם התהליך שיצר את הבעיה, יש יסודות חיוביים לפתרונה. המהפכה התעשייתית אפשרה לאישה – שהייתה בעבר עקרת בית פשוטה שדיברו אתה רק בעסקי מטבח ולבוש ושהתייחסו אליה בגישה יצרית – להיות אדם משכיל שאפשר ליצור עמו קשר רוחני. מהפכה זו יש בה כדי להעלות את הרמה המוסרית של חיי המשפחה ולהעמידם על בסיס נעלה יותר כהכנה לשלמות שלעתידי לבוא.

אלא שבינתיים מהפכה זו מנוצלת גם למטרות שליליות. על חלק מהן עמדנו כבר לעיל. הפמיניזם הרדיקלי (יש להבחין בינו לבין הפמיניזם השפוי והמאוזן) דוחף את האישה להתנכר לטבעה ולהתנער מייעודה הטבעי להיות גם אם לילדה. מוסד הנישואין, המסגרת היחידה שבה אפשר לגדל דור המשך נורמטיבי, מתערער. גברים ונשים דוחים את נישואיהם לגיל מבוגר, שבו יכולת הפוריות ירודה ואף לא קיימת. המורטוריום של שנות ההתבגרות מתארך ללא קבלת אחריות. הקרייריזם מועדף על חיי משפחה בריאים ושלווים. המין האנושי, במיוחד במערב, מחסל את עצמו (זוגות רבים עוברים מן העולם בלי להשאיר אחריהם המשכיות של צאצאים. שיעור הילודה במערב כיום נמוך מאוד).

תורתנו הנצחית מלמדת אותנו שכל הידרדרות מוסרית היא מצב זמני. הכישלון ילמד את העולם לקח. תפקידו של עם ישראל הוא להיות מורה דרך, להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו), לשמש אור לגויים. עליו להוכיח שגם בחיים המודרניים, חרף שינויי התנאים, אפשר לשמור על עקרונות מוסריים ועל תרבות גבוהה וערכית ולקיים חיי משפחה נאצלים. התורה היא המדריכה אותנו לכך. באמצעותה האדם יכול לחזור לגן העדן הנעול (לא האבוד) ולהחזיר את עטרת אצילותו ומוסריותו ליושנה. "שמח תשמח רעים האהובים כשמחך יצריך בגן עדן מקדם", "חדש ימינו כקדם".

ד

ויקרא שמם אדם

אתגרים בחינוך הבת הדתית

דברים הרבה נכתבו על הפסוק "ויקרא את שמם אדם" (בראשית ה, ב), וברוח דבריו של ר' יצחק עראמה ("עקדת יצחק" לפרשתנו, שער ט) אפשר לעמוד על האתגרים החינוכיים של הבת הדתית בעולם המודרני.

בדרך כלל, מעמידים זו לעומת זו שתי תפיסות מנוגדות: שוביניזם – המקנה לגבר זכויות-על, ופמיניזם – התובעת שוויון בין גבר לאישה. ברצוני להעמיד מול שתי תפיסות אלו תפיסה שלישית: פמיליזם. דהיינו, לא הגבר ולא האישה הן בעלי זכויות, אלא המשפחה. הן לגבר הן לאישה יש תפקיד בהקמת המשפחה ובקיומה, ורק בהרמוניה בין שניהם יכולה המשפחה להתקיים כמשפחה טובה, חמה ותומכת.

שתי התפיסות הראשונות והעימות ביניהם נובעים מראייה פרטנית, המעמידה את הפרט במרכז. השוביניזם מעמיד את הגבר במרכז, והפמיניזם דורש להתחשב גם באישה ולראות בה פרט שווה ערך. גישתנו היא הוליסטית, לא פרטנית. אמנם יש פרט, אך הפרט אינו יכול להיווצר ולהתקיים אלא בהיותו חלק ממכלול, ממשפחה ומחברה. אמנם יש לפרט זכויות, אך יש לו גם חובות.

יש למצוא, אפוא, איזון בין היות האישה אישיות בפני עצמה, הזכאית לשוויון הזדמנויות וזכויות, ובין היותה אם ורעה – שני תפקידים המעניקים לה זכויות רבות ובה בעת מטילים עליה חובות רבות. העובדה כי יש מעט נשים יחסית המכהנות בתפקידים בכירים והמגיעות להישגים מדעיים וחברתיים בגיל הפוריות אינה מעידה על פיחות במעמדה של האישה, אלא דווקא על יתרון, על היות האישה עסוקה בשלב חיים זה בבניין דור העתיד, שהוא התשתית להישגים חברתיים בדור הבא. ראיית מציאות זו כקיפוח היא טעות נוראה. אדרבה, לא קיפוח יש כאן אלא טיפוח – טיפוח מעמדה כאם. אם אישה תפתח קריירה מדעית או כלכלית על חשבון אימהותה, היא תקפח צד זה באישיותה, שהוא דומיננטי לא פחות מצדדים אחרים. סבורני שמן הראוי לאפשר לאישה להתקדם בתחום האישי בגיל מבוגר יותר. וכיוון שתוחלת חיים של אישה ארוכה יותר מתוחלת חיים של גבר, יש לאפשר לה לצאת לפנסיה בגיל מבוגר יותר, אחרי הגבר.

יש צורך, אפוא, לשמור על איזון עדין בין התפקודים השונים של האישה. לחץ חברתי פמיניסטי, התובע מהאישה קרייריזם בגיל הפוריות, מסוכן לאישה ולחברה גם יחד. לחץ חברתי פמיניסטי משפיע גם על יחסי בעל-רעיה. אי-אפשר להטיל על שני בני הזוג חובות זהות. האימהות מטילה על האישה אחריות כבדה: היריון, הנקה, טיפול בילדים (אמנם, בדורנו עול הטיפול הוקל מעליה במידה רבה בזכות גורמים מסייעים שונים ואמנם גם הבעל חייב לשאת בעול הטיפול בילדיו, אך טבעה האימהי של האישה גורם לכך שהטיפול בילדים נופל בחלקה יותר מאשר בחלקו של האב). אי-אפשר להטיל על האישה עול של פרנסת הבית בשווה לגבר. יש לחלק את הנטל בין שניהם: הגבר יישא בעיקר העול הכלכלי, והאישה, לפחות בתקופת הפוריות, תפעל פחות בחוץ ויותר בבית. הבחנה זו היא הבסיס לשוויון אמתי, לא לשוויון מדומה, המתעלם מההבדלים הביולוגיים והמנטליים שבין האיש לאישה, שלא ניתן לטשטשם בכל מהפכה – טכנולוגית או חברתית.

עם זאת, אין ספק שחלה מהפכה אמיתית בתחום מעמדה ההשכלתי והחברתי של האישה. בעבר, אישה לא רכשה מקצוע ולא השכלה. היא הייתה ספונה בירכתי ביתה. היום עול מלאכות הבית הוקל בהרבה, בגדים ומזון אפשר לקנות, ומלאכות רבות נעשות ביתר קלות בזכות הטכנולוגיה. היום, אישה עובדת מסייעת בפרנסת הבית ומקלה בכך מעליה את עול עבודות הבית הקלסיות. אישה יכולה וצריכה לפתח את אישיותה, וחשוב להדגיש כי אישה יכולה וצריכה לפתח את אישיותה גם מבחינה דתית. אם בעבר, אישה יכלה להסתפק בכך שבעלה למד תורה והתקדם מבחינה רוחנית, הדרישה הדתית היום היא שאישה תפתח אישיות רוחנית משלה. עם זאת, כפי שצינו בפתח הדברים, האווירה הרוחנית בבית צריכה להיות אווירה משפחתית. קידומו הרוחני של כל אחד מבני הבית תורם להעלאת הרמה הרוחנית של הבית כולו – קידום אינו נמדד רק בקנה מידה אישי.

בתחילת המאה ה-20, חידש החפץ חיים שבימינו אישה חייבת ללמוד תורה ("ליקוטי הלכות", סוטה כא). בעבר, אישה הייתה פטורה מלימוד תורה, ואף הומלץ שלא ללמודה. אמנם, תמיד היו חריגות בכלל זה, ואולי חריגות דווקא יצרו את הבעיה, כפי שפירש המאירי ("בית הבחירה", סוטה, פרק שלישי כ ע"א, עמ' מו) שאישה הלומדת תורה, משום שהיא יוצאת דופן בחברה, הרי היא "מקשקשת כפעמון", והדבר עלול להביא לעיוותים. בימינו אישה הלומדת תורה אינה תופעה יוצאת דופן, אדרבה, תופעה זו היא מחויבת המציאות. הרי לא ייתכן שאישה תתקדם בכל תחומי החיים ותישאר מצומקת דווקא ברמתה הרוחנית. זאת ועוד:

משפטנית, לדוגמה, חייבת להכיר את המשפט העברי המקורי; רופאה צריכה להתמצא בשאלות הלכה הנוגעות לאתיקה ורפואה וכיו"ב.

אך גם היום, יש להזהיר מפני סכנת "הקשקוש בפעמון" המאפיינת את זו שסבורה שהיא יודעת יותר מאחרים. תפיסה פרטנית עלולה להעמיד את האישה בעיני עצמה כייחודית. תפיסה הוליסטית תעמיד אותה כחלק ממערך חברתי שבו היא תורמת את תרומתה להעלאת החברה ללא יומרנות. ונראה לי שחששו של המאירי אף עמוק יותר. איש לומד בבית מדרש. יש לו מסורת, תלמיד מקבל מרבו ורבו מרבו, והתלמיד ממשיך בתלם של בית המדרש שבו למד. אישה אינה לומדת כיום בבית מדרש ואין בידה מסורת של בית מדרש. היא אוטודידקטית. אישה שלימודה אינו מושתת על מסורת עלולה לומר דברים חריגים שאינם מקובלים בבית המדרש. הדבר מתבטא בימינו אצל חלק קטן (אכן קטן) מהנשים הלמדניות, שבהיעדר מסורת של בית מדרש קבוע הן מתבטאות לעתים בדרך שאינה מקובלת. מצד אחד לימוד תורה לאישה אינו חריג עוד, אך מצד אחר עדיין אין לנשים בית מדרש קבוע הממשיך מסורת של בית המדרש מדורי דורות.

דוגמה זו של לימוד תורה היא בניין אב לדברים אחרים. המעיין במקורותינו ימצא אמירות בשבחה של האישה וגם בגנותה. יש צורך בעיון מעמיק ובזהירות רבה כדי להבחין בין דברים שנאמרו על רקע חברתי לבין דברים מהותיים. הרקע החברתי השתנה ללא היכר, והדבר מחייב התייחסות נאותה. המהות לא השתנתה ולא תשתנה. האימהות תישאר תמיד תכונה נשית. ההבדלים בין גברים לנשים, שהם גם הגורמים למשיכה ביניהם והיוצרים מתחים וגירוים, לא השתנו ולא ישתנו. אדרבה, מעורבותה של האישה בתחומי חיים שונים עלולה להגביר מתח זה. לכן, דווקא בתנאים החדשים שנוצרו, צריך למתן מתח זה ולמנוע גירוים מיותרים. יש להתייחס אל אישיות האישה ולא אל היותה בת מין אחר. לכן נושא הצניעות, דווקא בתקופה המודרנית, חייב לתפוס מקום חשוב יותר בתודעה, הן אצל נשים הן אצל גברים. רק שמירה קפדנית על צניעות תאפשר שמירה על מעמדה של האישה כאישיות בזכות עצמה. לכן יש צורך להתייחס בהבנה למגבלות שמן הראוי שגברים ונשים יקבלו על עצמם באשר לבחירת מקצוע ולעיסוקים שונים העלולים לפגוע בצניעותם.

טעות נוספת שעלולה להיגרם דווקא בתקופה המודרנית היא שהקידום הכלכלי והמדעי של האישה יגרום לה לדחות את נישואיה ואת הולדת ילדיה. צריך למנוע טעות זו. לשם כך, החברה צריכה לסייע לאימהות צעירות להתקדם בלימודיהן: לספק להן אפשרויות רבות לטיפול בילדיהן בשעה שהן עסוקות, לספק להן הטבות כלכליות, לאפשר שיכון הולם לזוגות צעירים ועוד כהנה

וכהנה. קידומה של האישה צריך להתקיים במקביל בכל שלושת מישורי פעולתה: כאישיות, כאם וכרעיה. דווקא היום, כאשר ההזדמנויות הניתנות לאישה רבות יותר וטובות יותר, צריכים שלושת המישורים להתפתח יותר. התקופה המודרנית, על התמורות הדינמיות שבה, על ההתפתחות המהירה שבה, עלולה לגרום קשיים במבנה המשפחה. יש להשקיע יותר בהכנת זוגות צעירים לנישואין ובסיוע למשפחה המודרנית להתגבר על הקשיים. זה הוא אתגר שעל האישה המודרנית, בנוסף לחברה, לקבל על עצמה.

לפרשת נח

ה

יפיפיותו של יפת באוהלי שם

שלוש תרבויות בתורה: תרבות שם, תרבות חם ותרבות יפת. אין כאן חלוקה גזענית, שהרי קיימים בעולם יותר משלושה גזעים, מה גם שהתורה אינה עוסקת בהבחנות חיצוניות מן הסוג הזה. חלוקה שכזו זרה לגישתה העקרונית של התורה, וסיפור בריאתו של אדם הראשון כאישיות יחידאית מעיד, כדברי חז"ל, על כך ש"לא יאמר אדם לחברו אבא גדול מאביך" (סנהדרין ד, ה). התורה, אם כן, לא התכוונה בסיפורה על השתלשלות המין האנושי משלושת האחים הללו לאנתרופולוגיה גזענית כלשהי, במובנו המקובל של המונח, אלא ללקח מוסרי ותרבותי.

התרבות החמנית

ואכן, סיפור שכרותו של נח, ובעקבותיו, התייחסותם של שלושת האחים לאביהם, בא ללמדנו על שלוש תגובות תרבותיות שונות לשכרות ולעירום. חם מתפעל מן התופעה. הגירוי החושני מלהיב אותו. הוא גם יודע להלביש לה איצטלה אידיאולוגית: האלכוהול והסם וכל יתר האמצעים לסוגיהם מצליחים לשחרר את האדם מכל מגבלותיו ומוסכמותיו המלאכותיות, הצבועות, וחושפות אותו בכל מערומיו הפיזיים והנפשיים, בכל טבעיותו ומהותו. התרבות המעושה מאוסה. היא כובלת את האדם, מדכאת את חירותו הטבעית. התרבות החמנית נותנת דרור לחושניות, לתאוותנות, לוולגריות, לגסות ולכל העולה על דעתו של אדם. היא אומרת "לא" לריסון, לעידון, לסובלימציה ולכבלים כפויים אחרים. באלו יש להיאבק ולהילחם, וכן גם בכל קלריקליזציה, אידיאליזציה ומורליזציה. כל אלו בחדא מחתא נתפרו. יישפך התינוק עם מי האמבט, והעולם יבוא על תיקונו ועל שלמותו.

תרבות האמונה

תרבותו של שם הפוכה ומנוגדת לקודמתה מן הקצה אל הקצה. השם, על פי מושגי התורה, הינו המהות הרוחנית של העצם: "ויקרא האדם שמות" (בראשית ב, כ) – כלומר, האדם הגדיר את מהותו של כל עצם.

זאת ועוד: יכולת ההפשטה הרוחנית של האדם, שהיא פעולת צלם הא-לוהים שבו, מתבטאת לא רק בחשיבה המדעית שלו, אלא גם בגישתו הערכית, בשאיפותיו הרוחניות, באידיאלים שהוא נושא ובחוויותיו המוסריות. כל אלו כלולים בתרבות שם, תרבות הרוח.

שם לא יכול היה לסבול את התופעה המכוערת של נח השוכב עירום ושיכור. עירום ושכרות הם הגופניות כפי שהיא לעצמה, מנותקת מכל חשיבה והכרה ומכל ערך מוסרי או אידיאליסטי. התופעה מעוררת גועל נפש עמוק, בלתי-נסבל, היא סטירת לחי לכל התרבות השמית האצילית והעדינה, סתירה לכל הרעיונות הערכיים שתרבות שם מייצגת.

אין יכולת לרוח להתווכח עם גוף שיכור חסר הכרה ואידיאלים. גוף שכזה ורוח שכזו – שני מישורים נפרדים הם שאין ביניהם השקה. מכאן יצרים וחושניות בלבד, ומכאן שכל, שאיפות מרוממות וערכים. התיתכן תקשורת כלשהי ביניהם?

בעיני תרבות שם, אין תקנה לתרבות חס אלא בכיסוי, בעצימת עין ובהפניית ראש. אין מקום להתייחסות כלשהי אליה. פרוש עליה את השמלה וצא!

יפיפיותו של יפת

יפת, המייצג את היופי, מצוי בתווך, בין חס לבין שם. היופי מורכב מחושים ומרוח. היופי משתמש בצבעים, בצלילים, במראות ובגוונים ומטביע בהם חותם ערכי, מעודן, ובעצם רוחני. החושניות כשלעצמה אינה יפה אלא אם כן יש בה רעיון, עיצוב, עיבוד. בקצרה, יש בתרבות יפת האצלה של רוח האדם.

שתי דרכים לה לתרבות היופי: האחת מלמעלה למטה, והשנייה מלמטה למעלה. הראשונה פותחת באידיאה הרוחנית, הנובעת מן המרומים הנשגבים של הנשמתי והא-לוהי שבאדם ומחפשת לה ביטוי מוחשי בתופעות הטבע, בנופים מרהיבים, בצלילים ערבים, בביטויי לשון מיוחדים. השנייה פותחת בארצי ובמוחשי, והם המעוררים את הנפש האמנותית שבאדם ליצור את יצירתה הנעלה, הערכית.

יפיפיותו של יפת מצויה, אפוא, בכף הקלע בין אצילות הרוח לבין גסותה של החושניות. והחשש לסטייה משביל הזהב אל תוך ביצות המדמנה שמשני צדיו הוא גדול מאוד.

יפת זקוק מאוד לשם שישמור על איזונו הנפשי ועל טהרתו המוסרית. יפיפיותו של יפת באוהלי שם אינה רק צורך של שם, שלא להינתק מהאסתטיקה. היא גם צורך הכרחי של יפת, שלא להסתאב בחמניותו של חס.

סולם הערכים האסתטי

שלוש התרבויות האמורות מקבילות לשלושה סוגי אמנות: שם מייצג את האמונה, האתיקה, המופשט; יפת מייצג את האמנות, האסתטיקה, העדין; חם מייצג את החמנות, את הארוטיקה את הגס.

אין אמנות טהורה לגמרי מכל השפעה של חברותיה. בעולמנו מעורבים כל שלושת הסוגים. עם זאת, אפשר להבחין בזרם דומיננטי. היהדות העמידה בראש את האמונה. היא מחייבת גם את האסתטיקה, אולם רק את זו המשרתת את האתיקה. אסתטיקה לשמה אינה ערך יהודי. חוויה אסתטית מוצדקת רק כשהיא מבטאת או מחזקת את האמונה או לפחות משחררת את האדם ממתחים נפשיים ומאפשרת לו להתמסר ביתר שאת לפיתוח אמונתו. בכלל זה יש לכלול גם את עידון הנפש האנושית והכנתה לקליטת מסר רעיוני עמוק יותר, באשר ידוע הוא כי כל ערך מוסרי וכל רעיון נשגב מחייבים פתיחות נפשית. נפש רגישה ועדינה מסוגלת לקלוט מסרים רעיוניים נשגבים יותר מנפש גסה ומגושמת. המוזיקה, למשל, הייתה הכרחית להשראה נבואית. זו הייתה ללא ספק מוזיקה מיוחדת, לא מקצב פראי וולגרי. ההלכה יודעת לקבוע גבולות מדויקים ליצירה האמנותית. היא אוסרת פיסול מושלם של דמות אדם. היא תפסול כל ציור בלתי-צנוע ותשלול כל ספרות שיש בה גירוי ארוטי. ההלכה היא הגבול שבין האמנות לחמנות.

מאפלה לאורה ומשעבוד לגאולה

בשן ועין העבד הכנעני, בנו של חם, יוצא לחירות עולם. אם נתייחס לדין זה של התורה גם כאל רמז למשמעות מעמדו של העבד הכנעני, כי אז נוכל לומר שכאשר תכה עינו הגסה של חם, כאשר תישבר שינו החדה, השורטת והמנבלת את היפה – רק אז יוכל גם להשתחרר מעבדותו ליצוריו האפלים ויוכל להשתתף עם אחיו, יפת ושם, בפיתוחה של היצירה האמנותית ובקידומה. אז ישתחרר גם העולם מכבלי ויצא מאפלה לאורה ומשעבוד לגאולה.

לאומיות ואוניברסליות

"ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים" (בראשית יא, א). פסוק זה סותר, לכאורה, את האמור לעיל: "מאלה נפרדו איי הגויים בארצותם איש ללשונו למשפחותם בגוייהם" (בראשית י, ה). ועוד תמוה, על מה יצא הקצף? הרי כל נביאי ישראל ניבאו על חזון אחדותו של המין האנושי: "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לעבוד את ה' שכם אחד (צפניה ג, ט); הלא אב אחד לכולנו, הלא א-ל אחד בראנו, מדוע נבגוד איש באחי (מלאכי ב, י), וחז"ל אמרו: "מפני מה נברא האדם יחידי? שלא יאמר אדם לחברו: אבא גדול מאביך" (סנהדרין ד, ה). ואם כן, מה רע בכך שבני האדם רצו לשמור על אחדותם ועל גיבושם? אדרבה, הלא זהו רצון ה'!

בין תרבות לציוויליזציה

יש להבחין בין שפה ללשון. השפה היא בחוץ, הלשון היא בפנים. השפה היא הביטוי החיצוני, הלשון היא התוכן הפנימי. ההבדל בין עם לעם אינו רק בשפה. הוא נמדד בעיקר בסגנון, בתרבות, במנטליות, באופי. התייחסות לשפה במקום ללשון מביאה לרדידות תרבותית ולתלישות רוחנית (ראו מה קרה לאלו שסברו לבנות את העם העברי מחדש על בסיס שפתו החיצונית בלבד. תרבות עברית שורשית ורצינית שתהיה שלד חזק לעם לא נוצרה, והשפה אף היא נהיית שפת לעג ושפת לעז).

בוני המגדל בבבל הצהירו שבכוונתם "לעשות לנו שם" (בראשית יא, ד). תועלתם, כבודם ומעמדם הם שהיו חשובים בעיניהם. בניגוד לאדם הראשון, שקרא לבעלי החיים שמות, שראה את עצמו אחראי ליצורים כולם, ובניגוד לשאיפה של "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'" (תהלים קיג, ג) ושל "ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד" (תהלים קמה, כא), הם לא נשאו את שמו של ה' ולא ראו את היקום כולו, אלא ראו את עצמם בלבד. אנתרופוצנטריות ואגוצנטריות בשיאן.

אחדות כזו חמורה היא ביותר. כינוס רשעים רע להם ורע לעולם. אחדות כזו לא תאפשר פתיחות לרעיונות נשגבים יותר. הלחץ החברתי הכלל-אנושי ימנע את פיתוח הכישרון הרוחני והמוסרי של אותם בעלי שאר רוח שיחפצו בכך. הרווחה הכלכלית אשר תעמוד בראש המאוויים, ואשר כל הכוחות יגויסו אך ורק למענה, תדכא ותנוון כל זיק רוחני.

נכון, פיצול האנושות לאומות שונות עלול לגרום עימותים ועיוותים קשים. אולם אחדות מדומה מסוכנת פי כמה וכמה. היא תביא להתפוררות ולמלחמת איש באחיו. כל אחד ישאף לפיתוח הקריירה האישית שלו על חשבון חברו. הלאומיות, על אף חסרונותיה, היא הרע במיעוטו. היא יוצרת מסגרת חברתית מינימלית, שבה הפרט יהיה מוכן לתרום לקולקטיב בשל הרגש הפטריוטי. גם התרבות הלאומית אינה אידיאלית. היא פיתוח אסתטי של יצר קיומי, המבוסס לעתים על חושניות ועל אגואיזם, אך יש בה לפחות ניצוץ רוחני מסוים, ורק הפיצול יביא בסופו של דבר את האחדות השלמה והאמתית.

אנשי מגדל בבל רצו למנוע את ההתפצלות הלאומית, שהחלה להתפתח על ידי הלשון, דהיינו על ידי הסגנון המיוחד המאפיין כל עם ועם, והדגישו את השפה האחת. שפה אחת אינה יכולה להיות תחליף לתרבות לאומית שורשית. הדגשת השפה המשותפת, פירושה העמדת הבסיס התרבותי על הרובד השטחי, הבינוני והקל, שרק הוא יכול להיות בינלאומי.

לבנה היא מלאכותית, ואילו אבן היא טבעית. הסטת משקל הכובד מהאבן הטבעית ללבנה המלאכותית, שאינה קשורה למקום, היא חלק מאותו הלך רוח של ליכוד המין האנושי להשגת מטרות טכנולוגיות ותועלתיות בלבד. אין ספק שריכוז כל הכישרונות במסגרת מאורגנת אחת יכול לחולל נפלאות: בניית גורדי שחקים אדירים, שכלול וייעול הכלכלה ושיפור כל תנאי החיים של המין האנושי. אולם כל זאת במחיר נורא של תלישות תרבותית. הטכנולוגיה הבנויה על השכל האנושי יכולה אמנם להיות בינלאומית, אולם התרבות הטובה – לעולם לא. אפשר ללמוד מעם אחר ולהשפיע עליו. פתיחות זו חשובה ומועילה. אך חיקוי תרבותי לא יצלח. כל עם חייב לפתח את תרבותו על פי נטייתו הטבעית ועל רקע מקומו. החיקוי יוצר לבנטיניות מעושה ומאוסה.

תיקון המעוות ייעשה בדרך העקלקלות הקשה. האנושות תתפצל לעמים שונים ומגוונים. כל עם שונה בשפתו, בתכונותיו, בתרבותו. כל עם יפתח את הפטריוטיות הפרטית שלו. בוודאי ייווצרו סכסוכים ומלחמות עקובות מדם, אולם רק בדרך הקשה ילמד האדם לקח להתעלות מעל למסגרות האינטרסנטיות המצומצמות ולסלול דרכים חדשות, שיביאו את האנושות לידי אחדות אמתית סביב רעיון ערכי ומוסרי. לעבוד את ה' שכם אחד.

הלאומיות הישראלית-אוניברסלית

בין שבעים האומות המנויות בפרשה, נעדר עם אחד, והוא עם ישראל. תהליך היווצרותו היה שונה ומנוגד מהותית לתהליך היווצרותם של יתר העמים. תחילתו בציווי הא-לוהי לאברהם: "לך לך... ואגדלה שמך... ונברכו בך כל

משפחות האדמה" (בראשית ב, א-ג). גידול שמו של אברהם שונה מהותית מ"נעשה לנו שם" של אנשי דור הפלגה. השם לא נועד לשם עצמו, להחשבתו ולכבודו, אלא ל"נברכו בך כל משפחות האדמה" – גם מלשון ברכה וגם מלשון הברכה (כפירושו של הרשב"ם במקום). אברהם הוא אב המון גויים. עם ישראל הוא העם היחיד שלא נוצר על רקע של אינטרס לאומי, אלא כדי לשמש דוגמה ומרכז לאיחודו מחדש של המין האנושי כולו על בסיס רוחני ומוסרי טהור. תרבותו, גם כשיש בה אסתטיקה, היא במהותה אתית, רוחנית.

התנועה הלאומית מתפתחת בדרך כלל מתנאים משותפים, ממאבקים משותפים, מצורכי קיום ומדומיהם. הארץ, השפה, הכלכלה והשלטון המשותפים מגבשים במשך דורות תודעה לאומית מיוחדת. לא כן עם ישראל. לאברהם נאמר: "לך לך מארצך ממולדתך ומבית אביך" (בראשית יב, א). לא טריטוריה – מארצך, לא מנטליות ותרבות – ממולדתך, לא מוצא – מבית אביך מאפיינים את עם אברהם, זהו עם מיוחד במינו שכל מהותו היא: "אשר אראך" (שם). אני אראה לך את ארצך. ה' הוא שקבע את המקום, הוא שקבע את המסגרת, הוא שיוצק את התוכן. אין זה עם במושגים המקובלים, אלא עם ה'; עם המייצג את האדם האמיתי השומר על רמתו, על ערכו ועל צלמו. רק דוגמה מיוחדת במינה של עם המתעלה מעל לצרות האופק הלאומנית, האינטרסנטית והכוחנית היא שתביא את יתר בני האדם לחקות דגם זה ולייחד את המסגרות הלאומיות אך ורק לתכניהן התרבותיים. טעות תהיה בידי האנושות אם תנסה לטשטש ולדכא את היצירה התרבותית הלאומית. היא נחוצה לרוח האדם, ולשמה בלבד יש הצדקה לקיום מסגרת לאומית. כל אדם זקוק למסגרת חברתית חמה, למשפחה רחבה שבה לא יחוש עצמו בודד. משפחת האדם הגדולה תיבנה, ראשית כול, על המעגל הפנימי של התא המשפחתי, הקן החם של אב ואם וילדיהם, כשמאחוריו המשפחה הרחבה יותר, האומה, ורק אחר כך כל משפחות האדמה (נשים לב לביטוי הנפלא: "כל משפחות האדמה").

לאומנות ישראלית - תרתי דסתרי

עם ישראל אינו עם כיתר העמים. לא מסגרתו החיצונית יצרה את לאומיותו. תכניו וייעודיו הם הם שהציבו את מסגרותיו. לאומיות ישראלית לא תוכל לעולם, מעצם מהותה, להיות לאומנות כוחנית. מי שיצר את הגולם של לאומנות עברית, ועתה חושש שמא ייהפך למפלצת זוועתית, הוא שרוקן את המסגרת הישראלית מתכניה ומייעודיה. מי שהגדיר את עם ישראל עם ככל העמים, ככל האדם, הוא שחושש מהגולם שיצר שמא יהפוך לרועץ ליוצרו. אולם עם ישראל המקורי לעולם לא יוכל להתכחש לייעודו – להביא לעולם את בשורת הצלם הא-

לוהי אשר באדם. וגם כאשר הוא נאלץ להגן על הצלם מפני מעוותיו המסוכנים, במחיר הנורא והפרדוקסלי של הריגתו, "שופך דם האדם באדם דמו יישפך" (בראשית ט, ו), הוא זוכר שהסיבה היחידה המצדיקה זאת היא: "כי בצלם א-להים עשה את האדם" (שם).

ז

מבול מודרני

סיפור המבול מסופר בתורה לפרטי פרטים – משך ירידת המבול ומהלך שקיעת מימיו, התיבה וכל אשר בה. לשם מה האריכה התורה בתיאוריה הרי היא בעצמה העידה שלא יהיה עוד מבול: "ויאמר א-להים זאת אות הברית אשר אני נתן ביני וביניכם ובין כל נפש חיה אשר אתכם לדרת עולם. וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם ובין כל נפש חיה בכל בשר ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר" (בראשית ט, יב; טו).

אכן, מבול שמימי לא יהיה עוד. אולם האדם, בבחירתו החופשית, עלול להביא לעולם מבול לא-פחות גרוע. לאו דווקא מבול של תימרות אש ועשן כפי שהיה בשואה הנוראה, לאו דווקא מבול של אטום ושל מימן, של פגיעה באווזון, של שרפת אנרגיה בלתי-מבוקרת ושל העלאת החום באטמוספירה, לאו דווקא מבול של כילוי אוצרות טבע ושל מילוי היקום בפסולת רעילה, לאו דווקא מבול של זיהום האוויר ומי התהום, הנחלים והנהרות, אלא מבול לא-פחות חמור, מבול של זיהום האווירה התרבותית, הערכית והמוסרית, מבול של מתירנות ושל ערעור כל ערך.

מבול כשמו כן הוא: מבלבל. מוביל. מבלה. הוא שיטפון של סחף עכור. "ויכוסו כל ההרים" (בראשית ז, יט). גם ראשיהם, מוחותיהם ולבותיהם של אנשים רמי מעלה עלולים להישטף בזרם העכור, כפי שתיאר הכתוב: "יעלו שמים ירדו תהומות נפשם ברעה תתמוגג. יחוגו וינועו כשכור וכל חכמתם תתבלע" (תהלים קז, כו-כז). ההצלה מהמבול היא באמצעות תיבת נח. כל אחד מבני נח חייב ללכת בדרכי אביו הראשון ולבנות לעצמו תיבה. תיבה מוגנת מבית ומחוץ כדי שרק מה שעבר סינון קפדני יחדור פנימה. תיבה שתוכל לעלות מעל לגלים העכורים והזדונים. תיבה הבנויה בסולם ערכים ברור: תחתיים במקומם, שניים במקומם ושלישיים במקומם הראוי. וכל אדם זקוק לסייעתא דשמיא. עליו לבקש מה' שיסגור בעדו, שיציל אותו מהמבול.

"צוהר תעשה לתבה" (בראשית ו, טז) – נחלקו הדעות אם צוהר הוא אור פנימי או חלון. הסוברים שהוא אור פנימי אוטמים את החלון ואינם מאפשרים לשום השפעה חיצונית לחדור לתוך התיבה. אולם יש הסוברים שצוהר הוא חלון, שלא כל האוויר שמחוץ לתיבה מזוהם, יש בו גם רוחות טובות ונקיות, אלא שכדי ליהנות מהן צריך מסנן טוב. חלון תקין הוא חלון שאפשר לאטום בשעת הצורך,

שיש בו מסנן הבורר את האוויר הנכנס. לא הזיהום ייכנס הביתה, אלא רק האוויר הצח, הטהור והבריא. פתיחות אינה פריצות. בית פתוח הוא בית, הוא אינו מקום פרוץ לכל הרוחות. יש לו קירות, דלתות וחלונות שאפשר לסגור לפי הצורך. כל בית יהודי יכול וצריך להיות מעין תיבת נח: שהאווירה בו תהיה חינוכית ותרבותית, שישמור את הדרים בו מן המבול החיצוני. ביתו של אדם הוא מבצרו כשיש שומר סף, מאבטח, גלאי רגיש המונע הכנסת חפצים מסוכנים. בימינו, נסדקו חומות הבית. כלי התקשורת למיניהם – הרדיו והטלוויזיה, הטלפון והטלפון החכם, הפקס והאינטרנט, הפייסבוק, הוואטסאפ וכל יתר אמצעי התקשורת ההמוניים – חודרים לבית ומערערים את יציבותו. יש להשתמש במכשירים אלו, אך בצורה מבוקרת. "צהר תעשה לתבה" – הן במובן של אור פנימי הן במובן של חלון שאפשר לסגור ולפתוח לפי הצורך. רוח פרצים אינה צריכה לחדור פנימה.

הדבר נכון ביחס לביתו הפרטי של האדם ונכון פי כמה וכמה ביחס לביתו הציבורי. בית הכנסת ובית המדרש הם מעין תיבות נח עבורנו. הנכנס אליהם צריך להתנתק מאווירת החילוניות שבחוץ ולהפנים את תיבות התפילה והתורה. עליו לנתק את הטלפון הנייד, להותיר את העיתונים (כולל עלונים) בחוץ, להסיר את האבק החיצוני ולהתמקד בתפילה ובלימוד תורה. רק כך, היונה תמצא בהם מנוח ובהם ינחו יגיעי כוח.

ההלכה דורשת מאדם הנכנס לבית הכנסת להיכנס שיעור שני פתחים (ברכות ח ע"א). אין הכוונה רק לשיעור גאוגרפי, אלא לשיעור נפשי. יש להתנתק מאווירת החולין שבחוץ ולהתכנס בפנימיותה של הנשמה. תפילה צריכה התייחדות עם הבורא. הבעל שם טוב אמר על הפסוק "בא אתה וכל ביתך אל התבה" (בראשית ז, א) – "תיבה" משמעותה מילה. היכנס אתה וכל אישיותך אל תוך תיבות התפילה, התרכז בהן ובהן בלבד, והוא הדין לתיבות התורה לנכנס לבית המדרש.

אי שם, שוחזרה תיבת נח בגודלה המקורי. יש המחפשים את שרידיה על הררי אררט. אנחנו איננו עוסקים באלו. לנו יש תיבה משלנו: התורה שאנו לומדים, התפילה שאנו מתפללים, המשפחות שאנו מקימים. אלו תיבותינו.

לפרשת לך לך

ח

ברית בין הבתרים

לברית בין הבתרים יש מעמד משפטי. מרגע הברית, עברה ארץ ישראל לבעלותו של עם ישראל. מרגע זה היא נהיית מארץ כנען לארץ ישראל. אם כי היא עדיין נקראת "ארץ כנען" משום שבפועל לא נתיישב בה עדיין עם ישראל, וכפי שנאמר בברית: "דור רביעי ישובו הנה" (בראשית טו, טז). אך מבחינה יורידית, המילים: "לזרעך נתתי את הארץ הזאת" (שם, יח) יצרו את קניינו המוחלט של עם ישראל על ארצו. דבר זה מתבטא בכמה הלכות, כגון: בכור נוטל פי שניים רק במה שמוחזק, דהיינו רק ברכוש הקיים בפועל בזמן הירושה. מי שהיה בכור בזמן הכניסה לארץ ירש מאביו נחלה כפולה (בבא בתרא קט ע"א). וכן עצי האשרה, שנעבדו בארץ על ידי עובדי עבודה זרה, לא נאסרו משום שהעצים לא היו בבעלותם של תושבי הארץ, אלא בבעלותו של עם ישראל. שכן אין אדם אוסר דבר שאינו שלו (עבודה זרה נג ע"ב).

מדרגות הקדושה

עם זאת, אנו מבחינים בין הברית עצמה לבין החזקה בארץ בפועל, שנעשתה רק בדור הרביעי אחרי הברית. על פי ההלכה, אין הארץ חייבת במצוות התלויות בה, כגון שביעית, תרומות ומעשרות, אלא מהזמן ובמקום שהחזקה בפועל על ידי עם ישראל. עד סוף הכיבוש וההתנחלות, הייתה הארץ פטורה מקיום מצוות אלו. וכן לאחר החורבן, עם גלות עם ישראל מארצו, פקע חיובה של הארץ ממצוותיה ("קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא"), וכן במקום. האזור שבו התנחל עם ישראל לא הקיף את כל הגבולות המורחבים של הברית. הקיני, הקניזי והקדמוני (אדום, עמון ומואב, לדעת רש"י) לא ניתנו לעם ישראל בשלב הראשון. ה' אמר זאת מפורשות: "אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר" (דברים ב, ה, וכן באשר לעמון ומואב, כמובא שם). נמצא, אפוא, שהארץ הכלולה בגבולות ברית בין הבתרים אינה עשויה מקשה אחת. יש בה מעגלים שונים, האחד גדול מחברו: המעגל החיצון – מנהר מצרים עד נהר פרת. המעגל הפנימי יותר – עשרת העממין. לאחר מכן –

ארץ רפאים (הכוללת בעיקר את צפון עבר הירדן, את חצי הגלעד ואת כל הבשן והגולן, ממלכת עוג. דברים ג, יג). המעגל הפנימי ביותר הוא ארץ כנען, דהיינו עבר הירדן המערבי, והשיא הוא היבוא, דהיינו ירושלים. סדר העדיפויות הלאומי-ערכי חייב להתחיל מהמעגל הפנימי ולהתרחב החוצה, הן על פי הצרכים הפנימיים והן על פי האפשרויות שבחוץ.

לכן כעס משה על בני גד ובני ראובן ששינו את הסדר והעדיפו להתנחל ראשונה בארץ עמון ומואב שטוהרו על ידי סיחון מלך האמורי. אמנם, ארץ זו אף היא ארץ ישראל הכלולה בברית בין הבתרים, אולם היא שייכת למעגל החיצוני יותר, ולכן יחסית לארץ כנען היא נקראת ארץ טמאה, אם כי לא כטומאת ארץ העמים, חלילה. (בכלל, המושג "טומאה" כולל בתוכו משמעויות יחסיות שונות. לא הרי טומאת מת כטומאת נידה, ולא אלו כטומאת בעלי חיים האסורים באכילה. והמשמעות משתנה בהתאם ליעד שאליו אנו מתייחסים: בית המקדש, בעל או אדם מישראל הבא לאכול אוכל כשר).

קדושת הארץ ומצוותיה

יש לעמוד על ההבחנה בין קדושתה הסגולית של הארץ לבין קדושת מצוותיה. מטרתה של ברית בין הבתרים היא לקבוע את גבולות הארץ לעניין קדושתה הסגולית. קדושה זו טבעית היא לארץ ואינה תלויה בשום גורם חיצוני שהוא. בין הארץ בחזקת ישראל בין היא בחזקת נכרים, קדושתה הסגולית הטבעית אינה פוקעת ממנה. לכן האבות נחשבו כמי שגרים בארץ ישראל על אף שהייתה עדיין ארץ כנען: "והכנעני אז בארץ" (בראשית יב, ו). על יצחק נאסר לרדת מן הארץ, על אף שמדובר היה בארץ פלישתים, אשר התנכלו ליצחק וסתמו את בארותיו, והוא נאלץ לנדוד ממקום למקום, "כמעט וגרים בה" (תהלים קה, יב). קדושת הארץ הזאת נקבעה עוד מימי בראשית. עם בריאת העולם, נטע בה ה' סגולות מיוחדות והשראה רוחנית נעלה ("כפתור ופרח", ז).

כדי להחיל על הארץ חיוב מצוות, יש צורך בהחזקת הארץ בפועל על ידי העם שחוייב במצוות אלו. יש כאן דינמיקה מיוחדת. הארץ מחייבת את העם, והעם מחייב את הארץ במצוותיה. למרות סגולותיה הטבעיות של הארץ, מעמדה עולה כשנוצר המפגש המפרה בין ארץ הקודש לבין עם הקודש. האדם והאדמה, כשהם מותאמים זה לזה, מקדשים הם זה את זה. כל אחד מרומם את האחר, והדינמיקה הרוחנית הזאת מעלה לפסגות גבוהות ביותר. התורה לא הסתפקה בברית בין ה' לאברהם. היא הטילה על הבנים חובה לקדש בעצמם את הארץ ולהתקדש באמצעותה. הארץ אינה רק ירושה מהאבות. הבנים חייבים להשקיע בכיבושה, ביישובה וגם בקידושה מיוחדת. לכן נקראת הארץ "מורשה", דהיינו

שילוב של ירושה פסיבית והורשה אקטיבית. לא רק האבות מורשים לבנים, אלא גם בכיוון ההפוך, המתים יורשים את החיים (בבא בתרא ק"ז ע"א).

קשר חיים

מִרְן הֶרֶב קוֹק זצ"ל ביטא את הקשר הסגולי העמוק שבין עם ישראל לארצו בסגנונו המיוחד ("אורות", ארץ ישראל א', ובניסוח הלכתי חוזרים הדברים במבוא ל"שבת הארץ" פרק טו): "ארץ ישראל אינה דבר חיצוני, קניין חיצוני לאומה, רק בתור אמצעי למטרה של ההתאגדות הכללית והחזקת קיומה החומרי או אפילו הרוחני. ארץ ישראל היא חטיבה עצמית, קשורה בקשר חיים עם האומה, חבוקה בסגולות פנימיות עם מציאותה".

"קשר החיים" של עם ישראל לארצו מתבטא בעיקר בגבולות הארץ שהובטחה לאברהם בברית בין הבתרים. זהו הקשר העצמי, הסגולי, הטבעי. ארץ ישראל אינה קדושה רק משום שהיא משמשת אמצעי לקיום מצוות מיוחדות. אם כי עובדה זו ודאי מוסיפה משקל רב ערך למעגל הפנימי יותר של ארץ ישראל, המקודש בחיוב המצוות התלויות בה. אולם אין באי-קיומן כדי לגרוע מעצם קדושתה של ארץ ישראל, שנכרתה עליה ברית בין הבתרים ושעדיין אינה חייבת במצוות (לדעת התשב"ץ ההגדרות שונות, אנו התבססנו על ה"כפתור ופרח").

ובמקביל לאדמה, גם האדם מישראל נחשב כזה, גם כשאינו מקיים מצוות. ודאי שאי-קיום מצוות הוא פגם חמור ביותר. ודאי שאדם מישראל שאינו מקיים מצוות מדלדל את הענף שהוא יושב עליו מגזע האומה. אולם הוא ישראל בעצם מהותו הנשמתית, גם לפני שמקיים את המצוות. ולהיפך, גוי שלא הצטרף כהלכה לעם ישראל גם אם יקיים את כל מצוות התורה יישאר גוי במהותו. הַעֲלָה, הַאֲלָה, העז והתור, המייצגים את הקרבנות, באים להדגיש את העצם המהותי המקודש של עם ישראל ששום חטא בעולם אינו יכול לשנותו. לכן לא הקדימה התורה לבחירתו של אברהם שום תיאור על אישיותו, לעומת נח שתואר לפני בחירתו כצדיק תמים. כי בחירת אברהם וזרעו היא בחירה עצמית, בלתי-מותנית בשום מעשה או מחדל. (מהר"ל, "נצח ישראל", פרק יא) והוא הדין ארץ ישראל. שום הכרזה, שום החלטה, שום שלטון, שום מעשה או מחדל, מקודשים או טמאים – לא יוכלו לחלל את עצם קדושתה. הקשר העצמי בין עצמיותה של הארץ לבין עצמיותם של ישראל הוא קשר א-לוהי, נצחי, מוחלט, החוט המשולש אשר לעולם לא יוכל להינתק.

ט

ברית העם והארץ

"לך לך" (בראשית יב, א), מילים אלו הן ראשיתה של ההיסטוריה הארוכה של עם ישראל. זוהי ההתגלות הא-לוהית הראשונה לאברהם, אבי האומה, הכתובה בתורה. אין שום רקע מוקדם להתגלות, שום הסבר המניח את הדעת, אלא קריאה פתאומית ללכת ליעד בלתי-ידוע, למקום ללא שם, ללא נימוק הגיוני. היינו מצפים להתחלה מובנת יותר להיסטוריה שלנו, לא להתחלה כה מפתיעה, כה חסרת הסבר.

גם הציווי "לך לך" שנאמר לאברהם עומד בסתירה לאמור כמה פסוקים קודם לכן: "ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט... ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבואו עד חרן וישבו שם" (בראשית יא, לא). הרעיון לצאת מאור כשדים ללכת ארצה כנען היה של תרח, לפני שה' ציווה את אברהם. אמנם, הם נעצרו בדרך, בחרן, והיה מקום לצוות את אברהם להמשיך הלאה בדרכו ארצה כנען, אך הציווי "לך לך" מתעלם כביכול מתרח. אברהם מצטווה לצאת מארץ מולדתו כאילו לראשונה. ועוד, תרח מכנה את ארץ ישראל בשמה "ארץ כנען". ה' מסתיר בדבריו את שמה ואת מקומה של הארץ ומתאר אותה בכינוי אפוף מסתורין: "הארץ אשר אראך", מדוע?

העלייה הראשונה והעלייה השנייה

שתי עליות עלה אברהם לארץ ישראל. העלייה הראשונה הייתה ביוזמתו של תרח אביו. המניע היה בעיקר היציאה מאור כשדים כשהמגמה היא ארץ כנען. סתמה התורה ולא פירשה מדוע החליט תרח לקחת את מקל הנדודים בידו ולטלטל את משפחתו אלפי מילין ממולדתו ומבית אביו. בכוונה סתמה התורה. הרבה סיבות יכולות לגרום לצעד כזה: כלכליות, ביטחוניות, תרבותיות, פוליטיות, שנאה ורדיפות או גורם משיכה טמיר. כל האפשרויות פתוחות. כי לא לשעתם אלא לדורות עולם נכתבו הדברים בתורתנו הנצחית, ובדורות הבאים הכול אפשרי.

אברהם נצטווה ציווי א-לוהי מפורש "לך לך". לא מניע אנושי, לא גורם חיצוני, לא שיקול של השגת תועלת כלשהי, לא פיזית ואף לא רוחנית, אלא ציווי חד-משמעי. לכאורה, אין לארץ ישראל כל ערך מיוחד. כל ערכה מתמצה בכינוי "הארץ אשר אראך". ה' הוא שיראה לאברהם את הארץ. בהמשך ייאמר: "שא

נא עיניך וראה... כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה" (בראשית יג, יד-טו), "הבט נא השמימה וספור הכוכבים... כה יהיה זרעך" (בראשית טו, ה). ה' נראה אל אברהם לפני עלייתו ארצה ואחריה. ולבסוף, בשיא ההתגלות, בעקדה: "בהר ה' יראה" (בראשית כב, יד). ה' יראה לאברהם את הארץ בהדרגה. תרח התייחס אל הארץ כאל ארץ כנען, אל הארציות במלוא גסותה וחומריותה. אין לו בה שום שאיפות רוחניות, מוסריות וערכיות. היא עבורו מקלט קיומי בלבד. אברהם מתהלך בארץ, ובכל פעם מתגלה אליו רובד עמוק יותר, ערך נעלה יותר. זו ארץ ההתגלות האלוהית, לשם כך הוא עולה ארצה. להיות תמים עם ה', להתהלך לפני ה', להידבק בשכינה, לגלותה בכל רגב אדמה, בכל פיסת קרקע. פה הכול קודש. בכל מקום הוא בונה מזבח וקורא בשם ה', עד אשר הוא מגיע לשיא השיאים, לקודש הקודשים, בהתמסרותו המוחלטת לה', בעקדת בנו על המזבח המרכזי בהר המוריה.

עבים ויונים

מעשה אבות סימן לבנים. גם בדורות הבאים תיתכנה שתי עליות לארץ ישראל. בדור מצרים, למשל, היו כאלו שעיקר מטרתם הייתה לצאת מכור הברזל במצרים, כשארץ ישראל משמשת להם מפלט. עליהם נאמר "מסעיהם למוצאיהם" (במדבר לג, ב). והיו כאלו שמטרתם הייתה ארץ ישראל כארץ ההתגלות והדבקות בשכינה. עליהם נאמר "מוצאיהם למסעיהם" (שם).

ידועה מימרתו של מרן הרב קוק זצ"ל (ראו מועדי הראי"ה, פ"י [תשע"ה, עמ' 144]) על הפסוק "מי אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארובותיהם" (ישעיהו ס, ח): קיימים שני סוגי עולים לארץ ישראל. הסוג האחד בחינת "כעב תעופינה", הרוח מעיפה אותו – רדיפות, אנטישמיות, חנק חברתי. והסוג השני בחינת "כיונים אל ארובותיהם", כאפרוחים השבים אל אמם, אל קן הורתם.

עלייתו של תרח היא "כעב תעופינה", ואילו זו של אברהם "כיונים אל ארובותיהם". על אף שאברהם לא גר מעולם בארץ ישראל, זו הייתה הארץ שה' הוא המראה אותה והעשוה אותה לצור מחצבתו הרוחני כי שם ביתו.

החוט המשולש

אברהם ותרח מייצגים שתי גישות הפוכות זו מזו. לכן היה צורך להדגיש לאברהם שבעלייתו ארצה אין הוא ממשיך את מהלכו של אביו, אלא מתחיל מבראשית. ולשם כך עליו לצאת מבית אביו, מתפיסתו ומגישתו של תרח.

אין לאברהם, אבי האומה, ולארץ ישראל סגולות מיוחדות ("נצח ישראל" למהר"ל פרק יא), אלא סגולת הסגולות, הסגולה שהכול בה, היא היותם נבחרים על ידי

ה'. העובדה שה' הוא שבחר באברהם לעשותו לגוי גדול ושה' הוא שבחר בארץ ישראל כמקום הבלעדי להישארותו היא העושה את העם ואת הארץ לבעלי כישרונות מיוחדים ותכונות נעלות, היא היוצרת את הקשר הנפשי העמוק ביניהם. מכאן קדושתו של העם, כוח אמונתו, רמתו המוסרית. מכאן קדושתה של הארץ ותכונותיה הסגוליות. שהרי החוליה המקשרת בין האדם הזה לאדמה הזאת אינה שום גורם ארצי שהוא, אלא רצון ה' בלבד. הישות הרוחנית המוחלטת, המושלמת, הנצחית, היא העושה את העם ואת הארץ למושלים יותר, לרוחניים יותר.

החוט המשולש הזה, העם, הארץ וה' – המתגלה בתורתו, במצוותיו ובהשראתו הנבואית – לא ניתן לניתוק לעולם. העם ישמור אמונים לארצו גם בהיותו בתוך תנור עשן ולפיד אש. הארץ תשמור אמונים לבן בריתה גם בהיותה תחת האמורי, הכנעני והפריזי. היא תקיא אותם מתוכה בהגיע שעתם, כאשר שלם עוון האמורי, ותשלח את זרועות ענפיה ופירותיה לעמה ישראל השב אל אמו. וחוט משולש זה מתבטא בעגלה משולשת, עז משולשת ואיל משולש.

ברית בין הבתרים

כיחס בין שני חצאים של גוף אורגני אחד, כך הוא היחס שבין עם ישראל לארצו. הקרקע אינה ערך חיצוני, היא אינה רק בסיס לרגליים. לא רק מקום פרנסה ומפלט, אף לא נוף תרבות וטריטוריה המאפשרת ייחודיות לאומית ורוחנית. כל אלו אמצעים חיצוניים הם. הארץ היא חלק אורגני בלתי-נפרד מהאישיות הלאומית (מון הרב קוק זצ"ל, "אורות", ארץ ישראל א'; "עולת ראייה" א, עמ' רג-רד). "ויבחר אותם בתווך ויתן איש בתרו לקראת רעהו" (בראשית טו, י). אפילו כשנדמה שניתן לבתר את הגוף האורגני לשניים, את הציפור לא בתר. היונה הצחורה, ציפור הנפש, תישאר שלמה לעד. כי, כאמור, לא אינטרסים אנושיים הם הקושרים את העם והארץ ליחידה אחת, אלא רצון א-לוהי. לכן ברית זו חייבת להיות נצחית, כה' עצמו. העם הוא עם ה' והארץ היא ארץ ה': "כאשר השמים והארץ... עומדים לפני כן יעמוד זרעכם ושמכם" (ישעיהו סו, כב).

זוהי שאלתו של אברהם "במה אדע כי אירשנה" (בראשית טו, ח)? במה ייוודע אפוא שאכן שונה הקשר שבין עם ישראל לארצו שוני מהותי מכל עם ולשון אשר על פני האדמה? הרי גם אנו בני אדם. גם לנו צרכים אנושיים, קיומיים, אינטרסים תועלתניים. גם אנו עלולים למעוד ביחסנו לארצנו ולשליחותנו, גם אנו עלולים להפריז בצרכים הקיומיים והפיזיים שלנו על חשבון ערכינו!

התשובה היא: "קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגזל" (בראשית טו, ט), רש"י פירש: רמז לקרבנות. המהר"ל מפראג פירש ("גבורות ה'", ח)

שעצם האפשרות לכפרה מוכיחה שהחטא הוא מקרי. כפרה היא קינוח, סילוק הלכלוך מעל המרגלית. זו יכולה להתלכלך על ידי גורם חיצוני, אולם במהותה תישאר לעד אבן יקרה, מבריקה ונוצצת. שום טינופת אינה מסוגלת לשנות את מהותה. הבחירה הא-לוהית בעם ישראל ובארצו כמוה כא-לוהים: נצחית היא, מהותית היא, בלתי-ניתנת לשינוי ולתמורה. "כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם" (מלאכי, ג, ו).

,

ויחלק עליהם לילה גלותיות וארץ-ישראליות

הלילה מופיע פעמיים בפרשתנו, פרשת לך לך. לראשונה, במלחמת המלכים, כשהלילה מנוצל להתקפת פתע מוצלחת; ובשנית, בברית בין הבתרים: "והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו" (בראשית טו, יב). כמה שונים הם שני הלילות!

במדרש (בראשית רבה מג, ב) מובא ויכוח בין אברהם לחניכיו. הם אמרו: חמישה מלכים לא יכלו לעמוד בהם, ואנו יכולים לעמוד בהם! אך אברהם ענה להם לאמור: אצא ואפול על קידוש שמו של מקום. לכאורה, הם הריאליים, המפוכחים, ואילו הוא מטורף, הוזה, מסתכן, מסוכן ומסכן. ולא היא. מקורות ניקתו של אברהם שונים משלהם. במדרש אחר ("תורה שלמה", לך לך, עמ' 607) הוא אומר להם: אם לבכם לשמים – אתם יוצאים והקב"ה עושה לפניכם שונאים כירק הזה שהוא תלוש. לדעת המדרש, "וירק את חניכיו" (בראשית יד, יד) – מלשון ירק הגדל רק על מים. המאמין יונק את השראתו מהאמונה. אין הוא מנותק מן המציאות. הסיכון שהוא לוקח על עצמו מחושב ושקול. אך ללא העזה, אין אפשרות להציל את האח השבוי. ללא סיכון ידוע, אין גם סיכוי.

"וירדפם עד דן" (שם) – שם תשש כוחו. כי דן הוא גבולה הצפוני של ארץ ישראל. כל עוד ינק אברהם מאווירתה המרוממת של ארץ ישראל, פעלו בו כוחות נפש גדולים, אומץ וביטחון בה'. בחו"ל מתרופפת האמונה, ועמה כוחות הנפש והגוף, והפחד תופס את מקומם. "ורדף אותם קול עלה נידף" (ויקרא כו, לו). בברית בין הבתרים, ראה אברהם את הגלותיות בכל זוועותיה. בעוד שבארץ ישראל הלילה מאיר כיום, בגלות – השמש באה באמצע היום ועלטה הייתה. כל צל הרים נראה כהרים. דיון ענייני עם גוי נהיה הרפתקה מסוכנת. עמידה על זכות הקיום – התגרות מיותרת. הגלותיות יודעת רק התרפסות בפני הגוי שיואיל בטובו להטות לנו חסד.

אברהם העברי, בהיותו בארץ ישראל, דחה חסד לאומים באומרו: "ולא תאמר אני העשרתי את אברם" (בראשית יד, יב). לילו של אברהם נחלק לשניים. חציו השני שמור לדורות שבהם חוזר עם ישראל קוממיות לארצו ולכוחותיו הגדולים, לאמונתו, לתפוצתו ולתושייתו, כש"אור הלבנה יהיה כאור החמה ואור החמה שבעתיים כאור שבעת הימים" (ישעיהו ל, כו).

יא

עם של תורה

אלפיים שנות תוהו הסתיימו בפרשה הקודמת, פרשת נח. בפרשתנו מתחילות אלפיים שנות תורה. אברהם אבינו מתחיל תקופה חדשה באנושות, תקופה של תורה, ותקופה זו נמשכת עד חתימת המשנה בערך – שהיא סיכום התורה שבעל פה. לכאורה, אברהם אינו יכול להיות זה שמתחיל את תקופת התורה שהרי זו ניתנה בסיני כארבע מאות שנה לאחר ימיו, אלא הכוונה היא שאברהם הוא תחילת תולדות עם ישראל, שהוא עם התורה.

גם קודם לאברהם היו יחידים שהאמינו בא-ל אחד ובעקרונות מוסר מוחלטים, אולם מאברהם התחילה התורה העוברת מדור לדור. המצוות הראשונות ניתנו לאברהם, והדבר בא לידי ביטוי כפול בציווי "לך לך" (בראשית יב, א). אמנם תרח כבר החל במסע לארץ כנען (ראו סוף פרשת נח ובפירוש ראב"ע והרמב"ן), אלא שתרח עשה זאת ביוזמתו האישית, ואברהם מכוח ציווי א-לוהי. "לך לך... מבית אביך" – עליך לצאת מהמהלך שבו החל אביך. המניע שלך שונה והמטרה שלך שונה, עליך לצאת מכוח צו א-לוהי ולא ממניע אנושי, ועליך להגיע "אל הארץ אשר אראך" (שם). אברהם נצטוו להקים גוי גדול בארץ ישראל. הארץ לא הובטחה לו רק לטובתו ולהנאתו, אלא היא ניתנה לו לשם הייעוד הגדול של הקמת עם ישראל.

גם לפני אברהם היו אנשי שם: שם ועבר, חנוך, מלכי צדק ועוד. אולם כל מה שעשו היה מכוח תבונתם האנושית. גם לאברהם עצמו היו שתי כליות יועצות, אולם היה לו גם צו א-לוהי. אברהם ראה בירה דולקת והיא סקרנה אותו. הוא הגיע להבנה עצמית שיש מנהיג לבירה, אולם אז הציץ עליו בעל הבירה. לא רק הבנה עצמית הובילה את אברהם, אלא גם התגלות של ציווי עליון. לכן הוא לא נימול עד שנצטווה.

הבדל נוסף יש בין אברהם לאנשי השם שקדמו לו. הצדיקים שהיו בעולם לפני אברהם היו בודדים, קיומם היה אקראי. רק לאברהם נאמר "ואעשך לגוי גדול" (שם, ב). על רקע היווצרותם של שבעים האומות בפרשת נח, בולט השינוי המהותי בהיווצרותו של עם ישראל. עם ישראל לא נוצר מאליו, על בסיס גורל משותף, טריטוריה משותפת, מאבק כלכלי וקיומי, רצון להתבדל ולהגדיר זהות עצמית. עם ישראל החל מאברהם אבינו כבעל ייעוד, כבעל שליחות (העם היהודי הוא עם ייעודי ולכן גם עם ייחודי), הוא נוצר כדי לשמש אור לגויים (ראו בפירוש

הרשב"ם לפסוק "ונברכו בך כל משפחות האדמה" שמסביר נברכו מלשון הברכה, כפי שמברכים מגפן אחת גפנים רבות). עמו של אברהם אינו מתבדל, הוא נברא מלכתחילה כעם אוניברסאלי שיש לו אחריות לעולם כולו. "אב המון גוים" (בראשית יז, ה).

אברהם עוד ראה את פלג (פלג מת כאשר אברהם היה מעל גיל ארבעים), הוא שמע ממקור ראשון, או ראה בעצמו, את אירוע הפלגה. אברהם נועד לתקן את כישלון דור הפלגה. לכאורה, רעיון בניית המגדל היה מבורך, הרי הרצון לגבש חברה סביב מגדל אחד, עיר אחת, שפה אחת ודברים אחדים הוא חזון איחוד האנושות של אחרית הימים. דור הפלגה הבין את התועלת העצומה שיש במערכות חברתיות גדולות הפועלות יחד. לכן רצה לנצל את כל הכוחות האנושיים ולרכזם במסגרת אחת שתצעיד את החברה קדימה, במגדל מרכזי שילכד את כולם וישלוט על כולם. המטרה חשובה, אולם התוצאה היא שלטון אדם באדם המבטיח את אחידות החברה האנושית.

התורה שואפת לאחדות, אך לא לאחידות. התורה שוללת שלטון של אדם באדם כי הוא רע לו. אחידות המין האנושי היא אסון. כל אדם נברא בצלם א-לוהים ולכל אדם פן המיוחד לו. אסור שגורם אנושי כלשהו יקבע את דרכם של בני אדם אחרים. על כל אדם לבחור בדרכו ברצונו החופשי. מה שמתאים לזה אינו מתאים לזה, ואין אדם בעולם שיכול לקבוע לאדם אחר מה מתאים לו. אמנם, המטרה צריכה להיות משותפת, וכן המסגרת ליישומה, אך הדרכים שונות. לא אדם יקבע את המסגרת וודאי שלא את הדרכים להגיע למטרה. אברהם כיבד כל אדם, גם אם היה שונה ממנו. אדרבה, השוני הראה פן נוסף של צלם הא-לוהים שבאדם.

דרכו של אברהם מנוגדת לחלוטין לדרכם של בני דור הפלגה. הם בנו מגדל לעשות לבוניו שם, ואילו אצל אברהם ה' הוא שמבטיחו: "ואגדלה שמך" (בראשית יב, ב). לא מגדל פיזי עושה שם, אלא מגדלור רוחני המאיר את דרכם של אחרים הנמשכים אליו מרצונם מכוח רמתו הרוחנית ואישיותו המוסרית. אברהם עתיד להיות אבי אומה גדולה שתקרין על העולם כולו. לשם כך יש צורך במסגרת גדולה וחזקה. קיום מצוות על פי תחושת לב הוא יפה ליחיד, לציבור חייבת להיות מסגרת מחייבת, המאחדת את כל הציבור בנורמות משותפות. בתוך מסגרת זו, יש מקום לכל אחד לבטא את ייחודו.

מאברהם התחיל להתגבש עם, ולכן רק מימיו היה צורך בהדרכה כללית מחייבת, היה צורך שתורה תרד לעולם. תחילת היווצרות המסגרת המחייבת היא אצל אברהם. אברהם צווה למול לא רק את עצמו, אלא גם את בני ביתו

ואפילו את עבדיו. העבד נחשב אז בעולם ככלי עבודה, מעין חמור ותו לא. אולם החל מאברהם כל בני הבית, גם העבדים, שייכים למסגרת אחת. בביתו של אברהם עבד אינו כלי עבודה בלבד, אלא אישיות בפני עצמה, למרות היותו משועבד (ראו דברי הרמב"ם בסוף הלכות עבדים).

הגר שימשה בבית אברהם והבינה שהיא אישיות עצמאית, אם כי עצמאית מדי. שרה סברה לתומה שהגר תשמש פונדקאית, כעין אינקובטור ותו לא, והעובר שברחמה יהיה בנה של שרה. אולם הגר הכירה במעלתה כאדם המפלס לו דרך עצמאית משלו: "ותרא כי הרתה ותקל גבירתה בעיניה" (בראשית טז, ד). עינו של אברהם הייתה טובה על כל הבריות, והוא אמר: "לו ישמעאל יחיה לפניך" (בראשית יז, יח). אברהם סבר שאולי מישמעאל תתחיל הקהילה הישראלית, אולם רצון ה' היה שעם ישראל ייווצר מצאצא משותף לאברהם ולשרה: "כי ביצחק יקרא לך זרע" (בראשית כא, יב).

אברהם הוא עמוד החסד, מגדל החסד. ממנו מתחילה מסורת יהודית של חסד ושל רחמים, של עין טובה על כל הבריות. אברהם הוא אור לגויים בדוגמה האישית והחברתית שנתן לחסד ולצדקה ובכך קידם את העולם לקראת תיקונו. "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו אחריו... לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט).

יב

צדק – מקור הכוח

"לך לך מארצך" (בראשית יב, א) – קריאה זו אינה חד-פעמית ואינה אישית לאברהם, היא קריאה מתמדת לכל אחד מאתנו: "לך לך"! כל אחד מאתנו נקרא למלא שליחות, ללכת לקראת ייעוד. כולנו עם אברהם וממשיכי דרכו, שליחותו וייעודו. כולנו מתמודדים עם בעיות דומות, אף שהן נראות שונות בהבדלי המקום והזמן. אברהם נדרש לצאת לא רק מארצו הגיאוגרפית, אלא גם מערש תרבותו האלילית המטריאליסטית אל ארץ לא-נודעת. ארץ שערכיה הרוחניים הם הקובעים את ייחודה, "הארץ אשר אראך" (שם) – לא לעיני בשר נגלות מעלותיה, אלא לעיני רוח. דרשנות חסידית דורשת פסוק זה: צא מארצך – צא מארציותך. בעצם, זהו עומק פשוטו של מקרא.

העם שאברהם יקים יהיה עם מיוחד. לא גדול בכמותו, אך גדול באיכותו. "לא מרובכם מכל העמים... כי אתם המעט מכל העמים" (דברים ז, ז). אינכם עם רגיל, שתנאים חומריים מעצבים את זהותו ואת תרבותו, אלא עם של רוח – שאמונתו וערכי צדק ומוסר הם שיקבעו את זהותו. ספר התורה וחוקי הצדק הם יהיו מקור כוחו של העם המיוחד הזה. אברהם התבקש לצאת החוצה ולספור את הכוכבים: "מלמד שהעלהו מעל לכיפת הרקיע" (במדבר רבה ב, יב). נאמר לו "צא מאצטגנינות שלך" (שבת קנו ע"א) – אברהם נדרש להסתכל במערכות הטבע מלמעלה, מהיבט על-טבעי. מתחת השמש, אין יתרון לאברהם, מעל השמש, יש לו יתרון. הציווי לאברהם הוא ציווי גם לנו.

אברהם חולל מהפכה בעולם, הוא העמיד את עולם הרוח מול עולם הכוח. אמונת הייחוד המופשטת הייתה אנטייתזה לתפיסה שהייתה מקובלת אז, ועדיין מקובלת במידה זו או אחרת. התרבות האנושית המקובלת היא חומרית ביסודה, היא מעריצה כוח, כסף, מעמד, יופי, כמות, הישגיות. עם ישראל מעריץ רוח, צדק, צדקה, חכמה, אופי, איכות, מאמץ. זוהי תמצית התפיסה האידיאליסטית המנוגדת לזו המטריאליסטית. לפי האחרונה, הכול בא מן העפר והכול שב אל העפר. החומר הוא סיבת הכול ותכלית הכול. תפיסתנו הישראלית היא כי "לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח, ג).

מצוות המילה מבדילה בין עם הרוח ליתר העמים. המילה כורתת את ערלת הבשר (הערלה קרויה תמיד בפרשתנו ערלת בשר ולא ערלה סתם, זהו מוטיב

חוזר בפרשה), היא מנתקת את הבא בברית ממושגי הבשר הכלל-אנושיים. מילת הבשר נועדה בעיקר לערלת הלב, לשחרור הלב מהאטימות הבשרית המונעת מערכי הרוח לחדור אליו. התורה דרשה לעשות זאת בחיתוך הבשר ממש ולא בהצהרות מילוליות בלבד כדי להמחיש בעליל את הצורך לעדן את הגוף עצמו, שלא יחצוץ בפני הופעת הרוח.

מלחמת תרבות נטושה בין שתי התפיסות, המטריאליסטית והאידיאליסטית, בין הבשר לבין הרוח. התפיסה האידיאליסטית היא הנכונה, וההוכחה הראשית לכך היא עם ישראל. עם ישראל שרד לא בזכות כוחו הפיזי. אדרבה, הכוחות הפיזיים שלחמו בו נראו כגוברים עליו, אך לבסוף הם עברו מן העולם. עם ישראל שרד בכוח רוחו, אמונתו, ערכיו, מוסרו, צדקת דרכו. הכוח הרוחני הוא הגובר על הכול.

רס"ג ("הנבחר באמונות ודעות", מאמר שני, ח) הציג עימות חריף זה בשאלה היאך ייתכן כי מה שהוא דק מכל דק יהיה חזק מכל חזק. ותשובתו היא שאכן החכמה מנהיגה את הנפש, הרוח מנהיגה את הגוף, ורואים זאת בעולם הטבע. יש דוגמה לכך בפיזיקה המודרנית: האנרגיה של החשמל ושל האטום אינה נתפסת בחושים, אך היא הכוח החזק ביותר בעולם. רס"ג העמידנו על פרדוקס לכאורה: בעינינו המוחשיות הכוח הפיזי הוא הכוח המרכזי וזה שמאפשר את הפעילות הרוחנית. לרוח אין שרירים, לכאורה, היא חלשה וחסרת כוח. אולם האמת הפוכה: הכוח הרוחני הוא מקורו של הכוח הפיזי, וככל שהרוח מופשטת יותר, היא חזקה יותר. מכאן האמונה בכוח הכוחות, במלך מלכי המלכים – הקב"ה.

התפקיד האישי המוטל על כל אחד מצאצאי אברהם הוא לדבוק במשימה, להיצמד לרעיון, להביא את בשורת הרוח והצדק לכל מקום ומקום. לא להיכנע לתכתיבים חיצוניים, לא להיגרר אחרי אפנות זרות, לא להיבהל מפני עצמות אדירות, אלא למלא את השליחות ולהאמין שסוף הצדק לנצח. אברהם העברי היה מעבר אחד, והעולם כולו מעבר אחר. כך גם כל אחד מאתנו. עמידתנו אינה בכוחנו, אלא בעצמתנו הרוחנית.

אברהם ירש את הארץ כדי לקיים בה צדק ומשפט. העימות על הארץ אינו רק גאוגרפי, הוא עימות על הצדק. זו מלחמת בני אור בבני חושך. במאבק על קיומנו בארצנו, הצדק הוא שינצח. אנו צודקים יותר כי אנו צדיקים יותר. אצלנו כל אלימות חריגה גוררת עונש, ואילו שונאינו דוגלים בשימוש בחרב ובסיף כערך נעלה. הצדק הוא שייתן כוח ללוחמים למענו, והעוול והרשע הם שימוטטו את האויב. כוח צבאי בלבד, ללא צדק, לא יצלח. טנק מרכבה משוכלל, על כל ציודו המתוחכם, עלול להיות לערמת גרוטאות אם לא יהיה בו צוות שיניע את מנוע

הבערה הפנימי, צוות חדור הכרת צדק ומוטיבציה לניצחון הצדק. מטוס אינו יכול לטוס אם הטייס אינו מכיר בערך שליחותו. מי שאינו יונק את דרכו מהמקורות אינו מכיר בצדקתה של דרכו. ובחולשתו האישית, הוא גורם דמורליזציה ופניקה בחברה.

בהפטרה נאמר: "מי העיר ממזרח צדק יקראהו לרגלו יתן לפניו גוים ומלכים ירד יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו ירדפם יעבור שלום ארח ברגליו לא יבוא" (ישעיהו מא, ב-ג). פירושים שונים ניתנו לזיהויו של האיש המתואר כאן: אברהם, כורש או אולי המלך המשיח. כנראה שאין כאן דמות אחת, אלא אב טיפוס של שוחר צדק ושלוש היוצא למלחמה על אמונתו זו. התיאור מתאים בהחלט לאברהם, לאברהם כאב טיפוס ללוחמי הצדק בכל הדורות. "וישמע אברם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלוש מאות וירדף עד דן" (בראשית יד, יד). אברהם לא היה צעיר, ובכל זאת הוא רדף אחר ארבעת המלכים ואף הצליח לשחרר את לוט ואת רכושו. "ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכם וירדפם עד חובה אשר משמאל לדמשק" (שם, טו). מהיכן שאב אברהם את כוחו? גם צעירים ממנו לימים היו מתקשים מאוד במסע מפרץ זה של רדיפה אחרי ארבעת המלכים עד דן. היהדות טוענת, ובצדק, שמקור כוחותיו של אדם אינו בשרירי גופו, אלא בנפשו, ובעיקר בכוח רצונו. המוסר, הצדק והמורל הם המזינים את כוחות הגוף (אגב, בצרפתית "מורל" משמעותו מוסר). כולנו מכירים את התופעה הצבאית שבה חייל חזק, בעל שרירים מוצקים, עלול לפגר אחרי חייל חלש, אך בעל מוטיבציה נפשית חזקה. אברהם לא היה יכול לסבול את העוול שבשביית לוט, על אף שלא צידד בשום צד במלחמה בין סדום ועמורה לבין המלכים. הוא לא היה מסוגל לשבת בחיבוק ידיים. רדיפת הצדק היא שהניעה אותו לרדוף אחרי המלכים.

פרשתנו היא המקור לזכותנו על ארצנו. הארץ ניתנה לאברהם בברית בין הבתרים: "לזרעך נתתי את הארץ הזאת" (בראשית טו, יח). מי שמכיר בצדקת דרכו שואב ממנה כוחות להמשיך במאבק. מי שאינו יונק את דרכו מהמקורות אינו מכיר בצדקת דרכו. בחולשתו האישית, הוא מחליש אחרים. המאמין בצדק הוא הצודק והוא המחזק, הוא הנותן ליעף כוח. בעזרתו של מקור הכוח העולמי, "לאין אונים עוצמה ירבה. וקוי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו" (ישעיהו מ, כט; לא).

בסוף ההפטרה נאמר: "אל תיראי תולעת יעקב מתי ישראל אני עזרתיך נאם ה' וגאלך קדוש ישראל" (ישעיהו מא, יד). וביארו בילקוט שמעוני (לשעיהו רמז, תג): "אל תיראי תולעת יעקב. מה תולעת זו אינה מכה את הארזים אלא בפה, כך

ישראל אין להם אלא תפילה... באברהם נאמר בית אל מים והעי מקדם וגו' וייטע אשל בבאר שבע, ויקרא בשם ה'".

ממשיכי דרכו של אברהם חייבים להכיר בכך שגם הם "עבריים" ושונים מכולם. אמנם, איננו מנותקים מן העולם, אדרבה, ייעודנו להשפיע עליו. אך לשם כך יש לשמור דיסטנס. אורחות חיינו ותפיסת עולמנו שונים מהמקובל בחברה האנושית. השפעתנו לא בכוח ולא באלימות, אלא בתורתנו ובתפילותינו, בדוגמה אישית וציבורית. חולשתו, כביכול, של עם ישראל היא עצמתו. התולעת הרמוסה והשפופה נהיית למורג חרוץ: "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, טו-טז).

לפרשת וירא

יג

רעיון העקדה

העקדה היא מוטיב מרכזי בתולדות עם ישראל, בתפילות, בסליחות ובפיוטים. היא שיא השיאים בניסיונותיו של אברהם אב האומה. ומאז ועד היום היא מלווה אותנו בכל אורחות חיינו. השפעתה ניכרת גם על ההלכה, בכמה תחומים. למשל, לדעת הרמב"ם, השופר חייב להיות מאיל דווקא, וכן המזבח, מקומו מכוון ביותר, ועליו לעמוד בדיוק במקום שבו נעקד יצחק, שאם לא כן הוא פסול. אולם השאלה העיקרית היא מה באה העקדה ללמדנו?

רבים סבורים שמסירות הנפש, המרטרולוגיה היהודית, שלא היה לה אח ורע בתולדות האנושות, היא לקח העקדה. ואכן ידוע לנו על אבות ששחטו את ילדיהם ובלבד שלא יפלו לשמד (אם כי יש פוסקים ששללו מעשה זה, עיינו בבית יוסף, יורה דעה, קנז, בבדה"ב). אולם האמת ניתנת להיאמר, שאידיאל היהדות לא היה מעולם מוות על קידוש ה'. כשאין ברה, יש אף לפשוט את הצוואר לשחיטה, אולם מי שיכול לברוח ולחיות חיים של תורה במקום אחר אינו חייב להיעקד. ומסתבר שלדעת הרמב"ם הדבר אף אסור לו!

אין ספק שמסירות הנפש ינקה את השראתה מן העקדה, אולם לא זהו רעיונה הבלעדי של העקדה.

עקדה רוחנית

ר' יצחק עראמה, בעל עקדת יצחק, חיבר חיבור קצר בשם "חזות קשה". בחיבור זה הוא הביע את הרעיון שניסיון העקדה נועד להוציא את אברהם מדרך חשיבתו, המבוססת על ההיגיון האנושי הרציונלי, ולהביאו לחשיבה המבוססת על האמונה ועל ההתגלות הא-לוהית. יש שהקצינו בעקבותיו של ר' יצחק עראמה וקבעו שלמאמין האמיתי אין מצפון משלו ואין חשיבה משלו, ועליו לבטל את כל ישותו העצמית מפני רצונו של ה'. הלכה ומוסר, למשל, תרתי דסתרי הם אליבא דידהו; אמונה והיגיון, שני כתובים המכחישים זה את זה. מן המאמין נדרש לדכא את אישיותו הפרטית, עליו להיות צייתן וממושמע, בלי לערער ובלי לבקר, בלי להביע דעות משלו, ובלי לשאול שאלות משלו (תסמונת הראש הקטן במינוח פופוליסטי).

לא לכך נתכוון ר' יצחק עראמה. מטרתו הייתה לערער את ביטחונו המופרז של האדם בתבונתו האנושית. כוונתו הייתה לקצץ במידה מסויימת את כנפיו של הרברבן, הבטוח בצדקת חשיבתו וחשיבותו העצמית, המשוכנע ביכולתו להגיע אל האמת המוחלטת בכוחות עצמו, המוותר על הצורך בהדרכה א-לוהית ממרום. כלפי השחצן והגאוותן התכוון ר' יצחק עראמה בדבריו, אולם לא להשפיל ולרמוס את האדם עד דכא התכוון.

ראיה חותכת לכך שאברהם היה מסוגל להביע את דעתו האישית ולהפעיל את מצפונו המוסרי עד כדי הטחת ביקורת כלפי מעלה יש להביא מפרשת סדום: "חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע... חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט" (בראשית ח, כה).

אברהם אמנם ראה את עצמו עפר ואפר מול ה' א-לוהיו, אך עם זאת הרשה לעצמו לשאול את בוראו שאלות נוקבות על סתירה בין מה שנראה לו כצודק לבין החלטת ה' הנראית לו כעוול. ובכל זאת, כשקיבל את הצו "והעלהו שם לעולה" (בראשית כב, ב), ציית לו בהתלהבות.

אדם כי יקריב מכם

מִן הָרֶב קוֹק זצ"ל פתח את פירושו הנפלא על העקדה בביאור הפסוק: "ויהי אחר הדברים האלה והא-להים ניסה את אברהם" (שם, א). וכך הוא כתב: "המאורע הגדול, אשר נהיה ליסוד העליה הרוחנית של כל האנושות כולה, כל מה שעבר על אותו צדיק מיום היבראו וכל מה שעבר על המצוי כולו, הוא הכשר לקראת המאורע הנורא הזה, הנותן צורה מפליאה ומאירה לכל היקום" ("עולת ראייה" א, עמ' פד).

העקדה היא, אפוא, מהפך בתרבות האנושית. היא פותחת דף חדש בהגות ובאורחות החיים של האדם. הא כיצד? ננסה להסביר את הדברים על פי הבנתנו, עד כמה שזו מגעת. התפיסה האלילית הפרימיטיבית, אף על פי שהעריצה כוחות עליונים וסגדה להם על פי דרכה, ראתה בפולחן את ריצוים של כוחות אלו כדי שהאדם יוכל להמשיך באורח חייו התקין. מין פריעת מס לשלטון כדי שהלה לא יפריע להכנסה הפנויה, בה חופשי האדם לעשות כעולה על רוחו.

גם בדתות הגדולות, שהתעלו מעל לרמה האלילית, נשארה עדיין תפיסת הפולחן הפרימיטיבית. על האדם לפרוע חובות מסוימים לאל כדי שיוכל לחיות את יתרת חייו כאוות נפשו. התשלום הוא בדרך כלל לא גבוה. העסקה כדאית. טובת האדם ותועלתו נשארה, על אף ההכרה במציאות האל. רוב תחומי החיים נשארו נייטרליים, ללא התערבות מיותרת ממרום. מה שנדרש בדרך כלל מהאדם הוא הצהרות יפות וכוונות נעלות, ללא מעשה מחייב.

העקדה הביאה לעולם בשורה חדשה, שעד היום טרם נקלטה היטב. אברהם הראה בניסיון זה שהאדם בכל אישיותו, בכל רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו, בכל הכרתו ובכל תחומי פעילותו, אינו אלא מרכבה לשכינה. הוא מתמסר התמסרות מוחלטת לרצון ה'. הוא עצמו, בנו יחידו, כל תכניותיו ומפעליו חייבים להיכלל ברצון ה'. ולא מתוך דיכוי והתבטלות עצמית. אדרבה, מתוך הכרה מלאה בכוחותיו, בתבונתו וברגשותיו, וגם ברגשי האהבה והחמלה. אלא שאת כל אלו הוא מעלה עולה לה'. זוהי משמעותו העמוקה של הקרבן. הוא אינו תחליף לאדם עצמו. אין לו תמורה. "אדם כי יקריב מכס" (ויקרא א, ב) – את עצמו חייב האדם להעלות בלהב המזבח. רצונו הפרטי ורצון ה' נהיים חטיבה אחת. רצון ה' הוא רצונו. לית אתר פנוי מיניה.

ההלכה מקיפה את כל חיי האדם ללא שיור כמעט. ואף מה שנשאר פנוי, לכאורה, חייב להתמלא על ידי רצונו הבחירי של האדם. כדי למלא את רצון ה', עליו לנצל כל כישרון, כל מעשה, כל דבר, בבחינת "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו). כמבואר ב"שמונה פרקים" לרמב"ם, פרק חמישי. "קדושים תהיו – קדש עצמך במותרות, ועשית הישר והטוב" (רמב"ן בפירושו לויקרא יט, ב).

לא מוות על קידוש ה' בלבד, לא ויתור על התבונה העצמית, אלא חיים של קידוש ה'. חיים במלוא אונם, במלוא חיוניותם, ועם זאת, ומחמת זאת, קודש הם לה'.

לא רבים מאתנו מסוגלים לרמה רוחנית כה גבוהה. קל לנו יותר לתרום חפצים שונים במקום לתקן את עצמנו. לקנות ספר תורה, למשל, במקום להגות בו יומם ולילה; לקנות מזוזה מהודרת יותר ותפילין מהודרות יותר מאשר לנקות את ראשינו ובתינו מפסולת מזיקה. יש המעדיפים לתרום כדי שיהודים אחרים יעלו ארצה מאשר לעלות בעצמם; לתרום לגופים ולמוסדות של תורה וחסד במקום להתמסר בעצמם ולטרוח בגופם. ודאי, כל אחד מהדברים האלו יש בו ערך כשלעצמו, אולם בתנאי שלא ישמש כשעיר לעזאזל, כתרנגול של כפרות, אלא כביטוי השתתפותו של האדם במידת יכולתו במעשי המצווה, כשהוא מעוניין בכנות לקיימה בעצמו.

המעשה בארץ ישראל

על יצחק נאסר לצאת לחו"ל. אחרי עקדתו, דינו כדין עולה תמימה שאין להוציאה אל מחוץ למחיצתה: "שכון בארץ אשר אומר אליך" (בראשית כו, ב) – אומר המדרש (ב"ר סד, ג): "עשה שכונה בארץ ישראל, הווה זורע, הווה נוטע. דבר אחר: שכן את השכינה בארץ". ושתי הדרשות עולות בקנה אחד. גופו של יצחק

נוטע ובונה. רוחו משכנת את השכינה. כל פעילותו ועיסוקיו מכוונים אך ורק לשם שמים ולא לשום פנייה אחרת.

אין השכינה שורה בארץ ישראל במקום פגום, חרב ושומם, אלא דווקא במקום מיושב ופורח, נאה ומכובד. לכן כל פעילות חומרית בארץ ישראל יכולה להיות רוחנית, קדושה ונעלה. אלא שהדבר מחייב עקדה: דהיינו חיבור וצירוף, לקשור ולהדק כל מעשה לכוונתו הנכונה, למטרתו הנעלה. את הרגל ליד, את שניהם לראש, את שלושתם לשמים. כפינו ברגבי אדמתה, וגם ראשינו בעמקי תורתה (לפי המנון תנועת בני עקיבא שכתב הרב משה צבי נריה). לא כפיוט מליצי, אלא כתורת חיים אמתית ושלמה.

"וישב אברהם אל נערו" (בראשית כב, יט). הוא לא נשאר במרומי הפסגות הנאצלות. הוא הוריד את ההשראה העליונה, שאליה הגיע, מן ההר אל הנערים היושבים עם החמור. לקשור גם את החמור וגם אותם אל המזבח שבראש ההר. משימה זו קשה היא מאוד, מחייבת היא את כל האדם בכל עת ובכל שעה. אך היא הנותנת לו ולחיייו בארץ משמעות אמתית. "ואתם הדבקים בה' א-להיכם חיים כלכם היום" (דברים ד, ד).

יד

צדקה ומשפט

דין ולפנים משורת הדין

כופין על מידת סדום, נאמר בתלמוד ובפוסקים פעמים רבות. הכוונה היא למקרים שבהם, מבחינה פורמלית-משפטית, האדם פטור מלעשות דבר מסוים, אך כדי לצאת ידי חובתו, לפנים משורת הדין, כופין עליו פעולה מסוימת. לדוגמה, זה נהנה וזה לא חסר. מי שדר ברכוש נטוש של חברו, לא הזיק ולא קלקל דבר. המקום לא היה מיועד להשכרה. בדיעבד, אין מקום לדרוש תשלום עבור השימוש. על אף שעקרונית אדם יכול לדרוש לכתחילה שכר עבור שימוש ברכושו, כאן הדר פטור. בכגון זו כופין על מידת סדום. או כגון שיש לאחד האחים חלקה משלו סמוכה לנחלת אבותיו והוא מבקש שיתנו לו את חלקו בירושה צמוד לחלקתו הקודמת. ליתר האחים אין נפקא מינה היכן יקבלו את חלקם. אלא שמתוך עיקרון הם דורשים להפיל גורל בצורה עיוורת. בכגון זו כופין על מידת סדום. מידת סדום צודקת בעקרונותיה. אולם זוהי בעייתה. זכותו של אדם לעמוד על עקרונותיו ולא לוותר. אולם העמדת הצדק על עקרונותיו הפורמליים לבד מעוותת את מידת הצדק למידת סדום. זו הייתה טעותם של אנשי סדום ולכן נגזרה על עירם הפכה.

שלי שלי ושלך שלך

"האומר שלי שלי ושלך שלך – זוהי מידת סדום" (אבות ה, ז). טענה זו צודקת בעיקרה. החוק מכיר בזכויותיו של כל אדם ואדם. אסור לגזול ואסור לעשוק. יש לכבד את זכותו של כל אדם ואדם. אך עמידה מדוקדקת מדי על החוק היבש, ועליו בלבד, עלולה להפוך את המשפט למשפח, ואת החיים לגהינום. אנשי סדום, שאסרו על מדרך כף רגל זר בעירם והתנגדו להלנת אורחים, צדקו במידה רבה. הם בנו את עירם בכיכר הירדן, מקום שבו האקלים לא-קל, ובעמל רב עשו את המדבר לגן עדן פורח לפני ה'. הם עשו את הכיכר לכולה משקה, הצמיחו אילנות, נטעו דשאים ופרחים, סללו דרכים – הכול בעמל כפיהם, בחריצותם, בתושייתם ובממונם. אך טבעי הדבר שימנעו מזרים להשתמש ברכושם היקר. זרים אשר ידרכו בכבישיהם הסלולים וירמסו את דשאיהם המטופחים עלולים לשחוק את פאר יצירתם. אמנם, אורח אחד הדורך במקום אינו גורם נזק כלל,

אולם לכשיירבו הזרים, הם עלולים בסופו של דבר לגרום נזק מצטבר. החוק היבש מצדיק, אפוא, את גישתם של אנשי סדום ואת רצונם לשמור על רכושם ולמנוע הלנת אורחים בעירם. ואם החוק צודק, גם הסנקציה צודקת. כל מי שילין זר בביתו – הוא ואורחו יענשו, ובכל חומר הדין! החוק נחקק כדי, על דעת רוב אנשי העיר, ונרשם בספר החוקים. בתי המשפט צריכים לדאוג לשמירת החוק כדי שהעיר לא תהיה הפקר. הכול צודק, הגיוני וחוקי. אולם זאת היא הבעיה: חיים הבנויים רק על שכל ישר וחוק יבש אינם חיים. רוח אין בהם.

נביא דוגמה מחיי משפחה. הבעל ואשתו התחייבו זה לזה ביום נישואיהם למלא את תפקידם בבית. הבעל חייב לפרנס את אשתו, והאישה חייבת לדאוג לצורכי הבית. כל זה נכתב ונחתם כדין בכתובה, על ידי עדים כשרים, ובקניין. אולם החיים המשותפים לא יוכלו להיבנות על בסיס הסעיפים הפורמליים של הכתובה. החיים המשותפים בנויים על הבנה הדדית ועל עזרה הדדית שמעבר לחוזה ולחוק. עמידה על קוצו של הדין תהרוס את המרקם העדין של התא המשפחתי. גם המשפחה הרחבה, החברה העירונית או המדינית, אינה יכולה להתקיים על החוק בלבד. יש הכרח בווייתור מסוים, בהבנה ובהתחשבות מעבר לחוק, לפני משורת הדין. החיים לא ייבנו על בסיס של יראת החוק בלבד, אלא באהבת האדם, בצדקה ובחסד וברחמים, ולא רק בצדק ומשפט יבשים ומאובנים.

מידת סדום ומיטת סדום

אנשי סדום ניסו לבנות חברה צודקת, המושתתת על החוק הפורמלי בלבד. חברה שבה אסור לגלות התחשבות בזולת. זוהי מיטת סדום המפורסמת, אשר בה מי שהיה קצר מדי נמתח לאורך, ומי שהיה ארוך מדי – קיצצו את איבריו. הכוונה לא רק למידותיו הפיזיות של האדם, אלא בעיקר למידותיו המוסריות. מי שבהתנהגותו חרג מהנורמה "נמתח". זה צודק לכאורה. אולם לפי אותה אמת מידה "קיצצו" גם את מי שחרג מהנורמה כלפי מעלה.

בסדום לא סבלו הקצנה של קיום מעבר לחוק המקובל. חריגים כאלו הפרו את שלוותם הנפשית. דווקא משום שהאדם מכיר בסתר לבו שמן הראוי להיות טוב ומיטיב, מוותר וגומל חסדים, אין הוא מסוגל לסבול התנהגות של אדם אחר טוב יותר, חסיד יותר. נוכחותו מפריעה לו, מציקה לו, ולכן הוא תחילה ישמיץ אותו, לאחר מכן יאבק בו ויקצץ את כנפיו, ולבסוף יענישו בענישה חמורה או יסלקו ממקומו.

על זאת חרבה סדום. לא על העובדה שאנשיה היו קמצנים וצרי עין. לא רק על תפיסתם היוריסטית הקפואה. אלא בעיקר על כך שהם מנעו ממי שרצה להיות

שונה מהם וטוב מהם להיות כזה. מידת סדום היא אמנם חמורה לכשעצמה, אולם חמורה הימנה היא מיטת סדום, הכפייה שהחברה כופה על יחידה החורגים ממוסכמותיה לטובה. לחברה כזאת אין תקנה. היא חייבת החרבה עד היסוד.

חברה אידיאלית אינה מסתפקת בכך שהיא מעודדת את יחידה להיות טובים יותר מהנורמה המקובלת, אלא יתרה מזאת, היא מקבלת את לפני משורת הדין כנורמה חוקית המחייבת את כולם. כופין על מידת סדום.

אברהם - מידת החסד

אבי החברה האידיאלית הזאת הוא אברהם, אבי האומה הישראלית, אשר סימניה הן: רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים. אברהם הוא האנטיתזה לסדום. מידת החסד שלו אינה רק הידור מצווה או חומרה מקרית, אלא נורמה מחייבת. סמיכות הפרשיות מאלפת. המלאכים, הנקראים אצלו "אנשים" פשוטים ורגילים, שאינו מכירם כלל – מתקבלים על ידו בכבוד מלכים, וזאת למרות חוס היום (ולמרות היותו עדיין כואב ממילתו, לדעת חז"ל, שדרשו גם את סמיכות פרשת המילה לפרשתנו). אברהם ואשתו ונערו, כולם מתגייסים במלוא אונם לקבלת האורחים מכל הלב. אברהם רץ לקראתם, ממחר האוהלה, רץ אל הבקר, וממחר לעשותו (שלוש ריצות ושלוש מהירויות חורזות את פרשתנו). הכול בהתלהבות ובשמחה. זה היה אורח חיים קבוע בבית אברהם. לוט, שליווה אותו רק בחלק ממסעיו, הולך בעקבותיו. אפילו בסדום, לוט לא היה יכול להשתחרר ממנהגי ביתו של אברהם ונהג בעין יפה באורחים. אלא שללוט אין המשכיות. "ויהי כמצחק בעיני חתניו" (בראשית יט, יד). ועמון ומואב צאצאיו "לא קידמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים" (דברים כג, ח). לוט הוא דוגמה למידת חסידות של אדם פרטי. ואף על פי כן לא נסבל בסדום. אברהם הוא דוגמה למידה זו בהיקף חברתי, לא רק של משפחתו החיה, אלא "כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט). הצדקה קודמת למשפט (לעומת דוד, שתפקידו הממלכתי חייבו להפוך את הסדר, כמובא בשמואל ב, ח, טו: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו").

הפסקת המראה של ה' על ידי ריצתו של אברהם לקבל את פני האורחים אין בה כדי להפריע למראה הנשגב. אין כאן ירידה באמצע העלייה, ואף לא ירידה לצורך עלייה. אין כאן ירידה כלל. קבלת האורחים היא קבלת פני השכינה. כי השכינה באה להשרות את מידת החסד בעולמנו, להעלות את רמתו ולהידמות לה' בדרכיו. זוהי אמונתו הייחודית של אברהם, שהחסד הוא ממרכיביה המהותיים. "ותן... חסד לאברהם" (מיכה ז, כ).

טו

איזון בין חסד וגבורה

חסד לאברהם

"גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכינה" (שבת קכז ע"א). המהר"ל (בספרו "נתיבות עולם", נתיב גמילות חסדים, פרק ד) כתב: "ודע לך דווקא להכניס אורחים קאמר, שפנים חדשות באו לביתו, וכאשר פנים חדשות באו לביתו ומקבל פנים חדשות בכבוד זהו כבוד השכינה כי חביב האדם שנברא בצלם א-לוהים. ואלו דברים עמוקים מאוד". רצונו לומר: ה' ברא את האדם בצלמו, אולם צלם א-לוהים הוא מושג מופשט שיש בו אינסוף פנים. כל אדם מבטא פן מסוים מצלם הא-לוהים, כל אדם הוא ייחודי, כמוהו לא היה וכמוהו לא יהיה. פנים חדשות הן פן חדש של הצלם הא-לוהי הרב-גוני שעוד לא נראה, מעין גילוי שכינה. וכן נאמר בגמרא: "להגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד – כולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון – ואין אחד מהן דומה לחברו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם" (סנהדרין לו ע"א).

אברהם חיפש את האחר, את הפן הייחודי שבכל אדם. הוא ראה בכל אחד ניצוץ א-לוהי, פן אחר של צלם א-לוהים. גם בנוודים מוזרים המשתחוים לאבק רגליהם, מין אלילות חריגה, יש ניצוץ א-לוהי. גם בסדום הרשעה, חיפש אברהם ניצוץ א-לוהי. רק לאחר שהשתכנע שאין דבר חיובי ללמוד מסדום, הוא השלים עם הפיכתה. גם בישמעאל ראה אברהם צד זכות, על אף שידע שהוא מצחק, כלומר משחק משחקי אלימות ומלחמה. "במעלליו יתנכר נער" (משלי כ, יא) – ישמעאל היה איש קשת (גם בשעתו הקשה, כמתואר בבראשית כא, מוזכר המונח המיליטריסטי "כמטחוי קשת"), אך יש בו גם צד חיובי, ומפני זה קשה על אברהם שילוחו: "וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודת בנו" (בראשית כא, יא), אך לבסוף, השלים אברהם עם גירושו ואף ביצעו.

הרב קוק כתב ב"אורות הקודש" (ח"ג עמ' שכו): "עבודה גדולה ומאירה היא להסיר את הכעס מן הלב לגמרי, להביט על הכל בעין יפה, בחמלה של חסד, שאין לה גבול, להדמות לעין העליונה, גם על מה שעושים הרשעים, גם על הרעים היותר מוחלטים ברשעות, לחמול על היותם נשקעים בבזך הרשעה, ולמצא את הצד הטוב שבהם... סופן של הרשעים גם הם להיות מתקנים".

מדת החסד אינה רק עזרה לזולת, אלא עצם ההכרה בהיות הזולת שונה. ה' ברא אותנו שונים זה מזה במטרה שכל אחד ישלים את חסרונו של חברו. אדם יכול להיות חכם, בריא ועשיר, אך לעולם לא מושלם, תמיד האדם יהיה זקוק להשלמה בתחום שבו הוא חסר. ההשלמה ההדדית זה לזה היא מידת החסד. השלמת הזולת אינה נובעת מהתנשאות, אלא מהכרה שכולנו חסרים, שכולנו זקוקים להשלמה, לעזרה הדדית. זה שיש לו יותר, שנדמה לו שהוא מושלם, צריך לחוש בחסרונו וקל וחומר שעליו לחוש בחסרונו של האחר ולתת לו משלו. נתינה היא השלמת החסר של הנותן לא פחות משל המקבל, יותר משבעל הבית עושה לעני, עושה העני עם בעל הבית (ראו "עין איה" על שבת קד, אות יג). החסר של הזולת הוא המאפשר לאדם לתת. כך מתפקדת חברה אנושית בריאה.

סדום, במהותה, הייתה מנוגדת לאברהם, כתיאורו של יחזקאל: "הנה זה היה עון סדם אחותך גאון שבעת לחם ושלנת השקט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה ותגבהינה ותעשינה תועבה לפני ואסיר אתהן כאשר ראיתי" (יחזקאל טו, מט). מרוב עושרה, שובעה וגאוותה, לא חשה סדום כלל שיש אחר מלבדה. ה', בראייתו העמוקה, ראה שאין לה תקנה אלא בהפיכתה ובהסרתה מעל פני העולם ושיתן בכך את אברהם.

העקדה

אברהם הוא איש החסד, אך חסד ללא גבול עלול להתהפך לאכזריות, כגון רחמים מופרזים על פושעים מועדים. יש לשמור על גבולותיו. לשם איזון זה, בא ניסיון העקדה. הרשב"ם (בראשית כב, א) ראה בניסיון העקדה תיקון לברית שכרת אברהם עם אבימלך. הברית עם אבימלך היא תמוהה: מה עשה אברהם שהיה עליו להישבע? אבימלך והפלישתים הם שחטאו, אך אברהם מה עשה? ולכאורה, הברית היא הדדית: "כחסד אשר עשיתי עמך תעשה עמדי" (בראשית כא, כג) – איזה חסד עשה אבימלך עם אברהם?

אלא אברהם הוא איש החסד, בעל העין הטובה, הרואה רק את הטוב שבכל אחד – בנוודים הערבים, בסדומיים, בישמעאל ובפלישתים. גישת החסד שלו מעוררת בו חשש שמא פגע בהם בעצם נוכחותו באזור, בהצלחתו המעוררת קנאה. הוא מסגיר עליהם ומוכן ליטול עמם חלק באשמה. לכן הוא מסכים לברית.

אך לדעת ה', עבר אברהם בכך את הגבול הנכון למידת החסד. מידת חסד כה מופלגת, עד כדי התבטלות עצמית, היא מוגזמת. לכן ניסה ה' את אברהם בהקרבת הבן. ה' אמר לאברהם: אברהם אוהבי ואהובי, אם תמשיך כך, בנך יישחט. שכניך עלולים לחסל אותו. אתה בעצם שוחט את בנך במו ידיך. כך לא

תוכל למלא את ייעודך בעולם. אין בררה, עליך לגלות קצת יותר אסרטיביות, קצת כבוד עצמי, קצת קשיחות, קצת חוש ביקורת כלפי השכנים שסביבך. וזו לשון הרמב"ם: "האכזריות על אלו שמטעין את העם אחרי ההבל – רחמים הוא בעולם" (סנהדרין יא, ז). ניסיון העקדה הוא דרישה מאברהם לוותר במידת מה על מידת החסד. ללכת לקצה הנגדי כדי ליצור איזון נאות בין מידת החסד למידת הדין (הפסוק "וילכו שניהם יחדיו" מתפרש בזוהר ובחסידות כשילוב מידת החסד של אברהם עם מידת הדין של יצחק).

אחרי העקדה, בדרך ה' את אברהם שתי ברכות – לפי הכוכבים ולפי החול. הכוכבים מייצגים ראייה אידיאלית, החול מייצג ראייה ריאלית. הפרדוקס הוא שאם אברהם ינהג רק לפי הכוכב, יעשו אותו לחול, לאסקופה הנדרסת, והוא לא יוכל להאיר בעולם. על אברהם להיות גם ריאליסט ולהתכונן לעימותים עם שכניו. העימות האלים, "ויירש זרעך את שער אויביו" (בראשית כב, יז), הוא שלב הכרחי שרק אחריו יכול לבוא השלב האידיאלי, השלום: "והתברכו בזרעך כל גויי הארץ" (שם, יח). "וישב אברהם בבאר שבע" (שם, יט) – אברהם חזר למידת החסד, אולם לחסד מאוזן, חסד של צדקה ומשפט.

לפרשת חיי שרה

טז

לשוח בשדה

עבודת התפילה ועבודת האדמה

יצחק תיקן תפילת מנחה, שנאמר: "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב" (בראשית כו, יב). כך נאמר בגמרא (ברכות כו ע"ב). המפרשים הפשטנים מפרשים פסוק זה כטיוול בין השיחים (ראב"ע) או כהשגחה על הפועלים הנוטעים שיחים בשדה (רשב"ם). מה ראו, אפוא, חז"ל לפרש את המילה "לשוח" כשיח תפילה דווקא?

יתרה מזאת, התפילה בשדה אסורה לדעת חז"ל (ברכות לד ע"ב, עיינו בפירוש רש"י ותוספות שם). וכן נפסק להלכה בשו"ע (אורח חיים סי' צ סעיף ה): "לא יתפלל במקום פרוץ כמו בשדה". מה ראה אפוא יצחק להתפלל בשדה דווקא?

יצחק - אבי השדה

היחיד מהאבות שהיו לו שדות היה יצחק. אברהם ויעקב היו רועי צאן. רק ביצחק נאמר: "ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים" (בראשית כו, יב). לכן רק ביצחק נאבקו ונלחמו. אברהם ויעקב יכלו לנדוד עם אוהליהם ממקום למקום ולהימנע מכל עימות אפשרי עם תושבי הארץ. יצחק נטע וזרע והתמקם במקום קבוע, ולכן לא היה יכול לעקור את שדותיו ולעבור למקום אחר באותה קלות. יצחק הוא היחיד מהאבות שנולד בארץ, מת בארץ וחי כל ימי חייו בארץ, עולה תמימה שנאסר עליה לצאת ממחיצתה.

כל אחד מאבות מסמן לבנים פן מיוחד. שליחותו של יצחק היא השדה. תפקידו – לייצג את ההשתרשות בקרקע, שכון בארץ – "הוי נוטע, הוי נטוע" (בראשית רבה סד, ג). מכאן נטייתו לטובת עשיו, שהיה איש שדה, לעומת יעקב שהיה יושב אוהלים. אמנם, שדהו של עשיו אינו שדהו של יצחק, אך חשיבות השדה כה גדולה בעיניו עד שלמרות בעייתיותו, "על כל פשעים תכסה אהבה" (משלי י, יב). וכשיעקב בא להתברך, ויצחק הריח את בגדיו ספוגי ריח השדה, נחה עליו רוח הקודש. "ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'" (בראשית כז, כז). יעקב הביא עמו

ריח גן עדן, אותו ריח שדה שהיה כה אהוב על יצחק, ריח השדה אשר ברכו ה'. עשיו כבר לא היה יכול לקחת מיעקב את הברכה כי שדהו של עשיו לא הדיף אותו ריח, אותה ברכת ה'.

בין יצחק לעשיו

מה בין שדהו של עשיו לשדהו של יצחק? יש בשדה כדי להשפיל, ויש בו כדי לרומם. מצד אחד, "אין לך אומנות פחותה מהקרקע" (יבמות סג ע"א). מגושמת היא ומגשמת. היא תובעת את האדם כולו, גופו ונפשו. משעבדת היא אותו, מלך לשדה נעבד. אדם כפרי, בכל העולם, הוא בדרך כלל אדם גס, פרימיטיבי, שקוע כולו באדמה ובאדמתיות. ווי להאי שופרא דבלי בארעא. לעומת זאת, יש בה כדי להעלות. "עתידיים כל בעלי אומנויות שיעמדו על הקרקע" (שם). לכל אדם מישראל יש נחלת קרקע בארץ. גם אם ימכור אותה, יחזירנה היובל אליו. המצוות שהאדם מישראל מקיים בקרקע מעשירות את נפשו.

העלאת הביכורים, למשל, הייתה מעלה את האדם ומרוממת אותו. עבודת האדמה יכולה להיות לעבודת ה'. שהרי אדמת קודש היא, עצם עיבודה הוא ערך רוחני ולא רק צורך כלכלי. התרומות והמעשרות שהאדם מפריש ממנה ומאכיל באמצעותם את הכוהנים, הלוויים והעניים נותנים משמעות ערכית לעבודתו החקלאית. ובמעשר שני ובביכורים הוא אישית חייב לעלות לירושלים ולהתעלות בה. וכך כתבו בעלי התוספות (בבא בתרא כא ע"א, ד"ה "כיי", בשם הספרי): "למען תלמד ליראה" – גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד. לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו, והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה, היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה". ועולה על כולם השמיטה, שבה הארץ שובת שבת לה', וכל פירותיה קודש לה'.

עשיו היה צד את אביו בפיו ושואל: כיצד מעשרין את המלח ואת התבן (רש"י לבראשית כה, כז). המלח אינו גידולי קרקע, והתבן אינו עיקר הגידול, אלא פסולתו. לדידו, לא הייתה שום מעלה מיוחדת באדמת ארץ ישראל ובפירותיה. לכן תמה היה מדוע אין מעשרים גם מוצרים אחרים. איש שדה היה עשיו, אולם לא השדה אשר ברכו ה', לא שדה שהוא אדמת קודש. עצם המושג "אדמת קודש" נראה מוזר בעיניו. האדמה היא המטריאליזם בהתגשמותו המגושמת. קדושה, לדידו, היא ספריטואליות מופשטת. אין ולא ייתכן צירוף כה מוזר בין השניים לדעתו.

עבודת ה' בשדות

ייתכן שיצחק יצא גם לטייל בשדה. אולם כשראה את השיבולים הנעות ברוח, את ים הקמה העולה ויורד כגלי הים, ראה מן הסתם את רוח ה' החופפת על

השדה; את מלאך ה' האומר לכל עשב גדל; את ההשגחה הא-לוהית המברכת את השדה; את השמים העורפים טל ומשמינים את הארץ להרבות דגן ותירוש. גם כאשר היה יוצא להשגיח על הקוצרים והנוטעים, יש להניח שלא הסיח דעתו לרגע מהייעוד שלשמו הנטיעה נעשית. להשריש את עם ישראל בארץ, להחדיר קדושה בקרקע. "שכון בארץ" (בראשית כו, ב) הוא לא רק לנטוע עצים, אלא בו בזמן גם לשכן את השכינה בארץ. לנטוע שמים ביסוד הארץ. שאם לא כן, לשם מה התורה מספרת לנו עובדה זו של יצחק היוצא לשוח בשדה? וכלשונו של הרמב"ם ב"מורה נבוכים" (ח"ג פרק נא):

וזאת גם כן מדרגת האבות אשר הגיעה קרבתם אל הש"י... והגיע מהתאחד דעותם בהשגתו... והיו עם זה מתעסקים בהנהגת בני אדם והרבות ממון ומשתדלים במקנה וכבוד... שהם, כשהיו עושים המעשים ההם – לא היו עושים אותם אלא באבריהם בלבד, וליבותם ודעותם לא יסורו מלפני השם... ואפילו בעת התעסקם להרבות הממון, ר"ל בעת המרעה ועבודת האדמה והנהגת הבית – היה מפני שתכלית כוונתם הייתה בכל המעשים ההם להתקרב אל הש"י קרבה גדולה. כי תכלית כוונתם כל ימי חייהם להמציא אומה שתדע השם ותעבדהו.

עתרת יצחק

זאת הייתה, אפוא, תפילתו של יצחק. הקשר המתמיד של האדם עם א-לוהיו, לא רק בשעת התפילה הרשמית, אלא גם מעבר לה. גם כשגופו שקוע בעבודת האדמה, נפשו קשורה בעבודת ה'. זוהי "התפילה המתמדת של הנשמה המתאמצת להתנפשות על כל כוחות החיים ומשתוקקת לגלות את מהותה על כל הסביבה, על כל העולם והחיים" ("עולת ראייה" ח"א עמ' יא). ומשום כך, תיקן יצחק את תפילת המנחה דווקא. זו התפילה היחידה של אמצע היום, כשאדם טרוד בעסקיו ובמלאכתו. דווקא אז, עליו לזכור את ייעודו, לשם מה הוא טורח ועמל. תפילה זו, המועדת ביותר לשכחה, היא היא המבחן האמיתי של האדם אם עובד הוא את ה' או את אלילי כספו וזהבו. לכן לא נענה אליהו אלא בשעת המנחה. בשעה זו, שאל אליהו את שאלתו: "עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים" (מלכים א, יח, כא)? באותה שעה, כרע כל העם על ברכיו וקרא בקול: "ה' הוא הא-להים" (שם, לט)!

מי שהגיע למדרגה זו, כיצחק, התפילה בשדה מעלה ומרוממת אותו, כי אתו מתפללים גם כל העשבים. הכול אומר עמו שירה. וכדברי הרב קוק ("עולת ראייה" ח"א עמ' יג):

"הכל הומה, שואף, עורג ושוקק לחמדת שלמות מקורו העליון... מרומם הוא האדם בתפלה את כל היצור, מאחד הוא עמו את כל היש, מעלה את הכל, מרומם את הכל למקור הברכה ומקור החיים".

יז

תורה ועבודה וגמילות חסדים

"ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם" (בראשית כד, כב). דברי המדרש מובאים ברש"י: "בקע – רמז לשקלי ישראל, בקע לגולגולת; ושני צמידים – רמז לשני לוחות מצומדות; עשרה זהב משקלם – רמז לעשרת הדיברות שבהן".

המהר"ל מפראג ("גור אריה" שם) ראה בשקלים, בלוחות וברבקה עצמה את שלושת הדברים שעליהם העולם עומד: תורה (הלוחות), עבודה (השקלים שבהם נקנו התמידין והמוספין לעבודת ה' במקדש) וגמילות חסדים (רבקה). כשנתבונן יותר, נמצא דבר תמוה לכאורה. הנזם והצמידים הם תכשיטים, ואילו רבקה היא הנושא המרכזי שעליו נענדו התכשיטים, שאותו באו התכשיטים לקשט. כלומר, התורה (הצמידים) והעבודה (הנזם) הם כתכשיטים לעומת גמילות החסד, שהיא העצם והמהות! ואכן זהו הרעיון המרכזי בפרשתנו, פרשת זיווג של יצחק ורבקה. כיצד בחר העבד ברבקה? הוא לא בחן את ידיעותיה ואת אמונתה. הוא לא התעניין באשר לעבודתה את ה', אם היא מתפללת או מקיימת מצווה אחרת ממצוות ה'. הוא בדק אך ורק דבר אחד: גמילות חסד.

כי לא נחש ביעקב

דבר זה שופך אור על התנהגותו המוזרה של העבד ועל הסתירות כביכול שבין המעשה כפי שאירע לבין שחזורו על ידי העבד בפני בתואל ולבן. לכאורה, העבד עובר על איסור "לא תנחשו", ואכן פסק הרמב"ם (עבודה זרה פ' יא ה"ד): "וכן המשים סימנים לעצמו, אם אירע לי כך וכך אעשה דבר פלוני, ואם לא אירע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם. וכן כל כיוצא בדברים האלו, הכל אסור".

כלומר, לדעת הרמב"ם, עבר אליעזר עברה שעונשה מלקות. והראב"ד, היוצא להגן על כבודו של אליעזר, השיג על הרמב"ם: "זה שיבוש גדול, שהרי דבר זה מותר ומותר הוא!" וסוף דבריו הקשים שאילו היו בחיים היו מצליפים לו פולסי דנורא. לא אליעזר חייב מלקות, אלא הרמב"ם, כביכול, חייב מלקות בשוטי אש.

אולם, המעיין היטב בכתובים מוצא שאליעזר כדין עשה. הוא לא אמר: אם רבקה, הנערה שבחרתי ליצחק, תעשה כך וכך, סימן הוא שאכן היא המתאימה לו. הוא גם לא נתן סימני ניחוש חסרי משמעות, כגון: הואיל ונפלה פתי מפי או נפל מקלי מידי, איני הולך למקום פלוני, הואיל ועבר שועל מימיני, איני יוצא

מפתח ביתי היום (רמב"ם שם). סימנים חיצוניים לא רציונליים כאלו, שאין ביניהם ובין המעשה שהאדם עומד לעשות כל קשר סיבתי הגיוני, הם ניחוש. אך אליעזר לא ניחש כלל. הוא בחן את רבקה במבחן חמור אם טובת עין היא. אדם זר בא מן הדרך ולו עשרה גמלים וכמה מלווים (והגמלים צמאים אחרי המסע הארוך במדבר ושותים כמויות אדירות של מים), והנערה אינה מבקשת עזרה ואינה מביעה תלונה או תמיהה על הגברים הבריאים העומדים ליד גמליהם ואינם נוקפים אצבע, אלא ממחרת ורצה לבאר פעם אחר פעם, עד אשר כילו הגמלים לשותות. אחרי מבחן כה קשה, אין צורך בסימנים נוספים. לא חשוב כלל מי היא, מה ייחוסה, מה הן דעותיה ואורחות חייה, היא האישה אשר הוכיח ה' ליצחק. סיבת בחירתה הבלעדית הינה החסד.

יפה שיחתן של עבדי אבות

ובכל זאת, עדיין תמוה שהרמב"ם מביא את אליעזר כדוגמה לניחוש. והרי לדברינו אין כאן ניחוש כלל ועיקר! לא בכדי חזרה התורה על הסיפור פעמיים ובהבדלים דקים ביניהן. בתיאור המעשה עצמו, אליעזר ענד את התכשיטים ורק אחר כך שאל: "בת מי את" (בראשית כד, יד). ודאי שעליו לדעת מי היא כדי שיוכל לדבר עם משפחתה שתסכים לנישואיה עם יצחק. אולם לגופו של עניין, נפלה אצלו ההחלטה מיד לאחר המבחן, לפני שנודע לו מי היא. בשחזור שינה העבד את סדר הדברים: "ואשאל אותה ואומר, בת מי את. ותאמר בת בתואל... ואשים הנזם על אפה והצמידים על ידיה" (בראשית כד, מז). כלומר לבתואל וללבן, בני תרבות המעוננים והמנחשים של ארץ קדם, היה צורך להוכיח בדרך לא רציונלית שהזיווג הוא משמים. הם לא היו מסוגלים להבין שאדם בוחר אישה רק על סמך טוב העין, בהתעלמות מהייחוס, מהמעמד הכלכלי והחברתי וכד'. להם היה צורך להראות ניחוש כביכול. להם שינה העבד את סדר המאורעות וסיפר שרק לאחר שהתברר לו שאכן קלע למטרה ושהנערה שהזדמנה לעין המים היא ממשפחת אברהם, והסימנים שעשה הצליחו, אז ענד לה את התכשיטים.

ובאמת אברהם לא הזכיר כלל את משפחתו, אלא אמר לעבד: "כי אל ארצי ואל מולדתי תלך" (שם, ד), ואילו דברי העבד ללבן ולבתואל אחרים הם: "אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי" (שם, לח). לאברהם לא היה חשוב הייחוס והמעמד. לאברהם היה חשוב העיקר: גמילות החסד. ללבן ולבתואל היה חשוב הייחוס והמעמד, להם היה צורך להציג את הדברים כמין ניחוש שהצליח כדי לשכנעם. והרמב"ם לא התכוון אלא לפן זה שבדברי אליעזר ולא למעשה עצמו.

עמוד החסד

אברהם הוא עמוד החסד שעליו נשען בית ישראל. ואמונתו בה' נובעת ממידה זו, כי מקור החסד בעולם הוא ה'. הוא מנהיג את העולם בחסד והוא שנטע מידה זו בנפש האדם, אשר נברא בצלמו. לכן אל נופתע מהתנהגותו של אברהם כשה' מתגלה אליו, וכשהוא רואה שלושה אנשים הוא מפסיק את דבקו בה' ורץ אליהם מפתח האוהל ומכין להם סעודת מלכים. לכאורה, נפילה רוחנית עצומה נפל אברהם באותה שעה, מאיגרא רמא לבירא עמיקתא! מהתגלות א-לוהית לרחיצת רגליהם של אורחיו ולעיסוק בגסטרונומיה גסה ומגושמת. ולא היא. "גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני השכינה" (שבת קכז ע"א) משום שהכנסת אורחים היא קבלת פני השכינה. השכינה כולה טוב וחסד, ויישומו של החסד בחיי המעשה הפרוזאיים הוא קבלת פני השכינה הנעלה ביותר. זהו ביתו של אברהם. ורק אישה המסוגלת לרמה כה גבוהה של נדיבות לב ראויה להיות אישה לבן אברהם.

החסד הוא אפוא המהות, ואילו התורה והעבודה – בחינת תכשיטים. תורה ועבודה ללא חסד הן כמו "נזם זהב באף חזיר" (משלי יא, כב). ומאידך גיסא, החסד הוא המפתח לחיי תורה ועבודה כי החסד הוא הפתיחות של האדם לזולתו. מי שאינו בעל חסד עולמו אטום בתוך קונכייתו האנוכית. הוא אינטרסנט ואגואיסט. גם אם יעסוק בתורה ובעבודה, הוא עלול להשפיל אותן לרמה אגוצנטרית ותועלתית. מי שרגיש לנעשה מחוץ לעצמו הוא עדין נפש. הוא פתוח לא רק לזולתו, אלא לכל יצורי תבל, לכל ההווה, וממילא הוא פתוח גם לשמוע את דבר ה' המנסר בעולם. אדם כזה הוא ביסודו אידיאליסט, איש רוח, שכל ערך חיובי רציני וכל שאיפה לתיקון ולשלמות יש להם סיכוי טוב שיקלטו בנפשו הרגישה. גם אם כרגע אינו נחשב ל"דתי", ביסודו הוא מאמין, וסופו לחזור בתשובה. "שלושה סימנים באומה זו: רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים" (יבמות ט ע"א), וכל מי שיש בו מידות אלו ראוי לידבק באומה זו.

היכרות ושידוכין

יצחק ורבקה לא היו זקוקים להיכרות האישית החיצונית. האופי הפנימי חשוב היה בעיניהם מכול. התאמה באופי היא המבטיחה את אושרם של הנישואין יותר מכל מראה עיניים, שפעמים הוא מדומה ומטעה. כי "האדם יראה לעיניים וה' יראה ללבב" (שמואל א, טז, ז). רמתם המוסרית של יצחק ושל רבקה הייתה כה גבוהה עד שמראה העיניים היה מיותר.

דורנו מתקשה להבין את מוסד השידוכין שנהג בדורות עברו – כיצד אפשר שנישואין יצליחו כשאין היכרות אישית מקדימה, כשאין מציאת חן הדדית

קודם לנישואין, כשאין רגשי אהבה בין בני הזוג העומדים להקים קן חם במשותף. אולם, נשאל את עצמנו בכנות: האם התרשמות חיצונית אינה באה לעתים על חשבון בחינה פנימית, ביקורתית ורצינית? האם רגש ודמיון והתלהבות נעורים אינם עלולים לעכב בדיקתן של תכונות אופי בסיסיות? האם סנוור מקרי אינו עלול להאפיל על אי-התאמה פנימית? והרי כבר אמר הכתוב "על כל פשעים תכסה אהבה" (משלי י, יב), ובהמשך החיים, הפשעים מתגלים חלילה ומקלקלים את השורה.

אמנם, ההלכה דורשת שבני זוג יכירו זה את זה לפני הנישואין ויבדקו את התאמתם זה לזה כדי למנוע תופעות חמורות בחיי הנישואין (שולחן ערוך, אבן העזר, לה, א). אולם, מכאן ועד ההגזמה שבחיקוי התרבות המערבית, על כל פגמיה וחסרונותיה – שבה האליל המיתולוגי, ארוס, שולח את חיציו ללא הבחנה אל לבבות צעירים, ללא כל ביקורת, ללא כל שיקול דעת, ללא כל בחינת אופי – רחוקה-רחוקה הדרך.

חברתך ואשת בריתך

כל מושג החברות בין צעירים שעוד לא בשלו דיים ולא בגרו דיים להכיר את עצמם ואת זולתם ולברר את מידת התאמתם לצורך הקמת בית בישראל הוא מושג הלכות מתרבות לא-יהודית, הוא מושג שעלול להביא לתוצאות חמורות ביותר. יש לחנך את צעירינו בדרכם של אבותינו ולפי ההיכרות הראשונה המפורטת בין שני בני הזוג יצחק ורבקה. היכרות שבסיסה היה מבחן אופי קשה. מבחן המידות הטובות הוא הדבר העיקרי בחיים. יתר הדברים אינם צריכים להיות שיקול בעל משמעות בהחלטה חשובה זו. עניינים משניים יסתדרו מאליהם כשיש בסיס משותף של טוב, של חסד ושל דאגה לזולת.

ה"תרבות" המערבית אמנם כובשת את בני דורנו – תרבות החוץ, הרושם החיצוני, הרגש השטחי, הדמיון החושני – אך לא זו בלבד שהיא אינה תורמת כהוא זה לאושר החיים המשותפים, אלא היא אף מטעה ומטה את האדם מהאמת המוסרית והרוחנית. תרבות זו מערערת את חי המשפחה והורסת אותם. זו תרבות הבונה קשר זוגי על קורי עכביש. זיווג פירוש: עומק, מקוריות, רעננות והמשכיות בלתי-פוסקת. זיווגם של יצחק ורבקה הוא דוגמה הראויה ללימוד בבואנו לבנות את הבית המשפחתי, ועל ידו את בניין האומה כולה. "מצא אישה מצא טוב ויפק רצון מה" (משלי יח, כב).

יח

משמעותה של ברית הארץ

"וישקול אברהם לעפרון – אמר ר' יודן בר סימון: זה אחד משלושת מקומות שאין אומות העולם יכולין להונות בהן את ישראל לומר גזולים הן בידכם. ואלו הן: מערת המכפלה ובית המקדש וקבורתו של יוסף. מערת המכפלה – דכתיב וישמע אברהם אל עפרון וישקול אברהם לעפרון, בית המקדש – דכתיב ויתן דוד לארנן... וקבורתו של יוסף – דכתיב ויקן את חלקת השדה" (בראשית רבה עט, ז).

על רקע מציאות ימינו, נראים דברי רבותינו במדרש כאילו היו חס וחלילה לעג לרש שהרי אין לך שלושה מקומות בארץ ישראל שעליהם אין הערבים מוכנים לוותר, ושעליהם גם כמה יהודים המקבלים עקרונית את זכותנו על ארץ ישראל מוכנים לצערנו לוותר, כשלושה מקומות אלו: חברון, שכם והר הבית.

אולם, עיון מעמיק יותר יעמידנו על משמעותם האמתית של הדברים. בעצם, כל המיקוח על מערת המכפלה בין אברהם ובני חת מתמיה לכאורה: לשם מה כל הפרוצדורה המסובכת? מדוע לא נענו בני חת מיד לבקשתו של אברהם והעמידו לרשותו חלקת קבר? לשם מה כל ההשתחויות המרובות? מדוע הציע עפרון ברוב אדיבותו את המערה כמתנה ולבסוף שילם לו אברהם עבור אותה חלקה טרשית ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר? ולשם מה האריכות המרובה כל כך בפרטי המכירה והקיצור בדברים אחרים, הנראים לנו חשובים יותר, לכאורה?

ארץ הנקנית בייסורים

אמנם, ארץ ישראל הובטחה לאברהם ולזרעו, וההבטחה חזרה ונשנתה פעמים מספר. אך טעות תהיה בידינו לומר שההבטחה קוימה בצורה פשטנית, כפי שהיינו מדמים לחשוב. בין הדברים הנקנים בייסורים היא ארץ ישראל, ובהבטחה החגיגית ביותר שהובטחה לאברהם בברית בין הבתרים נאמרו דברים סתומים, אשר דיים לזעזע ולהחריד כל קורא בהם:

וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברם. ויהי השמש לבוא, ותרדמה נפלה על אברם, והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו. ויאמר לאברם: ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לו להם ועבדום וענו אותם... ויהי השמש באה ועלטה היה והנה תנור עשן ולפיד אשר אשר עבר בין הגזרים האלה. ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת (בראשית טו, יא-יח).

הארץ הובטחה אמנם לאברהם, אך קיום ההבטחה יבוא לאחר חשכה ועלטה, אש ועשן. ארץ ישראל אינה מציאה הבאה בהיסח הדעת. כדי שארץ ישראל תהיה לקניין נפשי נצחי ומוחלט לזרעו של אברהם, היא טעונה ייסורים. זאת הברית אשר כרת ה' בין אברהם לארצו, כי רק היא ברית אמת שאין להתכחש לה. כי רק בברית כזאת קונה עם את ארצו ויוצר זיקה נפשית שאין אפשרות עולמית לבטלה בינו לבין אדמתו. העובדה שגם בהיות ישראל גולה מאדמתו אלפים בשנים לא הכיר אלא במולדת אחת, ואליה פנה בכל תפילותיו ותקוותיו, היא המוכיחה כי גם בגלות שמרנו על הקניין בנפשנו ודומה הדבר כאילו החזקנו בה בפועל ממש.

ההבטחה שניתנה לאברהם לא הייתה, אפוא, מתנת חינם. ההבטחה הייתה שאברהם וזרעו יתייסרו קשות ויעמדו בניסיונות מרים ובמבחנים חמורים כדי שהארץ תהיה שלהם, חלק מנפשם ותמצית מדמם. בעקשנותם יקנו את הארץ, בסבל רב ובמאמצים שאין לתארם יזכו בכל שעל אדמה כי שלהם הארץ, ואף על פי כן, ודווקא משום כך, תיבחן אהבתם אליה, ובכך גם תגדל ותתחזק.

פוליטיקאים ודיפלומטים יבטיחו הבטחות, האו"ם יחליט, העולם יאשר, אולם כל אלו יישארו פיסות נייר. כי רק מעשים ישראליים הם שיקבעו את חזקתו של עם ישראל על ארצו. אפילו חלקת קבר זעירה באדמת טרשים נידחת לא תהיה נחלה יהודית בלי קושי. ההבטחה – כשם שיש בה נס, יש בה ניסיון.

קברים חיים

קבורת שרה במערת המכפלה, עקדת יצחק על הר המוריה וקבורת יוסף בשכם – הקבר והעקדה, שבדרך כלל מקפדי חיים הם, בארץ ישראל יוצרי חיים הם, בלעדיהם לא היו נוצרים חיים ישראליים בארץ. לא בכדי האגדה קושרת את תחיית המתים עם ארץ ישראל דווקא. קניית שדה בארץ ישראל היא ערך ואידיאל נשגב, ולא צורך בלבד שאתו מנחים שיקולים צרי אופק של נוחיות מדינית, הנאה כלכלית וסטטיסטיקה דמוגרפית.

שלוש חוליות בשדרת הארץ

שלושה אתרים אלה הם שלוש החוליות המרכזיות שבשדרה המקיימת את הגוף הגאו-היסטורי הנקרא ארץ ישראל. חברון היא עירו של אברהם, הר המוריה הוא מקומו של יצחק, ושכם היא עירו של יעקב. חברון היא בירת יהודה ומקום ייסודה של מלכות בית דוד, שכם היא בירת ישראל ומקום ייסודה הטרני של המלכות המפוצלת, וירושלים שבגבול בנימין מתווכת ומשלימה בין השתיים. שלמותה של ירושלים מותנית – מבחינה גאוגרפית וביטחונית, מדינית

ואידיאולוגית – באיזון שבין שכס שבצפונה וחברון שבדרומה, בהרמוניה שבין החומר והרוח, שבין פלגי האומה על נטיותיהם השונות, בליכוד הלאומי והארצי המאחד. לא ייתכן לראות את ירושלים השלמה כבירת ארץ ישראל מבלי לראות בשכס ובחברון את בנותיה.

בשלוש חוליות אלו, מודגשת דווקא הקנייה בכסף מלא. זאת למרות שכיבושה הצבאי של ארץ ישראל לגיטימי הוא, ומלחמה על ארץ ישראל מלחמת מצווה היא. אך מצוות המלחמה מחייבת לפתוח ראשית כול בשלום. המלחמה היא אמצעי, והאחרון בלבד. דוד המלך ערך מסע כיבושים אדיר בהגיעו עד לפרת, אך את הר המוריה לא כבש בסערת הקרב, אלא קנהו בכסף מלא. בסולם הערכים היהודי, עומד השלום בשלב גבוה יותר מן המלחמה. והמקום שבו צריך לעמוד המזבח, יש להימנע מלהניף עליו ברזל ולשפוך בו דם. אף אברהם, אילו רצה, היה יכול לכבוש את מערת המכפלה. כשהיה צורך בכך, הוא ידע לרדוף, עם קומץ אנשים בלבד, אחרי צבאותיהם של ארבעה מלכים כדי להציל את בן אחיו. ויעקב אף הוא לא נרתע מהכנות צבאיות כשחשש מאחיו; ואף על פי כן "ויירא... ויצר לו" (בראשית לב, ח), רצה למנוע בכל מחיר שפיכות דמים. התנגדותו של יעקב למעשה שמעון ולוי הייתה משום שלדעתו פזיזים ונמהרים היו בהחלטתם ולא מיצו את כל האפשרויות האחרות. הם גם לא הביאו בחשבון את תגובת שכניהם.

משום כך, המקרא מדגיש בשלושה מקומות מרכזיים אלו במפת ארצנו ובהיסטוריה שלנו את הקנייה בכסף דווקא. לבל יאמרו אומות העולם כי גזלנים אנו, שואפי קרבות ושופכי דמים. אמת היא כי לשלום פנינו, ואת ברית הנצח שלנו עם ארצנו כורתים אנו בעיקר במאבק ההתיישבותי. כיבוש צבאי בלבד, אין בכוחו לשמש קלף מדיני בר-תוקף. הכול רואים בו מעשה גזלה וחמס. מאבק יומיומי בפגעי טבע ואדם, בהצלחות ובכשלונות של היצירה היישובית-חברתית, בדרך העבודה והשלום – הוא המנציח את ברית העם והארץ. לפי ההלכה, הקדושה שקידש יהושע את הארץ בטלה עם החורבן כי בחרב נעשתה. לא כן קדושת עזרא, שנעשתה בחזקת ההתיישבות. היא שרירה וקיימת עד עצם היום הזה.

ההתנגדות העזה המתגלית בשלוש החוליות המרכזיות: חברון, שכס וירושלים היא המוכיחה כי מתחת לסף ההכרה יודעים מתנגדינו כי במקומות אלה מוכרע עיקר המאבק על ארץ ישראל. במקומות המקודשים ביותר לאומה מתגלית העקשנות הנגדית בעוצמה יתרה. ובזאת מבחנו: בעקשנות יתר, בסבלנות אין קץ, בהתמדה ובמסירות, נוכיח את בעלותנו אנו על לבה של ארץ ישראל. "עלה נעלה בהר וירשנו אותה כי יכול נוכל לה" (במדבר יג, ל).

יט

תפקידה של מנהיגות ישראלית

הפטרת הפרשה עוסקת בעימות בין אדוניה לשלמה. עימות זה לא היה רק שלטוני, מי ימלוך, אלא אידיאולוגי, עימות בדבר מהות השלטון וייעודו. הדבר עולה מעיון מדוקדק בהבדלים שבין דרכו של אדוניה לדרכו של שלמה ושבין האישים שתמכו בזה לאישים שתמכו בזה.

כבר בהופעתו הראשונה של אדוניה בציבור, מלווה ברכב ובפרשים, בלטה תפיסתו הכוחנית: "ואדניה בן חגית מתנשא לאמר אני אמלך ויעש לו רכב ופרשים וחמשים איש רצים לפניו" (מלכים א, א, ה). אדוניה בחר בנאמניו בקפידה, לפי סדר מחושב: "ויהיו דבריו עם יואב בן צרויה", איש הצבא, ורק אחר כך "ועם אביתר הכהן", איש הרוח, "ויעזרו אחרי אדניה" (שם, ז). אדוניה נמנע מקרוא למתנגדיו. הוא ודאי ידע את עמדתם וידע כי הם, בתפיסת עולמם, עלולים להפריע לו במילוי תפקידו לפי תפיסת עולמו. גם אותם, הוא דירג בסדר הנכון מבחינתו: "וצדוק הכהן ובניהו בן יהוידע ונתן הנביא ושמעי ורעי והגבורים אשר לדוד לא היו עם אדניהו" (שם, ח). שתי קבוצות מוזכרות בפסוק, ובכל קבוצה מוזכר איש הרוח קודם לאנשי הצבא: צדוק הכהן קודם לבניהו בן יהוידע (שלפי חלק מהפשוטנים היה אחראי לכרתי ולפלתי – לקשתים ולקלעים), ובקבוצה השנייה נתן הנביא קודם לגיבורים. בכוחות הקואליציה של אדוניה, הכוח קודם לרוח. בכוחותיו של שלמה, הרוח קודמת לכוח.

יואב, עטור ניסיון קרבות עשיר ונערץ על פקודיו, חיכה לשעת כושר לחזור למעמדו ולכוחו. אך טבעי היה זה שאדוניה יראה בו את משענת כוחו העיקרית, הן אדוניה השליך את עיקר יהבו על הצבא. אולם, מעבר לשיקול המדיני, הסתתרה תפיסת עולם. יואב מתואר תמיד כבעל עמדות ניציות. בבסיס תפיסת עולמו נמצא הכוח. אמנם, מבחינתו, הוא השתמש בכוח בנאמנות למלכות דוד, אך נאמנות מוגזמת זו הייתה לצנינים בעיני דוד. דוד שאף לנהל מדיניות מתונה ושקולה יותר, כלל-ישראלית ולא אינטרסנטית ובעיקר לא כוחנית. בניגוד לדוד, יואב נהג בכל מקרה ביד קשה ותקיפה. אופיו של יואב התגלה ביחסו לאבנר, לאבשלום ולעמשא, כפי שהיטיב דוד לתאר: "יואב בן צרויה אשר עשה לשני שרי צבאות ישראל לאבנר בן נר ולעמשא בן יתר ויהרגם וישם דמי מלחמה בשלם" (מלכים א, ב, ה). וכשאחיו של יואב, אבישי, הציע להרוג את שמעי בן גרא, גער בו דוד ודרך בגערותו את אבישי עם אחיו: "ויואמר דוד מה לי ולכם בני

צרויה כי תהיו לי היום לשטן. היום יומת איש בישראל כי הלוא ידעתי כי היום אני מלך על ישראל" (שמואל ב, יט, כג).

אמנם, דוד עצמו היה איש מלחמות, ובשעת צורך גילה קשיחות ותקיפות רבות עצמה (כמתואר למשל בשמואל ב, ח, ב), אולם הוא לא נהיה צמא דם שיטתי. הוא הפעיל כוח רק אם היה בכך הכרח ושמר על הפן האחר באישיותו, נעים זמירות ישראל. הוא איזן, בהרמוניה מלאה, את היותו אדמוני עם היותו יפה עיניים. עדינו העצני – עדינות וקשיחות (מועד קטן טז ע"ב).

אפשר לעמוד על אישיותו המוסרית של דוד בהתבוננות בתגובתו לפסילתו לבניית המקדש. בהסבירו לעם את דבר ה', אמר את הפסוק הידוע: "והא-לוהים אמר לי לא תבנה בית לשמי כי איש מלחמות אתה ודמים שפכת" (דברי הימים א, כח, ג). ה' לא אמר זאת לדוד, ה' נימק את סירובו שדוד יבנה את בית המקדש בנימוק טכני: אין למקם את הארון במקום קבוע כל עוד יש מלחמות המחייבות טלטלה ונדודים. אולם, דוד פירש את התנגדות ה' בנימוק מוסרי. את התפקיד הקשה שהוטל עליו, להבטיח את ביטחונו של עם ישראל באמצעות הפעלת כוח ושפיכת דם, הוא מילא במאולץ, וכשהתנאים אפשרו, הוא העדיף תפקיד אחר: "ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו ויואב בן צרויה על הצבא" (שמואל ב, ח, טו). לא רק חלוקת תפקידים יש כאן, אלא תפיסת עולם בדבר תפקידה העיקרי של הממלכה. דוד ראה את עיקר תפקידו של המלך במשפט ובצדק החברתי בבית, בצדק הפנימי ולא בחוסן החיצוני.

בת שבע ונתן הנביא חזרו ותיארו את חגיגת ההכתרה של אדוניה, ושניהם הדגישו בפירוט: "שור ומריא וצאן לרוב" (מלכים א, א, יט; כה). אין ספק שפרט שולי זה היה חשוב בעיני אדוניה. לעומת זאת, בהכתרת שלמה לא מוזכר דבר גסטרונומי. הבדל זה בין שתי החגיגות מאפיין את הבדלי הגישה העמוקים שבין אדוניה ושלמה. אדוניה רצה למשוך את לב העם באמצעים גסטרונומיים. שלמה ראה בחכמה את העיקר. בעיני שלמה, חכמה היא חכמה מוסרית, חכמת המשפט והצדק. לדעתו, תפקידו העיקרי של המנהיג הוא להנהיג את העם בתחומים אלו. בעיות כלכליות וביטחוניות ייפתרו מאליהן כשצדק חברתי ישרור בארץ. את הסתייגותו הנמרצת מסעודות מלכים, הביע שלמה במלוא החריפות בספר משלי: "כי תשב ללחום את מושל בין תבין את אשר לפניך... אל תתאו למטעמותיו והוא לחם כזבים" (כג, א; ג).

ההבדל שבין אדוניה ושלמה ניכר גם בעובדה ששלמה לא נקט שום יוזמה להתמנות למלך. אדוניה מייצג את הכוח והוא השתמש בו לתפיסת המלוכה. שלמה מייצג את הרוח ולכן לא נקט צעד מעשי לכך. מבחינתו, אם העם מעוניין

בהנהגתו, על העם לנקוט יוזמה להמלכתו, "יהלך זר ולא פיד" (משלי כז, ב). נתן, צדוק ובניהו הם שיזמו את המלכת שלמה. כאישים אובייקטיביים, חסרי פניות אישיות, שטובת הממלכה לנגד עיניהם, הם ראו את הממלכה בנויה בסדר שונה משל אדוניה. הם ראו בשלמה מועמד ההולם את השקפתם המדינית. בעיניהם, רק שלמה בחכמתו יכול להציל את הממלכה מהידרדרות מוסרית ושלטונית.

סופו של שלמה מעיד על תחילתו. הוא עמד בציפיות שתלו בו. עם המלכתו, עמדה לפניו הבררה אם לבחור בביטחון כלכלי או ביציבות השלטון: "ויאמר שלמה ונתת לעבדך לב שמע לשפט את עמך להבין בין טוב לרע כי מי יוכל לשפט את עמך הכבד הזה. וייטב הדבר בעיני א-דני כי שאל שלמה את הדבר הזה. ויאמר א-לוהים אליו יען אשר שאלת את הדבר הזה ולא שאלת לך ימים רבים ולא שאלת לך עשר ולא שאלת נפש איביך ושאלת לך הבין לשמע משפט" (מלכים א, ג, ט-יא).

שלמה תלה את הצלחת מדיניות החוץ, הביטחון והכלכלה במדיניות הצדק הפנימית. הכול תלוי בצדק ובמשפט, והדברים מבוארים במזמור עב בתהלים, שכתב שלמה עצמו או שנכתב לכבודו:

ידין עמך בצדק וענייך במשפט... ישפט עניי עם יושיע לבני אביון וידכא עושק... וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ. לפניו יכרעו ציים ואיביו עפר ילחכו. מלכי תרשיש ואיים מנחה ישיבו מלכי שבא וסבא אשכר יקריבו. וישתחוו לו כל מלכים כל גוים יעבדוהו. כי יציל אביון משוע ועני ואין עזר לו. יחס על דל ואביון ונפשות אביונים יושיע. מתוך ומחמס יגאל נפשם וייקר דמם בעיניו (שם, ב-יד).

כ

ראייה חושנית ורוחנית ממעמקי מערת המכפלה

אפשר להסתכל על המציאות בשתי זוויות ראייה: ראייה אידיאלית וראייה ריאלי. לכל אחד מאתנו שתי עיניים כדי שראייתנו תהיה כפולה, גם חזונית וגם מעשית. שני אישים בתורה מייצגים שתי זוויות ראייה אלו: אברהם ועפרון. עפרון ראה מה שכל אדם רגיל רואה בעיניו החושניות: שדה ובו מערה. רבבות מערות יש ברחבי ארצנו ואין בהן שום ייחוד. מערה היא סתם לוע פעור באדמה, מקום חשוך שתוכו לא נראה לאדם מבחוץ. אברהם ראה בעיניים אחרות. הוא ראה את האור הבוקע מן המערה החשוכה. הוא צפה למרחקים, אל העבר הרחוק ואל העתיד הרחוק יותר. אברהם ראה שכל שעתיד להתרחש בארץ ישראל ייסוב סביב מערה זו. אברהם ראה דברים שעפרון לא היה מסוגל לראות. דברים שרואים משם לא רואים מכאן.

רעיון זה מובע בזוהר (חלק א דף קכז ע"ב, מתורגם): בוא וראה. אילו היה עפרון רואה במערה מה שראה אברהם לא היה מוכרה לעולם. אלא הוא לא ראה בה ולא כלום שכן אין היא מתגלה אלא לבעליה. לאברהם התגלתה ולא לעפרון. לאברהם התגלתה כי שלו היא. לעפרון לא התגלתה כי לא היה לו חלק בה ובגין כך לא ראה בה אלא חושך ועל כן מכרה.

וירא את המקום מרחוק

על שתי זוויות ראייה אלו, רמזה התורה סמוך לקניית מערת המכפלה – בעקדת יצחק (לדעת רבותינו, יש גם קשר סיבתי בין העקדה למותה של שרה: שרה מתה בעקבות בשורת השטן שיצחק נעקד על המזבח): "ביום השלישי וישא אברהם את עינו וירא את המקום מרחוק ויאמר אל נעריו שבו לכם פה עם החמור" (בראשית כב, ד-ה). אברהם נושא את עינו, כלומר: מרים את מבטו מעל לחוג הראייה המצומצם והשטחי ורואה את המקום מרחוק, "מרחוק ה' נראה לוי" (ירמיהו לא, ב), הוא רואה בעיני רוחו למרחקים. נעריו, לעומתו, אינם מסוגלים לראות אלא בעיניהם החושניות. לאלו שעניהם טרוטות, אמר אברהם: "שבו לכם פה עם החמור", ואמרו חז"ל: "עם הדומה לחמור" (קידושין סח ע"א). אין כאן כינוי גנאי לאחר, אין כאן התנשאות גזענית, יש כאן תיאור עובדתי של

ההבדל בין ראייה אנושית קונבנציונאלית, שאינה שונה בעצם מראייתו של חמור, וראייה ערכית, חזונית, שהיא חייבת להיות הראייה האנושית של האדם שנברא בצלם א-לוהים.

לפני דורות, עמד אברהם והשקיף אל הדורות הבאים. במעמד זה, הוא לא היה אב פרטי ויצחק לא היה רק בנו יחידו ואהובו. אברהם ויצחק מייצגים את עם ישראל, ובעצם את האנושות כולה. מעמד לאומי וכלל-אוניברסלי התחולל שם. אברהם שמע מרחוק, מעומק תחתית ההר, את התלחשויות נעריו שישבו למטה עם החמור ושפטו את מעשהו מזווית ראייתם הכהה. הם לא הבינו אותו. הם לא חוו את שהוא חווה. הם חיו את הרגע, הוא את הנצח. הם את ההווה, הוא את העתיד. הם את הצורך, הוא את הערך. הם את היחיד הפרטני, הוא את הכלל.

יצחק נעשה סומא בעקדה. הוא איבד את מאור עיניו החושניות וראה את העולם רק במישור הרוחני. אפילו את עשיו, לא ראה בדמותו הריאלית, אלא בדמותו האידיאלית. כי אכן, גם עשיו הוא בעצם אדם שנברא בצלם – ברצונו הוא לובש את בגדי החמודות שעברו אליו בירושה מאדם הראשון שא-לוהים בכבודו ובעצמו בראו בצלם, וברצונו, וכך לרוב, הוא פושט את בגדי החמודות האלו, עוטה מעיל ציד ופושט את טלפיו השעירים, השורטים והדורסים.

בעצם, כל אדם הוא יצור כפול, מעין מיסטר ג'ק ומיסטר הייד. מצד אחד, "מותר האדם מן הבהמה אין" (קהלת ג, יט), ומצד אחר, ובו בזמן, "אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך" (תפילת נעילה). שני שעירים מתרוצצים בכל אדם – שעיר אחד לה' ושעיר אחר לעזאזל. השניות קיימת בכל אדם, ושאלת המפתח היא מה עיקר ומה טפל, כיצד מתיכים את שני חלקי האישיות לאישיות הרמונית אחת. כאן נעוץ ההבדל בין בני אברהם, יצחק ויעקב לבין הנערים עם החמור ועשיו. בכפילות אישיות זו, נעוץ סוד מערת המכפלה.

לא תחמוד

השם משמואל (תרע"ח) הקשה, איך היה מותר לאברהם לחמוד את המערה, הרי הרמב"ם פסק ש"כל המתאוה ביתו או אשתו וכליו של חברו וכן כל כיוצא בהן משאר דברים שאפשר לו לקנותן ממנו. כיוון שחשב בלבו היאך יקנה דבר זה ונפתח בלבו בדבר, עבר בלא תעשה. שנאמר לא תתאוה" (הלכות גולה ואבדה, א, י). ועוד כתב ש"כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חברו או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, אעפ"י שנתן לו דמים הרי זה עובר בלא תחמוד" (שם, ט).

תשובתו של השם משמואל היא שאברהם לא חמד את מה שהיה שייך לעפרון. עפרון היה בעלים על החלק החומרי של המערה בלבד, ואילו על הצד הרוחני

שבה לא ידע כלל, וצד זה לא עניין אותו. מבחינתו של עפרון, הצד הרוחני של המערה לא היה שייך לו, והיה יכול להיות שייך לאברהם, שהיה איש רוח ושהצד הרוחני הוא שעניין אותו. עפרון לא ראה, אפוא, כל פסול בכך שאברהם חמד צד זה של המערה. לו עצמו היה עניין רק בצד הפיזי שלה. אברהם, מזווית ראייתו הרוחנית, ראה את הצד הפיזי כטפל לצד הרוחני, ולכן מבחינתו הוא לא עבר על "לא תחמוד".

מוטיב המערה

מוטיב המערה מצא את דרכו הנפתלת מהתורה לתרבות העולמית והתגלגל למשל המפורסם המובא ב"ספר המדינה" לאפלטון (קדמונינו החשיבו את אפלטון כמקורב לאורחא דמהימנותא, ויש משערים שנפגש עם חכמי ישראל בסיווריו באזור). אפלטון המשיל את ההכרה האנושית הרגילה לראייתו של אדם היושב במערה חשוכה כשגבו לפתח ורואה רק את הצללים המשתקפים על קיר המערה שמולו. מי שזוכה ויוצא מהמערה רואה את הדמויות בחוץ במקורן ולא רק את צלליהן. במשל זה, טבע אפלטון את תורת האידאות הידועה שלו – מה שאנו רואים בעולמנו המוחשי הוא רק צלן של האידאות, אותן עצמן אפשר להכיר רק בחשיבה מופשטת המשוחררת מכבלי המערה. אנשים פשוטים רואים סוסים, הפילוסוף רואה את הסוסיות. הראייה השטחית רואה אבנים, יעקב רואה בעיני רוחו את האבן כמושג מופשט (לכן האבנים הבודדות מצטרפות למראשותיו של יעקב לאבן אחת כפירוש של המהר"ל ב"גור אריה" לפרשת ויצא ד"ה "עלי יניח").

לכאורה, המערה של אפלטון דומה למערת המכפלה – שתיהן מציגות את הכפילות שבחיים, את המציאות הריאלית שהיא רק בבואה של המציאות האידאולית. אולם יש הבדל מהותי בין שתי המערות, להבדיל בין קודש לחול ובין ישראל לעמים. המערה של אפלטון מייצגת מציאות קודרת: כולנו שבויים במערה, רק יחידים יוצאים ממנה החוצה. מערת המכפלה מייצגת את המציאות בעיני התורה, מציאות מוארת: בעצם, כולנו מחוץ למערה, עלינו רק לשאת עיניים ולראות את המציאות האידאולית כמות שהיא. אצל אפלטון יש שניות (דואליזם), יש רוח ויש חומר, שני מקבילים נפרדים שאינם נפגשים (אפלטון הציג דואליזם קוטבי זה בתיאורו את רגעיו האחרונים של סוקרטס בדיאלוג הידוע "פידון"). אצלנו אין שניות, הרמוניה שוררת בין הרוח והחומר. אמנם הרוח שונה מהחומר, אולם אינה מעומתת אתו, אלא מעלה אותו ומאצילה עליו. אברהם רכש לא רק את המערה, אלא גם את השדה המקיף אותה. זהו השדה שבו יצא יצחק לשוח לפנות ערב, שדה שיש בו חריש וקציר ובו בזמן "ריח השדה

אשר ברכו ה'" (בראשית כז, כז). חיים מעשיים של תורה ושל קדושה מאצילים על חיי המעשה ומעלים אותם לרמות גבוהות. ובעניין זה נעוץ הבדל מהותי נוסף בין שתי המערכות. אצל אפלטון, רק פילוסוף מסוגל לצאת מהמערה ולראות בעיני רוחו את עולם האידאות. אצלנו, גם מי שאינו פילוסוף ואינו מודע לתורת ההכרה מכיר, בעצם חווייתו, שהרוח היא העיקר. כולנו מסוגלים לחוש את המציאות האידאית בחווייתנו הרוחנית, אלא שבפועל חלק מהמין האנושי סבור בטעות שהמציאות הריאלית המוחשית היא הבלעדית בעולם. בעלי שאר הרוח בבריות, ועם ישראל הוא עם הרוח, מכירים – לא רק במוחם, אלא ברמ"ח איבריהם ושס"ה גידיהם – שיש מציאות נעלה, אידאית. יש קדושה לא רק בהכרה המופשטת, אלא בעיקר בחיים: במקום, בזמן, באדם ובמעשה.

מערת המכפלה מלמדת מסר מוסרי. וברוח דבריו של הכוזרי: א-לוהי אברהם אינו אלוהי אריסטו (מאמר ד, אות טז). אדם אינו חייב להיות פילוסוף גדול כדי לחוות את עולם האידאות, עליו להיות אדם מוסרי, אדם המאמין בעוצמתה של הרוח והחי חיי רוח הלכה למעשה. הוא אינו צריך לצאת ממסגרת החיים, הוא יכול להיות בשני העולמות בו בזמן. "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה" (בראשית כח, יב). הכפילות ביחס למערת המכפלה אינה שניות, אינה פיצול, אינה דואליזם. היא שני צדדים של מטבע אחד, שתי קומות. הכפילות נמצאת גם במערת המכפלה פנימה, בזוגות הקבורים בה. זוגיות היא בעצם אישיות אחת בגופים חלוקים. הרמוניה מוניסטית זו היא מהותית לתפיסת התורה.

גורם שלישי

לשם מניעת דיכוטומיה בין חומר ורוח, יש צורך בגורם שלישי שיתווך ויגשר בין השניים. מערת המכפלה היא בעצם מערה משולשת כי שני הפנים שבה מתחברים באמצעות גורם שלישי, שאף הוא אינו נפרד מהשניים, אלא מחבר את השניים לאחד. על כך עמד המהר"ל (נביאורו למדרש אסתר רבה א, ח, "אור חדש" עמ' עה). במדרש נאמר: "היה יושב ר' עקיבא ודורש ונתנמנמו התלמידים. ביקש לעוררם. אמר, מפני מה זכתה אסתר למלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה? אלא כך אמר הקב"ה תבוא אסתר בתה של שרה שחיתה שבע ועשרים ומאה שנה ותמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה".

וביאר המהר"ל שמספר שני חייה של שרה הולך מהגדול אל הקטן, מהמאות אל העשרות ומשם אל היחידות. מספר מדינותיו של אחשוורוש הולך מהקטן אל הגדול, מהיחידות אל העשרות והמאות. המספר הגדול, המאות, מסמל את העולם העליון, עולם הרוח. והיחידות את העולם הריאלי שלנו, המתפרט לפרטי

פרטים ומתחלק לחלקיקי חלקיקים (מספר המאות הוא אחד, לציין את אחדותו. מספר היחידות הוא שבע, לציין את הפרטות). העשירות ממצעות בין שני העולמות (מספרן שתיים כי בהן מתחילה ההפרטות של עולם האחדות).

תפיסת עולמו של אחשוורוש היא אינדוקטיבית, מהפרט אל הכלל. בעיניו, המציאות החומרית עומדת בראש. הוא נזקק לחשיבה מדעית ורוחנית רק כדי ללכד את הפרטים ולגבשם למסגרת מדינית אחת, ליכוד שמטרתו רק להקל עליו את השליטה באימפריה האדירה והרב-גונית. בעיני אחשוורוש, הרוח משרתת את החומר. לא כן בעיניה של שרה. אמנם, גם בה יש כוח שרה, ועל שמו היא נקראת, אולם אין זו שרה שלטונית-כוחנית, אלא שרה רוחנית (כפירוש רש"י לבראשית יב, ה: "את הנפש אשר עשו בחרן" – אברהם מגייר את האנשים, שרה את הנשים). סולם הערכים של שרה הפוך משל אחשוורוש (לכשתמצי לומר הוא הישר!) – עולם הרוח בראש וממנו מתפרטים הפרטים. תפיסת עולמה דדוקטיבית, מהכלל אל הפרטים. בעיני שרה, הרוח עיקר והחומר מסייע לה.

שניות עלולה להיתפס כסכיוזופרניה, כפיצול אישיות, כדיכטומיה בין חומר לרוח. יש צורך באמצעי שיתווך בין השניים ויחבר אותם לאחדות הרמונית אחת בקשר בל-ינותק. החוט המשולש אשר לא במהרה יינתק. במערה יש כפילות, אולם כפילות שאינה מפוצלת אלא מלוכדת. קבורתה של שרה במערת המכפלה מגשרת בין שני הגורמים, בין החומר והרוח, בין החיים והמוות, בין העולם הזה והעולם הבא, בין ארץ ושמים. לא בכדי נמצאת המערה בחברון, העיר המחברת בין קטבים: עיר האבות ועיר המלוכה, העיר שבה החלה מלכות בית דוד, המלכות הישראלית האידאולוגית המאוחדת. חברון היא היסוד לאחדותה של ירושלים, העיר שחברה לה יחדיו.

גר ותושב

ראייה כפולה ומשולשת זו אפיינה את אברהם. בניגוד לעפרון, העפרורי, המהלך כגמד על עפר האדמה ועיניו מסוגלות לקלוט רק חוג צר ומצומצם, היה אברהם האב הרם, הרואה ממרומי הפסגה. זוויות הראייה השונות של שני האישים באו לידי ביטוי כבר בתחילת המשא ומתן לרכישת המערה, בדברי אברהם: "גר ותושב אנכי עמכם" (בראשית כג, ד). כלפי חוץ נראה אברהם גר, כלפי פנים הוא תושב. הוא בעל הבית האמתי על הארץ. בעיני בשר ודם ריאליות, נראה עפרון בעל הבית ולא אברהם. כך רואים אותו בני חת והעולם כולו. בעיניהם, אברהם הוא גר זה מקרוב בא. אך בעיני רוח אידאיות, אברהם הוא בעל הבית האמתי, והארץ הזו אינה סתם פיסת קרקע, אינה רק לצורך טריטוריאלי-קיומי, אלא יש בה ערך אידאלי. יש בה ייעוד, יש בה בשורה ותקווה לעם

ולעולם כולו. אברהם ראה בעיני התושב הרוחניות שלו מה שעפרון ובני חת לא ראו. ה' הבטיח לאברהם את "הארץ אשר אראך" (בראשית יב, א) – ה' הוא שיראה לו את הארץ ממבט-על, למעלה מכיפת השמים. רק ממבט-על זה הוא הובטח "ואעשך לגוי גדול... ונברכו בך כל משפחות האדמה" (שם, ב-ג). מכוח עמדה זו, ראה אברהם את העתיד, את כלב המשתטח על קברי האבות כדי להינצל מעצת המרגלים – שאף הם באו לתור את הארץ בעיניים טרוטות ולכן מסקנתם הייתה "ניתנה ראש ונשובה מצרימה" (במדבר יד, ד). כלב שאב מהאבות תעצומות נפש לראות את הארץ בעיני רוח של תושב שהארץ בעצם כבר שלו ואין לו שום סיבה להיות חלש ורפה רוח.

בראייתו הכפולה והמשולשת, ראה אברהם במערת המכפלה את ראשית מלכות ישראל, את דוד האדמוני ויפה העיניים, המלך המשחרר את ארץ ישראל עד גבולות ההבטחה הא-לוהית לאברהם, המלך שהוא גם נעים זמירות ישראל, אבי המלוכה שייעודה גאולת העולם ותיקונו במלכות ש-די. אברהם ראה גם את שחרור המערה על ידי צאצאיו אחרי אלפי שנות כיבוש זר, ובעיקר את מסירות נפשם של הנאחזים בציפורניהם ובשיניהם באדמה זו, קונים אותה שוב בדמם ומצפים למימוש כל הייעודים שנועדו למערה זו ולארץ זו, מסירות נפש שעברה אליהם בתורשה מהעקדה שעקד אברהם את בנו יצחק.

לפרשת תולדות

כא

הסכמי השלום של האבות

"וַיֹּאמְרוּ רְאוּ רֵאיוֹנוֹ כִּי הִיא ה' עִמָּךְ וְנֹאמַר תְּהִי נָא אֱלֹהֵי בֵינוֹתֵינוּ בֵּינֵינוּ וּבֵינָךְ וְנִכְרַתָּה בְרִית עִמָּךְ" (בראשית כו, כח). פסוק זה אמרו הפלישתים ליצחק. והרי כבר אברהם אביו כרת עמם ברית, ולשם מה היה צורך בברית חדשה? ואכן יצחק לא כרת אתם ברית. "וַיִּשְׁכְּמוּ בַבֶּקֶר וַיִּשְׁבְּעוּ אִישׁ לְאָחִיו וַיִּשְׁלַח יִצְחָק וַיֵּלְכוּ מֵאֲתוֹ בְּשָׁלוֹם" (שם, לא). שבועה – כן, אולם ברית – לא. ויש להבין מה בין ברית לבין שבועה.

"וַיִּקְרָא אוֹתָהּ שְׁבַעָה עַל כֵּן שֵׁם הָעִיר בָּאֵר שְׁבַע עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (שם, לג). משמע שעל פי יצחק, העיר נקראת באר-שבע, והרי כבר אברהם קראה בשם זה "כי שם נשבעו שניהם" (בראשית כא, לא)? ואכן, חז"ל לא ראו בעין יפה את הברית שכרת אברהם עם אבימלך, וזו לשונם (בראשית רבה נד, ד): "אמר לו הקב"ה: אתה נתת שבע כבשות בלי רצוני, חייך שאני משהה בשמחת בניך שבעה דורות. אתה נתת לו שבע כבשות בלי רצוני, חייך כנגד כן הורגים מבניך שבעה צדיקים... אתה נתת לו שבע כבשות... כנגד כן בניו מחריבין מבניך שבע משכנות. אתה נתת לו שבע כבשות... ארון חוזר בשדה פלישתים שבעה חודשים". וגדול הפשטנים, הרשב"ם (בראשית כב, א), לא פירש את פרשת העקדה, הסמוכה לברית אברהם והפלישתים, אלא על פי הדרש: "אתה נשבעת לו אם תשקור לי ולניני ולנכדי, בשם בנך ונכדך, לפיכך קח את בנך יחידך והעלהו לעולה".

בין חסדי אבות

אברהם איש החסד מציין את השאיפה לאהבת הבריות ולרחמים ללא גבול. במידת החסד, דנים כל אדם לכף זכות, גם את ישמעאל וגם את אבימלך. ואכן הצדק עם אברהם מבחינת האידיאל הסופי שאליו האנושות צריכה להגיע. יצחק, לעומתו, מציין את מידת הדין, המגבילה את מידת החסד ומצמצמת את התפשטותה הבלתי-מוגבלת. מידת הדין מצננת את מידת החסד על ידי ראייה ריאלית יותר של המציאות האכזרית.

הסתמכות מופרזת על יושרם ועל הבטחותיהם של בשר ודם, בעולם שעדיין לא הגיע לשלמותו, בעולם שבו שולטים אינטרסים אגואיסטיים יותר מאשר שאיפות של צדק, יושר ואמת – מסוכנת. תמימות מופרזת בעולם המתנכר למידת החסד האברהמית עלולה לקפח את אברהם ואת בשורת החסד שלו לעולם. דווקא השאיפה למילויה של מידת החסד מחייבת זהירות והליכה אטית, לבל יבולע למידה זו על ידי כוחות הרשע השולטים כרגע בעולם. הראיה לכך היא שלא עבר דור אחד מאז כרת אברהם ברית לדורות עם אבימלך, והפלישתים סתמו את בארותיו של אברהם. גם באר שבע כנראה שנסתמה, או שנתפסה, על ידי פלישתים, ויצחק נאלץ לנדוד לארץ גרר.

והנה אבימלך מציע ליצחק לכרות ברית חדשה. יצחק מפוכח יותר. מניסיונו למד שלמידת החסד של אביו אין שותפים בקרב בני האדם. עדיין לא איכשר דרא. חסדו של אברהם נוצל לרעה על ידי הפלישתים. אברהם אמר קודם "אנכי אשבע" (בראשית כא, כד) ורק אחר כך הוכיח את אבימלך. הוא נתן בו אמון. הוא רצה להוכיחו מתוך יחסי רעות. הוא הניח, ובצדק, שתוכחה הבאה מתוך יחסי אמון וידידות תשפיע יותר. ואכן כך גם ציוותה התורה, וסמכה את מצוות אהבת הרע למצוות תוכחה. אלא שהתורה דיברה לעמיתך ולרעך, לבני ישראל. ביחסי ישראל ואומות העולם עדיין אין אפשרות למערכת יחסים כה מפותחת (אם כי, התורה שואפת לכך שכל בני האדם יהיו ראויים להיות רעינו ואחינו לפחות ביחס לחלק מהמצוות).

מעשים מול הבטחות

אברהם נותן לאבימלך נכסים של ממש: צאן ובקר ועוד שבע כבשים. לעומתו, אבימלך אינו נותן לאברהם דבר. רק ברית. דהיינו, דקלרציה חגיגית, הבטחות, שהתברר אחר כך שאין בהן ממש. אבימלך מציג את עצמו כנקי כפיים. "לא ידעתי... וגם אתה לא הגדת לי וגם אנכי לא שמעתי" (בראשית כא, כו). הוא מטיל אשמה סמויה על אברהם שהיה עליו להתלונן בפניו ולדווח לו על אשר עשו עבדיו. הקרבן, על פי כללי הצדק הפלישתיים, הוא האשם. ואברהם מראה אצילות נפש. הוא מוותר. הוא נותן מתנות, הוא נותן אמון מלא באבימלך.

אל נחשוד באברהם שהיה תם. הוא היה תמים, שלם, אולם לא נאיבי. אלא שתפקידו בעולם הוא לנטוע אמון בבני אדם, להקנות את האמונה, הן בה' והן בצלם הא-לוהי שבאדם. שליחותו היא "עולם חסד ייבנה" (תהלים פט, ג). הוא יודע שמבחינה ריאלית עדיין רחוקה הדרך, אך תפקידו להראות לעולם את חזון השלום בשלמותו.

אולם יצחק תפקידו ליישם את הרעיונות הגדולים בחיי המעשה. לכן עליו ללכת

בדרך מעשית יותר. חזון השלום האברהמי יישאר כאידיאל שאליו יש לחתור ולשאוף. אולם כדי להגיע אליו, צריך לשרוד ולהתקיים בעולם העוין.

תיאורה הציני של התורה את ה"צדק" בעולמנו, כיצד התוקפן מציג את עצמו כקרוב, מתואר אצל יצחק בחריפות רבה יותר מאשר אצל אברהם: "אם תעשה עמנו רעה כאשר לא נגענוך וכאשר עשינו עמך רק טוב ונשלחך בשלום" (בראשית כו, כט). ובמדרש הובא על כך משל ידוע (בראשית רבה סד, י, התרגום לפי "ספר האגדה"): "ארי טרף ועמד עצם בגרונו, אמר: כל מי שיבוא ויוציאו אתן לו שכרו. בא קורא מצרי שמקורו ארוך, נתן מקורו לתוך פיו והוציא את העצם. אמר לו: תן לי שכרי. אמר לו הארי: לך, והיה משתבח ואומר: נכנסתי לפי ארי בשלום ויצאתי בשלום – ואין לך שכר גדול מזה".

לכן יצחק היה חייב ללכת בדרך אחרת, מעשית יותר לתנאי החיים העכשוויים. הוא פתח בתוכחה ובהתרסה נוקבת: "מדוע באתם אלי ואתם שנאתם אותי" (בראשית כו כז)? להצעתם לכרות עמו ברית לא התייחס כלל. הוא התנהג כמדינאי מפוכח. הוא לא שלל בפירוש את הצעתם, אלא התעלם ממנה. מהתקפתו המוחצת, הם יכלו ללמוד בעצמם את יחסו להצעתם. ואף על פי כן, הוא נהג עמם בנימוס וערך להם משתה, ורק למחרת בבוקר, לאחר לילה של הרהורים ושיקולים, הוא היה מוכן להישבע להם. שבועה על יחסים תקינים – כן, אך ברית, המוכיחה ידידות אמת – לא. שבועה, המחייבת אותו בלבד – כן, אך ברית, המחייבת גם את הדורות הבאים – לא!

בסיום: "וישלחם יצחק וילכו מאתו בשלום" (שם, לא), בשלום ולא לשלום, כנהוג בישראל (ברכות סד ע"א). הליכה לשלום משמעותה איחולים לדרך ארוכה העולה ומטפסת במעלת השלמות מדרגה לדרגה עד אינסוף. הליכה בשלום משמעותה הרגע. השלום הוא עכשיו בלבד. שלום זמני וחולף. שלום המבוסס על אינטרסים, שאין כל ערובה להמשכיותם גם מחר. "לשלום" הוא שלום של עתיד, שלום של נצח, שלום המבוסס על רמה מוסרית גבוהה. "בשלום" הוא שלום של שקר, שלום מזויף. למת אומרים "לך בשלום", כי אין לו עוד עתיד עלי אדמות. לחי אומרים "לך לשלום" כי כל העתיד עדיין לפניו. יצחק נשבע לאבימלך לשלום זמני בלבד. אך אין הוא מוכן למשכן את כל העתיד על הסכם מסוג זה, כפי שעשה אברהם אביו.

יצחק קרא לעיר מחדש בשם באר שבע. אולם שם זה הניתן לה על ידי יצחק אינו נושא עוד את כל הציפיות והתקוות הגדולות שתלה בה אברהם, אלא את המשמעות הריאלית של יצחק (לדעת הספורנו), קרא לה אברהם על שם השבועה ויצחק על שם המספר שבע, בהיותה הבאר השביעית שחפרו הוא ואביו. השם

הוא אותו שם, אולם כמה רחוקה המשמעות. תהום מפרידה בין שתי המשמעויות).

על שמו של יצחק, ולא על שמו של אברהם, קרויה "באר שבע עד היום הזה" (בראשית כו, לג). בעולמנו הזה אין לנו דרך אחרת אלא דרכו של יצחק. לעתיד לבוא תחזור באר שבע ותיקרא על שמו של אברהם.

כב

ספרא וסייפא

השימוש הנפוץ בימינו בצמד מילים אלו הוא בדרך כלל לשבח, על היכולת לשלב שני דברים שונים ומנוגדים זה לזה, הספר והסייף. אולם במקורותינו מצינו לכאורה תפיסה הפוכה, שלפיה אין אפשרות לשלב שני עולמות סותרים אלו. וכך נאמר במדרש (ויקרא רבה לה, ו): "הסייף והספר ניתנו מכורכין מהשמים. אמר להם הקב"ה: אם שמרתם מה שכתוב בספר זה, הרי אתם ניצולים מן הסייף; ואם לאו, סוף שהוא הורג אתכם".

הסייף והספר ירדו, אפוא, מכורכין, לשם איום, על דרך הכתוב: "אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו ואם תמאנו ומריתם חרב תאכלו" (דברים לא, כא). ובמקום אחר (עבודה זרה יז ע"ב): "אי ספרא לא סייפא ואי סייפא לא ספרא". אמנם, שם מדובר בעלילה שהעלילו על ר' אלעזר בן פרטא, ואמרו עליו שגם לימד תורה בשעת השמד וגם גנב, והוא טען כלפיהם, ששני אלו תרתי דסתרי הן, ואיך אפשר להאשים אדם אחד בשתי האשמות סותרות ומנוגדות זו לזו? אולם המשפט כולל משמעות עמוקה יותר, הכח והרוח אינם יכולים לדור בכפיפה אחת לכאורה. על כל פנים הביטוי המקורי "ספרא וסייפא" נושא משמעות הפוכה מהמקובל.

קול יעקב וידי עשיו

שורש העימות בין שני עולמות אלו, נעוץ בשני האחים – יעקב ועשיו. אופיים של שני אלו מנוגד ומנוכר, עוד טרם באו לאוויר העולם, "ויתרוצצו הבנים בקרבה" (בראשית כה, כב). זה מתיר ציוויו של זה, וזה מתיר ציוויו של זה. עולם הערכים של זה הפוך משל זה. מה שאסור לזה, מותר לזה, ומה שאסור לזה, מותר לזה. "משל להדס ועצבונית שהיו גדלים זה על גבי זה, וכיוון שהגדילו והפריחו, זה נותן ריחו וזה נותן חוחו" (בראשית רבה סג, יד). החוח, הקוץ, דוקר את הבא עמו במגע ישיר. הריח נודף דרך האוויר, הוא מחייב חושים עדינים יותר, רוחניים יותר.

עשיו הוא איש ציד, איש שדה. הוא נמצא בחוץ. יעקב איש תם יושב אוהלים, הוא נמצא בפנים. ובדרכו של המהר"ל מפראג (חידושי אגדות, ברכות נד ע"ב) על הפסוק "הקול קול יעקב והידים ידי עשו" (בראשית כז, כב): הקול בוקע ממעמקי הגרון, מהפנימיות. הידיים הם האיבר המתפשט ביותר מהגוף החוצה.

תרבותו של עשיו היא תרבות הכוח, הרושם החיצוני, ההישגיות המוחשית, המיידית, הנהנתנות. תרבותו של יעקב היא תרבות הרוח, הלימוד, הערך המוסרי, האידיאלים המופשטים והרוחניים, שאינם בהכרח מושגים מיידית, אלא בעתיד הרחוק. אין אפשרות לגשר כלל בין שני עולמות כה רחוקים. תהום אדירה פעורה ביניהם.

הוויכוח בין יצחק לרבקה

על רקע זה, תובן היטב מדיניותו של יצחק להעניק את הברכה לעשיו. כי מה הוא תוכן הברכה? "טל השמים משמני הארץ רוב דגן ותירוש יעבדוך עמים הווה גביר לאחיד" (בראשית כז, כח-כ). ברכות כלכליות אלו מתאימות לעשיו ולא ליעקב. מה הצורך ליעקב, איש הרוח, בכוח ובשפע כלכלי? ראויים כל אלו לעשיו, והוא יספק ליעקב את הנחוץ לו.

אך כשנתבונן היטב בהבדל שבין ברכותיו של יעקב לברכותיו של עשיו, נראה הבדל משמעותי. ברכת יעקב פותחת במילים "ויתן לך הא-להים מטל השמים ומשמני הארץ" (שם), ברכת עשיו פותחת במילים: "הנה משמני הארץ יהיה מושבך ומטל השמים מעל" (שם, לט). יעקב נושא את עיניו קודם לטל השמים ורק אחר כך למשמני הארץ. הוא מכיר במי שנותן לו שפע כלכלי זה, "ויתן לך הא-להים". עשיו אינו מסוגל להגיע לרמה זו. משמני הארץ קודמים אצלו. אין אזכור של שם שמים בפיו. הטבע הוא חומרני כביכול, ללא מקור רוחני, וממילא ללא ייעוד רוחני. בברכת יעקב מוזכרים השלטון והסמכות, אך אצל עשיו הברכה שונה לחלוטין "על חרבך תחיה" (שם, מ). החרב היא אצלו מטרה ולא רק אמצעי.

לאור הנ"ל תובן גם ברכתו של משה רבנו. במילותיו האחרונות לפני מותו הוא מברך את עם ישראל (דברים לג, כח-כט): "...ארץ דגן ותירוש אף שמיו יערפו טל... מגן עזרך ואשר חרב גאותך ויכחשו איביך לך ואתה על במותימו תדרך". לכאורה יש לתמוה על ברכה זו שכן זוהי ברכת עשיו – הארץ קודמת לשמים – "ח"חרב גאותך" שווה ל"על חרבך תחיה". "ויכחשו אויביך לך" מקביל ל"והיה כאשר תריד" של ברכת עשיו. במילים "ואתה על במותימו תדרך" יש מימד של השפלה והתעללות. אלא שמשה רבנו מדבר לפני כניסת עם ישראל לארצו. המשימה הדחופה היא כיבוש הארץ. אם כן יש צורך בידי עשיו ואולם ידיים אלו משולבים בקולו של יעקב. החרב אינה של עשיו. "עם נושע בה" והוא "מגן עזרך" והוא "חרב גאותך". לא גאווה אישית. לא חרב פרטית. כאמור, ההבדל בין ברכת יעקב וברכת עשיו מודגש בפתיחה של ברכת יעקב: "ויתן לך אל-הים"

– ברכת יעקב היא מה', אך ברכת עשיו מהארץ – "משמני הארץ" – לא בהשגחה ישירה.

רבקה לא רצתה שדגנה ותירושה של ארץ ישראל יפלו בחלקו של עשיו, שינוצלו לזלילה ולסביאה, שהשלטון על ארץ ישראל יהיה בהנהגתו האלימה של עשיו. רק יעקב איש הרוח ידע לנצל את הכוח והברכה שיינתנו לו למטרות אידיאליסטיות נשגבות. אין לנתק בין הכוח לבין הרוח, בין האוהל לבין השדה, כי ניתוק זה יביא אסון לשניהם. הכלכלה תהיה לקלקלה והעוצמה הכוחנית לאלימות זועתית. הרעיונות הרוחניים והמוסריים יישארו מופשטים, נחלת כמה יחידים תמהוניים, ללא יישום, ללא השפעה, אם בכלל יוכלו לשרוד בעולם שבו השפע הכלכלי והכוח מסורים בידי אנשים מגושמים כעשיו. עצם קיומם של אנשי רוח בעולם גס ומגושם מפריע לאנשי הזרוע. נוכחותם עלולה להגביל אותם ולרסן אותם. לכן מסוגלים הם לסלקם מעל דרכם.

ההרמוניה

ואכן כשיעקב נכנס ליצחק, והוא מריח את ריח בגדיו – ריח גן עדן נודף מהם, אותו גן העדן לפני קלקולו על ידי אדם הראשון. עבודתו ושמירתו של הגן נעשו כמצווה א-לוהית, ללא חמדת הפרי האסור, שאין בו אלא תאוה לעיניים וליתר החושים. "ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'" (שם, כז). זהו השדה שלו, שבו יצא לשוח, להתפלל מנחה עם השיבולים הנעות לרוח היום. לא שדה הציד של עשיו, אלא שדה תרומות של מעשרות ושביעית, של טהרה וקדושה. אכן צודקת רבקה. רק יעקב מסוגל להתייחס כך אל השדה ולהביאו לרמה רוחנית כזו.

ומה נאה, אפוא, פירושו של ר' אברהם, אחי הגר"א, בספרו "מעלות התורה" על הפסוק "הקול קול יעקב והידים ידי עשיו" (שם, כב): כשהקול הוא קולו של יעקב – ראויים לו, ליעקב, ידיו של עשיו. הרמוניה זו היא המושלמת, כשהידיים משועבדות לקול הרוחני העולה מבפנים.

הבעיה שהצגנו בתחילת דברינו אינה חייבת להיות מהותית. בישראל היא טכנית בלבד. אמנם, כמעט שאין למצוא שאדם אחד יהיה גם איש רוח, גם איש צבא וגם איש שדה. אם כי, יצחק עצמו גילם באישיותו הרמוניה זו. אולם בברכה לדורות, לרבים, ידע שהדבר לא תמיד ניתן לביצוע. לכן סבר יצחק לחלק את הברכות. אולם גישתה של רבקה הכריעה. עם ישראל חייב לשאת בתוכו את כל התפקידים האמורים, תוך כדי חלוקת עבודה פנימית מתוך הרמוניה מלאה, כשאיש השדה רואה את עצמו שליחו של איש הרוח, ואיש הרוח רואה עצמו שליחו של איש השדה, וכל אחד מהם מעריך את חברו ומשלימו, כאיברים שונים של גוף אורגני אחד. "אני בריה וחברי בריה, אני מלאכתי בעיר והוא

מלאכתו בשדה" (ברכות יז ע"א). תחושה הרמונית זו במלוא עומקה היא ההכנה הנפשית החשובה ביותר לקראת הופעתה של האישיות המלכדת בתוכה את כל התכונות, ספרא וסייפא גם יחד: "ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה'..." כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו יא, ב; ט).

כג

מלחמת התרבות

עם ישראל החל את דרכו במאבקים. יעקב אבינו נאבק כל חייו. הוא נאבק עוד בבטן אמו: "ויתרוצצו הבנים בקרבה... וידו אוחות בעקב עשו" (בראשית כה, כב; כז), הוא נאבק על הבכורה, הוא נאבק עם המלאך, נאבק עם לבן, וכשביקש לישוב בשלווה, קפץ עליו רוגזה של מחלוקת בניו. המאבק על הבכורה אינו מאבק על כבוד ועל נכסים, אלא על מעמד: מה יעמוד בראש סולם הערכים התרבותי.

פרשתנו מציגה שלושה עימותים תרבותיים: כוח מול רוח – "ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם ישב אהלים" (שם, כז); קדמה מול פיגור – "וכל הבארות אשר חפרו עבדי אביו בימי אברהם אביו סתמום פלשתים וימלאום עפר" (בראשית כו, טו). הפיתוח והיישוב חרו לפלישתים. הם העדיפו את הישימון השומם והצחיח על פני המזרע. מבחינתם, גם לי גם לך לא יהיה, תמות נפשם עם נפש יצחק בצמא. חיצוניות מול פנימיות – "הקול קול יעקב והידיים ידי עשו" (בראשית כז, כב), ולכשתמצי לומר: בין עשו איש השדה, איש החוץ, לבין יעקב יושב האוהלים, איש הפנים.

גם כיום מלחמה לנו מפנים ומאחור. האסלאם הקיצוני שנלחם בנו בכוח הזרוע מייצג את הכוחנות. אויבינו מנצלים את רמתנו המוסרית, את רגישותנו המוסרית, כדי לפגוע באוכלוסיות חלשות ולא מוגנות. הם מודעים לכך שאנו נוהרים מלפגוע באזרחים שלווים, בנשים ובילדים, ומשום כך הם מציבים משגרי טילים בגני ילדים, בבתי ספר ובבתי חולים. וכל זאת בשם מלחמת קודש שלדעתם מתירה הכול ללא עכבות. אמונת הייחוד שלהם היא מדברית וחד-גונית ואינה מכירה בגוונים ובדרכים שונות לאמונה בה'. ומשום שאמונת הייחוד שלהם שונה משלנו, הם נלחמים בנו. האסלאם הקיצוני נלחם באמו הורתו – ביהדות. זהו מעין תסביך אדיפוס קולקטיבי ורעיוני. האסלאם הקיצוני נטל את ברכת עשיו "על חרבך תחיה" (בראשית כז, מ), ובעיניו יש להכריז מלחמת ג'יהאד ולהשליט את האסלאם בכוח החרב ("דיר אל חארב") בכל מקום שבו אין הוא שולט. האסלאם קיבל מאתנו את אמונת הייחוד, אולם חלקים ממנו לא אימצו את תורת המוסר שלנו, את העדינות, את הרחמנות. הם מצדיקים שימוש באש ובחרב לשם הפצת אמונת הייחוד, בעוד שלדעתנו ההשפעה צריכה להיות בדוגמה אישית וציבורית.

האסלאם הרדיקלי שולל קדמה. דתו היא דת המדבר הצחיח והשמם. דת הסותמת בארות כי אינה יכולה לסבול פיתוח וקדמה. לא רק בארות מים כפשוטם היא ממלאת עפר, אלא גם את הבארות של מי הדעת, את מעיינות הרוח הבוקעים כל רגע מחדש. האסלאם הקיצוני מתמרד נגד השפעתו של עם הרוח, של עם הספר (כינוי שהאסלאם נתן לעם ישראל, אולם חלק מהמוסלמים לא הפנימו אותו. הם חיים על חרבם ופורקים מעל צווארם את תרבות הרוח).

האסלאם הקיצוני נלחם באמריקה משום שהיא המעצמה הכלכלית והתרבותית המערבית הגדולה. והוא נלחם בישראל משתי סיבות, משום שהיא דת אחרת ומשום שבעיניו היא נציגת התרבות המערבית באזור. אנו תקועים בגרונם, בלב האסלאם ("דאר אל אסלאם" בלשונם). העולם עוד לא קלט את המסר שמבקש האסלאם להעביר, הוא עדיין משתעשע באשליות שמדובר בתופעה מקומית ומקרית. שלו זה לא יקרה. העולם עוד יתפכח יום אחד, אלא שהדבר עלול להיות מאוחר מדי.

המלחמה בין החיצוניות לפנימיות מיוצגת כיום בעימות בין התרבות היהודית לתרבות המערבית – שאחוז הנוצרים האוחזים בה גבוה. הנצרות מאמינה שאותו האיש הוא אלוהים כביכול. המונותאיזם הצרוף שאנו מאמינים בו שולל על הסף את עצם הרעיון של ההאנשה. הנצרות, שיסודותיה פגניים, לא השתחררה מהתפיסה הבסיסית של תרבות עשוי של חושניות ושל חיצוניות. היא זקוקה להמחשה, להאנשה, לדמות אנושית לסגוד לה, לאילי ספורט, ליפי אילי ממון ובעלי שררה. זו תמצית התרבות האלילית. במליצותיה הגבוהות, הנצרות מתיימרת להיות מוסרית, אך למעשה גם היא כוחנית ואלימה. במוסרה המזויף, היא אף מעודדת את האלימות בעולם. וכיוון שלדעתה אנחנו רצחנו כביכול את אלוהיה, היא רודפת אותנו ושונאת אותנו. אמנם, רבים מהאירופאים כבר אינם נוצרים אדוקים, וגם האדוקים שבהם מפקפקים היום באמונה שעמדה בבסיס האנטישמיות הנוצרית, אך מסורת השנאה ליהודים וליהדות עודה מפעפעת.

הנצרות גם היא אינה מעודדת קדמה, ויש להאשימה בעיכובה. הכנסייה לחמה בכל תמורה מדעית (כגון בקופרניקוס, בעוד שאצלנו לא הייתה שום התנגדות עקרונית לטענתו). הנצרות מטיפה לפסיביות ואינה דורשת נקיטת יוזמה להחשת הגאולה כי המשיח שלה כבר בא. אין לה מטרה לשאוף אליה. ואם יש כזאת, היא מאמינה שהיא תגיע מאליה, שאין צורך לנקוף אצבע לקידומה, די בהכרה באותו האיש, והישועה תבוא מאליה. לא לחינם נטבעה האמרה המרקסיסטית הידועה "הדת היא אופיום להמוני העם", אמרה המתייחסת לכנסייה (בטעות סברו שהיא מתייחסת גם ליהדות).

התרבות המערבית של ימינו ירשה קצת מכל אחת מהדתות. מהיהדות – את עקרונות המוסר, את שלילת הפגניות ואת השאיפה המעשית לגאולת העולם ולתיקונו; מהנצרות – את החושניות, את היחצנות ואת המוסר המליצי; מהאסלאם את הכוחנות, המתבטאת בהערצת כוחות אחרים, לאו דווקא כוח פיזי.

היהדות רואה בחיוב את המודרנה ואת הקדמה. היא שוללת רק תופעות פסולות, אולם לא את עצם העניין. המודרנה עצמה היא תופעה חיובית, שמקורה באידיאה רוחנית. השאיפה להתקדמות ולהתחדשות היא בשורשה שאיפה לתיקון ולשלמות. הנצרות והאסלאם ינקו מהיהדות, אך סילפו וזייפו אותה. אמונתנו בא-ל אינה משתקת את שאיפותינו ואינה מדכאת את יוזמתנו, אדרבה, היא מעודדת אותן ונוטעת תקווה וממילא מגבירה את המוטיבציה. האמונה בגאולה רק דוחפת אותנו לעשות יותר למען קידומה. אמנם, משיחיות השקר והחשש מפניה שיתקו זמנית יוזמות, אך לא לאורך זמן. האמונה הנכונה בגאולה רק חיזקה את הרצון והגבירה את השאיפות ודרבנה את המעשים. דבר זה נלמד מיצחק אבינו. יצחק לא התיימש מהתנכלות הפלישתים, אלא על כל באר שתומה חפר אחרת, כך עד שהגיע לבאר השביעית, באר שבע, ואף אנו נגיע לרחובות, "הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ" (בראשית כו, כב).

ארגוני טרור ומחבלים שבשם ה' דוקרים למוות אזרחים תמימים נושאים את שם אללה לשווא. אין זה שם קודש. א-לוהי ישראל אינו אלוהי החרב והרצח, א-לוהינו הוא א-לוהי אברהם, יצחק ויעקב, "הגומל חסדים טובים וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה".

לפרשת ויצא

כד

גוי אחד בארץ

תנאיה המיוחדים של ארץ ישראל מטילים על עם ישראל תפקידים רבים, מגוונים ואף מקוטבים. שלמות מקסימלית דורשת הארץ: שלמות רוחנית, עד כדי השגה נבואית; פעילות כלכלית קשה ומתישה; תעסוקה ביטחונית מסוכנת, המחייבת אימון רב, מסירות רבה ומשאבים גדולים. כל תפקיד דורש את האדם כולו, על ראשו, קרבו וכרעיו, וכמעט אינו מותר לו זמן לעיסוק אחר. הקיטוב בין נושאי התפקידים השונים הוא כמעט בלתי-נמנע. אבות האומה ובונה, מניחי היסודות לבית ישראל, הניחו גם את התשתית הנחוצה לאחדותו של עם ישראל. פרשת חיינו רבת התלאות והייסורים של יעקב אבינו היא דוגמה לכך.

אבן הראשה

ידועה האגדה (ילקוט שמעוני, קיח) המיישבת את הסתירה בין "אבני המקום" (בראשית כח, יא) שהיו בתחילה לבין האבן האחת שיעקב מקים למחרת החלום הגדול. האבנים רבו ביניהן. כל אחת מהן אמרה: "עליי יניח צדיק את ראשו" עד שנעשו אבן אחת. אולם אין לפרשה כפשוטה. וכי יש לאבנים לב לדעת היכן יניח צדיק את ראשו? וכי מסוגלות הן להתלכד יחד לאבן אחת? אין ספק שרעיון עמוק טמון באגדה מופלאה זו. וכך פירשה המהר"ל מפראג ("גור אריה" שם): במציאות המוחשית יש אבנים רבות ונפרדות זו מזו. האדם, במוחו החושב הנמצא בראשו, מסוגל להגיע לחשיבה מופשטת. מושג האבן אחד הוא. תכונותיהן המשותפות של האבנים השונות והנפרדות מתגבשות בראשו של האדם לאבן אחת. הגודל שונה, המיקום שונה, אך המכנה המשותף אחד הוא. לשם כך יש צורך ב"ראש גדול", במוח חושב, אלא שהמדובר כאן לא בראשו של מדען, כי אם בראשו של צדיק. החשיבה המדעית מגלה את המכנה המשותף. החשיבה המוסרית מגלה את הערך המשותף, את הייעוד המשותף.

כשיעקב לן במקום עם בוא השמש, ראו עיניו המוחשיות אבנים רבות המפוזרות על פני השטח. למחרת עם הבוקר, לאחר חלום הסולם הניצב ארצה וראשו מגיע השמימה, השגתו הייתה אחרת. הוא ראה את האבן האחת. בהניחו את ראשו על האבנים, הראש נישא עם הסולם אל על, ואז נראו האבנים שלרגלי הסולם באור

אחר, כאבן אחת. בלילה, המסמל את הגלות, היו האבנים רבות ומפוזרות. בבוקר, המסמל את שחר הגאולה, הייתה האבן אחת. הראייה הפיזית מפרידה, מציגה את הגופים בקטגוריותם ובכיתיותם. ההשגה הנבואית, הרוחנית, של ראש הצדיק, רואה את המשותף, המלכד.

הגלות, בטומאתה, מסכסכת, מפרידה, מדגישה את הפרטיות וגורמת לפירודים בין שבטי ישראל. ארץ ישראל, בקדושתה ובטהרתה, מעלה את הפרטים ומגלה את המכנה המשותף הרוחני שביניהם. הגופים נשארים מחולקים, אולם הנשמה היא אחת. ובארץ, חיי הרוח הם העיקר. לא התפיסה החושנית החיצונית, אלא ההשגה הרוחנית המעמיקה.

הפירוד הגלותי

ערב יציאתו של יעקב לגלות, שהיא גם סימן לבניו אחריו, היה צורך להכינו לקראת חיי הגלות הקשים פיזית ורוחנית. אילו היה יעקב נשאר בארץ, היה נושא רק אישה אחת. ההיתר לשאת שתי אחיות ניתן לו רק בגלות. ואכן, מיד עם כניסתו חזרה לארץ ישראל, מתה האישה השנייה, האסורה, רחל. המפגש עם טומאת העמים, שנציגה הבולט הוא לבן הארמי, הוא הגורם לנשים הרבות, שתי האחיות ואמהותיהן. אלמלא השקר והרמאות, לא היה נזקק יעקב, האיש התם והישר, לבנות את ביתו בצורה כה מוזרה. המציאות המרה והאכזרית של עולם השקר שבחו"ל היא שגרמה להעמקת הפערים בחברה הישראלית – שהרי רק כתוצאה מהעימות בין שתי האחיות, עם ישראל לדורותיו סובל מהמתיחות שבין השבטים השונים (ראה להלן סי' כו). יוסף, בנה של רחל מכאן, ויהודה, בנה של לאה מכאן – יוצרים מתח, ולעתים אף קיטוב בעם. תופעה זו מלווה את עם ישראל מראשיתו, ממכירת יוסף ועד לעתיד לבוא. עד ולא עד בכלל, עד שעץ יוסף ועץ יהודה יהפכו לעץ אחד (יחזקאל לז).

בנימין, היחיד מבין השבטים שנולד בארץ, מביא להתפייסות בין שני האחים. ולכן גם יסוד מלכות ישראל, כשעם ישראל מתלכד לראשונה תחת שלטון מרכזי אחד, מסור בידי שאול משבט בנימין. וכן בימי אסתר ומרדכי, כשהגזרה נגזרה על עם מפוזר ומפורד בין העמים, התיקון: "לך כנוס את כל היהודים" (אסתר ד, טז), נעשה על ידי בני בנימין.

שלום רב

וכשם שביציאתו של יעקב לחו"ל הוא בנה מצבה, כך גם בחזרתו. אלא שבחזרתו הוא בנה גם גל וגם מצבה. גל לכיוון חרן, ומצבה לכיוון ארץ ישראל. גל אבנים בשביל לבן, מצבה בשביל עצמו. כי ללבן ראויות האבנים הנפרדות, לו מתאימה יותר המצבה, האבן האחת.

וראה זה פלא, למרות שיעקב בנה מצבות, ובהן הוא עבד את ה', לדורות אסרה התורה הקמת מצבות. "מזבח אבנים תעשה לך" (שמות כ, כא). והרי ההיגיון מחייב דווקא את המצבה האחת ולא את המזבח הבנוי מאבנים רבות? אהובה הייתה המצבה בזמן האבות (ספרי דברים, קמו), כשהופיע רעיון הייחוד לראשונה בעולם. הופעתו הייתה מהפכה. לדורות, אין להסתפק בעצם הרעיון, יש להרחיבו ולבססו ולהעמיקו, כדי שייקלט כהלכה.

שתי אחדויות הן: אחדות שטחית ואחדות מעמיקה. האחדות השטחית – רדודה היא. משום בינוניות וחולשת דעת אין בה חילוקי דעות. הוותרנות והפשרנות נובעות מאי-אכפתיות, מהיעדר חשיבה רצינית. ביני ובינך מהי? לא כן חלק יעקב. הרעיונות הגדולים וההתייחסות הרצינית אליהם יוצרים מאבקים, מחייבים עימותים. אדם שהגה רעיון עמוק ונשגב והוא מזדהה עמו בכל נימי נפשו נאבק על אמתותו. ולמרות זאת, בהעמקת יתר, בחשיבה מפותחת יותר, הוא בכל זאת מוצא מכנה משותף עם חברו. זוהי אחדות אמתית ושלמה. זהו "שלום רב לאוהבי תורתך" (תהלים קיט, קסה, ועיינו "עולת ראייה" ח"א עמ' של-שלא).

אחדות כוללת

וכך אמונתנו באחדותו של ה'. אמונה זאת אינה מתעלמת מריבוי הגוונים בעולם, מהשינויים העמוקים, מהסתירות הרבות. לא מתוך טשטוש וקהות חושים מגיעים אנו לאמונת הייחוד, אלא אדרבה, מתוך הכרת הריבוי בעולם, מתוך ראייה מפוכחת של השוני, של הניגוד. ואף על פי כן ודווקא משום כך, אנו רואים את המקור האחד לכל התופעות, את ההנהגה האחת לכל האירועים, ואת המטרה האחת לכל הדרכים הנפתלות (אחדות המחיה את הריבוי – כלשון הרב קוק ב"אורות הקודש", ח"ב עמ' תג).

ולשם כך צריכים ראש פתוח וראייה רחבה, דבר המתאפשר רק בארץ ישראל, שסגולתה הייחודית היא היא שמגשרת על הניגודים ומלכדת את הפרטים. לכן רק "הדר בארץ ישראל, דומה כמי שיש לו א-לוה" (כתובות קי ע"ב). כי אמונתו כאן מגיעה לשיאים שאין כמותם בחו"ל. שם ההשגות אינן מאפשרות אחדות המתעלה מעל לפרטים והמאחדת את כל הניגודים והסתירות, וכיוון שהגלותיות טרם נעקרה ממנו לגמרי, סובלים אנו עדיין מתופעה זו.

לכן, המזבח, הבנוי מאבנים פרטיות המחוברות יחד, עדיף מהמצבה העשויה אבן טבעית אחת. האבנים מהן בנוי המזבח שלמות הן, ללא פגם כלשהו. כל פרט המצטרף למבנה המושלם, בא בשלמותו ובמלואו, וכך בונה את הכלל המאוחד. "אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

כה

תתן אמת ליעקב

"ויהי כאשר ראה יעקב את רחל בת לבן אחי אמו ואת צאן לבן אחי אמו ויגש יעקב ויגל את האבן מעל פי הבאר וישק את צאן לבן אחי אמו" (בראשית כט, י). מהיכן לקח יעקב את הכוח לגול אבן ששלושה רועים לא יכלו להרימה, ורק כאשר נאספו כל העדרים יכלו לגול אותה? ומדוע לא המתין יעקב עד אשר ייאספו כל העדרים וגללו את האבן כמנהג המקום? מה האיץ אותו לגול את האבן בעצמו?

מנהג המקום היה באמת מנהג משונה. מדוע גללו הרועים אבן כה כבדה על פי הבאר עד שרק כולם יחד יכלו לגוללה? אין זאת כי אם רמאים היו וחשדו זה בזה שיקחו מים מעל למידה ולכן רצו שחלוקת המים תיעשה בפיקוח כולם. וייתכן שדבר זה שימש להם תירוץ נוח לבטלה. כיוון שכל אחד לחוד לא היה יכול לגול את האבן, הוא נאלץ להמתין ליד הבאר עד שייאספו כל הרועים. ובינתיים היה יכול הרועה השכיר לפטור את עצמו ממלאכת בעליו, שהרי בשעות החום הכבד אין לרעות את הצאן ללא מים. וכך בזבזו שעות עבודה רבות. ואכן זאת היא תמיהתו של יעקב: "הן עוד היום גדול לא עת האסף המקנה השקו הצאן ולכו רעו" (שם, ז). דברי תוכחה כאלו אינם מתאימים לאדם זר שעתה זה הגיע לכאן. "האחד בא לגור וישפוט שפוט" (בראשית יט, ט). אולם מידת האמת שבערה ביעקב לא אפשרה לו להבליג. הוא לא היה יכול לכבוש את נבואתו. חייב היה להטיף לרועים הבטלנים-הרמאים דברי מוסר. וכשראה את רחל, נערה רכה וחלושה, וכיצד מנהגם הנפסד של הרועים גורם לה עוול, התפרצה מידת האמת שבו בכל תוקפה. כל כוחות הנפש שבו גויסו לגול את אבן השקר מעל פי הבאר ולאפשר לאמת ולצדק לצאת לאור.

יושר ונאמנות

מידת האמת של יעקב התבטאה בנאמנותו המוחלטת לעבודתו אצל לבן: "ואתנה ידעתן כי בכל כוחי עבדתי את אביכן" (בראשית לא, ו), וזאת למרות התנהגותו ההפוכה של לבן – "ואביכן התל בי והחליף את משכורתי עשרת מונים" (שם, ז). לכאורה, היה יכול יעקב לגמול ללבן מידה כנגד מידה ולעבוד "לפי הספר". אולם זוהי מידת האמת שבו, העומדת במבחן, גם כשהוא נתון בתוך תוכו של עולם השקר המנצל את יושרו ונאמנותו.

"זה עשרים שנה אנוכי עמך רחליך ועזיך לא שיכלו ואילי צאנך לא אכלתי. טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטנה מידי תבקשנה גנובתי יום וגנובתי לילה. הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה ותידד שנתי מעיני" (שם, לח-מ). חלק מתיאור זה של יעקב עומד בניגוד להלכה כי לפי ההלכה שומר שכר פטור מאונסין. התורה אמרה במפורש: "הטרפה לא ישלם" (שמות כב, יב). וכמו כן מותר לרועה להניח עדרו ולבוא העירה בשעה שדרך הרועים להיכנס. ואם כן, יעקב לא היה צריך לשמור על העדר יום ולילה ללא הפוגה (ב"מ צג ע"ב). אולם מידת הנאמנות של יעקב עוברת על גדולתה. לאחר שקיבל אחריות על עדרו של לבן, עשה הוא מעל ומעבר כדי למלא אחריות זו. זוהי מידת האמת. זוהי מידת הישר של יעקב אשר על שמה נקרא שמו ישראל וישורון.

מידת האמת היא שדוחה את איסור נשיאת שתי אחיות בחייהן. את הבטחתו לרחל לא רצה יעקב להפר, אולם גם את לאה לא רצה לגרש. ולכן נאלץ לשאת את שתיהן. ליעקב בלבד הותר לעבור על איסור זה כי מידת האמת היא המאפיינת אותו יותר מכול.

השקר היחיד

נכחד לאמת אם נתעלם משקר אחד ששיקר יעקב בחייו, באומרו ליצחק אביו "אנכי עשו בכורך" (בראשית כז, יט). לדעת חז"ל, שילם יעקב על שקר אחד ויחיד זה ביוקר רב, בריבית דריבית. לבן רימה אותו, בניו שיקרו לו ומכרו את יוסף וכמעט והורידו את שיבתו ביגון שאולה. שקרו של יעקב לא שקר גמור היה. יש מקרים שמותר לשקר. כגון: מפני דרכי שלום (יבמות סה, ב; ב"מ פג, ב), מי שאינו רוצה להתפאר בתלמודו או מי שמצניע דברים שהצנעה יפה להם. "עם עיקש תתעקש" (תהלים יח, כז). עשיו, שצד את אביו בפיו, הוא שאילץ את יעקב לנקוט בתכסיס של שקר כדי להחזיר את האמת האובייקטיבית למקומה האמתי. ואף על פי כן, שילם יעקב מחיר כה כבד על שהשתמש בשקר, אם כי למטרה חיובית ואמתית. מצינו בהלכה דבר דומה. מי שחלם חלום רע בשבת מותר לו להתענות. אולם אחר כך חייב הוא להתענות ביום חול על שהתענה בשבת. התענית בשבת הייתה אמנם מותרת, אך בכל זאת עונג שבת לא קיים ועליו להתענות על כך תענית נוספת. כך גם יעקב לפי מידתו, מידת האמת, חייב היה לכפר על השקר שנאלץ לשקר כדין, במידה כנגד מידה.

הסולם

מידת האמת של יעקב היא תוצאה של תכונותיו הפנימיות, לעומת אחיו עשיו, שתכונותיו חיצוניות הן. "הקול קול יעקב והידיים ידי עשו" (בראשית כז, כב).

הקול בוקע ממעמקי הנשמה, יוצא מלפניי ולפנים החוצה. הידיים הם האיבר החיצוני ביותר של אדם, והן מתפשטות לכל עבריו. עשו הוא איש שדה, הנמצא בחוצות. יעקב לעומתו יושב אוהלים, איש בית הספון בפנים. החיים החיצוניים הם בהכרח שקריים. הצורך לעשות רושם חיצוני, להיות מורגש בחוץ, להדגיש את הכמות, כל אלו בהכרח מידות של שקר הן. לעומת זאת, העיסוק ברוח, בבית, מציאת הסיפוק ביצירה הפנימית, מחייבים צניעות וענווה. לאיש רוח כיעקב, נראים ההישגים החיצוניים גמדיים ועלובים לעומת מושגיהם המקובלים של הבריות בחוץ. האחרונים מעריכים מעמד, פרסומת, עושר ושאר דברים חיצוניים, שאין ביניהם ובין אישיותו האמתית של האדם ולא כלום. אדרבה, פעמים שהם מחפים על חדלון אישים וקטנות נפש. זהו עולם השקר. יעקב הוא איש האמת. סולם הערכים שלו שונה לחלוטין. אמת המידה שלו היא האמת.

זהו הסולם של יעקב שהמלאכים עולים ויורדים בו. בסולם הערכים האנושי יש מעלה ומטה, בעולם השקר שבו אנו חיים, העליונים באמת – למטה, והתחתונים באמת – למעלה. אולם זהו סולם הפוך. בעיני איש האמת – העליונים למעלה, והתחתונים למטה. כשה' התגלה אל יעקב הוא הראה לו את סולם הערכים האמתי: העולים יורדים, והיורדים עולים.

היה צורך לחזק את לבו של יעקב, ערב צאתו לגלות הארוכה, לקראת התמודדותו עם לבן הארמי, הוא לבן הרמאי, ועם עשיו איש הכוח והרושם החיצוני. דרכו הארוכה של יעקב היא דרכו של כל עם ישראל אחריו. אשר "לְבָנִים" ו"עֲשָׂוִיִּים" ינסו לאלצו לסטות מדרכו הישרה. הוא ייאלץ לפעמים להתפתל, וכדי לשרוד יצטרך לרדת לרמה הנמוכה שבתוכה הוא חי. אולם מובטח לו שגם כאשר ירד, תחזירו האמת הפנימית שבנפשו לדרכו הישרה. העולים ירדו, והיורדים יעלו. זו הייתה בקשתו של יעקב: "אם יהיה א-להים עמדי", אם מידת האמת הא-לוהית תצליח להישמר על ידי ולשמור אותי בדרכי הארוכה, "ושבתי בשלום לבית אבי", שלם בנפשי ובמדותיי, "והיה ה'" – זו מידת האמת – "לי לאלהים" (בראשית כח, כא). כי ה' א-לוהים – אמת.

כו

המונוגמיה המוחלטת

ארבע נשים נשא יעקב. לכאורה, יש כאן עידוד לפוליגמיה שהרי ארבעתן בנו את בית ישראל. אולם, לכשנתבונן היטב נראה שהתורה מתנגדת לפוליגמיה ואף לביגמיה ומעודדת דווקא את המונוגמיה. אם נשים לב, נמצא שבכל מקום שהתקיימה ביגמיה, נעשתה זו בעל כורחם של הבעל ושל האישה העיקריים. אברהם לא נשא את הגר אלא בגלל עקרותה של שרה ועל פי הצעתה של שרה. נישואי אלקנה לחנה ולפנינה היו כנראה על רקע עקרותה של חנה. ואף בפרשתנו כך, יעקב לא התכוון לשאת אלא אישה אחת בלבד: את רחל. לאה נישאה לו בעל כורחו, ורק כדי לא לפגוע בה (לדעת חז"ל, בהסכמת רחל) לא גירשה. בלהה נישאה לו בגלל עקרותה של רחל, וזלפה כדי ליצור שוויון בין האחיות. מלבד המקרים הבודדים שהזכרנו, מצינו בתנ"ך נשים רבות רק למלכים ולמנהיגים, והסיבה לכך הייתה בדרך כלל פוליטית. המנהג הרווח היה להדק קשרים – עם אגפים שונים בתוך העם כדי שישתפו פעולה עם המלך ועם מדינות אחרות – באמצעות קשרי חיתון. ואף על פי כן, התורה אסרה על המלך להרבות לו נשים וחששה מהידרדרות מוסרית שהדבר עלול לגרום. לפי התורה, השיקול הפוליטי חייב להידחות מפני השיקול המוסרי.

אישה אחת לאיש אחד

קשר אמתי בין איש לאשתו יכול להגיע לשלמות כשהאישה מיוחדת לאיש והאיש מיוחד לאשתו. ריבוי נשים מטשטש את הייחוד האידיאלי. אולם, כשמתעוררות בעיות המפריעות את האידיליה המשפחתית, יש הכרח להשתמש באמצעים מלאכותיים כדי ליצור אותה. הפילגש, שהייתה בדרך כלל אמה, שפחה ביד גבירתה, שימשה תחליף לגבירתה העקרה. לכן הציעה שרה לאברהם לשאת את הגר. אך כשהגר הקלה ראש בגבירתה, הבינה שרה שתכניתה נכשלה. הגר לא ראתה עצמה פונדקאית בלבד, אלא אישה בפני עצמה. היא סברה שהילד שייוולד לא יהיה בנה הבלעדי של שרה, אלא בנה שלה, שהיא תחנך אותו ושהיא תעצב את דרכו. לכן דרשה שרה שהגר תצא מביתה. משום שהקשר הייחודי הוא האידיאלי, שימש קשר זה משל נפוץ בתנ"ך לקשר הייחודי שבין ה' לבין עם ישראל. אילו ריבוי נשים היה רצוי בעיני התורה, היה משל זה נעשה פלסטר. כביכול גם הקב"ה יכול לשאת לו אישה שנייה חלילה.

רבנו גרשום לא המציא, אפוא, את החרם הידוע על איסור נשיאת אישה שנייה מעצמו. גם קודם לאיסורו, המציאות המעשית הייתה מונוגמית. התורה העדיפה את המונוגמיה, אם כי לא אסרה את הביגמיה, בגלל ההכרח להשתמש בה בשעת דחק. רבנו גרשום איחד את המצוי ואת הרצוי לנורמה מחייבת כדי למנוע ניצול של היתר הביגמיה למטרות פסולות. התורה סמכה על הרמה המוסרית הגבוהה שצריכה לשרור בעם ישראל שהיא תמנע את הביגמיה מאליה (להוציא מקרים חריגים). אולם ירידת הדורות, ואולי אווירת הגלות והשפעות זרות, שיבשו תכנית זו, והיה הכרח לעגן את הרעיון המונוגמי בהלכות מחייבות ובאמצעות חרם.

בין מצבה לגל אבנים

ליעקב נרמז שהגלות תגרום לפירור האחדות. ערב צאתו את הארץ, נאמר: "ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו" (בראשית כח, יא), ובבוקר נאמר: "ויקח את האבן" (שם, יח). ידועה דרשת חז"ל שהביא רש"י בפירושו לפסוק על המריבה בין האבנים, שכל אחת אמרה עליו יניח צדיק את ראשו עד שנעשו אבן אחת. המהר"ל מפראג ("גור אריה" שם), כדרכו, העמיק בהסבר אגדה זו והסביר אותה כך: ראשו של הצדיק – חכמתו, צדקותו ורמתו הרוחנית הגבוהה – מאחדים את כל הפרטים, אף הרבים ביניהם, ליחידה אחת. זאת היא תכונתו של הצדיק הארץ-ישראלי. בחלומו הנבואי הנשגב, התאחדו האבנים הקטנות לאבן אחת. הובטח לו שעל אף הניסיונות לפורר את ביתו, הוא יישאר שלם.

בשוב יעקב מחוץ לארץ אל ארץ ישראל ובכורתו ברית עם לבן, נאמר: "ויקח יעקב אבן וירימה מצבה" (בראשית לא, מה). ולאחיו אמר: "לקטו אבנים... ויעשו גל" (שם, מו). שני דברים הוקמו: מצבה אחת וגל אבנים. "עד הגל הזה ועדה המצבה" (שם, נב). הגל הוא מצדו של לבן, והמצבה – מצדו של יעקב. לבן הוא סמל הפירוד. הוא זה שאילץ את יעקב לשאת כמה נשים, הוא זה שחילק את עם ישראל לכיתות-כיתות, אגודות-אגודות. המצבה היא של יעקב. וגדולתו של יעקב היא לעשות את האבנים הרבות לאבן אחת: "מזבח אבנים תעשה ליי" (שמות כ, כא). יעקב איחד את הפרטים ליחידה אורגנית אחת. זוהי התכונה הארץ-ישראלית: לאחד את עם ישראל כולו, על פלגיו ועל הקיטובים שבו, לעם אחד בארץ.

נאמנות

המונוגמיה, שאותה התורה מעודדת, מייצגת מושג רחב בהרבה. האידיאל התורני הוא שלאדם אחד תהיה אישה אחת ולא נשים רבות. "התירו לו לייחד

ולא התירו לו לגרש" (סנהדרין כב ע"א). ובהמשך נאמר: "כל המגרש את אשתו ראשונה – אפילו מזבח מוריד עליו דמעות". המזבח – סמל האחדות והשלום – מקונן על הפירוד, מקונן על השניות, על הצורך לשאת אישה אחרת.

יתרה מזאת, האידיאל המוסרי מחייב שאשתו של אדם תהיה האישה היחידה בחייו. האיש והאישה הם שניהם אחדות אחת. ביחידות המוחלטת – סוד השלמות, הקדושה והטהרה. צירוף אישה אחרת לקשר פוגע ביחידות האבסולוטית. אל לו לאדם להכיר שום אישה אחרת, לא כחברה ולא כידידה, ובקושי התירו כמכרה. אסור לו אפילו לדרוש בשלומה של אישה אחרת. לא פגם נימוסי כאן, אלא אדרבה, זהו הנימוס האידיאלי שבין אדם לאשתו-יחידתו הבלעדית (וראו בעניין ב"מידות הראי"ה", ערך: צניעות). אין בנאמנות המוחלטת של הבעל לאשתו היחידה משום פגיעה בכבודן של נשים אחרות. אלא מסירות, יציבות והערכה כלפי הקשר הבלעדי שלו עם אשתו. יחסו לנשים אחרות שעליו ליצור אתן קשרים (כגון: בעבודה, בלימודים וכד') הוא יחס נימוסי, קורקטי, ואל לו לחרוג מעבר לכך.

המונוגמיה האבסולוטית הזאת אינה רק סמל ליחס שבין ה' ועם ישראל, אלא היא גם הסיבה ליחס זה. מי שחי חיים טהורים וקדושים חי ברמה רוחנית אחרת, וממילא כל סולם ערכיו שונה. חיי ערכיים, רוחניים, נאצלים ונעלים, וממילא הוא קרוב יותר לא-לוהיו, וא-לוהיו קרוב אליו. אבות האומה, בהליכות ביתם, השרישו בנו צניעות, טהרה וקדושה, ועמם אמונה ודבקות בה'. כי הא בהא תליא. עם חזרת יעקב לארצו, ארץ ישראל, עליו לחזור לייחוד ביתו. אין עוד מקום לשניות שנבעה מהגלות בבית לבן. האישה השנייה, רחל, מתקשה בלידתה ומתה. יעקב איננו זקוק עוד לבלהה, שפחת רחל, והוא פורש ממנה, וממילא גם מזלפה. יעקב נשאר רק עם לאה, והיא הנקברת עמו, וממנה יוצא דוד מלך ישראל – המלכד את עם ישראל לעם אחד המלוכד באמונתו בא-ל אחד. "ועשיתי אתם לגוי אחד בארץ... ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהיה לכלם" (יחזקאל לז, כב-כד).

כז

מה משכורתך

"הגידה לי מה משכורתך" (בראשית כט, טו) שאל לבן את יעקב, ושאלה זו שואלים מעבידים בכל דור ודור. לא תמיד המעבידים כה נימוסיים כמו לבן (הרמאי) ומבקשים מהעובד להציע ראשון את דרישתו. לרוב העובד הוא השואל מה משכורתו.

המתח שבין מעבידים לעובדים היה, הווה ויהיה. המעביד רוצה לשלם כמה שפחות, והעובד דורש כמה שיותר. והאמת מהי? כיצד אפשר לקבוע שכר הוגן בדרך אובייקטיבית? יש שתי גישות עקרוניות בעניין. האחת רואה בחומרי הגלם ובמכשירים את העיקר, ואילו את העבודה שהושקעה בייצור כבטלה לעומתם. את חומרי הגלם ואת המכשירים המעביד מספק, ולפועל אין אלא משכורת בהתאם למאמץ שהשקיע. הגישה השנייה רואה בעבודה שמשקיע העובד את העיקר, ואילו חומרי הגלם שסיפק המעביד הם שוליים למוצר. ולכן מגיע לעובד חלק הולם במוצר עצמו ולא רק שכר עבודה.

מחלוקת גדולה זו בין מרקסיזם לקפיטליזם לא החלה בסוף המאה ה-19. שורשיה קדומים הרבה יותר, והדיה נשמעים בפרשתנו. בני לבן טענו: "לקח יעקב את כל אשר לאבינו ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה" (בראשית לא, א). לדעתם, כל העושר הרב של יעקב נובע מאותם כבשים חריגים של לבן, העזים הלבנות והכבשים החומים. אמנם, לטענתם, אין להתכחש לאון הרב שיעקב השקיע ברעיית הצאן, ובשלו זכאי הוא לשכר מינימלי, אך אין ליעקב שום זכויות בהונו של לבן. אחיותיהם, רחל ולאה, טענו את ההפך הגמור: "ויואכל גם אכול את כספנו. כי כל העשר אשר הציל א-לוהים מאבינו לנו הוא ולבנינו" (שם, טו-טז). לדעתן, ההון הגדול של לבן נוצר בזכות העמל הרב שיעקב השקיע בו.

בתחילה, נראה שלבן עצמו מכיר בטענת בנותיו, בהסתמכו על ניחושיו (כנראה, בעזרת התרפים): "נחשתי ויברכני ה' בגללך" (בראשית ל, כז). אחרי הודאת בעל דין כזאת, הרשה יעקב עצמו לומר גם כן: "אתה ידעת את אשר עבדתך ואת אשר היה מקנך אתי. כי מעט אשר היה לך לפני ויפרץ לרב ויברך ה' אתך לרגל" (שם, כט-ל). אך לבסוף, גם אחרי שהזהירו ה' לבל ידבר עם יעקב מטוב ועד רע, אימץ לבן את טענת בניו: "הבנות בנותי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר אתה ראה לי הוא" (בראשית לא, מג).

סופו של לבן הוכיח על תחילתו. בדבריו אלו התבטאו חלקת לשונו והפכפכנותו, כמו גם בשתי הצעותיו ליעקב שהוא, כביכול, יקבע בעצמו את שכרו – ראשית, "הכי אחי אתה ועבדתני חנם הגידה לי מה משכרתך" (בראשית כט, טו), שנית, "נקבה שכרך עלי ואתנה" (בראשית ל, כח), שבשתייהן רימה לבן את יעקב. חלקת לשון והפכפכנות מאפיינים מעביד נצלן, נבל ורמאי (אותיותיו של לבן הארמי).

יעקב היה יכול להרשות לעצמו להתנהג כלבן, כדברי הכתוב: "עם חסיד תתחסד עם גבר תמים תתמם. עם נבר תתברר ועם עקש תתפתל" (תהלים יח, כו-כז), ובכל זאת, שמר יעקב על תמותו ועל ישרותו והעיד על עצמו: "זה עשרים שנה אנכי עמך רחליך ועזיך לא שכלו ואילי צאנך לא אכלתי. טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטנה מידי תבקשנה גנובתי יום וגנובתי לילה. הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה ותדד שנתי מעיני" (בראשית לא, לח-מ). מוסר עבודה כה גבוה לא נמצא בעולם. מעל ומעבר ולפנים משורת הדין הנדרשת משכיר בכלל ומשכיר עשוק כיעקב בפרט.

את מוסר העבודה הגבוה של יעקב אפשר לראות גם בפרשת הרועים שאתם נפגש בהגיעו לחרן: "ויאמר הן עוד היום גדול לא עת האסף המקנה השקו הצאן ולכו רעו" (בראשית כט, ז). אמנם, הרועים תירצו את בטלתם: "לא נוכל עד אשר יאספו כל העדרים וגללו את האבן מעל פי הבאר והשקינו הצאן" (שם, ח), אך זהו תירוץ דחוק, הא גופא קשיא: מדוע הם נהגו לגלול אבן כה כבדה על פי הבאר? בכוונה עשו כן כדי שיהיה להם תירוץ ראוי לבטלתם. יעקב לא היה יכול לסבול זאת, וכשראה את רחל באה עם הצאן, התגברה בו עוצמתו המוסרית, וכוח עליון יצק בו כוח על-אנושי, והוא לבדו גלל את האבן מעל הבאר.

בסיפור לבן ויעקב יש לקח גדול לדורות. במאבק בין המרקסיסטים (השמאל החברתי) לבין הקפיטליסטים (הימין החברתי), טענו הפועלים שזכותם לקבל חלק בתוצרת שבה השקיעו את אונם. זו הייתה טענת יעקב בשם ה': "את עניי ואת יגיע כפי ראה א-לוהים ויוכח אמש" (בראשית לא, מא). אלא שהמרקסיסטים כפרו בשם ה' ואף טענו שהדת היא אופיום להמוני העם (דבר זה היה נכון ביחס לכנסייה הנוצרית, אך לא ביחס לאמונה דתית כשלעצמה). יתרה מזאת, מרקס לא דיבר בשם הצדק והמוסר, אלא בשם הכלכלה המטריאליסטית. לדידו, על הלחם לבדו יחיה האדם ולא על מוצא פי ה'. ובשם הלחם, מותר ואף צריך להילחם. ואכן, חסידינו נלחמו כשהם נושאים ברמה את דגלם האדום.

לדעת מרקס ותלמידיו, אין מקום למוסר עבודה, כי מוסר אינו מובא בחשבון. הפועל חייב לעבוד כראוי כדי לקבל את חלקו במוצר, השאיפה היא לכלכלה נכונה ולא לצדק ולמוסר. גם תומכי המרקסיזם, שלא דגלו באלימות כוחנית,

צידדו בנשק השביתה – אף אם היא פגעה קשות לא רק במעבידים, אלא גם באנשים זרים שלא היה להם שום קשר לבעלי המפעלים (כגון השבתת נמל וגרימת נזק בלתי-הפיך לתוצרת חקלאית שצריכה הייתה להישלח לייעדה במועד). נושאי הדגל האדום דגלו בהלאמת רכוש, גם אם הושג ביושר ובעמל רב, והיו בהם שהתירו גם פגיעות פיזיות בגופם של בעלי ההון. הדגל האדום היה צבוע בדם.

יעקב אבינו לא נהג כן. אמנם, גם הוא טען שיש צדק רב בתביעת הפועלים שמגיעה להם תמורה הולמת להשקעה הגדולה שהשקיעו מאונם בהונו של המעביד, אך יעקב לא פעל בשם האינטרס האישי והכלכלי, אלא בשם ה', בשם הצדק המוחלט ובשם המוסר האובייקטיבי. יעקב שמר על רמתו המוסרית, הוא לא השתמש בכישוריו לניצול לבן שלא כדין, אלא הצליח להשיג את המגיע לו בדרכים מתוחכמות וחוקיות. הוא היה שכיר מסור ונאמן, אפילו לפני משורת הדין, כי חשש מאיסור גזל.

הראי"ה קוק (מובא בספר "כתר אפרים" לרב כהריאל טכורש, סי' יט) הצדיק חלק מדרישות הפועלים, אך לא התיר שימוש בנשק השביתה, אלא רק למטרה אחת: לאלץ את המעביד לנהל משא ומתן עם העובדים באמצעות בוררות אובייקטיבית. שביתה, הכופה על המעביד לשלם לעובדים רק משום שזו דרישתם ומשום שהכוח בידם, ללא שיקול דעת אובייקטיבי, הינה גזל!

השיטה המרקסיסטית נכשלה. חלק מרעיונותיה הצודקים, שהולבשו בלבוש מוסרי, חדרו לקפיטליזם, שגם הוא, בהקצנתו, היה מסואב. הרעיון הסוציאלי-דמוקרטי, המאזן בין שני הקצוות, קרוב יותר לדרכה של התורה, אלא ששרידי גחלתו הכבויה של המרקסיזם עדיין לוחשים בו, ונשק השביתה עודו נתפס כ"קדוש", גם כשהוא פוגע קשות באזרחים תמימים שאין להם שום קשר לעימות בין העובדים למעבידים (ובמקרים רבים המעבידים הם אנחנו, הציבור כולו). קריאתו של הראי"ה קוק (שם) לבוררות אובייקטיבית בכל מחלוקת לא אבדה בחלל, היא מהדהדת באוזניים ובלבבות, אך עדיין אינה מיושמת דרך קבע. "צדק צדק תרדוף" (דברים טז, כ) – את הצדק יש לרדוף באמצעים צודקים. זו דרכו של יעקב אבינו, שעליו נאמר: "תתן אמת ליעקב" (מיכה ז, כ).

כח

המחשבות העולות ויורדות

"והנה מלאכי א-לקים עולים ויורדים בו" (בראשית כח, יב) – נאמר במדרש: "עולים ויורדים ביעקב... שנאמר 'ישראל אשר בך אתפאר' (ישעיהו מט, ג), את הוא שאיקונין שלך חקוקה למעלה, עולים למעלה ורואים איקונין שלו ויורדים למטה ומוצאים אותו ישן" (בראשית רבה סח, יב).

רבותינו העמידונו כאן על אישיותו המורכבת של יעקב. יש יעקב של מעלה, ויש יעקב של מטה. ורעיון חשוב לימדנו כאן רבותינו ביחס למבנה נפשו של האדם: יש באדם שני פנים – פן אידיאלי ופן ריאלי. חזון ומעש. על האדם להתמודד עם הפער שבין שני הפנים ולגשר עליו. אדם קם כל בוקר ובלבו תקוות חדשות ותכניות גדולות. בערב, בלכתו לישון, כשהוא מסכם את יומו, הוא עלול להתאכזב מהישגיו הדלים והמעטים. אולם, "זה כל האדם" (קהלת יב, יג) – מצד אחד, עליו להיות ריאליסט ולדעת שלא כל רעיון זוכה למימוש. מצד אחר, עליו להיות אידיאליסט ולשאוף לגדולות, שאם לא כן גם את המעט לא ישיג.

זו מטרתו של החלום בלילה בשכוב האדם על ערשו. החלום אינו תוצאה של השינה, אלא אדרבה, השינה היא תוצאה של החלום. כיוון שאדם צריך לחלום, מביאים עליו את השינה. אדם ללא חלום הוא אדם ללא תקווה, ללא שאיפה, ללא ייעוד, ללא עתיד. בעצם, הוא אינו אדם. אדם זקוק לַדְמוּת לעצמו בצורה אידיאלית מה הוא מצפה מעצמו ולכן עליו לחתור ולשאוף. ובהתאם לכך, עליו לדרבן את עצמו, לגייס כוחות בנפשו ולנסות להתקרב, לפחות במידה מסוימת, לשאיפותיו, "היינו כחולמים" (תהלים קכו, א).

יעקב אינו אדם רגיל. חזונו גדול ומעשיו אף הם גדולים. הוא אבי האומה. לא רק את חלומו האישי הוא חולם, אלא את חלום הדורות של העם שיצא מחלציו. חייו האישיים הם סימן לבניו. הוא עומד בשעה גורלית בחייו, לפני התמודדות קשה ביותר. גם ברגעים קשים, אל לא לוותר על שאיפתו לגדולות, אל לו להישבר ולהיכנע, עליו לחתור הלאה, להתקדם ולהשיג את ייעודו, ועל כך הובטח לו: "והנה אנכי עמך" (בראשית כח, טו).

גם בעם ישראל יש שני פנים – פן אידיאלי ופן ריאלי. יעקב הריאלי וישראל האידיאלי. הסולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה והמלאכים (המבטאים את מחשבות האדם) עולים ומעלים אותנו לשלב האידיאלי ויורדים ומורידים אותנו

ארצה לשלב המעשי (וכך כתב הרמב"ם בהלכות מזוזה פ"ו הלכה יג: "כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו מוחזק הוא שלא יחטא שהרי יש לו מזכירין רבים והן הם המלאכים שמצילין אותו מלחטוא שנאמר חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם"). הם מסייעים לנו לגשר על הפער בין שני הפנים. הם באים לעודד אותנו לבל נתייאש ולבל ניבהל מהקשיים והם מסייעים בידנו ליישם את הרעיונות הגדולים שלנו. הם נוטעים בנו כוחות נפש להמשיך לחלום וללחום. ככל שהאדם שואף לגדולות, כך גם הישגיו הריאליים גדולים. אנשים גדולים חולמים חלומות גדולים, לכן מעשיהם גדולים. אנשים קטנים חולמים חלומות קטנים, לכן מעשיהם עלובים.

"היינו כחולמים" – בתרדמת הגלות הארוכה, היינו כחולמים. חלמנו חלומות גדולים על שיבת ציון. חלמנו על משיח שיביא סדר חדש לעולם כולו, על בית מקדש כבית תפילה לכל העמים, על תיקון עולם במלכות ש-ד, על גאולת האדם, העם והאנושות. והנה זכינו ברוך ה' לאתחלתא דגאולה, חלק מהחלום הגדול החל להתגשם, חלקו הגדול טרם התגשם. יש המסתפקים במועט ומוותרים על המשך החלום. אולם אנחנו נמשיך לחלום. גם "בשוב ה' את שיבת ציון" (תהלים קכ, א), אנו עדיין "היינו כחולמים". לא נפסיק לחלום ולא נפסיק לפעול למימוש המשך החלום. זהו אחד מעיקרי האמונה היהודית, התקווה (לא רק השיר) היא ההמנון הלאומי שלנו, היא היוצקת משמעות לחיינו. בלעדיה, אין לנו קיום כעם יהודי וכמדינה יהודית.

חלק ניכר מהוויכוחים בחברה הישראלית נטושים בין החולמים לבין המתיימרים להיקרא מפוכחים, בין קצרי הראות למרחיקי הראות. קצרי ראייה אינם מסוגלים להגביה את ראשם ולראות עוד כמה שלבים בסולם הגדול שלנו. הם רואים רק את הקרקע שעליה הסולם מוצב. לכן הם סבורים שאין ברה אלא להתקפל, להתגמד, להשתופף, להתרפס מול המציאות הריאלית. מרחיקי הראות אינם הווי הזיות המנותקים מן המציאות. הם ריאליסטים מפוכחים לא-פחות. אלא שהם עלו עוד כמה שלבים בסולם, ומהנקודה שבה הם עומדים, היקף הראייה רחב יותר. יש מלאכים עולים ויש יורדים. העולים הם הצופים מראש הסולם, והיורדים הם המגשימים את החזון. אלה חולמים ואלה לוחמים. החולמים צופים את העתיד בעיני רוחם וסבורים שבסבלנות ובנחישות, גם מלאך רע יענה אמן בעל כורחו.

בברכה זו, התברך יעקב ממרומי הסולם. אמנם, כרגע הוא עפר הארץ, והכול רומסים אותו, אולם סופו: "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך" (בראשית כח, יד).

לפרשת וישלח

כט

זקיפות קומה או התרפסות

"אמר ר' יונתן: כל מי שרוצה לרצות מלך או שלטון, יניח פרשה זו לפניו וילמד טכסים, פיוסים וריצויים" (מדרש לקח טוב, בראשית לב סי' ד). דרשה זו עמדה תמיד מול עיניהם של אבותינו, כשעמדו בפני הצורך להתעמת עם שלטונות הנוכרים, וממנה למדו כיצד לנהוג. אולם השאלה הנשאלת היא: מה למדו מהפרשה? כי לכאורה אפשר ללמוד ממנה לקחים סותרים. יש הדורשים את התייחסותו של יעקב לעשיו לשבח, שכך ראוי לעשות לדורות, ויש הדורשים אותה לגנאי, שיש ללמוד לדורות מהתנהגות זו כיצד ראוי שלא לעשות. ואנחנו, אנה אנו באים?

הדורשים לשבח

במדרשים:

א. רבנו הקדוש אמר לו ר' אפס, כתוב איגרת אחת בשמי למלך אנטונינוס. קם וכתב: מיהודה נשיאה למרן מלכא אנטונינוס. לקח רבנו הקדוש את האיגרת וקרעה וכתב: למרן מלכא אנטונינוס מיהודה עבדך. אמר לו ר' אפס, מפני מה אתה מבזה בכבודך? אמר לו: האם טוב אני מזקני? (בראשית רבה עה, ה).

ב. אמר לו הקב"ה: יעקב, עשית הקודש חול! אמר לפניו: רבש"ע, אני מחניף לרשע בשביל שלא יהרגני. מכאן אמרו חכמים: מחניפין את הרשעים בעוה"ז מפני דרכי שלום (פרקי דרבי אליעזר לו).

ג. "ויצו אותם לאמר" – לדורות, שלא יתקשו כנגד הגל, שכל המתקשה כנגד הגל, הגל שוטפו. וכל הנכנע מפני הגל, הגל עוברו (לקח טוב, בראשית לב, ה).

ד. "לשני מחנות" – טוב ארך רוח, שהאריך אפו ולא דחק את השעה וברח לו לחרוץ. טוב ארך רוח – שלא נתגרה בעשו, אלא האריך אפו ובא לו דרך שפלות (לקח טוב, בראשית לב, ג).

במפרשים:

ספורנו (בראשית לג, ד):

והורה שנהיה נמלטים מיד חרב גאוותו בהכנעה ובמנחה, כאמרם ז"ל שאחיה

השילוני קילל את ישראל בקנה הנכנע לכל הרוחות. הן לו עשו כן בריוני בית שני, לא היה נחרב בית מקדשנו, כמו שהעיד רבן יוחנן בן זכאי.

הדורשים לגנאי

במדרשים:

א. "מעין נרפש ומקור משחת צדיק מט לפני רשע". כשם שאי-אפשר למעין להרפש, כך אי-אפשר לצדיק למוט לפני רשע. וכמעין נרפש וכבור משחת, כך צדיק שממית עצמו לפני רשע (בראשית רבה עה, ב).

ב. "מחזיק באזני כלב מתעבר על ריב לא לו". רב נחמן בר שמואל אמר, משל לליסטטים שישן בדרך. עבר אחד והחל מעוררו, אמר לו: קום לך, שסכנה מצויה כאן. קם והחל מקפח בו. א"ל, יגער ה' בך משיב רעה תחת טובה. אמרו לו, ישן היה ואתה עוררתו. כך אמר לו הקב"ה ליעקב, לדרכו היה מהלך והיית משלח אצלו (שם, ג).

ג. "וישלח" – ורוה"ק אומרת: ווי, יעקב משלח אל עשו (תנחומא ישן, "תורה שלמה" בראשית עמי' 1258).

ד. "לאדני לעשו" – באותה שעה שקרא יעקב לעשו "אדני", א"ל הקב"ה: אתה השפלת את עצמך וקראת לעשו "אדני" שמונה פעמים. חייך, אני מעמיד מבניו שמונה מלכים קודם לבניך (בראשית רבה עה, יא).

ה. "וישתחו ארצה שבע פעמים", וכנגדן נטל ממנו שבע, ואלו הן: אהל מועד, גלגל, שילה, נוב, גבעון, בית ראשון ובית שני (מדרש הגדול לבראשית לג, ג).

ו. "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" – אמרו לו, והרי מצינו באבותיך שהשתחו לאבותיו שבע פעמים? אמר להם, בנימין אבי במעי אמו היה ולא השתחוה. ואני בן בנו (אגדת אסתר ג).

ובמפרשים:

ז. רמב"ן (בראשית לב, ד):

וכבר תפסוהו חכמים על זה... ועל דעתי ירמוז כי אנחנו התחלנו נפילתנו בידי אדום, כי מלכי בית שני באו בברית עם הרומיים.

ח. המהר"ם מרוטנבורג (ראו בדברי בעל הטורים לבראשית לב, ה):

"גרת" "גרת" משך" (במסורה) בשביל שיעקב החניף לעשו וקראו "אדני", לכן ישראל גרים בין עשו בגלות (שם "עזים מאתים" – ב' פסוקים באורייתא כל סופי תיבותיהן "מ"). ואידך בפרשת פנחס "מנחתם ונסכיהם לפרים"... אלף ומאה קרבנות, כפרה כפולה על תק"ן דורות ששלח יעקב לעשו).

ט. החזקוני (בראשית לב, כו. וכן כתב הרד"ק) :

הזיקו המלאך לפי שנתיירא מעשו.

יישוב הסתירות

אין ספק שכולם יסכימו לכך שכבוד ישראל הוא כבוד ה', ו"כל הסוטר לועז של ישראל, כאילו סוטר לועז של שכינה" כביכול, (סנהדרין נח ע"ב). עקרונית, אסור אפוא לעם ישראל להתרפס לפני גוי. ודברי אחיה השילוני שהביא הספורנו יוכיחו. הקנה הנד במים הוא זקוף בייסודו ונעוץ בשורשיו עמוק עמוק בקרקע. גמישותו היא המאפשרת לו להתכופף לזמן מה ואחר כך לחזור למצבו הטבעי, הזקוף. בכך הוא מונע את עקירתו ממקומו. גם הדוגמה שהביא הספורנו, מסוף ימי בית שני, וכן הדוגמה שהביא הרמב"ן, מתחילת שלטון רומא בארץ, יש בהן כדי להורות לנו על מוצא מהסבך. גם הרמב"ן יודה לספורנו שהמרידה ברומא בסוף ימי בית שני הייתה הרפתקה מיותרת שהמיטה עלינו חורבן. הייתה זו הזיהויה להעלות על הדעת שיש סיכוי כלשהו למדינה קטנטנה, שסועה בתוכה, לעמוד מול האימפריה הרומית האדירה. מדיניות ה"קנה" הייתה הנבונה ביותר באותה שעה. וגם הספורנו יודה שהמשלחת לפומפיוס שמסרה בידיו את מפתחות ירושלים, בגלל מאבק יוקרה בין האחים החשמונאים, המיטה על עם ישראל חרפה. הכול תלוי אפוא בתנאים, כשהמגמה היא להזדקף ככל האפשר.

על דרך זו, אפשר אולי לפרש את דברי רש"י, שיעקב התקין עצמו לשלושה דברים: לדורון – להתכופפות מכאן; למלחמה – לזקיפות קומה מכאן, ולתפילה שה' ינחה אותנו בעצה טובה אימתי להשתמש בדרך המלחמה ואימתי בדרך הדורון. כאותו קנה, היודע אימתי להתכופף ואימתי להזדקף.

ל

ויירא ויצר לו

מלחמה ומוסר

"ויירא יעקב מאד ויצר לו" (בראשית לב, ח). כתב רש"י (על פי במדבר רבה כא, ד): "ויירא – שמא יהרג, ויצר לו – אם יהרוג הוא את אחריים". והדבר תמוה, הרי "הבא להרגך השכם להורגו", ומדוע נקף אותו מצפנו של יעקב? עמדו על כך פרשני רש"י. הנחתם הבסיסית הייתה שזכות ההגנה העצמית של יעקב אמנם הצדיקה פגיעה ברודפיו. ותשובתם היא שחששו של יעקב היה שמא יפגע בטעות במי שלא התכוון להורגו (מהר"ל, "גור אריה" שם) או שאגב מאבק הוא עלול להשתמש בלא הבחנה באמצעים דרסטיים מדי, מעבר לפרופורציה הנדרשת (ר"א מזרחי, בראשית שם). חששות אלו לא עיכבוהו מהתכוננות מעשית למלחמה ומנקיטה באמצעי הגנה חריפים. חששות אלו גרמו לו רק להצטער, אולם לא להימנע בשל כך מהתגוננות פעילה. המוסר הישראלי, בניגוד למחקיו ולמזייפיו, נאבק באלימות ובשפיכות הדמים בהתקפה שכנגד. כי זוהי לא רק ההגנה הטובה ביותר, אלא זהו גם הצדק האמתי ביותר, לגדוע את ידי הרשע. אולם דבר זה חייב להיעשות בגבולות מדויקים. לעשות את הנחוץ בלבד, וללא שמחה לאיד, אלא מתוך הבעת צער אמיתי על ההכרח שבנקיטת אמצעים אלו.

בין יעקב לבניו

לעומת זהירותו של יעקב לא לפגוע במי שאינו אשם, בניו, שמעון ולוי, נהגו אחרת. "ויבואו על העיר בטח ויהרגו כל זכר" (בראשית לד, כה). הם לא הבחינו בין צדיק לרשע, אלא פגעו בכולם, ללא הבחנה. לכאורה, היה צריך יעקב לגנותם כרוצחים שפלים. ולא היא. סמוך למאורע הוא העלה טענה פרגמטית: "ואני מתי מספר ונאספו עלי והיכוני ונשמדתי אני וביתי" (שם, ל). ובאחרית ימיו, הוא נזף בהם על "ארור אפס כי עז ועברתם כי קשתה" (בראשית מט, ז). הוא לא כועס אלא על אפס ועל עברתם, אך לא על עצם המעשה. מדוע? המהר"ל מפראג ("גור אריה" בראשית לד, יג) מעמידנו על ההבדל המהותי שבין מלחמה לבין מריבה אישית: "דלא דמי שתי אומות, כגון בני ישראל והכנענים... ולפיכך הותר להם ללחום, כדין אומה שבא ללחום על אומה אחרת שהתירה התורה". יסוד גדול הניח לנו המהר"ל. מריבה בין שני אנשים שונה ממאבק לאומי.

במאבק לאומי, העם הוא מעין אישיות אחת גדולה. לכן המריבה מקבלת ממדים כלליים, והחוקים החלים עליה שונים בהתאם. בעיקרון, אותם חוקים מוסריים המתירים את ההגנה העצמית במריבה אישית חלים גם במלחמה. אולם בהיות המלחמה בין עמים, הפרופורציות משתנות.

במלחמה, כל אדם הוא איבר בגוף הלאומי הגדול. וכשם שבמריבה אישית ההגנה העצמית מצדיקה פגיעה באחד מאיבריו של התוקף כדי להניאו מלהמשיך ולתקוף, במלחמה מצדיקה גישה זו פגיעה בבני העם התוקף, גם אם הם אישית אינם צד פעיל במלחמה. היותם שייכים לאורגניזם הלאומי מתיר את הפגיעה בהם. ומכאן ההיתר להרוג וגם להיהרג במלחמה, דבר שתמהו עליו הפרשנים. הרי לא התירה התורה סיכון עצמי אלא בשלוש העברות החמורות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. ואילו במלחמה התירה התורה להסתכן ולסכן אחרים (מנחת חינוך, מצווה תכה). על פי המהר"ל, התשובה מובנת. במלחמה הפרופורציות משתנות. וכשם שמותר לאדם הנאבק על חייו להקריב מאיברי גופו, "עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו" (איוב ב, ד), כך במלחמה מותר לסכן יחידים כדי להציל את הכלל. והוא הדין בצד שכנגד, באויב. כאשר נאלצים להילחם בחיילים, אי-אפשר להימנע מפגיעה בלתי-מכוונת גם באזרחים. פעמים שפגיעה בעורף ממוטטת את החזית כולה. כל העם צבא, וכל הארץ חזית. זו אינה מליצה אלא אמת. אמת אכזרית וכאובה, אך אין מנוס מלראותה נכוחה. אולם יש להדגיש: אין היתר להרוג אזרחים סתם, אלא אך ורק כתוצאה מהמאבק המלחמתי הכולל.

קללתו של יעקב לשמעון ולוי, "ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה", יש בה גם, בעקיפין, תוכחה קשה על עצם המעשה. כי מאחר שלא התייעצו עמו, אלא פעלו מכוח יצר הכעס האיש, הם השמיטו בכך את הענף ההלכתי שמכוחו היו אמורים לפעול. הם אינם שלוחי ציבור. מלחמתם אינה לאומית. ולכן גם לא הייתה הצדקה למעשיהם.

שרו של עשיו

יעקב התייחס בתחילה לעשיו ביחס אישי. הוא לא הרשה לעצמו לראות את העימות בממד כללי. לכן "ויירא... ויצר לו". גם פחדו האישי וגם צערו על הפגיעה האפשרית באחרים, שניהם נבעו מאותה גישה של יעקב החוזר מחו"ל לארץ ישראל ועדיין מודד את הדברים בקנה המידה הקודם, כאילו יש כאן עימות אישי בינו לבין אחיו. המאבק עם האיש בחשכת הלילה, במעבר יבוק, שקדם לפגישתו עם עשיו, בא ללמדו שהבעיה אינה אישית אלא כללית. המכנה המשותף של ציבור הוא רעיון מסוים, תכנים משותפים, תכניות משותפות, סגנון

מאפיין, גם צרכים משותפים. כל אלו יחד יוצרים אידיאה מופשטת. זהו "שרו" של העם. כשם שלכל עשב יש מלאך האומר לו "גדל", דהיינו כוח טבעי המאפיין אותו העשב וחוקים מיוחדים הפועלים על צמיחתו המיוחדת, כך יש לכל עם מלאך המאפיין אותו, חוק שעל פיו הוא פועל. מפגש זה בין שרו של עשוי לבין יעקב בא להרגיע את יעקב לבל יירא ולבל ייצר לו. הוא בא להוציאו מתפיסתו הפרטנית לראייה כוללת ומקיפה יותר. מעבר יבוק הוא המעבר מהגלות לארץ ישראל. מהתפיסה הפרטנית, המאפיינת את החיים הגלותיים בחו"ל, לתפיסה ממלכתית, ציבורית, כלל-לאומית, המאפיינת את החיים החדשים בארץ ישראל.

יוצאי ירך יעקב

במאבק זה, יצא יעקב צולע על ירכו. אמנם כלל ישראל יצא מנצח במאבק, אולם יוצאי הירך עלולים להיפגע. אלא שפגיעה פרטית זו באיברי האומה אינה יכולה לפגוע בגוף הכללי כולו. "ויבוא יעקב שלם עיר שכם" (בראשית לג, יח).

מעניין, מצד עשוי מופיע שרו. ואילו מצדו של יעקב נאבק הוא עצמו. האם אין ליעקב גם כן אידיאה מופשטת, מין שר של מעלה? ודאי שיש. אולם זהו ההבדל בין יעקב לעשוי. יעקב עצמו הוא האידאה. אין זו אידיאה מופשטת, שניתן להפרידה מפרטיה, מהאנשים החיים עלי אדמות. באומות העולם, ייתכן מצב שהאומה מתה ושריה, רעיונותיה, תרבותה, תכניה מתקיימים בספריות ובמוזאונים בלבד. לא כן חלק יעקב. "יעקב אבינו לא מת" (תענית ה"ב). יעקב הפיזי ושרו האידאי מושג אחד הם. לא ניתן להפריד ביניהם. עם ישראל חי וקיים, כעם הכולל אנשים חיים ופעילים, למרות המאבקים המרים, למרות הפגיעה הקשה בכף הירך. האידאה הישראלית תמיד תינשא על ידי גוף חי. והגוף החי יתקיים תמיד צמוד לאידאה שלו. "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה" (בראשית לב, ג).

בשורת נצח עולה ממכתו של יעקב. "ממכה עצמה מתקן רטייה" (שמות רבה כג, ג). למרות הפגיעה בירך וביוצאי הירך, בני ישראל, יוצאי ירכו של יעקב, יתמידו לעולם בדבקותם ברעיונות אביהם וימשיכו את מאבקו עד היום הזה. בין יתר הרעיונות שהנחיל יעקב ליוצאי ירכו הנחיל להם את הסלידה משפיכות דמים ומאלימות. פעמים רבות נוצלה "חולשה" זו ללחץ על יעקב ועל צאצאיו לוותר למתנגדיהם, עד כדי סיכון קיומם. בעיקר מודגשת "חולשה" זו אצל יוצאי ירכו המדולדלים מגופו העיקרי של ישראל. זהו הגיד הקושר אותם לגוף. זוהי המכה בירך שגרמה לצליעתו של יעקב, להיעדר איזון בין שתי ירכיו. כי בהיעדר אידיאה דתית, מתמקדת זיקתם לישראל באידאה המוסרית, וזו זכותם. אולם, בסופו של מאבק, יעקב מצליח לאחוז במלאך בחוזקה ולא לשחררו עד שהוא

מברכו בשני שמותיו: יעקב וישראל, ישראל – על שם שאיפותיו האידיאליות, ויעקב – על שם צורכי קיומו. יוצאי ירך יעקב ירשו מאביהם את הסלידה מכל שפיכות דמים, גם כאשר הכרח לעשות זאת. אולם כתוצאה מאותו מאבק לילי ארוך, מובטחת ליעקב וליוצאי ירכו ברכת המלאך לשמירה על האיזון בין "ויירא" לבין "ויצר לו". שהצער לא יגרום לִיראה מוגזמת ולהפרת האיזון הנחוץ בין שתי הירכיים שעליהן נשען בית ישראל. כאשר יעלה שחר הגאולה, והרמה המוסרית בעולם תעלה, תבוא גם הרפואה לירכו הצולעת של יעקב. וכשתזרח השמש, יבוא יעקב שלם, בגופו ובערכיו, בשלום ובשלמות, עיר סוכות – לעיר שאינה צריכה חומה, אלא סוכתה היא ביטחונה: סוכת שלום. "ופרוש עלינו סוכת רחמים וחיים ושלום".

לא

בידוע שעשו שונא ליעקב

"אמר רשב"י: הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב" (רש"י לבראשית לג, ד). מה עניין הלכה לכאן, הרי זו עובדה ולא הלכה? ומאימתי זקוק עשיו להלכה כדי לשנוא? ובכלל, האם ההלכה יכולה לצוות על שנאה, הן שנאה היא רגש, ואילו ההלכה היא הגיונית, וההיגיון אינו יכול לצוות על הרגש? בפרשתנו, אנו למדים לראשונה מהי הלכה: "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה" (בראשית לב, לב). הרמב"ם, בפירושו למשנה (חולין ז, ה), כתב:

ושים לבך לכלל הגדול... אתה צריך לדעת שכל מה שאנו נוהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמה לכך... אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו.

כוונת הרמב"ם לומר שיש שני מקורות סמכות: מסורת והלכה. יש לנו מסורת של מצוות מהאבות: אמונה, מילה, תפילה, גיד הנשה, צדקה ומשפט, זיקה לארץ ועוד. אך מעליה יש הלכה למשה מסיני. המסורת היא המשך ההנהגה המעשית של אבות אבותינו, אך אינה הלכה מחייבת. המסורת יכולה להידחות מפני אילוצים ערכיים אחרים, לדוגמה: יעקב נאלץ לשאת שתי אחיות. גם היום יש מנהגים שמקורם במסורת אבות ולא בהלכה. אמנם, מנהג ישראל דין הוא, "אל תטוש תורת אמך" (משלי א, ח), אך במקרה של התנגשות בין המנהג למצווה מהתורה, נדחה המנהג מפני המצווה. המסורת שומרת בעיקר על הצורה, ההלכה – על התוכן. התוכן הוא המחייב אותנו הלכתית.

יש מסורות בעם ישראל באשר ליחס לגוי והן כוללות מימרות חריפות ומגנות ואף ביטויי שנאה. איננו אשמים בכך. שרשרת רצופה של שנאה, רדיפות, שמד, פוגרומים, והשואה העולה על כולנה, היא שהביאה להתפתחות רגשי שנאה כלפי הגוי במסורת ישראל. אפילו הקב"ה בעצמו אומר "ואת עשו שנאתי" (מלאכי א, ג). בפירושו של היעב"ץ להגדה של פסח הוא שואל מדוע נכתב "וירעו אותנו המצרים", ולא "וירעו לנו", ומשיב כי הם עשו אותנו רעים כביכול, הם אילצו אותנו, בגזרותיהם הנוראות, להתנהג לפעמים בצורה לא-ראויה. הם האשמים

בכך, לא אנחנו. אמנם מסורת השנאה מובנת, אולם אין היא הלכה מחייבת. אין הלכות שנאה, אדרבה, בעלי המוסר הטיפו לאהבת כל האדם (אך לא להגשת הלחי השנייה לאויב). יש להפעיל את השכל ולא את הרגש העיוור, את ההלכה ולא את המסורת. גם לגורסים שנאה לאומות העולם, אין הכוונה לשנאה ממש אלא להתרחקות מן הגויים כפי שזה בא לידי ביטוי בהלכות יין נסך, פת עכו"ם וכד'.

נתבונן בהקשר של פירושו של רש"י: "ויחבקוהו – נתגלגלו רחמיו כשראהו משתחוה כל השתחוואות הללו. וישקוהו – נקוד עליו, ויש חולקין בדבר הזה בברייתא דספרי (בהעלותך סט), יש שדרשו נקודה זו לומר שלא נשקו בכל לבו. אמר ר' שמעון בן יוחאי הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו". למעשה, רש"י אמר את ההפך ממה שמיחסים לו. הוא לא אמר שעשו שונא את יעקב שנאה עיוורת. אדרבה, הוא אמר שעל אף ה"הלכה" שעשו שונא ליעקב, נכמרו רחמיו באותה שעה. ללמדך שיש להתייחס לשנאה בצורה מבוקרת. עת לשנוא ועת לאהוב.

המסורת הישראלית הצמידה לעשיו רשעות ושנאה, ואף ראתה ברומא ובנצרות המשך שלו. אולם ההלכה אינה מתייחסת לאיש מסוים, אלא לתופעה – לשנאה. אכן, יש שנאת עולם לעם עולם, אולם זו אינה נחלתו של משהו מסוים. עשיו עצמו הוא לעתים כך ולעתים כך, וכן צאצאיו לדורות. התורה ציוותה להילחם בעמלק, נכדו של עשיו, מדור דור. אולם, גם היחס לעמלק הוא אמביוולנטי. יש לקרוא לו לשלום לפני המלחמה (רמב"ם, הלכות מלכים פ"ו ה"ד), ובשמואל א, טו מודגש: "את החטאים את עמלק", ובמהלך הדורות מצינו עמלקים בעלי תשובה – בסוף ספר שמואל מסופר על גר עמלקי; לדברי חז"ל צאצאיו של המן למדו תורה בבני ברק; ובבית מדרשה של בריסק (ראו בסוד היחיד והיחד, מעמ' 391) נוהגים לומר שעמלק אינו מושג אתני-ביולוגי, אלא מושג אידיאולוגי: מי ששונא את ישראל שנאה פתולוגית, חל עליו הגדר ההלכתי של עמלק. אמנם, לא נפסקה הלכה כך, אולם אפשר ללמוד מדברים אלו את גישת ההלכה שאינה מתייחסת לצורות אלא לתכנים. היא אינה רגשית, אלא שכלתנית. אינה גורפת, אלא עניינית.

בחיי המעשה, ייתכנו מצבים שבהם עשיו לא יהיה שונא את יעקב. אולי בגלל אינטרסים משותפים, אולי בגלל רגש הרחמים המפעם לפעמים בלב האדם. אולם, ההלכה קובעת את הגישה העקרונית: בדרך כלל, עשיו שונא את יעקב. שורש השנאה הוא בהבדל התרבותי שבין ישראל לאומות העולם, לכן השנאה היא בלתי-נמנעת, תמיד יימצאו שונאים לישראל: "הר סיני, שירדה שנאה לעכו"ם עליו" (שבת פט ע"א) – ופירש הר"ן בדרשותיו (דרוש שביעי):

הוא אמרם ז"ל (איכה רבה ב, יג) מה אשׁוה לך ואנחמך (איכה שם), לכשאשׁוה לך אנחמך. הפירוש ידוע, שכל הקטטות שבינינו והאומות הם מסיבת חילוף האמונה, כמו שאמרו בשבת (פט א) אמר ליה ההוא מרבנן לרב כהנא מי שמיע לך מאי הר סיני (שמות יט יא), מאי הר סיני שירדה שנאה לאומות העולם עלינו. וכמו שאמרו (שיר השירים רבה ב, ה) אם תמצאו את דודי מה תגידו לו שחולת אהבה אני (שם ה ח), תגידו לו שכל חלאים שהאומות העולם מביאים עלי אינם אלא בשביל שאני אוהבת אותו. והטעם בזה, מפני שהבדילנו השם יתברך מכל האומות שלא נתחתן בהם ושלא לאכול המאכלות האסורות, והריחוק וההבדל מביא על כל פנים לידי כך.

השונאים אצל האומות מתחלפים, הסיבות לשנאה משתנות, השנאה עצמה פושטת צורה ולובשת צורה, לא זה ששונא היום ישנא גם מחר ולא זה ששנא אתמול ישנא גם היום, אולם השנאה עצמה אינה מתבטלת, ולעתים אף מתגברת. תופעת טבע זו היא בבחינת "הלכה" שעקרוניתה קבועים בתנאים משתנים.

אולם, למרות הכול, אין זו הלכה למשה מסיני כמו כל ההלכות שהן קבועות לעולם ולעולמי עולמים. זו הלכה טרום-סינאית, ולכן היא זמנית וסופה להשתנות, כפי שמובא בהמשך דברי הר"ן: "ולפיכך אמרו לכשאשׁוה לך אנחמך, כלומר לכשאשׁוה לך שאר האומות, שכולן יהיו באמונה אחת עמך, אנחמך. כי אז תהיה הנחמה שלמה, שאין אחריה דאגת מלחמה ושנאת האומות הנ"ל עלינו. והוא שסיים המדרש (איכה רבה שם) לכשיגיע היום ונשגב ה' לבדו ביום ההוא (ישעיה ב, יז), וזהו בזמן משיחנו". במהרה בימינו אמן כן יהי רצון.

לפרשת וישב

לב

כיצד מהדרין

העימות הראשון שאיים על שלמותו של בית ישראל היה בין יוסף לאחיו. "ויבא יוסף את דיבתם רעה אל אביהם" (בראשית לז, ב). איזו דיבה הייתה זו? רש"י הביא בשם המדרש שלושה דברים: שהיו אוכלין אבר מן החי ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים וחשודים על העריות. ותמהו המפרשים (ר"א מורח, המהר"ל ויתר מפרשי רש"י) היכן מצינו שהאבות הידרדרו לרמה מוסרית כה נמוכה? וכיצד היה מסוגל יוסף להוציא עליהם דיבה כה איומה? ותשובתם היא שנוצרה אי-הבנה בין האחים. כל אחד התייחס לנושא מזווית ראייתו האישית. האחים נהגו לשחוט את הבהמות שאכלו, אלא שהתירו לעצמם לאכול אבר מן החי מהבהמה בעודה מפרכסת. על פי דיני ישראל, הדבר מותר עקרונית. לאחר שחיטה, הבהמה נחשבת מתה, ופירכוסה אינו אלא כפרכוס זנב הלטאה (אגב, ברוח גישה זו התירה הרבנות הראשית השתלת לב למרות היותו פועם, כשהוכח בעליל שהאדם אכן מת בוודאות ולחלוטין). אולם, יוסף סבר שעדיין לא ניתנה תורה. ולפי דיני בני נח, השחיטה אינה קובעת את מותה של הבהמה, אלא רק אפיסת כל זיק של חיים, ואסור היה לאחים לאכול אבר מן החי מסוג זה.

גם דיבתו על העריות מתפרשת ברוח דומה. יוסף הצדיק היה זהיר מאוד בנושא העריות. דבר זה הצילו אחר כך בפרשת אשת פוטיפר. האחים לא החמירו כמוהו והיו נוהגים ביתר קלות ביחסיהם עם נשים שהיו באים עמהן בעסקי מסחר וכד'. לא שהיו עוברי עברה, חלילה, אלא שלא נהגו על פי הנורמות של יוסף הצדיק. על פי תפיסתו של יוסף, הם עברו עברה חמורה, והוא היה מביא את דיבתם רעה אל אביהם.

חז"ל לא באו לומר מה היה בדיוק הוויכוח בין יוסף לאחיו, אלא להעמידנו על סגנון הוויכוח. לדעתם, שני הצדדים צדקו, כל אחד על פי תפיסתו. אך הבדלי התפיסות ואי-היכולת להבין כל אחד את מניעי רעהו הם שיצרו את המחלוקת הראשונה בעם ישראל, שהמיטה עלינו את הגלות הראשונה, זו של מצרים.

האם אפשר ללמוד לקח לדורות ממחלוקת זו? האם אפשר למנוע תופעה חמורה

כזו שאחים מסוגלים להרוג זה את זה ולמכור את אחיהם לעבד? האם יש פתרון לטרגדיה כזו, שבה שתי התפיסות נראות כצודקות?

אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו

אכן, יש פתרון לבעיה הכאובה, אלא שלשם כך עלינו להעמיק בנושא זה של הידור מצווה. התורה לא חייבה את יוסף לרדת מרמתו הגבוהה לרמת אחיו. סיפור אשת פוטיפר, לעומת מעשה תמר הסמוך לו, בא להוכיח שצדקותו ופרישותו של יוסף נזיר אחיו אכן הייתה מוצדקת. אולם, עם זאת, לא הטילה התורה על כל האחים חובה לנהוג בחומרות יתרות כיוסף. יש נורמות מינימליות המחייבות כל אדם מישראל, אך לא מכל אחד נדרש להיות צדיק. יש לעודד ולטפח יחידים המעוניינים והמסוגלים לכך לנהוג לפני משורת הדין. חברה השואפת לבינוניות והמדכאת את שאיפתם של היחידים לגדול מעל לנורמה היא חברה מנוונת. רק בסדום נהגו להלין את כולם במיטות שוות, ומי שרגליו היו ארוכות יותר נהגו לקצצן. זוהי "מידת סדום" שגרמה לחורבנה של העיר.

אולם, צדיק אמתי צריך להביא בחשבון שלא כולם מסוגלים וחייבים להגיע לרמתו. וכיוון שרמתם של האחרים נורמטיבית ואין בה סטייה מההלכה, אף על פי שאינה מהודרת כמוהו, עליו להעריך כל אדם על פי רמתו.

לא הרי יוסף – שהיה בבית אביו, שהשקיע בו את כל זמנו והוריש לו את כל ידיעותיו והנהגותיו, ואף הלבישו איצטלא דרבנן בצורת כתונת פסים יקרה – כהרי יתר האחים הרועים בשכם ובדוֹתן ובאים במגע עם הבריות. מה שיוסף יכול היה להרשות לעצמו, וחייב היה לעשות בתנאים המיוחדים שבהם חי, לא יכלו האחים להרשות לעצמם בתנאים שבהם חיו. אלומתו יכלה לקום יציבה וזקופה. אלומותיהם של האחים היו כפופות כי עיסוקם וסביבתם אילצו להיות כאלו. ייתכן שיחסית לתנאים שבהם היו נתונים האחים, המאמץ הרוחני שנאלצו להשקיע כדי להגיע לרמה שאליה הגיעו היה לא פחות משל יוסף בתנאים הנוחים שבהם גדל, ספון בבית אבא שהרעיף עליו חום ואהבה מיוחדים.

הידור והתהדרות

המהדר האמתי במצוות אינו מתהדר בכך. הצניעות יפה לו. הבנת הזולת ומניעיו תנאי הכרחי היא לצדקות אמיתית. הצדיק האמתי אינו מתנשא מעל לזולתו, אינו משתלט עליו, אינו מזלזל בו ואינו נותן לו לחוש שרמתו פחותה משלו. בעצם אישיותו, הוא מקרין סביבו אור של השפעה סמויה ועקיפה, שכוחה גדול יותר משל הטפה ישירה. השתלטות גורמת רק דחייה ומשיגה תוצאות הפוכות.

היא יוצרת ריאקציה וניסיון להשתחרר מההשתלטות על ידי מרידה גלויה, על ידי שנאה והתרחקות. שום השפעה חיובית אינה מושגת בכך. ביקורת חדה ופוגעת יוצרת בומרנג הפוגע במבקר יותר משהועיל למבוקר. דרך זו היא שגרמה לקרע נורא בעם ישראל והביאה לגלות הראשונה. לקח זה נלמד. במקום אלומות נפרדות לכל שבט ושבט, יהיה בעתיד עץ אחד, וממנו יצאו הענפים השונים. יש ענפים גדולים ויש קטנים, וכולם יחד תורמים להתפתחותו של העץ כולו, לשגשוגו ולפריחתו. יוסף הוא אינו רק אוסף, אלא גם מוסיף, "מוסיף והולך".

מוסיף והולך

המנורה במקדש הייתה עשויה מקשה אחת. הנר המערבי דלק יותר, האחרים פחות, אולם אף נר לא נפסל, כולם בערו בשמן זית זך. המנורה הייתה סמלו של עם ישראל בשובו מגלות בבל והיא סמלו כיום.

תלמידי חכמים שבארץ ישראל צריכים להיות נוחים זה לזה כשמן זית, להנעים זה לזה, להאיר יותר ולהעיר פחות זה לזה. זוהי דרכם של בית הלל, שהיו ענוותנים ולכן הלכה כמותם. שיטתם הייתה להרבות אור ולא לגרש את החושך. "מוסיף והולך" ולא "פוחת והולך". ההידור העיקרי הוא בתיקון האישי, הביתי, ולא בביקורת על הזולת. האור הבוקע מהבית מאיר מעצמו את כל סביבתו. ריבוי תורה ואמונה (כנגד הימים הנכנסים) וריבוי בנים ותלמידים (כנגד בני הבית) הם ההידור העיקרי, וממילא הידור זה משפיע גם על הרגל המתבוססת בבזך שבשוק. וכך כתב מרן הרב קוק זצ"ל ("אורות הקודש" ח"ג עמ' שכח):

המסתכלים העליונים – אזורי חסד אל תמיד – מכירים את הכיעור שברע בעומק גדול יותר מאותם שהרוגז והכעסנות הוא שלטון רוחם... ומתוך שענים תמיד פקוחה לחפש את נקודות הטוב, לא תוכל שום שנאת הבריות לשלוט בהם, כי בכל מקום הם מוצאים את נקודת הטוב... והיא בזוהר גודלה מחפה היא על כל הכיעור שברע.

לג

הלהבה והנרות

שיטות בעימות תרבותי

הפשתני הזה, נכנסו גמליו טעונים פשתן. הפחמי תמה: אנה ייכנס כל הפשתן הזה?! פיקח אחד משיב לו: ניצוץ אחד יוצא ממפוח שלך ששורף את כולו. כך יעקב ראה את כל האלופים הכתובים למעלה. תמה ואמר: מי יכול לכבוש את כולם. מה כתוב למטה? "אלה תולדות יעקב – יוסף" דכתיב "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש", ניצוץ יוצא מיוסף שמכלה ושורף את כולם (רש"י ישן לבראשית לז, א).

בית עשיו לקש

הפשתן תופס נפח גדול. ולכן הגמל הנכנס טעון פשתן לסמטה נראה כממלא את כל החלל. משום כך הפשתן גם דליק מאוד. גם לקש יש תכונות דומות. הוא תופס נפח גדול ולכן מתעופף ברוח מצויה, ומשום כך גם דליק. לא בכדי נמשל עשיו לקש. בשדה חיטה, הקש צומח בתחילה. הוא ראשון, גבוה. מי שראיתו שטחית ורואה רק את תחילת הצמיחה סובר בטעות שלא נזרע השדה אלא בשביל הקש. אולם מי שראיתו מעמיקה וחודרת ורואה את התכלית הסופית מגלה שלבסוף, כשזורים את התבואה, המוץ והקש עפים ברוח, ואילו הגרגרים נאספים הביתה. עשיו יצא ראשון והיה כבר שער, כאדם גדול. "ויקראו שמו עשיו" (בראשית כה, כה) – רבים קראו לו בשמו. ההמון התפעל מהיותו כבר עשוי וגמור. לעומתו, יעקב היה קטן ודל. הוא יצא מאוחר יותר. הוא גדל לאט יותר. ורק מעטים העריכו אותו. "ויקרא שמו יעקב" (שם, כו) – בלשון יחיד. עשיו היה איש שדה, מוכר בחוץ, איש העולם הגדול, אדם מפורסם וידוע. יעקב היה יושב אוהלים, צנוע ומוסתר. "הידיים ידי עשיו", הגוף בהתפשטותו, ואילו "הקול קול יעקב" (בראית כז, כב), הרוח בהתכנסותה. עשיו מייצג את הכמות, יעקב – את האיכות; עשיו – את הקש הנפוח, המרשים, המתעופף והדליק. יעקב – את גרגרי התבואה הקטנים, המעטים, אך הכבדים, התכלית העיקרית שלשמה זורע אדם את שדהו.

מחלוקתם של יוסף ואחיו, שהחלה בחלום השדה, תובן לנו יותר על רקע העימות שבין יעקב לעשיו. בתהליך הברירה הטבעית במשפחת האבות, נדחה עד כה אח אחד מפני אחיו. ובדרך כלל הבכור מפני הצעיר. ישמעאל מפני יצחק, עשיו מפני יעקב. יוסף היה בכור בניה של רחל, אשתו האהובה והעיקרית של יעקב. היו נקודות באישיותו של יוסף שגרמו לאחים לטעות לחשוב שתהליך הברירה צריך להימשך ועל יוסף להידחות מבית יעקב. היו ביוסף סממנים של גינונים חיצוניים: יפה תואר, מסלסל בשער, לבוש כתונת פסים (אולי מקבילה לבגדי החמודות של עשיו), חולם על הנהגה אוניברסלית, ואולי כבר מכין את עצמו לכך על ידי התעניינות בתרבות העולם הגדול ובלשונותיו.

גם בהנהגתו ההלכתית, נדמה היה שהוא מדגיש בעיקר את החזות החיצונית. הדיבה שהביא לאביו על אחיו הייתה שהיו אוכלים אבר מן החי. והוסבר הדבר על ידי המפרשים (ר"א מזרחי) שאין לחשוד חלילה באחים שעברו על אחת משבע מצוות בני נח, אלא הייתה כאן אי-הבנה. על פי ההלכה, בהמה אחרי שחיטה מותרת על אף שעודנה מפרכסת ונראית חיה. האחים אכלו בהמה כזאת. יוסף החמיר על עצמו ונמנע מלאכול בהמה הנראית חיה. הוא התחשב במציאות המוחשית ולא הסתפק בהגדרה ההלכתית המופשטת. אלא שהוא נהג כן לחומרא. האחים פירשו זאת בטעות כאילו תפיסת עולמו אינה יהודית-הלכתית, אלא נוכרית-חושנית, חיצונית. גישתו החזותית מצאה את ביטוייה בהלכה שבמשכן שילה אכלו קודשים בכל הרואה, בגלוי, בעוד שבירושלים אכלו רק לפני מן החומה, בהסתר.

לכן מובנת יותר החשדנות של האחים, שחששו מפני השתלטותו של יוסף שמא יש בה טשטוש ייחודו של עם ישראל ואימוץ מושגים השאובים מהחוץ, שבהם הרושם החיצוני, הכמותי, המוחשי הוא הקובע ולא הרוח הפנימית, האיכותית.

בן פורת יוסף

אולם יוסף לא זו בלבד שהיה שונה מעשיו, אלא שדווקא הוא שטנו של עשיו, ולהבתו של יוסף היא שתדליק את קשו של עשיו. דווקא קווי הדמיון הם שנותנים ליוסף את הכלים ואת האפשרויות לתקוף את עשיו, בחינת "ויגזול את החנית מיד המצרי ויהרגהו בחניתו" (ירושלמי סנהדרין ח, א). יוסף הצדיק לא נגרר אחרי מראית עיניו. הוא לא נתן לחושניות לשלוט בו. אדרבה, הוא שלט בה. הוא אלם אלומות, אסף את הגבעולים וקשר גם את הקש למטרה נעלה. עמידתו בניסיון של אשת פוטיפר משמשת לנו עד היום בניין אב לצדקות. אמנם, הוא היה מעורה עמוק עמוק בחיי מצרים ותפס עמדה כמעט בכירה ביותר, אולם הכבוד לא סנוור את עיניו. "וישימו לו לבדו... ולמצרים האוכלים אתו לבדם"

(בראשית מג, לב), לעומת עשיו, שמכר את בכורתו בנזיד עדשים. ודרשו חז"ל: "בן פורת יוסף בן פורת עלי עין – עין שלא רצתה לזון ולהנות מדבר שאינו שלה, תזכה ותאכל במלוא עיניה" (זבחים קיח ע"ב).

יוסף קידש את החזותיות. מראה העיניים לא השפיל אותו, אדרבה הוא העלה את מראה העין מעלה מעלה, "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה" (ישעיהו מ, כו). זאת היא הלהבה המדליקה את קשו של עשיו. זהו התוכן החיובי שיוצק יוסף בתוך הנפח הנבוב, הריק, שאין בו כלום וממילא יש בו רק נחשים ועקרבים. להבה זו מעלה את האור גם במבואות האפלים, בכל תהומות הנפש והרפש, ומביאה את העולם לתיקונו.

המאבק בתרבות יוון

מעניין מאוד שמשל דומה על הפשתני והפחמי מופיע במשנה העוסקת בהלכות חנוכה (אגב, זה המקום היחיד במשנה שבו רמוזות בתמצית רוב הלכותיו של נר חנוכה. וטעות בידי הסבורים שרבי השמיט כביכול את הלכות חנוכה מהמשנה. גם הלכות תפילין, ציצית ומזוזה רק רמוזות דרך אגב במשנה. וכנראה, הלכות אלו ידועות היו לכול). וכך נאמר במסכת בבא קמא (סב ע"ב): "גמל שהיה טעון פשתן ועבר ברשות הרבים ונכנס פשתנו לתוך החנות ודלקו בנרו של חנווני והדליק את הבירה... ר' יהודה אומר: בנר חנוכה פטור" (אם כי יש להבחין בין המשנה לבין המדרש. במשנה חדר הפשתן לחנות, במדרש הניצוץ יצא מהפחמי והצית את הפשתן בחוץ). לא מקרה הוא שהמדרש בפרשתנו והמשנה בהלכות חנוכה השתמשו באותו אירוע – כי העימות בין החשמונאים לתרבות יוון דומה לעימות בין יעקב ועשיו. תרבות יוון היא המשכה של תרבות עשיו. האסתטיקה החיצונית, הרושם, הגודל, הכמות, הכוח, הפאר וההדר – הם מאפייניה של תרבות זו. העימות בינה לבין תורת ישראל הוא בלתי-נמנע. תורת ישראל מדגישה את האופי ולא את היופי, את האיכות ולא את הכמות, את הרוח ולא את הכוח, את הפנים ולא את החוץ. חז"ל ביטאו את ניצחונה של תורת ישראל על תרבות יוון בהלכה: מדליקה על פתח ביתו מבחוץ. לכאורה, הדבר עומד בניגוד לתפיסה האיכותית, הפנימית. אולם היא הנותנת. חז"ל לא ויתרו על ההתמודדות עם הרחוב ועם השוק. כדי להגן על הבית פנימה, יש צורך להאיר גם את החוץ, עד שתכלה רגל מן השוק – עד שתכלה התפיסה הנמוכה, השטחית, המלוכלכת בבוץ, של הרגל בשוק.

גם במאבק תרבותי זה יש שתי שיטות: שיטת ההתבצרות הפנימית ושיטת המאבק החיצוני. בשיטה השנייה, מאמצים כלים ואמצעים של הצד שכנגד ומשתמשים בהם כדי לתקוף. שתי השיטות לגיטימיות. אלא שיש מתאימים

לשיטה הראשונה. הם חוששים, ובצדק, מללכת בשיטה השנייה. ויש המסוגלים ללכת בשיטה השנייה. שיטה זו, של יוסף הצדיק, מחייבת רמה רוחנית גבוהה, כוחות נפש חזקים, יכולת להתמודד בלי להתמוטט, אלא אדרבה אף ניצול הכוחות שבחוץ כמנוף לעלייה רוחנית. זהו ההבדל שבין אש לבין להבה. האש יוקדת במקומה, הלהבה יורקת ומתפשטת למרחקים. בית יעקב בכללו הוא אש, השורפת את הפשתן הנכנס לחנות והמאיים על קיומה ומנסה להחניקה. הלהבה היא הניצוץ היוצא מהפחמי החוצה ומדליק את הפשתן בחוץ. בשעת הסכנה כולם מודים, ש"מדליקה על שולחנו ודיו" (שבת כא ע"ב), מוותרים על הצורך להאיר בחוץ. זו הייתה השיטה שבה הלכנו בגלות. החוץ לא היה שלנו, הוא היה מנוכר ועויין מדי. בארץ חזרנו להאיר את החוץ, להדליק את כל הפשתנים והקשים הריקניים והנבובים, להצית גם בהם את הלהבה של הטהרה והקדושה, "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג).

לד

צדק חברתי

הפטרת הפרשה לקוחה מעמוס: "כה אמר ה' על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים" (ב, ו). לפי פשוטם, הפסוקים עוסקים בעיוות דין: הרשע משחד את השופטים בזוג נעלים, והם מטים את הדין ופוסקים לרעת בעל דינו הצדיק. אין הכרח לפרש את הפסוק כמדרשו, כמתייחס ליוסף הצדיק שאחיו מכרוהו לעבד. דרשה זו בנויה על רמז דק ליוסף, אך באמת יש בה רעיון עמוק. על סמך דרשה זו, חיבר הפייטן את הקינה על עשרת הרוגי מלכות, "אלה אזכרה", הנאמרת במוסף יום הכיפורים למנהג אשכנז:

אלה אזכרה ונפשי עלי אשפכה... בלמדו ספר מפי משולי ערמת. והבין ודקדק בדת רשומת. ופתח בואלה המשפטים וחשב מזמת. וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת.

גבה לב בגדולים. וצוה למלאת פלטרו נעלים. וקרא לעשרה חכמים גדולים. מביני דת וטעמיה בפלפולים: דינו משפט זה לאשורו. ואל תעותוהו בכזב לאמרו. כי אם הוציאוהו לאמתו ולאורו. כי ימצא איש גונב נפש מאחיו מבני ישראל והתעמר בו ומכרו.

הם כענו לו ומת הגנב ההוא. נם איה אבותיכם אשר אחיהם מכרוהו. לארחת ישמעאלים סחרוהו. ובעד נעלים נתנוהו.

ואתם קבלו דין שמים עליכם. כי מימי אבותיכם לא נמצא ככם. ואם היו בחיים הייתי דנם לפניכם. ואתם תשאו עון אבותיכם.

שמעתי שהרב משה פיינשטיין העדיף לומר גם ביום כיפור את הקינה המקבילה שנוהגים לומר בתשעה באב, "ארזי הלבנון אדירי התורה", משום שבה אין את ההקדמה המאשימה את גדולי ישראל דורות רבים לאחר מכירת יוסף בעוון המכירה. ואכן, לכאורה, אין הגיון בהאשמה זו (אם כי מי שמכיר את עלילות האנטישמים יודע שהשנאה מעבירה אותם על דעתם. וכי לא הואשמו כולנו בכל הדורות בהריגת אותו האיש?).

ובאמת, קשה לפרש את הפסוק מעמוס כמתייחס למכירת יוסף שהרי הנביא ניבא על שלושה פשעי ישראל (כלומר אפרים), פשעי יהודה הוזכרו כבר קודם, ולא הוזכר בהם חטא זה: "על שלשה פשעי יהודה ועל ארבעה לא אשיבנו על מאסם

את תורת ה' וחקיו לא שמרו...". יהודה הוא שהציע את המכירה: "ויואמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרג את אחינו וכסינו את דמו. לכו ונמכרנו לישמעאלים וידנו אל תהי בו כי אחינו בשרנו הוא וישמענו אחיו" (בראשית לו, כו-כז), ודווקא אותו לא האשים עמוס בה אלא פנה לשומרון, לאפרים צאצאי יוסף, ולהם רמז "על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים". והרי דווקא אותם אין להאשים במכירת אביהם.

יש לומר שהנביא אכן רמז למכירת יוסף, אך כוונתו הייתה עמוקה יותר. הנביא ביקר את צאצאי יוסף הצדיק ועקץ אותם על שסטו מדרך אביהם. אביהם, יוסף הצדיק, שמר על יהדותו ועל רמתו המוסרית גם במצרים. הוא לא התפתה לאשת פוטיפר, ניהל כלכלה צודקת, לא קנה את המצרים לעבדים למרות שביקשו זאת. אך צאצאיו לא נהגו כן. הם לא שמרו על מוסריות: האב ובנו לא התביישו זה מזה, אלא "ואיש ואביו ילכו אל הנערה למען חלל את שם קדשי" (עמוס ב, ז); הם עשקו דלים, הטו משפט, "השאפים על עפר ארץ בראש דלים ודרך ענוים יטו. ועל בגדים חבולים יטו אצל כל מזבח ויין ענושים ישתו בית אלהיהם" (שם, ח-ז), הם סתמו את פיותיהם של נביאי האמת – "ואקים מבניכם לנביאים... ועל הנביאים צויתם לאמר לא תנבאו" (שם, יא-יב), ויתרה מזאת: אחאב נשא את איזבל והיא הרגה את נביאי האמת, חמדה את נחלת אבותיו של נבות היזרעאלי, הטתה את משפטו והוציאה אותו להורג.

הנביא ביקש להדגיש את ההבדל בין יוסף הצדיק עצמו לבין צאצאיו וממשיכיו. האחים שנאו את יוסף ורצו להורגו כי הם חששו מיוסף המולך והמושל. הם חששו שמא יעדיף במשטרו את הצרכים הכלכליים על פני ערכים אמוניים ומוסריים ("הנה אנחנו מאלמים אלומים", בראשית לו, ז) ויבא השפעות נוכריות לתוך עם ישראל, משום כך תהו אחיו "המלך תמלך עלינו אם משול תמשל בנו" (שם, ח). המחלוקת של בני יעקב עם יוסף הסתמכה על טענות של צדק, של ערכים מוסריים. האמת היא שיוסף הצדיק שמר בגאון על יהדותו גם במעמדו הבכיר, אולם בני יוסף בדורות הבאים עשו עוולות נוראות. בדיוק מזה חששו האחים.

אותו שר שהוציא להורג את עשרת חכמי ישראל ניצל את סיפור הנעליים כדי להרוג עשרה צדיקים על לא עוול בכפם. אך ה' שלח דרכו מסר לעם ישראל: אין לכם לצפות לצדק אם אתם עצמכם עושים עוולות. הצדיקים כמובן לא היו אשמים, אך הם נשאו את עוון הדור – "כי מפני הרעה נאסף הצדיק" (ישעיהו נ, א). הלקח מפרשת יוסף לא נלמד דיו. לצערנו, מחלוקות ושנאת חנם עודן קיימות, עוולות ועיוות צדק כלפי חלשים לא פסקו, ערעור מוסד המשפחה, בהשפעת הרחוב המערבי, ממשיך ואף גובר, הפערים החברתיים בישראל הם מן העמוקים בעולם כולו לבושתינו. הגלות נועדה לטהר את עם ישראל ולהחזירו

לארצו כשהוא במיטבו. ואכן, בתחילת בית שני, בעיקר בהנהגתם של עזרא ונחמיה, עם כל הקשיים והפגמים, הייתה טהרה בעם. אולם בהמשך חזרה התופעה של השפעות זרות ושל הפיכת סולם הערכים. המתיוונים הזניחו את המקדש והעדיפו על פניו את האצטדיון ואת הקרקס – סמלי תרבות הרחוב היוונית. החשמונאים טיהרו את המקדש והחזירו עטרה ליושנה, אך לצערנו צאצאיהם סטו גם הם מדרכם של הצדיקים הראשונים, ושנאת חינום והידרדרות מוסרית גרמו לחורבן הבית השני. אותה פרשה ואותה הפטרה חזרו על עצמם. ובכל זאת, מקובלנו שמחזוריות זאת תיפסק ויבוא יום ונעלה ולא נרד שוב. מוסיף והולך, מעלין בקודש ואין מורידין.

לפרשת מקץ

לה

אפרים ומנשה

שיטות בעימות תרבותי

"ויקרא יוסף את שם הבכור מנשה כי נשני א-להים את כל עמלי ואת כל בית אבי (כלומר, את צרותי בבית אבי). ואת שם השני קרא אפרים כי הפרני א-להים בארץ עניי" (בראשית מא, נא-ב). כשנתבונן במשמעותם של השמות מנשה ואפרים, נמצא שמנשה מציין את השלילה, את שכחת הרע של העבר, ואפרים את החיוב, את ההפריה ואת הבנייה בהווה ובעתיד. ואכן, זהו בדרך כלל הסדר הרצוי: קודם אדם מוחק את הרע ורק אחר כך הוא יכול ליצור טוב חדש במקומו. וכן בחיי המוסר והמידות. "סור מרע" קודם ל"עשה טוב" (על פי הגרש"י זווין, "לתורה ולמועדים", עמ' 59).

אולם יעקב הפך את הסדר, שיכל את ידיו והניח את ימינו על ראש אפרים הצעיר ואת שמאלו על ראש מנשה הבכור. החיובי קודם לשלילי. עשה טוב קודם לסור מרע. מה ראה יעקב להפוך את הסדר ההגיוני? סיבות רבות לדבר. יוסף הגולה בנכר לא היה מסוגל להתחיל בחיים חדשים לפני ששכח קודם את צרותיו ואת עינוייו בעבר. תהליך זה היה הכרחי למצבו. יעקב בירך את הדורות הבאים, את הבנים המתנחלים בארץ ישראל: "וידגו לרוב בקרב הארץ" (בראשית מח, טז). כאן יש צורך בהקדמת החיוב לשלילה. העיסוק בחיוב מסייע לטשטש את הרושם השלילי של העבר. בארץ, אין צורך למחוק תחילה את הגלותיות. יש להשקיע את מרב המאמצים בבנייה החיובית, ונמצא הרע מסתלק מאליו. תורת ארץ ישראל אינה נלחמת בשלילה. היא עוסקת בחיוב. השלילה נעלמת מאליה.

סור מרע ועשה טוב

בחיים הרוחניים והחברתיים, של אדם פרטי ושל ציבור, עומדת תמיד השאלה מה קודם למה: סור מרע או עשה טוב? היו מבעלי המוסר שהתמקדו בעיקר בשבירת המידות הרעות – קנאה, תאוה, כבוד וכל יתר המידות המושחתות שבאדם. שיטות המאבק היו מתוחכמות מאוד, ותוצאותיהן היו ברוכות.

לעומתם, היו שהלכו בדרך אחרת. הם עסקו בחיוב – שקידה בתורה, דקדוק במצוות, עשיית חסד עם הבריות, ראיית הטוב שבכל אדם, ונמצא הרע מסולק ממילא. וכלשון הרמב"ם (סוף הלכות איסורי ביאה), שכתב אחרי שיעץ לאדם להתרחק מן השחוק ומן השכרות ומדברי עגבים כדי להימנע מכל גירוי שלילי: "יתירה מכל זאת אמרו: יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה. שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה".

כלל ידוע הוא בפיזיקה: לחץ נמוך במקום אחד גורם שלחץ גבוה במקום אחר יחדור ויתפוס את מקומו של הלחץ הנמוך. הפתרון לכך הוא העלאת הלחץ במקום הנמוך ובכך נמנעת החדירה של הלחץ הגבוה החיצוני. והוא הדין בחיי חברה. כל מסגרת וארגון חברתיים חייבים להיבנות על תוכן פנימי חיובי. גישה שטחית בונה את עצמה על שלילת זולתה. פסילתו של גוף אחר, זלזול בו, התנשאות מעליו – הם הם המציינים את ההבדל בינה לבין זולתה.

חברה כזאת, שכל תוכנה הוא שלילת זולתה, ריקה היא מתוכן. בעצם השלילה, מדגישה היא את ריקנותה העצמית. כי מי שיש לו תוכן חיובי והוא עסוק בפיתוחו אין לו זמן ואין לו צורך לעסוק בשלילת זולתו. קבוצה המנסה להיבנות על ידי השמצת זולתה בלבד דוחה מעליה את הקהל הרציני ואינה כובשת את לבו. קהל זה חש שאין לה מסר חיובי משלה. זהו המתכבד בקלון חברו, המנסה להיבנות משלילת זולתו. קנאת סופרים מרבה חכמה רק כאשר כל סופר משתדל לפתח את עצמו יותר. אולם אם כל עיסוקו הוא בהכפשת זולתו, זו קנאת רקב המרבה סכלות.

בין ישראל לעמים

נוסח הברכה המקובל אצלנו הוא "שלא עשני גוי". הרא"ש (ברכות פ"ט סי' כד) הציע לברך בדרך חיובית: "שעשני ישראל". למעשה, גם הנוסח שהתקבל לא בא לבטא שלילת גויים לשמה. כוונתו לתוכן החיובי המבדיל בין ישראל לעמים. טשטוש הבדל זה עלול לרוקן את עם ישראל מתוכנו, מייעודו ומבשורתו. לדעת הרב קוק (עולת ראיה, עמ' עא), התוכן החיובי הוא כה נשגב, עד שאין אפשרות לתארו אלא בדרך שלילית. גישה פשטנית, הנקוטה בעיקר בגילאים צעירים, מדגישה את השלילה כלפי חוץ יותר מאשר את התוכן החיובי כלפי פנים. בדרך כלל, זהו תהליך טבעי של התבגרות (אף על פי כן, ראוי הדבר לטיפול חינוכי!). האנטיתזה לגישה זו היא הגברת הטוב הפנימי, חיזוק לימוד התורה והמעשים הטובים בתוך עם ישראל. לכן יעקב בירך את הנערים בשיכול ידיו – אפרים קודם למנשה. הנערים הם שזקוקים יותר מכול להעדפה מכוונת זו. המברכים "שלא עשני גוי" בכוונה אמתית לא הרימו

מעולם ידם על איש, לא יהודי ולא גוי. כי ידעו שההבדלה בין ישראל לעמים מתבטאת בעיקר בכך ש"אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם ה' א-להינו נזכיר" (תהלים כ, ח).

מוסיף והולך

בעימות שבין תורת ישראל לבין השפעות שליליות מבחוץ תיתכנה שתי שיטות. האחת תעסוק בעיקר בשלילת השלילה – תיאבק ברע, תגנה אותו, תפסול אותו, תאסור ותחרים אותו. בדרך זו, קורה לא אחת שהפסילה גורפת גם דברים חיוביים ונחוצים, שכל פסולם הוא רק משום שהיו בחינת "אוי לרשע ואוי לשכנו". יש כאלו ששיטה זו אולי נחוצה להם. בלעדיה הם עלולים להתמוטט. אין ספק שיש מצבים וגילים שזו הדרך היעילה בשבילם. אולם ישנה שיטה אחרת שכל עיסוקה הוא עשה טוב. הגברת לימוד התורה, העמקתו, הרחבתו, העשרתו במידה כה גדולה עד שלא זו בלבד שאין להשפעה השלילית כל דריסת רגל בתוכה, אלא שהשלילה עצמה, במידה מסוימת, מתהפכת לטוב, ואותם חלקים חיוביים שבה נספחים לתורה ומסייעים לה כרקחות וטבחות. במאבק שבין התורה לתרבות יוון, היו שתי גישות: גישת בית שמאי וגישת בית הלל. לבית שמאי, פוחת והולך. פרי החג, המסמלים את שבעים אומות העולם על תרבותן השלילית, פוחתים והולכים. לבית הלל, מוסיף והולך. מעלין בקודש. ככל שאדם עולה במעלות הקדושה כך מתגמדת ההשפעה השלילית. כשאדם כזה נמצא ברום המעלה בקודש אזי הרע, הנמצא הרחק הרחק למטה, לא זו בלבד שאינו מזיקו, אלא אדרבה, חלקים שבו מצטרפים לסייע לו בעלייתו הרוחנית. יש אומרים שבמחלוקת זו לא הוכרעה ההלכה כבית הלל לעומת בית שמאי ("ביאור הלכה", תרעא) כי בשתי השיטות יש צורך ולשתיהן יש מקום.

למעשה, נתקבלה שיטת בית הלל. אולם אלה המיישמים שיטה זו גם בחיי הרוח והתרבות חייבים לדעת שרק שקידה בתורה, עמקות בתורה, הרחבת אוהלה של תורה בכמות ובאיכות, רק הם יכולים להבטיח שאכן התוכן החיובי הפנימי לא ייזק מההשפעה השלילית, אלא אדרבה, יוכל להשפיע ולהקרין גם החוצה.

העוסקים במדע, בהשכלה כללית, בתרבות ובאמנות חיצוניים, חייבים להיות מושרשים בתורה ועוסקים בה בהעמקה יותר מאלו שגדרו את עצמם מכל השפעה חיצונית. מספר לומדי התורה, איכותם ורמתם, חייבים להיות פי כמה וכמה בציבור שהחליט ללכת בדרך זו, יותר משל אלו שהדירו את עצמם מהעיסוק בחול ובחיי החברה הכלליים. חייבים הם להיזהר במשנה זהירות לא להיגרר אחרי כל אופנה וכל תופעה שלילית שחיי החול כה מרבים להשריץ. ורק

עצה אחת יש לכך : להגדיל תורה ולהאדירה. את החושך אין מגרשים במקלות. את הרע אין מחסלים בהבל פה. רק ריבוי אור, הוא המסלק את החושך. וכדברי מרן הרב זצ"ל (ערפילי טוהר עמ' לט) :

הצדיקים הטהורים :

- אינם קובלים על הרשעה – אלא מוסיפים צדק.
- אינם קובלים על הכפירה – אלא מוסיפים אמונה.
- אינם קובלים על הבערות – אלא מוסיפים חכמה.

לו

ביטחון בה' ויוזמה אנושית

לעומד מן הצד, שאינו מכיר את אמונת ישראל, נדמה אולי בראייה שטחית שהאמונה מנוגדת לכל יוזמה אישית. לכאורה, המאמין חייב לבטוח בה' ולהימנע, עד כמה שאפשר, מכל פעילות משלו. ידועה מימרה צינית של יהודי משומד שאמר: "הדת היא אופיום להמוני העם". הדת, כפי שנראתה בעיניו, דורשת מהאדם להשלים עם המצב הקיים בעולם בלי לנסות להתמודד עם הבעיות ולפתור. הכול בידי שמים והכול בגזרת שמים, וכל מעשה אנוש, על פי טענה זו, עלול לקלקל את התכניות הא-לוהיות בהנהגת העולם (ידוע שבדתות האחרות, לא ביהדות, התפיסה הזו מקובלת ביותר).

לכאורה, גם בפרשתנו אפשר למצוא דוגמה לתפיסה זו. יוסף נענש, לדעת חז"ל, בהארכת מאסרו בשנתיים נוספות משום שהסתמך על עזרת שר המשקים ולא בטח בה'. וראיה לכך, לכאורה, בדברי ירמיהו: "ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו... ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו" (יז, ה; ז).

אך האמת עמוקה יותר. הנה לנו גם דוגמה הפוכה. בחנוכה, אנו מעלים על נס את מתתיהו ובניו שהרימו את נס המרד ביוונים, לחמו בהם בגבורה, בתעוזה ובתשיעה, ולא הסתמכו על הנס. האמונה לא שיתקה אותם ולא רמה להם להיות פסיביים שאינם עושים דבר אלא סומכים על הנס ועל ה' שילחם להם. אדרבה, האמונה היא שדירבנה אותם להיאבק, היא שהפיחה בהם את הכוח ואת התעוזה. לא הייתה מלחמה בישראל שהמניע שלה היה כה רוחני כמו מלחמת החשמונאים. איש אינו מטיל דופי באמונתם הטהורה, בדבקותם הדתית. מה ההבדל בין החשמונאים לבין יוסף הצדיק?

בלעדי

המפתח לסוגיה סבוכה זו נמצא במילה "בלעדי", שאומר יוסף לפרעה: "בלעדי א-להים יענה את שלום פרעה" (בראשית מא, טז). יוסף לא ראה עצמו כפותר חלומות. ה' הוא העושה זאת, והרבה שלוחים למקום.

ייתכן שיוסף אחד מהם, אך לא בהכרח הוא הבלעדי. והדברים מתבארים יותר בהמשך, כשיוסף, אגב פיענוח חלומו של פרעה, מדרבן אותו לעשייה: "יעשה פרעה ויפקד פקידים... ויקבצו את כל אכל... ויצברו בר" (שם, לד-לה). וכל זאת לאחר שיוסף אמר: "כי נכון הדבר מעם הא-להים וממהר הא-להים לעשותו"

(שם, לב). אם הא-לוהים ממחר לעשותו, מדוע על פרעה האדם להזדרז כל כך? אלא היא הנותנת. דווקא משום שהא-לוהים ממחר לעשותו, חייב גם פרעה למלא את רצון ה' ולהזדרז בעשייתו.

אילו היה יוסף פונה לשר המשקים באותה לשון שבה דיבר אל פרעה, בהדגישו את רצון ה' ובהציעו לשר המשקים להיות שלוחא דרחמנא, מבלי להסתמך עליו בלעדית, לא היה יוסף עובר כל עברה. אולם שר המשקים היה יכול להתרשם מדברי יוסף שאין הדבר תלוי אלא בו כי יוסף אמר לו: "והוצאתני מן הבית הזה" (בראשית מ, יד), והיה אפשר להבין מהדברים כאילו הוא המוציא והוא המביא. בגלל רושם מוטעה זה, שהיה בו חילול ה', נענש יוסף.

מכבי מושיע ופודה

בשיר ילדים ידוע לחנוכה מופיע החרוז: "בימים ההם בזמן הזה, מכבי מושיע ופודה". חרוז זה נתפס בציבור הדתי ככפירה, שהרי הוא מייחס את התשועה ואת הפדיון לבשר ודם ולא לה'. לכן תוקן השיר בגני הילדים הדתיים, ובמקום "מכבי" נוהגים לשיר: "א-לוהים מושיע ופודה". לאמתו של דבר, הכול תלוי בכוונה. אם הכוונה להתייחס למכבי כאל הגורם הבלעדי של התשועה, בכפירה בגורם העליון שהניע אותו, אכן יש להשמיט מילה זו. אך אם הכוונה שהמכבים אמנם הפעילו את יוזמתם האנושית, אולם זו באה להם מהשראה עליונה, לא רק שאין כל פסול בשיר, אלא אדרבה, יש בכך משום ראייה מעמיקה שמעשי אנוש, ככל שיהיו גדולים ונועזים, הם מוכיחים את ההשגחה העליונה המפעילה אותם. אנו רואים בגבורה אנושית את יד ה'. ואף כי מחברי השיר אולי לא התכוונו לרעיון עמוק זה, אנחנו המאמינים, שראיתנו מעמיקה יותר, חייבים לראות את התופעות החיצוניות המופיעות בעולמנו כהמשך ישיר אל המקור היוצר אותן. "אכן אתה א-ל מסתתר".

גם מי שמפרש את השם "מכבי" לא כמקובל: מי כמוך באלים ה', אלא כמקבי – מלשון מקבת, חייב לזכור את הפסוקים: "מפץ אתה ליי" (ירמיהו נא, כ), "היתפאר הגרזן על החוצב בו" (ישעיהו י, טו)?! רק טרטי עיניים מנתקים את שרירי הבשר מהרוח המניעה אותם, ואת זו מרוח ה'. ואכן, כל עוד מרובים קצרי הראות שבנו, אולי מוטב לתקן את השיר כדי להוציא טעות מלבם.

כשיעקב קרא את קריאת שמע בנפלו על צווארי בנו, הוא ייחד את כל התחושות ואת כל הפעילויות האנושיות למקורן האחד. אהבת אב לבנו היא חלק מ"ואהבת את ה' א-להיך" (דברים ו, ה). וכל מעשי יוסף במצרים, כולל שליחת העגלות להביא את אביו מצרימה, לא היו אלא גרגירים באלומה הקשורה לעמק חברון, לאותה עצה עמוקה של התכנית הא-לוהית.

על הנסים ועל הגבורות

ב"על הנסים", אומרים אנו: "מסרת גיבורים ביד חלשים". ותמוה הדבר, וכי חלשים היו החשמונאים?! הלא גיבורים היו! ייתכן שהיו חלשים בנשק ובציוד, אך לא חלשים ברוחם ובגופם. סידור הגר"א עונה על כך שהכוונה היא שהם לא תלו את ניצחונם בגבורתם האישית, אלא בה', ואילו הם כשלעצמם חלשים היו כביכול. כל עוצמתם וגבורתם לא משלהם היא, אלא של ה'. וזהו ההבדל בינם לבין היוונים, וכלשון המשנה (סוטה ח, א): "ואתם באים בנצחוננו של מקום". ובחסידידות דרשו על הסביבון: כדי שיתגבר יש צורך שמישהו יסובב את הידידות שמעליו. ובמקביל, הנס השמימי מחייב פעילות ארצית. בלעדיה אין הנס נעשה כלל. נס פך השמן לא נעשה בדרך ערטילאית. היה צורך בהדלקה בשמן טבעי, ורק אז חל הנס.

נמצא, אם כן, שלא זו בלבד שאין סתירה בין מעשי אנוש למעשה ה', אלא שאדרבה, הא בהא תליא. אין אדם יכול לפעול ללא מניע א-לוהי המפעיל אותו, ואין ה' מוכן לפעול בעצמו בעולם ללא האדם המתעורר לפעול קודם מלמטה.

כוחי ועוצם ידי

רעיון זה מופיע במקורותינו בצורות שונות. הרמב"ם ראה כדרגה ראשונה בסולם הנבואה: "שיילווה לאיש עזר א-להי שיניעהו ויזרזהו למעשה טוב וגדול, בהצלת קהל חשובים מקהל רעים. ועל כגון דא נאמר: 'ותצלח עליו רוח ה'', וכן מה שנאמר ביוסף: 'ויהי ה' עמו'" ("מורה נבוכים" ב, מה).

הר"ן, בדרשותיו (דרוש עשירי) על הפסוק: "ואמרת כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" (דברים ח, יז), כתב שאין כוונת הפסוק לשלול אמירה זו. אדרבה, מותר לומר כן בתנאי אחד: "וזכרת את ה' א-להיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל" (שם, יח). וכן הפסוק "לא בחיל ולא בכח" (זכריה ד, ו) צריך להתפרש כך: לא רק בחיל ולא רק בכוח, כי אם, ובעיקר, ברוחי, אמר ה'.

לז

ייעודה של מנהיגות ישראלית

פרעה ויוסף חלמו שניהם על שיבולים, אולם כל אחד מהם ראה דבר הפוך ממשנהו. פרעה ראה בשיבולים את ערעור סמכותו המלכותית, משבר כלכלי המסכן את יציבות השלטון (אמון הציבור במטבע הוא הבעת אמון במלכות כפי שציין הרמב"ם בהלכות גזלה פ"ה). בחלום יוסף, אלומות השיבולים סמלו את עליית יוסף לשלטון.

השלטון, שאותו ראה יוסף בחלומו, היה הדבר שממנו בדיוק חששו האחים. תפקיד המלוכה בישראל שונה מזה שבאומות העולם. בישראל ייעוד המלוכה הוא הרמת קרנו הרוחנית של העם ושל העולם. לא הצלחה כלכלית ולא גורמים חיצוניים אחרים צריכים ליצור מוטיבציה למלכות. ואכן, בחלומו השני, חלם יוסף על שמש, ירח וכוכבים – על ערכים נעלים, רוחניים. השמש מאירה את העולם. היא מבטאת את הקרינה, את ההשפעה הרוחנית על העולם: "לשמש שם אהל בהם... תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תהלים יט ה; ח). יוסף היה צדיק ורדף צדק, אולם האחים חששו שהמניע הראשון למלכות, המניע הכלכלי, יהיה דומיננטי במלכותו.

שמואל התנגד למלכות משום שבני ישראל לא שאלו אותה כהוגן: "ותראו כי נחש מלך בני עמון בא עליכם ותאמרו לי לא כי מלך ימלוך עלינו" (שמואל א, יב, יב) – המניע העיקרי למלכות היה ביטחוני-קיומי. אמנם, שיקול זה מוצדק, אולם אל לו להיות שיקול בלעדי או עיקרי. המניע העיקרי חייב להיות מוסרי-רוחני. שלמה, המלך החכם, הוא דוגמה למלך אידיאלי. הוא ביקש "לב שומע לשפט את עמך להבין בין טוב לרע כי מי יוכל לשפט את עמך הכבד הזה" (שמואל א, ג, ט). שלמה לא שאל לא עושר ולא את נפש אויביו, אלא שאל להבין לשמוע משפט. ההיענות המידית לבקשתו באה לידי גילוי במשפט הצדק של שתי הנשים (המתואר בהפטרות של שבת זו, שבת מקץ, אלא שבדרך כלל הפטרה זו נדחית מפני הפטרת חנוכה; וראו לעיל במאמר "ספרא וסייפא", סי' כב). כשאילוץ כלכלי בלבד גורם לעליית אדם לשלטון, נשקפת סכנה חמורה לחברה. זו עלולה להיות חברה חסרת ערכים, שרק הכלכלה מניעה אותה, כלכלה בקלקלתה (גרמניה נקלעה למשבר כלכלי עמוק ומשום כך מינתה מטורף לראש עליה, והוא המיט עליה ועל האנושות אסון ועל עם ישראל שואה נוראה).

בסוף פרשת וישלח, קודם לחלומו של יוסף, מופיעה רשימת מלכי אדום, "לפני מלך לבני ישראל" (בראשית לו, לא). שעתה של מלכות ישראל טרם הגיעה. יש צורך לגבש את העם בדרך התורה והמצוות, החברה צריכה להגיע למסקנה שהיא זקוקה למלך כדי להבטיח צדק ומשפט. להבנה זו, הגיעו בני ישראל רק בסוף תקופת השופטים. בסיפור פסל מיכה נאמר: "בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה" (שופטים יז, ה), ובלשון דומה נאמר בפרשת פילגש בגבעה. פסל מיכה ביטא את חטא העבודה הזרה, וסיפור פילגש בגבעה ביטא את חטא גילוי העריות – אי-סדר חברתי והיעדר משפט צדק (עם זאת, לדעת שמואל הנביא, לא הגיעה עדיין השעה להמליך מלך).

יוסף חלם על מלוכה בטרם עת. האחים חששו שזאת לא תהיה מלוכה אידיאלית, כמצופה מראש שבט ישראל, אלא מלוכה הנובעת מגורם חיצוני – אילוץ כלכלי יעלה את יוסף לשלטון. משום כך אמרו האחים: "המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו" (בראשית לו, ח) – עלינו לא תוכל למלוך. תוכל למלוך על אדום, על מצרים, אולם לא עלינו, לא על ישראל.

אכן, אחיה השילוני המליך את מלכות אפרים, מלכות בית יוסף, בשם ה', אולם לא כמלכות עיקרית, אלא כמלכות משנית, כעונש למלכות בית יהודה שסטתה מדרכה. צאצאי יוסף היו צריכים ללכת בעקבות אביהם ולשמש משנה למלך ולא מלך עיקרי. טעותה של מלכות אפרים הייתה שהיא לא מיעטה את עצמה. ה' הציע לירבעם בן נבט בוא "אני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן, אמר לו מי בראש, בן ישי בראש, אי הכי לא בעינא" (סנהדרין קב ע"א).

הפטרת שבת חנוכה (זכריה פרקים ב-ד, המחליפה בדרך כלל את הפטרת מקץ) עוסקת אף היא בשאלת המנהיגות. כורש התיר לעם ישראל לעלות לארץ ולבנות מחדש את המקדש, אולם הוא לא אפשר לעם להקים מלכות, רק אוטונומיה מוגבלת. למדינת יהודה הקטנה הייתה הנהגה מדינית, עמד בראשה צאצא מבית דוד, זרובבל, אולם כיוון שעיקרה של המדינה הקטנה היה המקדש, הדמות הדומיננטית בה הייתה הכוהן הגדול, הוא היה מנהיגה העיקרי.

אך כשהכוהן הגדול, שתפקידו היה אמור להיות בעיקר רוחני, הרבה לעסוק יתר על המידה בנושאים מדיניים, חברתיים וכלכליים, שיש בהם כוחנות מסוימת, נפגם מעמדו הרוחני. "בגדיו" התלכלכו והיה צורך להחליף את הבגדים הצואים בבגדים נקיים ולשים צניף טהור על ראשו. על כך קטרג השטן שעמד על ימינו של יהושע הכוהן הגדול לשטנו.

זכריה הנביא ניבא על מנורה ושניים זיתים עליה. שני הזיתים מסמלים את שתי ההנהגות: הכהנית-רוחנית והממלכתית-מדינית. שתיהן ראויות להימשח בשמן

הזית, שמן המשחה (אלא שהוא נגנז ולא היה בבית שני). זכריה איחל לשני האישים שעצת שלום תהיה בין שניהם, שידע כל אחד את תפקידו ושתשרור הרמוניה ביניהם. המנהיג המדיני צריך גם הוא לדעת שהמטרה העיקרית היא להרים את רוח העם ולא לעסוק בכוחנות. "לא בחיל ולא בכוח כי אם ברוחי אמר ה' צב-אות" (זכריה ד, י). עיקר ייעודה של מנהיגות ישראל הוא הרוח ולא הכוח. בפרט בתקופה שבה לא הייתה יכולת לעסוק בכוח, בהיעדר סמכות מדינית, היה צורך להפנות את עיקר האנרגיות להרמת הרוח בישראל.

ביקורת דומה השמיע הרמב"ן על מלכי בית חשמונאי שנטלו לעצמם את כתר המלוכה המיועד לבית דוד. על הכהונה לשמור על טהרת ייעודה המקודש ולא לעסוק בהנהגה מדינית. בפרט כשהיא נאלצת לשלוח את ידה בחרב ובחנית, גם אם זה נעשה לשם שמים, בכוונות טהורות. שכן עצם העיסוק המעשי באלימות, עלול להסיח את דעתה מהעיקר. עקרונית, אסור לכוהן להיטמא למתים, הוא מבשר שלום, אחדות וחיים ולא מלחמות וכוחנות. אמנם, יפה עשו הכהנים החשמונאים שהרימו את נס המרד נגד היוונים והצילו את עם ישראל משמד בשעת חירום לאומית, אולם השלטון הכהני היה חייב להיות זמני ולא קבוע. שמנם של החשמונאים הראשונים היה טהור. הם לא יצאו למלחמה משום ששאפו לשלטון. לפני גזרות אנטייכוס אפיפנס, חי עם ישראל תחת שלטון פרס ויוון ולא העלה בדעתו למרוד. לא משום שהיה מוכן לוותר על מלוכה, אלא משום שאין טעם לסכן חיים של יהודים רק לשם שלטון. השלטון אינו ערך עליון בישראל, הוא אמצעי להשגת מטרות רוחניות נעלות ואינו מטרה לכשעצמה. מתניהו לא שאף לשלטון, ובניו, בתחילת דרכם, לא חפצו במלוכה. אך ההשגחה העליונה גלגלה את האירועים בכיוון שונה. התברר שללא ריבונות, אין כהונה גדולה ואין מקדש טהור. לא הייתה בררה. החשמונאים הראשונים לא שאפו לשלטון ממניע יצרי, אלא ממניע ערכי. היה עליהם להבטיח את עצמאותו הרוחנית של עם ישראל.

אמנם, כבר אז היו חסידים שהתנגדו ליהודה. אם נשתמש בשפת ימינו: הם שללו עירוב פוליטיקה ודת. הם היו מוכנים לחיות תחת שלטון יווני תמורת הבטחות מילוליות לחירות דתית. יהודה ואחיו סברו אחרת. הם סברו כי תורה אינה רעיונות מופשטים בלבד, כי היא חייבת להיות מיושמת בחיי המעשה הפרטיים והמדיניים. הם סברו כי אין לסמוך על הצהרות של גוף זר. לדעתם, רק שלטון יהודי חזק יכול להבטיח תרבות יהודית עצמאית. הם צדקו בעיקרון, אולם היה עליהם להעביר את השליטה המעשית, אחרי ביסוסה, לבית דוד. חז"ל והפוסקים העריכו מאוד את החשמונאים הראשונים (ראו רמב"ם, הלכות חנוכה, פ"ג ה"א). תקופת שלומציון נחשבה בעיניהם שיא מלכות חשמונאי

(בתקופתה נהנה העם מביטחון מלא, מכלכלה יציבה, מגשמים בעתם ומחיטים ככליות, ובעיקר מחיזוק מעמד התורה בישראל באמצעות אחיה של המלכה, שמעון בן שטח, נשיא הסנהדרין; ראו ספרא בחוקותי, א). הביקורת של חז"ל כוונה לחשמונאים האחרונים, שאצלם היה השלטון מטרר ולא אמצעי.

גם יעקב, למרות חיבתו היתרה ליוסף, הכיר ביהודה כראש וראשון, כי יהודה מסוגל יותר לתפקיד מורכב של תורה ושלטון. יעקב שלח את יהודה ראשון אל יוסף "להורות לפניו גושנה" (בראשית מו, כח), להקים שם בית אולפנה. בברכותיו של יעקב ליהודה, הדגיש יעקב את המורכבות של מנהיגותו המחייבת תכונות מגוונות: עמידה ערכית – "מטרף בני עלית" (בראשית מט, ט); סמכות מדינית – "לא יסור שבט מיהודה" (שם, י); סמכות תורנית – "ומחוקק מבין רגליו" (שם); גבורה צבאית – "כרע רבץ כאריה" (שם, ט); והנהגה כלכלית – "כיבס ביין לבוש" (שם, יא). בגלל מכלול הכישורים המגוונים ובגלל שילובם בהרמוניה, הכתיר יעקב את יהודה למנהיג לדורות: "עד כי יבוא שילה ולו יקהת עמים" (שם, י).

לפרשת ויגש

לח

נצח ישראל

"ויאמר א-להים לישראל במראות הלילה... אל תירא מרדה מצרימה... אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה" (בראשית מו ב-ד). התורה מדגישה שהמראה היה באישון לילה. מדוע חשוב לציין את העיתוי? ועוד: הירידה היא אחת, העלייה – כפולה, "אעלך גם עלה", מדוע?

את המילים: "אנכי ארד עמך", תרגם אונקלוס: "אנא אחות עמך". תרגום מילולי, פשוטו כמשמעו. דבר הסותר את שיטתו של התרגום, בדרך כלל, לתרגם ביטויי הגשמה כגון אלו בדרך העברה, כגון: התגלות, השגחה וכדומה. הרמב"ם, ב"מורה נבוכים" (ח"א פרק כז), כבר עמד על קושי זה וביאר שהתורה כאן אינה מתארת את ירידת ה' בצורה אובייקטיבית, אלא את מה שנאמר ליעקב בחלום. ואכן, מילים אלו נאמרו, אולם משמעותן שונה. הרמב"ן, לעומתו, ביאר את הדברים על דרך הסוד. על פי דרשת חז"ל: "כל מקום שגלו, שכינה עמהם" (ילקוט שמעוני רמז צב). אונקלוס רצה להדגיש את נוכחות השכינה בקרב גולי ישראל במצרים וביתר הגלויות. לכן המחיש את הביטוי שכביכול ה' בכבודו ובעצמו נמצא עם ישראל בכל צרותיהם ונודד עמהם בכל גלויותיהם. פסוקנו משמש כמפתח לכל חידת קיומו של עם ישראל, בירידותיו ובעליותיו, בכל מהלך ההיסטוריה.

על-טבעיותו של עם ישראל

באישון לילה ואפלה, ציפה ישראל, אבי האומה, בחרדה לגורלו ולגורלו של כל בית ישראל. לבטח היה מודע לברית שנכרתה עם אבי אביו, אברהם, בלילה אחר: "והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו... ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה. (בראשית טו, יב-יג). עתה הגיעה שעת הגשמתו של החזון הנורא. ידיעת קיומו אינה פוטרת את יעקב מחרדותיו. "ייתי ולא אחמיניה" (סנהדרין צח ע"ב, יבוא ולא אראנו), אמרו חז"ל על תקופה דומה, על "עקבתא דמשיחא". ולכן, אף על פי שידע שהגיעה השעה הנוראה, ודווקא משום כך, התמלא יעקב חרדה. והשאלה נוקבת עד תהום: מדוע כה נפתלת דרכו של עם ישראל? מדוע חייב הוא לרדת מצרימה כדי לעלות ממנה?

מדוע צריך הוא להתיישר ייסורים כה נוראים כדי להיגאל אחר כך? מדוע שונה דרכו של עם ישראל מיתר עמי תבל? שאלות אלו ודומותיהן מציקות ליעקב באותו ליל עלטה, ערב ירידתו מהארץ לגלות מצרים, הגלות הראשונה, שבעקבותיה באו יתר הגלויות.

התשובה היא: "אנכי ארד עמך מצרימה" (בראשית מו, ד). עם ישראל אינו עם טבעי ככל העמים. הוא עם ה'. לא רק עם ישראל יורד מצרימה. גם ה', כביכול יורד עמהם. וכשם שה' הוא מעל לטבע, כך עמו מעל לטבע. התפתחותו של עם ישראל אינה יכולה להיות טבעית, בהתארגנות מקרית במקום מסוים, בתנאים משותפים, באינטרסים משותפים. עם ישראל חייב לבוא לארצו כשהוא כבר עם העומד על רגליו, כשה' הוא שמוציאו ממצרים, הוא שנותן לו תורה, הוא שמוליכו במדבר ומכניסו אל הארץ. לכן, עם ישראל חייב לרדת לדיוטא התחתונה, לכור הברזל, לכבשן האש, לשקוע במ"ט שערי טומאה – כדי שכל עלייתו לא תהיה מקרית-טבעית, אלא א-לוהית, על-טבעית.

ירידה לצורך עלייה

הירידה היא צורך עלייה מסיבה נוספת. התהליך הוא של עלייה בלתי-פוסקת. בריאת העולם כולו נעשתה בתהליך דומה. העולם התחיל מתוהו ובוהו, ומכך התחיל תהליך התקדמותו והתעלותו. משום כך, קדם החושך לאור, הערב – לבוקר. ה' צמצם את עצמו, כביכול, והשפיל את עצמו לתהום עמוקה כדי שהקפיץ, שהיה דרוך כל כך, כאשר ישתחרר אחר כך, ישאף אל הרוח המרחפת מעל ולעולם לא יפסיק מעלייתו.

וכעולם כולו, כן מרכז הבריאה ותכליתה – עם ישראל. תחילת יצירתו של העם בחשכה. הלילה הוא מוטיב מרכזי בחיי יעקב: "וילך שם כי בא השמש" (בראשית כח, יא), הוא תיקן תפילת ערבית, "ויקם בלילה הוא... ויעבור את מעבר יבוק... ויִנָּתֵר יעקב לבדו" (בראשית לב, כג-כה), ואף כאן ב"מראות הלילה". ואכן, כל חייו של יעקב היו רצופים ייסורים, הוא נרדף על ידי עשיו ולבן וסבל מצרת יוסף. מעשה אבות סימן לבנים. דרכו של עם ישראל לוטה, בחלקה הגדול, באפלה, יש בה ייסורים, גלויות ורדיפות. ובכל אלו, העם מתחשל, מתחזק, צומח ועולה. "עת צרה היא ליעקב וממנה יִנָּשֵׂע" (ירמיהו ל, ז). הצרה עצמה היא המדרבנת את הגאולה.

קניין בייסורים

ארץ ישראל נקנית בייסורים. תורה נקנית בייסורים. עולם הבא נקנה בייסורים (ברכות ה ע"א). המשותף לכל אלו היותם ערכים רוחניים. הייסורים הם המבחן

לערכיותו של הדבר. אדם המוכן לסבול, לוותר על תועלת ועל נוחיות למען ערך נשגב, קונה את הערך הזה בקניין נפשי עמוק. הוא הקריב למענו את עצמו. הערך חשוב לו יותר מכול. רק כך מתקדש הערך בעיניו. רק כך מזדהה הוא עמו הזדהות נפשית עמוקה. רק כך הוא מתחשל ונעשה חלק בלתי-נפרד מאותו ערך.

העלייה ממצרים היא כפולה: "אנכי אעלך גם עלה". עם ישראל יצא ממצרים ברכוש רוחני גדול, פי כמה וכמה מזה שהיה לו ערב ירידתו. במצרים חושלה רוחו, בה התייסר למען קיומו, למען זכותו על ארצו. שם התגלו לו כוחותיו העל-טבעיים, ההשגחה הא-לוהית הצמודה לו בכל מקום ומקום. וככל שהייסורים גדולים יותר, ככל שסכנת הכליה הייתה רצינית יותר, כך המשך קיומו של עם ישראל, למרות הכול, מוכיח על השגחתו המיוחדת ועל על-טבעיותו.

"הן הן גבורותיו, הן הן נפלאותיו" (יומא סט ע"ב). עומדת לה כבשה זו בין שבעים זאבים הנוגשים בה, טורפים אותה, אוכלים אותה בכל פה ומגרמים את עצמותיה. ובכל זאת, ראה זה פלא: הכבשה ממשיכה לחיות. ואדרבה, היא מצליחה לא רק לשרוד אלא גם לפרות ולרבות, להתעצם, לפרוח ולהתפתח.

עם ישראל לא נוצר בצורה טבעית בארצו, כדרכם של כל העמים. הוא נצרף בכור הברזל שבגלות, משם יצא והגיע כבר מחושל לארצו. כי ארץ ישראל אינה רק טריטוריה המאפשרת קיום והתפתחות טבעיים. היא ערך רוחני, המתבטא באדמת קודש מיוחדת. גם עם ישראל אינו אוסף מקרי של אנשים שהתלקטו, התלכדו והתגבשו כתוצאה מתנאים סביבתיים מיוחדים, אלא עם שעיקרו תוכן רוחני. אוצרות רוח אדירים אלו חייבים להירכש במבחן מעשי, לא בתיאוריות ובהצהרות מילוליות בלבד. לכן יש צורך שעם ישראל יעבור את כל מדורי הגיהנום ויצא מהם חי. בדרך פלא, עליו להוכיח בפועל שהוא על-טבעי, כשמו של ה', שאת בשורתו הוא חייב לשאת. כשם שזהב נצרף בכור הברזל, כך חייב עם ישראל להתחשל בכבשני האש. הירידה למצרים היא אמנם אחת, לכאורה, אולם היא לא רק ירידה של בית יעקב הפיזי, היא כוללת בתוכה כגרעין את כל התכנית הא-לוהית העתידה. תכנית זו חייבת לעבור מבחנים קשים. אולם מובטח לה שתשרוד, שתישאר לנצח. וכשעם ישראל יצא ממצרים, ומכל הגלויות, תהיה זו עלייה כפולה ומכופלת בכמות ובאיכות, בחומר וברוח, בטבע ובנס. באור רואים את חסד ה' בעיניים, בחושך חשים זאת בעיני רוח, באמונה. "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות" (תהלים צב, ג).

לט

אנושיות ויהדות

העימות בין יוסף ליהודה מלווה את עם ישראל לאורך כל ההיסטוריה הארוכה שלו, החל מימי יעקב דרך תקופת ההתנחלות והמלוכה. מימי ירבעם עד גלות עשרת השבטים התפצל עם ישראל לשתי ממלכות, ממלכת יהודה וממלכת אפרים. בגלגולים אחרים, העימות נמשך עד לעתיד לבוא, כשלפי המסורת יהיו שני משיחים לישראל, משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, ורק אז יתאחדו שני השבטים לעץ אחד. מדוע נגזר עלינו לחיות בעימות זה? האם אין דרך למנוע אותו?

יעקב האנושי, ישראל הייחודי

שורשיו של העימות קדומים יותר. יוסף הוא בנה הבכור של רחל, אשתו האהובה של יעקב. יהודה הוא בנה החשוב של לאה, אשתו העיקרית של יעקב מקבילות לשני פנים באישיותו, יעקב וישראל. ואישיותו של יעקב-ישראל חייבת להיות דו-אנפית מעצם מהותה. יש בה פן אחד שבו עם ישראל הוא עם במשפחת העמים, ולו ארץ, מלכות ("ככל הגויים אשר סביבותי" – דברים יז, יד) וצרכים קיומיים אנושיים; ופן שני של ייחודיות על-טבעית, על-אנושית, על-זמנית ועל-מקומית, עם שהרוח מקיימת אותו, עם ללא ארץ וללא שלטון וללא תנאי קיום מינימליים, למרות הרדיפות ולמרות ההשמדות. עם הספר, עם הבחירה, "סגולה מכל העמים... ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ה-ו), עם שבלי התורה הוא חדל להתקיים. ושתי הבחינות מתרוצצות בו יחד. יש תקופות ומצבים שבהם גובר הפן האחד, ויש תקופות ומצבים שבהם גובר הפן האחר, אך בלי שניהם אי-אפשר. כשם שהיחיד, כדי להתקיים, זקוק לגוף ולנשמה, כך גם האומה. אלא שיש לשמור על סולם העדיפויות. וכמו שכל אדם, מהותו היא אישיותו, הכרתו, אופיו, שאיפותיו, ואילו גופו הוא רק האמצעי לפיתוח אישיותו; כך גם הסולם, העם, שראה יעקב בחלומו, המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. הסולם מבטא את אישיותו של יעקב, שבעיקרו נמצא יעקב, ובראשו – ישראל. "והנה מלאכי א-להים עולים ויורדים בו" (בראשת כח, יב). העליות והירידות הן של הכוחות השונים הפועלים באומה בתקופות השונות ובמצבים המשתנים.

רחל ולאה אשר בנו שתיהן את בית ישראל

אהבתו של יעקב לרחל מבטאת את הפן ה"אנושי" שבו, כביכול. אותה הוא פוגש

לראשונה בחרן. היא מתוארת בתיאורים חיצוניים: "יפת תואר ויפת מראה" (בראשית כט, יז). מובן שחלילה לנו לתאר את האבות כבני אדם רגילים, אולם משום שמעשיהם של האבות סימן לבנים שבכל הדורות, אנו מחוייבים גם לגילוי של פן זה באישיותם). לאה היא האישה שיעקב חייב לשאתה כדי לבנות בעיקר ממנה את בית ישראל. רוב הבנים היו צריכים לצאת ממנה, אלמלא ההכרח לשמור על האיזון הפנימי (ומכאן לקח לדורות, בסולם העדיפויות חייבים לשמור על כל שלבי הסולם כדי להבטיח את יציבותו). לאה – עיניה רכות, ודרשו חז"ל (בבא בתרא קכג ע"א): ארוכות. שמתנותיה ארוכות טווח הן, שהישיגיה תלויים יותר בחזון, באמונה, בעתיד הרחוק. לאה מבטאת את הפן היהודי-ייחודי שבישראל. ועל שם בנה הגדול יהודה, נקראים כולנו היום "יהודים".

לכן יוסף, בנה של רחל, מתואר אף הוא בחיצוניותו "יפה תואר ויפה מראה" (בראשית לט, ו), ותפקידו העיקרי הוא לכלכל את בני הבית במזון בשנות הרעב. הוא הגורם לירידה מן הארץ, הוא משנה למלך מצרים, איש העולם הגדול, המדגיש את המכנה המשותף האנושי שבין עם ישראל לבין אומות העולם (ואף אמו רחל קבורה על אם הדרך כדי לבכות את בניה היוצאים לדרך הגלות הארוכה והקשה, היא האחראית לחוץ לארץ). הוא אישית, כמובן, יוסף הצדיק, העומד בצדקו בכל התנאים ובכל המצבים. אלמלא כן, היה נטמע בין הגויים ומאבד את זהותו הייחודית.

אולם בדורות מאוחרים יותר "אפרים בעמים הוא יתבולל אפרים היה כעוגה בלי הפוכה" (הושע ז, ח). כפי שאותה עוגה חרוכה מצד אחד ומצדה השני נשארה בצק חי, כך גם ההתבוללות בעמים הייתה חד-צדדית, היא הדגישה רק את הצד האנושי הכללי וטשטשה לגמרי את הצד הייחודי, ולכן היא עוגה חרוכה חסרת טעם וריח. משום כך, התנגדו האחים בראשותו של יהודה להשתלטותו של יוסף על עם ישראל. הם ראו בכך סכנה של איבוד לאומי לדעת, והעובדות אכן הוכיחו זאת.

מי בראש

אלא שגם בלי יוסף אי-אפשר. אם אין קמח אין תורה. בלי הבסיס האנושי הארצי אין אפשרות לטפס בשלבי הסולם למעלה. "הבן יקיר לי אפרים... על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאום ה'" (ירמיהו לא, יט). יהודה שהתעמת עם יוסף הוא זה שלבסוף החזירו לחיק המשפחה. הוא שהצילו מידי אחיו: "מה בצע כי נהרוג את אחינו וכיסינו את דמו. לכו ונמכרנו לישמעאלים" (בראשית לו, כו-כו). גם אם אולי אינו אחינו לדעה ולרעיון, אחינו בשרנו הוא, ובלי בשר אין רוח. משנה למלך – כן. אולם לא מלוך ימלוך עלינו ולא משול ימשול בנו. סולם ערכים

ברור: עליונים למעלה ותחתונים למטה, כאותו יין ששמריו בתחתית החבית והם המתסיסים אותו. בלעדיהם לא היה היין יין.

אלא שלפעמים, בסערות החיים, החבית מיטלטלת והשמרים צפים למעלה ומעכירים את היין. חז"ל דרשו זאת על ירבעם בן נבט, מצאצאי אפרים, שהרים יד במלכות בית דוד: "תפסו הקב"ה לירבעם בבגדו ואמר לו: חזור בך, ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן. אמר לו: מי בראש? – בן ישי בראש. אי הכי לא בעינא" (סנהדרין קב ע"א). אם ירבעם אינו מוכן לקבל את מרותו של דוד, אין לו תקנה.

מדוע סוברים בני יוסף שהם בראש? כי אכן בסדר ההופעות בעולם, החומר מופיע לראשונה. המטפס על הסולם, חייב קודם כול לטפס על השלבים הנחותים, ורק על ידיהם יכול הוא לעלות למעלה. תיקון רחל קודם לתיקון לאה. בני אפרים הם הראשונים שהתעוררו לצאת ממצרים. המלך הראשון בישראל מבני רחל היה משבט בנימין, וכן לעתיד לבוא, ההתעוררות הגדולה לציון באה דווקא מהצד האנושי הכללי שבעם ישראל. דווקא אלו שחששו מהתבוללות הם שהרגישו יותר מאחרים את הצורך הדחוף להקים מסגרת לאומית מיוחדת לעם ישראל בארצו. אמנם, על פי תפיסתם, עם ככל העמים, אולם גם זו דרגה נחוצה בסולם. חשוב שעם ישראל יפסיק להיות אסקופה הנדרסת וכבשה הנטרפת, שיוכרו זכויותיו לפחות ככל עם נורמלי. אלא ששלב זה הוא ראשון ולא אחרון. אם יישאר כך, יתמוטט הסולם. כי ארץ ישראל בלי תורה, כמוה כגוף בלא נשמה. וילד שנשאר ילד שעשועים ואינו מתבגר הוא נער מפגר.

והדברים מפורשים בפסוקים: "הנה אני לוקח את עץ יוסף אשר ביד אפרים... ונתתי אותם עליו את עץ יהודה" (יחזקאל לו, יט), יוסף קודם ליהודה. זהו השלב שבו "הנה אני לוקח את בני ישראל מבין הגויים... וקבצתי אותם מסביב והבאתי אותם אל אדמתם" (שם, כא), אך בשלב הבא: "וטיהרתי אותם והיו לי לעם ואני אהיה להם לא-להים. ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהיה לכולם" (שם, כג-כד), במהרה בימינו.

מ

הרכבה מזגית ושכונית – משל העצים

בהפטרת הפרשה נאמר: "קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה ולבני ישראל חבריו ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף עץ אפרים וכל בית ישראל חבריו. וקרב אתם אחד אל אחד לך לעץ אחד והיו לאחדים בידך" (יחזקאל לז, טז-יז). הנביא מתבקש ליצור הרכבה. כדי ליצור פרי משובח, יש צורך ברוכב מזן משובח, עדין ומעולה. אולם דא עקא, שהוא בדרך כלל חלש יחסית. לכן מרכיבים אותו על כנה חזקה ופראית, אלא שפריה אינו משובח. ההרכבה מאפשרת להשיג פרי משובח הגדל על עץ חזק. צירוף הרוכב והכנה נותן פרי טוב בכמות גדולה לאורך ימים. אולם, יש לשמור מכל משמר שהכנה לא תתפרץ ותנוון את הרוכב. לכך התכוון ישעיהו בשירת הכרם (ה, ב): "ויקו לעשות ענבים ויעש באשים". וביתר פירוט, ביכה ירמיהו (ב, כא): "ואנכי נטעתיך שורק כולה זרע אמת ואיך נהפכת לי סורי הגפן נכריה". סורים הם אותם ענפים המתפרצים מהכנה בכוח פראי וגורמים לרוכב העדין להיחלש ולהתנוון.

החתם סופר והחזון איש נחלקו במחלוקת הלכתית מעניינת אם עץ מורכב הוא מין חדש, כמו פרדה, שהיא בת כלאיים של סוס וחמור, או שהוא שני מינים. החתם סופר (שו"ת, ח"ו סי' כה) סבר שדינו של עץ מורכב כדינה של פרדה והוא מין חדש, הרכבה מזגית (תרכובת), ולכן, לדעתו, מותר לנטוע עץ מורכב. החזון איש (כלאים סי' ב ס"ק ט) סבר שהרכבת עצים אינה דומה לפרדה כי בעצים כל חלק שומר על מינו וזו הרכבה שכונית, בחינת תערובת, ולכן הנוטע עץ מורכב עובר על איסור כלאיים.

עם ישראל הוא כעץ מורכב. יש בו חלקים שונים – חלקם בבחינת כנה וחלקם בבחינת רוכב. ונשאלת השאלה מהי הגדרת הרכבתו, הרכבה מזגית או הרכבה שכונית. כל עוד יש עימות בין הכנה הפראית לרוכב התרבותי, זוהי מעין הרכבה שכונית. בעניין זה נסבה המחלוקת בין יוסף ואחיו, ובראשם יהודה. יוסף, בנה של רחל, משול לכנה. יהודה, בנה של לאה, משול לרוכב. יוסף הוא המשביר והמכלכל את אחיו, המספק את התשתית הקיומית של עם ישראל. אולם, את מהותו של העם, את צורתו הרוחנית, מספק הרוכב. האחים חששו שתפיסת עולמו של יוסף תשתלט. אמנם, יש צורך בתשתית כלכלית חזקה, אולם יש לשמור עליה שלא תתפרץ ותשתלט.

במצרים, הכלכלה הייתה עיקר. כשפרעה חלם על התמוטטות הכלכלה המצרית, "ותפעם רוחו" (בראשית מא, ח). הוא ידע שכיסאו נופל. יוסף הציל את הכלכלה המצרית וגם את פרעה ומונה למושל. אך לא כן בישראל. האחים הבהירו ליוסף: לא תמלוך ולא תמשול! "לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח, ג).

יוסף הצדיק לא סבר מעולם שהלחם הוא צורך הקיום הבלעדי. הוא לא חלם רק על אלומות של שיבולים, אלא גם על שמש, ירח וכוכבים המאירים בשמי הרוח. הלחם אינו עיקר, אלא רק תשתית הכרחית. אמנם, אם אין קמח אין תורה, אך גם יוסף ידע שאם אין תורה אין קמח. יוסף ניהל כלכלה ערכית. הוא לא הסכים לקנות את המצרים לעבדים ונטל מהם רק חמישית מהיבול.

המתח בין החומר והרוח המרכיבים יחדיו את בית ישראל קיים לאורך כל הדורות. יחזקאל הנביא ניבא שלעתיד לבוא העץ יהיה אחד, בניגוד לטבע הראשוני. הרוכב והכנה ייצרו עץ אחד ממש. "כה אמר ה' הנה אני לקח את עץ יוסף אשר ביד אפרים ושבטי ישראל חבריו ונתתי אותם עליו את עץ יהודה ועשיתם לעץ אחד והיו אחד בידי" (יחזקאל לז, יט).

מא

ערבות הדדית

נאומו של יהודה הוא ששכנע את יוסף להתוודע אל אחיו. מה היה בו שגרם לכך? בבראשית רבה (צג, ט), נאמר: "אמר רבי חייא בר' אבא כל הדברים שאתה קורא שדיבר יהודה בפני אחיו עד שאתה מגיע ולא יכול יוסף להתאפק היה בו פיוס ליוסף פיוס לאחיו, פיוס לבנימין פיוס ליוסף, ראה היאך נותן נפשו על בניה של רחל". נכונותו של יהודה לערוב לבנימין בגופו, "כי עבדך ערב את הנער... ועתה ישב נא עבדך תחת הנער עבד לאדני והנער יעל עם אחיו" (בראשית מד, לב-לג), היא ששכנעה את יוסף להתגלות לאחיו. יהודה היה מוכן להיות עבד במקום בנימין, שנחשד בגנבת הגביע. נכונותו לשמש כופר נפש תמורת בנימין מעידה על מסירותו הגדולה.

במעשה זה, הוכיח יהודה שהאחים למדו את הלקח. הם מכרו את יוסף לעבד, ועתה לא זו בלבד שאינם מוכנים למכור או למסור את אחיהם לעבד, אלא אדרבה, הם מוכנים להיות עבדים במקומו. אוחה הקרע במשפחה. המשפחה חזרה להיות מגובשת ומלוכדת. כל בני המשפחה ערבים זה לזה וזה בזה. עתה יוסף יכול להתגלות אליהם ולהשלים את איחוד המשפחה. ומעשה אבות סימן לבנים. הערבות ההדדית חייבת להימשך גם בדורות הבאים. הסכנה החמורה ביותר לקיומו של עם ישראל אינה הטרור מבחוץ, אלא השסע מבית. הוא העלול חלילה לפורר את העם ולגזרו לגזרים. ואכן, מטרתו העיקרית של הטרור היא לקרוע את החברה הישראלית מבפנים. אל ניתן לו סיפוק זה.

יש סיבות מוצדקות לקיטובים. כולנו דעתנים, כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו צודקים. אולם התוצאה היא שכולנו בסכנה. לא רק סכנה לקיומנו הפיזי, אלא גם לקיומנו הרוחני. יש כאן פרדוקס: בדרך כלל, הקיטוב נגרם משום שכל אחד רואה בעמדת חברו איום על אמונתו ועל צדקת דרכו. כל אחד מסתייג מדרכו של הזולת, עוין אותה, נאבק בה כדי להבטיח את קיומו הרוחני – ובכך פוגע בקיומו הרוחני של זולתו. העמדת האמת על קוצו של יו"ד ללא ניסיון להבין גם את הזולת, עם היותה אמת צודקת, יוצרת אמת שאינה שלמה. "תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תהלים יט, ח). אמונה תמימה היא אמונה שלמה, הכוללת בתוכה גוונים שונים ורבים. אמנם, לא כל גוון ראוי להצטרף כולו לפסיפס היפה של תמונת האמונה, אולם אין לשלול ממנה לחלוטין רב-גוניות. תמונה יפה אינה צבועה שחור-לבן בלבד, אלא בשלל צבעים מרהיבי עין. התמונה השלמה מנסה

להבין את צדקתו של האחר גם כאשר נראה שדעתו מערערת את אמונתו של האחד. הכרת צדדים שונים של האמת רק מעשירה אותה, מעמיקה אותה ועושה אותה לאמת גדולה ואמתית יותר. לאמונה תמימה ושלמה.

אין כוונת הדברים לפלורליזם, שלפיו אין אמת כלל והכול יחסי, ארעי, סובייקטיבי. לא לכך הכוונה. הכוונה היא להיות בעל אמת המאמין בה במלוא ההכרה והתחושה, ועם זאת בעל מודעות לכך שגם לזולת אמת משלו, ושגלגל רקע, חינוך, מעמד, דרך חשיבה ועוד עניינים רבים אחרים דעותינו מתפלגות. יש להביא גם את דעתו של הזולת בחשבון, להתחשב בה ולכלול אותה, או לפחות חלק ממנה, באמת העצמית הגדולה. וכשם שאדם משתדל להבין את זולתו, כך הוא מצפה שזולתו ישתדל להבין אותו. לא תמיד ציפייה זאת מתממשת, ואל לאדם לסור משום כך מהאמת שלו. אדרבה, הדבר רק יחזק את ביטחונו שהאמת שלו גדולה ושלמה, ו"כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" (משלי כז, יט) – גם אם כרגע האחר אינו מעוניין להבין אותי, עצם רצוני להבין אותו יביא גם אותו בסופו של דבר לרצות להבין אותי.

אפשר להגיע למסקנה שבמקרה מסוים אין מקום לדעה אחרת, שהיא שלילית ופסולה (ויש מצבים כאלה), אך עצם הצורך להתנגד לה, מעשיר את הדעה החיובית, היא נעשית בכך גדולה, אמתית יותר, עמוקה יותר ועשירה יותר. הצורך לעמת אותה עם דעה אחרת מאמת אותה. נמצא שכל דעה כוללת בתוכה את הגרעין החיובי של הדעה האחרת, המאפשר יצירת דרכים להתאחדות. זה כוחה של הערבות ההדדית. לשורש "ערב" משמעויות שונות: טעים ונעים, מתלכד וגם מתחייב. "והערב נא את דברי תורתך בפינו ונהיה אנחנו וצאצאינו כולנו יחד לומדי תורתך לשמה".

לפרשת ויתר

מב

כוונה ומעשה

"ואתם חשבתם עלי רעה א-להים חשבה לטובה" (בראשית נ, כ). לכאורה תנחומי הבל מנחם יוסף את אחיו. מה בכך שא-לוהים חשבה לטובה? הרי אין בידיעה זו כדי לטהר את כוונתם של האחים לעשות רע ליוסף. משל למה הדבר דומה? לאדם שניסה לרצוח את זולתו, אולם בגלל מאורע לא-צפוי, חברו רק נפצע ופונה לבית החולים, וכתוצאה מכך ניצל מאסון טבע שאירע אז באותו מקום. האם הרוצח לא יועמד לדין לפחות על ניסיון לרצח? בדומה לכך אישה שנדרה נזירות ולא ידעה שבעלה הפר לה את נזירותה, והלכה ושתתה יין בזדון בהנחה שהיא עדיין נזירה. ועל כך נאמר בפסוק: "וה' יסלח לה" (במדבר ל, ו). כלומר, היא זקוקה לכפרה על עברתה הסובייקטיבית, על אף שמבחינה אובייקטיבית לא נעשתה כל עברה. ומסופר בגמרא (קידושין פא ע"ב) שר' עקיבא, כשהיה מגיע לאותו פסוק, היה בוכה ואומר: ומה מי שנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, אמרה תורה צריכה כפרה וסליחה; מי שנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר, על אחת כמה וכמה! ...על דבר זה ידו כל הדווים.

וכן מצינו בבלעם שה' הפך את קללתו לברכה, ובכל זאת אמרה התורה: "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'... ואשר שכר עליך את בלעם בן פעור לקללך" (דברים כג, ד-ה). אלא על כורחך כוונה להזיק כשלעצמה, גם אם לבסוף הנזק היה לברכה, יש בה עילה לעונש.

שני סוגי מצוות

ליישוב הקושי, יש מקום להבחין בין מצוות שבין אדם לחברו לבין מצוות שבין אדם למקום. הדוגמאות של נזיר ושל חזיר הן דוגמאות לעברות שבין אדם למקום, ואילו עברתם של אחי יוסף הייתה עברה שבין אדם לחברו (גם קללתו של בלעם הייתה עברה על רצון ה' ולא רק פגיעה בישראל. מה גם שכל הפוגע בישראל כאילו פוגע בבבת עינו של הקב"ה בכבודו ובעצמו, כביכול). הסיבה להבחנה זו היא שבמצוות שבין אדם למקום העיקר הוא יחסו הנפשי של האדם לא-לוהיו. לא התוצאות בלבד הן החמורות, אלא עצם הכוונה למרוד בה'. לכן

כוונה פסולה לבדה, גם ללא תוצאות, צריכה כפרה. לעומת זאת, בעברות שבין אדם לחברו הפגיעה היא בזולת, וכל עוד הזולת לא נפגע, גם אם הייתה כוונה רעה, עדיין אין בכך עברה הטעונה כפרה.

את ההבחנה הזו מצינו בעשרת הדיברות. שני הלוחות מחולקים ביניהם. בלוח האחד, יש מצוות שבין אדם למקום, ובלוח השני – מצוות שבין אדם לחברו. והנה סדר הדיברות בשני הלוחות הפוך זה מזה. בלוח האחד, מופיעות תחילה מצוות המתקיימות במחשבה, אחריהן מצוות המתקיימות בדיבור ורק לבסוף מצוות הדורשות מעשה; ואילו בלוח השני איסורי המעשה מופיעים תחילה, אחריהם איסורי הדיבור ורק לבסוף איסורים התלויים במחשבה.

לוח א'		לוח ב'
(1) אנוכי – מחשבה		מעשה – לא תרצח (6)
(2) לא יהיה – מחשבה		מעשה – לא תנאף (7)
(3) לא תשא – דיבור		מעשה – לא תגנוב (8)
(4) זכור – דיבור		דיבור – לא תענה (9)
(5) כבוד – מעשה		מחשבה – לא תחמוד (10)

כי על כורחך, במצוות שבין אדם למקום החומרה היא במחשבה, ובמצוות שבין אדם לחברו החומרה היא במעשה. הדוגמה שהבאנו מכוונת רצח כשלעצמה, שאף היא טעונה ענישה, תובן לנו על פי ההנחה שבשפיכות דמים יש שני מישורים:

א. המישור האישי של הרוצח או המנסה לרצוח המתכנן לעבור עברה חמורה, גם אם לבסוף לא הושגו תוצאות כלשהן.

ב. המישור ה"חפצי" של הנרצח, שרק כאשר אכן הוא מת, יש להאשים את הרוצח בעברת רצח על כל חומרתה ועונשה (אנו מכירים גם הבחנה הפוכה, של רצח בפועל ללא כוונת רצח, וזהו הרוצח בשגגה שחייב גלות).

על פי הבחנה זו, מובנת לנו תשובתו של יוסף: "התחת א-להים אני" (בראשית נ, יט)!! (כלומר, האם אני א-לוהים, כביכול, שהפגיעה בו נמדדת על פי הכוונה הרעה בלבד?! "ואתם חשבתם עלי רעה (אמנם כוונתכם הייתה רעה) א-להים חשבה לטובה... להחיות עם רב" (שם, כ. מאחר שהעברה הייתה בין אדם לחברו, התוצאות הן כה חיוביות לחברה הישראלית עד שאין מקום כלל להאשימכם).

אפשר היה לומר בדרך אחרת. עברה שבין אדם לחברו ניתנת למחילה על ידי הזולת. המחילה מועילה למחוק את העברה למפרע כאילו לא הייתה. ובפרט כאשר לזולת צמחה תועלת מהמעשה שנעשה נגדו. אולם גם הסבר זה מבוסס על

ההבחנה האמורה, שעברות שבין אדם לחברו, עיקרן התוצאה המעשית ולא הכוונה הרעה, ולכן הן ניתנות למחילה (וראו בפירושי אור החיים, כלי חמדה ותורה שלמה בפרשתנו).

סימן לבנים

השאלה הנוקבת היא מדוע השתמש ה' בדרכים כה נפתלות כדי להשיג מטרה זו? מדוע היה הכרח שהאחים ימכרו את יוסף כדי שיוסף יגיע לתפקידו המכובד? מדוע האחים לא הבינו מעצמם את ההבחנה ההגיונית שהבחנו בין שני סוגי המצוות, ויוסף הוא שהסביר אותה להם?

מעשה אבות סימן לבנים. יוסף מכאן ויהודה ואחיו מכאן מייצגים את העימות בין שני הכוחות המרכזיים בעם לאורך כל ההיסטוריה הישראלית. אפרים ויהודה בבית ראשון, ומשיח בן יוסף ומשיח בן דוד בגאולה שלעתיד לבוא. יוסף הוא ארצי יותר. יהודה – שמימי יותר. "הרוצה להחכים ידרים", לכן יהודה בדרום הארץ, "הרוצה להעשיר יצפין" (בבא בתרא כה ע"א), לכן יוסף צפוני לך. משיח בן יוסף – תפקידו לגאול את עם ישראל גאולה פיזית, ליישב את הארץ ולהבטיח אותה. משיח בן דוד – תפקידו רוחני, להביא את עם ישראל והעולם כולו לכך ש"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו יא, ט). בתפקיד הרוחני, הכוונה חשובה יותר. ללא כוונה אמתית, אין שאיפה רוחנית רצינית. בתפקיד המעשי, הביצוע הוא החשוב. התוצאות הן העיקר. הכוונה חשובה פחות.

אמנם, מעשיות יתר וביצועיזם מופרז מכילים בתוכם סכנה של התנתקות מהמקורות ושל הידרדרות לידי עשייה שלילית, וכך נוצר עימות בין יוסף ליהודה. אולם גם כוונות טהורות ערטילאיות, מופשטות מדי, עלולות להישאר מרחפות באוויר ולעולם לא להגיע לידי מימוש מעשי. יש הכרח בשילוב של שני הכוחות: לעשות את עץ יוסף ועץ יהודה לעץ אחד. אולם, גם בגוף האורגני האחד, יש חלוקת תפקידים בין הכוונה לבין המעשה. יהודה, המופקד על הצד הרוחני והרואה בכוונה את העיקר, מוכרח לראות מזווית ראייתו את חטאו כלפי יוסף במישור המחשבתי. אצלו הכוונה הרעה היא המכריעה. לעומת זאת, יוסף לשיטתו, רואה בעיקר את התוצאות המעשיות ופחות את הכוונה. ההתפייסות בין האחים נועדה להביא לשילובם של שני הכוחות. במישור המעשי, יש צורך בכוחות ביצועיים, אולם אל להם להיות מנותקים מבעלי הכוונה, אנשי הרעיון, המכוונים את המעשים לכיוון הרצוי ושומרים עליהם לבל יידרדרו. במישור הרוחני, אנשי הרוח זקוקים לאנשי המעשה שיבצעו את תכניותיהם. גם לדורות, הדרך היא נפתלת. חבל יעקב סובל ממשיכה ניגודית בין

הקצוות. אולם, יש סכנה שאם החבל יימתח מדי הוא עלול להיקרע. יש הכרח בפיוס, בהבנה ובהשלמה בין הכוחות המנוגדים. מקבילית הכוחות יוצרת כוח שלישי היוצר איזון בין הקצוות ושומר עליהם לבל יתנתקו זה מזה. כוח זה אינו כוח חדש. הוא מבוסס על שני הקצוות גם יחד. שלמותו בנויה על הרמוניה וניצול נכון של שני הכוחות יחדיו. "הקבצו ושמעו בני יעקב" (בראשית מט, ב), הברכה מותנית בהתקבצות ובהאזנה זה לזה, והיא חלה רק כאשר כולם "יחד שבטי ישראל" (דברים לג, ה).

מג

ארור אפס כי עז

קנאות ומתינות

בסיומו של הוויכוח בין יעקב לבניו שמעון ולוי, בעקבות פרשת שכם, טוענים שמעון ולוי: "הכזונה יעשה את אחותנו" (בראשית לד, לא)! המילה האחרונה היא שלהם, ושתיקתו של יעקב יכולה ללמדנו שהוא מודה, לכאורה, לדבריהם. אך הנה, שנים רבות לאחר המאורע, כשיעקב נפרד מבניו לפני מותו ומשאיר צוואה לדורות עולמים, הוא נשאר תקיף בדעתו ומקלל לכאורה את שמעון ולוי: "ארור אפס כי עז ועברתם כי קשתה אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל" (בראשית מט, ז). המילה האחרונה היא של יעקב.

ההלכה כשמעון ולוי

הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ט הלכה י"ד) למד הלכה לדורות ממעשיהם של שמעון ולוי: "חייבין (בני נח) להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו ולהזהיר את העם... ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה. שהרי שכם גזל, והם ראו וידעו ולא דנוהו".

הרמב"ן, שחלק על פסק הלכה זה של הרמב"ם, סבר שאין לנו סמכות להעניש גוי שאינו שומר חוק וסדר. שמעון ולוי לא פעלו בניגוד להלכה, משום שאנשי שכם רשעים היו, עובדי עבודה זרה, מגלי עריות ועושים כל תועבות ה', ולכן דמם חשוב כמים. כלומר, לא הייתה מצווה להורגם, אך היה היתר להורגם. יעקב כעס על שבניו ניצלו היתר זה והכניסו את המשפחה לסכנה מיותרת. הרמב"ן לא שלל את המעשה מבחינה עקרונית-מוסרית. גם אור החיים פירש שכיוון שאנשי שכם שימשו מסתור לשכם, היה היתר להורגם כדי להציל את דינה מיד חוטפיה. שמעון ולוי כנראה הגזימו במעשיהם, אך אין כאן פסול עקרוני. אם כן על מה הקצף? אין זאת אלא שהדברים אינם פשוטים כלל ועיקר. לכאורה, גם יעקב לא שלל עקרונית את עצם המעשה בטיעונים הלכתיים-מוסריים, אלא בטיעון פרגמטי: "ואני מתי מספר ונאספו עלי והכוני ונשמדתי אני וביתי" (בראשית לד, ל).

אלא שאם כן, התמיהה על יעקב גדולה. אם טענתו על שמעון הייתה מנימוק טקטי בלבד או בגלל הגזמה מקרית, לא היה מקום כלל לקלל את מעון ואת לוי קללה כה נמרצת לדיראון עולם!

צלולה הייתה החבית ועכרתם אותה

המענה לשאלותינו נמצא בדברי רש"י (לבראשית מט, ז): "אפילו בשעת תוכחה לא קילל אלא את אפס, לא אותם עצמם". העימות בין שכם לבין יעקב לא היה עימות אישי. הוא היה עימות מהותי, ציבורי, אידיאולוגי: בין השקפת העיר שכם, שלא ראתה פגם מוסרי בחטיפת דינה ובעינויה, לבין תפיסתם המוסרית של בית יעקב שמעשה זה הוא נבלה, "וכן לא יעשה" (בראשית לד, ז)! הצעת ברית המילה לא הייתה בשקר ותרמית, אלא בחכמה. כך תרגם אונקלוס את המילה "במרמה". הייתה זו אינדיקציה לנכונותם של תושבי שכם להכיר בטעותם הבסיסית ולקבל על עצמם עול תורה והכרה במוסר הא-לוהי ובמצוותיו. אולם, הם ראו במילה אמצעי תועלתי להשתלט על בנותיהם של ישראל ועל רכושם. הם היו מוכנים למילת הבשר ולא למילת הלב.

העימות המהותי בין החברה השכמית, שכל מעייניה הם אינטרסים תועלתיים-עכשוויים, לבין בית יעקב, שיש לו ייעוד מוסרי, אוניברסלי, עתידי – הועמק וחודד. במצב שנוצר, בזמן שהעולם עדיין רחוק מלהכיר בערכים המוסריים של עם ישראל, ייתכן שאין מנוס מעימות מזוין כדי לשרוד וכדי לאפשר ברבות הימים השפעה רוחנית. אולם זאת היא נקודת המבחן. אמנם, המוסר מחייב נקיטת אמצעים אלימים כדי למנוע תוקפנות. מלחמת מגן היא מוסרית וטהורה לחלוטין. אולם היא אינה מטרה. היא אמצעי בלבד כדי להביא באמצעותה בעתיד השפעה חינוכית, תרבותית, מוסרית. לכן יש צורך לשקול כל צעד בזהירות ובאחריות: לא לעבור את גבול ההכרח בפעילות האלימה הנחוצה. לברור את העיתוי הנכון, את הצורה ואת הדרך. מי שצריך לשמש אור לגויים אינו יכול לרדת לרמתם ולהתנהג כמותם. המאבק אמנם מוצדק, אולם הוא חייב להיות שקול במאזני ההיגיון. עליו להיות מרוסן ומעודן, על פי ההכרח.

"אדמוני עם יפה עינים" (שמואל א, טז, יב) – דרשו חז"ל (ב"ר סג, ח) על דוד שלא שפך דם אלא אם כן נטל רשות מעיני העדה, מזקני ישראל ושופטיו. תגובה ספונטנית, מתפרצת, כעסנית, הנותנת דרור ליצרים האפלים, גם אם היא אולי מובנת – היא פסולה מבחינה מוסרית כי היא אינה משועבדת למטרה הנעלה והנכספת של תיקון העולם; כי היא אינה מודרכת על ידי הציבור ומנהיגיו, כי היא נהיית נקמנות זולה המספקת צרכים אישיים. יש צורך בעצה עם גבורה. בלעדיה המעשה מתרוקן מתוכנו המוסרי.

"שבטך ומשענתך המה ינחמוני" (תהלים כג, ד). הנהגה נכונה יודעת שפעמים יש צורך במשענת המובילה, ופעמים במטה החובט. אם כך, יש צורך בתבונה, בשיקול דעת זהיר. רק מי שניחן בתכונות אלו ראוי להיות מנהיג בישראל. אך

מי שהספונטניות גוברת על שיקולו הרציונלי פסול להנהגה. משום כך נפסלו ראובן, שמעון ולוי – שאפס וכעסם הביאום לתגובה הנמהרת – מלהנהיג את ישראל, למרות היותם ראשונים בסדר הולדתם של הבנים. רק יהודה, שגילה כושר מנהיגות בשעות משבר קשות, לו יש התכונות המתאימות. "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו" (בראשית מט, י) כי יש לו כושר להנהיג גם בשבט מכה ומעניש וגם במחוקק מחנך ומדריך. הוא יודע מתי הנהגת השבט טובה לישראל, מתי הנהגת המחוקק, "עד כי יבוא שילה ולו יקהת עמים" (שם). רק אז נוכל לוותר לגמרי על הנהגת השבט ונוכל להסתפק בהנהגה רוחנית של מחוקק, כשכל העמים ינהרו אל הר בית ה' שיוורם בדרכיו וילכו באורחותיו. רק הנהגה מאוזנת מסוג זה מסוגלת להנהיג את כלל ישראל לדורות. צלילות הדעת, תנאי הכרחי היא לרמתו המוסרית של המעשה. התפרצות עצבנית מעכירה את הדעת. היא פוסלת את מוסריותו של המעשה, ומרחיקה את העושה מהנהגת העם.

קנאות לוי כהוראת שעה

אף על פי כן, לא נפסלה מכול וכול ההנהגה של לוי. כהוראת שעה, יש לפעמים צורך בהנהגה כזו. פנחס, למשל, קינא לה' א-לוהיו ונתברך לדורות. המעניין הוא שפנחס, שהיה מצאצאי לוי, הרג בקנאותו את זמרי בן סלוא, מצאצאי שמעון. משמע שאין זהות מוחלטת בין שמעון ולוי. היה דמיון רב ביניהם באשר להתפרצות הכעסנית שלא נשקלה כראוי, אולם שונים המניעים של השניים. לכן נאמר "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו" (בראשית לד, כה). שונים היו זה מזה, וכל אחד לקח לו חרב אחרת. שמעון יצא להגן על כבוד אחותו. לוי יצא להגן על טהרתה של בת ישראל. אמנם, שניהם הואשמו בחרון אף שלא נשלט כראוי על ידי התבונה ולא נשקל בזהירות עם אביהם הזקן והמיושב בדעתו. אך לא הרי זה כהרי זה. קנאותו של שבט לוי הודרכה כהוראת שעה גם בחטא העגל, שם זכה שבט לוי לכהונה במקום הבכורות שעבדו לעגל. וכן בחנוכה, כשבית חשמונאי, הכוהנים משבט לוי, יצאו להילחם ביוונים ובמתיוונים. בכל ההזדמנויות האלו, הייתה זו הוראת שעה בלבד. בעיקרון, שבט לוי אינו יוצא למלחמה, אלא מלווה את עם ישראל בתפקידים רוחניים-מורליים. לכן לשבט לוי אין חלק בנחלת ישראל. מי שאינו כובש אינו נוהל. גם כשלו נאלץ להילחם, זו מלחמה טהורה, ללא שום נגיעה אישית. לכן קדושים, גיבורים וטהורים היו החשמונאים בתחילת דרכם. אולם בהמשך הדרך, כשהקימו שושלת מלכותית והחלו במאבקי כוח ביניהם על השלטון, סטו מדרכם ועברו על הנאמר בתורה "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, י). שבט שמעון, לעומת לוי, הונע מלכתחילה על ידי מניע משפחתי, אישי. אמנם, מניע זה

פחות בערכו ממניעיו של לוי, אולם גם הוא נחוץ, אם כי לעתים רחוקות הרבה יותר.

גם בממד הציבורי-לאומי, אין פסול מוחלט בהגנה על אינטרסים לאומיים חיוניים, אולם מידה זו צריכה עוד יותר הגבלה וצמצום. השימוש הנכון, במידה הרצויה, של כל מידה ומידה בשעתה ובמקומה – אינו קללה, אלא ברכה לישראל. "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל" (שם, ז), זעיר פה, זעיר שם, לפי הצורך.

לפרשת שמות

מד

גאולה נסית או טבעית

לא רק חומש שמות נקרא בשם זה, גם פרשת לידתו של משה ושליחותו סובבת סביב נושא השמות. אביו ואמו של משה, כביכול, בני בלי שם הם. "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי" (שמות ב, א). משה נקרא על שם "כי מן המים משיתיהו" (שם, י). והרי מן הראוי היה לכנותו "משוי" כי נמשה מן המים ולא "משה"? עוד קשה: כשה' ציווהו על השליחות לעם ישראל ולפרעה, שאל משה: "ואמר לי מה שמו מה אומר אליהם" (שמות ג, יג)? והדברים תמוהים, אם ידיעת שמו של ה' הייתה מין ססמה סודית, הרי ייתכן שמשה ידע את הסוד כשם שבני ישראל ידעוהו? ואם שמו של ה' היה ידוע, כיצד לא ידע אותו משה? ומה הצורך בהודעת שמו?

בהמשך שליחותו של משה נאמר: "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל ש-די ושמי ה' לא נודעתי להם" (שמות ו, ג). וכי האבות לא ידעו את שם ה'? אלא על כורחך בחינות שונות הן: ההתגלות אל האבות הייתה בשם א-ל ש-די, ואילו למשה בשם הוי"ה. אולם, מה הנפקא מינה בין השמות? הרי ה' אחד ושמו אחד, וכל כינויו אינם אלא כינויים שונים של אותו העצם. פרשה מסובכת של שמות היא, אפוא, פרשתנו.

משמעות השמות – הנהגות שונות

ההנהגה הא-לוהית בימי האבות הייתה טבעית, כביכול. לאבות לא נעשו נסים גלויים. לא נקרע להם הים, ולא נהפך להם מטה לנחש ולא מים לדם. ההשגחה הייתה נסתרת בתופעות טבעיות. הנהגה זו מכונה בשם "א-ל ש-די". לעומת זאת, ההנהגה שבה הוציא ה' את ישראל ממצרים הייתה על-טבעית, שינוי כל סדרי בראשית, נסים גלויים שאין אפשרות להכחישם. הנהגה זו מכונה בשם "הוי"ה".

איזו הנהגה גדולה יותר, הנהגה נסית או טבעית? התשובה הפשטנית תאמר, מן הסתם, שההנהגה הנסית גדולה יותר. ואכן, מבחינת ההתערבות הא-לוהית בטבע, יש בהנהגה זו גילוי כוח גדול יותר. אולם, מבחינת האנשים שלהם נעשה

הנס, יש מקום לגישה הפוכה. אנשים גדולים אינם זקוקים לנסים גדולים. גם נס קטן נראה גדול בעיניהם. לעומתם, אנשים קטנים עלולים להפוך גם נס גדול לאירוע חסר ערך בעיניהם ולפרשו כמקרה. ככל שהרמה נמוכה יותר, כך הנס צריך להיות גדול, מרשים ומשכנע יותר. ככל שהרמה גבוהה יותר, כך הנס יכול להיות טבעי יותר, פשוט יותר. בהנהגה של נסים גלויים, הפעילות האנושית מצטמצמת יותר, "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון" (שמות יד, יד). בהנהגה של נסים נסתרים, הפעילות האנושית גדולה יותר. האדם נעשה שותף לקב"ה. לא רק שאין חיסרון בכך, אלא אדרבה, יש בכך יתרון. ה' מעוניין שהאדם יהיה פעיל בהנהגת העולם. כך הוא מזדהה יותר עם רצון ה', הוא קרוב אליו יותר ודבק בו יותר. והרי זוהי המטרה העיקרית של ה', שהאדם יתרומם ויתעלה לדרגות רוחניות גבוהות ככל האפשר; שהאדם, במלוא הכרתו העצמית ובכל כוחותיו ומרצו, יתקן את העולם ויביאהו לשלמותו. כשהאדם פסיבי והגאולה נעשית רק על ידי ה', ללא שיתוף פעולה מצד האדם – אין זו גאולה שלמה ואמתית. העיקר חסר בה. האדם עצמו לא השתנה, הוא נשאר כפי שהיה, רמתו לא התעלתה. נס, עד כמה שיהיה גדול, הוא שכנוע חיצוני. אין בו הכרה עצמית. גאולה נסית, ללא שיתוף פעולה מצד האדם, עלולה להישאר כשינוי טכני בלבד בתנאים החיצוניים שבהם שרוי האדם, ללא מהפכה נפשית בתוך האדם. לכן אין זו גאולה שלמה. לעומת זאת, גאולה הנעשית על ידי האדם מעצבת אדם אחר, רוחני יותר, מוסרי יותר, טוב יותר ופעיל יותר, מתאים יותר למלא את המשימות שהוטלו עליו בעולם. אדם כזה הוא לא רק נגאל, הוא גם גואל. מפי הרבי מאיזביצא נאמר: "ועלו מושיעים בהר ציון" (עובדיה א, כא), מושיעים ולא נושעים. רק אז תהיה לה' המלוכה האמתית.

הוויכוח בין משה לה'

סרבנותו העקשנית של משה למלא את שליחותו של ה' מחייבת הסבר: משה הכיר את מצבו הירוד של עם ישראל. הוא לא היה מסוגל באותו רגע להיות פעיל בתהליך הגאולה. נדרש גילוי א-לוהי החורג לגמרי מכל סדרי הטבע המקובלים. רק גילוי כזו היה יכול להוציא את ישראל משעבודם הנפשי למצרים. רק הוא היה יכול לשכנעם בקיומה של השגחה א-לוהית בעולם. וכן כלפי מצרים: משה הכיר את פרעה היטב. הוא גדל בביתו, ידע את אמונותיו, את עקשנותו ואת גישתו לעבדיו. הדרך הדיפלומטית, ניסיונות שכנוע לצאת לשלושה ימים בלבד, לא תצלח. ובינתיים אוזל הזמן. העם הולך ושוקע בייאוש ועלול לאבד את זיק האמונה האחרון שנותר בו.

יתרה מזאת. הדרך הטבעית, האטית, ההדרגתית, המשולבת במעשי אנוש –

עלולה להטות את העם מהאמונה בה' להערצת האדם, כישרונותיו ומרצו. בני ישראל היו עלולים לייחס את כל ההצלחה למשה או לבני אדם אחרים ולהתעלם מהכוח המסתתר מאחריהם. הם היו עלולים לסגוד לעצמם, לתנועת השחרור הלאומית שיקימו, לתושייתם ולכוחם, ולהמיר את האמונה בה' באמונה בכוחם ובעוצם ידם. כך, כל תהליך הגאולה עלול להביא נזק יותר מאשר תועלת. הם יצאו בגופם מפרעה וממצרים, אך יישארו משועבדים ליצריהם ולכל העולה על רוחם ויעלו על נס רק את עצמם. גם פרעה יחשוב שהוא שחרר את עם ישראל, "ידנו רמה ולא ה' פעל כל זאת" (דברים לב, כז). לכן דרש משה לדעת מה שמו של ה'. באיזו הנהגה מתכוון ה' לגאול את ישראל. וכשה' אמר לו: "אהיה אשר אהיה" (שמות ג, יד), שם המעיד על העתיד הרחוק, על דרך ארוכה שבה ילך עם ישראל כשייגאל בגאולה שלמה, הוא ועמו העולם כולו – משה התאכזב. לא זאת הייתה הבנתו. וגם כשה' קיצר את השם ל"אהיה" (שם) בלבד, מבלי לרמוז על כל הבעיות שיתעוררו בעתיד הרחוק, הדבר לא השביע את רצונו של משה. גם כשה' הבטיח למשה שאל לו לדאוג, גם אם הגאולה תהיה טבעית, והעם יצא אחרי משה ומתן דיפלומטי לשלושה ימים בלבד, סופו לקבל את התורה על הר סיני – משה לא השתכנע. הוא חשש שבדרך זו העם לא ירצה לעבוד את ה' על ההר הזה. הוא יתייצב ליד הר סיני, אולם הוא עלול לפרש גם את המעמד הגדול והנשגב הזה כפרי יצירתו האנושית חלילה. העם זקוק, קודם כול, להכרה מוחלטת שה' הוא הגואל אותו והוא הנותן לו תורה. ה' אמר למשה שאמנם פה ושם הוא יראה לפרעה ולישראל את ידו החזקה, אולם משה לא הסתפק בכך. הוא דרש הנהגה א-לוהית בלבד, בכל עוצמתה וגילויה. כי רק כך תובטח, לדעתו גאולה שלמה ואמתית.

זה משה האיש

גם ה' ידע, ודאי טוב יותר ממשה, את מצבו של העם, ושההנהגה העל-טבעית הכרחית כרגע למצבו. אולם, זו לא הדרך האידיאלית לדורות. היא תביא את העם לאמונה רגעית, אולם זו עלולה להישחק כשהרושם החיצוני יפוג בהיעדר הכרה עצמית עמוקה. לכן ה' לא ויתר לגמרי על הפעילות האנושית. הוא הראה למשה את כוחו של המטה שבידו לחולל נסים, אך במקביל הזהירו ה' מחיבוק ידיים. הטמנת היד בחיק פסולה ומביאה טומאה. והיא שתגרום ירידה רוחנית. יש הכרח לפעול גם במישור הדיפלומטי-האנושי. יש לתת לפרעה הזדמנות לפעול גם מתוך הכרה עצמית. הרי זו המטרה שלשמה נברא העולם, לא כדי שבני האדם יפעלו כרובוטים. אין סכנה שיִּחֲסו את ההצלחה, אם תהיה, למשה כי אישיותו המיוחדת תמנע תופעה זו. הן הוא "ענו מאד מכל האדם אשר על פני

האדמה" (במדבר יב, ג). מוצאו המשפחתי לא היה חשוב בעיניו. הוא גם לא צמח מתוך העם, כדרכו של מנהיג מצליח הבוטח במעמדו. כזר נחשב, וגם אשתו, הכושית-מדיינית, זרה הייתה. הוא לא ייחס שום דבר לעצמו.

"משה משה" (שמות ג, ד) קרא לו ה', על שם פעילותו האקטיבית: למשות את העם ממצרים ומהים, למרות היותו משוי, בדרך פסיבית. עברו זה היינו הך. עבד ה' הוא, ויד עבד כיד רבו. לכן רק משה, בדוגמתו האישית, היה יכול והיה חייב להיות שלוחו הנאמן של ה' להוציא את העם ממצרים ולהביאו לאמונה זכה בכך שמעשי אנוש, לא רק שאינם סותרים את הגילוי הא-לוהי, אלא הם מגלים אותו יותר, מפנימים אותו יותר ומזדהים אותו יותר.

מה

איש שר ושופט

"מדינים ברח ולדינים חזר. והואיל ונתן נפשו על הדין, לפיכך נקראו על שמו" ("תורה שלמה", פרק ב, סי' קג וקמא). על כך אמר ר' יצחק קארו ("תולדות יצחק", "תורה שלמה", שם, סי' קמג), שבשלושה מבחנים משפטיים הוחזק משה:

א. "ויך את המצרי ויטמנהו בחול" (שמות ב, יב) – בין גוי לישראל.

ב. "למה תכה רעד" (שם, יג) – בין ישראל לישראל.

ג. "ויקם משה ויושיע" (שם, יז) – בין גוי לגוי.

תחושת הצדק הטבעית שפיעמה במשה עלתה לו במחיר יקר: בהסתבכות עם החוק ובסיכון אישי חמור. הריגת המצרי לא הייתה כל כך הכרחית לדעת חלק מרבתינו. כדי להציל את העברי המוכה, לא היה הכרח להרוג את המצרי. די היה בחבלה באחד מאיבריו. אלא שאם היה מכה פחות מדי, אולי לא היה מציל את העברי. בלא כוונה, נאלץ להכות יותר מדי וכך הרג את המצרי בשגגה. הדילמה שעמדה בפני משה הייתה: החוק או הצדק? תחושת הצדק הכריעה לחומרא. אולם, ככפרה על הריגת המצרי, הגלה את עצמו למדין ("תורה שלמה", שם, סי' קה).

צדק ומשפט

ההנחה המקובלת שהמשפט זהה לצדק אינה בהכרח מדויקת. פעמים שהחשיבה המשפטית, דווקא משום שהיא מחייבת פורמליות והיגיון צלול וקר, פוגמת היא בצדק הטבעי. הרצון להיות אובייקטיבי ומאוזן עלול לגרום לעיוות הצדק. התוקף והנתקף עלולים לזכות שניהם לאותו יחס הגיוני, המעוגן בסעיפי החוק היבש. מערכת המשפט מסורה בדרך כלל לבעלי מקצוע, למשפטנים, שהם בעלי רמה שכלית מפותחת, ידע וניסיון רב, והם אישים שקולים וקרי מזג. בגלל מעלותיה אלו, מסתבר, רואה היא כטעם לפגם את מסירת החוק להדיוטות, לבעלי רגש ולב חם. מעדיפה היא שהצדק ייעשה בהיכלי המשפט ולא בשווקים וברחובות. גישתה היא יותר פסיבית. היא תחכה עד שבעלי הדין יבואו אליה, ושם, תוך כדי עיון רציונלי, לאחר מעשה, ימוצה הדין עד תומו. רדיפת צדק אקטיבית, הנעשית ספונטנית בזירת הפשע, ביוזמה אישית, המונעת בחוש צדק טבעי, בחום ובהתלהבות, על ידי אנשים שאינם בהכרח יודעי דת ודין, שלא על

פי כל כללי החוק הכתובים בספר – עלולה להיראות בעיניה שלילית. נטילת החוק לידיים היא עברה חמורה, ובצדק. אולם מה האלטרנטיבה העומדת בפני מי שרואה לפניו עוול חמור ויודע שאם לא ינקוט יוזמה, עלול הנזק להיות בלתי-הפיך? למדינה הפרעונית, כמו למדינה המודרנית, אין תשובה. לפי החוק היבש, מי שאינו שר ושופט אסור לו לפגוע בתוקף כדי להציל את הנרדף מרודפו (זה, אגב, היה החוק במדינת ישראל עד לפני זמן לא רב). הדרך היחידה היא לפנות למשטרה, להגיש תלונה מסודרת כחוק, ובינתיים עלול הקרבן להירצח. פיקוח נפש אינו דוחה סדר וחוק. יש גם היגיון בדבר. אם כל אחד ייטול את החוק לידי, ייתכן שקרבן זה יינצל, אך יהיו קרבנות אחרים, רבים יותר. מערכת שלטון החוק עלולה לקרוס.

אכן, זו התוצאה ממסירת החוק למשפטנים מקצועיים בלבד. ההדיוטות, הרי אינם בקיאים במשפט. אי-אפשר לסמוך עליהם, ולכן מוטב שיפקירו את קרבנות הפשע ואל יהפכו את החיים להפקר. על משה – איש החוק והמשפט, אך גם בעל חוש הצדק המפותח – היה לעבור מבחן נפשי קשה זה. היה עליו להתלבט בשאלה מצפונית קשה זו ולקבל החלטה גורלית: האם להפקיר את אחיו העברי כדי לשמור על החוק או להצילו גם אם לא יוכל לאמוד בדיוק את הנזק שייגרם למצרי, וייתכן שיוכה מכה מיותרת? הכרעתו של משה הייתה שאם המטרה היא להציל את המוכה, אין בכך משום עוול. המכה הוא הפושע ולא המוכה. וכדי שלא נחשוד במשה שבן עמו עדיף בעיניו מהמצרי הזר ולא הצדק המוחלט, היה משה חייב לעבור מבחן נוסף בהצלחת אנשים זרים מידי זרים אחרים. גם שם, מסתבר שהיה הכרח בכך לשם השגת הצדק המוחלט, אם כי הדבר נגד את החוק הפורמלי.

חברת אדוני הצדק

התפקיד שהוטל על משה בהוציאו את ישראל ממצרים הוא לבנות חברה חדשה, חברת צדק, חברה שבה כל הדיוט יהיה שוחר צדק. אמנם, יהיו בה שרים ושופטים, אולם גם כל אזרח פשוט מישראל יהיה חייב להיות בעל רמה תורנית מינימלית. כל ילד בישראל ילמד נזיקין; כל נער ישנן את הלכות גנבה ורציחה; בכל חוג לתלמוד בין מנחה למעריב יעסקו בעלי בתים בסוגיות פליליות חמורות. כל אדם מישראל ידע שיש א-לוהים שופט כל הארץ, שלפניו יצטרך לתת דין וחשבון על מעשיו. בחברת צדק שכזו, לא רק שרשות תהיה לכל אדם להיות שוטר של הצדק, אלא שהוא יצווה מפורשות: "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז), גם אם הדבר עולה לו במחיר כספי או במחיר החופש האישי. משה היה צריך לשמש דוגמה אישית לכך. רק אז יוכל להיות מנהיג בישראל.

משה עמד בפני שליחות שאין דומה לה. העבדות הייתה מוסד מקובל ולגיטימי בעולם העתיק. היה צורך לשבור את המוסכמות, הן אצל האדונים והן אצל העבדים. היה צורך להפר את החוק. במדינת העבדים הקדומה, היה ברור שיש אדון. העבד הוא בהכרח "ראש קטן". הוא חסר אחריות, חסר יוזמה. האדון הוא האחראי. גם מי שלא היה במעמד של עבד לא היה משוחרר מהעבדות הנפשית. יש ממשלה, יש מדינה, יש משטרה ויש צבא. האחריות היא עליהם, ועליהם בלבד, והאזרח הקטן נטול כל אחריות. ומכאן הפרטנות (העמדת הפרט במרכז). כל אחד דואג לעצמו. החברה אינה אלא כלי שרת לקידום האינטרס הפרטי. ולשם שמירת האיזון בין האינטרסים הפרטיים השונים, יש צורך בחוק וסדר.

יציאת מצרים נועדה להיות אנטיטזה למצב זה. היא נועדה ליצור חברה חדשה, חברה אידיאליסטית, שבה כל הפרטים נרתמים להעלאת הרמה הרוחנית והמוסרית של החברה כולה. זו אינה חברה עבדים, אלא חברה אדונים. זוהי חברה יזמים אקטיביים בתחום הרוח והמוסר, המעוניינים להתעלות ולהעלות את עצמם ואת האחרים. לשם כך יש צורך במהפך נפשי, ביציאה מעבדות הנפש לחירות פנימית. יש צורך לצאת מסבלות מצרים, מלסבול עוד את השעבוד הנפשי. עבד רואה את חברו מוכה – ושותק. עבד עלול להיאבק על פירור לחם שנוזק לו עם שהוא מכה את חברו. הוא אינו מסוגל להתלכד עם זולתו כדי לפעול במשותף להסרת העול מעל שניהם. הוא דואג לאינטרסים האישיים שלו ולכן אינו מסוגל להתערבות של זולתו בענייניו. הוא מכיר רק בכוח השלטון, בשר ובשופט שעליו. אין הוא מסוגל לרדת לדעתו של אזרח חופשי שהעוול מקומם אותו והוא מוכיח את רעהו. לדעתו של העבד, אין זה עניינו של המוכיח. איזה אינטרס יכול להיות לו בכך מלבד השתררות על זולתו? אולם, משה הצטווה להקים חברה אדונים, בעלי ראש גדול ופתוח, השונה לגמרי מחברת העבדים.

ערבות הדדית

התורה שיינתן משה לישראל תצווה: "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא" (ויקרא יט, יז). היא תצווה על קבלת אחריות גם כלפי הזולת, על התערבות בחיי הפרט. "כל ישראל ערבים זה בזה" (סנהדרין כז ע"ב). זוהי מצווה שהחברה הפרעונית, כמו החברה המודרנית, לא הייתה מסוגלת להבין. חברה זו גרסה שזכויות הפרט הן ערך עליון. הן מעוגנות בחוקת-על, בעוד שחובות הפרט וזכויות החברה זכו למעמד משני. אין לפרט זכות להתערב בענייני חברו. אין לו אחריות לחברו. רק לשלטון, לשר ולשופט יש היתר כזה, ואף זאת בעירבון

מוגבל ביותר. אדם פרטי המתערב בעניינים לא לו נראה בהכרח כמתנשא, כמשתרר, הוא נהיה "שר ושופט עלינו" (שמות ב, יד). על משה היה להתמודד עם שלטון, עם מושגים, עם ערכים, עם חברה, עם תרבות ועם מנטליות שונים משלו. אולם זה בדיוק היה מבחנו הקשה והאיכותי. בכך נבחן, ועמד במבחן בהצלחה. "צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל" (אבות ה, יח).

מו

שנאת עולם לעם עולם

בפרשתנו מתחילה ההיסטוריה של עם ישראל. הראשון אשר התייחס אלינו כעם היה פרעה: "הנה עם בני ישראל" (שמות א, ט), ומיד אמר: "הבה נתחכמה לו" (שם, י). בהגדרתנו כעם, החלה השנאה כלפינו. לשם שנאה, כינו אותנו עם.

עם ישראל נועד להיות אור לגויים. העם נולד בחושך מצרים כדי להאיר את החשכה: "ולכל בני ישראל היה אור במושבותם" (שמות י, כג). אלא שלכל אור מתלווה צל, ומשחר ההיסטוריה מלווה את עם ישראל שנאה. כאילו היותנו עם היא העילה לשנאה. אך מסתבר שגם אלמלא היינו עם, היו שונאים אותנו בגלל שאיננו עם. לשנאה אין סיבות, יש רק תירוצים.

פרעה תירץ את שנאתו לעם ישראל בתירוצים שונים:

"ובני ישראל פרו וישרצו" (שמות א, ז) – ריבוי כמותי. "וירבו ויעצמו" (שם) – גידול באיכות ובעוצמה. לכאורה, תוספת כמות, איכות ועוצמה היא רק ברכה לארץ. עם ישראל הוא ברוך כישרונות ותורם בכל תחומי החיים, ומה רע בכך? ואכן מעריכים אותנו, אך גם חוששים מאתנו. כביכול אנו דוחקים רגלי אחרים. כשעם ישראל מסתגר, מאשימים אותו בהתבדלות. כשהוא מתערה, חוששים ממעורבות יתר (ראו "העמק דבר" לשמות א, ז).

"הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו" (שם, ט) אמר פרעה, והשתמש בתחילית מ"ם הן כמ"ם היתרון הן כמ"ם המוצא: עם ישראל ניזון ממנו, על חשבוננו, ולבסוף עולה עלינו, עצום ממנו. נראה שיש סיבה מוצדקת לקנאה, אך יש בדבריו הגזמה, דמוניזציה, חשדנות יתר, פרנויה. יש כאן אמירה מלאכותית וחסרת שחר.

"ועלה מן הארץ" (שם, י) הוסיף פרעה וטען, ולא ברור מה הבעיה בכך, אדרבה, שיעלו בני ישראל מן הארץ והמצרים ייפטרו מהם. אך פרעה אינו מעוניין בנו, אך גם אינו מעוניין שנצא מארצו. הוא חי בסתירה פנימית חסרת היגיון, ופקודתו גם היא חסרת היגיון: "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" (שם, כב). פרעה רצה לנצל את בני ישראל ככוח עבודה לבניית ערי מסכנות, והשלכת הזכרים – שהם כוח העבודה העיקרי – ליאור תפגע קשות באפשרות לנצל את בני ישראל ככוח עבודה בעתיד. אין כל היגיון, אפוא, בחיסול הזכרים.

אכן, אין הסבר רציונלי לשנאה. זו דרכה, היא אינה רציונלית. מצד אחד זקוקים ליהודים כי הם תורמים תרומה חשובה לחברה, לכלכלה ולתרבות, מצד אחר מקנאים בהם ומפחדים מהם, שונאים אותם. רוצים להקיא אותם ובו בזמן גם לבלוע אותם, וכך הם תקועים כעצם בגרון.

שנאו את היהודים בגלל שהיו קפיטליסטים ושנאו אותם בגלל שהיו קומוניסטים. טענו שאנו דתיים מדי "ודתיהם שונות מכל עם" (אסתר ג, ח), אך גם טענו שאנו חילוניים מדי. רוב יהודי גרמניה היו מתבוללים, וגם הדתיים שבהם לא בלטו בהופעתם החיצונית, ודווקא שם יקדה שנאה גדולה. הרצל סבר שאם נקים מדינה נורמלית, ככל הגויים, תיעלם השנאה. התברר שדווקא הקמת המדינה ליבתה את השנאה יותר. גם השמים, בני שם, היו לאנטישמים. שנאת ישראל היא צל המלווה בהכרח את האור. זהו גורלנו. בין נעשה כך בין נעשה אחרת, השנאה תרדוף אותנו.

יציאת מצרים נועדה להביא תיקון לעולם כולו: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את הא-להים על ההר הזה" (שמות ג, יב). מסיני הייתה אמורה לצאת בשורה לכל העולם. אך בינתיים, כל עוד העולם לא בשל לכך וכל עוד גם אנו איננו ממלאים את שליחותנו כראוי, סיני גורם רק שנאה.

אך לנו יש ייעוד ותכלית, ומשום כך אל לנו להתחשב בעולם יתר על המידה, "ובגויים לא יתחשב" (במדבר כג, ט). אם כי, עלינו להיזהר מלהגביר את השנאה. יש הלכות משום איבה ומשום דרכי שלום ויש לקיימן במלוא האחריות. יש לנו אחריות לתיקון העולם ולכן איננו מעוניינים ללבות שנאה בינינו לבין העולם. זו חובתנו כלפי עצמנו, אך אל לנו לשגות באשליה שהשנאה תיעלם בכך. העולם אינו אוהב מטיפי מוסר.

האור גדול שבו נאיר את עצמנו יאיר גם את העולם כולו. רק אז "יפוח היום ונסו הצללים" (שיר השירים ב, יז). בינתיים, עלינו להיות עמוד ברזל וחומת נחושת מול כל הלוחמים בנו. וכנאמר בהפטרה: "הבאים ישרש יעקב", עלינו להשתרש כראוי בארץ, "יציץ ופרח ישראל", להפריח אותה ולפרוח בה, לשמש דוגמה אישית, ואז יש סיכוי שגם יצמח הפרי, פרי השלום, "ומלאו פני תבל תנובה" (ישעיהו כז, ו).

מז

תורה וארץ ישראל

"של נעלך מעל רגלך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא" (שמות ג, ה) נאמר למשה בסיני, ובדומה לכך נאמר לתלמידו יהושע ביריחו: "של נעלך מעל רגלך כי המקום אשר אתה עומד עליו קודש הוא" (יהושע ה, טו). אולם יש הבדל גדול בין הרב והתלמיד, בין סיני ליריחו.

משה ויהושע מייצגים שני ערכים בישראל: משה את התורה ויהושע את הארץ. היחס בין ארץ ישראל והתורה הוא מיוחד במינו. קדושת הר סיני הייתה קדושה זמנית בלבד והיא פקעה. קדושת ארץ ישראל לא פקעה, היא קיימת לעולם. המקום שבו ניתנה התורה התקדש רק זמנית, "במשוך היובל המה יעלו בהר" (שמות יט, ג), אולם התורה שניתנה בסיני היא נצחית. ארץ ישראל התקדשה בקדושה נצחית, אולם בקדושתה זו יש עליות ומורדות, קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, קדושה שנייה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא.

תנודות אלו בקדושתה של הארץ קשורות ביחסו של עם ישראל לתורתו. יהושע קידש את ארץ ישראל בתורה: הארון הוא שהלך בראש המחנה, הוא שכרת את הירדן, הוא שהפיל את חומות יריחו, הוא שקידש את ארץ ישראל לאורכה ולרוחבה, הוא שקידש בשיאה של הקדושה את ירושלים ואת המקדש, ובשיא השיאים את קודש הקודשים, שם הונח הארון לנצח נצחים (גניזת הארון באה להדגיש שלא הארון הפיזי מקדש, אלא התורה שבו, שהיא קבועה במקום והיא השולחת את קרני האורה לעולם כולו – "כי מציון תצא תורה", כמובא בישיעיהו ב, ג).

"פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה" (בבא בתרא עה ע"א). כידוע, אין ללבנה אור משלה, היא רק מחזירה את אור השמש. זה היחס שבין משה ליהושע: משה הוא מקור האור, יהושע הוא רק מחזיר אור. משה הביא לנו את התורה, יהושע הכניסנו לארץ מכוחו של משה, מכוח התורה, על ידי התורה ולמען התורה. ארץ ישראל היא כלבנה ביחס לתורה, מקור הקדושה הוא בתורה, ולכן קדושתה של התורה עולה על קדושת ארץ ישראל. התורה אינה תלויה במקום או בזמן. קדושתה של התורה היא על-זמנית, על-מקומית ועל-טבעית. התורה ניתנת לקיום על הירח כמו על הארץ, בארץ ומחוצה לה. אך עם זאת, תורה שלמה צריכה מקום ייחודי. רוב מצוות התורה לא ניתנות לקיום אלא בארץ ישראל. לא רק המצוות התלויות בארץ, אלא גם הלכות המקדש, הסנהדרין, המלכות,

הטומאה והטהרה, המצוות הציבוריות – מצוות מלכות, מדינה ומשפט. גם חגי ישראל ומועדיו ניתנים לקיום מלא רק בארץ ישראל, ולדעת הרמב"ם (שיום פטירתו חל בדרך כלל בשבוע שבו קוראים פרשת שמות), קידוש החודש נעשה רק בארץ, ולולא הוא היה הלוח מתבטל חלילה לגמרי (רמב"ם, הלכות קידוש החודש פ"ה ה"א).

עינינו רואות את אמתותו הנצחית של הרעיון האמור, של הקשר הבלתי-ניתן להתרה בין ארץ ישראל והתורה. ארץ ישראל בלי תורה היא כגוף בלי נשמה. רק מי שיש לו שורשים בתורה מושרש לעומק בארץ ישראל. מי שחלילה מנותק מהתורה – שלא בטובתו ושלא בטובתנו – מנותק בעל כורחו גם מארץ ישראל. רוב העולים ארצה מארצות המערב החופשיות הם שומרי תורה. רוב הבאים ללמוד שנה בארץ הם שומרי מצוות. רובם של הגרים בחו"ל התומכים במדינת ישראל הם חובשי כיפות. ההתיישבות האידיאולוגית – לא רק ביהודה ושומרון, אלא גם בנגב ובגליל – מבוססת על ציבור תורני. התיישבות שלא נבנתה כראוי על בסיסה של התורה נמצאת במשבר עמוק ובסכנת התפוררות. כל יישוב שנעזב מתמלא על ידי בני תורה. כל יישוב רוצה להקים בתוכו מוסד תורני שכן הוא יודע שבכך מותנים חוסנו ועוצמתו והוא יודע כי הנאמנים לארץ ישראל הם בעיקר שומרי התורה. מי שדבק בתורה דבק גם בארץ ישראל. לא תיתכן ציונות שורשית ועמוקה ללא תורה. אין אומתנו אומה ואין ארצנו ארץ אלא בתורה, ואין תורתנו תמימה אלא בארצה. "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו ב, ג).

לפרשת וארא

מח

שלח את עמי ויעבדוני

"יציאת מצרים תישאר לעד האביב של העולם כולו", כך אמר מרן הראי"ה קוק זצ"ל ("מגד ירחים", חודש ניסן). כפשוטו, יציאת מצרים שימשה מודל חיקוי לדורות לכל האנושות. היא שינתה את מהלך ההיסטוריה. הייתה זו הבסטיליה הראשונה שנפרצה בעולם. זו הפעם הראשונה שהתחוללה מהפכה חברתית כה מהותית. עבדים התפרצו מיד אדוניהם משעבוד לחירות. תופעה זו הזינה את חזונו של טובי הוגי הדעות, פרטה על נימי נפשם של משוררים ואמנים, הניעה את פעילותם של מדינאים, מהפכנים ומנהיגים, חלקם בגלוי וחלקם בסמוי. העבדים הכושים באמריקה חיברו שיר ידוע ושרו אותו בהתלהבות גדולה בתקופת המאבק על שחרורם. השיר בנוי על הפסוק: "שלח את עמי" (לדוגמה בשמות ז, טז) – Let my people go – ובנוי כולו על העימות בין משה לפרעה.

בקשת משה מפרעה

האמת ניתנת להיאמר שמעולם לא אמר משה לפרעה משפט זה. הציטטה הנ"ל היא חלקית, וחלק מהאמת, כידוע, לא רק שאינו אמת, אלא במידה מסוימת הוא שקר. תמיד מופיעה הדרישה "שלח את עמי" בתוספת "ויעבדוני" (שם) או "ויחוגו לי" (שמות ה, א). מעולם לא ביקש משה שחרור מהעבדות. בקשתו הראשונה של משה הייתה: "נלכה נא דרך שלושת ימים במדבר ונזבחה לה' א-להינו" (שמות ה, ג). לכל היותר, המדובר היה בחופשת חג בת שלושה ימים ותו לא! גם לאחר שפרעה שיחרר את עם ישראל באומרו: "קומו צאו מתוך עמי" (שמות יב, לא), הוא הבין שהמדובר בחופשה קצרה בלבד, בת שלושה ימים. רק כעבור שלושה ימים, כשעם ישראל לא חזר, הבין פרעה "כי ברח העם ויהפך לבב פרעה ועבדיו... ויאמרו מה זאת עשינו כי שילחנו את ישראל מעבדנו" (שמות יד, ה). האם שיקר משה לפרעה? האם נקט תכסיס דיפלומטי?

משה אמת ותורתו אמת. אכן משה לא היה לא ספרטקוס ולא מרקס, לא מהפכן חברתי ולא מנהיג מרד עבדים, אם כי הללו הושפעו, אולי, מאישיותו ומהנהגתו. משה היה עבד ה', וכל ייעודו לא היה אלא עבודת ה'. מטרה זו הובהרה לו חד-

משמעות: "וזה לך האות בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על החר הזה" (שמות ג, יא). אילו היה פרעה מסכים לדרישה מינימלית זו, ייתכן שעם ישראל היה נשאר משועבד, כביכול, לפרעה. לא פריקת עולו של פרעה הייתה הייעוד שאילו חתר משה. לא עבודת הפרך כשלעצמה, לא הסבל והייסורים כשלעצמם היו הסיבות המהותיות לשאיפת משה להוצאת העם ממצרים. אולם, מאחר שאין כל אפשרות מעשית לעבוד את ה' כאשר אדם משועבד לבשר ודם אחר, כרוכה עבודת ה' בשחרור פיזי מכל שעבוד לכל גורם מלבד לה'.

פריקת עול אינה חירות

יש, אפוא, להבחין הבחנה יסודית בין שחרור על דרך השלילה, של פריקת עול שעבוד בלבד, לבין שעבוד משחרר על דרך החיוב, של השתעבדות לגורם על-אנושי, שבהכרח היא מפקיעה את מרותו של המשעבד האנושי. שחרור שלילי אין לו כל מטרה חיובית. כל ייעודו – פריקת עול. שחרור חיובי יש לו ייעוד, והאדם מנצל את חירותו להשגת מטרה נכספת. בשחרור השלילי, עלול האמצעי להיות מטרה לעצמה, פריקת עול עלולה להיתפס כערך, כאידיאולוגיה. אין אז שום ערך חיובי בחיים, אין בחיים כל משמעות וכל משמעות, וכך האדם נעשה עבד ליצריו, לדחפיו, לתאוותיו ולתשוקותיו, כשהוא משלה את עצמו שבן חורין הנהו, אדם משוחרר כביכול. משה לא התכוון להיות מנהיגם של עבדים המתפרצים איש מפני אדוניו ומחליפים משעבד אחד במשעבד אחר גרוע הימנו.

הצעתו של משה לפרעה

משה אכן הציע לפרעה הצעה הוגנת. לא שחרור, אלא מתן אפשרות לעם ישראל – ובאמצעותו לאנושות כולה – להכיר במרותו של אדון העולם. משה התכוון להצעה זו ברצינות גמורה. כוונתו הייתה לשתף גם את פרעה בתהליך השחרור העצמי. אדרבה, "גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות" (שמות י, כה), ולבסוף גם פרעה עצמו יאמר: "ה' ימלוך לעולם ועד"! יציאתו של עם ישראל ממצרים היא תחילתו של תהליך כלל-עולמי שסופו יהיה תיקון העולם כולו במלכות ש-די.

לא יהיו עוד עבדים בעולם: לא לאדוניהם, ולא ליצריהם. רק מלך אחד יהיה עליהם. אילו היה פרעה מוכן לאפשר לעם ישראל לעבוד את ה' שלושה ימים בלבד, היה העולם צועד קדימה שלושת אלפים שנה. אולם, פרעה הבין כנראה את משמעות הדברים: עבד שיש לו אדון נוסף אין לו אדון בכלל. אדנות היא מושג אבסולוטי. ומשום שלא היה מוכן להכיר בריבונות נוספת זו, לא הסכים להצעה כלל.

השעבוד שקדם לשחרור

אכן, זוהי בדיוק משמעות החירות בישראל. רק מי שמכיר בריבון העולם כאדוניו הוא המשוחרר משלטונם של אחרים עליו, כולל שלטונם של יצריו. הכרה זו אינה שעבוד לגורם חיצוני. היא ההכרה בצלם הא-לוהים שבתוך נפשו של האדם פנימה. זהו המימוש העצמי האמיתי. זהו השחרור האמיתי, מכל גורם זר, כולל מחלקים שאינם מהותיים באדם עצמו. ומכאן איסור העבדות בישראל. "עבדי הם ולא עבדים לעבדים" (בבא מציעא י ע"א). שטרי קדם לשטרם. לכן גם ביציאת מצרים היה הכרח להקדים את השעבוד לה' לפני השחרור, כי רק העבודה לה' היא הפורקת את עולו של בשר ודם. רק מי שהיה מוכן לעבוד את ה' בגלוי, ללא מורא בשר ודם, רק מי שהוכיח לעצמו ולאחרים שה' הוא א-לוהיו – הוא זה שפרק מעל צווארו כל חשש מפני מרותם ומוראם של אחרים. השחרור העצמי, האוטואמנציפציה האישית, היא תנאי מוקדם לכל אמנציפציה רשמית, חיצונית. השחרור העצמי הפנימי הוא גם הסיבה וגם התכלית. רק לשמה כדאית כל היציאה לחירות.

לכן, קדמה הדרישה "משכו וקחו לכם" (שמות יב, כא) ונאמרה עוד בעשור לחודש, לקשור את תועבת מצרים לעיניהם ולהכינה לזבח. "והיה הדם לכם לאות" (שם, יג) – הדם הוא אות עבורנו ולא עבורו. לא משום שה' אינו יודע חלילה להבחין בין בכור ישראל לבכור מצרים, אלא משום שבכור ישראל שעדיין לא זקף את אסקופתו הנדרסת אשר בסף להיות כמזוזה זקופה לעיני כל הזרים העוינים אינו ראוי לגאולה. כל עוד לא קיבל עליו את עבודת ה', הוא אינו יכול לפרוק מעליו את עולו של פרעה. ולכן תנאי להקרבת הפסח היא המילה, חותם העבדות בבשרנו שבה קובע האדם מישראל בגופו את היותו עבד ה'. כל עוד נפשו משועבדת ללחץ חברתי חיצוני או לחולשות נפש פנימיות, עבד הוא ואינו בן חורין. לכן כל המזלזל בעבודה זו, אילו היה שם לא היה נגאל כי לא היה ראוי לגאולה.

ארבע לשונות גאולה

ארבע לשונות הגאולה (שמות ו, ו-ז) אחוזות זו בזו בחוברת. "והוצאתי והצלתיו" – השחרור הפיזי, "וגאלתי ולקחתי" – השחרור הרוחני. לשחרור הגוף ללא שחרור הרוח אין משמעות. זהו שחרור טכני בלבד, שחרור מדומה, שחרור כזב, עבדות בתוך חירות. אולם גם שחרור הרוח – שמשמעותו קבלת מרותו של אדון העולם, המשחררת את האדם שחרור אמיתי, לחירות עולם – אף הוא אינו יכול להתבטא בשלמותו אלא כאשר האדם משוחרר לגמרי מכל לוחץ ומעיק מכל סוג שהוא. עבד המכיר בריבון האמיתי ורואה באדוניו רק בשר ודם, אדון מדומה, הוא

אמנם בן חורין רוחני גם בעבדותו, אולם אין הוא יכול לממש את עצמו לגמרי בפועל. הוא זקוק לשחרור הפיזי. הוא גם ראוי לו, וגם יזכה לו.

משה התייחס לשני המישורים גם יחד. לפרעה הוא הדגיש: "שלח עמי ויעבדוני". אולם כדי שבני ישראל ישמעו אליו גם בקוצר רוחם, היה צורך, קודם כול, לשחררם מעבודתם הקשה. שחרורם מעבודתם הקשה הוא תנאי חשוב להרגעתם מקוצר רוחם. את שתי הכוסות הראשונות אנו שותים לפני הסעודה, כצורך פיזי, את השתיים האחרונות – אחרי הסעודה, כערך רוחני. אך רק כל ארבע הכוסות יחד הן הנותנות לאדם את משמעותה של החירות האמתית. לשם כך, מזכירים את יציאת מצרים דווקא בפרשת ציצית, וכבר דרשו רבותינו שהציצית היא חותם עבדות, מעין "פלומבה" המעידה על הלוּבש את הבגד שהוא עבד ה'. אולם לא חותם של השפלה היא, אלא של כבוד ומלכות. פתיל התכלת הוא סמל למלכות בכלל ולמלכות שמים בפרט. "תכלת דומה לים וים לרקיע, ורקיע לכיסא הכבוד" (סוטה יז ע"א). ולכן יפה פרשה זו מכל פרשה אחרת להזכירנו את יציאת מצרים גם בלילות, גם בתקופות חשוכות של דיכוי והשפלה, כי בה נאמר: "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'... אני ה' א-להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לא-להים" (במדבר טו, לט; מא).

מט

המטה והתנין – עימות רעיוני

האדם ומשמעות חייו

"וישליכו איש מטהו ויהיו לתנינים ויבלע מטה אהרן את מטותם" (שמות ז, יב). ובגמרא (שבת צו ע"א) נאמר על כך: "אמר ר' אלעזר: נס בתוך נס" (רש"י: "לאחר שחזר ונעשה מטה בלען ולא כשהוא תנין, דשלא כתיב ויבלע תנין אהרן").

החת"ם סופר ("תורת משה", מהדורה תליתא לליל התקדש חג, ד"ה ובאותות זה המטה) העמידנו על רעיון עמוק הגנוז בדברי חכמינו. לא תחרות בין קוסמים הייתה כאן, אלא ויכוח אידיאולוגי העומד ברומו של עולם. המטה הוא עצם יבש, חסר לשד חיים. אין בו כוח חיים משלו. האדם המחזיק בו הוא המניע אותו. "היתפאר הגרון על החוצב בו אם יתגדל המשור על מניפו כהניף שבט את מרימיו כהרים מטה לא עץ" (ישעיהו י, טו). לעומתו, התנין הוא יצור חי, המניע את עצמו ופועל על פי תשוקותיו ומאווייו.

הדיון הנוקב שבין אהרון לבין חרטומי מצרים התמקד בשאלת ייעודו של האדם ומשמעות חייו: החרטומים ראו באדם מין תנין, "התנים הגדול הרבץ בתוך יאריו אשר אמר לי יארי ואני עשיתני" (יחזקאל כט, ג), יצור שכל ייעודו מילוי סיפוקיו. אין לו שליחות ואין לו ייעוד. הנהנתנות היא הממלאת תוכן את כל חייו. אהרון ראה את האדם כמטה, שהוא כלי בידי ה' למלא את שליחותו של ה' בעולם.

דיון רעיוני זה ריחף מעל למשא ומתן הדיפלומטי בדבר שחרורם של העבדים מעבודתם. הבעיה לא התמקדה בשאלה: כמה ימי חופש יקבלו העבדים, ואם יקבלו בכלל, השאלה האמתית, המסתתרת מעבר לשאלות הפרוזאיות, היא שאלת השאלות: לשם מה יש צורך בכלל לתת חופש לעבדים? החוק והכוח הם שקבעו את הסטטוס. האדונים זקוקים לעבודה. העבדים חייבים לספק אותה. אלו חוקי החיים וצורכיהם. והנה בא אהרון וקרא תיגר על עצם המערכת. אמנם, "אדם לעמל יולד" (איוב ה, ז), אולם לעמל זה יש משמעות, יש ייעוד, יש מטרות-על. עמל זה לא נועד לספק צרכים בלבד, אלא לשרת ערכים. ולכן האדם חייב להיות כלי שרת בידי מקור הערכים כדי לקדםם וליישמם. אין אדונים ואין עבדים, אלא כולם כלים שווים הם בשאיפתם למלא את שליחותם הנעלה.

עץ חיים

החרטומים, בעלי התפיסה התנינית, בזו מן הסתם לאהרון המחזיק במטה. עץ יבש הוא המטה. אין לו חיים משלו. אין הוא יודע את טעמם של החיים. הוא כבול לרצון משלחו מבלי שיבטא את אישיותו ומבלי שיממש אותה. מה טעם יש בחיים כאלו, חיי מטה מת שחוף ומאובן, מדוכא ונענה, שאינו אלא כלי בידי אחרים? אך הם, כאדונים מתנשאים, לא שאלו את עצמם מה טעם יש בחיי עבד, העובד עבודת פרך את השוט הנוגש בו ואין לו חיים משלו כלל. כי התנין רואה רק את עצמו ואת עוצמתו ולא את זולתו. התנין, החי חיים נהנתניים, רואה את העבדות כתופעת טבע שאין להרהר אחריה ואין לערער אותה. מה גם שכל שינוי חברתי עלול לערער את כל סדרי החיים ולשבש את מנעמיהם.

אהרון הראה להם שאף הוא יכול להיות תנין. לא בעל כורחו עשאוהו מטה. לא כלי מאובן הוא, עץ יבש חסר לחלוטית חיים. יצור חי הוא, האוהב את החיים, ומרצונו הטוב ומהכרתו הוא מעדיף להיות מטה בידי ה' כי רק כך חיו מתמלאים תוכן ומשמעות, כי רק כמטה המשרת ערכים הוא חי באמת את חיו המהותיים, מפתח את כישרונותיו הטבעיים ומספק את נטיותיו האמתיות. חיי תנין זולל וטורף, רומס ודורס, המכיר רק בכוחו, בעוצמתו ובסיפוק צרכיו – אינם חיים עבורו. אמנם, גם למטה יש צרכים ויצרים, כוח ועוצמה, אולם הוא רותם אותם למילוי משימותיו. הוא מטה חי ופעיל, לא מטה יבש כפי שרואים אותו מבחוץ.

הבחירה והשליטה

אהרון היה מסוגל להפוך מטה לתנין ותנין למטה. הייתה לו בחירה חופשית מלאה ומאוזנת. החרטומים היו מסוגלים רק להפוך מטה לתנין, אולם לא היו מסוגלים להפוך גם תנין למטה. אמנם, כל אדם נברא עם בחירה חופשית. כל אדם הוא גם מטה וגם תנין. אלא שהתנינים שהחליטו להיות כאלו איבדו במו ידיהם את יכולתם לחזור ולהפוך את עצמם למטות. תנינותם בלעה את מטותם. אולם, באמת, ראויים אף הם להיות מטות ולא רק תנינים. מטה אהרון חזר ובלע את מטותם. תפיסת עולמו ניצחה את תפיסתם.

פרח מטה אהרון

לא מקרה הוא שאותו מטה אהרון מופיע בתורה שוב, בוויכוח אחר שהיה עם קורח ועם עדתו: "והנה פרח מטה אהרן לבית לוי ויוצא פרח ויצץ ציץ ויגמול שקדים" (מדבר יז, כג). יתר המטות נשארו כפי שהיו: מטות יבשים ומתים. רק מטה אהרון הוא מטה חי, פורח ונושא פרי. כי גם קורח ועדתו באו עם תפיסת

עולם מגובשת. הם טענו שלשררה יש תגמול, ולכן "הצדק" מחייב שגם לאחרים יהיה חלק בשררה כדי שיוכלו לזכות בתגמוליה. משה העמיד מול תפיסה זו את השליחות: "לא חמור אחד מהם נשאתי" (במדבר טז, טו). לכהונה וללויה אין חלק ונחלה בישראל. הכוהנים שלוחי דרחמנא הם, ללא שום פנייה אישית. עליהם להיות כלי שרת בידי ה', ולכן עליהם להיבחר על ידי ה' ולא ברצון אנושי (לפי הרמב"ם, הכוהנים הם חלק מכלי המקדש). לכן, ערך אהרון את מבחן הבחירה במטות, לאמור: רק מי שיחוש את עצמו כמטה בידי ה' ושיכיר בכך שה' הוא שבחר בו – הוא קדוש. ועם זאת, מטה הנמצא בידי ה' אינו מטה יבש, חסר לשד חיים עצמיים. אדרבא, הבחירה הא-לוהית מחיה ומפריחה אותו. "פרח מטה אהרן" (במדבר יז, כג).

נ

הבחירה החופשית

יציאת עם ישראל מעבדות לחירות מלווה בהסבר מעמיק על משמעויותיהן של העבדות ושל החירות. יש הנראים כבני חורין ואינם אלא עבדים, וכן להיפך. מאיזו עבדות יצאנו ולאילו חירות הגענו? התשובות לכך אינן כה פשוטות.

מיהו עבד ומיהו בן חורין

ההגדרה השטחית של עבד היא זה שנשלט על ידי זולתו. זו אמת, אולם לא כל האמת. לא כל אדון הוא בן חורין אמת. לא כל מעשיו מוכרעים בהחלטה רצונית, חופשית לחלוטין. גם הוא כפוף לאילוצים, לנסיבות, לממונים עליו, ללחץ חברתי, וכן לדחפים פנימיים שאין הוא שולט בהם. ולעומתו, לא כל עבד משועבד נפשית לחלוטין. רק עבד נרצע אומר: "אהבתי את אדוני" (שמות כא, ה). אוזנו של עבד זה לא שמעה את הנאמר בסיני: "אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (שמות כ, ב). יש עבד שהתנאים שבהם הוא נתון מאלצים אותו לקבל את מרות אדוניו כלפי חוץ, אולם בלבו הוא נשאר אדם בעל שאיפות גבוהות, המכיר בערך עצמו, המצפה וחותר לשינוי מעמדו, שאינו מזדהה עם כל הנכפה עליו. חוש ביקורתו ומצפונו המוסרי עדיין בני חורין הם, ומסוגלים לשפוט כל מעשה שהכרח לעשותו ולקבוע אם הוא רצוי או לא. יש מעשים שהוא עושה כלאחר יד, ויש שהוא עושה בהתלהבות. אישיותו העצמית לא אבדה לו למרות דיכוי החיצוני. ולעומתו, אדוניו יכול להיות יצור מוג לב, חסר מצפון, מתרפס ומתחנף לבעלי מעמד גבוה יותר, אדם הנשלט על ידי יצריו הפרועים. הוא הורס את בריאותו הגופנית והנפשית ומתעלל בנתונים למרותו ללא כל מגבלה מוסרית. למרות שהכרתו הרציונלית שוללת יחס זה, לפחות בגלל תוצאותיו השליליות מבחינה תועלתית-כלכלית, אין הוא מסוגל לרסן את עצמו. מיהו העבד ומיהו בן החורין?

המפתח להבהרה נכונה של המושגים "עבדות" ו"חירות" הוא הבחירה החופשית. מי שמסוגל לבקר את עצמו, לשלוט בעצמו, ולפעול מתוך הכרה מלאה, עצמאית וחופשית – הוא בן חורין. על אף שהתנאים שבהם הוא נמצא כרגע אינם מאפשרים לו לפעול לפי שאיפותיו האידיאליות במלואן, הוא משתדל לפעול בכל זאת על פי מיטב הכרתו ומצפונו. גם אם ייאלץ להתכופף זמנית ולוותר כרגע על הנורמות המוסריות המושלמות, בגלל אילוצים, הוא עושה זאת

בבחירה ובציפייה להזדמנות נאותה יותר שבה יוכל לחזור ולהזדקף ולפעול בשלמות.

הבחירה החופשית נמדדת על פי המאמץ הנפשי שמשקיע האדם, ולא רק על פי התוצאות המעשיות. יש אדם שהתנהגותו טובה ומוסרית, אך תנאי הסביבה שבה הוא נמצא הם המאלצים אותו לכך והוא לא משקיע מצד עצמו דבר. ולעומתו, נמצא אדם אחר שהתנהגותו נראית אולי ברמה נחותה מקודמו, אך התנאים שבו הוא נמצא הם שונים, והוא משקיע מאמץ אדיר להתגבר על הקשיים ולהגיע להישגים, הנראים בעינינו אולי מינימליים, אך מבחינתו הם המקסימליים. מעשה מיוחס לאדם ככל שהאדם שבו, היינו רצונו והכרתו, השקיע בו את מיטב אישיותו. ככל שאישיותו הייתה פחות פעילה, כך המעשה שנעשה מתייחס אליו פחות (לכן, אדם שנאנס לעשות דבר נחשב כאילו לא עשהו כלל. הוא פעל כאן כעבד, כרובוט, ולא כאדם).

בית עבדים

מצרים הייתה בית עבדים, לא רק משום ששעבדה עבדים כה רבים בעל כורחם, אלא משום שהיא עצמה הייתה משועבדת. המצרים, האדונים כביכול, היו עבדי עבדים, ופרעה – השליט הכול יכול, בן החורין הגדול ביותר, כביכול – מוכיח. המכות ניחתו עליו בעוצמה אדירה בזו אחר זו. בהכרתו, הוא כבר השתכנע שטובת מצרים היא להיפטר מעבדיה העברים. בשלב אחר, הוא אפילו הודה שהי הוא הצדיק ואילו הוא ועמו הרשעים (שמות ט, כז). ובכל זאת, לא היה מסוגל לקבל את ההחלטה הנכונה. הוא מיד חזר בו ונסוג לעקשנותו. הוא לא היה מסוגל להשתחרר מדעותיו הקדומות, ממוסכמותיו, מיצריו. הוא היה כבול בשלשלות ברזל לעקשנותו חסרת ההיגיון אפילו בעיני עצמו.

בתחילה, הוא הכביד בעצמו את לבו, אך לבסוף לא היה זקוק לכך, הלב הוכבד מעצמו. עקשנותו הייתה לטבע שני. זהו העונש החמור ביותר שבו ה' מעניש את האדם. העונש שהאדם במו ידיו מעניש את עצמו בשלילת אישיותו, באי-יכולתו לבחור בחירה חופשית. עתה הוברר לעין כל מיהו השולט ומי הנשלט, מיהו העבד ומיהו בן החורין. המלך שאינו מסוגל להימלך אינו אלא ספינקס מאובן חסר רצון עצמי משלו.

ובדומה למלך, כן גם האומה כולה. מצרים – המעצמה החזקה, המתקדמת והמתורבתת, שפיתחה כישרונות הנדסיים שהיו לפלאי תבל, זו שבנתה פירמידות כה מרשימות, חצבה ספינקסים כה אדירים, חפרה יאורים כה ארוכים, שהתחכמה לנצל עד תום את כוח העבודה שהשתלטה עליו – הצליחה במפעליה החיצוניים, לחצוב ולפסול באבן, אולם לא הצליחה להחדיר בלב האבן

אפילו חודה של מחט. בנושא זה, היא נשארה בתקופת האבן. בתחום המוסר, חינוך האדם ושיפור אישיותו, לא תרמה מצרים לעולם דבר. סמלה הוא "התנין הגדול הרובץ בתוך יאוריו" (יחזקאל כט, ג), התמסח, הטורף מלא החמס, כי היא עצמה לא הייתה מסוגלת לראות באדם יותר מאשר חיה – מפותחת בשכלה, אך טורפת במהותה. תפיסתה החומרנית-אלילית היא שהייתה בעוכריה. החומר כבול בתוך חוקי פלדה שרירותיים, קבועים, דטרמיניסטיים. אם אין מקור רוחני, רצוני, לבריאה, אזי גם האדם אינו יצור שנברא בצלם, אלא מין תנין גדול הרובץ בתוך יאוריו, המתפאר בהישגיו. "לי יאורי ואני עשיתיני" (שם). גם עליו חלים חוקי הטבע המשעבדים, והוא יפעל כמו רובוט: הוא לא ירצה להכיר כל תרבות אחרת, לא ירצה לשמוע על אף אמת אחרת – "מי ה' אשר אשמע בקולו... לא ידעתי את ה'" (שמות ה, ב), ובאטימותו אף אינו רוצה לדעת. אין לו אפילו סקרנות אינטלקטואלית לשמוע רעיון חדש. הוא ידבר על פתיחות ועל קדמה, אולם יישאר אטום ואדיש לכל עניין מוסרי וימשיך לפגר באישיותו הרוחנית. זאת למרות התפתחותו החומרית, ולפעמים דווקא בגללה. הוא מסתפק רק בשיפור תנאיו החיצוניים ומנצל אותם להידרדרות מוסרית. וכשהוא שקוע בהם ראשו ורובו, אין לבו מסוגל להיות פתוח כלל לקדמה אמתית, רוחנית, תרבותית ומוסרית. רק עם הבחירה מסוגל להיות בעל בחירה. רק מי שמכיר במי שאמר והיה העולם ומודע למי שיצר את האדם בצלמו רק הוא יכול להשתחרר מכבלי עצמו ולהיות מעבד לבן חורין אמת, היודע לשלוט בעצמו ולרסן את עצמו.

יציאת מצרים אינה רק שינוי מעמדי, כלכלי ופוליטי ואף לא שינוי גאוגרפי גרידא. היא מהפכה נפשית. היא יציאה מהמיצר הצר, מהתפיסה הכובלת ומשעבדת את האדם, לחירות עולם. "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (אבות ה, ב).

נא

חירות וחופש ביטוי

"וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל מארץ מצרים" (שמות ו, יג). איזו מצווה ציוו אהרן ומשה את ישראל ואת פרעה גם יחד? ועוד תמה הירושלמי (ראש השנה פ"ג ה"ה): וכי עבדים היו לישראל במצרים שהיה עליהם להוציאם – הרי הם עצמם היו עבדים לפרעה? אלא כוונה עמוקה מסתתרת במצווה זו. עם ישראל עצמו מצווה על החירות וגם פרעה מצווה עליה. כל מי שנברא בצלם א-לוהים מצווה להיות בן חורין בעצמו – אסור לו להשתעבד וכן לשעבד את זולתו.

ציווי זה מפורש בתורה בהמשך: "לא ימכרו ממכרת עבד" (ויקרא כה, מב) – "עבדי הם ולא עבדים לעבדים" (בבא מציעא י ע"א). כנען קולל "עבד עבדים יהיה לאחיו" (בראשית ט, כה) והוקש לחמור (קידושין סח ע"א), ואכן, בעבר, נחשב עבד כנעני ככלי עבודה ותו לא. אולם התורה עשתה אותו לאדם וקבעה שאם היכה אדון את עבדו הכנעני מכה חמורה, שבה הפיל את שינו או סימא את עינו, העבד יצא לחירות, ואם הרג אדון את עבדו, "נקם ינקם" (שמות כא, כ) והאדון חייב מיתה!

כל אדם חייב להיות בן חורין. והעם שמוביל מהפך חברתי לכך חייב להיות ישר עם עצמו. אסור לו להשלים עם שעבוד, עליו להתמרד, ראשית כול – בתודעתו העצמית. השפת אמת (וארא, תרנ"ד, ד"ה בפסוק) פירש את הפסוק "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים" (שמות ו, ו): שלא תסבלו את הגלות, לא תשלימו אתה, תאבקו בתוככי נפשכם נגדה. יציאת מצרים נועדה להחליף את עבדותנו לפרעה בעבודתנו לה' – שהיא כה שונה מעבדות. אדם אינו יכול להיות עבד ה' באמת כל עוד הוא משועבד לבשר ודם. תנאי הכרחי לעבודת ה' הוא שחרורו של האדם מכל עול אחר.

המסר העולה מכך הוא שהאדם הוא יצור אוטונומי. זו אחת המשמעויות של צלם הא-לוקים שבו. כל אדם נברא כאישיות ייחודית שאין כמותה בכל העולם. לפיכך נברא האדם יחידי. על האדם לפתח את כישוריו האישיים בעצמו, ולא בכפיפות לזולתו. כשם שה' הוא אוטונומי ובלתי-תלוי בזולתו, כך גם האדם נברא להיות בן חורין ובלתי-משועבד לאחר. המשועבד לזולתו בעצם אינו אדם, הוא אבק אדם. שלילת החירות פירושה שלילת הזהות האישית, מחיקת צלם הא-לוהים האישי שבאדם. וכשם שאסור לאדם לשלוט באחר, כך אסור לו

להישלט. לא לשעבד ולא להשתעבד שכן שתי האפשרויות האלו הן פגיעה במהות האדם. וחירותם של ישראל – שהם האדם שבאדם – חייבת להיות גדולה יותר. לפני שמצווים את פרעה על חובת שחרור עבדים ועל איסור שעבוד עבדים, יש לצוות את בני ישראל עצמם שיזקפו את קומתם ולא יתנו לאחרים לשלוט בהם. יש לצוות קודם את האדם שיהיה אוטונומי, שישאף להיות בן חורין, אחרת אין טעם לשחררו, הוא יישאר עבד בנפשו.

החירות האוטונומית היא אחד ממרכיבי האידיאולוגיה הפוסט-מודרניסטית: על כל אדם לקבוע את האמת לעצמו בעצמו. לפי תפיסתה, אין מקום שמישהו זולתו יטיף לו מוסר או יקבע עבורו את ערכיו – לא הורה, לא מורה, לא מנהיג. אין לאדם מחויבות לדבר מלבד לרצונו החופשי האישי. אילו באמת כל אדם היה מגיע לאמת ולערכים בעצמו, ולא בהיגררות אחרי אחרים, היה זה לברכה כי אז היה מפתח אישיות מוסרית אוטונומית ואמתית. אולם, העובדות מראות שהאדם הפוסט-מודרני משועבד לא פחות מקודמו, אם לא יותר. הוא עצמו נותן בידי התקשורת את השליטה בו בלי מצרים, וכל זאת בשם חופש הביטוי.

חופש הביטוי

חופש הביטוי הוא אכן מהות החירות. האדם מכונה "מדבר" כי הדיבור הוא מהותו, באמצעותו הוא מבטא את חשיבתו – והיא הרי המייחדת את האדם מכל היצורים. חופש הדיבור הוא, אפוא, חופש החשיבה האנושית, חופש האמונה, חופש האמנות, חופש האמת הפנימית של האדם.

אמנות אף היא סוג של דיבור. חופש האמנות הוא יסוד ומסד בתרבות האנושית. ה' חנן את האמן בכישרון ייחודי, ומן הראוי שהאמן יפתח אותו ויביע באמצעותו את רעיונותיו. "כבד את ה' מגרונך" (רש"י למשלי ג, ט) דרשו חז"ל, וצינו את אמנות השירה כדוגמה לכל יתר האמנויות. האמן הוא שליח לבטא באמצעות כישוריו רעיונות, שאחרים, שלא זכו להגיע לרמתו, אינם מסוגלים לבטא. ההנחה היא שנוסף על כישוריו, יש לו גם רוחב דעת, רגישות גבוהה ושאר רוח. וכמי שיש לו רגישות לערכים נעלים יותר, יש לו זכות, שהיא גם חובה, להיות מוכיח בשער ולומר דברים שהציבור עדיין לא חשב עליהם ושאינם תמיד ערבים לאוזניו. שליחותו של האמן היא לרומם את הציבור, ויש לאפשר לו לומר את אשר בלבבו בלי להגבילו. אמנות מגויסת אינה ראויה לשם אמנות. חופש הביטוי הוא מהותי לאמנות.

אולם, חופש ביטוי אינו זכות האמנים בלבד. כשם שניתן לאמן חופש ביטוי להביע, להראות, להשמיע ולהציג, כך ניתן לצופה ולמאזין חופש הימנעות מצפייה ומהאזנה. אם הציבור סבור שהאמן בכישוריו אינו מבטא ערכים

מוסריים ולא שאר רוח, אין הוא צריך להיות משועבד לו. אין חובה ללכת לכל הצגה, לשמוע כל קונצרט, לצפות בכל תערוכה, וודאי שאין חובה על האדם לממן תרבות שהוא אינו מסכים עם הערכים שהיא מביעה. לכל אדם, לא רק לאמן, יש זכות ביטוי, זכות למחות, להגיב, ובעיקר להימנע מלתת לאמן להשתמש בנכסי ציבור להצגת יצירותיו ברבים. הצופה אינו חייב לממן ולפרנס את האמן ולתת במה ציבורית לחופש ביטוי.

אמן השולל את זכות הביקורת מאחרים שולל מהם את זכותם הבסיסית. הוא דורש לעצמו זכויות יתר. הוא מתנשא, הוא מרגיש שהוא חכם יותר, נבון יותר, צודק יותר, מבין יותר, מוסרי יותר מההמונים שבהם הוא מזלזל. למעשה, עמדה מתנשאת זאת כורתת את הענף שעליו הוא יושב ומוכיחה שאינו שליח ציבור ושאינו לו מעמד ציבורי.

אמן רשאי להביע את תחושותיו בכליו האמנותיים, אולם באותה מידה הציבור רשאי לסתום את אוזניו ולעצום את עיניו ולנעול את אולמותיו ואת במותיו. החירות נתונה לשני הצדדים. ויותר מכך, אם יצירת אמן פוגעת במישהו, שמורה לנפגע אותה זכות להגיב על הפגיעה בו. פגיעת הצופה באמנות הפוגעת קלה יותר מפגיעת האמן בציפור נפשו של אדם. האמן – בכישרונו המבורך, בלשונו החדה או במכחולו העז – עלול לפגוע יותר מאשר הנפגע בכישרונו הקטן, בלשונו הדלה ובמכחולו היבש.

ומכאן לשאלה אם יש לאמן זכות לפגוע. מי התיר לאמן לפגוע בזולתו? חופש הדיבור מוגבל כאשר הדיבור פוגע בזולת, ואין לאמן זכויות יתר בתחום זה. בפרט כאשר האמן מתיימר להטיף מוסר באמצעות מכחולו או עטו, הוא אינו יכול להרשות לעצמו בה בעת לעשות מעשה לא מוסרי ולפגוע בזולתו. על אחת כמה וכמה כשהוא פוגע בציבור שלם. הוא אינו יכול לראות עצמו כנביא המוכיח בשער כשאינו אלא נביא שקר. אם מוסריותו צבועה, ממילא גם אמנותו פגומה, והציבור רשאי להתייחס אליה בהתאם, להיות בן חורין ולא לצרוך אמנות זו ולא לתת לה במה ציבורית. כשם שיש חופש יצירה, כך יש חופש שמיעה וראייה.

ליתר דיוק, אין כאן הגבלה חיצונית של חופש הדיבור. המתבטא עצמו עושה זאת בצורה אוטונומית לחלוטין, והוא אינו יכול להרשות לעצמו להשתמש בכוח הבעתו האמנית לפגיעה בזולתו. בבחירתו החופשית, עליו להחליט כך בעצמו. אדם שצריך לכפות אותו כדי שלא יפגע בזולתו אינו אדם אמיתי.

אמנים גדולים השתמשו באמנות העממית של תרבותם ויצרו לה ואריאציות מפותחות. הם לא התכחשו לתרבותם הלאומית, אדרבה, הם העשירו אותה, וזו גדלותם ותפארתם. אמן המתכחש לערש תרבותו, וכל שכן אמן הבוטט בתרבותו

ומבזה אותה, מבזה בעצם את עצמו. הוא מתיימר להיות מקורי – אולם באמת אין לו מקור. ואם יש לו מקור, אז מקור נוקר ודוקר ולא מקור מים חיים. הוא חסר שורשים, וסופו ליבול. הוא אינו עצמאי ואינו בן חורין, אלא עבד ליצריו, לתסכולו, לתסביכיו.

בלי להיכנס להשוואה שבין תפילה לאמנות, ראויים דבריו של בוריס ש"ץ, מייסד "בצלאל", שאותם חרת על שער ביתו לתשומת לבם של האמנים: "אמנות ללא נשמה היא כתפילה ללא כוונה".

לפרשת בא

נב

ישראל והזמנים

"החודש הזה לכם" (שמות יב, ב) – זו המצווה הראשונה שנצטוו בה ישראל. קידוש החודש, ועמו עיבור השנה וקביעת לוח זמנים ומועדים, נחשבים לדבר הראשון במעלה לעם היוצא לחירות ומתחיל לפתח את תרבותו. אין לתאר את עם ישראל ללא לוח משלו, שבו משובצים הזמנים והמועדים. הרמב"ם כינה לוח זה בשם אותות האומה.

ניצול זמן – בסיס החירות

קידוש הזמן הוא מושג רחב ועמוק. לעבד אין זמן משלו. כל זמנו משועבד לרבו. רבו יכול להעירו בחצות הלילה כמו בחצות היום. הוא אינו פועל שזמן עבודתו מוגבל ותלוי בהסכם שבינו לבין רבו. "יצא אדם לפועלו ולעבודתו עדי ערב" (תהלים קד, כג). לכן עבד פטור ממצוות עשה שהזמן גרמן. אין אצלו מושג של זמן ולכן אי-אפשר לחייבו בעשייה התלויה בזמן (בדומה לזה, אם כי בשינוי מהותי, פירש האבודרהם (שער ג, ברכת המצוות ומשפטיהם) את פטורה של האישה ממצוות אלו, כי סדר יומה אינו יכול להיצמד לזמנים קבועים ומסודרים). ובמקביל, העבד אינו מסוגל לנצל כראוי את הזמן הפנוי, אם יש לו כזה. כשהוא בטל מעבודה, הוא אינו יודע מתי יעלה רצון מאת אדוניו לשעבדו מחדש. פעמים קורה שהעבד בטל מעבודה זמן ממושך, אולם זמן זה מתבזבז לריק ללא שום עשייה מועילה. המאפיין שעות ריקות אלו הוא הבטלה לשמה, זו אם כל חטאת. לכן, סדר זמנים, ארגון הזמן וניצולו ביעילות הם הבסיס הראשוני לחיי חירות. עבד צריך לשאוף לחירות כדי שזמנו יהיה בידו לעשות בו כחפצו.

ישראל קובעים את הזמנים

"החודש הזה לכם" – הזמן מסור בידכם ואי אתם מסורים בידו. יש כאן, ראשית כול, הלכה: קידוש המועדים תלוי בנו, בשיקולינו האנושיים. לעומת השבת, שהיא קבועה ועומדת מימי בראשית, בכל יום שביעי, המועדים תלויים בידי בית הדין, והוא המוסמך, במגבלות הלכתיות, לשקול שיקולים שונים באשר לקביעת החודשים והשנים. עד כדי כך שזמנו של ראש השנה, יום הדין

לכל העולם, תלוי בקביעת בית הדין. מלאכי השרת שואלים את הקב"ה אימתי יום הדין? והוא עונה להם: בואו, אני ואתם, ונשאל את בית הדין של מטה (ילקוט שמעוני לפרשת בא, קצא).

חירות - אחריות לזמן

אולם יש כאן גם רעיון עמוק: קביעתו של הזמן בידי האדם אינה רק זכות, אלא בעיקר אחריות עצומה. עליו לנצל את זמנו ולארגנו בצורה היעילה ביותר. אסור לאדם לתת לזמן לשלוט בו, אלא הוא מסוגל וחייב לשלוט בזמן שליטה מלאה. לכן החכמים, שפיתחו את אישיותם בצורה מרבית, הם היודעים לשלוט בזמן והם גם המוסמכים לקבוע סדרי זמנים, לא רק לעם ישראל, אלא אפילו למלאכי השרת. טעות, אפוא, היא לומר שלעבד אין זמן בעוד שלבן החורין יש זמן פנוי. אדרבה, ייתכן מצב שבו לעבד יש יותר זמן פנוי מאשר לבן החורין. ההבדל ביניהם הוא אחר: לעבד אין זמן משלו, בעוד שבן החורין אדון לזמנו. לכן, בן החורין עסוק יותר, אין לו זמן לבטלה, חבל לו על כל רגע. יש כאן פרדוקס מעניין: העבד נוטה מטבעו לבטלה, אין לו מוטיבציה לעבוד כי עבודתו כפויה עליו. לעומתו, בן החורין עובד ורוצה לעבוד יותר מן העבד כי עבודתו אינה למען זולתו. עבודתו היא למען עצמו. הוא המחליט איזו עבודה לעבוד ובאיזה הספק. הוא עובד במוטיבציה אישית.

קרבן הפסח נקרא "עבודה", "ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה" (שמות יג, ה), כי רק מי שקיבל על עצמו את האחריות לעבוד את העבודה הזאת, הוא הראוי לצאת משעבוד לגאולה. מי שאינו מוכן לכך אינו מבין את משמעותה האמתית של החירות. בטעות הוא סובר שבן החורין משוחרר מכל עול, מכל תפקיד, מכל אחריות, מכל עיסוק. ואין לך טעות גדולה מזו. לכן מי שמתריס: "מה העבודה הזאת לכם" (שמות יב, כו), מי שלא שחט את הפסח כהלכתו, מי שלא נתן מהדם לאות על מזוזות ביתו, מי שלא מוכן להצהיר בגאווה על כך מול העולם כולו – אינו ראוי לגאולה. הוא במו ידיו כורת את עצמו מעם ישראל שיצא לחירות עולם. עם ישראל הוא העם היחיד בעולם המבין את משמעותו העמוקה של מושג זה, שפירושו: עבודה, פעילות, ניצול הזמן נכונה, ללא בטלה וללא פריקת כל עול של מחויבות ושל אחריות.

חירות - זכות וחובה

העבד, בגלל היותו נתון לשליטת אחרים, הוא נטול אחריות עצמית גם בתחום המשפחתי. אדוניו משיא לו אישה ונוטלה ממנו. אדוניו הוא הבעלים אפילו על יוצאי חלציו. אין לעבד חיים משלו ומשפחה משלו, ולכן הוא חסר כל אחריות

ומשולח כל רסן. "עבדא בהפקרא נחא ליה" (גיטין יג ע"א). זכותו הגדולה של בן החורין היא מחויבותו – לעצמו, למשפחתו, לעמו ולעולם כולו. זוהי זכותו הגדולה. הוא אינו משוחרר מעבודה. הוא לא פרק מעליו עול בשר ודם, אלא קיבל על עצמו עול מלכות שמים. ומשום כך, בן חורין המצהיר על היותו בר-חובות ובר-מצוות טובע חותם בגופו. לא חותם עבדות הוא, אלא חותם חירות. אין הוא הפקר ואין הוא מופקר. גם לו חותם משלו. אלא שבשונה מחותמו של העבד, שאדוניו חותם אותו בבשרו ובכך משחרר אותו מכל אחריות לעצמו, חותם בן החורין נחתם על ידי עצמו, בשליטה עצמית, בעידון יצרים, בריסון עצמי, בחינוך עצמי. לא רק בהסרת ערלת הבשר, אלא גם בהסרת ערלת הלב.

המצווה המצרנית הדומה ביותר לעבודת הפסח היא מצוות המילה. "וכל ערל לא יאכל בו" (שמות יב, מח). שתי מצוות אלו הן היחידות שעונשן כרת, דהיינו: מי שאינו מקיימן כורת את עצמו מקהל ישראל. בזכות שתי מצוות אלו, קיבלה חירותנו את משמעותה האמתית. "ואומר לך בדמיך חיי" (יחזקאל טו, ו) – בזכות שני דמים: דם מילה, חותם העבדות לה' בבשר; ודם הפסח, בעבודת ה' באכילת בשר הקרבן בקדושה ובטהרה לפני ה'.

בין חירות ישראל לחירות העמים

התרבות האנושית המודרנית בנויה כולה על השאיפה לחירות. ממוצאי ימי הביניים ועד היום, היא מנסה להשתחרר. בתחילתה, להשתחרר ממשטרים; אחר כך – מהדת, כביכול; וכיום, להשתחרר מהמשפחה, להשתחרר מכל חובה ומכל אחריות, להשתחרר, בעצם, מעצמה. מכת הסמים היא כידוע ניסיון לברוח מהמציאות הריאלית. הסמים "משחררים" את האדם אפילו מצלמו האנושי. לאן מוביל תהליך זה? לאיזו מטרה חותרת התרבות האנושית המודרנית? התשובה היא שעצם קביעת המטרות היא כבר מעין שעבוד. האדם אינו רוצה להיות מחויב לדבר. הוא רוצה חיים ללא ייעוד, ללא כיוון, ללא מטרה: כמוך אשר תדפנו כל רוח מצויה לכל אשר תשאנו.

לעם ישראל, שהביא לעולם את בשורת החירות, העם ששימש סמל היסטורי לשבירת עול השעבוד, יש בשורת חירות משלו. חירות שפירושה שליטה עצמית, בראש ובראשונה על הזמן: ניצול כל רגע לתורה, למצוות ולמעשים טובים. היכולת להמיר את הזמן החולף בלימוד ובעשייה מעבדת אותו לערכי נצח קיימים לעד. המאפיין אותנו הוא פעלתנות נמרצת בלתי-פוסקת. חמץ הוא סמל הרשע והעבדות. החמץ הוא החמצת השעה, ההשתהות, הבטלה. היפוכו הוא המצה, סמל החיפזון והזריזות, לא רק בפסח, אלא כל השנה כולה. "ושמרתם

את המצות" – את המצוות: "מצווה הבאה לידך אל תחמיצנה" (מכילתא לפרשת בא, ט).

לשליטה עצמית זו יש כיוון ברור, ייעוד מוגדר. כל החיים אינם אלא מאמץ אדיר להשגת ייעוד זה, להגיע אל פסגת השלמות של בן החורין האמתי המתדמה לאדון העולם, למי שאינו משועבד לשום גורם שהוא כי הוא אדון כול. "עבדי הזמן עבדי עבדים הם, רק עבד ה' הוא לבדו חופשי" (ריה"ל).

נג

הישן יתחדש והחדש יתקדש

המצווה הראשונה שהצטוו ישראל היא מצוות קידוש החודש: "החודש הזה לכם" (שמות יב, ב). מה ראה ה' לצוות מצווה זו בראשונה? הלוח הישראלי בנוי על פי שני גורמים – השמש והירח. בניגוד ללוח השנה הנוצרי, הבנוי על פי השמש בלבד ושהחודשים בו נקבעו מלאכותית (המושג "חודש" לקוח מהלוח היהודי, ולכן הנוצרים מכנים את החודשים בשם "month", מלשון "moon" – ירח), ובניגוד ללוח השנה המוסלמי, שבו נקבעים החודשים על פי הירח, אך השנה היא מושג מלאכותי (מספר החודשים המרכיבים שנה, שנים עשר, לקוח אף הוא מהלוח היהודי) – לוח השנה היהודי משלב בין שני עצמים טבעיים, החמה והלבנה, גודל החמה קבוע בכל יום, הלבנה גדלה ומתמעטת לעינינו מדי לילה בלילה. השמש מציינת את הקביעות. המוטיב החוזר במגילת קהלת הוא "תחת השמש" – מוטיב המציין מחזוריות קבועה, שלכאורה אינה ניתנת לשינוי. הלבנה מייצגת את השינוי, את ההתחדשות.

השילוב בין השמש והירח מעיד על כך שיש טבע קבוע, אולם יש גם אפשרות לשינוי. יש חוקיות, אך יש גם בחירה חופשית. "החודש הזה לכם" – "הוא מסור בידכם, ואין אתם מסורים בידו" (תנחומא ישן לפרשת בא יב, ב). החודש נקבע לפי הירח, אך כיוון שימי החודש אינם מלאים (עשרים ותשעה יום וחצי בערך) יש צורך לעבר את החודש לעתים מזומנות. הסמכות בידנו לעבר חודש גם לפי שיקול דעתנו. השנה נקבעת על יסוד הקפת כדור הארץ את החמה, ויש בה ארבע תקופות. שנים עשר חודשים אינם מהווים שנה שלמה, הם חסרים אחד עשר יום. לצורך כך יש לעבר את השנים מדי פעם בפעם. אנו רשאים לעבר את השנים גם לפי שיקול דעתנו.

אכן, יש מסגרת טבעית שאין אפשרות לפרוץ אותה, לדוגמה: אדם אינו יכול להצמיח כנפיים ולעוף. אך יש די אפשרויות לניצול כוחות הטבע ולבחירה חופשית במסגרת הנתונים הטבעיים. במילים אחרות, מצוות קידוש החודש היא בשורת החופש. היא המבשרת כי יש לאדם בחירה חופשית, כי הוא אינו משועבד לשום גורם טבעי. לכן זו המצווה הראשונה שניתנה לנו – עוד בהיותנו עבדים במצרים. פרעה היה שבוי במסגרת דטרמיניסטית כובלת, שבה הוא שלל בעצמו מעצמו את הבחירה החופשית. גם את העבדות הוא ראה במסגרת דטרמיניסטית

זו. לפי תפיסתו, עבד הוא עבד עולם, הוא חייב להיות עבד כשם שהאדון חייב להיות אדון. העבדות היא תופעה הכרחית טבעית, וכן האדנות.

התורה חידשה חידוש וקבעה כי העבדות אינה תופעה טבעית וקבועה. "עבדי הם ולא עבדים לעבדים" (בבא מציעא י ע"א ועוד). התורה חידשה הלכות עבדות אחרות: אפילו עבד כנעני אינו עבד מוחלט, אינו רכושו המוחלט של אדוניו, כשאדון מכה את עבדו והלה מת תחת השבט, נקום יינקם העבד והאדון חייב מיתה! פגיעה באחד מאיברי העבד, כגון שן או עין, משחררת אותו, העבד זכאי ליום שבתון כאדוניו, העבד הוא אדם ולא כלי עבודה. עם ישראל הביא מהפכה חברתית לעולם, קריאת תגר על העבדות, על הדטרמיניזם, על הכבלים האנושיים והטבעיים. יש ליברטריאניזם וליברליזם, יש חירות וזכות לאדם באשר הוא, יש בחירה חופשית.

בית הדין הוא שקובע את זמני מועדי ישראל – שהם ימים האסורים במלאכה, אך מותרים במלאכת אוכל נפש. המועדים יכולים להיות "כולו לה'..." כולו לכם... חציו לה' וחציו לכם" (פסחים סח ע"ב) – הדבר נתון לשיקול דעתו של האדם. אולם, המסגרת נתונה: "כל מלאכת עבודה לא תעשו" (ויקרא כג, ד ועוד). העבודה המשעבדת אסורה. יתרה השבת על המועדים שבה כל מלאכה אסורה. בשבת, האדם משוחרר לגמרי מכל עיסוק והוא יכול להתפנות לפיתוח אישיותו הרוחנית.

ההבדל בין שבת ליום טוב נעוץ בכך שהשבת היא זמן לא-טבעי. היא אינה קשורה לשום גורם טבעי, לא לחודש ולא לשנה. ה' הוא שקבע את היום השביעי, הוציאו ממסגרת הטבע וקידשו ובכך שחרר אותנו מכל מלאכה ביום השבת. זהו יום שבו אדם עושה אך למען רוחו ונשמתו. אך המועדים שאני. כיוון שיש לנו חלק בקביעתם, יש לנו גם יכולת לעסוק בהם לצורכינו האנושיים. "אין בין שבת ליום טוב אלא מלאכת אוכל נפש בלבד" (ביצה לו ע"ב).

את החודשים והשנים אנו קובעים, אולם את המספר שבע קידש ה'. גם החודש השביעי וגם השנה השביעית מקודשים. המועדים בנויים על בסיס המספר שבע: שבעת ימי הפסח, שבעת ימי הסוכות, שבעת השבועות של חג השבועות. בכל המועדים יש שחרור מסוים: בפסח יצאנו לחירות; בראש השנה אנו יוצאים זכאים בדין; ביום הכיפורים של היובל (אחרי כפולת שבע בשבע) העבדים משתחררים; בשבעת ימי הסוכות אדם יוצא מביתו לסוכה; בשמיטה, היבול משתחרר מבעליו; ביובל, האדמה והעבדים משתחררים מאדוניהם. ברוך מתיר אסורים.

ביום טוב, אדם אינו רק יוצא מן השגרה, הוא יוצא מהכבלים שבהם הוא כבול

(כגון אמצעי התקשורת הרבים שאליהם האדם מרותק בימי החול). השגרה כובלת את האדם להרגלים קבועים. אמנם, לכאורה, כל מועד חוזר לאותה נקודת זמן בגלגל הטבע: "שמור את חודש האביב" (דברים טז, א), וכן חג האסיף וכן כל מועד ומועד בעתו ובזמנו. אנו גם מכנים את סידור התפילות המיוחד למועדים בשם "מחזור", בכל מועד אנו מצפים לחוות מחדש את החוויות הטבועות בנו מקדמת דנא. אולם עם זאת, אנו מתרגשים בכל מועד מחדש. יש במועד בשורת התחדשות, אנו חשים התרוממות רוח, מתמלאים שמחה, לובשים לבוש חדש, אוכלים מאכלים מיוחדים, מתפללים נוסח תפילה שונה, בנעימות המאפיינות את תפילות המועד, ומברכים "שהחיינו". אדם חש בהתחדשות. אין במועדים מחזוריות מדויקת, זו בעצם ספירלה, שבכל סיבוב עולה מדרגה.

זהו המסר שהתורה מעברה לנו במצווה הראשונה, באמצעות לוח השנה המיוחד לנו, לוח המושגת על שני גורמים – הירח והשמש. הירח המתחדש, והשמש הקבועה יוצרים יחד את "חודשי השנה" (שמות יב, ב). לוח השנה מלמד כי יש חדש תחת השמש. התנאים משתנים, יש התפתחות ותמורות בכל תחומי החיים. גם על דברי התורה נאמר "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים" (רש"י בפירושו לדברים כו, טז), כשם שה' מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית. אלא שגם התחדשות קבועה זו עלולה להיות לשגרה, לכן באים המועדים בפרקי זמן שונים – באביב, בסתיו ובזמנים אחרים. יש בהם קריאה אל האדם: מה שהיה לא יהיה, אין לעמוד במקום אחד, אלא להתחדש ולהתקדם. ועם זאת, לא להתנתק מהשורשים, לא כל "ישן מפני חדש תוציאו" (ויקרא כו, י). יין ככל שהוא מתיישן, הוא טוב יותר, רק הקנקן מתחדש.

יש במצווה הראשונה בשורת שחרור האדם מכבלים, כולל מכבלי האישיות, מכבלי האינרציה וההתיישנות. אדם הוא בן חורין, הוא יכול וחייב להתחדש, אך אל לו ליפול בפח של כבלים אחרים של השתעבדות לחדש רק באשר הוא חדש. בן חורין הוא מי שיש לו חוט שדרה ביקורתי. הוא אינו נגרר אחרי אפנות נוצצות רק משום שהן נראות חדשניות. יש חדש ריק מכל תוכן, חדש כזה אסור מן התורה. יש חדש כשר וחיובי, זהו קנקן חדש מלא ישן.

נד

זבח פסח הוא לה'

פרטי ההלכות המיוחדות של קרבן הפסח מצטרפים יחד לתמונה כוללת. נשרטט תמונה זו בעקבות המהר"ל מפראג (בדרשה לשבת הגדול). לדעתו, כל פרטי ההלכות נועדו להדגיש את רעיון האחדות, אחדות העם ואחדות ה':

א. "איש לפי אכלו תכוסו על השה" (שמות יב, ד) – אין קרבן הפסח נאכל אלא למנויו. אין אפשרות לעבור מחבורה לחבורה. חבורת אוכלי הפסח היא גוף חברתי אחד, מלוכד ומגובש, שאין להיפרד ממנו.

ב. "צלי אש" (שם, ח) – הצלייה, בניגוד לבישול, מהדקת את כל חלקי השה זה לזה ליחידה אחת. הבישול במים מפורר את השה לחלקיקים. "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש".

ג. "ראשו על כרעיו ועל קרבו" (שם) – כל השה חייב להיצלות כיחידה אחת.

ד. "בבית אחד יאכל" (שם, מו) – אין להוציא מבשר הפסח מבית לבית. אין לאכול בשני מקומות, אלא במקום אחד.

ה. "ועצם לא תשברו בו" (שם) – אין לפצל את איברי השה לחלקים נפרדים, אלא יש לשמור על שלמות כל עצם ועצם.

ו. "שה תמים בן שנה" (שם, ה) – דהיינו: בן שנה אחת, ולא זה שאפשר למנות בו יותר משנה אחת.

ז. "על מצות ומרורים יאכלוהו" – המצה מסמלת את החירות, המרור – את השעבוד. אלו שני הפכים, ואף על פי כן, ודווקא משום כך, יש לאוכלם כאחד, כהלל שהיה כורך את הפסח, המצה והמרור יחד.

הפרט האחרון במיוחד בא ללמד על הכלל כולו. הגולה והגאולה נראים לנו בדרך כלל כתירתי דסתרי. אולם קרבן הפסח, שנועד להשריש בנו את האמונה באל אחד, מלמד אותנו שגם הגולה וגם הגאולה – שתיהן מרועה אחד יצאו, מאדון כל המעשים. הוא שאמר לאברהם "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם" (בראשית טו, יג), והוא שאמר "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (שם, יד). מרירות השעבוד מצטרפת לטעם המצה, סמל החירות. הגולה היא חלק מתהליך הגאולה (נשים לב לדמיון בין המילים. ההבדל ביניהן הוא רק תוספת של אות אחת: אל"ף). מי שהגלה את ישראל הוא גם זה שיגאלם. אין כאן, חלילה, שני כוחות נפרדים. כוח אחד הוא.

יִיחוד הכוונה

את ייחודו של קרבן הפסח מציינת הלכה נוספת המתקשרת עם ההלכות הקודמות. בשעת ההקרבה, יש לייחד את הכוונה אך ורק לשם הקרבן. היעדר כוונה זו פוסל את הקרבן. "לשם ייחוד" זה מחייב את האדם לרכז את מחשבותיו בזמן ההקרבה, להפנים את הכוונה ואת המודעות שיש רק כוח אחד בעולם ואין עוד מלבדו. הזכרת יציאת מצרים במצוות רבות מטרתה דומה: להזכיר את שליטתו הבלעדית של ה' בעולם. לא פרעה ולא אלוהי מצרים שולטים. וכן בכל דור ודור, אין שליט ואין שלטון ואין שום גורם נערץ כלשהו, לא אנושי ולא טבעי. יש רק אדון אחד לעולם, יש רק סיבה אחת ותכלית אחת לכל היש. לתכלית זו בלבד אנו מתמסרים ורק לה אנחנו עובדים. לשם כך יצאנו ממצרים. "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (שמות יג, ח). לפי פירושו של הראב"ע, עבודת הקרבן ואכילת הפסח, המצה והמרור אינם זכר ליציאת מצרים, אלא אדרבה, כל יציאת מצרים לא נועדה אלא לשם מטרה נכספת זו: "ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה" (שם, ה). התמסרות לעבודת ה' חייבת להיות אבסולוטית. רק כך נמנעת אדנותם של כוחות אחרים על האדם. רק כך הוא יכול להתפתח בכיוון הרצוי ולהגיע למטרתו השלמה.

הקשר האחד

גם מצוות התפילין מיישמת עקרון זה. "והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך" (שם, טז) – לייחד את מחשבותיו ואת כוחותיו של האדם אך ורק למטרה אחת. תפילין אסורות בהיסח הדעת. קשירתן על היד ועל הראש קושרת את האדם לה', לתורתו ולדרישותיו מאת האדם. מעשיו ומחשבותיו של האדם רתומים אז לייעודו הרוחני, שהוא לעבוד את ה'.

היד שנבחרה לכך היא היד הכהה, היד החלשה. לא "כוחי ועוצם ידי" (דברים ח, יד), אלא היד הגדולה של ה' וזרועו הנטויה היא המחוללת הכול ומכוונת את הכול, והאדם נעשה שותף פעיל לרצון ה' ולהנהגתו. אין כאן בלימה או דיכוי של כישרונותיו ושל מרצו של האדם. יד ימינו, היד העיקרית, נשארה פנויה. אולם, בקשירת התפילין על היד השמאלית על ידי יד ימין, מתברר כי המטרה העיקרית של יד ימין היא לקשור את כל המעשים בקשר של קיימא לרצונו של מלך חי וקיים. הרעיון הפנימי המבריח בכל המצוות הקשורות ביציאת מצרים הוא הקשר הכפול והמשולש, קשירת מחשבותיו ומעשיו של האדם הפרטי לייעודו המרכזי. קרבן הפסח במצרים קשר את כל בית האב למורשת האבות מכאן ולהמשך מילויה בעתיד מכאן. קרבן הפסח לדורות קושר את כל חלקי העם באמצעות העבודה לה' בירושלים, מרכזו הרוחני הבלעדי, לשליחותו הלאומית.

"לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך... כי אם אל המקום אשר יבחר ה' א-להיך לשכן שמו שם תזבח את הפסח" (דברים טז, ה-ו). אמנם, קרבן הפסח הוא חובה אישית על כל אחד מישראל, אולם אין להקריבו כאדם פרטי, אלא רק כציבור: כשכל ישראל נכנסים בשער אחד, בזמן אחד, במקום אחד, לא-ל אחד. ומי שאינו מקריב את הפסח, כורת את עצמו מכלל ישראל ומאמונתו.

אחדות העם ואחדות ה'

"בצאת ישראל ממצרים... הייתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו" (תהלים קיד, א-ב). זכרון יציאת מצרים אינו רק זיכרון אירוע שהיה בעבר, אלא בעיקר משימה לאומית לעתיד לבוא. זהו המכנה המשותף הלאומי שלנו, שתחילתו בעבר והמשכו בעתיד. עברנו יחד חוויות אמונה משותפות, יש לנו משימות משותפות, והדבר מחייב אותנו לעבוד את ה' במשותף. זהו המכנה המשותף שלנו. אין אנו חברה של אינטרסנטים המחפשים משענת חברתית נוחה. הרקע המשותף שלנו הוא תכנים, מסרים, רעיונות וייעודים רוחניים.

קרבן הפסח, יותר מכל מצווה אחרת, מבטא את כל אלו. לכן, הלכותיו שונות מהלכותיו של כל קרבן אחר. הוא קושר את כולנו יחד לעבודת ה', ועבודת ה' היא המלכדת את כולנו יחד לחברה אחת. "יהודה לקדשו", המטרה המקודשת, ו"ישראל ממשלותיו", החברה הלאומית המשותפת – שניהם תלויים זה בזה. אין לחברה ישראלית שום משמעות אחרת אלא הייעוד המקודש המשותף, ואין כל דרך אחרת להשיג את הייעוד הנכסף אלא על ידי חברה כלל-ישראלית מגובשת ומלוכדת. אחדות ה' ואחדות העם משולבות זו בזו ומשלבות יחד את עברנו עם עתידנו.

תהליך הגאולה לדורות

לא מקרה הוא שההתעוררות הלאומית שלנו בדורות האחרונים החלה בהעלאת הרעיון לחדש את הקרבת קרבן הפסח בירושלים. הרב צבי קלישר, מתלמידיו של הגאון ר' עקיבא איגר, עורר בשעתו פולמוס גדול שהסעיר את הרוחות והצית להבה בלבבות. גם מי שהתנגד לאפשרות מימושו המעשי של הרעיון לא היה יכול להישאר שווה נפש מול עצם המחשבה הגדולה של כינוס כל נידחי ישראל בבנינה של ירושלים מחדש, כששיאו הוא השבת העבודה לציון ("שו"ת חת"ם סופר", יורה דעה, סי' שלו, וכן בספר "דרישת ציון" של הרב קלישר). הדיון כשלעצמו הניע את גלגלי ההיסטוריה הלאומית שלנו ויצר דינמיקה חדשה. הקרבת קרבן הפסח היא שהניעה את הרב קלישר ואת חברו הרב גוטמכר, ובעקבותיהם רבים אחרים, לרכוש נחלות, להכשיר חקלאים, לבנות יישובים ולקבץ גלויות. אולם,

בראש מעייניהם נשארה השאיפה לראש ההר. "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני... ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה" (שמות יג, ה). העבודה הזאת – היא גולת הכותרת של שיבת עם ישראל לארצו. היא הרקע, התוכן והייעוד של כל דרכו של עם ישראל, למן "ארמי אובד אביי" (דברים כו, ה) ועד "ויביאנו אל המקום הזה" (שם, ט). מ"עבדים היינו", בתחילת ההגדה, עד "ובנה לנו את בית הבחירה לכפר בו את כל עוונותינו" בסיומה. אולם, כל זה מותנה בהתארגנות ציבורית מלוכדת כי אחדותו של עם ישראל מתרכזת סביב אחדותו של ה' ועבודתו האחת, במקום אחד ובזמן אחד. "אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

לפרשת בשלח

נה

תביאמו ותטעמו

יציאת מצרים והכניסה לארץ ישראל – משך אחד רצוף הן. שהרי כל יציאת מצרים לא נועדה אלא לשם מטרה זו: "אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לא-להים" (במדבר טו, מא), ורק בארץ ה' הוא א-לוהינו במשמעות המלאה. יעקב אמר: "ושבתי בשלום לבית אבי והיה ה' לי לא-להים" (בראשית כח, כא) כי רק בשובי ארצה, ה' יהיה לי לא-לוהים. "שכל הדר בארץ דומה כמי שיש לו א-לוה, וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו א-לוה", שנאמר: 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד א-להים אחרים'" (כתובות קי ע"ב). מצרים היא נקודת המוצא, ארץ ישראל היא התכלית, כשהשלב בדרך הם: קריעת ים סוף, מתן תורה ותלאות הדרך במדבר. וכל אלו שלבים נחוצים הם בסולם העלייה לארץ ישראל.

דגן השמים

על הפסוק "ולא נחם א-להים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא" (שמות יג, יז), אמר המדרש (מכילתא לפרשת בשלח): "אם אני מכניס את ישראל לארץ עכשיו, מיד הם מחזיקים אדם בשדהו ואדם בכרמו והרי הם בטלים מן התורה. אלא הרי אני מקיפן ארבעים שנה במדבר כדי שיהיו אוכלים מן ושותים מי באר והתורה נבללת בגופן".

והדברים טעונים הסבר: כיצד המן ומי הבאר בוללן את התורה בגופן? התורה היא המזון הרוחני, המזין את הנפש. המן היה אף הוא מין מזון רוחני. דגן שמים, אשר הזין את הגוף דרך הנפש. עם ישראל, בהיותו שקוע בשעבוד מצרים, היה רגיל לחיים מטריאליים מגושמים. היה צורך לאזן את גישתו לחיים בהטיתו לכיוון הנגדי, להרגשת עוצמתה של הרוח. "ויאכילך את המן אשר לא ידעת... למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח, א). התלות הישירה בה' באמצעות מזון שמימי שאינו גדל על ידי מתווכים ארציים הרימה את עם ישראל ממעמד של "עם הארץ" למעמד של "עם הספר" והרוח. "לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן" (מכילתא לפרשת בשלח,

ד). לא רק בגלל הצד הטכני, שזמנם היה פנוי לעסוק בתורה, אלא בעיקר משום שהם לא מצאו עוד סיפוק במילוי צורכי גופם בלבד, אלא גילו את המאור שבנשמתם התובע את סיפוקו במזון רוחני המיוחד לו. תיאבון רוחני זה אינו מתמלא אלא בתורה. כשם שמי שאינו צמא אינו מוצא טעם במים, ולכן רק השותה לצמאו מברך "שהכול", כך מי שאינו צמא לתורה אינו מוצא בה טעם. ועל כך דרשו חז"ל על הפסוק "וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים" (שמות טו, כב) – שהלכו שלושה ימים ללא תורה והתרגלו לנתק הרוחני, עד שכאשר מצאו מים לא יכלו לשתות כי מרים היו. בהמשך הפסוק, נאמר "ויראו ה' עץ", ופירשו חז"ל מלשון הוראה ו"עץ חיים היא למחזיקים בה" (מדרש). לא המים היו מרים, כי אם הם, בני ישראל, שלא מצאו טעם במים כי לא היו צמאים להם. ומכאן תקנת הקריאה בתורה בשבת, בשני ובחמישי, כדי שלא נתרגל להתנתק מהתורה. "הנה ימים באים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה'" (עמוס ח, יא).

ארץ ושמים נשקו

"ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת" (שמות טז, לה). לפי השפת אמת (לפרשת בשלח תרמ"א), "עד" הוא עד ועד בכלל, גם אחרי בואם אל ארץ נושבת המשיכו לאכול, כביכול, מן. אולם, בעוד שבמדבר המן ירד מן השמים, בארץ צומח הלחם מן הארץ. אדמת ארץ ישראל היא בחינת שמים. אדמת קודש היא. רוחנית היא. אותה תחושה של זיקה ישירה בין האדם לה' שחשו אוכלי המן במדבר יחושו מעתה אוכלי הלחם מאדמתה של ארץ ישראל, אשר "עיני ה' א-להיך בה מראשית שנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, יב). הלחם אינו צומח במקרה. כמה תלאות והרפתקות עוברות עליו מהרגע שזרעוהו בדמעה עד שקצרוהו ברינה ואכלוהו. עשר טרחות צריך האדם לטרוח בעשר אצבעותיו כדי להוציא את הלחם מן הארץ. הוא יודע שלא הוא שהוציא את הלחם מן הארץ. אלא "ברוך אתה ה'... המוציא". וכדי לבטא רעיון זה בדרך מעשית (כדרכה של תורה הדורשת שכל רעיון לא יישאר מופשט, אלא יתממש בחיי המעשה ויהיה חלק מוחשי מהווית חיינו), נתחייבנו בעשר מצוות בפת: פאה, תרומות, מעשרות, חלה וכו'. האוכל לחם שגדל בקרקע טועם בו טעם מן, ועדיף ממן – כי בארץ הקרקע עצמה מתעלה לדרגת שמים.

האדם עץ השדה

המהר"ל מפראג (חידושי אגדות ב, גיטין נח ע"ב) העמידנו על רעיון עמוק באשר לדמיון האדם לעץ השדה. האדם נקרא על שם האדמה לא רק משום שהוא נוצר מהעפר, אלא גם משום שתכונותיו דומות לאלו של גידולי הקרקע. כל צמח ניזון

ממים ומחומרי מזון המצויים בקרקע. כאשר מתנתקים שורשיו מהקרקע, הוא מתייבש ומת. כן גם האדם. הצמח גדל והולך כל הזמן, וכן גם האדם, הוא אינו פוסק מלגדול ומלהוציא את הכישרונות הגנוזים בו מן הכוח אל הפועל.

אלא שהאדם ניזון לא רק בגופו, אלא גם ברוחו. בהיעדר יניקה רוחנית, אישיותו מתייבשת ומתנוונת והוא נהיה למין צמח החי בגופו בלבד ללא אישיות. מזונו הרוחני של האדם נמצא למעלה. הראש, שבו השכל והחושים, קולט את מזונו הרוחני מלמעלה ומזין את יתר האיברים. האדם הוא אמנם עץ השדה, אולם הוא גדל הפוך. העץ גדל מהקרקע לשמים, האדם גדל מהשמים לקרקע.

בארץ ישראל גם הקרקע מזינה את רוח האדם דרך קיום המצוות התלויות בארץ ודרך אכילת פירותיה הקדושים. נמצא שבארץ אישיותו של האדם יונקת הן מהארץ והן מהשמים, וצירוף שתי יניקות אלו יחד מפרה את הנפש.

עד יעבור עם זו קנית

קריעת ים סוף אף היא שלב הכרחי בדרך העולה ממצרים לארץ ישראל. חלק גדול משירת הים עוסק בתיאור השלכותיה של קריעת ים סוף על יושבי ארץ ישראל. "נמוגו כל יושבי כנען" (שמות טו, טו). אין הכוונה לפחד פיזי בלבד, מפני עוצמת ידו הגדולה של ה', הכוונה היא בעיקר למשמעותה הרוחנית. אילו ההכרה שה' הוא הא-לוהים הייתה חודרת לכל הלבבות, היא הייתה מאפשרת חיים בצוותא ובשלום של עם ישראל עם שכניו. קריעת ים סוף, ואחריה מתן תורה, נועדו לנהל את עם ישראל בכיוון הנכון בארצו. בתקוה שגם עמי כנען יפעלו עמו לבניינה מחדש של ארץ ישראל כ"נוה קדש", כדברי המדרש וילקוט שמעוני לפרשת לך לך, רמז, עד): "עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית" – ארבעה קניינים הם: עם ישראל, תורת ישראל, ארץ ישראל והמקדש".

כל אלו אינם תופעות מקריות בעולם. הם קנייניו של ה', וכולם אחוזים בחוברת, כשהמקדש הוא השיא, הנקודה המרכזית שבה מתמקדים כל יתר שלושת הקניינים. המקדש הוא המקום המקודש ביותר בארץ ישראל. הוא המרכז הרוחני שאליו מתכנס כל עם ישראל ברגלים ולעבודת ה' על ידי שליחיו, והוא מקור הסמכות של תורת ישראל. לשכת הגזית היא עמוד התורה. "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו ב, ג). במקדש מתמזגות היניקות השונות: זו הבאה מהארץ, מהיוזמה האנושית השואפת להתעלות מעלה, וזו הבאה מהשמים, מההשראה הא-לוהית השופעת מלמעלה למטה.

"גדולים מעשי צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ" (כתובות ה ע"א) כי במעשה שמים וארץ, הארץ נבראה ביד אחת: "ידי יסדה ארץ", והשמים ביד אחרת: "וימיני טיפחה שמים" (ישעיהו מח, יג). ואילו המקדש נבנה בשתי הידיים כאחת:

"מקדש ה' כוננו ידיך" (שמות טו, יז), באמצעות הצדיקים המשלבים בהרמוניה את שתי היניקות, הארצית והשמימית, בו בזמן.

כניסה פיזית בלבד לארץ ישראל היא בחינת "תביאמו", כאדם הבא במקרה אל מקום מסוים, כמפגש של שני גופים שונים אשר במקרה נזדמנו לפונדק אחד. אולם השתרשות בעומק תכניה הנשגבים של ארץ שמימית זו ויישומם ברעיון ובמעשה הם בחינת "ותטעמו". נטיעה שורשית היונקת ומתאחה עם הקרקע. "תביאמו" – זו ביאה ראשונה, "ותטעמו" – זו ביאה שלעתיד לבוא, נטיעה שאין בה נתישה, שנאמר: "ונטעתים על אדמתם ולא ינתשו עוד" (עמוס ט, טו).

נו

ארץ הקודש לעם קדוש

שתי אפשרויות יש להתמקמות עם ישראל בארצו, ולא הרי זו כהרי זו: "תבאמו" ו"תטעמו" (שמות טו, יז). "תבאמו" זו כניסה טכנית לארץ בלבד, ללא השתרשות קבועה. "תטעמו" היא השתרשות עמוקה, כנטיעה השולחת שורשים ונאחזת בקרקע. ההבדל בין השתיים מתחיל עוד קודם ההגעה ארצה, במניע לעלייה. יש מניע קיומי מטריאליסטי, ויש מניע רוחני אידיאליסטי. הרב קוק (מובא בספרו של הרב משה צבי נריה, "חיי הראי"ה", עמ' רב, מהדורת תשע"ה, עמ' 179) דרש את הפסוק "מי אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארובותיהם" (ישעיהו ס, ח) כמתייחס לשני הטיפוסים האמורים. העב מועף ברוח, גורם חיצוני הודף אותו אל הארץ. היונה שבה אל קנה מרצונה כי זהו ביתה. "נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה'... גם ציפור מצאה בית" (תהלים פד, ג-ד).

חז"ל דרשו את הפסוק "עד יעבר עמך ה' עד יעבור עם זו קניית" (שמות טו, טז) כמתייחס לשתי ביאות לארץ: "עד יעבור עמך ה' – זו ביאה ראשונה (בימי יהושע בן נון), עד יעבור עם זו קניית – זו ביאה שנייה (בימי עזרא)" (ברכות ד ע"א). ביאה ראשונה, שהיא בבחינת "תבאמו", קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא. ביאה שנייה, שהיא בבחינת "תטעמו", קידשה לשעתה ולעתיד לבוא (על פי ערכין לב ע"א ומקומות רבים נוספים בש"ס).

לכשתמצי לומר: קדושה ראשונה נוצרה בכיבוש, לעם ישראל לא היה מקום לחיות בו, והצורך הקיומי הפיזי במקום מוגדר הוא שהניע את הכיבוש. קדושה שנייה נוצרה בעלייה אידיאליסטית ארצה. היהודים חיו לא רע בבבל, אך הם באו ארצה לבנות את המקדש. המניע לעלייה היה אידיאליסטי. לכן קדושה זו תקפה עד עצם היום הזה.

המונח "תטעמו" מחייב הסבר. לכאורה, המושג "נטיעה" שייך רק בעצים, שצורת גידולם היא בהשתרשות בקרקע. אך אדם אינו נטוע במקום. הוא מהלך, נע ונד, היום כאן ומחר שם. המהר"ל (ב"חידושי אגדות" על מסכת נידה, חלק רביעי, עמ' קנח) הסביר את דימוי האדם לעץ בפסוק "כי האדם עץ השדה" (דברים כ, יח) באומרו כי האדם הוא כעץ הפוך, הוא יונק מלמעלה, שורשו בשמים ונפו נוטה ארצה. ובכל זאת השם "אדם" נגזר מאדמה. האדם נוצר מאדמה, והמהר"ל הסביר (ב"תפארת ישראל" פרק ג, עמ' יב) כי כשם שבאדמה גנוז כוח היוצא אל הפועל באמצעות הצמחייה הגדלה מהאדמה, כך גם באדם גנוזים כוחות אדירים, והוא

צריך ויכול לממש אותם ולהוציא אל הפועל את כל הכישרונות והיכולות הטבועים בו.

טעות היא להתייחס לאדם כעץ רוחני, חסר שורשים ארציים. האדם קשור לאדמתו, היא חלק מאישיותו. והיא הנותנת: דווקא משום שהאדם הוא יצור רוחני, הקשר שלו לקרקע אינו רק קשר פיזי, הוא גם קשר רגשי ונפשי, זיכרונות היסטוריים ותרבותיים קושרים אותו למקום, למבנים ולנופים. אלו יוצרים תרבות. אינה דומה תרבות של עם החי במישור לתרבות של עם החי בהרים. אינה דומה תרבות של עם השוכן לחוף ים לתרבות של עם השוכן במדבר. האדם מעצב את ארצו, וארצו מעצבת אותו. האדם, כמו במילות שירו של שאול טשרניחובסקי, הוא תבנית נוף מולדתו.

עם ישראל וארץ ישראל קשורים זה לזה בממד נוסף, משמעותי יותר, ממד רוחני. ה' בחר בעמו ובארצו (ריה"ל ביאר את הדברים באריכות בספרו "הכוזרי", מאמר ב מאות כ). ארץ ישראל היא ארץ הקודש. ארץ בעלת מחויבויות. אין ארץ בעולם המחויבת במצוות, שמוטלות עליה חובות קרקע. ארץ ישראל שונה מכל הארצות. היא מחייבת קדושה "ולא תקיא הארץ אתכם" (ויקרא יח, כח). ארץ זו מחייבת רגישות אלטרואיסטית. היבול הצומח בה אינו שייך לפרט בלעדית. על הפרט להפריש תרומות ומעשרות ולקיים שמיטה ויובל, לקט שכחה ופאה. יש לפרט מחויבות לעובדי המקדש ולמרבצי התורה, לעני ולגר, ליתום ולאלמנה, וגם להשתלמותו הרוחנית שלו עצמו – את פירות נטע רבעי ומעשר שני הבעלים אוכלים, אך בירושלים: "למען תלמד ליראה" (דברים יד, כב). האדם אינו עבד לאדמתו, כמוז"יק הרוסי, כפוייר הפולני או כפלח הערבי, איש נושא ערכים הוא.

רעיון זה רמוז בהמשך הפרשה, בפרשת המן: "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים" (שמות טז, ד). המן ירד רק "עד בואם אל ארץ נושבת" (שם, לה). בארץ לא ירד יותר מן השמים, אלא "המוציא לחם מן הארץ". מן השמים האוכל יורד, מן הארץ האוכל עולה – היניקה מן הארץ גבוהה יותר. השפת אמת (פרשת עקב תרמ"ח) כתב שהקרקע בארץ שווה לשמים בחו"ל. אדם המצמיח את עצמו מן הארץ שקול לאדם היונק משמים.

לא רק עם ישראל זקוק לארץ, גם הארץ זקוקה לעם ישראל. היא מושכת אליה את בניה, היא זקוקה להם שיעבדוה, יישבוה ויקדשוה בכל מעשיהם. ט"ו בשבט, שחל תמיד בשבוע שבו קוראים פרשת בשלח, מבליט רעיון זה. במקור, ט"ו בשבט אינו חג נטיעת אילנות, כפי שהוא נתפס כיום, הוא חג נטיעת אדם מישראל בארצו. זהו יומן של המצוות התלויות בארץ. האדם הוא המונה לפי

ט"ו בשבט את השנים לתרומות ולמעשרות, לערלה ולנטע רבעי. ביום זה הוא מתחיל שנה חדשה של מצוות אלו ומתקדש על ידיהן.

וט"ו בשבט הוא גם יומה של האדמה. מצוות התלויות בארץ אינן יכולות להתקיים כהלכה כל עוד אין כל עם ישראל יושב בארצו, איש איש בנחלתו. האדמה משתוקקת להתקדש באמצעות קיום מלא של מצוותיה על ידי בניה, אך הם עדיין לא שבו לגבולם. מי שאוזניים כרויות לו יכול לשמוע את זעקתה השכולה והגלמודה של הארץ על בניה שנעקרו ממנה ועל מצוותיה שבטלו ממנה. ירמיה הקשיב להד קולה הבוקע ממעמקיה וזועק, הוא האזין לאנקתה. "איכה ישבה בדד העיר רבתי עם היתה כאלמנה... בכו תבכה בלילה ודמעתה על לחיה" (איכה א, א-ב). והוא גם המנחם אותה (ירמיהו לג, י-יא): "כה אמר ה' עוד ישמע בערי יהודה ובחצות ירושלים הנשמות מאין אדם ומאין יושב ומאין בהמה. קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אמרים הודו את ה' צבאות כי טוב ה' כי לעולם חסדו מבאים תודה בית ה' כי אשיב את שבות הארץ כבראשנה אמר ה'".

נז

מעשי ידי טובעים בים

"ולא קרב זה אל זה כל הלילה". ידועה דרשתם של חז"ל על פסוק זה (מגילה י ע"ב): "ביקשו מלאכי השרת לומר שירה (שנאמר: וקרא זה אל זה ואמר). אמר להם הקב"ה: מעשי ידי טובעין בים, ואתם אומרים שירה!! רעיון מוסרי נשגב זה שימש בסיס לעניינים שונים, כגון: ההלכה קובעת שאין אומרים הלל שלם במשך ימי הפסח, להוציא את היום הראשון. ובמדרש הרנינו ("שבולי הלפט השלם", סי' קעד) ניתן לכך הסבר זה: "מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה?!" מן הראוי להעיר שבתלמוד (ערכין י ע"ב), ניתן הסבר אחר להלכה זו: כיוון שאין חג הפסח חלוק בקרבנותיו, ואותו הקרבן קרב במשך כל ימי החג (שלא כמו בסוכות, שבו מספר הפרים פוחת והולך בכל יום), לכן די בהלל שלם אחד בתחילת החג. האם התלמוד והמדרש נחלקו ברעיון המוסרי שפתחנו בו?

בבדיקת מקורותינו, נמצא שרוב רבותינו חייבו את השמחה על נפילתם של אויבי ישראל (לכאורה, שלא כמדרש הרנינו הנ"ל):

א. במסכת סנהדרין (לט ע"ב), הביא התלמוד את הפסוק "באבוד רשעים רינה" והקשה על הסתירה בין הפסוק האמור, לפיו יש לשמוח במפלתן של רשעים, לבין דרשת חז"ל על הפסוק "מעשי ידי טובעין בים". והתלמוד יישב את הסתירה: "הוא אינו שש אבל אחרים משיש". כלומר, הקב"ה אינו שמח במפלתן של רשעים, לכן נאסר על מלאכי השרת לומר שירה בזמן שמעשי ידיו טובעים בים. אך אנחנו, כבני אדם, חייבים לשמוח. הרעיון הטמון בכך הוא שאנחנו, כבני אדם, ראייתנו היא בהכרח מקוטעת. בעינינו, הטוב הוא טוב, והרע הוא רע. לפי מושגי האנושיים, אנו חייבים לשמוח על הצלחת הטוב ועל כישלון הרע. אולם הקב"ה רואה את הדברים בראייה אחרת, כוללת יותר וחודרת יותר. במבט העליון, הרע אינו רע מוחלט. הוא יכול לשמש ככיסא לטוב. לכן יש להצטער על מפלתו. על כל פנים, אין להסיק שום מסקנות מעשיות מעמדת מלאכי השרת להתייחסותנו אנו כבני אדם.

ב. אכן, משה ובני ישראל ענו שירה, את שירת הים, בשמחה, בתוף ובמחול, על אף שמלאכי השרת לא אמרו שירה. ומשירת הים למדנו חובת הודאה והלל לדורות על כל הצלה וישועה. "ומה מעבדות לחירות אמרו שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן" (מגילה יד ע"א).

בנפול אויבך אל תשמח

בכל זאת, צודק אותו מדרש הדורש להגביל את השמחה על נפילת האויב. גם אם שימושו במליצתם של מלאכי השרת אינו רלוונטי לענייננו, הרי פסוק מפורש צווח ואומר: "בנפול אויבך אל תשמח" (משלי כד, יז).

אך במסכת מגילה (טז ע"א), מסופרת האגדה שכאשר בא המן להרכיב את מרדכי על הסוס, כמצוות המלך אחשורוש, לא יכול היה מרדכי לעלות על הסוס מחמת חולשת תעניתו, ולכן גחן המן לפני מרדכי. כשמרדכי עלה על גב המן, בעט בהמן. אמר לו המן: לא כתוב בתורתכם: "בנפול אויבך אל תשמח"? אמר לו מרדכי: במה דברים אמורים, בישראל, אך בכס נאמר: "ואתה על במותימו תדרוך". חזרנו, אפוא, לדעת רוב מקורותינו המחייבים שמחה על מפלתם של אויבים גויים. מסתבר שההבחנה בין ישראל לבין אומות העולם בנושא זה היא בין רשע שאינו גמור, שיש סיכוי שיחזור בתשובה ויעשה טוב, ואז יש להצטער על מפלתו, לבין רשע גמור, שאין סיכוי שיתקן את דרכיו ולכן יש לשמוח על מפלתו. ישראל הוא בחזקת רשע שאינו גמור. תכונותיו ושייכותו למסגרת רוחנית-ערכית מבטיחים סיכוי לתיקון. סתם גוי אינו בר סיכוי כזה ולכן יש לשמוח על מפלתו. חז"ל היו רחוקים מגישה שוביניסטית שטחית וצרת אופקים, ועל כן לא דחו תשובתה של שום בריה.

הסבר זה פותח לנו פתח חדש בהבנת השמחה על נפילת האויב. אין אנו שמחים לאידו של אויבנו, איננו ששים על סבלו ועל צעריו. זו גישה פסולה. שמחים אנו על מפלתה של הרשעה, על שלטון הצדק בעולם. שמחה זו לא רק שמותרת, אלא היא מצווה. אנחנו – בני אדם החיים במאבק מתמיד בין הטוב לבין כוחות הרשע המנסים להשתלט על העולם – חייבים להודות לה' על הנהגת הצדק המופיעה בעולם ומנצחת את העוול. מי שאינו שמח במפלתה של הרשעה ובנצחון הטוב צריך לבדוק היטב את עצמו אם חמלתו על האויב מקורה ברגש מוסרי טהור ואמתי או שמא להיפך, בסתר לבו מקננת איזושהי הזדהות עם הרע ולכן אין הוא יכול לשמוח שמחה מלאה בחיסולו.

נראה לנו שהבחנה דקה זו טמונה בהבדל שבין שני הכתובים: האחד – "בנפול אויבך אל תשמח", והשני – "באבוד רשעים רינה". בראשון, מדובר ביחס אישי (אויבך). אין לשמוח אישית על נפילתו של האויב, זו שמחה לאיד, המכילה בתוכה גרעין סדיסטי, לא-מוסרי. בשני מדובר על הרע ככלל (רשעים), כמושג, פה השמחה צריכה להיות מלאה. היא מצווה וחובה. וכן פירש רבנו יונה (על אבות ד, יט): "כי גם בהיות האויב רשע אין לשמוח ברעתו בלתי מפני ה' לבדו... כי זה

הצדיק לא ישמח במפלת הרשעים אך אם כוונת שמחתו מפני שמפלתו כבוד שמים". (וראו בפירושו של מרן הרב קוק לברכת המינים, "עולת ראייה" ח"א עמ' רעח).

שמחתם של צדיקים

ואכן, מקורות רבים מלמדים אותנו על שמחתם של צדיקים בנפילתם של רשעים, כגון: "ישמח צדיק כי חזה נקם" (תהלים נח, יא), והמשך הכתוב הוא: "אך יש א-להים שופטים בארץ". כלומר, השמחה היא על משפט הצדק המופיע בעולם. וכן "יעלו חסידים בכבוד... רוממות א-ל בגרונם... לעשות נקמה בגויים... לעשות בהם משפט כתוב" (תהלים קמט, ה-ט). אף כאן השמחה היא על משפט הצדק, זהו הדרם של החסידים. ובמסכת ברכות (ט ע"ב) נאמר: "לא אמר דוד הללויה עד שראה במפלתם של רשעים שנאמר: 'יתמו חטאים מן הארץ... ברכי נפשי את ה' הללוי-ה'". וידועה הסברה של ברוריה אשת ר' מאיר על פסוק זה, הדורשת (ברכות י ע"ב): "חטאים ולא חוטאים" (המעשים ולא העושים). ולכאורה, דרשה עוקרת את הפסוק ממשוטו! אלא שכוונתה לומר שהשמחה אינה על אובדן האנשים החוטאים, אלא, על סילוק החטא מהעולם בעקבות אובדנם. ולכן, לכתחילה עלינו להתפלל על תיקון החטא ולא על ענישת החוטא. אולם, בדיעבד, לאחר שהחוטא נענש והחטא נעלם עמו, יש לשמוח על סילוק החטא.

הבחנה זו בין הצד האישי לצד הרעיוני תנאי הכרחי היא לשמחה. מי שאינו מסוגל לכך, אין שמחתו רצויה לפני ה'. לכן פירש הגר"א (ביאור הגר"א, אורח חיים סי' תרצה ס"ק ב) את ההלכה הידועה "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" (מגילה ז ע"ב) באומרו שכשהשונה מגיע לטשטוש ולא-יכולת להבחין בין המניע החיובי לשמחתו, שהוא ברוך מרדכי, לבין המניע השלילי, שהוא ארור המן – עליו להפסיק לשתות ולשמוח.

ההשלמה בין המקורות

המקורות, הנראים כסותרים, משלימים אפוא זה את זה. מלאכי השרת, שאינם סובלים מהעוול שבעולם ושמנקודת מבטם הנעלה הם יכולים לראות כיצד בסופו של התהליך הרע מתקן את עצמו – הם אינם רשאים לומר שירה על מפלתן של רשעים. אולם אנחנו, כבני אדם החיים בתוך הקונפליקט והנאבקים על שלטון הצדק, חייבים לומר שירה על מפלתה של הרשעה, אך לא על נפילת אויבינו האישיים, לא כשמחה לאידם. כדי למנוע שמחה לאיד, פעמים שגם אנו חייבים לנהוג כמלאכי השרת לשם שמירת האיזון הנפשי שלנו. זוהי שמחתם של ישראל, שנאמר בה: "וגילו ברעדה" (תהלים ב, יא).

לפרשת יתרו

נח

תורה מן השמים

"אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם". סיכום זה של מעמד הר סיני הוא היסוד הגדול שעליו מושתתת אמונתנו: תורה מן השמים. לא רק הרמב"ם מנה אמונה זאת בין י"ג העיקרים, אלא גם החולקים עליו, שצמצמו את מניין העיקרים (כרבי יוסף אלבו), לא יכלו שלא למנות את האמונה בתורה מן השמים כיסוד היהדות. כי ביסוד זה מתמקדת תמצית האמונה הדתית. זוהי שאלת המפתח: האם האדם עובד את ה', על פי הנחיותיו היציבות, הנצחיות והמוחלטות, או שהוא סוגד לאדם, לתבונתו האנושית ולאופנותיה המתחלפות? האם הוא אידיאליסט, הפועל לשם שמים, או אינטרסנט, הפועל רק לתועלתו הפרטית? התפיסה הראשונה מעלה את האדם מארציותו השמימה. התפיסה השנייה משפילה את כל הערכים והאידיאלים הנשגבים לרמה העפרורית, הארצית. הראשונה – קודש, והשנייה – חול (בלועזית מכונה התפיסה הראשונה תיאוצנטרית, שה' הוא המרכז; והתפיסה השנייה – אנתרופוצנטרית, שהאדם הוא במרכז). זהו שורש האמונה והכפירה.

תופעה מעניינת היא שגם אנשים המוכנים להאמין במציאותו של ה', ואפילו בהשגחתו על עולמנו, מתקשים לקבל על עצמם את מרותה המחייבת של התורה משום שאינם מסוגלים לעכל את הרעיון שהתורה היא מהשמים. הרקע הפסיכולוגי לתופעה זו הוא שהאדם אינו מוכן לוותר על מרכזיותו ועל ריבונותו על עצמו ולהכיר במרות שמעליו, אפילו יהא זה ריבון של עולם בכבודו ובעצמו. ויש כאן פרדוקס מעניין. מדוע האדם רוצה לקבוע בעצמו את דרכו? מדוע אין הוא מוכן שמישהו אחר יתערב בענייניו? משום שהוא נברא בצלם א-לוהים, לכן הוא שואף להידמות לבוראו בריבונותו על עצמו.

ההכרח שבתורה מן השמים

אולם, דווקא נטייתו זו של האדם, שביסודה יש גרעין חיובי, היא המחייבת את האמונה בתורה מן השמים. הישגיהם הגדולים של בני האדם במדע, למשל, הם המביאים את הרציניים שבהם להכרה שיותר ממה שהם יודעים הם אינם

יודעים. כל אופק חדש המתגלה להם מראה להם מרחבים אדירים יותר, המצויים מעבר לאופק ושעדיין לא נתגלו להם. מי שמסוגל להיות אובייקטיבי, מי שאינו שחצן ובעל גאווה, יודה שככל שרבה הידיעה כן גדולה התעלומה. הסתמכות האדם על בינתו בלבד היא התרברבות חסרת שחר. האדם חש בהכרח שיש בגילוי זה אמת נצחית ומוחלטת שהוא אישית אינו מסוגל להגיע אליה. אמת זו אינה ממעטת את שאיפת הדעת של האדם. אדרבה, ההכרה שהחכמה האמתית היא אינסופית, ושכישרונותיו המדעיים של האדם, שנבראו בצלם א-לוהים, אינסופיים אף הם, רק מעודדת את צימאון האדם לידע. ועם זאת, מחזקת היא בתודעתו את ההכרה בחכמה שמעליו, שמקורה מוחלט, מוסמך ומחייב.

הדבר נחוץ בעיקר בתחום הערכי. אין האדם מסוגל להגיע בשכלו בלבד להכרת האמת המוסרית, המוחלטת והיציבה. כל ניסיון להוכיח בהיגיון אנושי שהטוב הוא טוב והרע הוא רע נכשל בהוכחה שכנגד. המבוכה נוראה. סופרים, מחנכים והוגי דעות כבר העלו בעשן את עצם המושג "ערכים". לאושרנו, המצפון האנושי (שיסודו בצלם הא-לוהים שבנו) עדיין מנחה אותנו בכמה עקרונות יסוד. אך כל אופנה וכל רוח מצויה עלולות לשבש את פעילותו ולהטותו לכיוונים הפוכים. השואה האיומה היא אחת ההוכחות המשכנעות לכך שאין אנו יכולים לסמוך על המצפון האנושי ועל ההיגיון האנושי בלבד. ניקח למשל את הצו: "לא תרצח" (שמות כ, יג), המוסכם עקרונית על כל בן תרבות. אולם, גבולותיו ויישומו של הצו אינם ברורים דיים. המתת חסד והפלת עוברים ללא צורך, מחד גיסא, וסלחנות יתר לפושעים נתעבים ולאויבים מסוכנים, מאידך גיסא, מוכיחים לנו שוב ושוב עד כמה יש הכרח בהנחיות ברורות ומוגדרות באשר לפירוש המעשי של צו זה. תורה משמים דומה לאורה של השמש ברקיע. היא מרכז האור והחום, ובלעדיה לא ייתכנו חיי חברה ותרבות אנושיים עלי אדמות (ומעניין שפרק יט בתהלים פותח בשבחה של השמש ועובר למעלותיה של התורה).

כפייה חיצונית ורצון פנימי

תורה מן השמים אינה שוללת ואינה מדכאת את החשיבה האנושית. אדרבה, היא תובעת מהאדם חשיבה מעמיקה ורצינית יותר. היא חושפת ומגלה את מהותו האמתית של האדם, את מעמקי נשמתו. אדם הלומד תורה, ביודעו שהיא חכמה א-לוהית נשגבה, מגייס את כל כישרונותיו ומתאמץ בכל יכולתו להבינה לעומקה. לכן רמתו האינטלקטואלית של לימוד זה גבוהה ביותר. וכן השפעתו המוסרית של לימוד זה על התנהגותו של הלומד היא משמעותית ביותר. גדולי התורה והרוח של עם ישראל – ברמתם האינטלקטואלית והמוסרית שאין דומה

לה בכל תרבות אחרת, הן בכמות והן באיכות – הם ההוכחה ליכולת פיתוח אישיותו של האדם דווקא מכוח אמונתו בתורה מן השמים.

זו המשמעות של כפיית הר כגיגית. אמנם, יש בה כפייה חיצונית, לכאורה, כדי להדגיש את המחויבות המוחלטת לתורה ואת היותה אמת נצחית ובלתי-תלויה בכל גורם אנושי שהוא, אך עם זאת, יש בה גם שכנוע פנימי עמוק שהביא להזדהות מושלמת בין עם התורה לתורת ישראל עד שספונטנית ענו כולם יחדיו ואמרו: "נעשה ונשמע" (שמות כד, ז). אין זו כפייה במשמעותה השלילית, אלא במשמעותה החיובית. זהו שכנוע רצוני מלא, עד שכאילו אין לאדם בררה. אין סתירה בין הכפייה והרצון. אדרבה, שניהם משלימים זה את זה.

התגלות האמונה מן השמים

בדרך זו, הסביר המהר"ל ("תפארת ישראל", פרק לו) את הדיבר הראשון מעשרת הדיברות: "אנכי ה' אלהיך" (שמות כ, ב). ניסוחו של דיבר זה תמוה, הרי אין כאן שום ציווי, שום דרישה מהאדם, אלא הצגת עובדה בלבד! מהו המסר שבדיבר זה?

ותשובת המהר"ל היא שאמונה פירושה אמת מוחלטת: בלתי-תלויה באדם, באופני חשיבתו ובסגנון הבנתו. בין יכיר בה בין ינסה להתעלם ממנה, היא תישאר לעד אובייקטיבית. המציאות הא-לוהית הייתה לפני היות אדם בעולם והיא קיימת על אפס ועל חמתם של אלו המתכחשים לה. לכן, הציג ה' את עובדת מציאותו כמות שהיא, מבלי לדרוש מהאדם במפורש שיכיר בה. מן הסתם, כל בר-דעת ובר-לבב יעשה הכול כדי להכיר בה', להבינו ולהשתכנע בנוכחותו בכל הדרכים והאפשרויות הניתנות. אולם, עצם מציאותו של ה' אינה תלויה כלל באדם. ההתגלות הא-לוהית, כפי שהיא, באה לידי ביטוי בדיבר זה של "אנכי". לא זו בלבד שהיא אינה מצמקת את המאמץ האינטלקטואלי של האדם, אלא אדרבה, היא מעוררת ומדרבנת אותו לחשוב חשיבה מופשטת ומעמיקה יותר. גדולי הדעת של אמונת ישראל הם ההוכחה לכך, עם כל המאמנים שבעם ישראל. צאו וראו: מי חושב יותר, מי הוגה יותר, מי מתעמק יותר? המאמין הרציני, המשקיע כוחות נפש כה גדולים באמונתו, או זה שאינו מאמין, ששום נושא ערכי, רציני, המחייב מאמץ שכלי ונפשי אינו מעניין אותו? התוצאה של דיבר זה היא הגות אנושית ברמה גבוהה ביותר.

זהו השילוב שבין "וירד ה' על הר סיני" (שמות יט, כ) לבין "ומשה עלה אל האלהים" (שם, ג). בין הראייה, שבה האדם צריך להסב את עיניו כדי לראות, לבין השמיעה, שבה האדם פסיבי יותר. שילוב מופלא זה מאופיין בפסוק: "וכל העם רואים את הקולות" (שמות כ, טו) – רואים את הנשמע, פעילים ונפעלים בו בזמן.

נט

"אנוכי" לעומת "אני"

"אנוכי ה' א-להיך" (שמות כ, ב). ביטוי זה, שנאמר בפתיחת עשרת הדברות בסיני, עומד לכאורה בסתירה מוחלטת למושג ה"אני". או עבודת ה' או עבודת האדם; או תיאוצנטריות או אגוצנטריות. לכאורה, אין ה"אנוכי" וה"אני" יכולים לדור בכפיפה אחת. ה"אני" עלול למלא את האדם עד כדי אי-יכולת ל"אנוכי" למצוא מקום בלבו. לא בכדי, אפוא, פתח הקב"ה במילה זו, "אנוכי", כדי לבטל קודם כול את ה"אני" האנושי.

אני חושב

מעניין שהפילוסופיה המודרנית, ובעקבותיה כל התרבות המערבית החדשה, מתחילה במילה "אני". "אני חושב מכאן שאני קיים", הכריז דקרט. בהכרזה זו נפתח דף חדש בעולמו של האדם. לא העולם החיצוני, לא זה החומרי ואף לא זה הרוחני, הוא מעניינו של האדם המודרני, אלא עולמו הפנימי. קיומו האיש, הפרטי, של האדם הוא העיקר. מכאן ואילך, הכול סובב סביב מרכזיותו של האדם. האדם הוא מקור המושגים, הוא מקור הערכים. "אני" ולא אחר.

ואכן, יש למהפכת ה"אני" הזו במה להתפאר. הישגיו של האדם בכל תחומי החיים אדירים. פרט לתחום אחד, בתחום הבנתו את ה"אני" ומימוש העצמי במלואו. הרצון לחשוף יותר את ה"אני", לתת לו יותר ביטוי, לצקת בו יותר תוכן ומשמעות – דוחף את האדם השטחי למרוד, לבעוט, לברוח מפני הכול, כולל בריחה מפני ה"אני" שלו בכבודו ובעצמו. הוא בורח להרים וליערות כדי לממש, כביכול, את ה"אני" שלו. הוא בורח מפני זולתו, מפני מוסכמות, מפני אילוצים חברתיים כדי להיות "אני". אולם באותה שעה הוא נס ונמלט בעצם מה"אני" האמתי שלו במקום לממש אותו כאן ועתה, בנתונים הטובים ביותר שברשותו.

בביטוי "אני חושב", האדם רוצה לבטא יותר את ה"אני" מאשר את החשיבה. כי חשיבה אמיתית, מעמיקה וביקורתית, עשויה להביא את ה"אני" שלו לממדים האובייקטיביים שלו. אילו סדר המילים במשפט היה הפוך, כגון "חושב אני" או "חושבני", היה ה"אני" גדול יותר. מחשבתו השקולה והרצינית הייתה מעמידה את ה"אני" על מעמד גבוה יותר. לא חשיבת בוסר, לא חשיבה שטחית ומדומה, אלא חשיבה יסודית ומעמיקה. חשיבה מפותחת ואובייקטיבית מביאה בהכרח

להכרה במקור החשיבה, בסיבת ה"אני" (אגב, דקרט עצמו הגיע למסקנה מתבקשת זו). למרבה הפרדוקס, בדיוק ממסקנה עקבית זו חושש האדם, ובעיקר ממסקנותיה המעשיות המחייבות. אין הוא מוכן להכיר בכך שיש ישות נעלה יותר מהאגו שלו, שיש חכמה גדולה משלו, שיש סמכות מעליו. נדמה לו בטעות שכנפיו של ה"אני" שלו יקוצצו אם יגיע למסקנה שמישו יושב על כיסא רם ונישא משלו.

"אנוכי" - מקור ה"אני"

מחשבות אלו נובעות מההנחה שהאדם וה' עומדים זה מול זה כשתי ישויות נפרדות ומנוגדות זו לזו. ואכן, אמת רבה יש בכך. כשהאדם מתייצב מול ה', הוא מתגמד לעומתו. "כי יום לה' צב-אות על כל גאה ורם ועל כל נשא ושפל... ושח גבהות האדם ושפל רום אנשים ונשגב ה' לבדו ביום ההוא" (ישעיהו ב, יא-יב). וכשראה ישעיהו את ה' יושב על כיסא רם ונישא, הגיע למסקנה המתבקשת: "אוי לי כי נדמיתי כי איש טמא שפתיים אנכי" (ישעיהו ו, ה). יחסית לקדושתו הנשגבה של ה' צב-אות, גם נביא גדול אינו אלא איש טמא שפתיים. אולם זוהי רק תחילתו של התהליך. המשכו הוא: "ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה... ויגע על פי ויאמר הנה נגע זה על שפתיך וסר עוונך וחטאתך תכופר" (שם, ו). המגע הצורב עם האש הא-לוהית הבערת במזבח של מעלה מטהר את הפה ומאפשר להינבא. האש הא-לוהית בוערת בעצמותיו של הנביא להיות שותף פעיל לרצונו של ה', וכשהוא שומע את קול ה' אומר "את מי אשלח ומי ילך לנו" (שם, ח), הוא מגיב ספונטנית: "הנני שלחני"! האש אינה נותנת לו מנוחה. "כלכל ולא אוכל" (ירמיהו כ, ט). ביקורתו של ישעיהו על עמו, שנבעה מתחושת הסיפוק על השגתו, נעלמה, ואת מקומה תפסה אחריות ותודעת שליחות. תחושת האפסות מרוממת את האדם לרמה נעלה. הוא נהיה שלוחו של ה', ולשליחות זו הוא רותם את כל כישוריו. המקוריות האמתית של ה"אני" מקורה במקורות הנצח של ה"אנוכי". ככל שאדם יעמיק יותר בהכרת ה', כך יהיו מקורותיו עשירים יותר ועמוקים יותר. אולם, לשם כך עליו לחשוב יותר. ככל שה"חושב" יהיה גדול יותר, כך ה"אני" יהיה אמתי יותר.

ויתייצבו בתחתית ההר

התיאור המפורט של מעמד הר סיני מלמד על המתח שבין התבטלות האני האנושי לבין המימוש העצמי. "ויחרד כל העם אשר במחנה" (שמות יט, טז). אולם, בהמשך: "ויוצא משה את העם לקראת הא-להים" (שם, יז). גם בהיותם בתחושה שההר הגבוה נכפה עליהם כגיגית, שאין הם אלא גרגרי אבק בתחתית ההר, בני ישראל מתייצבים: "ויתייצבו בתחתית ההר" (שם, יז). ההתייצבות מעידה על

זקיפות קומה, על ישות עצמאית, על מימוש עצמי. אולם אימתי? רק כאשר אדם חש בעליל שהוא בתחתית ההר. רק כאשר הוא מכיר את עצמו באמת, את חולשותיו ואת מגבלותיו, רק אז הוא שואף להתעלות לראש ההר. מתוך החרדה – אישיותו מתייצבת.

כשגאוותו המנופחת מציגה אותו כמי שעומד כבר בראש ההר, אין לו לאן לשאוף ואין לו לאן לטפס. מחשבתו הרדודה מספקת אותו. "אני חושב". הוא סבור שהוא יודע הכול ומבין הכול, וממילא ש"אני נמצא", בלבד. אם יחשוב יותר לעומק, הוא עלול לגלות לפתע שטעה, שיש לו עדיין מה ללמוד וממי ללמוד, ואם כך, ה"אני" לא יהיה עוד מה שהיה. יש כאן מעין איבוד עצמי על ידי הדעת.

אך מי שמכיר את מקומו, מי שמוגבל בתחתית ההר ונושא את ראשו אל על, הוא אינו מסתפק בהישגיו עד כה. הוא שואף דעת אמת, הוא מעוניין ללמוד יותר, לדעת יותר. הוא פתוח לרעיונות נוספים, להעמקה נוספת. הוא יודע שרק כך יעשיר את עצמו. הוא כולו קשוב, כולו פתוח לקלוט יותר ויותר. בעצם פתיחות זו, הוא כבר מתרומם מעלה נוספת, ועל ידי לימוד נוסף, הוא עולה מעלה מעלה. קומתו האישית הולכת ומתייצבת, הולכת ומזדקפת, מתחתית ההר לראשו.

דרך ארץ קדמה לתורה

לכן, נבחר משה להיות מקבל התורה בסיני ומוסרה לישראל. כי הוא "ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר יב, ג). ענווה זו פתחה אותו לשמוע, להאזין, לבדוק את עצמו, לבקר את עצמו, לדרוש מעצמו יותר ויותר. רק לאדם כזה, הא-לוהים אכן מתגלה בכל הדרו, ככל ששכל האדם מסוגל לקלוט ולהשיג. התנאי הבסיסי להתגלות ה' הוא מידות טובות ולא כישרון שכלי מפותח. אמנם, השגת ה' אמתית מחייבת אינטלקט גבוה מאוד, אולם כושר אינטלקטואלי כשלעצמו, ללא מידות טובות, עלול להיות שסתום בפני הכרת ה'. הערצת אדם את עצמו, את חריפותו, שנינותו, ניתוחיו המבריקים והישגיו המדעיים, עלולה לחסום בפניו את עצם הרצון להכיר במי שחונן לאדם דעת, את הנכונות להכיר בריבונות ה' ולרסן את עצמו מפניו.

הדבר מתבטא בהכנות למתן תורה ובמצוות שנצטוו לאחריו. לפני מתן תורה, נאמר: "וכבסו שמלותם" (שמות יט, י). כיבוס הבגדים החיצוניים לא נועד רק להופעה חגיגית לקראת הרגע הגדול, אלא בעיקר לכיבוס מידות הנפש הפנימיות. הניקיון הפנימי מושפע מהניקיון החיצוני, הטהרה והקדושה הן ההכנות הנפשיות ההכרחיות לקראת התגלות ה', ולא חידוד המוח ותרגול השכל. אלה יבואו בהכרח עם תיקון המידות.

ואחרי מתן תורה נצטוינו שני דברים :

א. "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב" (שמות כ, כ). תבליט דמות אדם אסורה. הערצת האדם פסולה. היא המקור לכל השחיתויות. פסילת פסלו של גוף האדם היא המפתח לפיתוח רוחו.

ב. "ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערוותך עליו" (שם, כג). האיסור הוא על הגאווה ועל השחצנות של אדם המדלג כביכול מעל למזבח. דילוג זה חושף את האדם בכל כיעורו. רק עלייה אטית, השואפת לקלוט ולקבל מהקדושה הא-לוהית יותר ויותר, היא המבטיחה שהזבח את יצרו והמקריב את עצמו אכן יתקרב אל האמת. המטרה הנכספת של מעמד הר סיני אינה עמידה שפופה בתחתית ההר, אלא עלייה, לאחר הכנה נפשית מתאימה, מעלה מעלה. "במשוך היובל המה יעלו בהר" (שמות יט, יג).

ס

חכמה וקדושה

החברה הישראלית שהתגבשה בסיני היא חברת קודש. הקדושה היא מוטיב מרכזי בפסוקים הקודמים למעמד הר סיני: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו), "וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו" (שם, כב), "אתה העדתה בנו לאמר הגבל את ההר וקדשתו" (שם, כג).

מעמד הר סיני לא היה רק מעמד אינטלקטואלי, אלא בעיקר מעמד של התעלות רוחנית שיש בה חוויה של קדושה, ומהתעלות זו נגזרה גם השגה אינטלקטואלית. גם הרמב"ם, הסובר שההשגה השכלית היא פסגת השאיפה של האדם ומטרת האמונה הצרופה, מודה בצורך בחוויה רגשית עמוקה להפנמת ההשגה הרציונלית. גם לדעתו, בחכמה האמתית יש קדושה.

המהר"ל (הקדמה שנייה ל"גבורות ה'"; "דרך חיים" פ"ה מ"ו) הקשה על המזהים את ה' עם שיא החכמה ושאל מדוע, אם כך, נקרא ה' "הקדוש ברוך הוא" ולא "החכם ברוך הוא". הרמב"ם הסכים עם המהר"ל ואמר שהתואר "חכם" שבו מכונה ה' אינו מגדיר חכמה כחכמת השכל שלנו, אלא הוא מתאר חכמה הנשגבת מבינתנו, לכן יש בה קדושה. קדושה היא הפשטה מוחלטת – לא רק מבחינה שכלית, אלא גם מבחינה חוויתית. רק מי שמקדש את כל אורחות חייו המעשיים ומתעלה מעל חושי הבשר שלו יכול להגיע אליה ("מורה נבוכים", ח"ב פרק לו).

הנביא הוא איש הדעת, אך הוא גם "איש א-לוהים קדוש הוא עובר עלינו תמיד" (מלכים ב, ד, ט). כשנביא זוכה להארה רוחנית, הוא קולט בעיקר את שירת המלאכים, כמתואר בהפטרה: "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלוא כל הארץ כבודו" (ישעיהו ו, ג), ולעומתם הוא רואה עצמו כטמא שפתיים עד שהמלאך צורב את שפתיו ומקדשם (שם).

ר' אברהם בן הרמב"ם, במאמר על ההגדות ("מלחמות ה'"), הוצאת מוסד הרב קוק, תשי"ג, עמ' פח), כתב שרבי יהודה הנשיא נקרא "הקדוש" כי הוא שאף אל האמת הצרופה ולמענה הוא ויתר על דעתו האישית. האמת הייתה אהובה עליו מכול, אף מדעתו האישית. כדי להגיע לאהבת אמת כזו, נדרשות מידות נעלות, צדקות ויראת שמים ובעיקר ענווה. מידות אלו מביאות לידי קדושה. ללא התקדשות, שהיא התעלות מעל היצריות החומרנית, אין אפשרות להגיע להשגה שכלית

מופשטת אמתית. ללא קדושה אין חכמה (ראו ב"שמונה פרקים" לרמב"ם, פרק ז, על המחיצה ועניינה, וכן בסיומת ל"מורה נבוכים").

מוטיב הקדושה החוזר בפרשה מתיישם בה במצוות מעשיות, ונדגים זאת בכמה עניינים.

שבת

בימינו, יום מנוחה שבועי מקובל ונתפס כצורך אנושי, אולם ראשיתו של רעיון יום המנוחה הוא בשבת הישראלית, ועיקרו הוא קדושה: "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ז). השבת אינה רק יום מנוחה, היא בעיקר יום קודש. מקדושת השבת נגזרת גם המנוחה שכן רק התנתקות מוחלטת מכל ענייני החולין מאפשרת מנוחה נפשית שלמה. ללא קדושה, אין מנוחת נפש אמתית. לכן היה צורך לנסח את מצוות השבת בשתי לשונות: "זכור" (שם) ו"שמור" (דברים ה, יא). במצוות זכור, מודגשת הקדושה: "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו" (שמות כ, י). במצוות שמור, מודגשת המנוחה: "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ה' א-להיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה על כן צוה ה' א-להיך לעשות את יום השבת" (דברים ה, יג-יד). "זכור ושמור שניהם נאמרו בדיבור אחד" (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחודש, ז), המנוחה והקדושה הן שני צדדים של מטבע אחד.

המשפחה

מוסד הנישואין מקובל בחברה האנושית די בכל אתר ואתר על כל רבדיה. אולם בישראל הוא נקרא "קידושין". אצלנו מוסד זה אינו רק צורך חברתי, אלא ערך דתי מקודש. "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש" (קידושין ב ע"ב). הבית היהודי הוא מקדש מעט, על דלתו כמו מוצב שלט: "מקום קדוש, הכניסה לזרים אסורה בהחלט". לא רק הכניסה לזרים אסורה, אלא גם לבני הזוג שבתוך הבית פנימה אסורה הפזילה החוצה. אין לבעל אלא אשתו, ואין לאישה אלא בעלה. וכל אדם מישראל, גם אם אינו נשוי, אסור בקרבה ובפזילה כלשהי לעבר בן המין האחר עד נישואין וקידושין כדת משה וישראל. מכאן נובע איסור "לא תנאף" (שמות כ, יב) החמור, שכן ניאוף הוא הפכה של הקדושה, הוא טומאה. כיום, יש ערעור על קדושת הנישואין בחברה האנושית הרגילה. כדי להבטיח את קדושת המשפחה, בנתה התורה מערכת יחסים מיוחדת בין המינים, מערכת של צניעות ושל קדושה. אין מציאות שבה מתקיימים יחד חיי הפקרות מכאן וקידוש מוסד הנישואין מכאן.

קודם מעמד הר סיני, הצטווה העם להתקדש: "ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם" (שמות יט, י), ופירש הרמב"ן: "והנכון שיהיו קדושים, שלא יגשו אל אשה ואל כל טומאה, כי הנשמר מן הטומאה ייקרא מקודש, כמו שאמר בכהנים לנפש לא יטמא (ויקרא כא א), קדושים יהיו לא-להיהם (שם ו), וכתוב כי הכהנים לא התקדשו (דברי הימים ב, ל, ג), ר"ל לא הטהרו". הצניעות מחייבת גם את האדם בינו לבין עצמו. אפילו כלפי אבנים דוממות, יש להתייחס בקדושה ובצניעות: "ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תיגלה ערוותך עליו" (שמות כ, כב).

לא תחמוד

לדעת הראב"ע, איסור "לא תחמוד" (שמות כ, יג) אוסר את עצם ההרהור בדבר לא לו, וכך כתב בפירושו שם: "אנשים רבים יתמהו על זאת המצוה. איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו. ועתה אתן לך משל. דע כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה והוא ראה בת מלך שהיא יפה לא יחמוד אותה בלבו... כי ידע כי זה לא יתכן... ככה כל משכיל צריך שידע כי אשה יפה או ממון לא ימצאנו אדם בעבור חכמתו ודעתו... ובעבור זה המשכיל לא יתאוה ולא יחמוד".

רק אדם שקידש את עצמו יכול להגיע לדרגה כזו, אך זהו בניין אב לכל המערכת המוסרית שלנו. המוסר התורני עולה על המוסר החברתי הרגיל, הוא דורש מהאדם רמה מוסרית גבוהה גם בינו לבין עצמו. מידות טובות אינן רק התנהגות חברתית נאותה, אלא אופי עצמי. זהו מוסר של קודש. מוסר של חול הוא חיצוני, מוסר של קודש הוא פנימי. הרצון להתקדש עושה את החברה הישראלית לחברה בעלת מוסר גבוה, וחברה שהמכנה המשותף לחבריה הוא ערכי יכולה להעלות גם את היחיד שבתוכה לדרגת קדושה. לכן "כל דבר שבקדושה לא יהיה פחות מעשרה" (מגילה כג ע"ב). רק בחברה כזאת, אפשר לקדש את שם ה' בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום.

הקדושה היא על-חומרית, לכן היא נצחית. הקדושה היא שמבטיחה את נצחיותו של עם ישראל, כנאמר בהפטר: "כאלה וכאלון אשר בשלכת מצבת בס זרע קודש מצבתה" (ישעיהו ו, יג).

לפרשת משפטים

סא

משפט וצדקה ביעקב

המשפט והצדקה, לכאורה, נחלת המין האנושי כולו הם. ההיגיון האנושי והמצפון האנושי מחייבים אותם. מה ראתה, אפוא, התורה לצוות את עם ישראל עליהם במיוחד?

ולא עוד, אלא שהתורה אוסרת על שיפוטם של נוכרים והדיוטות שאינם דנים על פי דין תורה. ועל כך נאמר: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כא, א) – לא לפני נוכרים ולא לפני הדיוטות (גיטין פח ע"ב). וכי מה אכפת לה לתורה אם אדם יישפט במשפט אחר, כל עוד המשפט מוסכם על החברה, הוגן ועונה על כללי הצדק הטבעי?

את וי"ו החיבור במילה "ואלה המשפטים", דרשו חז"ל (מובא ברש"י): "מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני". כלומר, מערכת המשפט התורנית אינה פרי היגיון אנושי רגיל, אלא ניתנה מפי ה' בסיני. והדבר טעון הסבר. וכי אין מערכת משפט הגיונית וצודקת שאינה בהכרח מסיני?

ואכן, התורה עצמה מכירה במשפט שהיה קיים עוד לפני מתן תורה בסיני. במרה, נאמר: "שם שם לו חוק ומשפט" (שמות טו, כה), ופרשת יתרו, שקדמה למתן תורה, תוכיח שהיו משפטים לפני כן. וגם לסוברים שפרשת יתרו הייתה אחרי מתן תורה, העובדה שהתורה הקדימה את פרשת יתרו לפני מתן תורה באה ללמדנו שלמשפט יש גם יסוד טבעי אנושי, ורק על בסיסו אפשר לבנות את הקומה השנייה, התורנית הא-לוהית.

נדבת הצדקה

בעיה דומה קיימת ביחס לצדקה. ברום מעלותיה של הצדקה, עומדת מצוות גמילות חסד, שמקורה בפסוק: "אם כסף תלווה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנושה לא תשימון עליו נשך" (שמות כב, כד). במצווה זו, הדגישה התורה את הגורם האנושי הטבעי באומרה: "אם כסף תלווה". ודרש על כך ר' ישמעאל (מכילתא לפרשת משפטים, יט): "כל 'אם' 'ואם' שבתורה – רשות, חוץ מזה ועוד שניים (העומר והמזבח)". אם כסף תלווה – חובה ולא רשות. והתמיהה גדולה:

מדוע בכל זאת ניסחה התורה מצווה זו בלשון רשות? ענה על כך המהר"ל (י"גור אריה", סוף פרשת יתרו), שמצווה זו, חייב אדם לקיימה בכל הלב, ברצון גמור, ללא כל אילוץ חיצוני. אם אדם מקיים את המצווה הזאת רק משום שהתורה כפתה אותה עליו, לא קיים אותה כהלכתה. לכן ניסחה התורה מצווה זו בלשון רשות, כאילו הדבר תלוי ברצונו של האדם ובהתנדבותו, ובכל זאת היא חובה שאין להיפטר ממנה. כלומר, חובת הצדקה אינה כפויה על האדם מלמעלה, היא פורצת ספונטנית מן האדם למטה. אופיו של האדם גורם לכך. אולם, אינו דומה האדם לפני שנצטווה על המצווה, לאדם לאחר שנצטווה עליה. ללא החיוב התורני, המצווה הייתה תלויה בחסדי לבו של האדם, במצב רוחו, באופנה החברתית שבה היה שרוי, ועוד כהנה וכהנה. סדום וחברותיה החליטו, למשל, שייקוב הדין את ההר: לא חסד ולא צדקה, אלא מדינת חוק יבש בלבד. לסדום ולעמורה אין תקנה אלא בהפיכה. הן הוכיחו שאי-אפשר לסמוך על נדיבות הלב בלבד. יש צורך במצוות צדקה מחייבת, בהלכה מדוקדקת על פי שולחן ערוך וסעיפיו. ועם זאת, המצווה, לא זו בלבד שלא איבנה את הלב, אדרבה היא פיתחה אותו בהרחיבה את רגשות החמלה והחסד. עם ישראל יוכיח מה עשתה המצווה לפיתוח רמתו המוסרית. היא העלתה את הצדקה לשיא שאין דומה לו. "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה" (קידושין לא ע"א).

המוסר הטבעי

מרן הרב קוק כותב בספרו "מוסר הקודש" ("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... ועפ"י השפעתה מתמעט כוח הפועל ההוא, יראת שמים כזאת היא יראה פסולה.

דברי מרן הרב קוק זצ"ל מעוגנים בקדמונים נוספים, מלבד המהר"ל שהובא לעיל. הרמב"ם פסק שאין לברך על מצוות שבין אדם לחברו כי מצוות אלו נטועות בטבע האדם, וגם ללא ציווי הוא חייב לקיימן. הוא אינו יכול לברך "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו" על מצוות אלו, כי בכך הוא מצהיר שמצד עצמו לא היה מקיימן ורק בגלל הצו הא-לוהי המחייב אותו הוא מקיימן. גישה כזו פוגמת במצווה ("ערוך השולחן", חושן משפט, סי' תכז סעי' י). והרמב"ם לשיטתו

(שמונה פרקים", פרק ו), שבמצוות השכליות, הספונטניות מעולה יותר (וכך אמר חז"ל "למה לי קרא, סברא היא", ועיינו ב"הנבחר באמונות ודעות" לרס"ג, מאמר שלישי וב"מורה נבוכים" ח"ב פרק מ – שם קבע הרמב"ם שהאדם מדיני בטבע. וכן במחלוקתו על רש"י על הדברים בהלכות גולה ואבדה, פרק יא ה"ג, ובהלכות מלכים פ"י הלכה יב).

אולם, לכאורה, מצינו גישה הפוכה. על החזרת אבדה לגוי, אמר רש"י (סנהדרין עו ע"ב): "שמראה עצמו שהשבת אבידה אינה חשובה לו מצות בוראו. שאף לכותי הוא עושה כן, שלא נצטווה עליהם". כלומר, לכאורה, על האדם לקיים מצוות השבת אבדה לא מתוך תחושה מצפונית ספונטנית, אלא רק כציות לחובה כלפי שמים. גם בחסידות מספרים על צדיקים שהיו נותנים צדקה פעמיים: פעם בגלל רחמנותם על העני ופעם שנייה לקיים את המצווה (ועל ידי התורה, נפתח הלב לתת פי שניים. ראו, למשל, ב"סיפורי חסידים" להגרש"י זווין, עמ' 482. וב"חיי אדם", כלל סח סעי' יח, כתב שיש לקיים מצווה מיראת ה' ולא מחמת ההבנה השכלית. ועיינו עוד ברמב"ם, הלכות מלכים פ"ח הלכה יא).

אין הכרח לומר שרש"י חלק על הרמב"ם. אכן, הטבע האנושי נוטה מעצמו לרחם על הבריות, אולם טבע זה טעון טיפוח. אסור להסתמך רק עליו. דרישותיו עלולות להיות קטנוניות ומצומקות ולהגדיר כצודק ומוסרי רק דברים שדמיונו מציג בפניו. אסור להסתמך בלעדית על המצפון הטבעי. להחזיר אבדה לגוי משום קידוש ה' מותר, ואף מצווה. כשהדבר נעשה לשם שמים, חזקה עליו שיעלה את הרמה המוסרית מעלה מעלה.

והוא הדין למשפט. היה משפט גם לפני מתן תורה בסיני. ולפני שמקבלים את המשפט מסיני, יש צורך בצדק טבעי אנושי. אולם בצדק אנושי בלבד אין די. הוא יחסי. לנגד עינינו עומדים טובת החברה ותועלתה, קיומה הפיזי והשקט החברתי. הצדק הא-לוהי, לעומתו, הוא מוחלט. לנגד עינינו גם תיקון החטא והחוטא. מטרתו אינה רק שמירת הקיים, אלא העלאת הרמה הרוחנית על ידי יצירת חברה ערכית העובדת את ה'. לכן הוא מיישם את הוראותיו בכל אורחות החיים, ולא רק בבעיות משפטיות שבין אדם לחברו. המשפט אינו רק מערכת מקצועית לשופטים מומחים, אלא גם אורח חיים אישי לכל אדם מישראל, הדרכה כיצד להתייחס לזולת ולרכשו. משום כך, אף תינוקות של בית רבן ואף הדיוטות בישראל עוסקים בדיני ממונות. ולכן שואף המשפט התורני להשתית את חיי החברה לא רק על שורת הדין, אלא גם על לפני משורת הדין. "כופין על מידת סדום". חוש הצדק של לומד התורה ושל הדן על פיה מתפתח על ידי התורה לרמה גבוהה יותר. אמנם, המשפטים שמסיני מחייבים חשיבה אנושית

ומצפון אנושי, אולם אלו עברו תמורה משמעותית. הם אינם נמצאים בדרגה הקודמת, בתחתית ההר, אלא בפסגתו.

המשפט, שהוא דין, והצדקה, שהיא לפני משורת הדין, משכללים את מושגייהם בישראל, שלא כפי שהם מובנים באומות העולם. המשפט הוא גם התנהגות אישית וולונטרית יומיומית, והוא שואף לכלול בתוכו גם נורמות של מידת חסידות ("האי מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין", בבא קמא ל ע"א). והצדקה הייתה מוסד קבוע ומחייב שלא ייתכנו חיי קהילה בישראל בלעדיו. כי שניהם יחד, מקורם מסיני. "משפט וצדקה ביעקב אתה עשית" (תהלים צט, ד).

סב

עין תחת עין התורה שבעל פה

דבר פשוט ומוסכם הוא שבפסוק: "עין תחת עין" (שמות כא, כד) – הכוונה היא לתשלום ממון ולא להוצאת העין כפשוטו של מקרא. הוכחות רבות לכך, מן הכתוב ומההיגיון הישר. נביא כמה מהן:

- א. "ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש" (ויקרא כד, יח).
- ב. "רק שבתו יתן ורפא ירפא" (שמות כא, יט) – משמע שהוא משלם ממון ולא נענש עונש גופני.
- ג. "הרי שהיה סומא וסימא את עין חברו... היאך אני מקיים בו עין תחת עין" (בבא קמא פד ע"א), לעומת זאת, בחיוב ממון, גם מי שאין לו כרגע מה לשלם נשאר חייב, ועליו לשלם לכשיהיה לו ממון.
- ד. אין אפשרות לכוון במדויק את העונש. אם אדם הכהה עין חברו כדי שליש ראייה, אין אפשרות מעשית להכהות את ראייתו של המזיק בשליש. יתרה מזאת, פגיעה בעין עלולה לגרום גם מוות, ומיתה ודאי אינו חייב (גמרא שם וראב"ע כאן).

סוף דבר, אמר הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק, פ"א ה"ו): "אע"פ שדברים אלו נראין מעניין תורה שבכתב – וכולן מפורשין הן מפי משה רבינו מהר סיני, וכולן הלכה למעשה הן בידינו, וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של יהושע ובבית דינו של שמואל הרמתי ובכל בי"ד ובי"ד שעמדו מימות משה ועד עכשיו".

תורה שבעל פה – יישום התורה שבכתב

השאלה הנוקבת היא: אם אכן משה אמת ותורתו אמת, מדוע כתבה התורה את הדברים בנוסח מטעה? הרי יכלה התורה לכתוב מפורשות: ממון תחת עין? והתשובה לכך היא שבכוונה נכתבו הדברים בנוסח זה דווקא. מבחינה עקרונית, תיאורטית בלבד, אכן העונש היה חייב להיות "עין תחת עין" ממש, אולם התרגום המעשי של החיוב הוא תמיד ממון. התורה שבכתב עוסקת ברעיון המופשט, בעוד שיישומה מתפרש בתורה שבעל פה. כי תורה שבעל פה היא חלק אורגני, בלתי-נפרד, מהאותיות הכתובות. האותיות ללא התנועות הן נטולות

יכולת הבעה. הן אותיות מתות, כביכול. התנועות, כשמן כן הן: מניעות את האותיות, נופחות בהן רוח חיים ומאפשרות לבטא אותן. התורה שבכתב כתובה בכוונה ללא תנועות. התנועות פוסלות את ספר התורה. המסורת שבעל פה של התנועות נמסרה כרוכה עם התורה שבכתב. בדומה לכך פיסוק הטעמים, וכן פירוש המוסמך של המונחים שבהם משתמשת התורה שבכתב. וב"אדרת אליהו" לפרשתנו נכתב: "פשטא דקרא גם המזוזה כשרה אבל הלכה עוקרת את המקרא וכן ברובה של פרשה זו וכן בכמה פרשיות שבתורה והן מגדולת תורתנו שבעל פה שהיא הל"מ והיא מתהפכת כחומר חותם". תורה שבכתב היא החותמת, וכשמחתימים בה למעשה האותיות מתהפכות. אילו אותיות החותמת היו כסדרן, הייתה התוצאה הפוכה. יש צורך להדגיש בתיאוריה את העונש החמור כך שבפועל הוא ייושם בצורה הטובה ביותר.

התורה שבכתב כשלעצמה, ללא המסורת שבעל פה הצמודה לה, אינה תורה שלמה. העיקר חסר מן הספר. "תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תהלים יט, ח). רק כאשר היא תמימה ומושלמת בפירושה המוסמך, היא תורת חיים הניתנת ליישום מעשי. התורה שבכתב כשלעצמה, ללא תורה שבעל פה, אינה אלא מסמך של עקרונות והצהרות חסרי משמעות מעשית. נדגים זאת מפסוק אחד בפרשה: "וביום השביעי תשבבות" (שמות כג, יב). מאיזה יום עלינו להתחיל למנות את ימות השבוע? מה משמעותה של שביתה זו? האם כמקובל בשביתות פועלים? בלי תורה שבעל פה, פסוק זה, כמו כל פסוקי התורה, הוא חסר כל משמעות. התורה שבעל פה היא היוצקת תוכן ומשמעות לתורה שבכתב. היא הגורמת למילים הכתובות בספר להיות תורת חיים פעילה ושיממה.

צורך בשתי תורות

ועדיין נשאלת השאלה לשם מה יש צורך בשתי תורות. או שגם התורה שבעל פה תיכתב כולה בכתב או שהתורה שבכתב תימסר כולה בעל פה. ההפרדה לחלק כתוב, שהסתום שבו מרובה על המפורש, ולפירוש שבעל פה – אינה מובנת, לכאורה. הפסוק "עין תחת עין" (שמות כא, כד) יכול לשמש לנו דוגמה מאלפת לצורך שיש בחלוקה זו בין הציווי שבכתב לפרשנות שבעל פה. בתורה שבכתב, אכן הדרישה העקרונית היא עין תחת עין, כאמור, גם אם תיאורטית בלבד. הכוונה היא אכן לענישה חמורה של התוקף. חטאו לא יכופר אלא כאשר הוא עצמו יענש באותה חבלה שעשה לחברו. מידת הצדק מחייבת שיחוש בעצמו את שעולל לזולתו. "מאי דעלך סני לחברך לא תעביד" (שבת לא ע"א). רק מידה כנגד מידה ממש יכולה להרתיע פושעים חמורים מלפשוט. אלא שכאמור, מבחינה מעשית, אין אפשרות למצות את הצדק במלואו. אין לנו אפשרות להעניש את

החובל באותה מידה בדיוק שבה חבל ברעהו. גם מבחינתו של הניזוק, לא תצמח שום תועלת מכך שחובלו ייעשה אף הוא בעל מום כמוהו. אולי מידת הנקמה שלו תבוא על סיפוקה. אולם היא הנותנת! התורה מעוניינת בחינוך האדם ובתיקונו, ולפחות לפצות את הניזוק כדי שיוכל להשתקם.

המשמעות המעשית של "עין תחת עין" היא התשלום, ואף על פי כן, לא נעקרה הכוונה הרעיונית, התיאורטית, של התורה שבכתב ממקומה. גם לאחר שהמשמעות המעשית היא תשלום, אין בתשלום זה פיצוי לעינו של הנחבל. כי לאמתו של דבר, אין שום פיצוי בעולם לאיבר שנקטע. התשלום הוא עונש לחובל. יש לו מעמד של מעין קנס, או כפרה, על העין שהיינו צריכים ליטול ממנו. לכן יש דעה בגמרא (בבא קמא פד ע"א) שאומדים את עינו של החובל ומשלמים את ערכה לנחבל (יש להגדרות משפטיות אלו השלכות מעשיות. עיינו מאמרו של הגרש"י זווין "משפט שיילוק לאור ההלכה", בספרו "לאור ההלכה", וכן בפירושו של הראב"ע כאן). אולם גם לחולקים, הסוברים שהאומד הוא לפי עינו של הנחבל, וכך ההלכה, התשלום הוא מעין כופר, או קנס, על עינו של החובל.

רעיון וביצוע

התורה שבכתב מביעה את הדרישה הרעיונית, התורה שבעל פה – את הביצוע המעשי. האידיאה והמציאות חייבות להתבטא בשני כלים שונים. חייב להיות פער ומתח בין השתיים. זו מושכת לכיוון האידאי, וזו מתחשבת במציאות הריאלית. אילו התורה הייתה כולה בעל פה, הייתה עלולה להיות לנימוס אנושי השקוע כולו בריאליות מעשית וקטנונית חסרת מעוף וחזון. אילו התורה הייתה כולה בכתב, לא היה אפשר לממש אותה בחיי המעשה המתחלפים והמשתנים. החיים מחייבים יישום במצבים המשתנים בכל רגע ורגע ודורשים התייחסות מיוחדת לכל מקרה ומקרה. אין שום אפשרות מעשית להעלות על הכתב את כל המצבים והאפשרויות הרב-גוניות שאין להן סוף. אפשר לנסח בכתב רק עקרונות תמציתיים, אולם בצמוד להם וכחלק בלתי-נפרד מהם, יש צורך בפרשנות ליכולת יישום מעשית.

חכמי האמת המשילו את היחסים בין התורה שבכתב לזו שבעל פה למערכת משפחתית של איש ואישה. לפי חלוקת התפקידים ביניהם, פעמים שהאיש מתכנן והאישה מבצעת. התכנון שואף מטבעו לשלמות גדולה יותר מיכולת הביצוע המעשית, ואף על פי כן ודווקא משום כך, שוררת הרמוניה מלאה ביניהם. משפחה אחת שלמה היא גוף אחד המופיע בשתי התפצלויות. "אין אומתנו אומה אלא בתורותיה" ("הנבחר באמונות ודעות" לרס"ג, מאמר שלישי, ז).

סג

משפטים מסיני

"ואלה המשפטים – מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני" (רש"י לשמות כא, א). המשפט העברי אינו פרי יצירה אנושית גם אם הוא מובן בהיגיון אנושי. הוא ניתן למשה מסיני כצו א-לוהי. אמנם, העקרונות הכלליים של המשפט העברי מקובלים על השכל האנושי, אך פרטים רבים בו אינם ניתנים להבנה אנושית קונבנציונאלית. וכיוון שאין בכלל אלא מה שבפרט, הפרטים הרבים מעידים על העיקרון הכללי ומעידים על היות המשפט העברי כולו על-אנושי.

דוגמה לכך אפשר לראות בעניין הראשון בפרשה, הלכות עבדים. הרעיון המרכזי ביחס לעבד עברי מובן: הוא אינו רכוש בעליו כעבד כנעני, שעבודו מוגבל. אולם, מדוע עבד עברי עובד דווקא שש שנים ויוצא בשביעית? ומדוע נרצע במרצע ודווקא באוזן? פרטי הדינים מביאים אותנו לתפיסה אחרת של העבד העברי ושל האמה העבריה – שאינה יוצאת כצאת העבדים ושהאפשרות לייעדה לאדון או לבנו משווה את מעמדה למעמד כל אישה נשואה. פרטי הדינים מציגים תמונה חדשה של עבדות: בעצם, עבדים עבריים אינם עבדים, אלא מעין שכירים. "כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו" (קידושין כב ע"א).

אמנם, לפי התורה, מעמדו של העבד הכנעני שונה ממעמדו של העבד העברי, אך הוא שונה גם תכלית השינוי ממעמדו של עבד בעולם הרחב. עד לא מזמן (אמצע המאה ה-19), הוכר מוסד העבדות בחברות רבות ונחשב מובן מאליו. פרטי דין העבד בתורה מייחדים את מעמדו ומגדירים אותו אחרת מההגדרה המקובלת. לפי הנורמות המקובלות, מי שהכה עבד והעבד מת תחת השבט אינו נענש. התורה חידשה הלכה והשיתה על האדון עונש חמור: "נקם ינקם" (שמות כא, כ) – דהיינו מיתה. כמו כן, חידשה התורה שעבד יוצא בשן ועין, וראשי איברים הוקשו לשן ועין – חידוש שלא היה מקובל על השכל האנושי. אין ספק שמעמדו לפי ההלכה של עבד כנעני אצל אדון יהודי היה שונה לחלוטין ממעמדו של עבד רגיל באותה עת.

בתקופה שבה ניתנה התורה, השכל האנושי עדיין לא קלט את התפיסה שהובעה בדיני העבדות שקבעה התורה. אך למרבה הפרדוקס, בזכות הקביעה הלא-מובנת דאז, נעשה העניין נורמה אנושית מקובלת ומובנת מאוד היום. הנורמה אף התקדמה הלאה ועקרה את מוסד העבדות מהעולם מכול וכול. הדעת נותנת

שהתורה אינה מעוניינת שנמשיך לקיים את מוסד העבדות גם בימינו רק כדי לקיים הלכות עבדים. קיומן של הלכות עבדים היום הוא לדרוש וקבל שכר.

ענישת הפושע או פיצוי הקרבן

אם התורה שוללת את מושג העבדות, כיצד בכל זאת נוצר עבד עברי? תופעה חריגה זו של עבדות נוצרת כאשר פושע נמכר בגנבתו. גנב שנתפס ואינו יכול לשלם את הגנבה נמכר לעבד כדי להשיב את שגנב. כאן נעוץ הבדל מהותי בין התפיסה המשפטית האנושית לבין זו התורנית, להבדיל.

מערכת המשפט הפלילי בעולם המערבי כיום מתייחסת בעיקר לפושע ומתעלמת כמעט כליל מהקרבן. גנב כי ייתפס יידון בפלילים וירצה עונש מאסר. קרבן הגנבה אינו צד במשפט. איש אינו דואג לפצותו על העוול שנעשה לו. אם הוא מעוניין בפיצוי על נזקו, עליו לתבוע את הפושע תביעה אזרחית פרטית. עליו לשלם לעורך דין ולהמתין בתור הארוך של בתי המשפט ולבסוף, גם אם יזכה בדיון, הסיכוי שיקבל פיצויים על רכושו שגנב הוא קלוש משום שהגנב, המרצה את עונשו בכלא, יטען מן סתם שאינו יכול לפצות את הקרבן כי אינו עובד ואין הדבר בהישג ידו.

התורה, לעומת זאת, מעמידה את הקרבן במרכז התעניינותה. הטלת חובת התשלום על הפושע ומכירתו לעבד, במקרה שאין לו כסף, היא אמנם עונש לפושע, אלא שזו מטרה משנית והיא מושגת אגב המטרה המרכזית, שהיא פיצוי של הקרבן. המאסר אינו מוזכר בתורה כלל כשיטת ענישה (הוא מוזכר יותר כמעצר). אמנם, היו בתי כלא גם בישראל (ראו "באהלה של תורה" ח"ד סי' טו, מעמ' 506), אולם עונש המאסר היה חריג. כידוע, הנזק שמאסר גורם רב מתועלתו. מטרתו העיקרית של מאסר היא ענישת הפושע, ואילו המטרה העיקרית של התורה היא פיצוי הקרבן. העונש של תשלום כפל ארבעה וחמישה נועד לפצות את הקרבן על הגנבה, על ההפסדים העקיפים ועל עוגמת הנפש שנגרמו לו בשלה. "אמר ר' מאיר: בוא וראה כמה גדולה כוחה של מלאכה, שור שבטלו ממלאכתו – חמישה, שה שלא בטלו ממלאכתו – ארבעה" (תנחומא לבראשית ו, ד). עם זאת, העונש החמור משמש גם גורם הרתעה לגנבים.

התורה מדריכה אותנו בדרך המוסר: ראשית, יש לדאוג לקרבן. שנית, יש לחנך את הגנב ולא לטאטא את בעייתו אל תחת השטיח, אל בתי כלא שמהם יצא גנב מדופלם יותר.

עין תחת עין

בתלמוד (כתובות לב ע"ב) יש דיון איזה עונש להטיל על החובל חבלה גופנית בחברו,

עונש מלקות או עונש ממון. עונש מלקות אולי יספק את יצר הנקמה של הנחבל וכן ימחיש לחובל את משמעותן של חבלות גופניות. ולמרות זאת מסקנת התלמוד היא: "בפירוש ריבתה התורה חובל בחברו לתשלומין". כלומר, טובת הקרבן עדיפה בעיני התורה על ענישתו של הפושע. דוק ושכח שכמעט כל העונשים שבפרשתנו הם פיצוי לקרבן. כמעט כולם הם תשלומי ממון ולא עונשי גוף.

מכאן ההכרח לפרש את "עין תחת עין" (שמות כא, כד) כתשלום ממון, כי רק תשלום כזה מפצה את הקרבן באמת. אמנם, הפושע ראוי לעונש על מעשיו החמורים, אך יותר מכך עליו לתקן את שעולל לקרבן, להשיב את עינו הפגועה של הנפגע, אלא שדבר זה כרגע אינו אפשרי. על הפושע לדעת שתשלומי הממון הכבדים המוטלים עליו אין בהם כדי להשיב את העין למקומה. לכן נקטה התורה בלשון "עין תחת עין", כדי להבהיר שיש לפצות את הקרבן פיצוי שיאפשר לו שיקום ועם זאת להבהיר כי אין בפיצוי זה כפרה מושלמת. בעיני התורה היה ברור ופשוט שהכפרה על הפשע מתייחסת לקרבן, ומשום כך לא חששה התורה כלל שמא יטעו ויתעו ויסלפו את כוונתה ויפרשו שכוונתה לעין ממש. את העין אין אפשרות להחזיר, והתשלום הוא תחליף לה. יש לכך משמעות הלכתית: חובת החובל לדאוג עד כמה שאפשר להשלמת האיבר החבול. פיצוי ממוני הוא דרך אחת לעשות זאת, בחבלה בעין זו הדרך היחידה כרגע, אך במקרה של פגיעה בכליה, למשל, כשבימינו אפשר להשתיל כליה אחרת, חובת החובל לממן את כל הוצאות ההשתלה (ויש מקום לדון, במקרה שרקמותיו של החובל מתאימות לנחבל ושהוא בריא, אם יש לחייב אותו לתרום כליה אחת משלו לקרבן).

משפטנים מתקדמים מודעים לעיוות הצדק הכרוך בענישה המקובלת במערכת המשפט כיום, ויש פסקי דין המתחשבים גם בקרבן, אך הם מעטים. מן הראוי שמשפטנים יקבלו השראה מהמשפט העברי בבואם לקדם ולשכלל את הצדק במערכת.

גואל הדם

רעיון זה של ענישה לפושע במטרה לפצות את הקרבן בא לידי ביטוי גם במעמדו של גואל הדם. במשפט המודרני, אין למשפחת הקרבן כמעט שום מעמד במשפט הרצח. לכל היותר, יש למשפחה זכות לשבת באולם המשפט בשקט ובאיפוק ולהאזין למהלך המשפט. כמעט אין למשפחה זכות להתערב בדיון. לא כן במשפט העברי: "ושפטו העדה בין המכה ובין גואל הדם" (במדבר לה, כד). זה האחרון הוא מעין תובע המייצג את דמו של הקרבן. גואל הדם הוא גם זה שמצווה לבצע את

גזר הדין: הוא המבצע את גזר הדין של רוצח במזיד, והוא המשתתף בשמירה על הרוצח בשגגה שלא יצא מעיר מקלטו. הפסוק "כי יחם לבבו" (דברים יט, ו) לא בא לתת צידוק לגואל הדם לקיים דין לעצמו, אלא לשיתופו במערכת המשפט החוקית. מובן מאליו שאין מדובר בגאולת דם פרימיטיבית, שלא לפי חוק ומשפט, ואין שיתופו של גואל הדם במערכת המשפט נובע מהתחשבות ברגשי הנקם של המשפחה. אלא גואל הדם העברי הוא חלק בלתי-נפרד ממערכת משפטית הרואה את הקרבן כעיקר. ענישת הפושע נעשית למען הקרבן, היא משיבה את מאזני הצדק לשיווי משקל לאחר שהוטו בפשע נתעב.

כי המשפט לא-לוהים הוא

המילה "א-לוהים" היא דו-משמעית. במשמעות קודש, היא אחד משמותיו הקדושים של ה' ומייצגת את מידת הדין. במשמעות חול, פירושה שופט ודיין (כמובא בסנהדרין ב ע"ב-ג ע"ב), והא בהא תליא. השופט האנושי יונק את ערכיו המוסריים, את הגיונו ואת סמכותו משופט כל הארץ, מבורא העולם ויוצר האדם בצלמו לשם חיים של חסד, של משפט ושל צדקה בארץ. חיי חברה צודקים, לפי התורה, הם תכלית יצירת העולם, ומכאן חשיבותם. משום כך אמר ר' עקיבא ש"ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) הוא כלל גדול בתורה (ספרא, קדושים ב, ד), ומשום כך הסכים הלל לגייר אותו גר על רגל אחת באומרו לו, "מאי דעלך סני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל גמור" (שבת לא ע"א), ומשום כך פתחה התורה ב"ואלה המשפטים" (שמות כא, א) מיד אחרי עשרת הדברות והדגישה "ואלה" (בתוספת ו"ו) לומר "מה עליונים מסיני אף תחתונים מסיני" (מכילתא, תחילת משפטים), להוציא מלבם של תועים שהמשפט מקורו בשכל האנושי גרידא ושתפקידו להסדיר את נוחיות החיים החברתיים ואת יעילותם בלבד. להבהיר כי לחיי חברה ישראלים יש ייעוד א-לוהי וסדר א-לוהי. מידת הצדק הא-לוהית היא המשערת, בשיעור חכמתה העליון, את גבול זכויותיו של כל אדם ואדם, של חובותיו ושל בעלותו הממונית ואת צורת הענישה לחורגים מגבול זה ופוגעים בו. כל סטייה משיעורה המדויק של חכמת הא-ל יתברך יש בה משום גזל וחמס, המסכנים את קיומה של החברה. "לא נחתם דינם אלא על הגזל" (סנהדרין קח ע"א, והדברים מובאים בפירושו של רש"י לבראשית ו, יג), וכן אמר עמוס הנביא: "ובצעם בראש כולם" (ט, א). לכן אמרו חכמים (אבות א, יח) שהדין הוא אחד העמודים שעליהם העולם מתקיים, ואמרו שכל הדין דין אמת לאמתו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית (שבת י ע"א), רוצה לומר: דיין המכוון דעתו לדעת הקב"ה ומיישם את הצדק הא-לוהי בחיי המעשה נעשה שותף להקב"ה. והדברים עמוקים ונוקבים עד השיתוף.

משפט ומוסר

המשפט העברי אינו עניין רק לשופטים מקצועיים. כל ילד בישראל לומד דיני נזקי שור ובור, חובל ומזיק. כי המשפט תפקידו גם לחנך את האדם להתנהגות מוסרית. לימוד הלכות חבלה מחנך את האדם להימנע מהרמת יד על חברו, לימוד הלכות גנבה מחנך את האדם לא לשלוח יד במלאכת רעהו.

ההלכה היא מוסרית. היא השפיעה על המוסר המקובל, וכשהמוסר מחלחל בציבור ונהיה לנורמה, הוא חוזר ומשפיע על ההלכה, ולפנים משורת הדין נהיה לדין מחייב. לכן, על אף שיש הלכות עבד כנעני, לדעת הפוסקים אין מקום למציאות של עבדות כזו היום לפי ההלכה. ועם זאת, העקרונות המוסריים שנלמדים מדיני עבד כנעני ניתנים ליישום ויש ליישם בהלכות שכירים, דוגמה לכך היא מצוות הענקה, שהאדון מחויב לתת לעבדו מתנת פרישה בעת שחרורו. הפוסקים העתיקו את מצוות ההענקה מעבד לשכיר. הדרישה "ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח) אינה מליצה מוסרית גרידא, היא דרישה מחייבת, היא חלק ממערכת המשפט. זהו אחד ההבדלים הבולטים בין המשפט העברי למערכות משפט אחרות, "לא עשה כן לכל גוי" (תהלים קמז, כ). במערכות המשפט של הגויים, מידת חסידות אינה חלק מהקודקס המשפטי. יש הפרדה מוחלטת בין משפט למוסר. לא כן אצלנו. כאמור, במערכת המשפט העברי, ההלכה קובעת נורמות מוסריות, רעיון מוסרי נהיה להלכה, ודוגמאות רבות לדבר: כופין על מידת סדום, שומא הדר, דינא דבר מצרא, חיוב בדיני שמים ועוד היד נטויה. כללי הצדק ההלכתיים וכללי הצדק לפי מידת החסידות ממקור אחד יצאו. אין בין הלכה לחסידות אלא רמת חיוב שונה, אך זו וגם זו תורה, זו וגם זו ניתנו למשה מסיני.

המשפט במדינת ישראל

במדינת ישראל, כמדינתו של העם היהודי, ראוי שיתקיים המשפט העברי המקורי כפי שהתגבש עם הדורות. כשם שאין להעלות על הדעת אפשרות של מדינה עברית שהעברית אינה שפתה הרשמית, והלוח עברי, על שבתותיו ומועדיו, אינו הלוח הרשמי, כך לא תיתכן מדינה עברית שמערכת המשפט שבה אינה לפי המשפט העברי.

עם הקמת המדינה, הופחה רוח תקווה בקרב שוחרי המשפט העברי שיקוים בה הכתוב "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצריך כבתחילה" (ישעיהו א, כו) ותבוא עדנה למשפט העברי. אולם, האכזבה הייתה קשה ומרה. התברר שהמשפט העברי הולך ונדחק לקרן זוית דווקא במדינת ישראל. אמנם, ניתנה לבית הדין הרבני סמכות בלעדית בנושא המעמד האישי, אולם, לצערנו, אף סמכות זו

הולכת ומכורסמת. הנושאים הממוניים המשפחתיים הוצאו ממערכת בתי הדין הרבניים והועברו לבתי דין לדיני משפחה, פסק בג"ץ תקדימי אסר על בית דין רבני אזורי להוציא כתב סירוב נגד נתבע שסירב לרדת לדין לפניו. לאחר כמה שנים, צעד הבג"ץ צעד נוסף ואסר על בתי דין רבניים רשמיים לדון דיני ממונות. היועץ המשפטי צעד צעד נוסף ואסר על רבנים די בכל אתר ואתר לדון דיני תורה במסגרת תפקידם. המערכת המשפטית היום תופסת את בתי הדין הרבניים כיונקים את סמכותם מכוח החוק של מדינת ישראל, והחוק הסמיכם לדון במעמד האישי בלבד ולא בנושאים אחרים. ולא היא. משפט התורה קדם למדינה. זכות שמורה למדינה על שהכירה בבתי דין אלו, אך סמכותם יונקת מסיני ולא מהכנסת.

הסכנה הגדולה ביותר האורבת למערכת משפט העברי היא שתיעשה לתיאורטית בלבד. אם אין משתמשים במערכת משפטית, היא עלולה להתנתק ברבות הימים מהמציאות הדינמית ולהישאר חנוטה, חלילה, בגוויליה. מערכת משפט חייבת להיות חיה ופעילה. לכן יש לפנות אליה בכל דיון. ברוך ה' שלא נטש את עמו ונחלתו לא עזב. משפט התורה חי ותוסס, עולה ומתרחב. חי וקיים. אנו עדים לפריחתם של בתי הדין לדיני ממונות. על אף שאין לבתי דין אלו, לצערנו, תוקף רשמי, יותר ויותר מתדיינים פונים אליהם. התברר שהם מהירים וזולים יותר מבתי המשפט הרגילים. רבים וטובים מצורבי הישיבות מתמחים בנושאי חושן משפט. מתוך מאגר רב כמות ואיכות זו, יצמח לנו אם ירצה ה' דור של דיינים ושל חוקרי המשפט העברי. וכשהדיינים מנוסים ופקחים, הם גם יעילים יותר והם יצעידו אותנו קדימה.

יהי רצון שבזכות הצדק והמשפט, ישב ישראל לבטח בארצו ו"ארמון על משפטו ישב" (ירמיהו ל, יח). כדברי הכתוב: "צדק צדק תרדף למען תחיה וירשת את הארץ אשר ה' א-להיך נתן לך" (דברים טז, כ).

סד

דמוקרטיה ישראלית – אחרי רבים להטות

"דמוקרטיה" היא מילה יוונית שפירושה שלטון העם, וליתר דיוק: שלטון הרוב שבעם כי אין שום אפשרות מעשית שהעם כולו יגיע להסכמה. מקובל לומר שהדמוקרטיה הראשונה בעולם הוקמה באתונה לפני כ-2,300 שנה. אולם האמת היא שהרעיון של שלטון הרוב קדם לאתונה באלף שנה לפחות. הפסוק "אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב) קבע את היסוד הדמוקרטי זמן רב לפני שאתונה עשתה זאת. אמנם, הלכה זאת נאמרה ביחס לדיונים בבית דין, אך רבותינו קבעו את יישומה גם בכל תחומי חיי הציבור.

קיים הבדל מהותי בין דמוקרטיה, שמקורה בגורם אנושי, לבין הליכה אחר הרוב, שמקורה תורני. לפי הגישה הראשונה, האדם הוא הקובע את ערכיו. וכשיש התנגשות בין דמוקרטיה לבין ערכים, האדם הנמצא בכף הקלע ועליו להכריע איזה ערך יגבר עלול להחליט שערך הדמוקרטיה יגבר על ערכים אחרים, כגון ערכי מוסר וצדק. אמנם, תמיד יש יחידים השוחים נגד הזרם, וכך גם בתפיסת מקומה של הדמוקרטיה, אך הם מעטים ובטלים ברוב. לפי התפיסה התורנית, התורה היא שצוותה על ההליכה אחר הרוב והיא שקבעה גם את סולם הערכים שעל פיו אדם צריך להתנהל. לפיכך, הרוב אינו יכול לשנות את סולם הערכים, גם לא בשם הדמוקרטיה. "לא תהיה אחרי רבים לרעות" (שם), אסור להיגרר אחרי הרוב לרעה.

לפי הגישה האנושית, הכרעת הרוב צודקת יותר, ועלולים לטעות ולחשוב שהיא גם אמתית יותר. לפי התפיסה התורנית, הליכה אחר הרוב אינה בהכרח הליכה על פי האמת, אלא היא גזרת הכתוב. אמנם, היא מסתברת יותר וניתנת יותר ליישום מעשי, אולם אינה בהכרח אמתית יותר. רוב אינו מברר את הספקות. הספק יישאר ספק גם אחרי הכרעת רוב.

מבחינה מסוימת, הרוב, דווקא משום שהוא רוב, אינו צודק. כי רוב כמותי, בעיקר בהמון גדול, יש שהוא בא על חשבון האיכות וממילא על חשבון האמת. במקרים רבים, כדי שדעה תתקבל על דעת הרוב, היא חייבת להיות רדודה, שטחית ומותאמת לטעם ההמונים. פעמים, דמגוגים מבטיחים להמון לחם ושעשועים ומסיתים את הרוב ללכת אחריהם כעדר. עמנו בעל ניסיון מר מאוד בנושא כאוב זה. במו עינינו ראינו את ימי האופל באירופה, כיצד עמים העלו

מטורפים לשלטון בהכרעת רוב דמוקרטי וכיצד שישו מנהיגים את ההמון ביהודים כדי להסיח את דעתו מכישלונות המשטר.

יש בעולם הרבה יותר חרוזי זכוכית מאשר פנינים אמתיות. הכמות היא רבה, האיכות מועטה. בשאלה איזה רוב קובע, רוב כמותי או רוב איכותי, ניטש ויכוח בין בית שמאי ובית הלל (בית שמאי סברו שהלכה כמותם אף על פי שהם מיעוט כי "מחדדי טפ"י". ראו במהרש"א לבבא מציעא נט ע"ב). יש מימרה (בשם האר"י) האומרת שלעתיד לבוא ההלכה תהיה כבית שמאי. כלומר, כאשר תימלא הארץ דעה את ה', יעריכו את האיכות יותר מאשר את הכמות. אולם, כרגע, אנו חיים עדיין בעלמא דשקרא, ולכן ההלכה היא שהכמות קובעת. לא בגלל שהכמות אמתית יותר, אלא למען הסדר הציבורי. הכמות מדידה, האיכות אינה מדידה, וכדי לשמור על הסדר הטוב, חייבים לתת קנה מידה מדיד ובלתי-ניתן לערעור. בינתיים, אין בררה אלא ללכת אחרי הרוב, אולם זאת בהכרח ברורה שהאמת אינה בהכרח עם הרוב.

הכרעה לפי רוב היא, אפוא, הכרעה התנהגותית למען הסדר הציבורי, אולם היא אינה קובעת אמת. המיעוט אינו חייב להיגרר בדעותיו אחרי הרוב. עליו לקבל את מרות הרוב למעשה, אולם הוא אינו חייב להסכים אתו. זכותו, ואף חובתו, להמשיך להיאבק על צדקת דרכו, בדרכים דמוקרטיות כמובן, גם אחרי ההכרעה הדמוקרטית למעשה. זכותו של המיעוט – ואולי אף חובתו לאמת ולצדק – למחות, לזעוק ולהתריע. שהרי הרוב אינו בהכרח נושא את האמת. ועם זאת, על המיעוט לכופ את ראשו ולקבל בהכנעה את מרות הרוב בתחום הביצועי בלבד. כמו כן, על הרוב להכיר בזכות המיעוט להביע את דעתו ולנסות לשכנע בצדקת דרכו.

כיוון שמקור סמכותו של הרוב נלמד מבית דין, מן הראוי שהמכריעים יהיו אובייקטיביים עד כמה שאפשר, כמו דיינים בבית דין. רוב אינטרסנטי אינו רוב צודק. אין לו סמכות לרמוס את המיעוט ולהשתמש בכוחו הדורסני לניצול המיעוט. פעמים, המיעוט הוא אידיאליסטי יותר, וממילא גם אובייקטיבי יותר ורואה לטווח רחוק. פעמים, שיקוליו התועלתיים של הרוב גורמים לו לראות לטווח ראייה קצר יותר. היו פוסקים שסברו שרוב אינטרסנטי הוא חסר סמכות. אך טובת הסדר הציבורי מחייבת להתעלם משיקול חשוב זה ולקבל את דעת הרוב בכל מקרה. השלום חשוב מן האמת. אולם כאמור, אל לה לאמת הצרופה להיכנע לרוב. עליה לקבל את הכרעתו למעשה, אך אל לה להסכים אתו. מכאן לבעיות ימינו. בעולם השקר שלנו, הסקרים קובעים. רבים נגררים אחרי סקרים ללא ביקורת עצמית. זו תרבות העדר. האם הנגררים מוסמכים לקבוע

מהי אמת ומהו שקר? מהו טוב ומהו רע? מהו צדק ומהו עוול? ודאי שלא. כל אדם חייב להכריע בשאלות אלו בהתאם לאמונתו ולמצפונו ולא בהתאם לרוחות הרחוב הנושבות בסקרים. רק מחוסר בררה, משום שלום בית, אנו נאלצים לקבל את החלטת הרוב למעשה. אולם לא ההמונים קובעים את האמת, אלא נקיי הדעת.

מותר, ואף חובה, להביא דוגמאות היסטוריות להחלטות דמוקרטיות שהוכחו כשגויות. פטן, מנהיג צרפת הנבחר כדן, נכנע לגרמנים. החלטתו זו הייתה חוקית. דה-גול התנגד לה והואשם בבגידה במולדת, אך לבסוף התברר כי דה-גול צדק ולא פטן. חוקי נירנברג נקבעו ברוב דמוקרטי כביכול, אך לא היה בהם לא אמת ולא צדק. נכון, אין להשוות דבר לשואה הנוראה, אך לשם הבנת הנושא, יש הכרח להשתמש בדוגמאות חריגות ולהראות עד היכן דברים עלולים להגיע. מיליוני בני אדם, בהם גם מדענים ואינטלקטואלים, עלולים לטעות. מדינת ישראל הוקמה על חודו של קול בהצבעה במוסדות הזמניים שקדמו לה. אם הייתה ההכרעה הפוכה, האם היא הייתה צודקת ונכונה? הקונגרס הציוני אימץ ברוב קולות מרשים את הצעת אוגנדה, האם הייתה זו החלטה ראויה? הסכם אוסלו הוכרע על חודו של מיצובישי והסתמך גם על קולותיהם של המיעוטים, שלהם לא נשקפה סכנה מאחיהם הפלסטינים, האם היה צודק? ההתנתקות מעזה הושגה ברוב מלאכותי, באיומים ובסחיתות. אמנם, הרוב תמך בה, אך האם הייתה דמוקרטית? האם היא ביטאה באמת את רצונו האמיתי של עם ישראל? האם האינטרס הערבי יכול לשמש לשון מאזניים בשאלות כה גורליות וקיומיות לעם ישראל?

רק העתיד יוכיח מי צודק בכל עניין, מי דמוקרט אמיתי הרוצה את טובת העם באמת ומי לא. "אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף" (תהלים פה, יב).

לפרשת תרומה

סה

עץ חיים היא

מסגרתיות וגמישות

"ועשו ארון עצי שטים... וצפית אותו זהב טהור מבית ומחוץ תצפנו" (שמות כה, י-יא). מכאן למדו חז"ל ששלושה ארונות עשה בצלאל: שניים של זהב, החיצון והפנימי, ואחד של עץ, האמצעי. הרואה לא ראה אפוא כלל את העץ, אלא את הזהב בלבד. מדוע אפוא נדרשה בכלל עשיית ארון עץ, החבוי בתוך הזהב?

זהב הוא אמנם חומר יפה ויקר, אולם הוא מתכת דוממת. העץ, לעומתו, הוא מן הצומח. יש בו חיים. הוא גדל, מתרבה, נושא פרחים ופירות. הרעיון שהתורה רצתה להביע בארון הוא שהמסגרת החיצונית שלו היא יציבה וקבועה על כן היא עשויה זהב. אולם בתוכה חבוי עץ חיים מלבב.

אף תורתנו כן. לאדם שטחי, המסתכל מבחוץ, היא עלולה להיראות כמסגרת מחייבת קבועה, שבה אין כביכול לאדם מקום ליוזמה, לשיקול דעת עצמי ולפיתוח אישיותו. ולא כן הדבר. לאדם עמקן, החודר לתוכם של דברים, התורה מתגלית כעץ חיים משגשג ורענן. הטור (אורח חיים סי' מז) פירש את הברכה "וחיי עולם נטע בתוכנו" כמתייחסת לתורה שבעל פה. כוונתו לומר שהתורה שבכתב יצוקה באותיות קבועות, עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע. אולם התורה שבעל פה פורה ורבה, צומחת וגדלה. כי החיים זורמים ומעמידים בפני האדם בכל רגע ורגע דילמות חדשות. הוא חייב להתמודד אתן וליישם את עקרונות התורה שבכתב במצבים המתחדשים שהחיים מעמידים בפניו. היישום מחייב פרשנות מעמיקה של העקרונות התורניים, וכך עלינו להעמיק בכל פעם מחדש את הבנתנו בתורה כדי שנוכל ליישמה בצורה הנכונה ביותר.

אינסופיות המצבים והלכותיהם

פעמים, תנאי החיים מעמידים אותנו בפני אילוצים שונים המחייבים אותנו להכריע בין אפשרויות שונות ולשקול איזו מצווה להעדיף ואיזו לדחות. כאן יש מקום לגישות פרטניות. יש מקום לקיום המצווה בנורמה בסיסית, ויש מקום

להדר. ולהידורים אין גבול ושיעור. לכל אדם יש מצווה שאותה הוא מקיים ביתר הידור. זה צדקה וחסד וזה כשרות, זה לימוד תורה וזה יישוב הארץ. אולם המסגרת חייבת להיות קבועה, העקרונות מוחלטים ונצחיים. התוכן הוא גמיש יותר, והיישום מחייב שיקול דעת של פוסקי הלכה ושל כל אדם פרטי בהתאם לאישיותו, לכישוריו ולנטייתו.

אין סוף לווריאציות הרב-גוניות שהחיים מעמידים בפנינו. לכן אי-אפשר להעלות על הכתב את כל האפשרויות שהאדם בעולם מסוגל להעלות על דעתו. משום כך יישום התורה בחיים נמסר בעל פה.

מסגרת קבועה והתפתחות

העץ החי לבדו, ללא המסגרת היצוקה סביבו, עלול לגדול בכיוון לא-רצוי. הרוח עלולה להטותו לכיוון אחד, השפעות אחרות עלולות להטותו לכיוון אחר. כדי לשמור על הכיוון הרצוי, יש הכרח במסגרת קבועה של זהב טהור. העקרונות אינם ניתנים לשינוי. אולם מסגרת חיצונית לבד, ללא רצון חי ופעיל, היא גוף מת, חלילה, ללא נשמה. לתורה שבעל פה יש כללי פרשנות קבועים. היא מבוססת על הנחות יסוד בלתי-מעורערות, ויש לה גם ממסד ידוע. קיומה הרצוף במשך דורות יצר גם מסורת מקובלת, נוהגים ונהלים, סביבה חברתית שיש לה נורמות מחייבות. אולם כל אלו לא באו אלא לעודד המשך צמיחה וגידול. אדם מישראל המסתפק בנתון הקיים ואינו שואף להוסיף ולהתעלות יותר הוא יצור מנוון ומאובן. כל דור חייב להוסיף על קודמו, כשם שעץ חי מוסיף כל שנה טבעת חדשה לגזעו. שמירת מסורות חיצוניות שאינן הלכה, כאשר תנאי החיים מחייבים את שינויין, זהו קיפאון מסוכן.

לדוגמה, המעבר מהגלות לארץ ישראל מחייב קיום מצוות "חדשות" שלא נהגו בגלות, כגון: תרומות ומעשרות ושביעית. ההרגל, שנעשה כטבע שני, מקשה על הצורך להתרענן ולהתרגל לנורמות חדשות. אף השינוי שהתחולל בחיי עם ישראל – כאשר יש לו מדינה משלו והוא חייב להבטיח בעצמו את ביטחונו, כלכלתו וסדרי החיים החברתיים – מחייב קיום מצוות נוספות בתחום שבין אדם לחברה ודורש אחריות כלל-ישראלית. דברים שלא ידענו עליהם בגולה.

סכנת שינויי המצבים

המעבר ממצב למצב עלול לגרום משבר. מי שנאלץ לחלל שבת משום פיקוח נפש נמצא בתחושה מוזרה, שאינו רגיל לה. הוא עלול לאבד את עשתונותיו ולשכוח שגם בתנאי החירום שבהם הוא נתון, הוא עדיין חייב לשמור את השבת ככל שניתן. אדרבה, במצב כזה, אותן מלאכות שהוא יכול להימנע מלעשותן או

לעשותן בשינוי הן היוצקות תוכן לשבת המיוחדת שנכפתה עליו. המסגרת הרגילה איננה. כאן מתגלה עץ החיים במלוא חוסנו וכושר עמידתו.

אולם, אי-אפשר לקיים חיים רוחניים אמתיים רק על ידי אלתורים המשתנים כל רגע ורגע. פעמים שהאילוץ מחייב זאת, אולם נפש האדם מחפשת לה גם משענת יציבה של מסגרת. פגעי הטבע עלולים לכרסם בעץ, אולם הזהב נשאר תמיד טהור, ללא שינוי וללא תמורה. יש אפוא צורך בשילוב של שני הדברים, של הקביעות והגמישות, של הזהב והעץ.

שינויי נורמות הכלל והפרט

הכלל חייב יותר לשמור על נורמות קבועות. ליחיד, יש מקום להתנהגות שונה. הידורי מצווה, למשל, ניתנים לקיום יותר על ידי יחידים. אילוצים של חולי או פיקוח נפש, שעת הדחק וכד', שייכים יותר למישור האישי. ואכן, כשהאילוצים הם כלליים, הפוסקים מתייחסים אליהם באופן אחר. כי שינוי הנורמות החברתיות עלול לערער את היציבות, בעוד שאדם פרטי החורג מהנורמה כאשר קיים אילוץ מקרי, יש לו עדיין מסגרת השומרת על הבסיס שאליו הוא יחזור כאשר האילוץ יחלוף. אולם ציבור הנאלץ לשנות את התנהגותו עלול להשמיט מתחתיו את הבסיס שעליו הוא נשען.

משום כך, נאמר למשה על עשיית ארון העץ הפנימי בלשון רבים: "ועשו" (שמות כה, י), בעוד שעל עשיית ארונות הזהב נאמר לו בלשון יחיד: "ועשית" (שם, יג). ארונות המתכת הם קבועים, ויש בהם עשייה אחת. לארון העץ תיתכנה עשיות שונות ומגוונות, כל אחד ואחד לפי אילוציו, אפשרויותיו ונטיותיו, כאשר גמישות זו נתונה במסגרת הזהב.

התוכן הפנימי מחזיק את המסגרת החיצונית

אמנם, מוסדות החברה מסגרות קבועות הם, אולם בתוכם חייבת להיות דינמיות חיה ופעילה. ממסדים אינם אלא מסגרות הנחוצות לשמירת קיומו הנצחי של עץ החיים שבתוכם. רק כאשר הם צמודים לו ויודעים את מקומם ואת תפקידם, הם בעלי ערך. לזהב הנוצץ והיפה אין ערך כשלעצמו. הוא נועד לייצג את התוכן הפנימי, להדרו ולנאותו. ההופעה החיצונית נחוצה לצורך קיומו של העץ שבתוכה, לשרתו ולתת לו ביטוי הולם.

בסוף ימי בית ראשון, עברה בטעות ההתייחסות מתוכנו הפנימי של הארון, מלוחות העדות שבו, למסגרתו החיצונית בלבד. "הגנוב רצוח ונאוף והשבע לשקר וקטר לבעל (רשימה חלקית של עשרת הדברות)... ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה... ואמרתם ניצלנו... המערת פריצים היה הבית הזה" (ירמיהו ז, ט-יא)!

לכן נגנז הארון, כדי שלא יאמרו עוד: ארון בית ה', שלא יסתמכו על ברק זהבו החיצוני בלבד. ומאז, הארון גנוז בלב כל אדם מישראל. עד אשר תגיע העת לגלותו ולהניחו שוב במקומו. "בעת ההיא יקראו לירושלים כסא ה' ונקוו אליה כל הגוים לשם ה' לירושלים" (ירמיהו ג, יז).

סו

המקדש – מרכז רוחני

משימת החומרים שמהם נבנה המשכן נעדר חומר אחד והוא הברזל. ופירש הראב"ע (שמות כה, ג; וכן הרמב"ן בסוף פרשת יתרו): "משום שמצינו בבניין הבית הראשון על ידי שלמה: 'ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותיו'". מקור האיסור במצוות התורה במזבח: "לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה" (שמות כ, כא). ואף על פי שהתורה לא אסרה גזית אלא במזבח ולא במקדש, הבין שלמה המלך בחכמתו שאין רוח התורה נוחה משימוש בברזל במקדש כולו. ומסתבר שלמד זאת מעובדת היעדרו של הברזל מהמשכן.

מרכז אחד

איסורו של הברזל במקדש נובע מתפקידו של המקדש כגורם מלכד את עם ישראל, ובשלב מאוחר יותר – את האנושות כולה. הברזל הוא סמל האלימות, העריצות, האכזריות, הקטל והמלחמות. ואילו המקדש – מרכז השלמות והשלום העולמי. אין שני אלו יכולים לדור בכפיפה אחת. הם דבר והיפוכו. נמצא שהברזל אינו יכול להיות חלק מבניין המשכן כי עצם מציאותו סותרת את מהותו של המקדש ואת ייעודו בעם ובעולם. בית המקדש הוא מרכזה של עבודת ה' בישראל, ולעתיד לבוא בעולם כולו. כמרכז, הוא חייב להיות אחד ויחיד. הסיבה לכך אינה רק טכנית, היא מהותית בעיקרה. ה' אחד מחייב מרכז עבודה אחד. ולא רק כשכל ישראל מתאחדים בו פיזית במקום אחד, כגון בשלושת הרגלים (ואכן הרמב"ם ראה בכך את ייעודו של בית המקדש כמובא בתחילת הלכות בית הבחירה), אלא גם כאשר כל אחד עובד את ה' במקומו – עליו לשאת את עיניו, ולפחות לכוון את לבו, אל מקום מרכזי אחד. נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד (המילה "מקום" כאן היא דו-משמעית, המקום הפיזי ו"המקום" ככינויו של ה'). אין עבודת ה' פרטית. אין אינטרסים ופניות אישיות. יש רק עבודת ה' ציבורית, ערכית, מלוכדת. "תלפיות" – תל שכל הפיות פונים אליו" (ברכות ל ע"א).

המשך מעמד הר סיני

בית המקדש הוא המשך חי של מעמד הר סיני. מעמד זה עשה את עם ישראל לנושא אמונה משותפת, לעובד עבודה משותפת, ומכאן ואילך זהו המכנה המשותף שלו. "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה" ("הנבחר באמונות ודעות" לרס"ג,

מאמר שלישי, ז). "וַיִּזְחַן שֵׁם יִשְׂרָאֵל – כְּאִישׁ אֶחָד וּבֶלֶב אֶחָד" (רש"י לשמות יט, ב). ולכן יום מתן תורה מכונה "יום הקהל" (דברים רבה ז, ח) כי זה היום שבו נעשינו קהל, עם ועדה. לא תנאים קיומיים חיצוניים הם העושים את עם ישראל לחטיבה מיוחדת, אלא ערכים רוחניים ומוסריים שנצטוונו עליהם בתורה. והתורה שניתנה למשה בסיני, שהיא עדות לייחודה של עדת בני ישראל, היא שהונחה בארון שבקודש הקודשים. לשמה של התורה, הוקם המשכן. לכן הארון הוא הכלי הראשון והעיקרי אשר מעליו ממשיכה ההשראה הנבואית. "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת" (שמות כה, כב). מכאן יונקת הסמכות ההלכתית והציבורית של עם ישראל. בית הדין הגדול נחשב לכזה במלוא כוחו וסמכותו רק בהיותו במקום הזה, בלשכת הגזית, צמוד למקדש. עבודת הקרבנות חייבת להיות מכוונת ליעודה המרכזי: האזנה לדבר ה' שבתורה ושפכי נביאיו וחכמיו. מעין המשך רצוף למעמד הר סיני. קדושת הר סיני אמנם פקעה, אך דרך המשכן, הועברה לבסוף לירושלים, זו "העיר שחברה לה יחדיו", העושה את כל ישראל חברים" (ירושלמי חגיגה ב, ו), שותפים לרעיון ולעשייה.

ומשום כך, הארון, שבו מונחים הלוחות והתורה, הנמצא בנקודת השיא של הקדושה – מידותיו חצויות. "אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו" (שמות כה, י). רק על ידי חיבור החצאים, הוא ארון שלם. כך גם הוא עם התורה. כל אחד מאתנו הוא מחצית, ורק בצירוף חברו הוא נעשה שלם. וכמו כן, התורה בלא ישראל, או ישראל בלא התורה, חלילה, הם מחצית, כלי שבור. רעיון זה מובע גם במחצית השקל, שממנה נבנו האדנים וממנה הוקרבו קרבנות הציבור בכל שנה ושנה. רק על ידי חיבור כל החלקים יחד, תיתכן עבודת ה' שלמה. "ויהי המשכן אחד" (שמות לו, יג). העברה החמורה ביותר המוזכרת בספר מלכים ביחס לכל ימי בית ראשון היא: "עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות" (מלכים ב, פרקים יב, יד, טו). הבונה במה לעצמו ונפרד מעבודת ה' היחידה והמרכזית מפורר את עצמו מה' ומישראל עמו. זהו פגם חמור באמונת הייחוד. זהו הסף של עבודה זרה, וזהו הגורם להתפוררותו של העם. אמונה מעורערת יוצרת עם מעורער. ובמקביל, שנאת החינם החריבה את הבית השני. כשהעם אינו מלוכד יחד, סימן הוא שעבודת ה' המשותפת פגומה אצלו. בית המקדש אינו תופס כנראה את מקומו בלבם של בני העם כגורם מגבש. אין אפוא הצדקה לקיומו. הוא חייב להיחרב כדי לבנות על חורבותיו ועל חורבות העם בניין אמונה ובניין אבנים חדש.

נחלת הכלל

בית המקדש חייב להיבנות על ידי הציבור כולו. אין הוא נחלתו של חלק

מהציבור. ירושלים לא נתחלקה לשבטים. רק מלך, המשליט משטר מרכזי אחד על כל חלקי העם, הוא שיכול לבנות את בית המקדש. לא על ידי התגבבות יחידים ולא על ידי ארגונים פרטיים ניתן לבנות את בית המקדש. רק העם כולו יחד יכול לעלות בחומה ולבנותו. רק בהיותו כזה, יוכל למלא את ייעודו. משום כך, השתתפו כל השבטים יחד ברכישת גורן ארוונה היבوسی, חמישים שקל לשבט, ובסך הכול שש מאות שקל. רכישת גורן ארוונה היבوسی בכסף מלא, כשמן הסתם יכול היה דוד לפנותו בכוח הזרוע, נובעת ממעמדו האוניברסלי של בית המקדש. הוא שהניח את היסוד לתפילת שלמה: "וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא ובא מארץ רחוקה למען שמך... ובא והתפלל אל הבית הזה. אתה תשמע השמים מכון שבתך... (מלכים א, ח, מא-מב).

לדעת המנחת חינוך (מצווה רפד), עובדה זו, שגורן ארוונה נרכש בדרכי שלום ולא נלקח בכוח, היא שאפשרה לקדש את המקדש בקדושה נצחית (לעומת זאת, ארץ ישראל נכבשה על ידי יהושע בכוח, ולכן קדושתה פקעה עם החורבן). לברזל תפקיד זמני. הוא מקצר חיים ולכן הוא בהכרח גם קצר חיים. המקדש, כמשכין שלום, חייב להיבנות בהבנה ובשלום, ולכן הוא ארוך ומאריך חיים. אי-אפשר לצפות שבית המקדש יוכל לשמש כמקור השראה מרכזי לאומות העולם לאחר עימות אלים בינם לבינינו. משום כך, נפסל דוד מלבנות את בית המקדש, "כי דמים רבים שפכת ארצה לפני" (דברי הימים א, כב, ח), על אף שכל מלחמותיו היו מלחמות ה' צודקות. אין אפשרות לבנות מערכת הבנה והשפעה על רקע זה. רק הבנה הדדית מאפשרת השפעה חיובית. לכן רק שלמה, שהשלום היה שלו, יכול היה לבנות את המקדש.

גם דורנו, שזכה לשחרור ירושלים ומקום המקדש והמצפה לבניינו מחדש, יודע שכדי להגיע לרעיון של "ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים" (ישעיהו נו, ז), יש צורך ברקע מתאים יותר. רק כשנוכל להרפות את ידינו מהשימוש בברזל (אשר כידוע אין אנחנו האשמים בשימוש בו ולא אנחנו יזמנו אותו) וכשנהיה כולנו מאוחדים בשאיפתנו המרכזית לעבודת ה' משותפת, כשחיינו יהיו ערכיים ורוחניים יותר, נוכל להגיע למימוש החזון: "נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגויים... כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים... וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות. לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיהו ב, ב-ד).

סז

היכן נמצא ה'

מפרשת תרומה ואילך, כל פרשיות ספר שמות עוסקות במשכן וכליו (גם חטא העגל קשור למשכן). ונשאלת השאלה מדוע התורה עוסקת כה הרבה בנושא זה, במיוחד כאשר עצם קיומו של המשכן מעלה שאלה חמורה: וכי ה' זקוק לבית? שלמה המלך תהה "האמנם ישב אלהים על הארץ הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בניתי" (מלכים א, ח, כז), וישעיהו שאל "איזה בית אשר תבנו לי" (ישעיהו סו, א), ושאלה זו מציקה לכל בר דעת. לפי חז"ל (תנחומא, נשא יא), אף משה שאל זאת: "בשעה שאמר לו ועשו לי מקדש אמר משה לפני הקב"ה הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך ואומר את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה' (ירמיה כג, כד), ואומר השמים כסאי והארץ הדום רגלי (ישעיה סו, א), ואנו יכולין לעשות לו מקדש? א"ל הקב"ה איני מבקש לפי כוחי, אלא לפי כוחך, שנאמר ואת המשכן תעשה עשר יריעות. כיוון ששמעו ישראל כך עמדו ונתנדבו ברצון ועשו את המשכן". והדברים עדיין צריכים תלמוד, מה הייתה תשובתו של ה'?

במבט ראשון, התרומה היא אמצעי לבניין המשכן. המשכן הוא המטרה, והתרומות אמצעי לה. אך במבט עמוק יותר, אפשר להגדיר להיפך: התרומה היא המטרה, המשכן הוא אמצעי לה. הא כיצד? רכושו של האדם הוא שלו. זכות הקניין היא הנחת יסוד בכל חברה אנושית תקינה. היא אפרוורית לאיסורי גזל, עושק ולא תחמוד (ר' שמעון שקופ עמד על כך בהרחבה בספרו "שערי יושר" ראו, למשל, בשער ה"א). אדם עמל לפרנסתו, וההון שהוא זוכה בו ביושר הוא שלו ואין רשות לאיש, כולל לחברה, לנשל אותו מרכושו שעליו עמל. כי אליו הוא נושא את נפשו לעלות בכבש ולהיתלות באילן (על פי בבא מציעא קיב ע"א). מבחינה משפטית, הממון שייך בלעדית לבעליו, אולם, אנו רשאים להרהר ולשאול האומנם אדם זכאי לבעלות בלעדית על רכושו.

חקלאי חרש וזרע בדמעה ובזיעת אפיו וקצר ברינה, האומנם היבול הוא שלו בלבד? הרי גם לגשם, לשמש, לרוח ולאדמה יש, כביכול, חלק ברווחיו. והתבונה והכוח מניין לו? האם הוא יצר את עצמו? החונן לאדם דעת וה"נותן ליעף כוח ולאין אונים עוצמה ירבה" (ישעיהו מ, כט) הוא בעצם הבעלים האמתיים על היבול. רופא מתפרנס בזכות העובדה שיש חולים בעולם. הפועל במוסך מתפרנס בזכות תקרים, תאונות ותקלות אחרות. רופא שרכבו טעון תיקון מפרנס את

המוסכניק, ומוסכניק בחוליו מפרנס את הרופא. כולם מתפרנסים זה מזה – זה מבעיותיו של זה, וזה מרווחיו של זה. אך יש יד נעלמה המכלכלת ומפרנסת את העולם כולו. לא אותה "יד נעלמה" שהגדיר אדם סמית, שהיא יד עיוורת, שאין לה מטרה והיא יוצרת עוולות חברתיות. יש יד נעלמה אחרת, גורם חיצוני שמתערב בכלכלה ומכוון אותה לאפיק ערכי. "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז). ה' הוא שנתן את הארץ לבני האדם, למרות שהכול שלו, שהרי "לה' הארץ ומלואה" (תהלים כד, א). משום כך, אמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי, שכן הארץ כולה של ה' היא, וכשאדם מוותר על בעלותו על דבר מה, מיד הדבר חוזר מאליו לבעליו האמתי, לקב"ה (ירושלמי קידושין א, ו).

עם ישראל הביא תרומה לבניית המשכן וכליו, אך מניין היה לעם ישראל, שיצא זה עתה ממצרים, זהב וכסף ונחושת, תכלת וארגמן, אבני שוהם ואבני מילואים – סוגי חומרים, מהם נדירים ויקרים? אמנם, בני ישראל יצאו ממצרים ברכוש גדול שזכו בו ביושר, שכר מאתיים ועשר שנות עמל מפרך, אך מי גרם לכך שהם יקבלו את שכרם? מי הביא את החושך על מצרים ואפשר לישראל לגלות את מטמוניהם של המצרים? מניין היה למצרים רכוש כה רב שישראל יכלו לזכות בו? "כי ממך הכל ומידך נתנו לך" (דברי הימים א, כט, יא) אמר דוד על האוצרות העשירים שהכין לבניית בית המקדש.

ברגע שאנו מפנים מקום בכיס על ידי מתן תרומה לה', החלל הריק שנוצר מתמלא בהכרה בה'. ה' נמצא בכל מקום, גם בכיס, ודווקא שם – במקום הרגיש שבו האדם רואה רק את זכותו הפרטית ואת בעלותו הבלעדית. כך כל חיינו מתקדשים. המקדש אינו מצמצם את ה' למקום מסוים, כפי שהיה אפשר להבין בטעות. באמצעות המקדש, ה' נמצא בכל מקום שאליו נותנים לו להיכנס. לשם כך ציווה ה' לבנות מקדש מחומרים יקרים ונדירים, כדי שהוא ישמש מוקד שלמענו האדם ירים את תרומתו ובכך ירים גם את עצמו. בדרך זו, ה' שוכן בכל בית וביתו ובלבו של כל אחד ואחד. "ושכנתי בתוכם" (שמות כה, ח) – בתוכם ולא בתוכו. זאת היא בעצם ישיבת ה' למטה: איני מבקש לפי כוחי אלא לפי כוחי" (תנחומא לפרשת נשא, יא). המטרה היא העלאת רמתו המוסרית של האדם. התרומה למקדש אינה מסתכמת בתרומה כספית. המקדש רק מעורר מחשבה נכונה ומפנה את תשומת לבו של האדם לראות את האחר, את הזקוק. חובת הצדקה מקבילה לחובת בניין המקדש (בבא בתרא ט ע"א). כך מאחד המקדש את כל ישראל לחטיבה אחת. המקדש הוא, אפוא, מוקד דתי ומוקד חברתי, והא בהא תליא, המקדש והחברה הם שני צדדים של מטבע אחד. כשהחברה מעוררת, גם המקדש עלול להתפורר חלילה. רעיון זה חוזר הרבה בדברי הנביאים.

זו בעצם גם תשובתו של שלמה המלך לשאלתו הגדולה מה צורך יש לה' בבית: "לשמע אל הרנה ואל התפלה" (מלכים א', ח, כח). שלמה הדגיש בדבריו בעיקר את עניין התפילה: המקדש ישמש כתל תלפיות לתפילות כל המין האנושי, תל שכל הפיות פונים אליו (על פי ברכות ל ע"א). אין אדם מפנה את בקשותיו הפרטיות ישירות לה'. כל פנייה לה' צריכה לעבור דרך המוקד המרכזי, היא צריכה לעבור בחינה אם היא אכן תואמת גם את צורכי החברה. גם הבקשות הפרטיות, נכללות במקדש בבקשות הציבוריות.

היהדות אינה תומכת בגישה סוציאליסטית קיצונית המלאימה את הרכוש הפרטי, אך גם לא בגישה קפיטליסטית נרקסיסטית הרואה רק את הפרט. לפי היהדות, גם היחיד גם החברה הם יצירה א-לוהית, והכרה זו מאזנת בין שני הקצוות, בין זכות הבעלות הפרטית לבין צורכי הכלל. מכאן חובת התרומה. אמנם, תרומה ניתנת מרצונו הטוב של האדם, אך היא בעצם גם חובה המוטלת עליו. במדרש תנחומא (לשמות כה, ה), נאמר: "וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב, אמר להם הקב"ה אין אתם מביאין משלכם אלא מביזת הים שנתתי לכם". המדרש המשיך ומנה י"ג דברים שהפרישו ישראל למשכן, מאותם י"ג דברים שה' נתן להם במצרים, ואלו הן: "ואלבישך רקמה ואנעלך תחש ואחבשך בשש ואכסך משי ואעדך עדי ואתנה צמידים על ירך ורביד על גרונך ואתן נזם על אפך ועגילים על אזנך ועטרת תפארת בראשך ולחמי אשר נתתי לך סולת שמן ודבש האכלתיך". בעצם, התורמים אינם תורמים דבר משלהם, הם רק פורעים חוב, ובכל זאת ה' מחשיב זאת להם כתרומה ונדבה וגומל להם כגמולם. נדמה שאדם נותן תרומה משלו, אך באמת ה' לוקח ממנו את המגיע לו: "ויקחו לי תרומה" (שמות כה, ב) – לשון קיחה ולא לשון נתינה. ויותר משאדם נותן, הוא מקבל. הוא מתרומם. "צדקה תרומם גוי" (משלי יד, לד).

לפרשת תצוה

סח

בגדי כהונה

יש בגדים שהאדם עושה אותם, ויש בגדים שהם עושים את האדם. הבגדים שהאדם עושה הם סימן ההיכר של הציוויליזציה האנושית. הם מגנים על הגוף מקור ומפגעים אחרים. הם מקשטים ומפארים את האדם. הם מייחדים את מעמדו, את מקצועו ואת תפקידו. ללא כל אלו, האדם הוא כחיית יער פרימיטיבית.

אולם, מעל דרגה זו, יש בגדים העושים את האדם. הם משנים את אישיותו, מעלים אותה או חלילה מדרדרים אותה. לדוגמה, סח פסיכולוג שחקר את תופעת לבישת המדים על ידי צעירים ביום גיוסם לצבא: קורה לא אחת שצעיר, הנכנס בבגדיו האזרחיים ויוצא לבוש מדים, משנה מיד את סגנון דיבורו והתנהגותו. לשון מחוספסת וניבול פה, אצל אחד, ובגרות ואחריות אצל אחר, או ששניהם משמשים בערבוביה אצל אותו צעיר.

על הפסוק "ותלבש אסתר מלכות" (אסתר ה, א), דרשו חכמינו (מגילה יד ע"ב): "שלבשתה רוח הקודש, כמו שנאמר 'ורוח לבשה את עמשי' (דברי הימים א, יב, יט). כוונתם לומר שבשעה שלבשה אסתר את בגדי המלכות, חשה ברוח חדשה המלבישה את אישיותה. הפעם אין היא אותה נערה צנועה ושתקנית הנגררת בעל כורחה למלך, אלא נינה לבית המלכות, לשאול מלך ישראל, ההולכת בשליחות עם ישראל הנתון בסכנה, העומד בצום ובתפילה זה היום השלישי להצלחת שליחותה הקדושה. היא חשה לראשונה שהבגדים שהיא לובשת הולמים את ייעודה. רק עתה היא מבינה מה לה פה, שלעת כזאת הגיעה למלכות – כדי להיות מלכתו של עם מפוזר ומפורד שאין לו כעת מלך משלו שיגן עליו, ורק היא יכולה להצילו. אישיות אחרת החלה מפעמת בה. לא רק דמה של השושלת המשפחתית המלכותית הזורם בעורקיה, לא רק אחות לאחיה הנאנקים, אלא רוח גבורה הנשלחת ממרום (הרמב"ם [הל' יסודי התורה ז, א; מורה נבוכים ב, לא] מנה את רוח הגבורה כאחת מדרגותיה של הנבואה).

כשאדם מישראל מתעטף עם שחר בציצית – והוא מזדהה בכל נימי נפשו עם

המעשה ומעריך אותו כערכו הראוי – הוא חש שלא רק גופו מתעטף בציצית, אלא כל איברי נשמתו מתעטפים באורו של ה', שזה עתה החל ה' לפרוש אותו על הארץ ועל הדורים עליה. "עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה" (תהלים קד, ב). הוא חוסה כרגע בצל כנפיה של השכינה כביכול, כגוזל בקנו, שהנשר מרחף עליו ומגן עליו מפני כל גורם חיצוני העלול לפגוע בו – לא רק פיזית, אלא בעיקר נפשית. "ובני אדם בצל כנפיה יחסיון" (תהלים לו, ח).

המקריב והקרבת

בגדי הכהונה לא נועדו לציין את מעמדם של הכהנים ואת ייעודם בלבד. הם אינם רק לכבוד ולתפארת בעיני הזולת, אלא עיקרם: "לקדשו לכהנו ליי" (שמות כח, ג). הבגדים הם המקדשים את הכהנים, הם העושים אותם לכהנים. ללא בגדים אלו, כזרים ייחשבו, ועבודתם פסולה. אין בגדיהם עליהם – אין כהונתם עליהם (סנהדרין פג ע"ב). יתרה מזאת, הבגדים עצמם מכפרים לא פחות מהקרבת.

אמר ר' ענני בר ששון... מה קרבנות מכפרין, אף בגדי כהונה מכפרין. כתונת מכפרת על שפיכות דמים... מכנסיים מכפרים על גילוי עריות... מצנפת מכפרת על גסי הרוח... אבנט מכפרת על הרהור הלב... חושן מכפר על הדינין... איפוד מכפר על עבודה זרה... מעיל מכפר על לשון הרע... ציץ מכפר על מעשה עזי פנים (ערכין טז ע"א).

כיצד כפרה זו נעשית

הרעיון המרכזי של הקרבן הוא התקרבותו של האדם אל ה'. "אדם כי יקריב מכס" (ויקרא א, ב) – את עצמו הוא חייב להקריב. כשם שיצחק היה מוכן לפשוט את צווארו על המזבח, והאֵיל רק בא תמורתו, כך כל מקריב מישראל. בלי נכונות נפשית זו, אין לקרבן ערך. הוא מעשה חיצוני, שלא זו בלבד שאינו מועיל, אלא אף מזיק. כי האדם סבור בטעות שהקרבת פוטר אותו ממחויבות אישית להתקרב בעצמו אל ה' בכל אורחות חייו ובכל נימי נפשו. זהו הרקע למחאתם הנמרצת של הנביאים, שהחלה בשמואל האומר לשאול: "החפץ לה' בעולות וזבחים" (שמואל א, טו, כב). חשוב יותר מהקרבת עצמו הוא המקריב. הכהן, תפקידו לקרב את המקריב לאביו שבשמים באמצעות הקרבת הקרבן. דוגמתו האישית ורמתו הרוחנית והמוסרית הן שיכולות להעלות את המקריב ולהשרות עליו רוח של קדושה וטהרה. וכשהן אינן כאלו, הן עלולות לדרדר את המקריב לרמה נחותה. כשהכהן ראוי לתפקידו, נאמר עליו: "תורת אמת היתה בפייה ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעוות. כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צב-אות הוא" (מלאכי ב, ו-ז). אך

כשהכוהנים, חלילה, אינם עומדים ברמה הראויה, נאמר עליהם: "שיחתם ברית הלוי" (שם, ח). כשהכוהן לובש בגדי כהונה כשאישיותו אינה תואמת אותם, הבגד הוא מעין בגידה, והמעיל מעילה באמון ובציפיות הנדרשות ממנו.

שמואל ובני עלי

דוגמה שלילית לכהונה הם בני עלי: "ותהי חטאת הנערים גדולה מאוד את פני ה' כי ניאצו האנשים את מנחת ה'" (שמואל א, ב, יז). חטאם היה שלא ידעו להתעלות מעל הרמה האנושית, הבינונית, המקובלת, ולא שמרו על מעמד הכהונה, על ייעודה ועל שליחותה. יצר הזלילה, שהוא די טבעי ומקובל בחברת אנשים פשוטים, פסול הוא אצל משרתי ה', שאכילתם צריכה להיות כאכילת המזבח, מעודנת לשם שמים ולא לשם סיפוק יצרי הכרס. "למה תבעטו בזבחי ובמנחתי (האמורה להיקרב לשמי)... להבריאתכם (לפיטום קיבתכם)" (שמואל א, ב, כט).

שמואל הוא המייצג את הגישה ההפוכה, ונבואתו הראשונה הייתה על ענישתם של בני עלי. הוא, שבתוכחתו לשאול שלל גישה פסולה לקרבן, הוא גם זה שנשלח לומר לבני עלי: "אם יתכפר עוון בית עלי בזבח ובמנחה עד עולם" (שמואל א, ג, יד). לשיטתו, שיטת הנבואה הא-לוהית, הקרבן אינו תחליף להקרבת הרצון האישי של האדם אלא ביטוי שלה. "הוא נער חגור אפוד בד" (שמואל א, ב, יח). אמנם, הוא אינו כוהן, אולם הוא שואף להתקדש באותה קדושה ולזכות בהשראה הרוחנית של הכוהן האמתי. מתעטף הוא באיצטלה זו כדי שיוכל לזכות באמצעותה לאותה השראה.

כותנות אור

פרשת בגדי הכהונה פותחת בתפקיד הכוהן להעלות נר תמיד. אין הכוונה להאיר רק את הנר שבמנורת הזהב, אלא להאיר את הנר שבנשמתו של הכוהן, ומכוחה להעלות אור בנשמותיהם של כל ישראל. רק כוהן שהוא עצמו אור ומאיר לעצמו, רק כוהן כזה יכול להדליק אור בנשמותיהם של אחרים.

בגדי הכהונה מיועדים אפוא לקדש את הכהנים ולהעלות אור בנשמתם. הדבר החל בחינוכם: "ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות. וחגרת אותם אבנט... והיתה להם כהונה לחוקת עולם ומלאת יד אהרן ויד בניו" (שמות כט, ח-ט). מילוי הידיים פירושו שלמותן של הידיים. לבישת הבגדים השלימה את החסר בהם. כשם שהבגד משלים את הפרווה החסרה לאדם, להגן עליו מקור; כשם שהבגד מחפה על הכיעור שבאדם ומייפה אותו; כשם שהבגד מעלה אותו במשרה, כגון בגדי מלכות – כך בגדי הכהונה ממלאים ומשלימים את הנשמה. כשהכוהן לבש את

מכנסיו, הוא קיבל על עצמו את ההתעלות מעל הגסות והניוול שביצר הערווה. כשלבש את הכתונת, קיבל על עצמו עול של מתינות וריסון יצרי הכעס והקנאה, העלולים להביא לשפיכות דמים. כשהרכין את ראשו לפני משה, שהלבישו במצנפת, למד ממנו גם את מידת הענווה ואת ההכרה האמתית בערך עצמו, לבל יתנשא ולבל יתגאה במה שאינו ראוי לו. וכך היו מדיו למידותיו הנפשיות התרומיות, כשאין שום חציצה בינו לבין בגדיו, אלא הוא ובגדיו היו לשלמות אחת. למשמעות זו של לבישת הבגדים על ידי הכוהן, ניבא זכריה :

ויען ויאמר אל העומדים לפניו לאמר הסירו הבגדים הצואים מעליו. ויאמר אליו ראה העברתי מעליך עוונך והלבש אותך מחלצות... ויעד מלאך ה' ביהושע לאמר כה אמר ה' צב-אות אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור... ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה (זכריה ג, ד-ז).

סט

המנורה

חכמה ונבואה

המנורה היא סמלו של עם ישראל החל מימי בית שני ועד היום. בתחילת ימי בית שני, ניבא זכריה את נבואתו על המנורה. חנוכת המזבח בימי החשמונאים מצאה את ביטוייה בעיקר בהדלקת המנורה. המנורה חקוקה במאות ובאלפי כתובות, פסיפסים, מטבעות, ציורים ומצבות, וכן בבתי כנסיות ובתי מדרשות בכל תפוצות הגולה, וכיום היא סמלה הרשמי של מדינת ישראל. לכאורה, המנורה היא רק אחד מכלי המקדש, ולא דווקא החשוב שבהם. הארון חשוב יותר שהרי הוא נמצא בקודש הקודשים ובו לוחות העדות, ובכל זאת המנורה תפסה מקום מרכזי.

מה עניין העלאת הנרות לכאן

היחס המיוחד למנורה מתחיל בפרשתנו. "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד" (שמות כז, כ). ציווי זה חורג מפרשת המשכן וכליו, ולכאורה אין מקומו כאן. עדיין לא נצטוונו, לא על הקרבנות ולא על סדרי העבודה במשכן. ספר ויקרא, תורת כוהנים, יוחזר כולו לעבודת הקרבנות. גם סדרי העלאת הנרות במנורה חזרו ונשנו שם עם סידור לחם הפנים, ואכן שם מקומם. מה עושה, אפוא, ציווי מיוחד זה של העלאת הנרות כאן, בתוך פרשת המשכן וכליו? ומדוע רק ציווי זה ולא אחר?

מסתבר שהתורה רואה בהעלאת נרות המנורה את תוכנה המרכזי של עבודת המשכן. אין היא עבודה ככל העבודות, אלא במידה מסויימת היא התוכן המהותי של המשכן, כליו ועובדיו. עד כדי כך שגם כאשר אין בית המקדש קיים, העלאת הנרות נותרה. "שלך גדולה משלהם" (רש"י לבמדבר ח, ב) – דרשו חז"ל על העלאת הנרות על ידי אהרון, לעומת קרבנות הנשיאים. וכוונתם לומר שמצווה זו תישאר לעולם. ואולי לכך רמזה התורה באמרה "להעלות נר תמיד", שגם נר זה יתמיד בכל מצב ובכל תנאי, בכל מקום ובכל זמן. לא רק נרות החנוכה שהעלו בניו של אהרון, אלא גם נרות השבת בכל בית בישראל, ובעיקר הנר שיועלה בכל בית ובית שבו לומדים תורה בלילות. "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג). הנר הוא המאפשר את הלימוד, והוא עצמו מבטא את הנהרה השפוכה על הלומד

ומאירה את דרכו במבוכים האפלים של דרכי החיים הנפתלות. זאת מטרת המשכן: להאיר כל בית, כל נשמה, כל מבוי אפל. לכן יש צורך במנורה, גם, ואולי יותר, כאשר אין משכן ואין מקדש. דווקא אז צריך להאיר את הלבבות ולנווט את התועים בנתיבות העולם.

העלאת הנרות - מעשה אנוש

אכן, המנורה היא הביטוי ההולם ביותר את לימוד התורה. אמנם, בארון נמצאת התורה עצמה, אולם היא הנותנת. ה' מתגלה לישראל מעל לכפורת, ומתחתיה, בתוך הארון, נמצאת התורה שניתנה בסיני. הארון מבטא את מתן התורה על ידי ה' ממש ועת אחרון הנביאים. ההתגלות הא-לוהית, בצורותיה השונות, נעשית דרך הארון. אולם, תורה אינה רק הנחתה שמימית על הארץ. "יערוף כמטר לקחי... כשעירים עלי דשא וכרביבים עלי עשב" (דברים לב, ב). התורה הנוחתת משמים מצמיחה את הארץ. "כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים... והולידה והצמיחה" (ישעיהו נה, י). מאמץ אנושי אדיר נדרש כדי להגות בתורה, להבינה וליישמה. התורה הייתה בשמים גם לפני שניתנה לבני אדם. כל נתינתה לנו היא אך ורק כדי שאנו נהיה בני תורה, שאנו נהיה לאנשי קודש, ל"ממלכת כוהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו). התורה בארון הזהב, ללא לימודה וקיומה בפועל על ידי בני אדם, עלולה להיות למוצג מוזאוני, חלילה, ולא לשם כך הושמה שם. היא הונחה בארון כדי שאנו נאיר את חיינו לאורה. ואת זאת אנו עושים על ידי העלאת הנרות במנורה. אמנם, המנורה נמצאת מחוץ לפרוכת, קרוב יותר לעולם העשייה, אולם זהו בדיוק ייעודה. אנחנו צריכים להעלות את האור, אנחנו צריכים ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים. אי-אפשר שהדברים ייעשו מאליהם, ואם יעשו מאליהם, אין בכך תועלת. העיקר הוא שהאדם יתעלה על ידי העלאת הנרות.

מסופר על הגר"א שכשהיה מנמנם תוך כדי לימודו הרצוף, היה זוכה לחדש חידושי תורה בחלומו. כשהיה נייעור מתנומתו, דחה את ההסברים שנתגלו לו בחלום משום ש"לא בשמים היא" (דברים ל, יב). המאמץ האנושי הוא התורה.

חכם עדיף מנביא

בבית ראשון, זכינו לנבואה, להתגלות א-לוהית מלמעלה. היא העלתה אותנו לשיאים נעלים, לחזונות נשגבים. אולם, עם כל השגב שבה, ואולי דווקא משום כך, היא נשארה נחלת הנביאים ובני הנביאים, אלו שזכו לאותה התגלות. העם, לעומת זאת, לא כולו זכה לכך, "עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות" (מלכים ב, פרקים יב, יד, טו). בבית שני, נסתתמה הנבואה. רק בתחילתו, נשאר עדיין

ספיחיה. זכריה, מאחרוני הנביאים, השאיר לנו במקומה את המנורה, את המאמץ האנושי שלנו.

"חכם עדיף מנביא" (בבא בתרא יב ע"א). אמנם, הנביא גדול מהחכם ברמתו הרוחנית, אולם החכם עדיף מהנביא בכך שכל חכמתו בנויה על מאמציו האנושיים. לחכמה יכול לזכות כל אדם, אם ישתדל, יתמיד וישקוד. "גביעים משוקדים... כפתור ופרח" (שמות כה, ג). השקדן מצמיח כפתורים ופרחים, ולאחר מכן גם פירות מעשיים. הנביא מתווה את הכיוון. בחזונו הוא רואה את הדברים בגדול. אולם דווקא בגלל גדלותו, בעומדו על פסגת ההר, אין ביכולתו לרדת לפרטים הקטנים המעשיים, לחיים הפרוזאיים האפורים. ליישם ולבצע, לקבוע גבולות ולאפשר את הגשמתו של החזון הנשגב – זהו תפקידו של החכם. הנביא רואה את היער, החכם – את העצים. הנביא מוריד את החזון מלמעלה למטה. החכם מעלה את המציאות המעשית מלמטה למעלה. משום כך, החכמה המעשית מתמקדת בעיקר בפרטים המעשיים. במנורה היו שבעה נרות. בחזון זכריה, כל נר מחולק לשבע שלהבות. זכריה פירט את הפרטים לפרטי פרטים. זו דרכם של החכמים. על הבזים לקטנות, כביכול, אמר זכריה בהמשך נבואתו על המנורה: "מי בז ליום קטנות" (זכריה ד, י). אולם, כדי שלא נשקע בפרטים עד כדי הזנחת הרעיון המרכזי, דרשה התורה: "מקשה תעשה המנורה" (שמות כה, יח), וכל הנרות יאירו לעבר הקנה המרכזי. השאיפה היא לאור הגנוז בארון, להתגלות מלמעלה שנוכה לה דרך המעשה מלמטה.

ימים טובים מדברי חכמים

שני מועדים חדשים נוספו לנו בבית שני: חנוכה ופורים. הם אינם חגים מהתורה, אלא ימים טובים שקבעו חכמינו. אין בהם לא קרבן מוסף ולא איסור מלאכה, אך הם חביבים על העם במיוחד. שמחת פורים, אף על פי שאינה מהתורה, מגיעה לשיא של "עד דלא ידע" (מגילה ז ע"ב). אין דומה לה בשום חג אחר, למרות שנצטוונו בהם "ושמחת בחגך" (דברים טז, יד). חביבין עלינו ומשמחים אותנו דברי סופרים יותר מיינה של תורה. במגילת אסתר לא מוזכר שם ה' כי ההסתר שבנס מחייב מאמץ אנושי שלנו לחשוף את יד ה' הנעלמת, המנהיגה את העולם מאחורי הקלעים. אכן, אתה א-ל מסתתר (ישעיהו מה, טו). וכן בחנוכה. הנס העיקרי היה במנורה, המבטאת גם את התגברות האור של הכוחות התורניים על מרשיעי הברית של חשכת יוון. כל אלו מאפיינים את בית שני, שבו עבר התפקיד יותר אלינו, ליוזמתנו ולהבנתנו האנושית, היונקות מאורו של הארון הגנוז. ובגלל מעורבותנו האנושית, הדברים קרובים יותר אלינו, מובנים לנו יותר וחודרים בנו יותר, ומשום כך גם שמחתנו גדולה יותר. אך כדי

שלא נפריז בהסתמכות יתר על עצמנו וכדי שלא נשגה בהערצת כוחנו, אמר זכריה בהמשך דבריו: "לא בחיל ולא בכוח כי אם ברוחי אמר ה' צב-אות" (זכריה ד, ו).

המנורה בימינו

שובנו לארצנו להנחת יסודותיו של הבית השלישי תחילתה בהמשך דרכו של בית שני, כשהתהליך הוא אנושי כביכול: רשות המעצמות ויוזמה אנושית שלנו. לכן כה סמלי הוא שאותה מנורה, זו שליוותה אותנו כל ימי בית שני וגלתה אתנו לרומא, היא החוזרת עִמָּנו כסמלה של מדינת ישראל המתחדשת (אם כי, יש להעיר שרגלה של המנורה אינה הרגל המקורית. זוהי רגל זרה, המבטאת אולי את דריסת הרגל של השפעה נוכרית על מהלכינו. אחד מתפקידנו הראשונים הוא לטהר את טומאתה של השפעה זו ולחזור אל רגלה המקורית של המנורה הטהורה).

אולם שאיפתנו היא לחדש ימינו כקדם ולשלב את המנורה של בית שני עם הארון של בית ראשון: את היוזמה האנושית שלנו מהארץ עם ההתגלות הא-לוהית מהשמים. "קיימו וקיבלו היהודים" – קיימו למעלה מה שקיבלו למטה" (שבת פח ע"א). שילוב הגילוי מלמעלה עם היוזמה של מטה. החכמה והנבואה, הנגלה והנסתר, הכלל והפרטים, המעשה וההשראה – מתלכדים יחד באספקלריה מאירה, ולכן גם משמחת. "ליהודים היתה אורה ושמחה" (אסתר ח, טז).

ע

המקדש כבית תפילה – מזבח הקטורת

הציווי על עשיית מזבח הקטורת מוזכר אחרי הציווי על עשיית כל הכלים ועל עשיית בגדי הכהונה ואף אחרי הציווי על חנוכת המשכן. מדוע לא נמנה מזבח הקטורת במניין הכלים, עם השולחן והמנורה, במקומו הראוי לו?

הקטורת שונה מכל הקרבנות. עניינה בריח בלבד. אמנם, גם עניין המנורה הוא באור בלבד, אולם האור תלוי כל רגע בנר – שקע הנר, כבה האור עמו. הריח נותר גם בהסתלק מקורו. ועוד, חוש הראייה נחשב חושני יותר מחוש הריח, הנחשב מופשט לגמרי. "והריחו ביראת ה'" (ישעיהו יא, ג) נאמר על מלך המשיח, ש"לא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אוזניו יוכיח" (שם). כלומר, המלך המשיח יגיע לאמת לא באמצעות חקר מוחשי, אלא בדרך מופשטת, בהשראה נבואית, הדומה לחוש הריח. כשחז"ל תקנו את ברכת הריח, הם הסתמכו על הפסוק "כל הנשמה תהלל י-ה" (תהלים קנו, ו) ואמרו: "איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו? הווי אומר זה הריח" (ברכות מג ע"ב).

הקטורת היא ריחנית ורוחנית. היא שיא השיאים של עבודת המקדש. בעצם, מטרת כל הקרבנות היא להעלות ריח ניחוח, ה' אינו זקוק לאוכל גשמי, אלא זקוק, כביכול, לריח: "וירח ה' את ריח הניחוח" (בראשית ח, כא). ה' הוא ישות מופשטת, והקרבן חייב אף הוא להיות מופשט, "ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך" (דברים לג, י).

עבודת הקטורת וחשיבותה מביאים אותנו לתפיסה עמוקה יותר של ייעוד המקדש. המקדש לא נועד רק להקרבת קרבנות. מטרת הקרבנות עצמם היא לקרב את האדם אל ה': "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'" (ויקרא א, ב). על האדם לקרב את עצמו לה'. אפשר להתקרב לה' באמצעות קרבנות, ואפשר להתקרב לה' גם בדרך אחרת, ללא אמצעי אלא על ידי קירוב האדם את עצמו בעצמו אל ה' – על ידי תפילה. התפילה מופשטת, ובכך היא דומה לקטורת: "תיכון תפילתי קטורת לפניך" (תהלים קמא, ב).

אברהם אבינו הקים מזבחות במקומות שונים, לא נאמר שהוא הקריב בהם קרבנות, אלא שקרא בשם ה', ואונקלוס תרגם "וצלי" (בתרגומו לבראשית יב, ח), כלומר התפלל. כנראה שמזבחות אלו שימשו מקום התכנסות ואליהם כינס אברהם אנשים לתפילה לה' וכך חינך אותם גם לאמונה בא-ל אחד. חנה עלתה למקדש כדי להתפלל. שלמה המלך הקריב אמנם אלף עולות, אך ראה בתפילה

את הערך המרכזי במקדש, וביום חנוכת המקדש תפילתו הייתה בעיקר על המקדש כמרכז תפילות לעולם כולו (מלכים א, ח). המקדש נקרא "תל תלפיות" משום שכל הפיות פונים אליו (על פי ברכות ל ע"א). ישעיהו ניבא כי לעתיד לבוא "ביתי בית תפילה ייקרא לכל העמים" (ישעיהו נו, ז). התפילה נקראת "עבודה", כמו הקרבנות, וחז"ל תקנו את התפילות במקביל לקרבנות: "תפילות כנגד תמידים תקנום" (ברכות כו ע"ב).

אהרון הכהן נכנס לפניי ולפנים כשקטורת בידו פעם אחת בשנה, ביום הכיפורים, לכפר על עם ישראל. חז"ל הבינו יפה את מטרת הקטרת הקטורת ביום הכיפורים: על הכהן הגדול הנכנס בתפילה לקודש הקודשים להעלות את עצמו ואת עם ישראל מעלה מעלה, "כי בענן אראה על הכפורת" (ויקרא טז, ב). ענן הקטורת המיתמר ועולה מבטא את רוח הכהן הגדול, שהיא בעצם רוחו של כלל ישראל, בתפילה לה'. הצדוקים לא הבינו זאת. לדעתם, הענן בא לחצוץ בין האדם לה', ועל הכהן הגדול להיכנס לקודש הקודשים כשהוא אפוף בענן כדי שלא יראה את הכפורת שדרכה ה' מתגלה. לדעתם, הכהן נכנס להיראות לפני ה' כשהוא פסיבי. עליו להסתיר את עצמו כפי שמושה הסתיר את פניו בסנה (אם כי משה עצמו ביקש מאוחר יותר: "הראני נא את כבודך" – שמות לג, יח). לא זאת כוונת התורה. הכהן נכנס להתפלל על כלל ישראל. הוא נכנס גלוי פנים, ושם, לפניי ולפנים, הוא מעלה את ענן הקטורת כדי להעלות באמצעותו את התפילות של כולנו. ענן זה נוצר מכל סממני הקטורת על גווניהם, כולל החלבנה שריחה רע – החלבנה מסמלת את פושעי ישראל וגם היא נכללת עם יתר הסממנים ועולה בענן התפילה מעלה מעלה בשם כלל ישראל.

משום כך, יוחדה למזבח הקטורת פרשה נפרדת, אחרי גמר מצוות המשכן. בקטורת נשחקים הסממנים הפרטיים לקרבן אחד, "כף אחת... מלאה קטורת" (במדבר ז, יד). אין אפשרות להקטיר קטורת כקרבן יחיד, היא חייבת להיות קרבן ציבור. לכן היא סוג אחר של קרבן, לכן אין בה גוף, אלא רוח. כך צריכה להיות גם תפילתנו. בתפילתנו, אדם אינו מתפלל רק על עצמו ועל מילוי צרכיו האישיים, אלא על כלל ישראל. כל הפרטים מתלכדים יחד למטרה משותפת אחת.

גם בימינו, כשאין קרבנות, נשאר מקום המקדש כתל תלפיות שכל הפיות פונים לה' דרכו. כל התפילות האישיות מתרכזות למקום אחד ומשם עולות השמימה יחד כתפילה כלל-ישראלית (אם תרצו, כלל-אנושית) שאין בה שום מגמה אישית ואנושית אלא כבוד השכינה בלבד. כשייבנה המקדש, אם ירצה ה', ייתכן שבשלב ראשון, טרם יוקרבו קרבנות, תועלה הקטורת עם כל תפילותינו. "והשב את העבודה לדביר ביתך ואישי ישראל ותפילתם באהבה תקבל ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך".

לפרשת כי תשא

עא

משיח

מלכות בישראל וייעודה

המשיחה נועדה לקדש את כלי המקדש. "כל הנוגע בהם יקדש" (שמות ל, כט). גם הכוהנים נמשחו כי גם הם כעין כלי המקדש. הכוהן אינו המקור של הקדושה, כפי שעלול להיתפס בטעות. הוא כלי שרת בלבד, ומכאן קדושתו. כיוון שכל ייעודו הוא לשרת את ה' במקדש, ואין לו כל מעמד עצמאי משלו, חלה עליו קדושת המקדש. כל כוהן גדול היה טעון משיחה מחדש – הכוהן המשיח. מינויו הוא מינוי אישי כי גם לפני משיחתו היה כוהן. אלא שמעתה ואילך הריחו כוהן גדול. מעמד זה הוא מעמד אישי של הכוהן המיוחד לעבודתו המיוחדת.

והנה, גם מלך נמשח בשמן המשחה. בשאול נאמר: "ויקח שמואל את פך השמן ויציק על ראשו" (שמואל א, י, א). בדוד נאמר: "קום משחתו כי זה הוא" (שם, טז, יב). והדבר טעון הסבר: כוהן הוא אכן כלי שרת, ייעודו הוא לעבוד את ה'. לכן מוצדקת משיחתו בשמן הקודש. אולם מלך?! זהו תפקיד חברתי, להנהיג את העם במלחמה ובשלום, בפנים ובחוץ. האם אין כאן חילול הקודש? והרי על שמן זה נאמר "על בשר אדם לא יסך... ונכרת מעמיו" (שמות ל, לב-לג). ומעניין, משיחת המלך לא הוזכרה במפורש בתורה, היא רמוזה בפסוק זה: "על בשר אדם לא יסך" (שמות ל, לב) – על בשר אדם לא, אך על בשר מלך כן (ר' כריתות ו ע"ב). וכי מלך אינו אדם?

אולם, כשנתבונן נמצא שיש הבדל בין משיחת הכוהן הגדול למשיחת המלך. כל כוהן גדול נמשח אישית מחדש. מלך אינו נמשח אישית, מושחים את השושלת. רק כאשר יש מחלוקת בירושה, מושחים את המלך כדי לחזק את מעמדו. בתנאים רגילים, כאשר אין מחלוקת, אין מושחים את המלך.

לדעת המנחת חינוך, ייתכן שמלך המשיח אינו משיח במשמעותו הפשטנית. אולי הוא לא יימשח בשמן. כי מהותו של מלך המשיח היא שהוא מוסכם על הכול ואין ערעור על מעמדו. וכיוון שהוא יהיה יורש חוקי של מלכות בית דוד, אין צורך למושחו מחדש (ראו רמב"ם, הל' מלכים פ"א הי"ב). הוא נקרא "משיח" על שם

דוד, אבי השושלת, שנמשח בשמן. והדבר תמוה: מכל תארו, ייחוסו ומעמדו, נתקבל בעיקר תואר "המשיח", כאשר ייתכן שלא יימשח כלל!

משיחת הציבור

לא המלך אישית נמשח, אלא המלכות. המלך עצמו יכול להיות טוב או רע, אולם המלכות, כשלעצמה, היא ערך מקודש בישראל. מלכות פירושה ציבוריות. המלך אינו נמשח אפוא כבשר ודם, אלא כמייצג את האידיאה המלכותית, ולכן אינו בכלל "אדם". אדם פרטי מישראל יש בו חסרונות. אולם כלל ישראל, המכנה המשותף של הציבור בישראל, קדוש ייאמר לו. בלי מלכות אין ציבור. הפרטים נפרדים זה מזה כעדר ללא רועה, ללא מסגרת, ללא ארגון, ללא משטר וללא שלטון. מלכות ישראל שונה מכל מלכות אחרת. היא אינה רק צורך אנושי לפתרון בעיות חברתיות פנימיות או חיצוניות. מלכות ישראל היא ערך – למלא משימות רוחניות ומוסריות. לכן יש למשוח את המלך. כשהציבור כולו מגובש ליחידה אחת, אזי גם החלקים הרעים שבו לא זו בלבד שהם מתבטלים ברוב, אלא אדרבה, הם תורמים בדרכם הייחודית לטובת הכלל כולו. הרע הוא רע רק כאשר הוא לעצמו, אולם כאשר הוא מתמזג עם המכלול החיובי, הוא נהיה למכלול חיובי יותר. אותו כלל, ללא הכוחות השליליים, עלול להיות חסר ופגום. הכוחות השליליים תורמים תרומה חיובית לכלל, בתנאי שהם חלק ממנו.

חז"ל דרשו זאת על החלבנה. ריחה רע. אולם כשהיא מצטרפת ליתר סממני הקטורת – לא רק שהיא אינה פוגמת בריחה הטוב של הקטורת, אלא אדרבה, הריח הכללי הוא מעתה טוב יותר. ומכאן למדו חז"ל שכל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית (כריתות ו ע"ב). ומשום כך, אנו מקדימים בכניסת היום הקדוש: "על דעת המקום ועל דעת הקהל, בשיבה של מעלה ובישיבה של מטה, אנו מתירים להתפלל עם העבריינים". לא רק מתירים, אלא מעוניינים. בלעדיהם אין זו תענית ציבור. וכדי להדגיש את ערכו של הכלל בקרבנות הציבור, חייב כל אדם מישראל להשתתף במחצית השקל. ללא שותפות חברו, כל אחד הוא מחצית בלבד, רק עם האחרים הפרט נהיה שלם.

כאמור, המלכות המייצגת את כלל ישראל אינה אדם פרטי. משיחתה אינה משיחה אישית, לכן אין איסור במשיחת המלך. אדרבה, קדושת כלל ישראל היא המחייבת את השימוש בשמן המשחה לשם משיחת המלך.

ממלכת כוהנים

מלכות ישראל היא כלי שרת. סדרי החברה, מלחמות ישראל ובעיות הפנים והחוץ של כלל ישראל אינם צורכי אנוש רגילים. הם ערכי רוח נעלים. הם

חייבים להיעשות לשם שמים. מלחמות ישראל נקראות בשם מלחמות ה'. המלך נקרא משיח ה'. ודוד חזר והשתמש בתואר זה גם כלפי שאול שרדפו חינם, ולפי הדין רשאי היה להשכים ולהורגו. אולם מאחר שהיה משיח ה', דהיינו נושא תפקיד ממלכתי-ציבורי, היה חסוי מפני פגיעה אישית. שם ה' חל על כל פעילות כלל-ישראלית עד כדי כך שקציר העומר של ביכורי השעורה באביב עולה קרבן לה'. האיסור של "בחריש ובקציר תשבות" (שמות לד, כא) הוא רק בקציר פרטי. יצא קציר העומר הציבורי שדוחה שבת, כשם שמלחמות ישראל דוחות שבת בגלל היותן ציבוריות. ועל כך קונן דוד: "ויאבדו כלי מלחמה" (שמואל ב, א, כז). שאול ויהונתן לא היו אנשים פרטיים, אלא כלי מלחמה ציבוריים. זאת כוונת הגמרא באומרה (הוריות יב"א): "ועל דבר זה היה משה דואג. אמר: שמא מעלתי בשמן המשחה? יצאה בת קול ואמרה: 'כטל חרמון'. מה טל חרמון אין בו מעילה, אף שמן המשחה שבזקן אהרן אין בו מעילה".

חששם של משה ואהרן היה שמא השתרבבה איזו פנייה פרטית במינויו של אהרן לכהן גדול. פנייה פרטית זו מעילה בקודש היא. התשובה היא: כטל חרמון, המשקה ומרווה ואין בו שום מניע אישי, כך גם ה"שמן הטוב היורד על הזקן זקן אהרן שיורד על פי מדותיו" (תהלים קלג, ב). הטל נותן ברכה לאחרים ואינו מקבל דבר מזולתו. כך גם הכהן.

המשיחה אינה רק פעולה פיזית של מריחה בשמן. היא מושג נעלה יותר, של ייחוד האדם או הכלי המשוח לייעודו הנעלה והמקודש. לכן משתמשים אנו במילה זו גם כאשר אין מדובר כלל במשיחה פיזית בשמן. אליהו משח את אלישע לנביא. כורש נקרא "משיח". כלומר, הם יועדו לשליחות א-לוהית מרוממת.

המשיחות ועגל הזהב

המילה "משיחות" יוצרת כיום אצל רבים איזושהי קונוטציה שלילית: של רעיון שמימי בלתי-מושג או של הזיות לא-ריאליות. המשיחות בישראל היא משהו אחר, היא מושג ארצי, ריאלי, טבעי. זוהי מלכות ישראל האידאולוגית. ועם זאת, אין זו מלכות טבעית רגילה. היא מבטאת את האידאיה הכלל-ישראלית. היא צריכה ליישם את התכנית הרעיונית של עם ישראל ולרתום את כל הפעילות החברתית למען הערכים והמטרות שלשמן בא עם ישראל לעולם. כלכלה ומדיניות, צבא ומדע – כל הפעילות הזאת נועדה לשרת את הרעיונות הא-לוהיים בעולם. זוהי המשיחות. עם ישראל הוא כלי שרת שבו תיעשה כל העבודה הדרושה כדי לקדש את שם ה' בעולם. לשם כך, צריכה לעמוד בראשו אישיות ההולמת את התפקידים המגוונים והקשים והמסוגלת ליישם. כשעם ישראל

אינו ממלא את ייעודו הערכי וממיר אותו בעגל הזהב, אין לו זכות קיום. לכן אנו מתארים אותה אישיות בתוארה המקודש: "משיח".

עגל הזהב לא היה עבודה זרה כפשוטה. הייתה זו נהירה אחרי החומרי, הנוצץ, המבריק, השטחי והמוחשי, שכה מקובלים בחברה האנושית. ומי בעולם אינו רוקד סביב עגל הזהב? אולם לעם ישראל יש ייעוד אחר. הוא לא יצא ממצרים כדי לסגוד לזהב, אלא כדי להקים משכן ולהיות בעצמו משכן לשכינה. כשהוא סוטה מייעודו, הוא מוחה בעצמו את שמו מספרו של ה'. אך הוא העדיף את העגל על הספר.

אילולא חטא העגל, היה העולם בא על תיקונו מיד. המשיח היה בא וגואל את האנושות ומביאה אל השלמות. חטא העגל הוא שגרם לכך שהדרך אל הגאולה נמשכת זמן כה רב. המשיח הוא האנטייתזה לעגל הזהב. נזר שמן הקודש על ראשה של מלכות ישראל משמעותו העלאת ערך הקדושה והעמדתו בראש סולם הערכים והמשימות הלאומיות, בניגוד לחומרנות, לחושניות ולאלימות. לכן נאמר על המשיח: "ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח... וגר זאב עם כבש... ועגל וכפיר ומריא יחדיו. כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו יא, ג; ו; ט).

עב

חטא העגל

חטאו הראשון של עם ישראל אחרי מתן תורה בסיני נחשב לחטאו החמור ביותר. דורי דורות אחרי חטא זה עדיין מחויבים אנו להתכפר ממנו. ביום הכיפורים, למשל, לובש הכהן הגדול בגדי לבן ומקריב פר בן בקר לחטאת כדי לכפר על חטא העגל. לדעת ר' משה הדרשן (רש"י, במדבר יט, כב), כל טמא מת טעון טהרה באפר פרה אדומה בגלל חטא העגל. שופר של פרה פסול בגלל חטא העגל, ועוד ועוד.

לעומת זאת, יש מפרשנינו שהקלו בחומרתה של העברה. רבי יהודה הלוי (כוזרי א, צז) וראב"ע (אבן עזרא ארוך שמות לב, א) פירשו שלא הייתה זו עבודה זרה ממש. גם עגלי הזהב שהעמיד ירבעם בן נבט בבית אל ובדן לא היו כנראה עבודה זרה גמורה. על יהוא שהשמיד את הבעל, שהובא על ידי אחאב ואיזבל לישראל, נאמר: "רק חטאי ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל לא סר יהוא מאחריהם עגלי הזהב אשר בית אל ואשר בדן" (מלכים ב, י, כט). משמע שלא היו עבודה זרה כמו הבעל. אם כן, על מה הקצף הנורא?

סמלו של השור

עגלי הזהב של ירבעם, מייסד מלכות אפרים, יפתחו לנו אולי פתח להבנת מהותו של החטא. השור הוא סמלו של יוסף, אבי שבט אפרים. "בכור שורו הדר לוי" (דברים לג, יז). השור הוא הבהמה הגסה החזקה ביותר, מלך הבהמות. הוא שיא הבהמיות בגודלה, בכוחה ובעוצמתה. השור הוא בהמת החריש החזקה. רוב השוורים נמכרו לחרושה. בלי שור, אי-אפשר לעבד את האדמה כראוי ולהוציא ממנה לחם. "רוב תבואות בכוח שור" (משלי יד, ד). הוא היה הטרקטור החזק ביותר בימי קדם. טבעי הדבר שהשור היה סמל להערצה. כוחו האדיר והתלות הכלכלית בו גרמו לכך. הוא היה סמל העושר. "פני השור מהשמאל" (יחזקאל א, י) – נאמר במרכבת יחזקאל. ובמקביל: "בשמאלה עושר וכבוד" (משלי ג, טז). "מצפון זהב יאתה" (איוב לז, כב) ו"הרוצה להעשיר יצפין" (בבא בתרא כה ע"ב) כי הצפון הוא השמאל. וכאן טמונה הבעיה: החריש אינו אלא אמצעי, ולא מטרה. תכליתו של החריש היא הקציר והאסוף, ובהמת המשא היא החמור ולא השור. "ידע שור קונוהו" (ישעיהו א, ג) בתחילת קניינו, "וחמור אבוס בעליו" בהמשך, באכילתו מפרי עבודתו. ובגמרא (עבודה זרה ג ע"א) נאמר: "לעולם ישים אדם עצמו כשור לעול וכחמור למשא". על הפסוק "ויהי לי שור וחמור" (בראשית לב, ו), אמר

המדרש (בראשית רבה עה, ו): "שור – זה משוח מלחמה (משיח בן יוסף), וחמור – זה משיח בן דוד, שנאמר: 'עני ורוכב על חמור'".

משיח בן יוסף רק מכין את הרקע. הוא בבחינת חריש. משיח בן דוד הוא התכלית העיקרית, הוא בבחינת קציר. "הזורעים בדמעה" (תהלים קכו, ה), כי אינם יודעים עדיין מה יעלה בעמלם, "ברינה יקצורו", שמחים הם על היבול המבורך שהם קוצרים, על התכלית שאלה הגיעו.

עבודת העגל פירושה הדגשת האמצעים והתעלמות מן המטרות. לשור אין ערך עצמי אלא בהיותו הכנה למטרה העיקרית – הקציר. החורש ואינו קוצר הוא קצר בינה וחסר דעת. הוא הדין בזהב. הזהב כשלעצמו אין בו תועלת. באמצעות הזהב, אדם יכול לרכוש לעצמו נכסים הנחוצים לו. הזהב יכול לשמש תוספת נופך, להדר ולייפות דברים הראויים לנוי. עצם מכוער ומגושם אין אפשרות ליפות אותו בכל זהב שבעולם, "נזם זהב באף חזיר" (משלי יא, כב), כי לזהב אין ערך עצמי.

התעלמות מהתכלית נובעת מהתעלמות מהסיבות. כי מהו מקור כוחו של השור? מי יצר אותו? מהו מקור נוי של הזהב? מי נטע בו את תכונותיו הייחודיות? אם יש לתופעות אלו סיבה, יש להן גם תכלית. אם אין להן סיבה, חלילה, אין לחפש להן כמובן שום משמעות ותכלית. כך הערצת הכוח נהית סגידה לכוחניות, ותאוות הבצע – פולחן לזהב.

שני עגלי הזהב

הכוח והכסף, אלה שני האלילים שלהם סוגד האדם מימי העגל ועד היום. אותם הוא מעריץ, על פיהם הוא מודד את האדם. לא חכמה ולא מוסר, אלא כוח והישגיות. גם כשהאדם מעריץ חכמה, לא תמיד זה בגלל העיסוק האינטלקטואלי והערכי שבה, אלא בעיקר בגלל תועלתה המעשית. רק משנוכח האדם לדעת מה רב ערכו השימושי של המדע לאיכות החיים ולנוחיותם, החלה הערכת המדע, שהגיעה לפעמים לקיצוניות הפוכה של הערצה עיוורת לכל מה שנאמר בשמו. הערכת המדע מוצאת את כְּטוּיָה גם במעמד חברתי וכלכלי מכובד יותר של אנשי המדע, ואף דבר זה תרם להחשבתו. ואף על פי כן, רבים יותר שוחרי אותם המדעים שהכנסתם בצדם מאשר המדעים שחשיבותם הסגולית גדולה יותר. גם המדע המנותק מסיבתו, מהחונן לאדם דעת, ומתכליתו המוסרית, הוא מין עגל זהב (ביטוי אמנותי נאה נתן לכך הצייר יוסי רוזנשטיין).

שני עגלי הזהב של ירבעם מכוונים לשני סוגי האלילים האמורים. האחד בקצה הצפוני – סמל העושר; והאחד בגבול הדרומי, לחצוץ בין מלכות יהודה למלכות ישראל – סמל הכוחניות והשלטון.

חטא לדורות

לא העגל והזהב כשלעצמם אסורים. בעצמותם אינם עבודה זרה, אפשר לרותמם למטרות נעלות ומקודשות. אולם כשהם לעצמם, ללא סיבה וללא תכלית, כשהם מושא להערצה ולסגידה – זוהי עבודה זרה מסוכנת ביותר. כי מי שעובד אותה אינו רואה את עצמו פגני ופרימיטיבי. הוא אדם נאור ומתקדם בעיני עצמו, ומעמדו החברתי והכלכלי המכובד אף הוא נהיה מושא להערצה.

הריקוד והמחולות סביב עגל הזהב הם פריקת העדי הרוחני והמוסרי ממעמד הר סיני והשלכתו באש לשם יצירת עגל זהב. הפניית העורף להר האפוף ענן, כשמשא איש הא-לוהים, המופרש מכל דרכי אנוש, מקבל את התורה; ההתייחסות למשה רבנו כמי שבושש לבוא, כמי שאינו מתקדם, כביכול, עם מושגי הזמן ועם צורכי השעה לפי תפיסתם; המרת התורה, החקוקה חקיקת עולם בלוחות האבן מעבר לעבר, בנוחיות ובתועלת העשויים בנוצץ ובמבריק – זהו החטא הנורא הטעון כפרה לדורות כי גם החטא עלול להיות חטא לדורות. והצורך להתכפר ממנו הוא צורך קבוע העובר מדור לדור.

כיוון שעבודת העגל אינה כוללת בהכרח כפירה בה', ייתכן מצב מוזר שבו אדם רואה את עצמו מאמין ושומר מצוות כהלכה, ובכל זאת הוא סוגד לעגל הזהב. כל מעייניו נתונים אך ורק להישגיות ולכוחניות; דתיותו אינה אלא מסגרת חיצונית לצורך "פריעת חוב" לא-לוהיו, לצורך השקטת מצפונו הדתי כדי שיוכל להתמסר בראשו וברובו לעכשווי, למוחשי, לתועלתו ולנהנתני. גם אם נדמה לו שעובד ה' הוא, כמה זרה עבודתו, כמה נוכרייה אמונתו. משום כך, כה חמורה ומסוכנת היא עבודת העגל, דווקא משום שאין היא עבודה זרה ממש. אולם היא אבי אבות הטומאה שבכל דור ודור. מאבק האיתנים בין לוחות האבן לבין עגל הזהב, בין משה רבנו העומד בהר סיני לבין המחולות סביב העגל, הוא מאבק פנימי בתוך לבו של המאמין, יומיום ושעה ושעה.

תיקון החטא

דוגמה לתיקון חטא העגל היא פרשת אליהו ואלישע. "והוא חורש שנים עשר צמדים לפניו" (מלכים, יט, יט) נאמר על אלישע, "וילך אחרי אליהו וישרתהו" (שם, כא). כאן נעשה מעשה מנוגד לחטא העגל, זביחת הבקר והמרת עבודת השדה המעשירה בעבודת ה'. דבר זה למד אלישע מאליהו רבו בהר הכרמל. אליהו שחט את הפר והוריד אש מהשמים. האש שרפה את הפר, וכל העם נפלו על פניהם ואמרו: "ה' הוא הא-להים" (מלכים א, יח, לט)!

עג

חטא העגל – חטא הפטישיזם

ר' מאיר שמחה מדווינסק הסביר ("משך חכמה" לשמות לב, יט) את שבירת הלוחות כתוצאה של חטא הפטישיזם (סגידה לחפץ). במעמד הר סיני, זכה עם ישראל להתגלות א-לוהית ולהתעלות נפשית גבוהה עד כדי השגה מופשטת: "קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול" (דברים ד, יב), אולם קשה היה לעם ישראל, שזה עתה יצא ממצרים ומתרבותה האלילית, להשתחרר לגמרי מהצורך בהמחשה. הוא היה זקוק עדיין לאובייקט מוחשי להעריצו ולקדשו. עד עתה, משה היה האובייקט. הוא שהוציאם ממצרים, שקרע את הים, שקיבל תורה מאת ה'. והנה עברו ארבעים יום ומשה לא חזר, "כי זה משה האיש... לא ידענו מה היה לו" (שמות לב, א). בני ישראל חיפשו אובייקט אחר, החליפו את משה בעגל הזהב ורקדו סביבו בהתלהבות עצומה.

כשמשה ראה את האקסטזה ואת המחולות סביב העגל, הוא חשש שהלוחות יחליפו את העגל, שהעם ינתב אותה הערצה והתלהבות מהעגל למשה וללוחות ויחס להם קדושה עצמית, לא קדושה הנובעת מהשליחות, מהמסר, מהתוכן. משה הבין שצריך לזעזע את העם ולעקור מלבם את תפיסתם המוטעית. הן רק ביחס לה' נאמר "נקדישך ונעריצך", ולא ביחס לשום דבר אחר. הלוחות מיצגים את דבר ה', אך אין הם בעלי קדושה עצמית, קדושתם נובעת מהתוכן החקוק בהם: "אני ה' א-לוהיך... לא תעשה לך פסל וכל תמונה" (שמות כ, ג-א). רק כאשר משה שבר את הלוחות, תפס העם שהם עדיין לא הפנימו את האמונה הטהורה בה' ובתורתו.

שבירת הלוחות דומה למחיקת מגילת הסוטה. ואכן, משה השקה את העם כפי שמשקים סוטות. מגילת הסוטה קדושה שהרי היא מכילה את שמותיו של ה'. אך כשאין שלום בין איש לאשתו, שמו של ה' מחולל. "שלום" הוא שמו של ה' שהוא אחד ושמו אחד, המאמין בה' באמת חייב לחיות בשלום עם זולתו, ללא מחלוקת. ללא שלום, אחדותו של ה' מופרת. מחיקתה של מגילת הסוטה מחזירה את השלום לבית. מבחינה רעיונית, יש כאן כתיבת שם ה' ולא מחיקתו. התורה התירה מעשה חמור ויוצא דופן זה כי היא רואה בו תיקון יותר מאשר קלקול. זהו ההסבר לשבירת הלוחות. שבירתם היא כתיבתם מחדש בצורה נכונה.

המשך חכמה בהסברו זה מזהיר אותנו מפני חטא הפטישיזם בכללו. אנו מכירים את תופעת הפטישיזם בתרבות האלילית, אולם בהיעדר אמונה מזוככת, היא עלולה לחדור גם ללבם של אנשים המאמינים בה'. לדוגמה, יש הטועים ומייחסים קדושה עצמית למזוזה, קדושה שאינה נובעת מתוכנה, מהדרישה שנמצאת בה לאמונה בלתי-מסויגת בא-ל אחד ולצייתנות מוחלטת למצוותיו, אלא קדושה עצמית, כאילו המזוזה היא מעין מנעול משוכלל שהוא עצמו, גם ללא הזדהות עם מסריו, מגן ושומר. ולא היא. המזוזה אכן מגנה ושומרת, אולם בעיקר בגלל ההזדהות עם הרעיון המובע בה (כמובא ברמב"ם, הלכות מזוזה פ"ה ה"ד). דוגמה נוספת: אנשים טורחים לכתוב ספר תורה לזכר קרוב שנפטר. הם מכניסים אותו לבית כנסת בהוד והדר, מנשקים אותו ורוקדים סביבו, אולם אחר כך זונחים אותו. הם אינם באים לשמוע את הקריאה בו ואינם משתדלים לשמור את מצוותיו. הוא מונח בארון ללא דורש ומוצא ממנו רק פעם בשנה, ביום הזיכרון לנפטר, אם בכלל.

את הרעיון שהביע המשך חכמה בפירושו לפרשתנו הביע גם בפירושו לפרשת בא (יב, כא, ד"ה "משכו") ביחס להר סיני. יש מקומות קדושים, אך קדושתם אינה מצד עצמם אלא משום שהם מיועדים למטרות לאומיות. בעיקרון האמונה בה' ובתורתו אינה תלויה במקום. לא המקום מקדש את ה' חלילה, אלא ה' מקדש את המקום. קדושתו של הר סיני הייתה זמנית, קדושה שנבעה מהתגלות ה' עליו. עם תום ההתגלות, פקעה הקדושה. ירושלים, לעומת סיני, התקדשה בקדושה נצחית, אך גם היא אינה קדושה מצד עצמה אלא משום שהלוחות שניתנו בהר סיני הובאו אליה לשכון בה לעולם. הלוחות עצמם נגזזו עם הארון, אך דבר ה' שבהם קיים והוא המקדש את המקום. המקום קדוש בהיותו המקום הנבחר לעבודת ה' המשותפת ולהוראת התורה המרכזית. השכינה עצמה אינה זקוקה למקום מסוים. אנחנו הזקוקים למרכז מוחשי אחד להתלכד בו כולנו סביב התורה, לעבוד בו יחד את ה', להיפגש כולנו ברגלים, מקום שבו תהיה התגלותה המעשית של התורה בחיי הציבור. לא המקום מכבד את השכינה, אלא השכינה מכבדת את המקום. וכשישראל אינם מכבדים את השכינה, היא מסתלקת כביכול. אך גם בהסתלקותה לכאורה, המקום נשאר בקדושתו כי ייעודו עוד קיים, ייעודו הוא נצחי, "הנצח זו ירושלים" (ברכות נח ע"א).

יש מקומות קדושים, מקום המקדש וארץ ישראל ובתי כנסת, ויש עצמים קדושים, כגון ספרי תורה, תפילין ומזוזות. קדושתם של המקומות ושל החפצים מתבטאת בהלכות רבות. ר' מאיר שמחה, כגאון הלכה, לא שלל חלילה קדושה מעצמים אלו, כפי שהמזייפים את דבריו טענו. אדרבה, ספריו מלאים דיונים מעמיקים בהלכות אלו. אך כוונתו להדגיש ולומר שיש לשמור על פרופורציות

ביחסנו למקומות ולחפצים אלו ולקבוע סולם ערכים ברור: מקור קדושתם של כל העצמים המקודשים אינו בהם עצמם, אלא בדבר ה' המתגלה בהם. מקור הקדושה הוא התורה, והיא עצמה מעל לזמן ולמקום.

בית המקדש קדוש בגלל התורה – שניתנה בסיני ונשמרה במשכן בכל גלגוליו והונחה לבסוף דרך קבע במקדש. משום כך קדושת המקדש היא נצחית. התורה היא שקובעת כיצד מקדשים ומה מקדשים. התורה, שצדקה לפני בני ישראל בכניסתם לארץ, בדרכם הארוכה לירושלים, קידשה את ארץ ישראל כולה. בבית שני, התהליך היה הפוך: קדושתה של ירושלים התפשטה לכל רחבי הארץ, לכן קדושה שנייה לא בטלה (מפי הגר"ד סולוביצ'יק, "שיעורי הרב", חלה ועוד, תשס"ג, עמ' קלב-קלג). קדושה זו חלה על ידי התורה ולשם התורה. כאשר עם ישראל שכח את ייעודו ואת מקור קדושת המקדש והארץ, הוא חזר על חטא הפטישיזם. פרשת העגל ושבירת הלוחות חזרה על עצמה, והמקדש חרב (חטא זה הוא הציר בנבואות ירמיהו, בעיקר הנבואה המובאת בפרק ז). מבחינה הלכתית, הקדושה אינה פוקעת, הקדושה במקומה עומדת, אלא שאנשים המתייחסים אל עצמים ביחס לא-נכון, הם המפקיעים עצמם ממנה. הקדושה עצמה נצחית, הייעוד והתוכן עומדים במקומם, לכן העצמים קדושים לעולם.

אצל הגויים, להבדיל, מקום מתקדש משום מעשה שנעשה בו – מקום שבו בישרוהו, מקום שבו נולד, שבו אכל, שבו עמד, שבו ישב וכו'. אצלנו אין קדושת עבר, רק קדושת עתיד. מקום שבו נתפלל, נלמד, נקריב קרבן, נקיים מצוות התלויות בארץ. ארץ ישראל אינה מקודשת מכוח הליכותיו של אברהם בה והמעשים אשר אירעוהו שם. להיפך, אברהם קיבל את הארץ עבור בניו: "לזרעך נתתי את הארץ הזאת" (בראשית טו, יח), וכן "לך מארצך... ואעשך לגוי גדול" (בראשית יב, א-ב). אברהם התהלך בארץ כדי שתהיה נוחה לבניו. הביטוי "מעשי אבות סימן לבנים" אין פירושו שבגלל שהאבות עשו כך, יהיה זה סימן לבנים, אלא להיפך: בגלל הצורך בסימן לבנים, עשו האבות מעשים.

ארץ ישראל מקודשת בגלל שרק בה אפשר לחיות חיים קדושים וטהורים, חיים של תורה במלואה ושל מצוות בשלמותן. אמנם, הארץ אינה אמצעי, קדושתה אינה חיצונית (כדברי הרב קוק בספרו "אורות ארץ ישראל", א), אך גם אינה מטרה לכשעצמה. היא קדושה עקב היותה מרכיב מהותי במכלול של תורה ואמונה.

ויכוח בין ה' לבין משה באשר לדרך הכניסה לארץ ישראל נסמך למעשה העגל: "ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הכנעני האמרי" (שמות לג, ב). המלאך הובטח כבר במעמד הר סיני, לפני חטא העגל (שמות כג, כ), אולם אז לא הביע משה התנגדות לשליחתו כי אז לא חשש מפי הפטישיזם. אך עתה, לאחר חטא העגל,

משה חושש: אם הנהגת העם לא תהיה בהתגלות ישירה של ה', אלא באמצעות מלאך או כוח אחר, עלולה אותה טעות לחזור. בני ישראל עלולים לייחס את כל ההצלחה וההערצה למלאך עצמו או לארץ עצמה או למעשי האדם ולא לה'. לכן דרש משה במפגיע: "אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה" (שמות לג, טו). תשובת ה' כוללת הדרכה מפורטת לעם ישראל העומד להתנחל בארצו, והמסר המובע בה הוא של התנתקות מוחלטת מהתרבות האלילית ומחברתם של המאמינים בה. התרבות האלילית היא חושנית וממילא גם פטישיסטית. על העם לפתח את תרבותו העצמית המופשטת ולא להתחקות ולא להיגרר אחרי תרבויות זרות. רק כך יישמר מליפול שוב בחטא העגל. "שמר לך את אשר אנכי מצוך היום" (שמות לד, יא).

לפרשת ויקהל

עד

לא תבערו אש

"יש מרבתינו אומרים: הבערה ללאו יצאת; ויש אומרים: לחלק יצאת" (רש"י לשמות לה, ג, על פי חז"ל). רבותינו התקשו בפסוק זה: מה ראתה התורה להדגיש את הבערת האש דווקא משאר מלאכות השבת? התירוץ הראשון בא לומר שהבערת האש קלה מיתר המלאכות, ואיסורה בלאו בלבד ולא בעונש חמור. והשני בא לומר שהבערת האש חמורה יותר שכן נבחרה לייצג את כל יתר המלאכות ולומר שגם מלאכה אחת בלבד אסורה.

הגישה המקלה, מוצאת את ביטוייה בהסברו של הרמב"ן, שהבערת האש מיועדת בדרך כלל למלאכות שיש בהן הנאת גוף מיידית, כרחצה, חימום, בישול, הארה ודומיהם. הגישה המחמירה נמצאת בכתב יד של רב סעדיה גאון, שבו הוא ראה באש את אבי אבות המלאכות. כל החרושת והתעשייה מבוססות על אנרגיה של חום ואש. ומשום כך אנו פותחים את ששת ימי המעשה בברכה מיוחדת על האש (יש להעיר שבניגוד למיתולוגיות אליליות, שלפיהן האש נגנבה כביכול מהאלים, מקורותינו מדגישים את העובדה שה' הוא שגילה לאדם את האש, ולכן אנו מברכים בפתיחת ימי המעשה בשם ומלכות: "ברוך אתה ה'... בורא מאורי האש").

מסתבר ששתי הגישות צודקות. כשם שבאש עצמה יש גוונים שונים (מאורי האש), כך יש לה שימושים שונים. היא גם ראש למלאכות וגם ראש לתענוגות. תועלתה רחוקה וגם קרובה. את זו וגם את זו אסרה התורה בשבת. ללמדך שלא הטרחה שבאש היא האסורה. השלכת קיסם למדורה, אף היא הבערה שנאסרה בתורה. ומנגד לא אסרה התורה את השימוש באש בשבת. שלא כפי שפירשו הקראים, מלאכת ההבערה היא שנאסרה ("לא תבערו") ולא עצם ההנאה מהאור ומהחום. וכדי להוציא מלבם של צדוקים, חייבו חז"ל את הדלקת הנר בשבת ואת הטמנת החמין, וכבר חרז על כך ר' זרחיה הלוי בעל המאור ("המאור הקטן", שבת דף טז ע"ב, בדפי הערות הר"י"ף): "מי שאינו אוכל חמין, הרי זה מין, ויקברוהו עממין, ולא יזכה לקץ הימין".

מנוחת שלום ושלווה

הבערת האש לא על עצמה יצאה ללמד, אלא על הכלל כולו. מגמת התורה היא להשבית בשבת את כל הפעילות המעשית החיצונית, למנוע את העיסוק באמצעים, כדי לנוח ביום השבת וליהנות מהשגת המטרות. השבת היא "תכלית מעשה שמים וארץ". לכן גם תכלית כל חיי אנוש עלי אדמות נקראת "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

רק כשאדם מגיע לתכלית מאמציו, הוא יכול לחוש סיפוק והנאה על הישגיו. כל עוד הוא שקוע בעיסוק באמצעים, הוא אינו יכול לחוש סיפוק והנאה מושלמים. לפעמים, העיסוק באמצעים בולע את כל האדם, ראשו ורובו, עד כדי שכחת המטרה שלשמה מושקע כל המאמץ האדיר. הדוגמה הבולטת לכך היא הכסף. "אוהב כסף לא ישבע כסף" (קהלת ה, ט). הכסף הרי אינו מטרה בחיים, הוא אמצעי בלבד. אולם קורה לעתים רבות מדי שהכסף נהיה מטרה כשלעצמה. "עכברא דשכיב אדינרי" (סנהדרין כט ע"ב). נשים לב שאנו קוראים לכסף "אמצעים", אך אנו שוכחים לפעמים את משמעותו של מושג זה ומתייחסים לכסף כמושא לכיסופים, והאמצעי נהיה ל"תכלס". השבת באה לשחרר את האדם מהשתעבדותו לאמצעים כדי שיחוש במטרה האמתית של חייו. אחת לשבעה ימים, האדם שובת ממהומת החיים ומהמירוץ המטורף אחרי העיסוק באמצעים, המסיחים את דעתו מתכלית חייו המרכזית. לכן יש מצווה להתענג בשבת, לחוש כאילו הגיע לתכלית חייו. אמנם, עונג זה כולל בתוכו גם עינוג גופני, אולם זהו רק חלק קטן ממערך נפשי מורכב. "וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד" (ישעיהו נח, ג). לכן גם העיסוק באמצעים הקרובים להנאות הגוף אסור בשבת כי השבת נועדה להחדרת מודעות התכלית האמתית לחיינו ולכך בלבד. משום כך, החשובה מכול היא שלווה הנפש. דיבורים, ואפילו הרהורים, בעיסוקי חולין אסורים בשבת. בשבת האדם חייב לחוש כאילו כל מלאכתו עשויה, והוא רק נהנה מפרי עמלו.

האיסור להבעיר אש בשבת מכוון לא רק לאש הפיזית, אלא גם לבעירה הפנימית שבתוכנו. קדחת העשייה, הסמבטיון הרוחני, ההתלהבות להשיג הישגים שונים בחיים, המונעים על ידי אנרגיה פנימית באדם – כל אלו טעונים הטמנה וכיסוי, גריפה וקטימה. האש הקטנה מנוצלת בשבת להפנמה, להארה נשמית, להשראה רוחנית. רתימת האש הבוערת וניצולה להעלאת החום והאור הנפשיים, זוהי השבת האמתית.

האש במקדש ובמדינה

"לא תבערו אש בכל מושבותיכם" (שמות לה, ג). בביטוי זה יש הרחבה וצמצום:

הרחבה – לכלול בכלל האיסור את כל המקומות ואת כל הזמנים. גם כשהאש נחוצה מאוד מבחינה כלכלית, גם כשהיא נוחה מאוד להבערה – היא אסורה. וצמצום – המושב שבו האדם יושב, האמצעי החיצוני שבו הוא משתמש – הוא האסור. אולם האש הפנימית מותרת ואף מחויבת. דרשו חז"ל: "אבל אתה מדליק בבית המוקד" (תמיד ג, מג, ובפירוש ברטנורא שם). כלומר: בבית המקדש, ההבערה מותרת ואף מצווה. במקדש, ההבערה אינה אמצעי, אלא מטרה לעצמה. העלאת האש על המזבח מעלה את האש היוקדת בלב האדם. "ואש המזבח תוקד בו" (ויקרא ו, ב) – באדם, במקריב הקרבן, שאם לא כן, עבודת הקרבן חיצונית היא וזרה ומחטיאה את מטרתה. אש המזבח מטרתית היא ומותרת.

בין אש לאש

ההבחנה הדקה בין אמצעי לתכלית מסורה להגדרה הלכתית מדויקת. ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק ("משך חכמה", שמות לה, ב) עמד על ההבדל שבין הציווי על השבת לפני חטא העגל לבין הציווי עליה אחריו. בפרשת כי תשא, הוזכרה השבת אחרי מלאכת המשכן, ללמדך, שמלאכת המשכן הותרה אף בשבת, ולא נאסרה אלא מלאכת חולין. אך בפרשת ויקהל, הוזכרה השבת לפני מלאכת המשכן כדי לכלול גם אותה באיסור. ופירש רבנו מאיר שמחה, בעל משך חכמה, את ההבדל: לפני חטא העגל, מלאכת המשכן לא נחשבה לאמצעי, אלא למטרה כשלעצמה, ולכן הותרה בשבת. אולם, אחרי ירידתנו הרוחנית בחטא העגל, רק עבודת המקדש נחשבת מטרה ואילו מלאכת המשכן אמצעי, ולכן נאסרה. ככל שרמתו הרוחנית של האדם עולה, כך נהיים האמצעים לערך מטרתי.

יש המבחינים בהלכה בין אש חיובית, היוצרת אור וחום ללא כילוי חומר הבעירה, לבין אש שלילית, הזקוקה לכילוי חומר. זו האחרונה חמורה יותר כי היא פועלת באמצעות הכילוי להשגת תוצאה חיובית. אמנם, להלכה, גם האש הראשונה אסורה (כגון גחלת ממתכת, ובשימושיה הנפוצים: נורת ליבון וספירלה חשמלית). אולם האש הראשונה, השלילית, חמורה יותר כי התוצאה החיובית מושגת רק אחרי עיסוק באמצעי שלילי.

לעומת זאת, האש הפנימית, שלהבת הקודש המחיה את האדם, "נר ה' נשמת אדם" (משלי כ, כז) – אין בה כל שלילה, רק חיוב. היא העושה את השבת מיום שבתון גרידא ליום שכולו יצירה אקטיבית: "לעשות את השבת לדורותם" (שמות לא, טז).

עה

המלאכה

שלושים ותשע פעמים מוזכרת המילה "מלאכה" בפרשיות המשכן. וכנגדן – ל"ט מלאכות שבת. המלאכה מוצגת באור חיובי, גם במלאכת המשכן וגם בחיי יומיום. "ששת ימים תעשה מלאכה" (שמות לה, ב) – דרשו חכמים שכשם שיש מצווה לשבות בשבת, כך יש מצווה לעסוק במלאכה בששת ימי המעשה. לא שרתה שכינה בישראל לפני שעסקו במלאכה.

אף על פי כן, לא נמנתה המלאכה במניין תרי"ג המצוות שבתורה. עם כל חשיבותה וערכה של המלאכה, מעולם לא הייתה העבודה אצלנו לדת, לערך בלעדי. אדרבה, מצינו לפעמים גם נימה שלילית ביחס למלאכה: "זכו – מלאכתן נעשית בידי אחרים" (ברכות לה ע"ב). היחס למלאכה הוא, אפוא, אמביוולנטי, ויש לעמוד על עומקם של דברים.

מצינו בתורה ביטויים שונים, שאינם בהכרח נרדפים: עבודה, מלאכה, מלאכת עבודה ומלאכת מחשבת. מה ההבדל ביניהם?

עבודה

עבודה היא בעיקר זו של עבד. הוא אינו עובד לעצמו אלא לזולתו. אין לו כמעט יכולת להפעיל שיקול דעת עצמי בעבודתו. עליו לעשותה בצייתנות עיוורת. הוא בעצם כלי עבודה או בהמת עבודה. אין הוא יכול להשקיע בעבודתו את כושר יצירתו האישי. לשיא שפלותה, מגיעה העבדות בעבודת הפרך: עבודה סיוזיפית שאין בה שום טעם ושום תכלית, וכל מטרתה לשעבד את העבד ותו לא ("לטרטר", בעגה הצבאית).

מלאכה

המלאכה מתייחסת, בדרך כלל, לבן החורין. הוא יכול לבחור בעיסוקו. הוא יכול להשקיע במלאכתו את כישרון יצירתו. הוא אדון למלאכתו ובן חורין לעצב אותה לפי אישיותו.

אולם, תיאור זה הוא אוטופי במידה רבה. גם בן החורין הוא משועבד. אם הוא שכיר, הוא משועבד למעבידו. אם הוא קבלן, הוא משועבד למזמין העבודה, לטעמו ולמאווייו. בדרך כלל, העובד זקוק לשכר עבודתו כי "אליו הוא נושא את נפשו" (דברים כד, טו). לשמו, הוא עלול גם לסכן את חייו, להיתלות באילן, לעלות

למרום הפיגום או לרדת לפיר הכורים. מלאכתו היא אמצעי למטרות אחרות. לא תמיד הוא מוצא סיפוק בעצם המלאכה, ורק התכלית שלשמה הוא נאלץ לעבוד היא שמחזיקה אותו בעבודתו.

מלאכת מחשבת

האמן רואה בעיסוקו מטרה כשלעצמה. הוא מוצא סיפוק בעצם יצירתו. זוהי מלאכת מחשבת, מלאכה שבה האדם החושב משקיע את כל כישוריו ומרצו. בכך הוא מממש את עצמו ומבטא את אישיותו. אולם גם הוא אינו נקי מאילוצים, ומבלה שעות רבות בעבודה רוטינית, שרק בסופה הוא מגיע לתכליתו.

הגירוש מגן עדן

כל אלו הם תוצאה של חטא אדם הראשון, שעליו הוא נענש: "בזעת אפך תאכל לחם" (בראשית ג, יט). כלומר, בין המאמץ האדיר שתשקיע בעבודתך לבין הסיפוק שאליו תגיע לבסוף יהיה מרחק רב. האמצעים שתשקיע יהיו חסרי כל פרופורציה לעומת התכלית. עונש זה הוא תוצאה טבעית של היגררתו של האדם אחרי החושני, הנהנתני והעכשווי. במקום לשאוף אל המטרות האמתיות בחיים, הוא עשה את האמצעים למטרה, וכך נעשתה המטרה לאמצעי. המלאכה, שיכלה לתת לאדם סיפוק והנאה בעצם העיסוק בה, הייתה לעבודה המפרכת את הגוף ואת הנפש. אלמלא החטא, היה האדם נשאר מונח בגן העדן "לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו). עבודת האדם בגן העדן נקראה בשם "עבודה" ולא בשם "מלאכה" למרות היותה עבודה מהנה ומספקת מצד עצמה, והיא הנותנת.

המונח "עבודה" הוא בעל שתי משמעויות קיצוניות: בקצה האחד, עבודת העבד, שכל עבודתו לשם רבו; בקצה האחר, עבודת ה', שאף היא כולה לשם רבו. אולם מה רב המרחק בין השתיים!

עבודת העבד זרה ונוכרייה היא. אישית, אין לו שום עניין בה. עבודת ה' כולה לשם שמים, אין בה פנייה פרטית, אולם בה מתייחד העובד עם המלך במסיבו. עבודה זו מושכת ומהנה, מרוממת ומלהיבה וממלאת את הלב אושר ושמחה רק משום שהיא עבודת ה' ולא עבודתו הפרטית. כי עובד ה' האמתי אינו רואה במעבדו יישות הנצבת מהצד האחר של המתרס. אין כאן ניגוד אינטרסים. העובד מזדהה עם המעביד, דבק בו ונהיה, כביכול, חלק בלתי-נפרד ממנו.

אל גן העדן האבוד

מאז גורש האדם מגן העדן, הוא מחפש את הדרך חזרה. הניסיונות להקל את

עול העבודה, לצמצם את שעותיה ואת ימיה, להמציא אמצעים טכנולוגיים מתוחכמים כדי לעשותה נוחה ונעימה ככל האפשר – כל אלו אינם רק לנוחיות לשמה, על אף שזוהי הכוונה המוצהרת. ביסוד אלו מונחת שאיפה כמוסה לחזור אל גן העדן האבוד. יש לראות כל זאת בעין טובה, אולם גם בעין פקוחה. כל עוד האדם לא יגדיר לעצמו את מטרותיו האמתיות וישאף אליהן באמת, הוא יישאר מחוץ לגן העדן, וקללת העבודה לא תוקל מעליו. נוחיות היא עניין יחסי. כאשר אדם עמל בעשר אצבעותיו מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, נדמה לו שעבודה ליד מכונה שמונה שעות בלבד היא שתחזירנו אל גן העדן. אולם, כשהתרגל האדם לתנאים החדשים, הוא רואה גם בהם עול כבד מנשוא ומחפש כל דרך להיפטר מעול זה, או לפחות לצמצמו ולהקל את כובדו. גם כאשר יעבוד שעה ביום, באמצעים מתוחכמים ונוחים ביותר, הבעיה ביסודה לא תמצא את פתרונה. רק חזרה לעבודת ה' האמתית היא שתחזיר את האדם לאושרו האמתי.

מלאכת המשכן ועבודת המקדש

מלאכת המשכן, שהיא אמצעי לעבודת ה' בתוכו, היא הדרך שבה קללת העבודה יכולה להיעשות לברכה. דורשי רשומות כבר עמדו על כך שמספר המילים "מלאכה" במלאכת המשכן הוא ל"ט, שבהיפוכו הוא טל. "לט" פירושה קללה בארמית. הטל הוא ברכה. אדם המחפש את תכליתו בעצמו, במציאותו האפרורית, לא יגיע לעולם לאושר ולסיפוק אמתיים. הוא יישאר ארוך עם האדמה שממנה נוצר, ובה הוא יראה את שיא שלמותו. אולם, כאשר ירד הטל מן השמים והאדם יכיר במוצאו האמתי, במקור ברכתו, והוא יישא את נפשו אל על, אליו יתברך – תהיה כל מלאכתו מלאכת שמים, כל עבודתו עבודת ה'. מלאכת המשכן ועבודת המקדש לא לשם עצמן יצאו, הן משרות אווירה אחרת על כל פועל ואומן ברחבי הארץ כולה. ערך המלאכה מתעלה ומתכבד. כשהמקדש חי ופועל בלב הארץ והאומה, הוא ממלא גם את לבו של כל אדם מישראל, מרכז את כל פעילותו לשם המטרה העיקרית שלשמה הוא חי ונותן טעם ומשמעות לכל מלאכתו בשדה ובחרושת.

מקדש המקום ומקדש הזמן

למקדש שבמקום, האדם מביא את פרי עמלו שלוש פעמים בשנה, "ולא יראה את פני ה' ריקם... כברכת ה' א-להיך אשר נתן לך" (דברים טז, טז-יז). למקדש שבזמן, האדם מרים את כל יצירתו אחת לשבוע. "מחד שביך לשבתך" (ביצה טז ע"א). מתחילת השבוע, האדם מכין את כל עבודתו למטרה הנכספת: קדושת השבת. ומכוח השבת, הוא חוזר ויונק את הטעם, את הערך ואת הכיוון של

מלאכתו לשאר כל ששת ימי המעשה. לכן, בציווי, השבת מופיעה בסוף מלאכת המשכן, בביצוע המעשי – בתחילה.

מלאכת המשכן אינה דוחה שבת. היא עדיין אמצעי למטרה העיקרית. אולם, עבודת המקדש דוחה שבת. כי עבודת ה' במקדש אין בה שום תחושה של טורח ומאמץ ללא תכלית. תכליתה מורגשת בכל שלב ושלב בעשייתה. בה האדם חוזר לראשונותו, "לעבדה ולשמרה". וכך כתב ר' יהודה הלוי בשירו "ישאלוני רעיוני":

"כעבד לפני אדוניו..."

עת יזכור מהללו, ינשה כל עמלו...

לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו".

לפרשת פקודי

עו

המטרה המקדשת את האמצעים

"ובצלאל בן אורי... עשה את כל אשר צוה ה' את משה" – אפילו דברים שלא אמר לו רבו, הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני. כי משה ציוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואח"כ משכן. אמר לו בצלאל: מנהג העולם לעשות תחילה בית ואח"כ משים כלים בתוכו. אמר לו משה: בצל א-ל היית, כי בוודאי כך ציוה לי הקב"ה. וכן עשה: משכן תחילה, ואח"כ עשה את הכלים (רש"י לשמות לח, כב, על פי המדרש).

לכאורה, הדברים תמוהים. וכי משה רבנו לא היה מסוגל להבין את אשר הבין בצלאל, שיש צורך קודם לעשות את המשכן ורק אחר כך את הכלים? ואם צדק בצלאל, כיצד שמע משה בסיני דברים אחרים? ואם הציווי הא-לוהי היה להקדים כלים למשכן, באיזו רשות משנה בצלאל דברי א-לוהים חיים ועושה אחרת?

אולם, הצדק עם משה ועם בצלאל גם יחד. משה איש הא-לוהים, איש האמת הצרופה, איש החזון, חייב להעדיף את הכלים על המבנה. בצלאל, המופקד על הביצוע המעשי, חייב לבנות משכן בתחילה. האידיאל והמציאות שונים בהכרח זה מזה. האידיאל חייב לשאוף למעלה ככל האפשר, לא להתפשר עם המציאות. המציאות הריאלית חייבת לעמוד בשתי רגליה על קרקע מוצקה. ביצוע מושלם מחייב גישה מעשית מפוכחת. המתח בין החזון למעשה הוא מתח חיובי, בלעדיו לא ייתכנו חיים עלי אדמות. אולם, כמו במקבילית הכוחות, אף כאן, מהמתח החיובי הזה נוצרת הרמוניה מופלאה של עשייה אידיאלית ושל אידיאל מעשי.

המשכן נועד לשם עבודת ה' באמצעות הכלים שבו, ובראשם הארון – שבו נמצאים הלוחות והתורה ושמעליו שורה השכינה בישראל. הדבקות בה' על ידי הנבואה, באמצעות עבודת ה' במקדש, היא המטרה הנכספת. היתר אינם אלא אמצעים. משה רבינו חייב לייצג את המטרה האידיאלית. אסור לו לרדת ממדרגתו. בצלאל כשמו כן הוא, הוא עומד בצל. ואין צל ללא אור. הצל הוא תוצאה של הסתרת האור, צמצומו וירידתו מרום מעלתו. הצל נחוץ כי בלעדיו

אין קיום לאדם. באור לבד, ללא צל, הוא עלול להסתנוור או להיכוות. רק הצירוף של אור וצל יכול להביא לתוצאות ברוכות. בצלאל ידע לצרף אותיות של שמים וארץ. הוא ידע את הסוד כיצד לצרף ולהעלות את המציאות הארצית לאידיאל השמימי, ועם זאת להישאר מעשי, כשהראש נוטה אל על, לשמי התכלת הגבוהים (ראו גור אריה, שמות לח כב; עין איה ברכות נה ע"א).

סוף מעשה במחשבה תחילה

ברעיון, המטרה המושלמת תמיד עומדת בראש, ורק אחר כך באה החשיבה על האמצעים המעשיים. כשאדריכל מתכנן בית, הוא חושב קודם כול על הפונקציות התכליתיות של הבית: אם זה בית מגורים או בית חרושת, ומה התוצרת שהוא אמור לייצר. הוא צריך לחשוב על המכונות, על גודלן ועל דרך עבודתן כדי שיוכל לתכנן את צורת הבית ואת מבנהו. רק אחר כך הוא וחבר עוזריו יורדים לפרטים הטכניים של הקונסטרוקציות והיסודות. לאדם העומד מהצד ורואה את מהלך הבנייה, החל מהיסוד ועד הטפחות, ורק לבסוף את הכנסת הציוד והפעלתו – סדר הביצוע הפוך מהתכנון. מה שהיה ראשון בתכנון הוא אחרון בביצוע, ומה שהיה אחרון בתכנון הוא ראשון בביצוע. סוף מעשה במחשבה תחילה. מה שהוא סוף בעשייה הוא תחילה במחשבה. זהו סדר העולם (בדרך זו, הסביר הגר"א את המשנה באבות ג, כא: אם אין קמח אין תורה, ואם אין תורה אין קמח. ומאחר ושניהם תלויים זה בזה, מי קודם? ברעיון, בשאיפה, התורה צריכה לעמוד בראש סולם הערכים, אם אין תורה, אין קמח. בביצוע המעשי, הקמח קודם, אם אין קמח אין תורה).

הצלחת הרשעים וכיליונם

מי שחשיבתו שטחית, סבור שחשיבותו של דבר נקבעת על פי הופעתו הראשונית. התרשמותו הראשונית מושפעת מההידחקות לראש התור, מהגודל, מהעוצמה, מהמרפקים. מי שחשיבתו רצינית, מעמיקה, שכלתנית יותר, אינו מתרשם מכל אלו. הוא שואף לתכלית הסופית. "איזהו חכם? הרואה את הנולד" (אבות ד, א). בתנ"ך, הרשעים משולים תמיד לעשב, ל"חציר גגות" (מלכים ב, יט, כו), לאותם צמחים בעלי שורשים שטחיים שכל גשם קל מעורר את הופעתם המוקדמת. אולם, כשם שהם מופיעים מהר, כך "קדמת שלף יבש" (תהלים קכט, ו). בראשית האביב הם מתייבשים, "להישמדם עדי עד" (תהלים צב, ח). עצי פרי, לעומתם, נובטים וצומחים לאט יותר, וגם בהם מופיעים, ראשית כול, הגזע, הענפים והעלים, ולאחר שנים הפרחים, ורק לבסוף הפרי הבשל והנכסף. כדי לצמוח לרום, הם צריכים להכות קודם שורש לעומק. לכאורה, זה מצב פרדוקסלי.

אולם זה טבעו של עולם. על הפסוק "נשקו בר פן יאנף" (תהלים ב, יב), דרשו במדרש תהלים (ב) משל נאה:

שיבולת של חיטים מיתמרת ועולה, קנה שלה ארוך ועליה רחבין וארוכין, והשבולת בראש הקנה, והקנה שלם מתגאה ואומר: בשבילי נזרעה השדה. והעלין מתגאין ואומרים כן. אומרת להם השיבולת: הרי הגורן בא והכל מתפייסין ויודעין בשביל מי נזרעה השדה. לא עשה זמן הרבה והרי הגורן בא. הקש מכניסין לאש, והמוץ זורין לרוח, ומקיימין את החיטים בגורן, וכל מי שהוא רואה אותן נוטלן ונושקן.

ישראל ואומות העולם - חיטים וקש

והמשיך המדרש ופירש את הנמשל: "אומות העולם אומרות: בשבילנו נברא העולם, וישראל אומרים להן: והיו עמים משרפות סיד. אבל ישראל לעתיד לבוא משתייירין". המדרש התכוון להעמיד זו מול זו את תפיסת העולם התורנית, הצופה לתכלית העתידית, שאינה מתרשמת מהכמויות ומהעוצמות המשתלטות על העולם בראשית דרכו ההיסטורית, ולעומתה את התפיסה השטחית, המתפעלת משלטונה של תרבות החושים והגוף. ילד קטן גדל, ראשית כול, בגופו, ומעמיד את צורכי הגוף והחושים בראש מעייניו. ילד חייב לשחק משחקי נערות, הם הכרחיים להתפתחותו התקינה. אך, בדרך הטבע, כל נער שואף להתבגר, לקבל עליו אחריות, לחיות כבן תרבות רציני שסולם ערכיו ברור לו, עליונים למעלה ותחתונים למטה. זו גם דרכה של האנושות. אף היא צריכה לעבור שלבי התפתחות דומים. בתחילת דרכה, צומחים הקש והתבן, ורק אחר כך מופיעה השיבולת, ועל זה נאמר: "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש" (עובדיה א, יח). סופו של הקש לשרת את החום של שלהבת הקודש שנושא יעקב לעולם.

גם תולדות עם ישראל חייבות לעבור מסלול דומה. אמנם, עוד לפני יציאת מצרים, הוצבה המטרה: "תעבדון את הא-להים על ההר הזה" (שמות ג, יב). אולם, כדי להגיע אל המטרה הנכספת, היה הכרח לעבור קודם את השלבים הפיזיים של גאולת הגוף. וכדברי המדרש (תנחומא יתרו, י): "משל לבן מלכים שעמד מחוליו. אמר אביו: נמתין לו שלושה חדשים עד שתשוב נפשו מן החולי ואח"כ אוליכנו לבית הרב ללמוד תורה".

דורנו חזר מגלות ארוכה ומפרכת של הגוף והנפש ונאלץ להשקיע כוחות רבים, ראשית כול, בעצם הקיום, בביטחון, בבניין ובפרנסה. כל אלו בבחינת משכן לעומת הארון ויתר הכלים. הם אינם המטרה אלא האמצעי. עובדת היותם

קודמים בזמן אינה מעידה על כך שבהכרח הם קודמים במעלה. אולם הם שלב הכרחי שבלעדיו אי-אפשר לעלות לראש הסולם. הכרת המטרה הנעלה היא המקדשת גם את האמצעים ומעלה אותם למעלה רוחנית נעלה עד אשר נזכה לכך שהר בית ה' יהיה נכון בראש ההרים.

עז

התכנון והביצוע

פרשת בגדי הכהונה נשנית, כמעט מילה במילה, פעמיים בתורה, פעם אחת בפרשת תצווה ופעם שנייה בפרשת פקודי. האם אין הדבר מיותר? כמו כן, בפרשת פקודי חוזר הביטוי "כאשר ציווה ה' את משה" ארבע עשרה פעם, לשם מה? פרשת המשכן וכליו אף היא נשנית פעמיים בתורה, כמעט מילה במילה, פעם אחת בפרשת תרומה ופעם שנייה בפרשת ויקהל. אולם, בפרשת ויקהל, לא נכתב כלל הביטוי "כאשר ציווה ה' את משה". על הבדל זה, עמד הרמב"ן (בפירושו לשמות לו, ח): "והנה לא הזכיר במשכן וכל כליו כאשר צוה ה' את משה, אבל בבגדי כהונה יזכיר כן בכל דבר ודבר... ואולי היה זה מפני שנוי הסדר, כמו שהזכירו רבותינו (ברכות נה א)."

הרמב"ן ציין בפירושו כי בצלאל שינה את הסדר בעשיית המשכן וכליו. בפרשת תרומה נצטווה משה קודם על הכלים ואחר כך על המשכן, ואילו בפרשת ויקהל נעשה קודם המשכן ואחר כך הכלים. בצלאל, כאיש מעשה, הקדים את המשכן לכלים. לכן לא נאמר בפרשה זו "כאשר ציווה ה' את משה", כי בצלאל חרג קצת מהתכנון. אך עשיית בגדי הכהונה חוזרת בפרשת פקודי בדיוק נמרץ כמו שפורטה בפרשת תצווה. בכל זאת, החזרה על שתי הפרשיות נראית מיותרת.

הרמב"ן ענה גם על שאלה זו: "ומזכיר אותה בתורתו פעמים רבות להרבות שכן לעוסקים בה, כעניין מה שאמרו במדרש יפה שיחת עבדי אבות לפני הקדוש ברוך הוא מתורתם של בנים, שהרי פרשתו של אליעזר שנים ושלשה דפין היא". אולם, הדוגמה שהביא הרמב"ן מפרשת נישואי רבקה אינה דומה לפרשתנו. פרשת נישואי רבקה אכן מוזכרת פעמיים, אך לא בדיוק מילה במילה, אלא בשינויים משמעותיים המבליטים את ההבדלים הבסיסיים בין תפיסת העולם של לבן ושל בתואל לבין תפיסת העולם של עבד אברהם (ראו בפירוש המלבי"ם לבראשית כד, לו ובפירוש המשך חכמה שם לפסוק ד).

נלך בעקבות פירושו של הספורנו (לשמות לו, ח): "וכפל בפרשה זו כל האמור למעלה בצווי בפרשת תרומה, להודיע שעשו הכל בכיוון לעשות כרצון מי שצוה ולתכליתו". התורה חוזרת ומדגישה בכל מילה ומילה שהיה תיאום מדויק בין התכנון לבין הביצוע. דבר לא נגרע, לא רק במעשה, אלא גם בכוונה. הכול כמתוכנן! בצלאל נקרא כך משום שהוא עמד בצל-אל. הצל הוא תעתיק של המקור. האור הוא האידיאה, הצל הוא השלכתו המעשית. בבניית המשכן וכליו

וכל הכרוך בו, היה תיאום מלא בין התוכן והכלי, בין המטרה לאמצעים. אנשי המעשה לא סטו מכוונתם של אנשי הרוח (גם כשנאלצו, מסיבות טכניות, להקדים את המשכן לכלים, קיבלו אישור לכך ממשה רבנו). המטרה של השראת השכינה באמצעות הארון נותרה בעינה.

אמנם, גם המשכן וכליו נעשו בדיוק לפי כוונת משה, אך בעיקר הייתה הקפדה על כך בעשיית בגדי הכהונה כי הגורם האנושי חשוב יותר. הבגדים מכהנים את הכוהן. הכוהן מתכנן לעבודת המקדש רק בהיותו לבוש בגדי כהונה, "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך... לקדשו לכהנו ליי" (שמות כה, ב-ג). יש להקפיד הקפדה יתרה בבגדי הכוהן כדי להבטיח שהגורם האנושי יהיה נאמן למטרה, לא רק בדור הראשון, אלא גם בהמשך הדורות. שלא יישחק ברבות הימים, שלא יסטה מן הדרך גם כשיהיו תקלות, שלא יפזל למטרות אחרות גם כשיתעוררו קשיים.

ואכן, לא תמיד נשמרה הכוונה הטהורה. לא תמיד תאם הביצוע את הרעיון הראשוני. ועל כך אמר ירמיהו (ו, יב): "כי לכו נא אל מקומי אשר בשילו אשר שכנתי שמי שם בראשונה וראו את אשר עשיתי לו מפני רעת עמי ישראל". על מה חרבה שילה? על סטייה מהרעיון הראשוני. הכוהנים משרתי המקדש עשו את המטרה לאמצעי ואת האמצעי למטרה. ממשרתי המקדש הם נעשו לאדוניו כביכול. אכילתם לא הייתה לכפרה לחוטאים, כאכילת המזבח, אלא למילוי כרסם, כמסופר בספר שמואל א פרק ב פסוקים יג-יז: "ובא נער הכהן כבשל הבשר והמזלג שלש השנים בידו. והכה בכיור או בדוד או בקלחת או בפרור. כל אשר יעלה המזלג יקח הכהן בו... גם בטרם יקטרו את החלב ובא נער הכהן ואמר לאיש הזבח תנה בשר לצלות לכהן... כי עתה תתן ואם לא לקחתי בחזקה. ותהי חטאת הנערים גדולה מאד את פני ה' כי נאצו האנשים את מנחת ה'".

ואכן, הטיפ הנביא מוסר לאביהם עלי: "למה תבעטו בזבחי ובמנחתי אשר צויתי מעון ותכבד את בניך ממני להבריאכם מראשית כל מנחת ישראל לעמי... ועתה נאם ה' חלילה לי כי מכבדי אכבד ובזי יקלוי" (שם כט, ל), והתוצאה ידועה, בית עלי הוחלף בבני צדוק, והם החזירו את הכהונה לטהרתה: "והכהנים הלויים בני צדוק אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי המה יקרבו אלי לשרתני ועמדו לפני להקריב לי חלב ודם" (ויחזקאל מד, טו).

שני נביאי החורבן, ירמיהו ויחזקאל, הרבו לבקר את כוהני ימיהם על סטייתם מדרכה הטהורה של הכהונה. זאת הייתה אחת מסיבות החורבן. לא בכדי, היו ירמיהו ויחזקאל עצמם כוהנים – כדי להציג את האלטרנטיבה הראויה. גם בבית שני התרחש תהליך דומה: כוונת הכהנים החשמונאים הראשונים הייתה טהורה, לטהר את המקדש ואת עם ישראל, אולם בעיני צאצאיהם היו השלטון

והכוח למטרה, ועבורה היו מסוגלים לפגוע איש באחיו. וכך המיטו עלינו את החורבן.

שמואל הנביא – שהביא לעלי את בשורת חורבנה של שילה ומסר לדוד את מגילת המקדש, שעל פיה נבנה המקדש בירושלים – הוא חוליית מעבר בין המשכן למקדש. ייעודו היה לצקת את תוכנו של המשכן הזמני במקדש הקבוע. שליחותו הנבואית הייתה להעביר את הרעיונות המקודשים והטהורים שהונחו ביסודות המשכן לבית המקדש.

שמואל היה גם זה שמשח את המלכים הראשונים כי ביסוד המלוכה נמצא רעיון דומה: המלוכה יכולה להיות מצווה רק אם המלך ממלא את ייעודו כמשרת ה' והעם. אולם, כאשר השלטון נהיה למטרה בפני עצמה, המלוכה אינה אלא עריצות כוחנית ומסוכנת, "וזעקתם ביום ההוא מלפני מלככם" (שמואל א, ח, יח). מלוכה כזו היא כגשם שבמקום לרדת בעתו ולהשקות את הצומח ולהניב יבול מבורך, הוא יורד בעת הקציר ומשחית את היבול. שמואל, שהיה מבני קורח שלא הלכו בדרך אביהם, למד זאת על עצמו ועל בשרו. ממשפחתו הקרובה. בניו לא הלכו בדרכיו, וחז"ל אמרו שמטרתם הייתה להרבות שכר לחזניהם ולסופריהם, הם ניצלו את מעמדם לטובת עצמם.

תופעה זו של קלקול הרעיון על ידי מבצעיו עלולה לחזור על עצמה בוואריאציות שונות והיא אורבת לכל רעיון יפה. לשם יישומו של הרעיון בונים כלים, אולם ברבות הימים הרעיון נמוג, המטרה נעלמת, והכלי עלול להיעשות למטרה בפני עצמה ולהתרוקן מתוכנו, "מערת פריצים" בלשוננו של ירמיהו (ז, יא). הממסד, המקדש והשלטון נחוצים, אולם הם רק כלים, מסגרת, ועליהם להיות כלי שרת, המשרתים נאמנה את תוכנם. לצערנו, לא תמיד כך קורה, והאמצעי עלול להיות למטרה.

משום כך, שבה התורה והדגישה את זהות הביצוע לרעיון. כל סטייה מזהות זו עלולה לעשות את המשכן למשכון. אם המקדש אינו ממלא את הייעוד של "ושכנתי בתוכם" (שמות כה, ח) בבניינו, הוא נעשה ערב לכך בחורבנו. יש צורך לחזור ולהדגיש את מטרת המשכן בבנייתו, כך גם כשתהיה ירידה, יישמר לפחות הרעיון בטהרתו ולבסוף יטהר את המעשה ויחזיר עטרה ליושנה.

המטרה צריכה לקדש את האמצעים, לא במשמעות הפסולה, שלאמצעים יש ערך עצמי, אלא אדרבה, הכוונה היא שהאמצעים ישרתו את המטרה הקדושה ולא להפך. כך שגם האמצעים מוארים באורה של קדושה – כלים לאורות ולא אורות לכלים.

עז

אנשי רוח מול אנשי מעשה

משה ובצלאל

"ויקהל משה את כל עדת בני ישראל" (שמות לה, א) – עשיית המשכן היא מצווה מיוחדת, היא מצריכה התקהלות של כלל ישראל לקיומה. הקמת המשכן איננה מצווה פרטית המוטלת על גוף מסוים או על מפלגה מסוימת. אדם פרטי אינו יכול לקיים את מצוות המשכן או המקדש, אלא רק כלל ישראל. מתוך כך, יש לכל אחד חלק בבית המקדש. קרבנות הציבור גם הם מצווה ציבורית. לכן נאמר במחצית השקל "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט" (שמות ל, טו) – לכל אחד ואחד חלק שווה בקרבנות הציבור.

לכאורה, אנשי מעשה הם הבונים את המקדש, ואנשי הרוח אינם תורמים לבניין המעשי. ולא היא. התורה חוזרת פעמיים על פרשת המשכן ללמד שכולם היו שותפים בבנייתו – אנשי הרוח עם אנשי המעשה. משום כך, פרשיות ויקהל-פקודי חוזרות על מצוות בניין המשכן המפורטת כבר בפרשות תרומה-תצווה כמעט מילה במילה, אך בהבדל משמעותי: סדר הדברים. בפרשת תרומה, הציווי על עשיית הארון מופיע ראשון ולאחר מכן הציווי על עשיית הכלים ושאר המשכן. אך בפרשת ויקהל, בצלאל הופך את הסדר – קודם הוא עושה את המשכן כולו ורק לאחר מכן את הכלים.

רבים מרבותינו עסקו בשאלה איך ייתכן שבצלאל שינה מדברי א-לוהים חיים. נראה שהיה ויכוח בין משה ובצלאל מה קודם למה, אם כלי המשכן הפנימיים קודמים למשכן גופו או שהמשכן קודם לכלים. אך אין כאן עימות בין משה רבנו לבצלאל, אלא יש שני מישורים שונים ושניהם אמתיים, ומשה ובצלאל מייצגים כל אחד מישור אחר. משה מייצג את צד הרוח ובצלאל את צד המעשה, ושניהם עומדים זה לצד זה ומשלימים איש את רעהו.

משה מייצג את הצד הרעיוני, ועלינו ללמוד ממנו לימוד גדול: הארון הוא הראשון במעלה, התורה עומדת בראש סולם הערכים שלנו. כל ייעודו של המקדש הוא התורה. בלא תורה אין מקדש, אין משכן, אין עם ישראל! עיקר המשכן הוא בייעודו הרוחני, ייעוד המושג בעיקר על ידי אנשי רוח. אנשי המעשה יוצקים את המסגרת, אך אנשי הרוח יוצקים את התוכן, והוא העיקר.

אין אומתנו אומה אלא בתורתיה

יש הטוענים שאפשר לקיים עם בלי תורה, אך האם יש הגדרה לאומית לעם ישראל ללא תורה? כל הגדרה אתנית מקובלת – טריטוריה משותפת, שפה, כלכלה, שלטון – אינה רלוונטית לעם ישראל. ברוב שנות ההיסטוריה שלנו, לא היה כמעט דבר שאיחד בין היהודים – לא ארץ, לא שפה, לא שלטון, לא כלכלה, לא כלום. ובכל זאת שרדנו כעם בעוד כל העמים שהיו בעבר נעלמו. הבסיס היחיד שאיחד את עם ישראל היה התורה. אנו יודעים שארץ ישראל הובטחה לנו מכוח התורה. מכוח התורה, אנו מצווים לעלות אליה וליישבה. מכוח התורה, הייתה לנו שפה כתובה משותפת, מכוחה הייתה בנו אמונה שיבוא יום ותחזור המלוכה לישראל. בזכות התורה הנצחית, גם עם ישראל חי וקיים. התורה היא המכנה המשותף לכולנו. "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה" ("הנבחר באמונות ודעות" לרס"ג, מאמר שלישי, ז).

נכון, רבים מן היהודים אינם מקיימים תורה במלואה, אך כל אחד מקיים בה דבר מה, והוא המשתף אותו עם כלל האומה: בר מצווה, ברית מילה, מזוזה, יום כיפור, נישואין, קבורה, אבלות, צדקה, עזרה לזולת, קדיש, ארץ ישראל, לוח עברי, שבת וחגים – גם אם, לצערנו לא לפי כל כללי ההלכה – וכו' וכו'. ארץ ישראל היא תורה, שפה עברית ושלטון יהודי וצבא יהודי הם במקורם ערכים תורניים. גם אנשים הרחוקים, לכאורה, מתורה ומצוות מסתמכים על התנ"ך ומצטטים ממנו פסוקים המתייחסים לגאולת ישראל, למלכות ישראל, לאחדות ישראל, לאדמת ישראל, לאהבת הבריות. התורה היא חיינו. יהודי שאינו מקיים דבר מהתורה ושאינו לו כל זיקה לדבר ממנה, יהודי שאיבד את זיק יהדותו האחרון, כורת את עצמו מעם ישראל.

עם ישראל נמצא היום בסכנה כפולה: סכנה קיומית מצד אויביו החיצוניים, ולא פחות מסוכנת היא הסכנה הרוחנית, הסכנה הנוראה והאיומה של התבוללות, שרבים מעם ישראל שקועים בה לצערנו. ההתבוללות היא שואה שקטה. בכל רגע ורגע עוד יהודי נושר ועוד יהודי נושר. יש אומרים שמספר החללים שאבדו לנו בשואה הרוחנית השקטה כבר מגיע למספר החללים שאבדו בשואה הפיזית הנוראה, אם לא עלה עליו. לכן משה הקדים את התורה למשכן ולכליו, היא בראש והיא הראש. יצור ללא ראש לא יוכל לחיות, בלי תורה אין קיום. עם ישראל לא יחזיק מעמד זמן רב ללא התורה.

בצלאל לא חלק חלילה על משה רבנו, אלא תפקידו היה לדאוג לצד המעשי. משה עסק בתוכן, בצלאל – במסגרת. ללא תוכן, אין משמעות למסגרת, אך ללא מסגרת אי-אפשר לקיים את התוכן. אם אין תורה אין קמח, ואם אין קמח אין

תורה. ללא עם ישראל, התורה היא מופשטת ומנותקת מהחיים. יש צורך במייצרי קמח ויש צורך בלומדי תורה, יש העוסקים בתכנים ויש העוסקים במסגרות, אלו ואלו זקוקים זה לזה ומשלימים זה את זה. בצלאל ידע לצרף אותיות שמים וארץ, לחבר את הרוח השמימית ואת המעשה הארצי.

כל ישראל שותפים בקיום מצוות התורה

ראוי לצטט כאן את דברי האור החיים הקדוש לפרשת פקודי :

עוד נראה כי כאן עשה הכתוב מחברת הכללות בקיום התורה, והראה כי בני ישראל יזכו זה לזה, והתורה ניתנה להתקיים בכללות ישראל, כל אחד יעשה היכולת שבידו ויזכו זה לזה : ואולי כי לזה רמז באומרו (ויקרא יט יח) ואהבת לרעך כמוך, פירוש לצד שהוא כמותך, כי בשלומי ייטיב לך, ובאמצעותו אתה משלים שלימותך, ואם כן אינו אחר אלא אתה עצמך וכאחד מחלקיך.

ובזה מצאנו נחת רוח. כי ה' צוה תרי"ג מצות, ומן הנמנע שיימצא אדם אחד שישנו בקיום כולם. וזה לך האות, כהן ולוי וישראל, ונשים, יש מצות עשה בכוהנים שאין מציאות לישראל לעשותם, ויש מצות לישראל שאינם בכוהנים, וכן בלויים, וכן בנשים. ומה מציאות יש ליחיד לקיימם להשלים תיקון לרמ"ח איבריו ושס"ה גידיו? אלא ודאי שתתקיים התורה במחברת הכללות ויזכו זה מזה.

אור החיים הרחיב את רעיון השותפות של יששכר וזבולון לכל מצוות התורה. המשכן משקף את כלל ישראל. תפקידו לגבש את כל העם למסגרת משותפת "והיה המשכן אחד" (שמות כו, ו). לתוך המסגרת הכללית, יש להכניס את התורה, שהיא התוכן המשותף המגדיר את הזהות שלנו, "זאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל" (דברים ד, מד). תורה וישראל חד הם, כאש וגחלת. התורה לא ניתנה לבודדים, אלא לכלל ישראל על כל רבדיו וגווניו.

הרעיון המאחד אינו בטל גם בהיעדר משכן. "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה" (ירושלמי, נדרים ל, ב) ובזכות מצווה זו, כלל ישראל מקיים את כל התורה. גם אותן מצוות שאינן בנות קיום כרגע – כגון אלו התלויות במקדש, במלוכה, בסנהדרין – מתקיימות כרגע בעצם לימודן התאורטי. נמצא שבזכות לומדי התורה העוסקים בסוגיות אלו מקיים כל עם ישראל מצוות אלו. עם זאת, יש מצוות רבות שלומדי התורה אינם יכולים לקיים בגלל שקידתם בתורה שהרי "אין מבטלים תינוקות של בית רבן אפילו לבניין בית המקדש" (שבת קיט ע"ב, ואין הכוונה לתינוקות דווקא, אלא לכל מי שתפקידו ללמד וללמוד תורה). על

איש הרוח לראות בחברו העוסק בבניין המקדש שותף לו, שבאמצעותו יש גם לו חלק בבניין המקדש. וכן עליו לראות בו שותף לו במצוות מעשיות רבות אחרות, כגון גמילות חסד בגופו ובממונו, יישוב הארץ, הגנה על הארץ ועוד רבות כהנה. אין מקום להתנשאות ולהתנצחות בין אנשי הרוח לאנשי המעשה, בין השניים מתקיימת הדדיות שוות ערך, המאפשרת קיום התורה כולה על ידי כלל ישראל.

בעל התניא הגדיר את עם ישראל כנשמה אחת בגופים מחולקים (כגון בפרק לב). לדעת אור החיים, עם ישראל הוא בעצם גוף אורגני אחד. הירושלמי (נדרים פ"ט ה"ד) הסביר את מצוות "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) באומרו שכשם שאיש לא יכה איבר אחד שלו באמצעות איבר אחר, כך לא ייתכן שאדם ירים יד על רעהו. אנשי המעשה ואנשי הרוח אינם סותרים זה את זה, אלא משלימים זה את זה.

שותפות אנשי רוח ואנשי מעשה

דוגמה לנושא שבו קיים מתח בין אנשי הרוח לאנשי המעשה בחברה הישראלית כיום הוא השירות הצבאי. לשם קיומנו, אנו זקוקים עדיין לצבא. נכון להיום, עם ישראל אינו יכול להתקיים בלי צבא, ואף קיומן של הישיבות תלוי גם בצבא. אמנם, התורה מגנה על עם ישראל, אך התורה עצמה ציוותה על מלחמת מצווה ועל "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז), והרמב"ם כלל במשנה התורה את הלכות מלכים ומלחמותיהם. יהושע נלחם, וכן דוד, החשמונאים וגם ר' עקיבא. הרמב"ם (הלכות מלכים פרק יב ה"א) פסק הלכה למעשה שאף בימי המשיח יהיו עדיין מלחמות ונזדקק לצבא. אי-אפשר למדינה בלי צבא.

אולם, אי-אפשר לצבא בלי תורה. כאשר אין תורה, על מה הצבא מגן? על מסגרת ריקה ומתפוררת, שאין בה תוכן ואין לה קיום לעתיד? אם ישרור כאן שלום בינינו ובין כל הסובבים אותנו, אך מציאותנו תהיה חלילה חלולה וריקנית, ללא תורה, עלולים להתרבות נישואין בין יהודים וערבים ועלולים להיעשות גיורים המוניים לפי המקלים ראש בהם, והמדינה עלולה להיות למדינת כל אזרחיה. האם במציאות כזו ייזכר שם ישראל עוד?! האם לשם כך אנו זקוקים לצבא? האם על כך אנו נלחמים? האם לשם כך נשפך דם?

ההבדל בין אנשי הרוח לאנשי המעשה אינו מהותי. הלומד תורה בשקידה ובהתמדה נאלץ לדחות את השתתפותו במלחמת ישראל בצרים עליו. ומנגד, חייל קרבי אינו יכול כרגע לקיים את המצווה "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח). רק בשותפות בין שניהם אפשר לקיים את שתי המצוות האלו. אהבת בן הישיבה את החייל ואהבת החייל את בן הישיבה תעשה את השניים שותפים זה לזה בקיום מצוות לימוד התורה ובקיום מצוות הלחימה.

לצבא זרועות רבים: חי"ר ושריון, מודיעין והנדסה, חיל אוויר וחיל ים, תותחנים וחימוש. כל זרוע ממלאת את תפקידה ולכל זרוע תפקיד אחר. רק בשיתוף כל הזרועות, הצבא מתפקד בצורה יעילה ויכול לנצח בקרב. מי שנוטש את משמרתו ועובר לתפקיד אחר ללא תיאום מחבל במאמץ המלחמתי ומסכן את כולם. שוער ששורר ומשורר ששיער חייבים מיתה (כמובא בערכין יא ע"ב).

אילו זכינו, היה במקביל לחיל האוויר גם חיל האווירה. בחורי ישיבה השוקדים על תורתם היו חלק אורגני מהצבא. הצבא זקוק לחיל אווירה לא פחות מאשר לחיל אוויר (את חיל התורה אפשר להלביש במדי תכלת כצבע הרקיע ולאו דווקא במדים שחורים, אך אין הדבר מעכב). השירות שמשרת בחור ישיבה את המדינה בלימוד תורה תורם לביטחונה לא פחות משירות בכל תפקיד צבאי אחר. על לומד התורה להתמסר ללימוד בידיעה שבלימודו הוא מסייע לכוחות הלוחמים, ועם זאת עליו להיות מודע לכך שהלוחמים מסייעים לו ללמוד תורה. ההערכה חייבת להיות הדדית. וכשם שהחיילים שומרים על המדינה יומם ולילה, כך גם שומרי החומות התורניים צריכים להגות בה יומם ולילה (אלו שאינם מסוגלים להתמסר כל כולם לתורה יכולים לשלב לימוד תורה ושירות צבאי בצורה כזו או אחרת).

אנחנו אווזים בשני הדברים, אנחנו זקוקים לכלל ישראל וזקוקים לתורה, צריכים משכן וצריכים ארון. לא ארון ללא משכן ולא משכן ללא ארון, אלא שניהם יחדיו. "והיה המשכן אחד".

לפרשת ויקרא

עט

אישי ישראל יחס הנבואה לקרבנות

מצוות אינן צריכות כוונה, לדעת חלק מהפוסקים. גם לסוברים שמצוות צריכות כוונה, רצונם לומר שאדם יקיים כל מצווה מתוך ידיעה שהמדובר במצוות ה', ולא כמתעסק בעלמא. אולם, להלכה, לא פסלו הפוסקים קיום מצווה שאינו נעשה מתוך כוונה טהורה לשמה בלבד. גם מי שאינו מקיים מצווה לשמה, אם הוא מכיר בהיותה מצווה מהתורה – יוצא בכך ידי חובה. "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני הרי זה צדיק גמור" (פסחים ח ע"א). וכן, "לעולם ילמד אדם תורה שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה" (פסחים נ ע"ב). ודאי שלכתחילה רצוי שכוונתו של האדם, בשעת קיום המצווה, תהיה טהורה מכל פנייה צדדית ותהיה כולה לשם שמים בלבד. הנוהג כן, קדוש ייאמר לו. אולם מי שאינו נוהג כן אינו עבריין, חלילה. אדם רגיל הוא על חולשותיו המקובלות. ואכן, המאפיין את התורה הוא העשייה. התורה אינה תיאוריה רעיונית בלבד, אלא הוראת דרך מעשית. אין לימוד ללא קיום. ולכן "הלומד שלא לעשות, נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו" (ירושלמי ברכות א, ב). וכיוון שהמעשה הוא העיקר, היעדר כוונה טהורה אינו פוסל את המצווה. אך שוב עלינו להדגיש שהמעשה המושלם הוא של מי שכוונתו לשם שמים בלבד.

קרבנות צריכים כוונה

והנה, באשר לקרבנות, עמדת נביאי ישראל הייתה נחרצת. קרבנות שאינם קרבים מתוך כוונה טהורה פסולים הם ואף מאוסים בעיני ה'. מה נשתנתה מצווה זו מיתר מצוות התורה? מדוע שלא נאמר גם בהקרבת הקרבנות "מתוך שלא לשמה יבוא לשמה"?

וזאת למודעי, כדי להוציא מלבם של צדוקים. הנביאים לא התנגדו לעצם הקרבת הקרבנות. כל מקום שתמצא בנביאים ביקורת על הקרבנות, תמצא תשובתה בצדה, דברי ערגה וכיסופים לקרבנות כשרים ורצויים. התנגדותם הייתה רק לצורה הפסולה שבה קוימה המצווה.

פתח בדבר שמואל הנביא, באומרו לשאול החוזר ממלחמתו בעמלק עם מיטב הצאן והבקר למען זבוח לה': "החפץ לה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה' הנה שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים" (שמואל א, טו, כב). וזאת על אף ששמואל עצמו הקריב קרבנות בהזדמנויות רבות במשך פעילותו, כגון במלחמת אבן העזר: "ויקח שמואל טלה חלב אחד ויעלהו עולה כליל לה'" (שם, ז, ט). אלא ששונה היה קרבנו של שמואל מקרבנותיו של שאול. בהקשר לקרבנו של שמואל, נאמר: "ויזעק שמואל אל ה' בעד ישראל" (שם, ו). ולפני כן נאמר: "ויקבצו המצפתה וישאבו מים וישפכו לפני ה' ויצומו ביום ההוא ויאמרו שם חטאנו לה' וישפוט שמואל את בני ישראל במצפה" (שם, ו). שפיכת המים לפני ה' באה לבטא את הרעיון של "שפכי כמים לבדך" (איכה ב, יט). קרבן זה כלל את כל המרכיבים של מהפך נפשי: הודאה בחטא ושיפוט שנועד להשיב את הגזלות לבעליהן ולהשכנת שלום בין אדם לחברו. טלה החלב – שמשמעותו תלות מוחלטת בה', כתינוק היונק מאמו – העולה כליל לה' מביע עם התפילה את שלמותו של הלב הנשפך לפני ה'. טלה החלב של שמואל, בתשובה, בתפילה ובצדקה, לעומת אלפי הצאן והבקר, המשנים והכרים של שאול – שלא קיים את דבר ה' במלואו. מה עמוק ההבדל בין השניים! כי לא כמות הקרבנות קובעת, אלא איכותם הנפשית.

האדם מקריב כל כוחותיו כקרבן

על הפסוק "ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה'" (ויקרא ב, א), אמר המדרש (ילקוט שמעוני, ויקרא רמז תמו): "מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה 'נפש?' אמר הקב"ה: מי דרכו להביא מנחה? עני. מעלה אני עליו כאילו הקריב את נפשו. תדע לך, שהרי לא היה לו אלא סולת חטים למחיית ביתו, נטלה וטחנה ועשאה סולת והביאה קרבן ונשאר בלא כלום, העלה עליו הכתוב כאילו נפשו הוא מקריב".

ולכן נאמר על לעתיד לבוא: "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים" (מלאכי ג, ד), כי במנחה מודגשת ביותר הקרבתה של הנפש. נמצאנו למדים שעיקרו של הקרבן הוא נפשו של המקריב, העולה בלהבת אש על המזבח. "יקריב אותו לרצונו לפני ה'" (ויקרא א, ג) – את רצונו האישי הוא זובח לה'. מעתה אין לו רצון משלו, כביכול, אלא רצון ה' בלבד הוא הוא רצונו. "זבחי אלקים רוח נשברה לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה" (תהלים נא, ט).

וכך הסביר המהר"ל ("גור אריה", סוף פרשת יתרו) את הפסוק: "ואם תקריב מנחת בכורים לה'" (ויקרא ב, יד) ואת דרשתו של ר' ישמעאל ש"אם" זה אינו רשות אלא חובה. המהר"ל שאל למה בכל זאת נקטה התורה לשון רשות, וענה שעיקרו של

הקרבן הוא הרצון האישי של האדם. גם כשהתורה חייבתו, עליו להקריב את הקרבן מיוזמתו, מרצונו המלא, כי זה עיקר מהותו של הקרבן.

קרבן שאינו מקרב ביטולו עדיף מקיומו

לא את צווארה של הבהמה יש לפשוט על המזבח. אין זה אלא ביטוי חיצוני לצווארו של האדם. בסמיכתו על הקרבן, האדם מעביר את כל כוחו אל הקרבן כדי שההקרבה תתייחס אליו. בכך הוא מקריב לה' את כל כישרונותיו, מרצו, זמנו, אונו והונו. לכן מקום המזבח, מקום עקדתו של יצחק, מכוון ביותר, משום שבעלייתו למזבח, קידש יצחק את כל איבריו להתמסר כעולה תמימה לעבודת ה' כל ימי חייו. אכן, שונה הקרבן מיתר מצוות התורה. כשמו כן הוא, מקרב את האדם לה'. ואם הוא מחטיא את מטרותו, הוא עלול לרחק במקום לקרב. בכוונה פסולה, האדם עובד את עצמו ומתרחק מה'. במקום להתמסר כולו לעבודת ה', הוא מוסר את בהמתו, ואילו הוא נשאר כפי שהיה. הקרבן נועד להקריב ולהתקרב, להקדיש ולהתקדש, להעלות ולהתעלות מעלה מעלה במעלות המזבח. כל זאת בתנאי שהקרבן לא יישאר בהמה זבוחה על מזבח אבנים, אלא שגם אותם מרכיבים בהמייס הנמצאים בנפשו של המקריב יעלו באש הקודש היוקדת בתוך אישיותו, ומעתה יתמסר כולו למילוי שליחותו הא-לוהית בעולם.

אולם, כשהקרבן אינו מביא את האדם לאותה התעלות רוחנית, אלא פוטר אותו מכל שינוי פנימי, הוא פסול. הבאת תחליף חיצוני, נזקה רב מתועלתה, שכן מעתה ואילך חש האדם שהוא פטור ממחויבותו. הוא הרי כבר הקריב את קרבנו, ועתה חופשי הוא לביתו לעשות כעולה על רוחו. בזאת ייחודה של מצווה זו מיתר מצוות התורה.

גם הרמב"ם (מורה נבוכים ג, מו), שפירש שהקרבן נועד בעיקרו לשרש מאתנו את נוהגי פולחנם של עובדי עבודה זרה, לא חלק בהכרח על הפן החיובי שבקרבן. לתורה היו שתי כוונות במצווה זו, טעם עליון וטעם תחתון. הטעם התחתון נועד לרובד הנמוך של החברה. לתעל את הפולחן המקובל מעבודת אלילים לעבודת ה'. כוונה זו אינה האידיאלית, וכשהעם נעצר בהתפתחותו הרוחנית בכוונה זו בלבד, יצאו נגדה חוצץ נביאי ישראל. הם ראו בטעם זה ייעוד זמני בלבד, שנועד להביא את העם לכוונה נכונה ולהעלותו לרובד העליון, לעבודת ה' הנעלה ביותר (ראו בפירושו של המשך חכמה).

בתפילתנו אנו אומרים: "והשב את העבודה לדביר ביתך ואישי ישראל". יש מפרשים שאישי ישראל הם הקרבנות, אישה לה'. ויש מפרשים שהכוונה לנשמותיהם של הצדיקים. לדברינו, שני הפירושים עולים בקנה אחד. אישי ישראל, אנשי ישראל, הם גם אישי ישראל, קרבנות ישראל. אישיותו של אדם

מישראל בנויה בעבודת ה' של העלאת כל יצריו ורצונותיו אישה לה' במזבח
הפנימי, וכדברי המשורר (הרב יצחק הוטנר):

בלבבי משכן אבנה להדר כבודו,
ובמשכן מזבח אשים לקרני הודו.
ולנר תמיד אקח לי את אש העקדה,
ולקרבן אקריב לו את נפשי,
את נפשי היחידה.

פ

קרבנות לעתיד לבוא

נושא הקרבנות מטריד יהודים רבים. קשה לאדם מודרני לעכל את החוויה של הקרבת קרבנות מבעלי חיים – של שחיטתם, מליקתם וזריקת דמם על המזבח. הדבר נראה רחוק ממושגי חיינו העכשוויים ובמבט ראשון אינו מתקבל על הדעת.

איננו יודעים מה בדיוק יהיה בבית המקדש השלישי, תיתכנה אפשרויות שונות, ועקרונית גם חידוש הקרבנות הוא אפשרות סבירה. אלא שלשם כך יש צורך בהכנה נפשית מתאימה. הראי"ה, בחיבורו "לנבוכי הדור" – חיבור מוקדם שלו שהיה גנוז שנים רבות ולא הוצא לאור – כתב שייתכן שלעתיד לבוא יוקרבו רק מנחות מן הצומח ולא קרבנות מן החי, אולם הוא לא חזר על רעיון זה בכתבים אחרים (וראו ב"עולת ראייה" א על הפסוק "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים").

האדם המודרני ניתק את עצמו מתופעות שאינן נעימות בעיניו והרחיק את תודעתו מהן. כל הכרוך בצערם של בעלי חיים ובהריגתם הורחק לאזורי תעשייה, מחוץ למחנה. אדם קונה בשר ארוז וקפוא בחנות ואינו מודע כלל לעובדה שקדמה לכך נטילת חיים. הוא גם אינו מודע לכך שאת האווזים מפטמים בצורה הגורמת צער בעלי חיים, שאת התרנגולות מגדלים בכלובים צרים ודחוקים, שלא נותנים להן לישון בלילה כדי שיטילו כמות גדולה יותר של ביצים, שמרעיבים אותן ועוד ועוד. האדם המודרני יכול להרשות לעצמו להיראות כאיש תרבות מעודן ומעונב, לטמון ראשו בחול ולעשות עצמו כאילו יודע. אכן, האדם המודרני רואה עצמו מרוחק נפשית מהעולם העשיר והמלא חוויות עמוקות של המקדש והמזבח. אולם, תחושותיו של האדם המודרני הן אופנה, ואופנות יכולות להתחלף. מה שנראה משונה וחריג בימינו יכול בהחלט להיחשב טבעי וחוויתי בתקופה אחרת.

נדגים זאת בכמה עניינים. בעבר, אכילה בשוק או בעמידה נחשבה בלתי-נימוסית. כיום, אכילה בעמידה היא נורמה מקובלת באירועים מסוימים בכל שכבות האוכלוסייה, גם בקרב אנשים מכובדים ביותר, דיפלומטים ושועי ארץ (יצוין שבציבור החרדי אופנה זאת אינה קיימת, שם יושבים לשולחן לסעוד). דוגמה אחרת היא פולחן המנגל, כגון ביום העצמאות. ביום זה, הארץ כולה אפופה עשן סמיך, וריח צלי נישא מכל רוח, וזלילת בשרים מלאה כל פה. מי

שלא מצא מקום ביערות, מזבח ומקטיר בבמות הבידור העירוניות. איש אינו נעדר מפולחן המנגל, שהיה לסימן היכר עיקרי לעצמאות מדינית ותרבותית.

דוגמה מתחום אחר היא מערכת היחסים שבינו לבינה. בעבר, היה זה נושא שהצנעה יפה לו, וחשיפתו לרשות הרבים הייתה גסות נוראה. לבושן של נשים היה צנוע וההתנהגות בין המינים הייתה מאופקת. הליכות אלו עוד יחזרו, אולם כרגע הנושא נפרץ. נשים יוצאות לשוק בלבוש פרובוקטיבי ללא בושה, נושאים רגילים נדונים בראש כל חוצות, גברים ונשים מרשים לעצמם להתנהג בצורה חסרת תרבות לעיני כל ישראל. נורמת ההתנהגות זו היא כשרה, במירכאות כפולות ומכופלות, ואילו זריקת דם על המזבח לכפרה, בכוונה נעלה, מזעזעת את האדם המודרני, המיטלטל בין עולמות קרועים ומרוסקים. אלימות בסרטים, בטלוויזיה ובספורט מותרת. זלילת בשר במדרחוב, שתיית אלכוהול והשתוללות בדיסקוטק לקול מוזיקה הרועשת אימים נחשבות תרבותיות, אבל הקרבת קרבנות בליווי וידוי ותפילה והתעלות רוחנית מפריעה לו לאדם המודרני, החי בצביעות ובפיצול אישיות. בעידן המודרני, את הגלוי הסתירו ואת הצפון חשפו. את המכוסה גילו ואת הגלוי כיסו. יחס האדם לדברים שונים הוא יחסי ותלוי באופנות מתחלפות.

"אור יקרות וקפאון" (זכריה יד, ו) – דברים המכוסים עתה ישובו ויצופו לעתיד לבוא. מי לידינו יתקע שמה שנחשב עכשיו לא-אופנתי לא יהיה אופנתי בעתיד? יבוא יום וסולם הערכים התרבותי ישתנה. תבוא רוח ותטאטא את האופנות המשוונות והזרות, שרק דוגמאות קטנטנות מהן הזכרנו. אופנות אלו עתידות לחלוף מן העולם, ואת מקומן יחזרו ויתפסו העדינות, הקדושה, הצניעות והטהרה. כשהעת ההיא תגיע, ייבנה המקדש. אז האווירה הכללית תשתנה, והאפשרות להקרבת קרבנות עשויה להיראות חווייתית כל כך עד שלא יהיה אפשר לתאר את עבודת ה' בלעדיה. מי יודע?!

אך גם כעת, כשעוד לא זכינו לבניין בית מקדשנו, איננו פטורים מעצם העיון בנושא הקרבנות. יש ללימוד ערך עצמי: "כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת" (מנחות קי ע"א), וכן העוסק בתורת עולה ושלמים ומנחה וכו'. רבותינו ראו את עיקר הקרבן במחשבתו הפנימית של האדם. למעשה ההקרבה יש ערך רק כשהוא מקרב את האדם לבוראו. "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'" (ויקרא א, ב) – על האדם להקריב, ראשית כול, את עצמו. הצד העיוני הוא, אפוא, דומיננטי בקרבן, עד שגם השקעת הראש והלב בלימוד, אם היא נעשית ברצון עמוק להתקרב אל ה', נחשבת כמעשה ההקרבה. ההיגד "ונשלמה פרים שפתינו" (הושע יד, א) אינו נאמר רק כמס שפתיים, אינו מביע אפשרות פיצוי על חוסר הקרבה ממשית של קרבן, אלא, כמו שפירש הרד"ק שם, הוא מביע את הרעיון שהעיקר

בהקרבת הקרבן הוא בווידוי ובתפילה המתלווים אליה. שלמה המלך ראה את בית המקדש כמרכז תפילות, וכן ניבא ישעיהו "כי בית בית תפילה ייקרא לכל העמים" (ישעיהו נ, ז). שלמה וישעיהו לא שללו את הקרבנות, אלא ראו בהם אמצעי לביטוי הווידוי העמוק, התפילה הנעלה.

מי שיתעלה לדרגה רוחנית גבוהה זו יראה אחרת את נושא השחיטה והדם וההקרבה, אלו יתפסו אצלו מקום אחר. האדם יתרשם פחות מהמראה החיצוני ויתניח לעיקר. כשם שרופא מנתח רואה בחיתוך הבשר ובשפך הדם מעשה ערכי של הצלת חיי אדם ומתעלה מעל המראה החיצוני השטחי, כך גם עשוי להיראות בעינינו מראה ההקרבה במקדש. קרבן הפסח יהיה בעיקר ההלל הגדול ששרים ריבואות ריבואות עולי רגל הממלאים את ירושלים במועדיה כצאן, "והשיר יהיה לכם כליל התקדש חג" (ישעיהו ל, כט). זבחי בעלי חיים ישתוו למנחות מהצומח, "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות" (מלאכי ג, ה) – ואם ערבה לה', ממילא תהיה ערבה גם לטעמנו.

איננו יודעים אם אכן תחזור עבודת הקרבנות כבשנים קדמוניות. התורה לא רואה בשחיטת בעלי חיים אידיאל רצוי, ואולי רק מנחת יהודה וירושלים תערב לה'. לא אנו נקבע זאת, אלא רצון ה' באמצעות חכמיו וצדיקיו (המצויים גם בזמן הזה, כפי שכתב הראי"ה קוק ב"משפט כהן" צו, ושאותם, את האנשים בעלי רוח הקודש, יצטרכו לבניית המקדש ולהסדרת העבודה בו).

כידוע, הרמב"ם ב"מורה נבוכים" (ח"ג פרק מו) נימק את מצוות הקרבנות ככלי למאבק בעבודה זרה. אם כך, עולה השאלה אם לעתיד לבוא, כשתיעקר עבודה זרה מן העולם, מדוע יהיה עדיין צורך בקרבנות. אך הרמב"ם עצמו, בהלכות מלכים (פרק יא ה"א), ציין שמלך המשיח יחזיר את עבודת הקרבנות למקומה בבית המקדש. האמת מורכבת. הרמב"ם לא שלל את הקרבנות מכול וכול. לדעתו, הקרבנות אינם מטרה עצמית, ייעודם הוא לקרב את האדם אל ה', וכאשר אין מתייחסים אליהם כראוי, מחטיאים את המטרה – כטענת הנביאים. עבודה זרה אינה רק עבודת אלילים, בעיני הרמב"ם כל האנשה והגשמה של ה' יש בהן עבודה זרה. המאבק נגדן לא הסתיים ולא יסתיים. נטיית האדם לחושניות, שהיא אבי אבותיה של העבודה זרה, נטועה עמוק בנפש האדם. המאבק בין תפיסה מופשטת לבין תפיסה חושנית הוא נצחי ולא יסתיים גם בימות המשיח. דוגמה למקומה של החושניות בימינו היא הטלוויזיה, המכשיר החושני הנפוץ ביותר. הטלוויזיה היא כלי המחשה, ואפשר אמנם לנצל למטרות ערכיות ותרבותיות, אך למעשה רוב שימושו מרדד ומדרדר את התרבות האנושית. אדם אינו מסוגל לחשוב רק חשיבה מופשטת, הוא זקוק להמחשה, אולם הכבלים הכובלים את האדם שעות רבות ביום לבידור חושני, מסכנים את

התרבות האנושית הערכית הראויה. ההתמודדות בין הרוח לחושים תימשך גם כשארץ תימלא דעה את ה'. האנושות תוכל לאזן נכונה בין המופשט לחושני, בין היתר בשימוש באמצעי המחשה מעודנים יותר. אולי עבודת הכוהנים בתפארתם והלוויים בשירתם במקדש, כשהיא מוקרנת על מסך, תסייע לאדם להתעלות מעל נטיותיו החושניות ולפתח תרבות מעודנת ואצילית יותר. "ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים".

פא

זכות הציבור לא לדעת

"אם לא יגיד ונשא עונו" (ויקרא ה, א). מכאן למדו חז"ל (עיינו ב"ספר החינוך" מצווה קכב) שמצווה על כל היודע עדות לחברו להעיד לו, בין לזכותו ובין לחובתו. אמנם, מעיקר הדין חלה המצווה רק על עדות בבית דין, אולם מרוח הדברים אנו למדים שהתורה מטילה אחריות על כל היודע אינפורמציה מסוימת שיש בה כדי להועיל לזולת או לחברה – שחובה עליו למסור אותה. אם זו אינפורמציה אישית, יש למוסרה אך ורק לאדם הפרטי, ואם זו אינפורמציה ציבורית, יש למוסרה לציבור.

אסמכתא נוספת למצווה זו היא הפסוק: "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז). משמעותה של מצווה זו היא הטלת אחריות על כל אדם המסוגל למנוע נזק מחברו, לגלות אחריות זו ולעשות הכול כדי למנוע מחברו נזק, בין נזק גופני ובין נזק ממוני.

כאן מתגלה התפיסה החברתית של התורה בכל הדרה. לא הפרטה, שבה כל אדם דואג לעורו בלבד, אלא ערבות הדדית, לפרט ולכלל. "כל ישראל ערבים זה בזה" (סנהדרין כז ע"ב). זו אינה המלצה או מליצה, אלא חובה חברית וחברתית. אף כי אין אפשרות להעניש אדם שלא קיים מצווה זו, כשם שאין בידינו סמכות להעניש על ביטול איזושהי מצוות עשה אחרת. אולם, אם כתוצאה מההימנעות ממסירת אינפורמציה נגרם נזק לזולת, חייב המונע להרגיש את עצמו אשם ולפצות את חברו בנזק שנגרם לו. "היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים" (בבא קמא נו ע"א). זאת כוונת התורה בהטילה על הנמנע מלהעיד חובת הקרבה של קרבן חטאת, עולה ויורד.

בין אינפורמציה לרכילות

לכאורה, עומדת חובה זו בסתירה לאיסור לשון הרע, שלפיו אסור לאדם למסור לזולת כל אינפורמציה על אדם אחר, אפילו אם זו אינפורמציה אמיתית. עמד על כך מרן החפץ חיים זצ"ל (בספרו "שמירת הלשון") וקבע כמה כללים שעל פיהם יש לנהוג במסירת האינפורמציה כדי שלא ניכשל באיסור לשון הרע מצד אחד, ועם זאת נקיים את מצוות אחריותנו לזולת מצד אחר. ואלו הם:

א. שהאינפורמציה היא אכן הכרחית לטובת הזולת, ואין בה סיפוק סקרנות או חטטנות.

ב. שהאינפורמציה שתימסר תהיה מדויקת ביותר.
 ג. שכוונתו תהיה לטובת חברו בלבד, ללא כל טינה אישית.
 ד. שאין דרך אחרת למנוע את הנזק אלא במסירת האינפורמציה הנחוצה.
 ה. שמקבל האינפורמציה ידוע כאדם שומר סוד, שלא ישתמש במידע שיגיע לידי למטרות אחרות.

את כל הכללים האמורים אפשר ליישם גם במסגרת כלי תקשורת ציבוריים (חוץ מהכלל האחרון, כמובן). ייתכן ששומר כללים אלו יהיה פחות עסיסי ומעניין, אך רק כך יכול הוא למלא את חובתו החברתית, שאם לא כן הוא נושא שם זה לשווא.

נציג דוגמאות מעשיות מתחומי החיים לכללים האמורים:

א. רופא נגוע במחלה חמורה. אם יש סכנה שבמהלך עבודתו הוא יזהם את חוליו במחלה האיומה, חובה על כל היודע על מחלתו למסור על כך לציבור החולים כדי שהללו יימנעו מלהירפא אצלו. אולם אם אין סכנת זיהום כזו, אין למסור את האינפורמציה לאף אדם בעולם.
 ב. צעיר נתקף לעתים במופרעות נפשית ומאבד שליטה על עצמו. חובה לדווח על כך לשלטונות הצבא, למשרד הרישוי וכן לצעירה הרואה בו את המיועד להיות חתנה או למי שמעוניין להיות מעבדו.
 ג. איש ציבור חולה במחלה מסוימת. אם המחלה עלולה לפגוע בתפקודו כאחראי למערכות ציבוריות רגישות, חובה למסור מידע על כך לציבור. אולם אפשר לנקוט בדרך מכובדת – שאנשים המקורבים אליו יציעו לו להתמסר לתפקידים פחות רגישים ולוותר על תפקידים רגישים. העברת תפקיד מכובדת עדיפה על פני הכפשה פומבית. בכל מקרה, אין היתר למפלגה יריבה לעשות שימוש במידע זה כדי לפגוע במעמדו. יריבים פוליטיים אינם נקיי כפיים ואינם משוחררים מאינטרסנטיות צרה.
 ד. פרסום שמו של חשוד לפני משפט. כאן חסרים כללים בסיסיים, שבלעדיהם אסור למסור אינפורמציה:

1. המידע אינו מדויק. הוא עדיין לא נבדק בדיקה משפטית יסודית.
2. אין כל תועלת בדבר, אלא סיפוק סקרנות או רדיפה אחרי סנסציות.

אין במקרה זה לציבור שום זכות לדעת, והתקשורת חוטאת כאן לשליחותה החברתית.

אתיקה מקצועית

יש מצבים שבהם שמירה על צנעת הפרט חשובה יותר מאשר זכות הציבור לדעת. הדברים אמורים בבעלי תפקידים שבתוקף תפקידם ידועה להם אינפורמציה סודית על אנשים המטופלים על ידם (כגון: רופאים, פסיכיאטרים, עובדים סוציאליים וכדומה). המטופלים סומכים על מהימנותם ועל היותם שומרי סוד. אלמלא כך, יימנעו מלבוא אליהם לטיפול, והנוק שייגרם לחברה עלול להיות חמור ביותר. ללא טיפול, יש סכנה – פיזית או נפשית – למטופלים עצמם ולחברה כולה. במקרים כאלו, יש לשקול כל מקרה לגופו. אם הסכנה לחברה היא כרגע מוחשית יותר מאשר הסכנה העקיפה שתיגרם ממסירת האינפורמציה, יש להתחשב בסכנה הוודאית והקרובה יותר מאשר בחשש הרחוק והמסופק. אם המטופל מחזיק, למשל, בנשק או ברשיון נהיגה או שהוא חולש על צומת מרכזי וחיי אדם תלויים בו – חובה למסור את האינפורמציה לגופים הנוגעים בדבר. כי הסכנה הקרובה היא ודאית ומוחשית יותר מאשר החשש שבגלל אי-שמירת הסודיות יימנעו בעתיד מטופלים מלהזדקק לטיפול. ועדיין יש מקום לעיין היטב בכל מקרה לגופו כי המדובר בדיני נפשות מכל הצדדים.

בין הלכה לבין תרבות הומניסטית

ספר ויקרא, תורת כוהנים, הוא הספר ההלכתי ביותר מכל חמשת חומשי התורה. אין בו כמעט דבר מלבד הלכה, על כללותיה ופרטותיה. קדושת המקום, קדושת הזמן וקדושת האדם אינן מליצות שדופות, אלא הלכות מעשיות ומפורטות. בלעדיהן אין קדושה. התרבות ההומניסטית מתיימרת לשמש תחליף עלוב לתורת חיים. שפחה כי תירש גבירתה. הנושא הנדון הוא דוגמה מאלפת לכך. המוסר ההומניסטי נמצא בכף הקלע בין שתי מליצות שהוא שבויה בהן. מליצה אחת: "זכות הציבור לדעת", לפיה הכול צריך להיות גלוי וידוע. אין נסתר מזכות זאת, כמכת הצפרדעים המקרקרת בקול ועולה בכל מקום, "במשארותיך ובחדר משכבך" (שמות ז, כח). ומליצה מנוגדת: "צנעת הפרט", על פיה יש להצניע כל דבר, גם אם יש בכך סכנה לציבור. וכשלבסוף מחליט מישוהו לחשוף את עצמו, גיבור יכונה, קדוש יאמר לו. להלכה יש הגדרות מדויקות יותר. ממה נפשך, אם יש בדבר סיכון לציבור, הצנעת הפרטיות היא עברה חמורה. אם אין בדבר סיכון, אין לגלות לא טפח ולא טפחיים. ואז אין האדם צריך לספר לשון הרע גם על עצמו. זכות הציבור אינה רק לדעת, אלא גם להצניע את הטעון כיסוי. זכות הציבור גם לא לדעת.

זהו ההבדל המהותי בין משה, מקבל התורה מסיני, לבין בלעם, אבי חכמת המליצה ההומניסטית. אצל בלעם נאמר "ויקר" (במדבר כג, ד) – לשון מקרה. אין סולם ערכים יציב וקבוע. אין הלכה ברורה. יש רק ספרות יפה הבנויה על רגשות מתחלפים ומקריים. לא כן תורת משה. בה נאמר "ויקרא". קריאה בספר, בדברים ברורים וחקוקים שנאמרו מפי הגבורה. "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל" (דברים ד, מד).

לפרשת צו

פב

חומרת ההחמצה

זמן וניצולו

מוטיב מרכזי בעבודת ה' הוא ניצול מקסימלי של הזמן. הדבר בא לידי ביטוי בעיקר בעבודת ה' במקדש. "לכל זמן ועת לכל חפץ" (קהלת ג, א). כל המקודש מחברו מהיר מחברו. קודשים קלים נאכלים לשני ימים ולילה, חוץ מקרבן תודה הנאכל ליום ולילה. קרבן הפסח, על אף היותו קודשים קלים, נאכל בלילה רק עד חצות. הבעת התודה מחייבת, כנראה, זריזות יתרה. קודשי קודשים נאכלים ליום ולילה. העולה, מרוב קדושתה, עומדת מעל לזמן. אין סיפק בידי האדם, המוגבל בזמן, לאוכלה. "והקטיר הכהן את הכל המזבחה עולה אשה ריח ניחוח לה" (ויקרא א, ט). גם מנחת הכוהן, קדושתה נעלה יותר מקדושת המנחה הרגילה, לכן "כליל תקטר" (ויקרא ו, טו). כל הנותר חוץ לזמנו באש ישרף. יתרה מזאת, עצם המחשבה לאכול את הקרבן חוץ לזמנו מחשבת פיגול היא. הקרבן נפסל, "והנפש האוכלת ממנו עוונה תשא" (ויקרא ז, יח).

מעל לזמן

הקודש עומד מעל למערכת הזמן. הקדושה היא ספירה על-טבעית, על-חושית, ממילא גם על-זמנית. הקדושה העל-זמנית עלולה להתפרש, בטעות, כעודף זמן. שהרי כל הנצח לפנינו! אין לה מה למהר. ולא היא. אדרבה, התכיפות והזריזות הן כה מהירות עד שעין האדם, הרגילה למושגי הזמן, אינה מסוגלת לקלוט אותן. חיי קודש אינם חיי בטלה, אלא חיי פעילות וזריזות. לאדם קדוש אין זמן. הוא צריך לפעול ולהשיג כל כך הרבה עד שכל זמן לא יספיק לו. אלו מידותיו של הקב"ה, שהוא חי העולמים, המאפיינות את החיים: פעלתנות, תנועה, דינמיות. אמנם, אין לייחס חלילה לה' תכונות אנושיות מסוג זה. וכוונתנו במושגים אלו רק לסבר בהם את אוזנו של בשר ודם. בניגוד לתפיסת הפילוסופיה היוונית, שהאלוהות אצלה היא הווייה דוממת ונעדרת חיים פעילים, היהדות רואה את הא-לוהות כפעילה, כביכול. אלא שפעילות זו היא מהירה ביותר, על-זמנית, עד שאין ביכולתנו להשיגה.

החובה להיות דומה לה' מחייבת אותנו להשתדל, עד כמה שהדבר ניתן, להיות פעלתניים. לא להשתהות, לא להתמהמה, אלא לעשות הכול בזריזות ובמהירות. "אין 'צו' אלא לשון זירוז" (רש"י לויקרא ו, ב). כל המצוות שבתורה מחייבות פעילות בלתי-פוסקת. הבטלה והבטלנות סותרות את מהותה של התורה כי תורת חיים היא והיא אינה מאפשרת לנו להיעצר במקום אחד. "עמא פזיזא" נקראים אנו (כתובות ק"ב ע"א). זהו הרז של הקדמת נעשה לנשמע, הקדמת הדחף המעשי העובר לחשיבה המתונה והמתמהמה. איננו מזלזלים בחשיבה. אדרבה, סוף מעשה במחשבה תחילה. אולם, העתקת הדגש אל המעשיות מחייבת לפעמים הקדמת הפעילות על חשבון החשיבה המוגזמת, השוקלת ומתלבטת ודוחה את המעשה מדחי אל דחי. פעמים רבות מסתפקת החשיבה בה עצמה. די לה בכך שהיא חושבת. מוצאת היא סיפוק בעצם הרעיון היפה. ומתוך התעסקות מרבית ברעיונות, אינה מוצאת זמן ודחף להוציאם אל הפועל במעשה. פעמים רבות, הבטלה והבטלנות מאפיינות את עולם הרוח (הסכולסט הרומאי הוא מושג דו-משמעי: גם מלומד וגם לא מעשי, בטלן). לעומת זאת, כוהנים זריזים הם, (שבת ק"ד ע"ב). כי השירות במקדש ובקודש מקרב את הכוהנים לעולם הרוח הא-לוהי הדינמי והפעיל, והם רוכשים תכונות פעלתניות יותר מיתר חלקי העם. כל המקודש מחברו זריז מחברו.

חמץ במקדש

החמץ נאסר במקדש כל השנה כי החמץ כשמו כן הוא. הוא מבוסס על החמצת השעה, על השתהות, על בזבז זמן, על עודף שעות פנאי. "מצות תאכל במקום קדוש... לא תאפה חמץ" (ויקרא ו, ט-ז), והתורה מנמקת זאת: "חלקם נתתי אותה מאשי". גם החלק הנאכל על ידי הכוהנים, מאישי ה' הוא ומחייב התייחסות מיוחדת של הידמות לה', להיאכל מצה ולא חמץ, "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה" (ויקרא ב, יא).

המצה הנאכלת עם קרבן הפסח, אסור לה שתהיה חמץ. ולא רק בגלל חג הפסח, אלא גם בגלל היותה חלק מסדר העבודה של אכילת קודשים. גם בפסח שני, שבו אין איסור חמץ, נאמר: "על מצות ומרורים יאכלהו" (במדבר ט, יא). אלא שבפסח ראשון נוספה עוד סיבה לאיסור החמץ: היציאה ממצרים הייתה יציאה מחול לקודש, מעבדות לעבדים לחירות של עבודת ה', מעבדי זמן – לעבדי ה'. מעבר זה עלול להתפרש שלא כהלכה. "כעבד ישאף צל" (איוב ז, ב), מצפה העבד להשתחרר מעול מעבידו כדי לנוח, להתבטל. אולם לא זו שאיפת החירות שלנו. לא לשם חיי בטלה שאפנו לצאת מעבדותנו. אלא אדרבה, לחיי פעילות אינטנסיבית יותר. פעילות זו – בת חורין היא, משוחררת היא מעול הנוגש האנושי ושואפת היא

להמריא למרומים. וכדי להמריא, יש צורך באנרגיה אדירה. לכן, החמץ, בשעת יציאתנו מעבדות לחירות, איסור חמור ביותר הוא. כל פירור של מחלת ההחמצה, כל טעם וריח של בטלנות, עלולים לפגום בחירותנו. כי חירות זו שואפת לנצל כל רגע להתעלות רוחנית. היא רוחשת מעשיות ופעלתנות. "וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה'" (שמות יב, יא). ובימינו, כאשר אין קרבן פסח, מצוות אכילת מצה מתחייבת רק מכוח הסיבה השנייה, סיבת החירות, ולא סיבת הקודשים).

הכשרת כלים ואדם

הקפדתה של התורה על שמירת הזמן בצורה מושלמת באה לידי מיצוי בדרישתה החמורה לחטא את כלי הבישול שבהם בישלו את הקרבנות. לא רק את הבשר עצמו אין לאכול מעבר לזמן, אפילו טעמו הקלוש הבלוע בכלי, אף הוא אסור לו שיישאיר מעבר לזמן הנקוב. "וכלי חרש אשר תבשל בו יִשָּׁבַר ואם בכלי נִלְשַׁת בושלה ומורק וְשָׁטַף במים" (ויקרא ו, כא). מכאן למדנו הלכות הגעלת כלים, אשר כה מוכרות לנו מימי ערב חג הפסח.

למרות השוני שבין הלכות קודשים להלכות הפסח, יש רעיון אחד המבריא את שניהם: הצורך לטהר את כליו ואת עצמנו מאותה תכונה אשר משבשת את כל מהלכי חיינו, והיא: העצלות וההתחמקות ממילוי משימותינו. לא רק את כלי הבית אנו ממרקים ומטהרים מכל חמץ. הכוונה במעשה זה היא למרק את חדרי נפשנו ולטהר את עצמנו מכל סיג ופגם של החמצה, המעכבת את חירותנו האמתית, את מימוש עצמיותנו האישית והלאומית גם יחד.

הלכות שונות מתייחסות לכלים השונים. לכל כלי יש דרך הכשרה מיוחדת. גם בני האדם שונים זה מזה, ודרך הכשרתם שונה. ביטוי נאה לכך נמצא בשיר לא-מוכר ששמו "כלים מכלים שונים":

הלהב יורק אש, הדוד מרתית,
והכלים מכלים שונים.
יש גדול ויש קט,
יש סיר נפוח.
יש סגור ויש פתוח
יש עמוק ויש שטוח.
יש רועש ויש רוחש
יש צנוע.
יש נקי ויש מלוכלך

ויש מצוחצח.
 יש סדוק ויש הדוק
 ויש מטולא.
 לזה אוזניים גדולות, לזה קטנות
 לזה רופפות,
 ואחר כלל לא שומע.
 לזה צריך ליבון,
 לזה דיה שטיפה,
 לזה מירוק ולזה בעבוע.
 ולאחר אין תקנה
 להשאירו סכנה.
 זה מתאדם, זה משחיר
 וזה בעינו נשאר.
 זה קולט וזה פולט,
 ואחר כלל לא בולע.
 אך מחר לעת ערב,
 בהתקדש חג
 לסדר יסבו כולם,
 מקטנם ועד גדולם.

פג

השאור שבעיסה

יצרים והטיפול בהם

"לא תאפה חמץ" (ויקרא ו, י) – נאמר בקרבן המנחה. ולעומת זאת, בקרבן תודה, הדרישה הפוכה: "על חלת לחם חמץ יקריב קרבנו" (ויקרא ז, יג). הלוא דברים בגו.

תפקיד השאור

בדרך כלל, החמץ משמש סמל ליצרים שבאדם. העיסה תופחת על ידי תסיסת השאור שבה, וכך נוצר לחם ספוגי, תפוח ונפוח, ובשל כך רך וטעים. כך גם האדם. השאור שבו, דהיינו היצרים, מתסיסים אותו, ובין השאר מתפיחים את גאוותו ומטים אותו לנהנתנות, לשתלטנות, לרדיפת נוחיות ולאנוכיות. הקרבן חייב להיות טהור מכל שמץ של חמץ כי המקריב את הקרבן חייב לטהר את עצמו מכל יצריו, לקדש את עצמו ולהיות ראוי להיות מאֲשִׁי ה'. קודש קודשים היא המנחה, וכמוה המקריב אותה. ולכן החמץ בל יראה ובל יימצא בהם.

אולם, אין ביכולתו של האדם להיות כל ימי חייו קודש קודשים הספון בעזרה. גם אין זה ייעודו. מקריב הקרבן חוזר לביתו, למלאכתו, לעיסוקי היומיום שלו, והשראת הקרבן חייבת ללוותו גם הלאה, בכל חיי המעשה. הקדושה צריכה להתפלש גם בחיי החולין. השאור שבעיסה עלול לחזור לתסיסתו, ומחובתו של האדם לנווט אותו כך שלא יחמיץ יתר על המידה, אלא יהיה כאותו לחם הראוי לאכילה, שחימוצו אינו קשה כל כך כמו השאור עצמו. ביין, למשל, יש לשמרים תפקיד חיובי. הם מתסיסים את היין. הם העושים אותו ליין משובח. בלעדיהם היה מיץ הענבים מתעפש. אולם, כשהתסיסה מתמשכת יתר על המידה, היא פוגמת את טעמו של היין. ייעודם של השמרים הוא לצלול לתחתית החבית כדי שהיין יישאר צלול. כשהם צפים למעלה, הם מעכירים את היין. אף בלחם, יש לשמרים תפקיד דומה. וחובתו של האדם היא לשמור על השמרים שלא יגדישו את הסאה. לשם כך, יש הכרח להטות את האדם אל הקצה הנגדי. עליו לטעום קודם טעמה של מצה, שאין בה חמץ כלל. עליו להתקדש קודם בקודש הקודשים, בעזרה, כדי שחיי החולין לא ישקעו בבוצ ובזוהמה שהם משופעים בהם.

קרבן עולה

התכלית הסופית של התורה אינה דיכוי היצרים, אלא אדרבה, ניצולם לעבודת

ה'. "ואהבת את ה' א-להיך בכל לבבך" – בשני יצריך" (ברכות נד ע"א). הדבר בא לידי ביטוי במצוות תרומת הדשן. "זאת תורת העולה" (ויקרא ו, ב). קרבן עולה בא על הרהור הלב. "העולה על רוחכם" (יחזקאל כ, לב) – זו מידת הגאווה שבאדם, שהיא גואה ועולה ככל שהאדם מגיע להישגיות גדולה יותר בחייו. ככל שהוא זוכה למעמד כלכלי וחברתי גבוה יותר, ככל שהוא חי חיי רווחה נוחים יותר, כך עולה יותר גאוותו. איוב, בהיותו ברום הצלחתו, היה נוהג להעלות עולות כמספר בניו ובנותיו כדי לקדשם כי אמר איוב "אולי חטאו בני וברכו א-להים בלבבם" (איוב א, ה). העושר וההצלחה עלולים לסחרר את האדם. "פן אשבע וכיחשתי" (משלי ל, ט), "ואמרת בלבבך כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" (דברים ח, יז).

קרבן עולה נשרף כליל ונהיה לדשן על המזבח. והנה דווקא אז, בהיותו לעפר ואפר, מצווה הכוהן: "והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח ושמו אצל המזבח" (ויקרא ו, ג). אמנם, יש מצב שבו הדשן מושלך אל מחוץ למחנה, אך קודמת לו מצוות הרמת הדשן. אחרי שדוכא יצר הגאווה של האדם, יש מצווה לשקמו ולהרימו ולהניחו אצל המזבח. יש צורך באמביציה האנושית כדי לקדם את המטרות האידיאליות של האדם. אדם שבור ונדכא לגמרי לא יצליח לשום מלאכה.

גם בקרבן מנחה, המצווה היא "והרים מנחה בקומצו" (ויקרא ו, ח). אמנם היא נאפית מצה שפופה ונמוכה, ללא שאור. אך בלי שאיפה לעלות ולהתעלות כלל אין לחיי הרוח של האדם שום משמעות. אותו הקומץ שבמנחה, השמינית שבשמינית, טעון הרמה למעלה למעלה כשהכוונה היא טהורה – לשם שמים, לקדש את ה' בעולם.

קרבן תודה

קרבן תודה שונה הוא מעולה וממנחה. הוא קודשים קלים. הוא נאכל בכל העיר, לא רק בעזרה. הוא יורד לחיי המעשה, וזו מעלתו. קרבן השלמים נאכל בחלקו גם לזרים. כולם שותפים בו: הקב"ה, הכוהנים והבעלים. וכיוון שהוא משלים את הכול וכולל את הכול, הוא אינו יכול שלא להתייחס גם ליצרים שבאדם. "וירא א-להים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (בראשית א, לא). בראייה כוללת ומקיפה, גם ליצרים יש תפקיד חיובי. רק כשמבודדים אותם מהמסגרת הכללית ומטפחים אותם כערך עצמי ובלבד, אז הם רעים ומסוכנים, אך לא כאשר הם משרתים את המכלול כולו. יצר האכילה, למשל, אם הוא מטרה עצמית – לגסטרונומיה זוללנית כייעוד בחיים – רק אז הוא מגושם ובהמי. תיאבון אכילה בריא נחוץ לקיומו הפיזי והרוחני של האדם, בתנאי שימשמש כלי שרת לייעודו העיקרי של האדם, בתנאי שהמקום שהוא תופס – בזמן, בהתייחסות ובמודעות – הוא שולי. כן היא תאווה

הניאוף ביחס ליצר האבהות והאמהות. כן תאוות השלטון לעומת הדחף לשרת את החברה ולתרום לקידומה ולהצלחתה. וכך כל יתר יצרי מעללי איש.

קרבת תודה חייב להכיל בתוכו חמץ משום שהוא בא כהכרת תודה על הצלה מסכנה קיומית. הגוף הוא שהיה בסכנה, והגוף הוא שחייב להודות לה' על הצלתו. התחושה הקיומית של הצלת הגוף היא מוחשית יותר, ולכן חובת ההודאה חייבת לכלול בה את כל התחושות וכל ההרגשות. "כל ברך לך תכרע וכל קומה לפניך תשתחוה, וכל הלבבות ייראוך וכל קרב וכליות יזמרו לשמך כדבר שכתוב 'כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך' (תהלים לה, ז)". אם הגוף לא יהיה שותף להודאה, לא תהיה זו הודאה אמיתית. ההודאה כוללת בתוכה הן הודאה בעובדה שה' הוא הפודה ומציל, הן הכרת תודה לה', הן וידוי על התרחקותנו מה'. בווידי זה מונח חשבון נפש נוקב שמעתה ואילך, לאחר שזכינו לחסד ה' שהצילנו מהסכנה, הננו מעריכים מחדש את חיינו ואת משמעותם ומקבלים על עצמנו להתמסר מכאן ואילך ליעודנו הערכי: לעבוד את ה' בכל כוחותינו הפיזיים והרוחניים כאחד (על פי דרשת המהר"ל מפראג לשבת הגדול, שנת שמי"ט).

השלמת החמץ והמצה

כשאנו מודים, בברכת "מודים" בתפילה, אנו כורעים בתחילה. אך כשאנו מזכירים את שם ה', אנו זוקפים. בכריעה יש התבטלות כלפי ה', הודאה בכך שהסכנה שריחפה על ראשנו עלולה הייתה לבטל את קיומנו, וה' הוא שזקף את קומתנו, לו אנו חייבים את תודתנו ולו אנו חייבים מעתה את חיינו, לחיותם על פי הדרכתו ורצונו. על הכריעה מביאים אנו מצה, על הזקיפה – חמץ. "ברוך אתה ה'... זוקף כפופים". הביטול והיצירה מחדש אינם תרתי דסתרי, אדרבה, הם משלימים זה את זה, הא בהא תליא.

ההתבטלות מביאה אותנו להכרה מחודשת בערך עצמנו כשליחי ה' בעולם. וכנגד ההתבטלות וההכרה, מכוונים גם פסוקי מזמור לתודה (תהלים ק, ג). "הוא עשנו" – כנגד המצה, "ולו אנחנו" – כנגד החמץ (אמנם, הכתיב הוא "ולא אנחנו" – לשלול מאתנו את ישותנו העצמית, אולם למעשה לא זו הכוונה הסופית, אלא לחייב אותנו בפעילות מעשית בשם ה').

לכן, המצה חייבת להיות עשויה מחומר מחמיץ. ההחמצה פסולה, אך עצם השאיפה לתסוס, להכיר בערכו העצמי של האדם, לא רק שאין בה פסול, אדרבה, בלעדיה המצה פסולה. יש צורך באיזון שני הכוחות, "ולו אנחנו" עם "ולא אנחנו". כי רק ראייה שלמה של המכלול מביאה שלום ואחדות בעולם. אז מתברר שלכל תופעה יש ערך במקומה הנכון ובמידתה הראויה, כי "ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט).

פד

חמץ במקדש והחמצה

"זאת תורת העולה... ואש המזבח תוקד בו" (ויקרא ו, ב). בתורת העולה, בשונה מתורת המנחה, החטאת והשלמים, לא מפורט כמעט דבר בנוגע להקרבה עצמה. הפרט היחיד המוזכר בתורת העולה הוא האש, משמע שהאש היא עיקר העולה. האש אינה אמצעי להעלאת העולה, אלא להפך, העולה היא אמצעי להעלאת האש, האש היא עיקר הקרבן, אולם לאו דווקא אש חיצונית, גם בערה פנימית היא קרבן עולה.

אברהם הצטווה להעלות את יצחק, בנו יחידו, לעולה. אברהם הבין שכל קרבן עולה, עליו לשחטו ולהעלותו באש. אך ה' הסביר לו שזאת לא עלתה על לבו. הכוונה הייתה להעלות את יצחק אבינו לעולה ללא אש חיצונית, אלא באש פנימית, בעצם נכונותו למסור את נפשו. יצחק ירד מהמזבח, אך נשאר עולה תמימה בכל אורחות חייו. אש העקדה יקדה בו לעולם ולא כבתה וממנו עברה לכל בית ישראל. תכונה זו של מסירות נפש, לאו דווקא במוות, אלא בעיקר בחיים, טבועה בעם ישראל ועוברת בו בתורשה. גם אם נדמה שתכונה זו כבתה אצל חלק מבני העם, הגחלת שלה עדיין לוחשת מתחת לשכבת האפר המכסה אותה. זאת היא מטרת תרומת הדשן: לגלות את הניצוצות החמים הבוהקים עדיין תחת מעטה הדשן. "אש... תוקד בו" – באדם מישראל, תמיד, לא תכבה!

אחד הנסים במקדש היה שמעולם לא כבתה אש המערכה. אולם, אין סומכים על הנס. גם כשירדה אש מן השמים, "מצווה להביא מן ההדיוט" (יומא כא ע"ב). זהו תוכנה של מצוות אש התמיד. בין יש קרבן בין אין, האש צריכה לבעור כל הזמן, ללא הפסקה. ולשם כך היא צריכה הזנה מתמדת. ההגדרה "תמיד" נאמרה גם ביחס ללחם הפנים ולנרות, אך במנורה די בהדלקה חד-פעמית והאור ממשיך להאיר מאליו עד שהוא כבה, ולחם הפנים הונח על השולחן בכל שבת ונשאר שם עד שהוחלף. לעומת זאת, אש המזבח צריכה הזנה כל הזמן. וכן גם ביחס לאדם – יש להזין בו את האש הפנימית תמידית.

יש באש תופעה שאינה בשום יסוד אחר. אנו מכירים ארבעה יסודות: אש, אוויר, מים ואדמה. אדמה, וכן כל הדומם, סטטית תמיד. המים נוזלים, אולם רק במורד, במישור אופקי הם סטטיים. רוח נושבת רק כאשר יש רמות שונות של לחץ אוויר, בהיעדרן, אין משב רוח. האש תמיד פעילה. היא דינמית עד שהאנרגיה מתכלה.

אש היא ביטוי לדינמיקה, לאי-עמידה במקום אחד, לפעילות, לזריזות ולהתלהבות (לא לשווא הרקליטוס, הידוע בין הפילוסופים היוונים בתפיסתו את העולם כדינמי, ראה באש את היסוד העיקרי בטבע). סדרי העבודה במקדש חייבו פעילות מתמדת. "אין ישיבה בעזרה" (יומא כה ע"א) – כניסה למקדש לשווא, לא לפעילות כלשהי, אסורה. כוהנים זריזים הם, ואין "צו" אלא לשון זריזות (רש"י לויקרא ו, ב).

חמץ אסור במקדש כל השנה, לא רק בפסח: "כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה" (ויקרא ב, יא). לא רק מה שעולה על המזבח אסור שיהיה חמץ, אלא גם מה שאוכלים הכוהנים: "מצות תיאכל במקום קדוש... לא תיאפה חמץ" (ויקרא ו, ט-י) כי "חלקם נתתי אותה מאשי" (שם, י), החלק שניתן לכוהן הוא חלק מהאש היוקדת על המזבח. אכילת הכוהן כמוה כאכילת מזבח. גם היא בבחינת אש.

ההבדל בין מצה לחמץ הוא שחמץ מחייב השתהות, מצה מחייבת פעילות וזריזות, אין להניחה אפילו רגע קט ללא עסק. במקדש, ההשתהות אסורה, ההחמצה פסולה. כוהנים זריזים הם. קדושה מחייבת דינמיקה, פעלתנות, היא שוללת בטלה ובטלנות. לכן חמץ אסור במקדש כל השנה, לא רק בפסח. עצלות ונהנתנות כרוכות זו בזו, ואין להן מקום בעבודת הקודש.

בכך נוכל להבין דבר הנראה תמוה. בהגדה של פסח אנו שואלים: מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, ועונים: על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ כי גורשו ממצרים משארותם צרורות על שכמם ולא יכלו להתמהמה. תשובה זו מוקשה, הרי בפסח מצרים, טרם גורשו ממצרים, כבר הצטוונו לאכול מצות. אלא ששתי מצות הן: אחת, המצה שהצטוונו לאכול במצרים לפני היציאה, זו נעשתה מצה לא בגלל שלא הספיק בצקם להחמיץ, אלא משום חיוב מיוחד לאכול מצה שנאפתה בזריזות עם קרבן הפסח. כעין מנחה, כהכנה ליציאה לחירות. אחת התכונות של העבד היא העצלות. בן החורין חייב להזדרז. המצה שאכלנו במצרים הייתה חלק מקרבן הפסח וגם היא, כמו מצת הפסח, הייתה צריכה להיות מצה ולא חמץ. במצה השנייה, הצטוונו רק אחרי יציאת מצרים. ציווי לדורות זכר לכך שלא הספיק בצקם להחמיץ.

המשותף לשתי המצות הוא הזריזות והחיפזון. גם המצה שאכלנו במצרים עוד לפני שגורשו הייתה מצת זריזות: "מותניכם חגורים מקלכם בידכם ונעליכם ברגלכם ואכלתם אותו בחיפזון" (שמות יב, יא). בזכות אותה מצה, מצת הקרבן, יצאנו ממצרים. צליית הפסח באש ואיסור בישולו במים גם הם (לדעת הרמב"ם ב"מורה נבוכים" ח"ג פרק מו) נובעים מהצורך בזריזות – הכנת בשר בצלייה מהירה

יותר מאשר בבישול. אחרי יציאת מצרים, אוחדו שתי המצות למצה אחת. כשאנו אוכלים היום מצה בליל הסדר, אנו אוכלים מצה המורכבת ממצת קרבן הפסח של ערב היציאה ממצרים וממצת חג המצות של אחרי היציאה ממנה. הטעם האמור בהגדה לאכילת מצה דווקא מתייחס למצה שאנו אוכלים היום, למצה המורכבת משתי המצות.

הרעיון הגנוז במצה הוא שגם כאשר הגורם להיחפזות הוא חיצוני, צריך לנצלו לזריזות פנימית. הגורם החיצוני הוא רק זרז לאש הפנימית. לכן הקדימה התורה וציוותה אותנו על החיפזון קודם החיפזון שדרשו המצרים, כדי שכשנגורש, נהיה מוכנים נפשית גם מצד עצמנו לצאת לחירות מיד.

עד היום, הקדחתנות העמלנית היא המאפיינת את האווירה בכל בית יהודי בימי ערב הפסח. מאפיין זה של ערב פסח לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על כל הווייתנו הישראלית. יצאנו לחירות לא כדי ללכת בטל וללקק דבש, אלא כדי להיות עמלים בתורה ובמצוות (דבש נאסר במקדש אך הותר בשבועות כי לאחר שטרחנו לבער את החמץ, החיצוני והפנימי, אין איסור ליהנות במינון נכון). עבד שואף צל (כנאמר באיוב ז, ב) כי הוא אינו עובד למען עצמו, אלא למען זולתו, העבודה זרה לו. בן חורין עמל למען עצמו לכן הוא עמל בשמחה ובהתלהבות. הבן הרשע מתייחס למצוות כאל עבדות זרה: "מה העבודה הזאת לכם", לכם ולא לו. אילו היה שם, היה נשאר עבד העובד למען זולתו, כי גם עבודת החירות זרה לו, גם בה היה עובד למען עניין חיוני שנכפה עליו למורת רוחו.

בחג החירות נוצרנו כעם מיוחד, עם שהמצוות המעשיות מאפיינות אותו. המצות הן בניין אב לכל מצוות התורה: "ושמרתם את המצות – מצווה הבאה לידי אלת תחמיצנה" (מגילה ו ע"ב). כל המצוות הן מעין מצות – יש לקיימן בזריזות כדי שלא יחמיצו. כך מזינים את אש התמיד שלא תכבה. "זריזין מקדימין למצוות" (פסחים ד ע"א).

לפרשת שמיי

פה

מבשרם לא תאכלו

חזון הצמחונות

התורה התירה אכילת בשר לבני אדם. "זאת החיה אשר תאכלו" (ויקרא יא, ב). היתר זה, תחילתו בברכת ה' לנח בצאתו מן התיבה. "כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל" (בראשית ט, ג). אולם, כבר לנח ניתנו הגבלות באשר לבשר. "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו" (בראשית ט, ד. כלומר, איסור אבר מן החי ודם מן החי).

לישראל נאמרו הגבלות נוספות. מההגבלות הרבות שהתורה הטילה על אכילת בשר, אנו למדים שאין דעת התורה נוחה מאכילת בשר. רוב מיני היונקים אסורים באכילה. רק שלוש בהמות ושבע חיות הותרו, והן המפריסות פרסה שסועה ומעלות גרה (מן הראוי לציין שסימנים אלו מעידים על בעלי חיים אוכלי עשב בלבד). בעופות ובדגים, ההיתר רחב יותר, אולם עצם ההגבלה מורה על היחס. בצומח לא מצינו שום הגבלה (מכאן למדו הפוסקים שפרי שלעולם לא יצא משנות הערלה לא נאסר כי לא מצינו מין מהצומח שהתורה אסרתהו – "חזון איש", דיני ערלה, סי' יב ס"ק ג).

גם בבהמות שהותרו לאכילה, יש צורך לעשות פעולות רבות כדי להכשירן לאכילה: שחיטה כהלכה, איסור טרפה ונבלה, חובת מליחה כדי להוציא את הדם ואיסור אכילת בשר בחלב. במדבר, היה אסור לאכול בשר חולין, אלא בשר שלמים. וכן יש איסור באכילת בשר שנתעלם מן העין. הגבלות אלו מובילות אותנו למסקנה המתבקשת שהתורה אינה מעוניינת כל כך שבני אדם יאכלו בשר.

"כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך... ואמרת אוכלה בשר" (דברים יב, כ) – "לימדה תורה דרך ארץ, שלא יתאוה אדם לאכול בשר אלא מתוך רחבות ידיים ועושר" (רש"י לדברים יב, כ). מסתבר שאין כאן רק עצה כלכלית, אלא גערה מוסרית. בשר נחשב מותרות. אין הוא מצרך חיוני. לכן, ביחס למן, נאמר: "ולחם בבקר לשבוע" (שמות טז, ח), ואילו ביחס לבשר נאמר "לאכול" (שם) בלבד. לימדה תורה

דרך ארץ שאין אוכלין בשר לשובע. כלומר, עיקר מזונו של אדם הוא הלחם, והבשר אינו אלא תוספת. שהלחם שאלו כהוגן, שאי-אפשר לו לאדם בלא לחם, אבל בשר שאלו כהוגן, שהיה אפשר להם בלא בשר, לפיכך נתן להם בשעת טורח, שלא כהוגן (רש"י לשמות טז, ח). יחס שלילי זה לבשר הוסבר בצורות שונות, ונפרט להלן.

פן מוסרי

הרמב"ן (בפירושו לויקרא יט, א) העמידנו על דרישת התורה "קדושים תהיו": שלא יסתפק אדם בקיום פורמלי של מצוות התורה, דבר העלול לגרום לכך שהאדם יהיה נבל ברשות התורה. עלינו ללמוד מאיסורי התורה את מגמתה ולרסן את יצר הזלילה שבנו, המתבטא במיוחד בתאוה לאכול בשר.

ואכן, בוא וראה כמה הידורי מצווה הוסיפו חסידים ואנשי מעשה במיוחד בנושא זה: לא אכלו מבהמה שהורה בה חכם; לא אכלו אלא משוחט שהם מכירים אישית ולכן פסלו "שחוט חוץ"; בשם האר"י ז"ל נמסר שלא היה אוכל בשר בימות השבוע, אלא רק בשבת; יש שנמנעו מאכילת בשר בימי שני וחמישי (באר היטב, אורח חיים סי' קלד ס"ק ג). בימינו, מוכרת לנו תופעה של מהדרין האוכלים בשר "חלק" בלבד. תופעה זו אכן רצויה היא, וחזקה על הנוהג כן שהוא מרסן את עצמו ונמנע מזלילת בשר ללא צורך. כי הזולל בשר לתאוותו, גם אם הוא מקפיד על "חלק" – יצא שכרו בהפסדו.

פן חסידי

החסידות מתייחסת לא רק ל"סור מרע", אלא גם ל"עשה טוב". היא מתייחסת בחיוב רק למי שמעלה את בשר הבהמה, על ידי אכילתו, למעלה אנושית. כשאינו מתייחס לבשר רק כאובייקט למילוי תאוותו, אלא כאמצעי לעילוי מעלתו של הבשר. עד כה, שירת הבשר את הבהמה. מעתה, הוא ינוצל לשירות האדם, אולם רק האנושי שבאדם, המעולה, הרוחני. אכילה כזו, כמוה כקרבן על מזבח ה'. היא מעלה את כל היצורים מדרגתם הנחותה לדרגה רוחנית גבוהה. באכילה זו, אין חשש של צער בעלי חיים. אדרבה, בעלי החיים מעוניינים להתעלות על ידי האכילה הנכונה, המנוצלת להגדיל תורה וקדושה בעולם (ראו, למשל, ב"ספר המקנה", סוף קידושין). מימרה חסידית חריפה, המיוחסת לרי' מנחם מנדל מוויטבסק, אומרת שהאוכל בשר פרה לשם שמים עושה את הפרה הבהמית לאדם רוחני. אולם האוכל אותה רק לשם מילוי קיבתו, הרי הוא כמחליף פרה בחמור (ראו "פרי הארץ", פרשת בהר).

פן פילוסופי

בעל העיקרים (מאמר ג פרק טו), הפתיע אותנו בגישה הפוכה. לדבריו, היהדות מעודדת, לכאורה, אכילת בשר בעלי חיים. בכך מדגיש האדם את עליונותו על בעלי החיים. הנמנע מלאכול בשר בעלי חיים בטיעון מוסרי, מזהיר כביכול שאין לו עדיפות על בעלי החיים ולכן אין לו זכות לאוכלם. התוצאה מגישה כזו עלולה להיות הידרדרות מוסרית. אם האדם אינו אלא חיית יער, אין שום מניעה שיתנהג אחרת מחוקי הגיוגל. אדם לאדם זאב. "ותעש אדם כדגי הים" (חבקוק א, יד), אשר כידוע, "איש את רעהו חיים בלעו" (אבות ג, ב).

הסינתזה של הרב קוק

מִרְן הֶרֶאִי"ה קוֹק ("מאמרי הראי"ה" א, עמ' 26-27) הגיע למסקנה אחרת. אמנם, עליונותו המוסרית של האדם על בעלי החיים מחייבת הימנעות מאכילת בשרם. אולם, הדרך לכך חייבת להיות הדרגתית. קפיצה מהירה מדי עלולה להסתיים בריסוק איברים מוסרי, כמו שהעיר בעל העיקרים.

אדם הראשון נצטווה להיות צמחוני, ואילו לנח הותר לאכול בשר. מדוע? הייתה כאן ירידה ברמה המוסרית של החברה האנושית. אדם הראשון ידע להבחין במותר האדם על הבהמה. מכוח עדיפות זו, נצטוו לחוס על בעלי החיים. אולם, כאשר "מלאה הארץ חמס" (בראשית ו, יג), והאדם ירד לדרגתן של חיות הטרף ובהמות השדה, ואף למטה מהן – החמלה על בעלי החיים עלולה להתפרש בטעות כאילו "מותר האדם מן הבהמה אין" (קהלת ג, יט). דרישה מוסרית כזו ללא הכנה נפשית נאותה עלולה לדרדר את האדם. היחס השווה לבעלי החיים, על רקע נפשי כזה, עלול להיות כלהט החרב המתהפכת. וכאשר יצר הזלילה יתגבר על האדם, הוא יתיר לעצמו הריגת בעלי חיים עם רציחת בני אדם.

כמה מגוחך ועלוב הוא אדם המשקיט את מצפונו המוסרי בחמלה על בעלי החיים בעודו מתעלם מבשרו, מבני האדם הקרובים אליו. נזכיר רק שתי דוגמאות מני רבות:

א. כאשר הטיסו הסובייטים כלבה בשם "לייקה" לירח, כדי לוודא את אפשרות הקיום שם, הקימו אגודות צער בעלי חיים קולות מחאה נמרצים. וזאת כשבאותה עת נמקו רבבות בני אדם במרתפי המשטרה החשאית ובירכתי סיביר על לא עוול בכפם. אגודות צער בעלי חיים יצאו ידי חובת מצפונם במחאה על הכלבה, שחזרה בשלום. ובכך פטרו את עצמם מלמחות על העוול הנורא שנעשה לבני האדם.

ב. בגרמניה הנאצית, אסרו על השחיטה היהודית בגלל "צער בעלי חיים", ולבסוף שחטו שישה מיליון יהודים.

התורה לא אסרה במפורש את הבשר באכילה, אולם הגבילה את אכילתו במגבלות רבות ובכך רמזה לנו שעלינו לשאוף להגיע לרמה מוסרית כה גבוהה עד שמכוח רמה אנושית זו נסיק בעצמנו את המסקנות המתבקשות, נצמצם את אכילת הבשר ואולי אף נמנע ממנה. כל עוד רמתם הרוחנית של בעלי החיים נמוכה, עלייתם הרוחנית היא רק בהקרבתם על המזבח. אולם לעתיד לבוא, כשתימלא הארץ דעה את ה' ו"לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קודש" (ישעיהו סה, כה), תהיה ההקרבה בעיקר מהצומח, כקרבן מנחה בלבד. ועל כך אומר הפסוק (מלאכי ג, ד): "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים" (מנן הרב קוק זצ"ל, "עולת ראייה" ח"א, עמ' רצב).

פו

בקרובי אקדש

הלכה ושמירתה

"אמר משה לאהרן: אחי, בסיני נאמר לי שאני עתיד לקדש את הבית הזה, ובאדם גדול אני מקדשו. והייתי סבור שמא בי או בך הבית הזה מתקדש. ועכשיו שני בניך גדולים ממני וממך" (ויקרא רבה יב, ב). תמה המגיד מדובנא (אהל יעקב, ויקרא י, ג): לשם מה נצרך ה' לקרבן אדם כדי לקדש את המקדש? ובכלל, כיצד התקדש המקדש בכך? למה תרם מותם של שני בני אהרן? וכדרכו, הוא פתח במשל:

במקום מסויים, נבנתה עיר מודרנית לדוגמה. הכול נבנה בפאר ובהדר, על פי מיטב השכלולים המודרניים. בין היתר, נבנתה מרפאה מתקדמת, והוצע לרופא מומחה בעל שם בינלאומי לקבל עליו את ניהול המרפאה. בפתיחת המרפאה במעמד כל אנשי העיר, השתתף גם אחד התושבים שחש קלות בראשו. הרופא נתבקש לטפל בחולה הראשון של העיר החדשה. הרופא הכניסו למרפאה, בדק אותו והחליט לאשפזו במרפאה כדי לפקח ישירות על תהליך הבראתו. לא עברו ימים מועטים והחולה מת. כל העיר הייתה כמרקחה. הייתכן? רופא מומחה ומרפאה כה משוכללת לא יכלו להציל חולה קל כזה ממוות? הרופא נקרא לבירור בפני ראש העיר והנהלתה. להפתעת מבקריו, ענה הרופא: "אני אשם במות האיש. יכולתי להצילו, אולם החלטתי לטובת העיר לא להשתדל במיוחד להצילו".

- "לטובת העיר עשית זאת?!" תמהו כולם, "הכיצד?!"

- "חששתי", ענה הרופא, "שמרפאה כה משוכללת ורופא מומחה יביאו את התושבים למחשבה מוטעית שהם מחוסנים. שמעתה ואילך הם יכולים להרשות לעצמם לאכול ולשתות ככל העולה על רוחם ולהסתכן בכל סיכון אפשרי. שהרי מרפאה כזאת ורופא כזה יצילו אותם מכל סכנה. לכן החלטתי שאולי מוטב שהחולה ימות כדי להציל אחרים. כדי שתושבי העיר ייזהרו בכל זאת בהתנהגותם ולא יסמכו על הרופא בלבד" (אפשר, כמובן, לטעון שהרופא התרשל וצפוי לו עונש חמור גם אם כוונתו הייתה טובה, אולם אין משיבין על המשל).

קיום בית המקדש תלוי במעשה ישראל

כך באשר למקדש. העם עלול לתפוס בטעות, כפי שאכן אירע בימי חורבן הבית, ש"היכל ה' היכל ה' המה" (ירמיהו ז, ד) – שעצם קיומו של בית המקדש

יצילים מכל פורענות. כדי למנוע תפיסה כזאת, היה הכרח לקדש את הבית במוותם של שני צדיקים, ובכך ללמד את כל העם מהי משמעותו של המקדש. אין הוא ערובת ביטחון לאף אחד. הוא מטיל חובות ואינו מעניק זכויות. הוא אינו מבצר הגנה, אלא מוקד סכנה אם לא מתייחסים אליו בצורה נאותה.

פירושו של המגיד מדובנא אינו מתייחס רק להגנה הפיזית של המקדש, כתפיסת ההמון, אלא גם להגנתו הרוחנית. גישה פשטנית עלולה לייחס למקדש כוח רוחני ומקור של קדושה שיש בהם כדי לפטור את הפרט ממחויבות אישית. דיו לאדם שיכבד את המקדש ורמתו הרוחנית האישית מובטחת לו מאליה. יתרה מזאת, כל מעשה שיעשה לכבוד המקדש ייסלח לו שהרי לכבוד ה' ולמקום מקדשו עשה את אשר עשה. וזאת בהנחה שהמקדש נועד לשמש מקום לה', כאילו ה' הוא הזקוק כביכול למקדש. אין הוא תופס שכוונת ה' הפוכה, שמטרת המקדש היא לקדש את חייו של האדם על ידי תביעות גדולות יותר ומחויבות רבה יותר. ה' אינו זקוק למקדש. "השמים כסאי והארץ הדום רגלי אי זה בית אשר תבנו ל"י" (ישעיהו סו, א). ה' רוצה לקדש את האדם. אחת הדרכים לכך היא על ידי המקדש כמקור הסמכות ההלכתית. ולכן דווקא כבוד המקדש מצריך קבלת מרות ההלכה בצורה מחייבת יותר.

המקדש בא לחזק את ההלכה

נדב ואביהוא הקריבו קטורת שלא נצטוו עליה. לדעתם, הם עשו זאת לכבוד חנוכת המקדש. ייתכן שאם היו עושים דבר דומה בהזדמנות אחרת ובמקום אחר היה אפשר לסלוח להם. סוף כל סוף, לשם שמים נתכוונו. הם חשו צורך פנימי ליזום גם איזה קרבן משלהם. ואין להתייחס ליוזמה כזאת, אף על פי שאינה על פי ההלכה, כאל עברה כה חמורה. יש כאן טעות בדבר מצווה, אשר ההלכה מתחשבת בה במקרים מסוימים. אולם לא כאן. לא במקום הזה ולא בזמן הזה. חנוכת המקדש, שבין היתר יש בה גם קביעת מעמדה של ההלכה וסמכותה, מחייבת הקפדת יתר על שמירתה המדוקדקת דווקא במקום הזה ובזמן הזה. להוציא מהדעה שכיוון שהמקדש נועד לכבוד ה', כל מעשה שנעשה לכבודו יוכשר. לא היא, המקדש בא להחדיר את מודעות ההלכה בלב העם. לכן יש לשרש את הטעות שלמען המקדש מותר להקל ראש בהלכה. כי אדרבה, המקדש בא לחזקה ולא להחלישה חלילה.

כדי להמחיש זאת יותר נביא דוגמה נוספת: שרפה פרצה בשבת בבית כנסת. במקום אין עירוב. ספרי התורה עולים באש. מן הסתם, הגישה העממית, הספונטנית, תהיה להציל את הספרים הקדושים, אם על ידי הוצאתם מהבית הבעור אם על ידי כיבוי האש. אך מעניין שגישת ההלכה אחרת: אסור להוציא

את ספרי התורה לרשות הרבים אף על פי שהם עולים באש. ובעומק הדברים : קדושתה של התורה מתבטאת דווקא בקיום הלכותיה. וכיוון שהתורה היא שאסרה הוצאה מרשות לרשות והיא שאסרה כיבוי בשבת, הרי שמירת הוראותיה הן הן קדושתה והן הן כבודה. גווילין נשרפים ואותיות פורחות. משל למלך העובר על המכס. אמר לעבדיו : תנו מכס למוכסים. אמרו לו : והלא כל המכס כולו שלך הוא? אמר להם : ממני ילמדו כל עוברי הדרכים ולא יברחו עצמם מן המכס (על פי סוכה ל ע"א).

רגשי אנוש כנגד הקדושה הא-לוהית של התורה

הנטייה הטבעית לכבד דבר קדוש ולייחס לו ערך עצמי עד כדי יכולת להצדיק לשם כך גם סטייה מההלכה נובעת מראייה מוטעית. התנהגותו הרצויה של האדם על פי התורה היא הערך המקודש ביותר. לשם כך נתקדש המקדש, משום כך התקדש ספר התורה – כדי שאדם יתנהג בקדושה. אך אם אדם מוריד מרמתו הרוחנית כדי לקדש דבר אחר, הוא הופך את הקערה על פיה. משום כך אמרו "אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבניין בית המקדש" (שבת קיט ע"ב). כי בית המקדש נועד להרבות תורה בישראל, "כי מציון תצא תורה" (ישעיהו ב, ג). אך אם בניין בית המקדש ימעט לימוד תורה, הושגה מטרה הפוכה. האמצעי, המקדש, היה למטרה; והמטרה, התורה, הייתה לאמצעי. וכן לא ייעשה. זו הייתה טעותו של עוזה ששלח את ידו לאחוז בארון כי שמטו הבקר. תגובתו הטבעית של אדם הרואה את ארון הקודש נופל היא אכן לשלוח את ידו להצילו. אולם, בחשיבה הגיונית יותר, יש לשאול: מהיכן נובעת קדושתו של הארון? מהיותו נושא של התורה. וקדושתה של התורה היא בקיום הוראותיה. ומאחר שהאחריות על נשיאת הארון מוטלת על הלויים ועל הכוהנים, אין רשות לזר לגעת בארון. גם אם הארון היה נופל ארצה, חלילה, קדושתו וכבודו הם בכך שמי שלא הורשה לכך לא ייגע בו!

כאן תישאל שאלה נוקבת : הרי תגובתו של עוזה הייתה ספונטנית! לא היה סיפק בידו לשקול את המעשה בהיגיון צלול. ומדוע נענש בעונש כה חמור? הרי כוונתו הייתה לשם שמים, לכבוד התורה ולכבוד הארון! והתשובה היא שהיא הנותנת. דווקא כשהארון הנושא את התורה מועלה לירושלים, יש להדגיש את חומרת הדבר. יש לחנך את העם לגישה מעמיקה יותר. שהספונטניות הטבעית של אדם מישראל תהיה לשמור את התורה, לכבד את הוראותיה, גם אם הדבר עלול לגרום לביזיונם של הספר או של הארון. כי לא הארון ולא הספר הם המטרה. אלא התורה כמערכת הלכתית מחייבת, וקיומה בתור שכזאת הוא קדושתה והוא כבודה. "בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד" (ויקרא י, ג).

פז

מסורת וחידוש

על השאלה מה היה חטאם של נדב ואביהוא ענה המדרש: "ולזקני ישראל – אמר ר' עקיבא, נמשלו ישראל לעוף, מה העוף הזה אינו פורח בלא כנפים כך ישראל אין יכולים לעשות דבר חוץ מזקניהם" (ויקרא רבה יא, ח). רוצה לומר: נדב ואביהוא פעלו בהתלהבות נעורים של צעירים, הם סברו לתומם שמן הראוי להכניס קטורת עצמית למשכן ביום חנוכתו, הם רצו להיות שותפים פעילים בחנוכת המשכן ולהביא משהו משלהם. כוונותיהם היו טהורות וראויות, אולם טעותם הייתה בכך שלא נטלו עצה מזקני הדור, ממשה ומאהרן.

במידה רבה, הצעירים צודקים. הם מכירים טוב יותר את שפת הדור, הם נותנים ביטוי לדור הצעיר ומקרבים אותו כך למקדש ולתכניו. אולם, התלהבות יתר עלולה לגרום לחציית גבולות. הצעירים מכירים טוב יותר את בני דורם ומכירים בצורך ברענון ובהתחדשות – ואלו ראויים ורצויים, אולם בתנאי שלא יתנתקו משרשרת הדורות, שיהיו המשכיות שלה. על הצעירים לצקת את היין הישן בקנקן חדש, לשמור את התכנים הנצחיים גם בהכנסתם למסגרת חדשה. יש להמשיך את המסורת הרצופה מדור לדור בסגנון חדש. התלהבות הצעירים מהחדש עלולה להביא לשבירת החבית ולשפיכת היין שבה. היא עלולה להיות כשפיכת התינוק עם מי האמבטיה. לכן יש צורך בהתייעצות עם הזקנים. נדב ואביהוא חטאו בכך שסברו שהם יכולים להנהיג את הדור לבדם, ללא הזקנים.

במדרש תנחומא (ויקרא טז, ח), מוצג עימות זה במלוא חריפותו: "מלמד שהיו משה ואהרן מהלכין תחילה, ונדב ואביהוא הולכין אחריהם, והיו אומרים עוד ימותו שני זקנים אלו, ואנו נוהגים בשררה על הצבור תחתיהם... אמר ר' ברכיה אמר להם הקב"ה... הרבה סייחין מתו, ונעשו עורותיהן שטוחין על גבי אמותיהם". מעשה הצעירים לא בהכרח יצלח, הצעירים עלולים להיכשל.

התלהבות צעירה היא בריאה ורצויה. מצוות יש לקיים בכל הלב, לא רק כהישמעות לציווי חיצוני, אלא בהזדהות רגשית ובלהט פנימי. "אש דת למו" (דברים לג ב) – את המצוות יש לקיים בחמימות ולא בקרירות. סימן יפה להתלהבות הוא הרצון להוסיף נופך אישי, מעבר לדרישה הרשמית. אולם, תוספת אישית היא כמו אש, יש לשמור על גבולותיה. ללא שמירה אחראית, עלול להתקיים בה "כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל גדיש או הקמה" (שמות כב, ה). התלהבות מוגזמת עלולה להיות להתלהמות חסרת שליטה ומעצורים – וזו

אש זרה ומסוכנת וסופה שהיא מכלה את מבעיר הבערה עצמו. זהו המסר העולה משרפת נדב ואביהוא. הם עצמם לא היו ראויים להיענש בעונש כה חמור, אך חנוכת המשכן היא תחילת תקופה חדשה בעם ישראל, על סף, יש להעביר מסר ברור לדורות הבאים. "בקרובי אקדש" (ויקרא י, ג).

הזקנים אחראים להעברת המסר מהדור הקודם לדור הבא, אולם עליהם להבין לרוחו של הדור הצעיר. עליהם לרסן את התלהמותו, אך להיזהר לבל יצננו את התלהבותו. זו אחריותם לדור ההמשך. הדור הצעיר צריך היות אחראי להמשכיות, וזו נשענת על מסורת הזקנים. כדי שבניין הצעירים יחזיק מעמד ולא ייסתר, יש צורך שהזקנים יסתרו אותו סתירה מסוימת, סתירה שהיא בניין. בניין צעירים עשוי להתגלות כסתירה, וסתירת זקנים כבניין. יש צורך בשילוב הדורות: התלהבות חמה מכאן ויישוב דעת קר מכאן.

אחרון קיבל את הדין, "וידום אהרן" (שם). בתגובתו זו, הוא תיקן את טעות בניו שכן הציג גישה נגדית להתלהבות – שליטה עצמית מוחלטת. תפקידו חייב אותו לשמור על איפוק מרבי (כפירושו של הרשב"ם למילים "בקרובי אקדש"). התלהבות ואיפוק, חידוש ומסורת צריכים להתקיים באיזון: "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם" (מלאכי ג, כד).

לפרשת תזריע

פח

תקשורת אנושית

"ומראה הנגע עמוק" (ויקרא יג, ג). לא רק מראה הנגע עמוק, אלא כל פרשת נגעים עמוקה היא, אולי העמוקה ביותר בפרשיות התורה. עמוקה היא גם סיבת הנגעים. רבותינו ראו בדיבור הרע את סיבת העונש. "מצורע – מוציא רע" (ערכין טו ע"ב), המדבר רעות על זולתו. הלכות הלשון, כידוע, חמורות הן ביותר. לא רק הוצאת דיבה נחשבת לעברה, אלא גם אמירת אמת על הזולת, אם יש בה מן הגנאי, אסורה היא. הרכילות, שפירושה העברת אינפורמציה מאדם לאדם, אסורה. והדברים קשים: האם התורה דורשת מהאדם לבלום את פיו? וכי מי ברא פה לאדם? והפה הרי נועד לדבר, ליצור תקשורת, להעביר אינפורמציה. כיצד יוכל אדם לחיות בעולם ללא תקשורת? והרי לא רק זכות הציבור לדעת, אלא חובתו לדעת!

האמת ניתנת להיאמר שעל פי ההלכה, אינפורמציה נחוצה חייבת להימסר. לדוגמה, אדם העומד להעסיק פועל, וידוע למישהו שהפועל עלול לגנוב או שהוא סובל ממחלה מידבקת וכדומה, חובה עליו למסור את הידוע לו למעסיק. אם כי התנאים מאוד מוגדרים (רק אם האינפורמציה אכן בדוקה ואמתית, ללא הערכות, רק מי שאין לו טינה אישית ועוד. ראו לעיל בדרשה לפרשת ויקרא). אולם מעבר לכך, קיימות מגבלות חמורות באשר לדיבור המותר. רבים מבני האדם, ביניהם גם שומרי תורה ומצוות, אינם מסוגלים לעמוד בכך. מדוע הענישה התורה, אפוא, את המדבר לשון הרע בעונש כה חמור?

האדם נקרא בלשון קדמונינו בשם: "המדבר". והדבר תמוה לכאורה. וכי הדיבור הוא המציין את מהותו של האדם? לא שכל, מידות, שאיפות, מצפון מוסרי, רק הדיבור! והרי הדיבור, הביטוי באמצעות הפה, אינו נחלת המין האנושי בלבד, גם החתול מייילל, הציפור מצייצת, והכלב נובח. ומגדלי הכלבים יכולים להבחין בין נביחות שמחה לבין נביחות כאב וצער. אולם, לא הרי דיבורו של האדם כהרי "דיבור" של בעלי החיים. כדי לציין את ההבדל המהותי, חייב המצורע להביא ביום טהרתו שתי צפורים חיות. את הציפור האחת שוחטים אל מים חיים ואת השנייה משלחים על פני השדה. רבותינו אמרו: "לפי שהנגעים

באים על לשון הרע שהוא מעשה פטפוטי דברים. לפיכך הוזקקו לטהרתו צפרים שמפטפטים תמיד בצפצוף קול" (רש"י לדברים יד, ד).

כלומר, לדעתם יש הבדל מהותי בין ציוצה של הציפור לבין דיבורו של האדם. בדיבורו של האדם יש – או ליתר דיוק: חייב להיות – תוכן. ציוץ הציפור הוא ריק מתוכן. הוא פטפוט בעלמא. כשהאדם אינו מדבר אלא מפטפט, דהיינו כשדיבורו אינו כולל תוכן משמעותי – הוא אינו אדם באותה שעה, אלא ציפור, ואף גרוע ממנה. כי הציפור מממשת את ישותה הציפורית בציוצה המרננים על פני השדה. זהו תפקידה בעולם, והיא ממלאת אותו בשלמות. אולם האדם, בהתנהגותו כציפור, אינו מממש את עצמו. הוא אינו אדם שהרי הוא מפטפט כציפור. אך גם ציפור איננו שהרי סוף סוף ביסודו אדם הנהו. כנגד מצב זה שוחטים את הציפור. ורומזים בכך למצורע: שחטנו את הציפור שבך על המים החיים. עליך להיוולד עתה מחדש כאדם שיש בו תוכן ומשמעות.

הדיבור והפטפוט

הדיבור האנושי שונה מהפטפוט החייתי בשלושה תחומים: הוא הגיוני, הוא ערכי, הוא חברתי.

הגיוני – דיבור אנושי מבוסס על משפטים הגיוניים, בעלי חשיבה מסודרת. אין זה ציוץ הבא לבטא תחושות בלבד. הוא מגדיר, מנמק, שואל ונותן תשובות הגיוניות.

ערכי – הדיבור האנושי מכיל, בהכרח, מסרים מוסריים. או שהוא בא לומר דבר חיובי או שהוא בא לומר דבר שלילי (דיבור סרק שלילי הנהו). לפני שאדם פותח את פיו, הוא שוקל אם לומר, מה לומר וכיצד לומר. הוא מעוניין להפיק איזושהי תועלת מדיבורו, חיובית או שלילית.

חברתי – הדיבור יוצר תקשורת בין בני אדם. חרש נחשב לשוטה משום שאין בינו ובינינו שום תקשורת. הוא מנותק מהחברה, לכן אינו נחשב לאדם שלם (כיום, כשחרשים לומדים ליצור תקשורת, ההתייחסות אליהם השתנתה). רק לחברה אנושית יש שאיפות לתיקון החברה.

מדבר הוא גם מנהיג ("דָּבָר אחד לדור", סנהדרין ח ע"א). על ידי הדיבור, נוצרת השפעה בין בני האדם. זוהי התקשורת הבסיסית שבלעדיה לא ייתכנו חיי חברה אנושית.

בלמים

המשותף לשלושה תחומי דיבור אלו הוא היכולת לשתוק. לבעלי חיים אין יכולת

לשתוק. אין בהם כושר בחירה להחליט אימתי לדבר ואימתי להחשות. כל אימת שהם חשים צורך בכך הם נובחים, מייללים ומציצים. לא כן האדם. הוא בעל לשון ושפה. השפה היא הגבול. היא הדלת שבאמצעותה אפשר לשמור על הדיבור. כשם שבית ללא דלת הוא פרוץ, כך פטפטן שאינו נוצר את לשונו הוא כדלת פרוצה. אין מעצור לרוחו.

"תולה ארץ על בלימה – אין העולם מתקיים אלא על מי שבולם את עצמו בשעת מריבה" (חולין פט ע"א). שעת מריבה היא שעת המבחן הקשה, שבה אדם מתקשה לשלוט בעצמו ולנצור את לשונו. אולם הבלימה נדרשת תמיד. העולם התרבותי והמוסרי קיים בזכות יכולת הבלימה. כשם שמכונית ללא בלמים היא מסוכנת ביותר ויש להורידה מהכביש, כך גם לשון ללא שפתיים. אדם שאינו מסוגל לרסן את לשונו אינו רשאי לחיות בחברה אנושית מסודרת.

השתיקה, שהיא סייג לחכמה, לא זו בלבד שהיא מבקרת את הנאמר, אלא שהיא היא המאפשרת גם קליטה. כשאדם מדבר, הוא אינו מסוגל לשמוע, להקשיב לזולתו. רק הוא נמצא כאן. באחרים אין חשיבות. רק הוא החכם והוא היודע, הוא המבקר והוא הקובע. הוא ואין בלתי. השתיקה מאפשרת לאדם להאזין לזולת, לקלוט דעות ורעיונות אחרים ולהפרות את עצמו באמצעותם, לרדת לסוף דעתו של הזולת, להתחשב בו, להעריכו כערכו ולדון אותו על פי מקומו ועל פי מצבו. והעיקר – ליצור עמו תקשורת חיובית, בונה ויוצרת, המאפשרת לחברה לפעול כאחד, להתקדם ולהתפתח.

אורגניזם חברתי

"לא טוב היות האדם לבדו" (בראשית ב, יח). האדם כשהוא לבדו לא יכול להיות טוב. אין הוא יכול להתפתח ולהתקדם כראוי בעצמו ואף לא להיטיב לזולתו. אין הוא יכול להיות אדם מוסרי וערכי ללא נתינה לזולתו. כשם שהגוף האנושי מסוגל לתפקד בהצלחה רק בגלל היותו מורכב מאיברים שונים ומגוונים ומפיקוד מרכזי המסוגל להפעיל כל אחד בהם על פי הצורך, כך גם החברה האנושית מסוגלת לתפקד בהצלחה רק כאשר יש שיתוף פעולה מלא בין כל חלקיה, וכל איבר מאיבריה יודע את תפקידו ומעונין בפעילותו התקינה של חברו. גם התורה ניתנה לחברה, לציבור, לא ליחידים. אין אפשרות לקיים את רוב המצוות שבתורה אלא במסגרת חברתית. כל התנתקות מהחברה, כל התנשאות פרטית, כל זלזול ופגיעה בכבוד הזולת הורסים את הרקמה החברתית הרגישה ומשחיתים בכך לא רק את אושיות החברה, אלא גם את אישיותו המוסרית של הפרט עצמו. הוא עצמו נהיה כך לאיבר מדולדל חסר תקנה.

עונשו של המצורע הוא תקנתו. כי המצורע חולה באנטי-סוציאליות. הוא אינו יודע כיצד צריך הנברא בצלם להתנהג במסגרת החברתית, כיצד להעריך יצורי אנוש שכמותו כערכם. אי לכך, עליו להישלח אל מחוץ למחנה ישראל. "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו" (ויקרא יג, מו), ללא חבר, ללא נפש חיה נוספת. בידוד חברתי זה יביאנו להערכה מחודשת של החברה. השתיקה הממושכת תביא אותו ליחס נכון יותר אל הדיבור, אל ערך השתיקה, אל יכולת הנצירה ואל כושר הבלימה – שבלעדיהם לא תיתכן שפת אנוש. ובעיקר הבידוד יפתח בו יכולת הקשבה לזולת. נכון, הדרישות לרסן את הלשון קשות מאוד, קשה מאוד לחיות אֶתן, אולם קשה הרבה יותר בלעדיהן. "מוות וחיים ביד לשון" (משלי יח, כא).

פט

היולדת – האם והאומה

טומאה כרוכה, בדרך כלל במוות ("הנבחר באמונות ודעות" לרס"ג, מאמר ו, סוף פ"ב). מת הוא אבי אבות הטומאה. מצורע חשוב כמת (נדרים סד ע"ב). הטומאות הפורשות מן האדם הן תוצאה של חיים שמתו באיבם. נבלה מטמאת. יצור חי אינו מטמא. יוצאת מן הכלל היא טומאת היולדת. והרי חיים חדשים באו לעולם, וטומאה למה?

העדפת הקיום הפיזי

הרב שמשון רפאל הירש (ויקרא יב, ב) פירש שטומאה זו היא תוצאה של מצבה המיוחדת של היולדת. היולדת נשאה את העובר ברחמה חודשים ארוכים ועתה עומדת להניקו. בדרך הטבע, האם מתקשרת אל עובריה בקשר קיומי-גופני. מן הסתם, יש לאם שאיפות כמוסות באשר לעתידו הרוחני של ילדה. אולם, כרגע, דעתה נתונה בעיקר לקיומו הפיזי. המטרה הרוחנית מוסחת בשלב זה הצידה. אמנם זו דרכו של עולם, אולם היא הנותנת: התמסרות הכרחית זו לגוף מדגישה יתר על המידה את הצד הפיזי באדם על חשבון ייעודו הרוחני. יש כאן מעין מיתה ביחס למהותו העיקרית של האדם, ולכן "בכל קודש לא תיגע ואל המקדש לא תבוא עד מ^טאת ימי טהרה" (ויקרא יב, ד).

הקודש והמקדש מחייבים רוחניות צרופה. והאם, השקועה כה עמוק בדאגה לקיומו הפיזי של ילדה, אינה מסוגלת לכך כרגע. רק לאחר שתתאושש ותקריב את קרבן היולדת ותחזיר לעצמה את ההרמוניה הנפשית המאוזנת, תוכל להתקרב שוב אל ה' ולחזור לחייה האמתיים.

אחור וקדם צרתני

תופעת הלידה מאפיינת את הבריאה כולה. תהליך ההתקדמות של כל יצור ושל כל חברה הוא מלמטה למעלה, משלב נחות לשלב מפותח יותר. השלב הקודם הוא בחינת עיבור. השלב החדש, הנעלה יותר, הוא בחינת לידה. בכל לידה, יש קושי רב במעבר משלב לשלב. על פי חוק האינרציה, כל יצור הסתגל למצבו הקודם וקשה לו לצאת ממנו. אולם, חוק הקדמה מחייב את המעבר. הניתוק מההרגלים הישנים מכאיב כחבלי לידתה של אישה.

אמנם, האדם קודם לכל יצורי תבל במעלתו, אולם ביצירתו הוא המאוחר

שבהם. העולם היה חייב לעבור את כל השלבים בסולם היצורים, מן הנחות שבהם עד הנעלה שבכולם, כדי שהאדם ייברא כנזר הבריאה. וכשם שיצירתו של האדם באה אחר כל בהמה, חיה ועוף במעשה בראשית, כך גם תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה, חיה ועוף. והמדובר בהלכות טומאה.

לכאורה, הטומאה מלפפת את האדם מלידתו ועד מותו. רק האדם מטמא גם בחייו, יתר בעלי החיים אינם מטמאים בחייהם, כי אישיותו מורכבת מכל יצורי תבל, ובמהלך התפתחותו הרוחנית יש עליות ומורדות, לידות ומיתות כביכול. טומאתו מעידה על מעלתו, ועם זאת על פגמיו ועל חסרונותיו. היא משקפת את המתח הנפשי העצום שבו הוא נתון, בין הרבדים הנחותים שבאישיותו לבין הרבדים הנעלים שבה. "אחור וקדם צרתני" (תהלים קלט, ה). ויוון שהרובד הרוחני שבאדם הוא המהותי, האמתי, והרובד הפיזי אינו מאפיין את מהותו האמתית של האדם, לכן הטומאה היא זמנית, והטהרה היא נצחית ומהותית לאדם.

משבר הלידה

למה הוולד דומה במעי אמו... נר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו... ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן ימים. ומלמדים אותו את כל התורה כולה... וכיוון שבא לאוויר העולם בא מלאך וסוטר על פיו ומשכחו את כל התורה כולה (נידה ל"ב).

המהר"ל מפראג (חידושי אגדות קצה שם; נתיב הצדקה פ"ג) פירש אגדה זו כמעבר מעולם האצילות לעולם העשייה. העובר ברחם אמו משוחרר מכל פעילות מעשית. נשמתו משוטטת בעולמות עליונים וחיה חיי רוח צרופים. היציאה לאוויר העולם, יש בה נפילה ממצבו הקודם. המפגש המהמם עם עולם העשייה, המחייב התמסרות לקיום הפיזי, סותר את כל עולמו הקודם, מערער את יציבותו הנפשית. זהו הגורם לשכחת התורה. ייתכן שתופעה זו אף גורמת לטומאת הלידה.

בביטוי "חבלי לידה" יש סתירה פנימית לכאורה. מצד אחד, חבלות וייסורים על הניתוק של הילד מאמו; ומצד אחר, החבל מחבר וקושר את העובר לאמו. אלא שבעודו ברחם אמו, חבל הטבור חיבר אותו למקור חייו, לאמו. עם לידתו, יש צורך לנתק חבל זה. הילד ממשיך את אמו בתכונותיו הפיזיות והרוחניות, אולם כיצור עצמאי. פרדוקס ועם זאת אמת החיים. הפרדוקס מחרף יותר בעצם הטומאה המיוחדת של היולדת. בטומאה זו שתי דרגות, הדרגה הראשונה: טומאה גמורה, שבוע לבן ושבעיים לבת; הדרגה השנייה: דם טוהר, שאמנם אינו מטמא, אך מעכב את הטהרה הסופית לשלושים ושלושה או לשישים

ושישה ימים נוספים. רמז יש כאן לכך שהמצבים הנפשיים מתחלפים. יש מצב נפשי של טומאה ממש, של שיקוע חומרני עמוק עד כדי שכחת הקודש, ויש מצב נפשי של עיסוק בחומר בציפייה דרוכה להגיע אל הטהרה ולבוא אל הקודש. מצב ביניים זה אינו מטמא, אך גם טהור איננו.

חבלי משיח

כאמור, גם תהליכים חברתיים ולאומיים מתקדמים על פי עקרון העיבור והלידה. הגלות הארוכה הייתה תקופה של הרת עולם עבורנו, תקופת העיבור שלפני הלידה. כעובר במעי אמו היינו משוחררים מעיסוקים לאומיים ארציים, היינו פטורים מלפתח כלכלה, מלהקים צבא, מלנהל מדינה. יכולנו להתמסר לרוח בלבד. המעבר, המהיר יחסית, מהחיים המנותקים שבגלות לחי עם בארצו – המחייבים התמודדות עם בעיות קיומיות חמורות: התיישבות, עלייה, פרנסה, מלחמות ומדיניות – הסיח את דעתנו מהמטרה העיקרית שלשמה נועדנו ושלמענה ניתנה לנו הארץ הזאת. אבד לנו שיווי המשקל הנפשי שלנו. נשכח ייעודנו המקורי, ניתק חבל הטבור, ועצמאותנו אינה רואה את עצמה תמיד המשך של אמה היולדת, של האומה הישראלית לדורותיה. תקופת לידה זו, תקופה של סתירות פנימיות היא, של פרדוקסים, של חבלים ושל צירים. לא בכדי קרויה התקופה המבשרת את הגאולה "חבלי משיח", על שם חבלי הלידה. יש בה דם טמא וגם דם טהור. טומאת השכחה של המקורות, וטוהר העשייה הקיומית ההכרחית לשם השגת המטרה הנכספת, לבוא אל הקודש פנימה.

צרי עין, שאופק ראייתם מצטמצם לזמן הביניים בלבד, עלולים להסיק מאיבוד שיווי המשקל הזמני מסקנה מוטעית כאילו הרמה האידיאלית של המדינה שנולדה זה עתה צריכה להיות רמה אינפנטילית של תינוק המטנף עצמו בבוץ וברפש. אולם גם מהצד הנגדי, יש המגיבים לגישת טרוטי העיניים ויורדים לרמתם ואינם מוכנים להכיר בתהליך הטבעי המחייב את הלידה על כל חבליה וייסוריה. רוצים הם באיש גדול מן המוכן. הם אינם מוכנים לקבל את התינוק שנוולד ולגדלו בצער גידול בנים. על פי ההלכה, רק לידה טבעית מטמאת. ניתוח קיסרי, למשל, אינו מטמא. אולם הראיתם מימיכם אם נורמלית המעדיפה ניתוח קיסרי על פני לידה טבעית ובלבד שלא תיטמא?! טומאת הלידה הכרחית היא. היא מתקצרת בלידת בן הנימול לשמונה ומתחנך לתורה ולמצוות. רוב הדם הוא דם טהור, ובסופו תגיע הטהרה הגמורה. אולם אי-אפשר לדלג על שלב זה מכול וכול.

יום בשורה

המשוררת רחל (בשירה "יום בשורה") כתבה על הבשורה של ארבעת המצורעים בפתח שער שומרון: "אך אני לא אובה בשורת הגאולה, אם מפי מצורע היא תבוא" (מעניין המפגש בין הקצוות המתבטא בשיר – בין החברה החדשה הנוצרת בארץ לבין השוללים אותה מכול וכול, כשהמשוררת מצדיקה בעצם את שולליה).

אולם הנביא חלק על כך. הוא ניבא על בשורתם של המצורעים, וישעיהו תיאר את הופעתו של המשיח כאיש "נבזה וחדל אישים איש מכאובות וידוע חולי... ואנחנו חשבנוהו נגוע מוכה א-להים ומעונה" (ישעיהו נג, ג). ה"נגוע" רומז לנגע המטמא. הרקע שממנו תצמח הגאולה אינו בהכרח כולו טהור. כי הטומאה אצלנו – חיצונית היא, מקרית היא, וסופה להיטהר. "מי יתן טהור מטמא לא אחד" (איוב יד, ד) נאמר באיוב בטהייה.

כל תהליך של בשורה חדשה עלול להכיל תנודות קיצוניות ומשברים. פעמים שהמשבר עצמו הוא המבשר את הלידה הקרובה ובאה. המאמין לא יחיש. אין הוא מתפעל מתופעת הרגע, הוא רואה גם את הרקע הקודם וצופה גם אל העתיד. "האני אשביר ולא אוליד יאמר ה' אם אני המוליד ועצרתי אמר א-להיך. שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה (ישעיהו סו, ט-י).

צ

טהרת הבית הישראלי

הלכות טומאה וטהרה קשות וחמורות הן, לא רק בהגדרותיהן ההלכתיות, אלא גם בנימוקיהן וברעיונותיהן. השכל האנושי המוגבל מתקשה לקלוט את עומקם של מושגי הטומאה המופשטים, והם אינם מובנים לנו די הצורך.

ריה"ל (ב"ספר הכוזרי" מאמר שני, ס) עמד על כך שטומאה מתייחסת בדרך כלל אל מוות: נבלות מטמאות; מת מטמא; צרעת היא תאי עור מתים, ומצורע חשוב כמת (על פי נדרים סד ע"ב), וכן אמר משה על מרים כשהצטרעה: "אל נא תהי כמת" (במדבר יב, יב); זיבה וקרי מטמאים כי הם חיים שנקטעו לפני שהופרו. טומאה כרוכה במוות, והטהרה ממנה היא על ידי שיבה אל מקור החיים, על ידי התמזגות מוחלטת עם מים חיים באמצעות טבילה בהם – מי מעיין או מי גשם שירדו משמים ללא שאיבה מלאכותית. מים שמימיים שאדם לא פסלם.

טומאת היולדת

התמיהה הגדולה על הסבר יפה זה של ריה"ל, המקשר בין מוות וטומאה, היא בטומאת היולדת. הרי אצל יולדת אין מוות, אלא אדרבה, יצירת חיים חדשים, ומה אפוא מקומה של הטומאה? הרב שמשון רפאל הירש (בפירושו לפסוקים הראשונים של פרשת תזריע) פירש טומאה זו כהבעת הסתייגותה של התורה מהיחס שעלול להתפתח בין האישה לבין ילדה כתוצאה מההיריון ומההנקה – יחס של תלות פיזית שכן השניים תלויים זה בזה וכרוכים זה בזה בקשר גופני הדוק תקופה ממושכת. התלות הפיזית עלולה להימשך לאורך החיים. האם עלולה לראות בילדה יצור הזקוק רק למזון, להגנה ולקיום חומרי. והילד עלול לפתח תלות קיצונית באמו רק כמי שמספקת לו אמצעי קיום חומריים. הקשר העיקרי, שהוא קשר נפשי-רוחני, עלול להתקפת. המגמה הרוחנית, שהיא העיקר, עלולה לתפוס מקום שולי, והחיים עלולים לסוב סביב הציר החומרי בלבד. לכן יש צורך בהחזרת הסדר על כנו. יש להעמיד את התופעות הגופניות המלוות בהכרח את הלידה, לפני ולאחריה, במקומן הראוי. זאת על ידי הכרזה על האישה כטמאה, שאינה ראויה להיכנס אל המקדש עד שלא תביא קרבן טהרה.

טהרת חיי המשפחה

נראה שיש לפתח רעיון זה ולהרחיבו אל חיי האישות בכללם. היחס שבין איש

לאישה ושבין שניהם לבין הילד הנולד מהקשר ביניהם יכול להיתפס בשתי צורות. יש שהיחס בין האיש והאישה נתפס כגופני, צרכני, אגואיסטי. כל אחד מבני הזוג מבקש את הנאתו ואת תועלתו ומנצל לשם כך את בן זוגו. ילד הנולד ממערכת יחסים כזו עלול להיתפס כמכשיר המביא תועלת למשפחה ולחברה, וכשנדמה שהילד אינו מביא תועלת וכי הוא נטל על המשפחה – הוא מיותר, וכל דרך כשרה לסלק אבן נגף זאת: אם במניעה של ההיריון ואם בקטיעת חייו טרם הולדתו. החיים סובבים סביב ציר התועלת, ההנאה והסיפוק הגופני. במרכזם עומדת האגוצנטריות הפרטית.

ויש צורת התייחסות אחרת: התייחסות ערכית, רוחנית, אלטרואיסטית. התייחסות הרואה בחיים משותפים של אב, אם וילדים שלמות המשפחה. כל אחד מבני הבית רוצה בטובת האחר. רצון האבהות ושאיפת האימהות, שהם כל כך טבעיים לאדם, מקורם ברצון להעניק, לתת ולהתמסר לזולת. חמלת האם ורחמי האב אינם יכולים לבוא לידי ביטוי אלא ביחס לילדיהם. כל ילד הוא גילוי של שותפות אביו ואמו. וככל שמרובות הפנים של שותפות זו, ככל שמגוונות היא – כך היא מתעמקת יותר ומוצאת את שלמותה. כל ילד הוא אור בבית, פן חדש של צלם א-לוהים, וככל שמרובים יותר צדדיו והופעותיו, כך ניכרת יותר ויותר גדולתו. במרכזם של החיים עומדת המשפחה. האדם אינו יצור פרטי, אלא מעצם מהותו הוא איבר משפחתי.

צורת ההתייחסות הראשונה, החומרית, היא קטנונית ושפלה. גילוי החיים שבה הוא זעום וקצוץ. החיים לפיה הם חיים מצומקים, בעלי תועלת אגוצנטרית, חיים של שאיפות בינוניות ורצוצות. המוות שבה מציץ בין קרעי החיים. טרם נולד הילד, וכבר בא מותו – מות אישיותו, מות כישוריו, מות שאיפותיו, מות יכולותיו. צורת ההתייחסות השנייה היא אידיאליסטית וגבוהה. החיים ניכרים בה בכל עוצמתם, בשאיפותיה הגדולות והנמרצות, בפיתוח האישיות בכל כישוריה ואפשרויותיה. הגישה הראשונה – טמאה; השנייה – טהורה.

בין טומאה לטהרה

שתי צורות ההתייחסות מעורבבות יחדיו ומצויות בחיינו בו בזמן, אלא שלפעמים גוברת צורה אחת על האחרת. כדי לחזק את הצד החיובי ולהחליש את השלילי, קבעה התורה בחכמתה הלכות טומאה וטהרה. הטומאה היא חיצונית. היא אינה קבועה ואינה מהותית. היא ניתנת לשינוי. יש סיבה להיווצרותה, וסיבה הפכית מסלקת אותה. הטהרה היא העצם, "נשמה שנתת בי – טהורה היא. אתה בראתה, אתה יצרתה".

מעניין שדווקא תקופת הטומאה של האישה היא תקופה המיועדת לטהור היחסים שבינה לבין בעלה. דווקא באותה תקופה, האהבה היא טהורה, אידיאלית, ללא אינטרס גופני אישי. ללמדך שהמושגים "טומאה" ו"טהרה", לפחות בכל הנוגע ליחסי איש ואשתו, אינם מושגים מוחלטים, אלא מושגים יחסיים. הטומאה אינה טומאה בעצם, אלא במקרה. מלכתחילה לא היינו זקוקים לה. היינו אמורים לחיות חיים אידיאליים מושלמים, ללא פגם וללא חטא. "וחי לעולם" (בראשית ג, כב) – ללא מיתה: לא מיתה גמורה ולא מיתה חלקית, לא מיתה הגוף ולא מיתה הרוח, כאותם מים טהורים וזכים המפכים כל הזמן, מים חיים המטהרים כל טומאה. אנחנו, כמו רגלינו, הכפשנו את מעיינו הטהור והדלחנו את צלילות מימיו השקופים. אולם, מעיין נרפש יכול לחזור לצלילותו עם שקיעת הטינופת שבו, וכך גם האדם וכך גם העם.

לא בכדי, השתמש הנביא יחזקאל בדימוי הטומאה בתארו את עם ישראל: "בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם ויטמאו אותה בדרכם ובעלילותם כטומאת הנדה היתה דרכם לפני" (יחזקאל לו, יז). טומאה זו אינה טומאה בעצם, אלא סטייה מקרית, ארעית וחיצונית, וסופה לחזור לטהרתה. אין חזקה לטומאה זו כי היא עשויה להיטהר, הן מצד עצמה הן במעשה טיהור של האדם, "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גילוליכם אטהר אתכם" (שם, כה).

צא

מדינה נולדה

בדרך כלל, טומאה קשורה במוות, "וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה הנגע בנבלתה יטמא עד הערב" (ויקרא יא, לט). כל המחובר לחיים הוא טהור. יוצאת דופן היא טומאת היולדת – היולדת מביאה חיים לעולם, מדוע היא טמאה? ועוד יוצאת דופן טומאת היולדת מיתר הטומאות שכן מצינו בה גם טומאה וגם מצב ביניים של ימי טהרה – שבהם היולדת מנועה מכניסה למקדש ומאכילת קודשים.

לידה נחוצה לשם יצירתם של חיים חדשים, ובכך היא רומזת למוות. אלמלא המוות, לא היה צורך בלידה. אילו היינו חיים חיי אלמוות, לא היה מקום לילודה ולא צורך בה. הצורך הטבעי להביא ילדים לעולם הוא אינסטינקט חיים בריא. "הבה לי בנים ואם אין מתה אנוכי" (בראשית ל, א). אנו יודעים שהננו יצורים בני חלוף ולכן אנו חשים צורך להשאיר אחרינו המשך. חיים חדשים קשורים במוות הישנים – יש כאן פרדוקס, ומכאן הפרדוקס שבטומאת היולדת.

דור ההמשך של המין האנושי (בשונה מבעלי חיים) אינו כדור שהולידו. העולם אינו קופא על שמריו, הוא דינמי, מתפתח ומתקדם, ומשום כך דור דור ותקופתו, דור דור ותנאי חייו, דור דור והתמודדויותיו. אנו שמחים בלידת ילדינו, שמחים בהמשך שניתן לנו. אך שמחה זו מהולה בעצב סמוי כי עם ניתוקו של חבל הטבור, מתחילה התנתקותו של תינוקנו מטבורנו הרוחני. הילד גדל ומתבגר, עומד על דעתו, מגלה עצמאות ופעמים גם בועט בנו. הוא חי בתקופה אחרת, בתנאים אחרים, וזווית ראייתו שונה משלנו.

זהו תהליך טבעי של המשכיות וניתוק, של מסורת וחידוש. חיבור לחיים הוא טהרה, ניתוק מהם יש בו טומאה. אך לא כל ניתוק כרוך בטומאה, רק ניתוק מוחלט מטמא. לא כל חידוש הוא בהכרח מרדנות. אדרבה, פעמים היצמדות לסגנון ישן בלי התחשבות בתנאים החדשים עלולה לרוקן את הרעיון הנצחי מתוכנו. יש להבחין בין מסגרת לתוכן. ההלכה יודעת להתמודד עם מציאויות חדשות וליצוק את היין הישן בקנקן חדש. הדור החדש יכול להתמודד טוב יותר עם תנאים חדשים ועם מצבים חדשים מאשר הדור הקודם. אפשר לרענן את הרעיון הנצחי – מי מעיין, מים חיים, מטהרים דווקא משום שהם זורמים – אך יש לעשות זאת כהמשך רציף למסורת הישנה.

לדור הקודם נדמה לפעמים שהדור הצעיר מתנתק ממנו, אך זה נראה כך רק במבט שטחי והדבר מחייב התבוננות עמוקה. התנתקות זו היא כימי הטוהר של היולדת, שבהם היא אינה טמאה עוד, אך עדיין אסורה בכניסה למקדש. זו תקופת ביניים בין ההתנתקות לחיבור. תקופה זו נמשכת עד שמתבררת המגמה ואפשר לחזור למקדש ולקודשיו.

גם דורנו עבר תהליך של לידה, יצא מגלות לגאולה: "מי שמע כזאת מי ראה כאלה היוחל ארץ ביום אחד אם יולד גוי פעם אחת כי חלה גם ילדה ציון את בניה. האני אשביר ולא אוליד יאמר ה' אם אני המוליד ועצרתי אמר א-להיך" (ישעיהו סו, ח-ט). ההיריון היה ממושך, הלידה הייתה כרוכה במשברים, אך ברוך ה' נולד לבסוף תינוק בריא ושלם. הוא עדיין תינוק היונק משדי אמו, והיא מתנחמת בכך שהיא משביעה אותו, "למען תינקו ושבעתם משד תנחמיה" (שם, יא), אך דומה שאין התינוק מכיר עדיין במורשת אמו ואינו מכבדה כראוי. מזון הוא מוכן לקבל, אך לכבד את המורשת – לא. "למען תמצו והתענגתם מזיו כבודה" (שם).

האם גדלה בגולה, התינוק הצעיר גדל בארץ. תנאי חייו של התינוק שונים לחלוטין מתנאי חייה של אמו. שפתו, לכאורה, אינה בדיוק שפתה, סגנון חייו אינו סגנון חייה. אך במבט ארוך טווח, יש סיכוי גבוה שלכשיגדל ויתבגר ויעמוד על דעתו, הוא יבין שהוא המשך לה, הוא ימשיך את המורשת, אם כי בסגנונו שלו, בצורה המתאימה יותר לתנאים החדשים.

מדינת ישראל היא תופעה חדשה שבאה לאחר גלות ארוכה בת אלפיים שנה. ימי הזוהר של מלכות ישראל בעבר הרחוק כמעט ונשכחו מאתנו. המדינה כיום היא מציאות חדשה, ויש לצקת בה את התוכן הנצחי בכלים חדשים. יש הרואים בעצם המדינה התנתקות מהישן. לא רק בציבור החרדי, שנראה כמבכה על כך, ולא רק בציבור החילוני, שנראה כמרוצה מכך, אלא גם בציבור הציוני-דתי יש שהמדינה נתפסת בעיניהם כדבר חדש המנותק מהרצף התורני הנצחי. לדעת אלו, אין אפשרות ליישם את ההלכה הנצחית בחיי המדינה המתחדשים. לדעתם, יש צורך להמציא הלכות חדשות חסרות בסיס – וטעות בידם. האומרים זאת אינם מכירים כדבעי את מסורת הפסיקה בישראל. יש במקורותינו חומר עשיר ביחס לחיי ציבור ריבוניים בארצו, ביחס למלכות ולמשפט. אפשר וצריך להעמיק בהלכות אלו, לרענן אותן וליישם אותן. לא רק להחזיר עטרה ליושנה, אלא גם לחדש את עטרת המלוכה כהכנה למלכות המשיחית שכמותה לא הייתה מעולם. "הישן יתחדש והחדש יתקדש" ("אגרות הראי"ה", קסד). "שמחו את ירושלם וגילו בה כל אהביה שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה" (ישעיהו סו, י).

לפרשת מצורע

צב

טומאה וטהרה

"אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" (קהלת ז, כג) אמר שלמה המלך, החכם מכל אדם, בהתייחסו בעיקר לנושא החמור של טומאה וטהרה. מדוע טימאה התורה דברים מסוימים?

כבוד המקדש

הרמב"ם (מורה נבוכים ג, מז) נימק את עניין הטומאה בכבוד המקדש. כידוע, הלכות טומאה וטהרה אינן נוהגות בדרך כלל בימינו (להוציא אחת מהן: טומאת נידה, שהיא מלווה גם באיסור), כי אין בהן משמעות בחיי החולין היומיומיים. רק במקום אחד יש להלכות הטומאה השלכה מעשית: למקום המקדש. "בכל קודש לא תיגע ואל המקדש לא תבוא עד מלאות ימי טהרה" (ויקרא יב, ד). ומשום כך, אנו מנועים בדרך כלל מלהיכנס להר הבית כי כולנו טמאים בטומאות שונות. לדעת הרמב"ם, המקדש הוא הסיבה להלכות הטומאה. כדי שאדם יעריך ויכבד את מקום המקדש, עליו להיות מוגבל בכניסתו למקדש. אין זה מקום רגיל, המותר בכניסה בכל עת ובכל שעה. זהו מקום קדוש! ההימנעות מכניסה למקדש ברוב המקרים והיתר הכניסה רק לאחר טבילה וטהרה (הנמשכת, בטומאות מסוימות, שבעה ימים) מכינה את האדם נפשית ליראת המקדש וכבודו.

רעיון זה טעון עדיין הסבר. מה ראתה התורה להטיל את הטומאה על מקרים ספציפיים לה זו ענה ריה"ל ("כוזרי" ב, ס): כשנבדוק, נמצא שכל הטומאות מתייחסות למוות. המת הוא אבי אבות הטומאה. בעלי חיים (פרט לאדם) מטמאים רק במותם ולא בחייהם. המצורע חשוב כמת (תאי העור שינו את צבעם הטבעי משום שנהרסו כתוצאה מהצרעת). הזב והזבה טמאים בגלל טומאה שפרשה מגופם. הפרשתם מהגוף ניתקה אותם מהאורגניזם החי והם מתו בכך. יתרה מזאת, בנידה ובבעל קרי המדובר הוא בחיים פוטנציאליים שמתו באיבם. נמצא, אפוא, שהטומאה מזוהה עם המוות, והטהרה – עם החיים.

הטבילה המטהרת את האדם טעונה, במקרים מסוימים, מים חיים דווקא, דהיינו: מי מעיין הנובעים מהאדמה. אך גם מי מקווה מים חיים הם. שכן מי המקווה חייבים להיות מי גשם טבעיים, שלא נשאבו בידי אדם או שהם משיקים למים אלו. המים הם מקור החיים שלנו. בלי מים לא ייתכנו חיים, לא של הצומח ולא של בעלי החיים. החומר הראשון שממנו החלה הבריאה בפרשת בראשית הוא המים. הטבילה במים משמעותה חזרה אל המקור, אל הראשונות, אל החיים. בעלות הטמא מן המקווה, הוא עולה לדרגה אחרת, הוא נולד מחדש כביכול. לכן גם גר מתגייר בטבילה. כי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (יבמות מח ע"ב). וכן הנהיגו טבילה לבעלי תשובה. ומנהג ישראל הוא לטבול בערב יום הכיפורים כהכנה ליום הקדוש כי גם החוזר בתשובה כאילו נולד מחדש, הוא פותח מעתה דף חדש בחייו. וכן בעבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים – כל מעבר מדרגה לדרגה מחייב טבילה. ומשום כך הרבו חסידים בטבילות בבוקרו של יום חדש וכן לפני מעשה חשוב חדש – כמעבר משלב לשלב בסולם החיים הרוחניים של האדם.

המקדש מקור החיים

המקדש משמש מרכז לחיים הקיומיים. השימוש בברזל נאסר בבניין המקדש משום שהברזל מקצר את החיים, והמקדש נועד להאריכם. "הנצח זו ירושלים" (ברכות נח ע"א), בית המקדש מביא לחיי נצח. העולה למקדש חש חווייה רוחנית של מגע עם הנצח. המוות סותר כל זאת. על כוהן שרצח וסבור להינצל בעבודתו שבמקדש נאמר "מעם מזבחי תקחנו למות" (שמות כא, יד). משום כך, כוהן שהרג את הנפש לא יישא את כפיו (ברכות לב ע"ב). וכן הכוהנים, עובדי המקדש, חייבים להיזהר מטומאת מת. הם משרתי הנצח, האל-מוות, לכן הם חייבים להימנע מכל זיקה שהיא למוות. הכוהן הגדול מכפר במותו על הרוצח בשגגה. כל עוד הכוהן הגדול – נושא בשורת הנצח – חי, אין לרוצח, שהביא מוות לעולם, זכות לחיות עמו על אותה אדמה ותחת אותם שמים. עיר המקלט היא פלנטה אחרת, אקס-טריטוריאלית. היא עיר לווים שקיבלוה מחוץ לחלוקה הרגילה כי אין להם חלק ונחלה בישראל. רק עיר כזאת יכולה לקלוט את הרוצח.

אולם, המקדש הוא בעיקר מרכז החיים הרוחניים, הערכיים. הוא מקום עבודת ה' הצרופה, הטהורה, מקום הדבקות בשכינה, מקום של התעלות רוחנית. הטומאה היא הניגוד הגמור לקדושה. הטומאה היא תוצאה של ניתוק מזרם החיים הרוחניים. הטומאה קשורה בגופניות כשזו מנותקת משורשיה הרוחניים, כשזו נהיית לערך עצמי. ובהיתלשה מהמקור הנצחי של החיים, היא גוזרת על עצמה כליה ומוות. הקדושה, לעומת זאת, היא הדבקות במקור החיים.

מחלת הזיבה, למשל, היא ברוב המקרים תוצאה של חיי הפקרות, שאין בהם שימוש נכון של יצרי האדם ורתימתם לייעודו הערכי והמוסרי. טומאת הזב והזבה באה לציין גם, ואולי בעיקר, את הפרישה מהחיים האמתיים של האדם, מחיי הרוח שלו. אדם השקוע בתאוות בהמיות המית את האנושיות שבו. הוא הדין במצורע, שבהינתקו מחיי החברה הערכיים המית את אישיותו במידה מסוימת. גם נידה וקרי, אף על פי שהן תופעות טבעיות, מטמאות את האדם מלהיכנס למקדש. כי האדם איננו מלאך השרת ואיננו מסוגל להפריד בין הצד היצרי לצד הערכי בפעילותו הגופנית. היחסים שבין איש ואישה נגועים בעל כורחם ביצרים ובאינטרסים ומורכבים בין היתר גם מהם. אין כמעט אפשרות מעשית להפריד ביניהם. אפשר, וחייבים, להעלות אותם לרמה אצילית יותר, אך אי-אפשר לנתקם לגמרי מהיצרים. האדם הנכנס למקדש חייב להיטהר מכל שמץ של גישה יצרית, צרכנית, תועלתית ונהנתנית. קדושה מחייבת התמסרות מוחלטת לאידיאלים נעלים, קדושים וטהורים. לכן פרישות מסוימת נחוצה וכן טהרה מכל גורמי הטומאה. כי משמעותה של המילה "קדוש" היא פרוש, נבדל, מופשט, וממילא נצחי.

מטהרה לחיי נצח

טומאת המת, הנבלות והשרצים באה לבטא מחאה נגד המוות על כל תופעותיו וסיבותיו. המוות החמור ביותר נגרם בשפיכות דמים, הנובעת בדרך כלל מהתפרצות יצרים של קנאה, תאוה וכבוד, המוציאים את האדם מן העולם. אולם אף המוות הטבעי אינו טבעי כל כך על פי תפיסתה של התורה: "ואתם הדבקים בה' א-להיכם חיים כולכם היום" (דברים ד, ז). הדבקות בה', הנצחי והמוחלט, צריכה להביא את האדם לחיי נצח לא רק בתחום הרוח. אלמלא החטא, היה גם הגוף חי חיים נצחיים. החטא גרם לקיצורם של החיים. לכן כל מוות מטמא כי כל מוות מזכיר לנו מחדש את הקצר שבחינו, את היותנו מקצרים באיכות חיינו הרוחנית. ואילו זכינו, הייתה תופעת המוות נעלמת כליל מנוף חיינו. המוות הוא תוצאה של אי-יכולתנו לחיות חיי רוח צרופים וטהורים לחלוטין. וזאת למרות שהנשמה שבנו, הצלם הא-לוהי שבקרבנו, שואפת לנצח. המוות בא מאי-יכולתנו להשתחרר ממגבלותיו של הגוף ומכוח המשיכה שלו הנוטה כלפי מטה. המת המוטל לפנינו הוא גופו של המת כשנשמתו פרוחה ממנו. באדם הפגיעה חמורה יותר. הסתירה בין שאיפת הנצח שבו לבין התנוולותו של גופו כואבת וחרפה יותר. לכן טומאת האדם המת כפולה פי שבעה מזו של הבהמה, וטהרתו מחייבת לא רק טבילה אלא גם הזאת מי חטאת. אולם גם יתר הטומאות, הקלות יותר, מבטאות את הרעיון הזה בגילוייו השונים בחיים.

הרמב"ם (הלכות מקוואות יא, יב) כינה את מי הטבילה "מי הדעת" כי ראוי לו למיטהר שלא להסתפק בכניסת גופו למים, אלא לבקש גם את היטהרות נשמתו על ידי התייחסות ערכית יותר לחיים, על ידי חזרה לחיי תבונה ודעת, חיי תורה טהורים וקדושים. על ידי הטהרה, האדם צריך להשתחרר מכל אותם גורמים המביאים לירידתו, ומעתה עליו להתעלות במעלות הקדושה והטהרה.

על רקע זה נבין את נבואות זכריה המדברות על הקשר שבין הטהרה לבין תיקון העולם כולו: "ביום ההוא יהיה מקור (מעין) נפתח לבית דויד וליושבי ירושלים... והיה ביום ההוא נאום ה' צב-אות אכרית את שמות העצבים מירושלים ולא יזכרו עוד" (זכריה יג א-ב); "והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים... ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (שם יד, ח-ט).

צג

מדינת ישראל – כיסא ה' בעולם

טומאת הצרעת מלמדת אותנו פרק חשוב בהלכות מדינה. הרמב"ם (בעקבות אריסטו שאמר שהאדם הוא חיה פוליטית; ראו ב"מורה נבוכים" ח"ב פ"מ ושם ח"ג פכ"ז) קבע כי האדם מדיני מטבעו. כלומר, האדם הוא יצור חברתי במהותו. אדם זקוק לחברה. "לא טוב היות האדם לבדו" (בראשית ב, יח), לא טוב לו להיות בודד. הוא חייב להיות בקהילה ("פוליס" ביוונית, ומכאן המילה "פוליטיקה" – "מדינה" בעברית, ומכאן "מדיניות", התנהגות חברתית). ללא קהילה, לא יוכל אדם לשרוד, להתקיים ולהתקדם. לפי תפיסה זו, תפקידה של חברה הוא להיטיב עם יחידה, והיחידים משתייכים לחברה בעיקר ממניעים אינטרסנטיים. זו אהבה התלויה בדבר. סופה של מדינה כזו היא התפוררות, חלילה.

"זאת תורת נגע צרעת" (ויקרא יג, נט). המצורע מתייחס לחברה, למדינה, כאל גוף שצריך לספק את צרכיו. כאשר נדמה לו שאין הוא זקוק לחברה, הוא מרשה לעצמו להתנשא, להיות צר עין, להוציא שם רע על אחרים, לא להתחשב בהם ולראות רק את עצמו ואת רווחתו האישית. עונשו החינוכי הוא צרעת, "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו" (שם, מו).

טהרתו של המצורע היא בהבאתו אל הכוהנים. הכוהנים משרתי המקדש מייצגים רמה אחרת של מדינה. לא חברה תועלתית המספקת צרכים, אלא חברה של "ממלכת כוהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו). התורה רואה בקהילה חברה ערכית, שהמקדש במרכזה. ייעודו של המקדש הוא להאיר את הארץ ואף את העולם כולו. קהילת קודש זו אינה בנויה רק על גורל משותף, אלא בעיקר על ייעוד משותף. זו חברה אלטרואיסטית.

הכוהן מטהר את המצורע באמצעות שתי ציפורים. חז"ל (ערכין טז ע"ב) עמדו על כך שציפורים יודעות רק לציץ, בניגוד לאדם היודע גם לדבר ולכן נקרא "מדבר". יש הבדל מהותי בין ציוץ לדיבור. ציוץ הוא השמעת קולות סתמיים, שאין בהם תוכן הגיוני מסוים. בנוסף, לציפורים המציצות אין בחירה חופשית אם לציץ או לשתוק. אין להן שליטה על ציוציהן. האדם החושב משתמש בכושר הדיבור שלו להעברת מסרים בעלי תוכן הגיוני שמטרתם להסביר לזולת ולשכנע אותו. דיבור אמתי הוא שקול, אין אומרים כל מה שחושבים, "סייג לחכמה שתיקה" (אבות ג, טז). שתיקה מאפשרת הקשבה, קליטה, הבנת נפשו של

האחר והימנעות מאמירת דברים הפוגעים בזולת. בחבורת פטפטנים, כולם מדברים, אולם איש אינו מקשיב באמת לרעהו. דיבור רצוי מאפשר תקשורת בין בני אדם ומאפשר פיתוח תרבות איכותית. דיבור מאפשר יצירת חברה טובה באמצעות תקשורת חיובית. המצורע לא דיבר, אלא פטפט, ציץ כציפור. הוא גרם לנתק בחברה. לכן, ריפוי הוא בניתוק הזמני מהחברה עד שייטהר ויוכל להתחבר אליה מחדש, עד שיפנים שחברה טובה היא חברה ערכית, תרבותית ומוסרית.

הגרעין הבסיסי של החברה הוא המשפחה, שהיא מעין מקדש מעט (לא לשווא יצירת קשר מחייב בין בני זוג נקראת "קידושין"). גם ביחס למשפחה תיתכנה שתי גישות שונות: אידיאליסטית ומטריאליסטית. אהבת אם לבניה והאהבה שבין בעל לאשתו הן תופעות טבעיות ההכרחיות לבניית קן משפחתי. אך אם הזיקה לקן המשפחתי היא רק תועלתית, יש בה פן של טומאה (כטומאת יולדת). התורה רואה במשפחה גם מסגרת חינוכית: "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך" (משלי א, ח). כבר אבי האומה, אברהם, התאפיין באחריותו לחינוך משפחתו: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט).

בתקופה הראשונה אחרי הלידה, האם עסוקה ראשה ורובה באושרה על התינוק שזכתה ללדת. ראשה אינו פנוי לחשוב גם על המשמעות הרוחנית של הלידה, על כך שיש לגדל את הילד לתורה ולמעשים טובים. אחרי ארבעים יום מלידת בן ואחרי שמונים יום מלידת בת, מגיעה העת לשדרג את האווירה המשפחתית ולהעלותה לרמה אלטרואיסטית.

פן אחר של הצרעת מואר בסיפור צרעת נעמן. נעמן סבר שמחלתו היא מחלת עור פיזית ולכן בא לאלישע, שנחשב בעיניו מעין רופא מומחה למחלות עור, להתרפא מצרעתו. הוא ציפה לבדיקה יסודית ולמתן מרשם רפואי, גם אם מרשם לתרופה סגולית המיוחדת לנביא ישראל. הוא בא מעולם של מאגיה, של קוסמים ושל מעוננים, ודימה להם את נביאי ישראל. אולם אלישע לא בדקו כלל ולא אבחן את מחלתו, אלא הציע לו להיטהר בירדן (המילה "טהרה" היא דו-משמעית ומתייחסת גם לניקיון פיזי וגם לעלייה רוחנית). הירדן חוצה את ארץ ישראל לאורכה ומחבר בין צדה המערבי, הערכי והמקודש יותר, וצדה המזרחי, שמעמדו שונה. נעמן לא הבין איך ייתכן שמימיו הדלוחים, כביכול, של הירדן מנקים ומרפאים יותר ממימי אמנה ופרפר, נהרות דמשק הצלולים, עד שהובהר לו שאלישע אינו רופא, וגם לא קוסם, אלא נביא. אמנם, הירדן אינו צלול כמו אמנה ופרפר, אך הוא מקודש, הוא מטהר, ובטהרה תלוי גם הריפוי הפיזי. יש מחלות המתבטאות חיצונית, אך שורשם ברוח הפנימית. נעמן קלט מסר זה.

אלישע לא ציפה לגמול על מעשיו, הוא עשה אותם לשם שמים. הוא היה מסוגל לרפא צרעת משום שהוא ייצג את האנטייתזה למצורע הכיליי ורודף הבצע. נעמן התרשם מאישיותו של אלישע ומרמתה המוסרית של תורת ישראל, והדבר הביאו לאמונה בא-לוהי ישראל. גיחזי, שנשא את עיניו אל הבצע, נענש בצרעת. הוא חיבל ברעיון של חברה ישראלית ערכית ומופתית שתהיה אור לגויים. הוא חילל את שם ה' ואת שמה של ישראל ואת שמם הטוב של נביאי האמת בישראל. כדי לשמור על קשר רציף עם אדמת ארץ ישראל, ארץ הקודש, נטל נעמן עפר מארץ ישראל. העפר הוא בדרך כלל מדרך כף רגל, "רוקע הארץ על המים ומכין מצעדי גבר". לכל היותר, הוא מקור צמיחה כלכלית וקיומית. אולם לא כן עפר ארץ ישראל. עפר זה הוא עפר ערכי, ולא רק תועלת. עפר ארץ ישראל מגדל פירות שיש בהם קדושה, המחייבת שיתוף העניים וחסרי הקרקע – הכוהנים והלוויים. עפר זה עומד בניגוד לעפר המצורע, הכיליי והאינטרסנטי, שהוא עפר טמא.

"ושפכו את העפר אשר הקצו אל מחוץ לעיר אל מקום טמא... ועפר אחר יקח וטח את הבית" (ויקרא יד, מא-מב). במקרה של צרעת, יש צורך בצמיחה חדשה ובבניית הבית על יסודות חדשים, מוצקים יותר, טהורים יותר. בית אינו רק מבנה פיזי, הוא בעיקר תוכן פנימי. המילה "בית" בעברית משמשת לביטוי כל מסגרת רעיונית, בית ישראל, בית הלוי, בית אהרן. גם המשפחה מכונה "בית" משום שעיקרה הוא הקשר הפנימי, האהבה. בני הבית, גם כאשר אינם מכוונים באותו מבנה, הם בית. וזה כל האדם. האדם הוא יצור פסיכו-פיזי שהרוח בו היא העיקר. מרן הראי"ה קוק הביע רעיון זה בטבעו לראשונה את המטבע "מדינת ישראל" ("אורות ישראל" ו, ז). לדעתו, מדינה יהודית היא אמנם גם בית לאומי לצורך קיומי, מסגרת לרווחת אזרחיה, אולם היא צריכה גם לקדם חברה צודקת ומוסרית, לפתח תרבות יהודית מקורית ולהיות אור לגויים. "בחכמה ייבנה בית... ובדעת חדרים יימלאו" (משלי כד, ג-ד) – לא רק הבית האישי כך, אלא גם הבית הלאומי. "מדינה רגילה אינה עולה לערך יותר גדול מחברת אחריות גדולה. מה שאין כן מדינה שהיא ביסודה אידאלית. מדינה זו היא באמת היותר עליונה בסלם האשר, ומדינה זו היא מדינתנו, מדינת ישראל, יסוד כיסא ד' בעולם, שכל חפצה הוא שיהיה ד' אחד ושמו אחד" ("אורות ישראל" ו, ז).

לפרשת אחרי מות

צד

קדושת העם והארץ

קדושתה של ארץ ישראל מהיכן היא נובעת? האם משום שאנו מתייחסים אליה בקדושה או שיש לה קדושה עצמית משלה? התורה מלמדת אותנו שלארץ יש קדושה עצמית משלה. היא אומרת במפורש: "ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם" (ויקרא יח, כח). עוד לפני כניסת עם ישראל לארצו, לפני שקידש אותה, הייתה לארץ קדושה משלה. קדושה זו פעילה היא. אין היא מסוגלת לסבול טומאה. היא מקיאה אותה מתוכה. כשם שתכונתו של כל יצור חי לדחות מתוכו גוף זר שאין הוא מסוגל לעכלו, כך גם הארץ גוף חי ופעיל היא, שיש לה תכונות דומות (ומי שענינו בראשו יכול להבחין ברגישותה המיוחדת של הארץ לעם ישראל: תרדמתה בגלות הארוכה והתעוררותה עם שיבת עם ישראל לאדמתו). עמי כנען הוקאו מהארץ בגלל תועבותיהם ואי-התאמתם לתכונותיה המוסריות של הארץ. לא בכוח גירשנו אותם. לא בחרבנו ולא בקשתנו בלבד. אלא בעיקר בזכות מחויבותנו המוסרית, התואמת את דרישותיה של הארץ. אילו היו עמי כנען מוכנים לקבל על עצמם רק כמה דרישות מוסריות מינימליות, היו נשארים תושבי הארץ. אולם הם לא נענו, ולכן הוקאו.

טהרה משולשת

שלוש הן הטומאות המוסריות שאין הארץ סובלתן:

- א. עבודה זרה – "ומזרעך לא תתן להעביר למולך... ותטמא הארץ" (ויקרא יח, כא-כח).
- ב. גילוי עריות – "כי את כל התועבות האלו עשו אנשי הארץ... ותטמא הארץ" (שם, כז).
- ג. שפיכות דמים – "ולא תחניפו את הארץ... כי הדם הוא יחניף את הארץ... ולא תטמא הארץ" (במדבר לה, לג-לד).

דוק ותמצא ששלוש אלו הן העברות החמורות שעליהן נצטוונו ייהרג ואל יעבור. החיים הם אמנם ערך חשוב, אולם יש ערכים מעל לחיים. שלושה

עקרונות מוחלטים הם אלו, שבלעדיהם אין חיי אדם נחשבים חיים. ולכן אין הארץ, שהיא גוף חי ומרגיש, יכולה לחיות עם תופעות אלו (שבועות ז ע"ב-ח ע"א).

את שלוש העברות האלו מצינו גם בקדושתם של הקרבנות. בהמה שנעשתה בה אחת מעברות אלו נפסלה לקרבן. "מן הבהמה – להוציא את הרובע ואת הנרבע, מן הבקר – להוציא את הנעבד (לעבודה זרה), ומן הצאן – להוציא את הנוגח שהמית" (בבא קמא מ ע"ב). ואף על פי שהבהמה אינה אשמה בעברות אלו, שהרי אינה בת דעת, עצם העובדה שנעשו בה עברות אלו פוסלת אותה מלעלות על מזבח ה'. כי בית המקדש כשמו כן הוא, המקום המקודש ביותר. ממנו יוצאת השראה לעולם כולו. גם קדושתה של ארץ ישראל היא הסתעפות מקדושת המקדש. עברות אלו שיא הטומאה הן, ואין הטמא והטהור יכולים לדור בכפיפה אחת. בית המקדש הוא מקום השראת השכינה ומקום העבודה לה' האחד, הרוחני והנצחי, ושלוש עברות אלו סותרות את עצם מהותה של עבודת ה'. העבודה הזרה סותרת את אחדותו של ה', גילוי עריות – שפירושו כניעה ליצר החושניות הגסה – סותר את רוחניותו, ושפיכות הדמים סותרת את נצחיותו. הפגיעה בחיי אנוש כמוה כפגיעה בה' עצמו. "שופך דם האדם באדם דמו יִשָּׁפךְ כי בצלם א-להים עשה את האדם" (בראשית ט, ו). גם אחדותה של האנושות נובעת מהאמונה באחדותו של ה'. הרצח פוגע באחדות האנושות והא-ל גם יחד.

בין שני הקטבים

זה לעומת זה עשה הא-לוהים: מול עומק התועבה – שיא הקדושה. ובין שני קטבים קיצוניים אלו נעה פרשתנו. היא פותחת בעבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים ומסיימת בתועבות עמי כנען. שני השעירים מבטאים אף הם את שני הקטבים. האחד נכנס לפניי ולפנים, והשני מושלך החוצה הרחק מירושלים. הכוהן הגדול, בשיא טהרתו וקדושתו, צריך לכפר על עם ישראל, להעלות אותו ולקדשו לבל יתדרדר חלילה. ולכן עליו להימנע, בעיקר, מכל אחת מהטומאות האלו ואביזריהן.

- א. אמונתו התמימה והמושלמת בה' אינה נגועה בשום המחשה ובשום פנייה צדדית, אלא היא קודש לה'. "וכל אדם לא יהיה באהל מועד" (ויקרא טז, יז) – האנושיות מסולקת מאהל מועד באותה שעה.
- ב. הוא אוהב שלום ורודף שלום, מעביר על מידותיו ומשמש דוגמה נעלה לאהבת הבריות.
- ג. הוא טהור מכל חשש של סטייה בתחום העריות, מופרש מכל ניבול פה, מכל טומאת עיניים ומכל הרהור טמא. "כי שפתי כוהן ישמרו דעת... כי מלאך ה' צב-אות הוא" (מלאכי ב, ז).

"קדושים תהיו – פרושים תהיו מן העריות" (רש"י לויקרא יט, ב). בתחום זה מתבטאת הקדושה בשיא עוצמתה. אלו הן תכונותיו של הכוהן הגדול, הנמשח בשמן המשחה. על ראשו הציץ, המסמל את מחשבותיו הקדושות. על לבו האחריות לצדק החברתי ולשלום הבריות, וכל גופו עטוף בבגדי קודש המגנים עליו מפני היצרים השונים. גם הריגה בשגגה של אדם מישראל, שאין לו קשר ישיר עמו, נזקפת לאחריותו של הכוהן הגדול.

משום כך, הוא הנבחר לכפר על עם ישראל ביום הקדוש ביותר. כפרתו על עצמו מאצילה מרוחה על ביתו, על אחיו הכוהנים ועל בית ישראל כולו. בכניסתו לפני ולפנים, הוא מכניס את כולנו פנימה אל הקודש ומעלה את רמתה של החברה כולה. ובכך נמנעת סכנת ההתדרדרות. כי רק ההתעלות מונעת את הירידה.

הכוהן הגדול בישראל נשוי הוא. "וכפר בעדו ובעד ביתו" (ויקרא טז, יז). אם אין לו אישה, פסול הוא מלכהן ככוהן גדול בכלל, וביום הקדוש בפרט (להבדיל אלף אלפי הבדלות מגישתם של חקייני היהדות ש"כוהניהם" אינם נושאים נשים), אולם אישה זו היא אשתו הבלעדית. כאדם קדוש, לא רק שריבוי נשים אסור לו, אלא שמלבד אשתו אין לו כל קשר עם נשים אחרות. הן קיימות בעולם כיצורי אנוש, אולם רק בתור שכאלו. כל קשר רגשי, ולא כל שכן יצרי, עם נשים אחרות פסול הוא. האישה מכונה כאן "בית". בית על כל משמעויותיו: משפחה, מחסה, חום ואווירה. רק מכלול זה הוא המהות. היתר נבלע בתוך המהות הכוללת. מה עמוק ההבדל הסמנטי בין המילים "אישה" ו"בית". "אמר ר' יוסי: מעולם לא קריתי לאשתי אשתי... אלא לאשתי ביתי" (שבת קיח ע"ב). הזיקה שבין הכוהן הגדול לביתו, ביום הקדוש, היא בעיקרה רוחנית, וזהו הקשר האמתי והעיקרי. אמנם יחסי האישות אסורים ביום הכיפורים גם להדיוטות, אולם את הכוהן הגדול היו מפרישין מביתו ללשכת פרהדרין כבר שבעה ימים קודם יום הכיפורים, כראוי למעלתו ולקדושתו, ומשום כך הפרשה הנקראת במנחה של יום הכיפורים היא פרשת העריות. תחום זה הוא המבחן האמתי למוסריות צרופה, לחיים ערכיים אמתיים, לקדושה אמיתית.

הקדושה המשולשת

האיש הקדוש ביותר, ביום הקדוש ביותר, נכנס למקום הקדוש ביותר. כך מתקדשים העם והארץ בקדושה משולשת שאינה ניתנת לניתוק. המקום, הזמן והאדם תלויים זה בזה ומשפיעים זה על זה. המקום מקרין על האדם, והאדם משפיע על המקום. ארץ ישראל עושה את עם ישראל לציבור, ועם ישראל כובש את הארץ בכיבוש רבים ומקדש אותה בכך. ועל שניהם יחד מאציל הזמן, הנהיה בכך על-זמני, נצחי. יש למקום קדושה עצמית. בהיזון חוזר, נוצרת דינמיקה

שבה האדם מתעלה ומעלה את המקום. כך הקשר העמוק בין עם ישראל לארצו ולבית מקדשו נהיה לקשר בר-קיימא. "החוט המשולש (העם, הארץ והקודש) לא במהרה יינתק" (קהלת ד, יב).

כאמור, יצר העריות הוא הטעון קידוש יותר מכל יצר אחר. לפיכך, התורה מדגישה את זכותנו על ארץ ישראל בעיקר בנושא זה. דוק ותשכח שהמפקפקים בזכותנו על הארץ, היורדים והמורידים את ערכה של הארץ, באים בדרך כלל מסביבה הנגועה ביצר העריות. הבית האישי והבית הלאומי תוכן אחד להם. היחס לבית האישי, וכן הלאומי, חייב להיות ערכי-רוחני. הגישה לשני אלו אינה אינטרסנטית-קיומית בלבד, אלא כוללת גם אידיאלים נשגבים וערכים מוסריים ותרבותיים, כשמעליהם חופפת קדושת הבית הגדול והקדוש, כי שם ביתו.

צה

בית פרטי ובית לאומי

פרשת אחרי מות פותחת במותם של שני בני אהרון, ומיד אחר כך מפרטת התורה את דיני יום הכיפורים. מה עניין אחרי מות שני בני אהרון למצוות יום הכיפורים? בפשטות, הקשר הבולט לעין הוא טעותם של בני אהרון. הם נכנסו לקודש להקטיר שלא ברשות, הרשות להקטיר קטורת בבית קודשי הקודשים נתונה לאהרון ביום הכיפורים. אולם, ההבדל בין כניסת שני בני אהרון לקודש לכניסת אהרון ביום הכיפורים הוא עמוק יותר. הכניסה של אהרון לפני ולפנים מציגה בפנינו תפיסת עולם ייחודית. היא מלמדת על כניסת כל אדם לפני ולפנים של מקדשו הפנימי שבנפשו ועל כניסת עם ישראל כולו לפנימיותה של ארץ קודשו.

ביתו של הכוהן

המדרש (ויקרא רבה כ, ט) עומד על חטא אחר של בני אהרון: שלא היו להם נשים. בכניסתו של אהרון לקודש הודגש: "וכפר בעדו ובעד ביתו" (ויקרא טז, ו). ידועה ההלכה, במשנה הראשונה של מסכת יומא, שאם אין לכוהן הגדול אישה, הוא פסול לעבודת יום הכיפורים. הזוהר (לויקרא ה"ב) מרחיב ואומר שכל כוהן שאין לו בת זוג פסול לעבודה. מעניין הדבר שאותה משנה הדורשת שלכוהן תהיה בת זוג, דורשת להפרישו מביתו שבעה ימים קודם יום הכיפורים. לכאורה יש כאן תרתי דסתרי: אם האישה מפריעה לכוהן בעבודתו, מדוע עליו להיות נשוי?

ביום הכיפורים עצמו קיימת סתירה מעין זו. מצד אחד, אנו קוראים במנחה של יום הכיפורים את פרשת העריות, המופיעה בסוף פרשתנו, שהרי מן הראוי להרחיק את הבחורים מהבחורות עד כמה שאפשר ביום קדוש זה. מצד אחר, המשנה בסוף מסכת תענית (ד, ח) אומרת ש"לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים, שבהן בנות ירושלים... יוצאות וחולות בכרמים" ומשבחות עצמן בפני בחורי ישראל.

בין שני קצוות

אכן, חיינו מלאים סתירות. השעירים, אשר האחד מהם נכנס לפני ולפנים, למקום הקדוש ביותר, והשני מושלך לעזאזל, למקום המרוחק ביותר, מייצגים יותר מכול את הסתירות שבחיינו. האחד מייצג את הפנים שבפנימיות, והאחר

את החוץ שבחיצוניות. וכיצד מוכרע ההבדל ביניהם? – על ידי גורל. השעירים רומזים לנפש האדם בעומדה בפני אפשרויות קיצוניות: בין הפנים, העומק, המופשט והנעלם; ובין החוץ, הגלוי, הנוצץ, המושך והמגרה. שני פנים אלו, על קיצוניותם, נמצאים באדם עצמו, בתוך לבו מכאן, ובחושיו החיצוניים מכאן. פעמים רבות הנפש מכריעה בין האפשרויות על ידי גורל מקרי ועיוור.

דרך התורה היא ליצור הרמוניה בין שני הכוחות. בכל ימות השנה, אם יצא הקרבן – שהוא התקרבותו של האדם אל ה' – החוצה, הוא פסול. אך באותה מידה, הוא פסול גם אם ייכנס פנימה. רק ביום הכיפורים, יום חשבון הנפש, יום הברור לעומק, יום הטהרה והכפרה – ניתק החוץ מהפנים. השעיר לעזאזל מכפר בחוץ דווקא, בעוד שתאומו מכפר בפנים דווקא. תפקיד שני השעירים הוא לאזן את המתח הפנימי, להחזיר את ההרמוניה, להשיב את הנפש למשקלה הנכון.

יחסי איש ואישה כמוהם כנפשו של האדם. אף הם יכולים להתבטא בשתי צורות קיצוניות ויכולים להתבטא בהרמוניה. קיצוניות אחת היא הפרדה ופרישות מוחלטת, נזירות במשמעותה הנוכרית (הנזירות הישראלית מעולם לא הפרישה את הנזיר מאשתו). ולעומתה – מתירנות מוחלטת, ללא כל ריסון, ללא כל הגבלה, לא בגיל, לא במקום, לא בזמן, ללא שום מחויבות, לא משפחתית, לא לאומית ולא דתית. מכאן רוחניות צרופה, ומכאן בהמיות מגושמת.

יש דרך שלישית: הרמוניה בגוף ובנפש, דרך של איזון שקול ומחושב, של עידון ושל אצילות. אולם דרך זו אינה סטטית. יש בה נטיות לכאן ולכאן. נפש האדם חיה ופעילה, ויש בה מצבי רוח מתחלפים. האיזון יכול להיעשות על ידי שיווי המשקל הנע לכאן ולכאן. זהו טבע האדם. רק כך יוכל לשמור על יציבותו.

טעותם של בני אהרון הייתה המחשבה שכהונתם מחייבת פרישות מוחלטת מהקמת בית בישראל. ייתכן שלמדו זאת ממושה רבנו, אשר היה יוצא מן הכלל בנושא זה כשם שהיה מיוחד במינו גם בנושאים אחרים. הם לא שאלו את משה ולא התייעצו עמו. הם הגיעו לדרך זו בשיקול דעת אישי. מכאן נבעה טעותם השנייה. הם ראו את עצמם ראויים להקטיר קטורת לפני ולפנים. קדושתם וטהרתם נראו בעיניהם ראויות לכך, ולא היא. "בזאת יבוא אהרן אל הקודש" (ויקרא טז, ג). אדרבה, בפר בן בקר, סמל הבהמיות המגושמת, אולם לאחר הכנעתה, לאחר שסמך ידיו עליו וכיפר בעדו ובעד ביתו. ללא בית, ללא אישה – אין לו כפרה, אין הוא יכול לשמש דוגמה אישית לכלל ישראל להתקדשות ולהיטהרות. עם זאת, בשעת הכניסה אל הקודש, ובשבוע שלפניו, מפרישים את הכוהן פיזית מאשתו. מטי ולא מטי. נשוי, אך מופרש מאשתו הפרשה זמנית, והקשר ביניהם טהור מכל פנייה יצרית.

מצד אחד, יום הכיפורים הוא יום התרחקות מעריות ואפילו מהאישה החוקית, הכשרה וטהורה. מצד אחר, באותו יום עצמו, אחרי הכפרה, בנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים לשם זיווג זיווגים. אין סתירה בין השניים. רק כך בחור ייתן את עיניו להקמת משפחה ערכית וטובה.

הדת שניסתה לחקות את היהדות ולהשתבח בכך שהיא מקודשת יותר, כביכול, חייבה את כוהניה לפרוש טוטלית מן האישה. אולם, בו בזמן התפילה של בני אותה דת היא מעורבת, אנשים ונשים כאחד. הכוהן מתנזר, אך הציבור כולו נשאר ברמתו. הציבור אינו חייב להתרכז בתפילה, הוא רשאי להסיח דעתו ממנה. דיו בהטבלה סמלית חד-פעמית. לעומת זאת, ביהדות נאמר לכל העדה "קדושים תהיו" (ויקרא יט, ב). אין נזירות מכאן ומתירנות מכאן, אלא קדושה החופפת על הכול.

התרבות המערבית עוברת תהליך של התנערות מהתפיסה הנזירית, הצבועה, הלא-טבעית והלא-נכונה, ומיטלטלת ממנה אל הקצה הנגדי, לשחרור כל רסן, למתירנות קיצונית, שאף היא אינה טבעית לנפש האדם ואינה נכונה. היהדות שומרת על דרך הרמונית נכונה, והעולם כולו עוד יכיר בצדקתה ובאמתותה.

ברית העם והארץ

בהיכנס עם ישראל לארצו, מזהירה אותו התורה: "כמעשה ארץ מצרים אשר יצאתם ממנה לא תעשו" (ויקרא יח, ג). יצאתם מהגולה, מהאווירה הטמאה השוררת בעולם המערבי, בזכות היותכם שונים במהותכם ובדרככם. "וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו" (שם). עדיפותכם על פני תושבי הארץ, המקיאה אותם מתוכה, נובעת רק מהיותכם שונים מהם. ללא שוני זה, אין לכם, יותר משיש לאחרים, זכות מוסרית להיות בארץ הקדושה. ארץ זו ארץ קודש היא, בת מלך היא, ואינה מסוגלת לסבול מעשי תועבה. זכותו של עם ישראל לשבת בטח בארצו מותנית ברמתו המוסרית, בעיקר בנושא המשפחה. הבית הלאומי תלוי ועומד במצבו של הבית המשפחתי (אמנם, בהגיע קץ הגלות, עם ישראל זוכה לחזור לארצו גם ללא זכויות. אך הוא זוכה לכך בעיקר בגלל שסופו להיות ראוי לכך. הגאולה השלמה מותנית ברמתו המוסרית של עם ישראל).

יחסי העם וארצו כיחסי בעל ואשתו. כשהיחס הוא ערכי, רציני, קדוש וטהור, מעגל הזרם, המפעיל את העם ואת הארץ, נסגר ומאפשר מערכת פעילה ומשגשגת בחומר וברוח. אולם, כאשר היחס הוא חומרני, תועלתי ואגואיסטי, הקשר בין העם לארצו עלול להתנתק חלילה. מבחינה תועלתית, ארצות אחרות נוחות יותר, עשירות יותר, מושכות יותר, מבטיחות יותר. בארץ ישראל יש רק

הרים וגבעות, וגם אותם היא אינה מבטיחה בקלות. יש לה תביעות מוסריות מאתנו. אם איננו עומדים ברמה הראויה, מתערערת זכותנו עליה. חובותיה קודמות לזכויותיה.

התפיסה התועלתית ביחסים שבין איש לאישה בעולם שונה בתכלית מתפיסת היחסים ביניהם כפי שהיא צריכה להתבטא בבית יהודי, והיא הגורמת חלילה לערעור מסוכן של יסודות הבית הלאומי. כשאנחנו מבינים מדוע עלינו להיות שונים מארץ מצרים שממנה יצאנו ומהי זכותנו המיוחדת על ארץ כנען שאלה באנו, אין הזדהות מלאה עם תהליך העקירה מן הגלות ואין הבנה של הצורך במעמד מוסרי ראוי בארצנו. התפוררותו של הבית הפרטי היא היוצרת סדקים גם בבית הלאומי. דוק ותמצא שחלק גדול מיוצרי תרבות זאת ומצרכניה, אלו שאינם מוכנים לתת גבול לגסות ולניבול הפה, הם גם מנתקי העבודות הערכיים והחלוציים המקשרים את עם ישראל לארצו. הירידה מן הארץ מצויה יותר בבתי שאלהם חדרה התפיסה המתירנית. בבתי אלו, התרופפו גם הערכים הלאומיים והציוניים. וכן להפך, העלייה ארצה ממדינות רווחה מצויה יותר במשפחות החדורות אווירה של טהרה ושל קדושה.

בספר הזוהר (לפרשת וארא לב ע"א) נאמר שארץ ישראל ניתנה פיקדון בידי ישמעאל בגלל היותם נימולים. אין הכוונה רק למעשה המילה, אלא לכל שמירת הברית הנובעת מרעיון המילה והדורשת איכות חיים אחרת בתחום שבינו לבניה. בעיותינו החריפות בארץ ישראל הן תוצאה של רפיון בנושא זה אצלנו לעומת אצל הישמעאלים. מסורת הצניעות והמשפחתיות השמורה עדיין בתרבות המזרח של שכנינו מצדיקה, במידה מסוימת, את תביעותיהם על הארץ (אם כי יש להדגיש שמסורת זו רחוקה מתפיסת הצניעות היהודית המקורית כרחוק מזרח ממערב).

אנו מאמינים שמשקעי הרפש שהעכירו את מעיינו והדליחו את בארותינו ישקעו מטה, ומים טהורים, זכים וצלולים ישובו להרוות את הנפש הצמאה להתקדשות, להיטהרות ולקדושה כדי שנהיה ראויים לקיום ההבטחה שבהפטרה (עמוס ט, יד-טו): "ושבתי את שבות עמי ישראל ובנו ערים נשמות וישבו... ונטעתים על אדמתם ולא ינתשו עוד מעל אדמתם אשר נתתי להם אמר ה' א-להיך."

לפרשת קדושים

צו

ואהבת לרעך כמוך

"מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: גייירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל, גייריה. אמר לו: דעלך סני לחברך לא תעביד. זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושא הוא זיל גמור" (שבת לא ע"א).

שמאי, שהבין כנראה היטב במלאכת הבניין, התייחס גם אל בניין אישיותו הרוחנית של האדם בצורה דומה. אי-אפשר לבסס את קומתו הרוחנית של האדם על בסיס צר של רגל אחת. יש צורך לפחות בשתי רגליים. רק כך העמידה יציבה. שתי הרגליים הן: אהבת ה' ואהבת הרע. על אחת מהן בלבד אי-אפשר להתקיים. לעומתו, סבר הלל שהבסיס של אהבת הרע הוא רחב דיו כדי לכלול בתוכו גם את אהבת ה'. אפשר אפוא, לדעתו, לבנות את קומתו הרוחנית של האדם על בסיס איתן ומוצק זה.

מאהבת הרע לאהבת ה'

ואכן, רש"י, בפירושו הראשון לדברי הגמרא, פירש את דברי הלל כך: "רעך ורע אביך אל תעזוב – זה הקב"ה. אל תעבור על דבריו, שהרי עליך שנאוי שיעבור חברך על דבריד". כלומר, חברך הוא הקב"ה. רעיון עמוק לימד אותנו רש"י. הרי הלל כלל במצווה זו את כל התורה כולה, גם את המצוות שבין אדם למקום. ועל כורחך גם המקום נחשב לרע, שאוהבים אותו ומעוניינים בטובתו ולכן מקיימים את מצוותיו ונמנעים מלעשות דברים השנואים עליו. נראים הדברים שלדעת הלל הדרך לאהבת ה' עוברת דרך אהבת הרע כי הכפירה בה' נובעת, לדעתו, מתפיסה אגוצנטרית. מי שמעמיד את עצמו במרכז אינו יכול להכיר במציאותו של ה', ובעומקו של דבר אינו מסוגל להכיר במציאותו של זולת בכלל. אדם כזה שבוי בתוך קונכייתו האגואיסטית ומתייחס לכל הסובב אותו על פי צרכיו הפרטיים. מי שנפתח כלפי הזולת, מי שמכיר במציאותן של בריות אחרות ומעוניין בטובתן, הוא אלטרואיסט ולא אגואיסט. אדם כזה פתוח לשמוע גם את דבר ה', אדם כזה הוא אידיאליסט ולא מטריאליסט. שורש הכפירה אינו

אידיאולוגי, אלא מוסרי. גם אם נצליח לשכנע מישהו רציונלית בקיומו של א-לוהים, הוא עלול לסרב לקבל את ריבונותו של ריבון העולם כי הוא מתקומם כולו נגד הרעיון שהוא יוותר על ריבונותו של עצמו ויתחשב במציאותו של זולתו. אולם, מי שמצפוניו ער וקשוב לכל מצוקה, מי שנפשו רגישה ועדינה להשתתף בכל סבל וצער בעולם ודרכה לעזרה לכל נזקק – נפש כזאת פתוחה ודאי גם לשמוע את קול ה', בורא העולם ומנהיגו.

אולם, לכאורה, פסוקנו סותר בעצמו רעיון זה. הוא מצווה על "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח). קנה המידה לאהבת הזולת הוא האהבה העצמית. הנחת היסוד היא, לכאורה, שיש אהבה עצמית, אלא שיש לאהוב את הרע לא פחות מאשר האדם אוהב את עצמו. לדברינו, כל יסודה של אהבת הרע היא הזולתיות ולא האנוכיות!

מסופר על הרבי מקוצק שהיה דורש פסוק זה כך: כמוך?! וכי מותר לאדם לאהוב את עצמו?! אלא "כמוך", כשם שאתה מחויב לשנוא את עצמך תכלית שנאה, כך חייב אתה לאהוב את אחרים תכלית אהבה (הרב זווין, "סיפורי חסידים", פרשת קדושים). בין יוצאי בית מדרשו של הרבי מקוצק המשיכה השאלה להדהד, והשפת אמת יישב ואמר ש"ואהבת" הוא פועל יוצא – עליך להאהיב את ה' על חברך. וכשם שאתה מצווה לאהוב את ה' בעצמך, כך עליך לדאוג לכך שחברך יאהב את ה' כמוך.

אפשר להוסיף ולומר שאפשר להאהיב את ה' רק על ידי שאוהבים את הזולת. וכמו שאמר אותו ישמעאלי על ר' שמעון בן שטח שהחזיר לו את מרגליתו, "ברוך ה' א-להי שמעון" (דברים רבה ג, ג). מי שרואה אדם מוסרי, בעל מידות נאצלות, אוהב את הבריות, רואה מהיכן ינק אדם מידות אלו. וכך הוא מזדהה לא רק עם אוהבו, אלא גם עם אמונתו, שהיא מקור האהבה.

מאהבה עצמית לאהבת ה'

הראייה קוק, כדרכו, הפך את הקערה על פיה. הוא לא ראה שום פסול באהבה עצמית. אדרבה, תופעה טבעית זו יש בה כנראה יסוד בריא. עובדה היא שגם באהבת הרע אומרת ההלכה: "חייך קודמין לחיי חברך" (בבא מציעא סב ע"א). "כמוך" (ויקרא יט, יח), נאמר, ולא יותר ממך. האהבה העצמית נשארת בעינה גם כאשר אנו מצווים לאהוב את הזולת. ור' עקיבא הוא שקבע את שני הכללים, גם "זה כלל גדול בתורה" (ירושלמי נדרים ל, ב) וגם "חייך קודמין". וכך כתב מרן הרב קוק ("אורות הקודש" ח"ג עמ' יג): "הקדושה אינה נלחמת כלל נגד האהבה העצמית הטבועה עמוק במעמקי נפש כל חי, אלא שהיא מעמידה את האדם בצורה

עליונה כזאת, שכל מה שיותר יהיה אוהב את עצמו ככה יתפשט הטוב שבו על הכל, על כל הסביבה, על כל העולם, על כל ההווה".

כי מהי עצמיותו של האדם? איברי גופו הבשרניים אינם עצמיותו של האדם. רוחו ונשמתו הן הן עצמיותו. צלם הא-לוהים שבו. האוהב את עצמו באמת, אוהב הוא את הכול. אהבת הרע היא, אפוא, הרחבה מוגדלת של ה"אני". ראיית כל פרט כחלק מהכלל מגדילה את הפרט. יש בגישה מהפכנית זו תפיסה עמוקה ביותר של אהבת הרע. שלילת האנוכיות עלולה להביא את האדם לפסיביות, לאדישות כלפי עצמו וממילא כלפי זולתו. האהבה העצמית יוצרת מוטיבציה חזקה. אדם בטבעו להוט לממש את עצמו, לפתח ולהגדיל את עצמו. אין לנו עניין בדיכוי פעילותו של האדם, אלא אדרבה, בהמרצתה. היוזמה האישית ברוכה היא, ומשום כך אמרה התורה שהאדם יראה את רעהו כחלק ממנו, וממילא יפעל לטובת חברו ביתר נמרצות.

מאהבת ה' לאהבת הרע

נמצא שהרקע הסמוי לאהבת הרע הוא אהבת ה'. ולכן, סיומו של הפסוק הוא: "אני ה'". לדעת הראב"ע, הכוונה בסיומת זו היא להדגיש את המוצא של המין האנושי. "הלא אב אחד לכולנו הלא א-ל אחד בראנו" (מלאכי ב, י). היות כולנו יצירי כפיו של ה' מחייבת את היחס החברי שלנו זה לזה. אולם, כאמור לעיל, יש בסיומת זו כוונה נוספת: ההכרה בה' משמעותה הרחבת אופק הראייה מהמבט האגוצנטרי המצומצם לראייה כוללנית מקיפה. אדם המכיר את עצמיותו באמת מגיע לרמה אידיאלית גבוהה של רוחב דעת שיש בה מזיו קונו. וכשם שאין לדבר על ה"אני" של ה' במושגים קטנוניים של אגוצנטריות, חלילה, אלא אדרבה בכלליות המקיפה את הכול, כך גם אדם המגיע למימוש עצמי מפותח רואה את עצמו אישיות כללית, הדואגת לכול. וכשם ש"טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו" (תהלים קמח, ט), כך גם האדם המגיע לרמה מוסרית אידיאלית מוצא את סיפוקו האישי בהטבתו לכל היצורים. אדם כזה לא יסתפק במצוות שבין אדם לחברו. שאיפתו לשלמות תביאנו בהכרח לשלמות של כל רב-גוניתה של אישיותו. נמצא שכל התורה כולה אינה אלא פירוש של העיקרון הבסיסי של אהבת הרע האמתית.

יתרה מזאת. אפשר לומר שאהבת הרע המתנכרת במוצהר למקורה הא-לוהי כורתת את הענף שעליו היא יושבת. ראשית, התנכרות זו שוללת את המוצא האחד של המין האנושי. שנית, וזה העיקר, היא משמיטה את ההיקף הכוללני של החיים, וממילא את משמעותם הערכית והאידיאליסטית. החיים אז חומרניים ומגושמים, והאגוצנטריות הגסה והפראית תופסת מקום מרכזי.

חומרנות היא בהכרח אנטי-חברתית. גם כאשר היא מתיימרת להציג רעיונות חברתיים, אין בה אלא ניצול החברה לצרכים אגואיסטיים. המליצות החברתיות אינן אלא מחלצות חיצוניות המסוות תחתיהן אנוכיות חסרת מעצורים.

אף כאן מתגלה מרן הרב קוק זצ"ל בעומק תפיסתו. הוא התייחס לתנועות החברתיות הגדולות שהיו בימיו בצורה חיובית, וזאת למרות תפיסתן המטריאליסטית והאתאיסטית הקיצונית. לדעתו, מי שדוגל ברעיונות חברתיים אמתיים, ובעיקר במסירות נפש אידיאליסטית, אינו יכול להיות מטריאליסט ואתאיסט. בעומק הכרתו, מאמין הוא בה'. מי ששוחר באמת טוב וצדק הוא בהכרח מאמין בה', גם אם אינו מודה בכך בגלוי. "צדיק באמונתו יחיה" (חבקוק ב, ד).

צז

קדושים תהיו

לא מזמן, נתפסו שלושה "בעלי תשובה" והובאו לדין על עישון חשיש. להגנתם, טענו שהחלו להקפיד על קיום מצוות התורה כהלכה ולא ידוע להם על איסור מהתורה לעשן חשיש. השופט גזר עליהם מאסר ודחה על הסף את ההסתמכות על מצוות התורה. אולם הטענה נשארה תלויה בחלל: היכן אסרה התורה לעשן חשיש?

התשובה היא: "קדושים תהיו" (ויקרא יט, ב). בשתי מילים אלו, דורשת התורה, לדעת הרמב"ן, שלא להסתפק בקיום פורמלי של המצוות, אלא לקדש את החיים כולם על פי התורה. קיום פורמלי-חיצוני בלבד, ללא הזדהות פנימית עמוקה, ללא הפנמה, ללא חתירה מתמדת לקדושה – עלול להביא את האדם להיות נבל ברשות התורה. הוא יכול להקפיד, למשל, על הלכות כשרות, ולא להכניס לפיו אלא בשר "חלק" שנשחט ונבדק על ידי שו"ב ירא שמים המדקדק בקלה כבחמורה, אולם כל מעייניו מושקעים באכילת בשר. זהו תוכן חייו העיקרי. אדם מגושם כזה אינו קדוש. הוא אמנם לא אכל איסור, אולם הוא החליף פרה בחמור (כמליצתו החריפה של ר' מנחם מנדל מוויטבסק, "פרי הארץ" לפרשת בהר).

כמו כן, אדם יכול להיזהר בכשרות היין: להקפיד על יקב כשר למהדרין, שאחוז המים ביין יהיה כהלכה לכל הדעות, שבענבים לא יהיה חשש ערלה וטבל, שהעובדים כולם יהיו שומרי שבת וכו' וכו', אך עינו בכוס בלבד: שותה ומשתטה, זולל וסובא, וכל שולחנו מלא קיא עד אין מקום. אדם כזה אינו קדוש, אלא טמא ייקרא.

בשיטתו זו, הלך הרמב"ן גם בפירושו לפסוק: "בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון" (ויקרא כג, כד). אילו היה האדם פורמליסט, היה עלול להגיע בשמירת שבת לידי אבסורד. אמנם היה נזהר מכל מלאכה האסורה מהתורה: לא חורש ולא זורע, לא דש ולא מעמר, לא טוחן ולא אופה, אך מרשה לעצמו לפתוח את חנותו בשבת, למכור סחורה, לשקול ולמדוד, לקבל כסף ולהחזיר עודף, לעמוד על המקח ולהרוויח הון תועפות. שהרי כל הדברים הללו אינם אסורים מהתורה בשבת. אולם בלעדיהם איבדה השבת את כל נשמתה היתרה. התורה היא, אפוא, שדרשה לשמור על קדושת השבת, מעבר למלאכות הפורמליות, על ידי הימנעות מכל אותן פעילויות המביאות את האדם לחילול

שבת. הכוונה היא לפעולות העושות את השבת חלולה מכל תוכן, מתה וחללה מנשמת רוח אפה ומחוללת מקדושתה. במציאות המודרנית, אנו נתקלים בשאלות רבות בדבר המצאות טכנולוגיות מתוחכמות המאפשרות לנו "לשמור" שבת, כביכול, מבלי לחללה פורמלית, כגון: להקרין סרט וידאו ("כשר" כמובן) בליל שבת בדרך אוטומטית, ולא ירחק היום שניתן יהיה אולי להפעיל רכב אוטומטי על ידי כיוונו מערב שבת ולהגיע אתו למקומות מרוחקים. על הפוסקים מוטלת אחריות כבדה לשקול את הדברים לא רק במישור הפורמלי, אלא גם במישור של אוירת השבת וקדושתה (שתי דוגמאות לעניינים ששומרי השבת הבינו את חומרתם למרות שמבחינה פורמלית היה מקום לדון אם אמנם אסורים הם הן כדורגל ואופניים). עישון סמים, שפירשו הסתלקות מחיי הכרה ומפעילות ריאלית לעולם של דמיון ושל היעדר אחריות, הוא ללא כל ספק מעשה הנוגד את דרישת התורה "קדושים תהיו". קיום מצוות כהלכה מחייב שאיפה להיות קדוש על ידי התורה, ואין להסתפק בקיום המסגרת החיצונית של המצוות כיראת אנשים מלומדה בלבד. בציווי זה של "קדושים תהיו", מקופלת אפוא מהותה של התורה כולה.

הידור מצווה

יש להתריע על פרשנות מוטעית של פסוק זה. מאחר שהמטרה העיקרית של האדם היא להתקדש ולהתעלות, הוא עלול להסתפק בשאיפה ערטילאית מילולית, בכוונת הלב בלבד, ולוותר על קיום המצוות המעשיות כהלכתן, וודאי על הידוריהן ועל חומרותיהן. ולא היא. מצווה זו באה להוסיף ולא לגרוע, וכל הגורע אינו יכול להיחשב קדוש. המצוות כולן נועדו לחנך אותנו להיות אנשי קודש. אולם קדושה זו אינה יכולה להיוותר פרי דמיונו הפורה של כל אדם ואדם. "כי קדוש אני ה' א-להיכם" (ויקרא יט, ב). הקדושה האמתית מותנית בהכרה במקורה הא-לוהי. ללא מערכת נורמטיבית של הלכות ופרטיות, כפי שגזרה חכמתו יתברך, לא יהיה האדם קדוש לה' א-לוהיו. ייתכן שיהיה שונה ומוזר מיתר בני האדם. ייתכן שיוותר על הרבה תועלת ונוחיות בחייו. ייתכן שייראה בעיניו אידיאליסט ושואף לגדולות. אולם כל אלו הם פרי המצאתו האנושית. אין זו קדושתה של התורה. קדושה אמתית היא הזדהות מלאה עם רצון ה'. מי שרוצה, בכנות, להיות קדוש כה' מחפש כל דרך להיות קדוש יותר, קרוב יותר ודבק יותר בה'. הוא לא יוכל להסתפק ביציאה ידי חובה של הדין בלבד. הוא ישאף למידת חסידות, לפני משורת הדין. ומתוך שאיפת שלמות זו, הוא לא יסתפק בתרי"ג מצוותיה של התורה, אלא יהיה מעוניין לחיות על פי רוח התורה חיי קדושה מלאים, מבלי להותיר חללים של חול בחייו.

שאיפה לשלמות

הוגיו הראשונים של רעיון "תורה ועבודה", כר' ישעיהו שפירא ואחרים, יישמו את פירושו של הרמב"ן גם ביחס לחיים החברתיים המתחדשים בארץ ישראל. הציווי "קדושים תהיו" מחייב את המעביד להתייחס אל הפועל ביחס שהוא לפניו משורת הדין. וכמסופר בתלמוד (בבא מציעא פג ע"א) על רב שדרש מרבה בר רב חנן לא לתבוע דמי נזיקין מפועל שהתרשל והזיק, ואף לשלם לו את משכורתו. אלא שלפי גישה זו, גם על הפועל לנהוג לפניו משורת הדין ביחס למעבידו. הצדק מחייב את שניהם גם יחד. רוח התורה מחייבת עזרה הדדית בהקמת מערכת כלכלית-חברתית צודקת יותר, שוויונית יותר.

וכן היחס לארץ ישראל. אין להסתפק בישיבה פסיבית בארץ, לצאת ידי חובת הדין, אלא יש לנהוג אף כאן במידת חסידות ולהדר ביישובה ובבניינה האקטיבי ולגאול אותה משממותיה לכל אורכה ורוחבה. אין אדם מישראל יוצא ידי חובתו בכך שנדרש לקיים את מצוות יישוב הארץ במקומות בטוחים ונוחים בלבד. השאיפה צריכה להיות הידור ושלמות, ככל שניתן.

הציווי "קדושים תהיו" מחייב שאיפה לשלמות אישית וחברתית ללא סלקציה. אין מקום לטענה שמי שעוסק ביישובה של הארץ בהידור או בעזרה לזולת בשלמות יצא ידי חובתו במצווה זו. עצם תחושת הסיפוק העצמי של יציאת ידי חובה, כביכול, סותרת את כל מהותה של המצווה. בעצם התייחסותו הסלקטיבית, האדם פוגם בשלמות, הוא מקצץ בכנפיה, הוא מעדיף את הקטוע, הפגום והחסר על פני השלמות. והרי מצווה זו כל כולה היא שאיפת שלמות בלתי-מוגבלת. להיות קדוש כה' פירושו הידור בכול. כפי שה' הוא אינסופי, כך שאיפות האדם אינסופיות הן. השאיפה לשלמות חייבת להתבטא בכל כוחות הנפש, בכל צדדיה של האישיות: שלמות בתורה, שלמות בעבודת ה', שלמות בגמילות חסדים, שלמות אישית, שלמות לאומית, שלמות ארצית, שלמות בכול.

שש עשרה פעמים מופיע הביטוי "אני ה'" בפרק הראשון של פרשתנו, ללמדנו שקדושת האדם נובעת מחובתו להידמות לה'. "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' א-להיכם".

צח

אין קדושה אלא בציבור

השפת אמת, בדבריו לפרשת קדושים (תרמ"ג ותרנ"ב), כתב כי פרשה זו נאמרה בקהל משום שרק בביטולו של הפרט בכלל ישראל אפשר לזכות לקדושה. "כי כל העדה כולם קדושים" (במדבר טז, ג) – העדה קדושה כשהיא באחדות אחת. אולם, עם זאת נאמר: "קדושים תהיו כי קדוש אני ה'" (ויקרא יט, ב), כלומר: הקדושה אינה עומדת בפני עצמה, היא קיימת רק כשמטרתה להידבק בה'. אם כן, נשאלת השאלה מהי הדרך לקדושה, דרך כלל ישראל או דרך הדבקות בה'.

למעשה, אין סתירה בין שתי הדרכים, אלא הא בהא תליא. קדושת כלל ישראל היא דבר נעלה ביותר, לכן "כנסיה שהיא לשם שמים סופה להתקיים" (אבות ד, יא). בזכות אחדות ישראל, זכה העם למשכן ולבית המקדש ולשכינה השורה ביניהם. ולצערנו גם להפך: בשנאת חינוס חרב המקדש. שנאת חינוס היא הסיבה לכך שאין קדושה בישראל. המקדש חרב לא רק כעונש על חטא, אלא כתוצאה טבעית של חוסר אחדות, ואין קדושה אלא באחדות ישראל. עיקר העונש בגלות הוא הפיזור והפירוד. התפזרנו בין האומות משום שלא היינו מאוחדים אפילו בארצנו.

גאולה היא היפוכה של הגולה: לא עוד עם מפוזר ומפורד בין העמים, אלא גוי אחד בארץ. קיבוץ הגלויות ואיחוד עם ישראל מחדש בארצו הם עיקר הגאולה. כדי לצאת מגלותיות לגאולה, יש צורך במהפך נפשי, ביציאת האדם ממסגרתו הפרטית, הקהילתית, העדתית והמפלגתית למסגרת כלל-ישראלית. אין הכוונה, כמובן, לביטול המסורות של כל עדה ועדה ושל כל משפחה ומשפחה. זניחת מסורות עתיקות יומין לשם חיקוי אחרים היא וונדליזם תרבותי המביא לרדידות וללבנטיניות. תרבות נעלה ומפותחת היא רב-תרבותית ורב-גונית. אמנם, צריך להיות מכנה משותף בין כל חלקיה, אך תרבות טובה מתפתחת ומתעשרת דווקא בזכות קיומן של מסורות משפחתיות ועדתיות. המסגרת המשותפת מכירה במורשתו של היחיד ובמורשתה של כל עדה. יקיים כל אחד את מורשתו, אך בפתיחות וברגישות לתרבות זולתו. בדרך זו, מסורת אחת יכולה להשפיע על רעותה ולקלוט ממנה בטבעיות, ללא חקיינות ורדידות.

את רעיון הרב-גוניות בכל תחומי החיים הציבוריים, שתרבות היא רק דוגמה להם, הביע אור החיים (לשמות לט, לב) בהתייחסו למצוות "ואהבת לרעך כמוך":

והתורה נתנה להתקיים בכללות ישראל, כל אחד יעשה היכולת שבידו ויזכו זה לזה: ואולי כי לזה רמז באומרו (ויקרא יט יח) ואהבת לרעך כמוך, פירוש לצד שהוא כמותך, כי בשלומי ייטיב לך, ובאמצעותו אתה משלים שלימותך, ואם כן אינו אחר אלא אתה עצמך וכאחד מחלקיך. כי ה' צוה תרי"ג מצות, ומן הנמנע שיימצא אדם אחד שישנו בקיום כולם, וזה לך האות, כוהן ולוי וישראל, ונשים, יש מצות עשה בכוהנים שאין מציאות לישראל לעשותם, ויש מצות לישראל שאינם בכוהנים, וכן בלויים, וכן בנשים, ומה מציאות יש ליחיד לקיימם להשלים תיקון למ"ח איבריו ושס"ה גידיו? אלא ודאי שתתקיים התורה במחברת הכללות ויזכו זה מזה.

ודברים דומים כתב השפת אמת (לפרשת קדושים, תרנ"ב):

ואהבת לרעך כמוך אמר ר' עקיבא זה כלל גדול בתורה כי הנה עיקר קיום תורה ומצות הוא רק בכלל ישראל. על ידי הכלל זוכין אל הקדושה. ולכן צריכין לעשות כל מצווה בשם כל ישראל לבטל עצמו אל הכלל. ולכן אמר זה כלל גדול. וכלל הגדול הוא כלל כל ישראל. וצריכין לשמור זה הכלל לעשות כל מצווה בכלל כל ישראל ואז חל עלי' שם שמים כדכתי' אני ה'.

ציבור נוצר על ידי מכנה משותף ערכי. ככל שהציבור גדול יותר ומגוון יותר, כך הערך המשותף קדוש יותר. זו משמעותה העמוקה של מדינה. מדינה היא מסגרת ציבורית הפועלת בשיתוף כל רבדי הציבור להשגת מטרות ערכיות. לא עוד כל אחד ואחד בעצמו ולעצמו, וגם לא כל קהילה לעצמה ולא כל גוף לתועלתו, אלא ציבוריות כלל-ישראלית. זו משמעותה של יציאה מגולה לגאולה.

להבחנה זו בין הפרט לבין כלל יש משמעויות הלכתיות רבות. יש מצוות ציבוריות שרק ציבור יכול לקיימן, כגון מלכות, מקדש ומשפט. נדגים זאת בכמה עניינים מעשיים: יחיד אינו רשאי להרוג את זולתו אלא אם נשקפת לו סכנה ישירה, הבא להורגך השכם להורגו. הוא רשאי רק להתגונן. וכן אין לו סמכות ענישה לאחר מעשה. סמכות הענישה מסורה רק למערכת המשפט הציבורית. כמו כן, יחיד אינו חייב למסור את נפשו למען זולתו: "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח), אך לא יותר ממך. "חייך קודמים לחיי חברך" (בבא מציעא סב ע"א). אך מלחמה ציבורית שאני – במלחמה היחיד מסתכן למען הכלל. במלחמה עלולים להיפגע גם חפים מפשע, אך הראייה היא כלל-מערכתית וארוכת טווח. מלחמה אינה קטטה בין אנשים בודדים, אלא עימות בין ציבור לציבור אחר, ומשום כך חלים עליה כללים משפטיים אחרים (רבים מבלבלים, לא כולם בתום

לב, בין המושגים ומתייחסים למצבים מלחמתיים כאל מצבים אזרחיים בין-אישיים. ולא היא).

קיום העם, יישוב הארץ, קיבוץ גלויות, עזרה הדדית, צדקה וחסד, ריפוי חולים ושיקומם, אחריות לזקנים ולחסרי בית, חינוך ועוד ועוד אפשריים לקיום בצורה יעילה, אם בכלל, רק במסגרת ציבורית. וזו יכולה להיות קדושה רק כשהיא ערכית-אידיאליסטית ולא צרכנית-תועלתית. אמנם, במצוות שבין אדם לחברו ולארצו הכוונה אינה מעכבת (ראו שו"ת "באהלה של תורה" ח"ד סי' א), אך רמת הקדושה עולה ככל שהמסגרת ערכית יותר. שותפות אינטרסנטית היא צנטריפוגלית, סופה לפורר את החברה. שותפות ערכית מגבשת ומלכדת, לכן היא קדושה. וכדברי מרן הראי"ה (ב"אורות ישראל" ו, ז): "מדינה רגילה אינה עולה לערך יותר גדול מחברת אחריות גדולה. מה שאין כן מדינה שהיא ביסודה אידאלית. מדינה זו היא באמת היותר עליונה בסלם האשר, ומדינה זו היא מדינתנו, מדינת ישראל, יסוד כיסא ד' בעולם, שכל חפצה הוא שיהיה ד' אחד ושמו אחד".

לפרשת אמור

צט

מועדי ה' מקראי קודש

תמיהות רבות יש בפרשת המועדות, ונעמוד על כמה מהן:

- א. בכל המועדות לא הוזכרו קרבנות המוספים. לכך ייעדה התורה את פרשת פנחס, חוץ משני קרבנות שהוזכרו כאן: העומר ושתי הלחם והקרבנות הנלווים אליהם (בפרשת פנחס לא הוזכרו כלל לא העומר ולא שתי הלחם ולא הקרבנות הנלווים אליהם, אלא קרבן המוסף של חג השבועות עצמו בלבד, בלי קשר לשתי הלחם).
- ב. אחרי סיום העיסוק בחג הסוכות, בא סיכום כללי של כל המועדות וקרבנות החובה והנדבה. ולאחריו מופיע הפסוק: "אך בחמישה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ... ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמחתם לפני ה' א-להיכם" (ויקרא כג, מ). מדוע לא הוזכרה מצווה זו במקומה, כסדרה, כחלק ממצוות חג הסוכות?
- ג. המילה "אך" מופיעה עוד פעם: "אך בעשור לחודש השביעי הזה יום הכיפורים הוא" (שם, כז). מדוע מופיעה מילה זו ביום הכיפורים ובמצוות לולב?

שני פנים לחג – ארצי ורוחני

דבר ידוע הוא שמועדי ישראל יש להם שני פנים: פן של חג טבע חקלאי, הקשור לעונת השנה, ופן היסטורי לאומי-דתי של יציאת מצרים, של מעמד הר סיני ושל כפרה. זה לעומת זה עשה הא-לוקים.

"מוציא אסירים בכושרות" (תהלים סח, ז). חז"ל (במדבר רבה ג, ו) דרשו שיציאת מצרים הייתה בכוונה בעונת השנה המתאימה, עונת האביב. ולא רק משום שהיא נוחה יותר ליציאה, אלא משום שאביב העם ואביב הארץ חד הם. שניהם פורחים זה לקראת זה. "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא" (יחזקאל לו, ח). פסוקי שיר השירים מבטאים כה יפה קשר כפול זה: "כי הנה הסתיו עבר הגשם חלף הלך לו. הניצנים נראו בארץ... קומי לך רעייתי יפתי ולכי לך" (שיר השירים ב, יא-יג). בחורף, הכול כלוא במעבה

האדמה. האביב משחרר את הקפיץ הדרוך באדמה ובצומח, ולפתע הכול מתפרץ, משגשג ופורח. כך גם העם. הגלות הקפיאה את כישוריו ואת מאווייו. האביב הלאומי שחרר את העם מאזיקיו והוציאו לחירות עולם.

מעמד הר סיני מתאים יותר לעונת ההבשלה. גם הפרי וגם האדם בשלים לייעודם. ימי הדין מתאימים יותר לסוף השנה החקלאית ולקראת תחילתה של שנה חדשה. המאזן הכלכלי מחייב גם חשבון נפש פנימי. חריש חדש פותח גם תלם חדש בלב ומאפשר את רענון החיים הרוחניים.

חג הסוכות וחג האסיף

חג הסוכות אף הוא כפול: חג הסוכות וחג האסיף. הסוכות – זכר ליציאת מצרים; וארבעת המינים – ביטוי לשמחת האסיף. לכן סיימה התורה קודם כול את סדרת המועדים ההיסטוריים-רוחניים וסיכמה את קרבנותיהם בצורה כללית. הקרבנות המאפיינים את הפן הרוחני של החג הוזכרו כאן רק ברמז. מקומם, כאמור, בפרשת פנחס. כאן הוזכרו רק הקרבנות המאפיינים את הפן הטבעי-חקלאי של המועדים: קרבן העומר וקרבן הביכורים על הקציר. והמקביל להם בסוכות על האסיף אף הוא מין קרבן, אם כי בצורה שונה.

מצוות ארבעת המינים, עיקרה במקדש. "ושמחתם לפני ה' א-להיכם שבעת ימים" (ויקרא כג, מ). בחג זה, האחרון במועדי השנה ושיא שמחתם, הקרבן לבדו אינו יכול לבטא את כל עוצמת החוויה של האדם. האדם בעצמו מביא את ארבעת המינים ושמח בהם לפני ה'. וכשם שבעומר נאמר "והניף את העומר לפני ה'" (ויקרא כג, יא), והלחם בשבועות נקרא בשם "לחם תנופה" (שם, יז), כך גם בארבעת המינים אנו מונענים אותם למעלה, למטה ולארבע רוחות השמים. זאת לשם הכרה בריבוננו של עולם שהוא אדון על כל הסובב אותנו, להביע את תלותנו המוחלטת בו ולבקש ממנו שישלח ברכה בתבואתנו, ברכת שמים וארץ וברכת רוחות, גשמים וטללי ברכה.

בנענועים אלו, האדם מבטא גם את הרעיון של "כל עצמותי תאמרנה" (תהלים לה, י). הלולב הארוך והגמיש עם האתרוג הקטן והמוצק וההדסים והערבות שביניהם מביעים יחד את כל כוחות הגוף והנפש. "אז ירננו כל עצי יער" (תהלים צו, יב). ובאמצעותם, מרנן גם האדם, שהוא כעץ השדה, לה' על כל הטוב אשר גמל עמו.

ראש השנה

יום הזיכרון, הוא ראש השנה, חל בתחילת החודש השביעי, שבו נפתחת השנה החקלאית הטבעית, עונת החריש והזרע. אמנם, התורה מדגישה את ראש חודש

ניסן כתחילת השנה העברית, בגלל לוח התאריכים ההיסטורי של יציאת מצרים. אולם, השנה הטבעית לא זזה ממקומה. גם בה יש מומנט היסטורי. "זה היום תחילת מעשיך זיכרון ליום ראשון". אלא שכאן מתחילה ההיסטוריה האוניברסלית, בעוד שבניסן מתחילות תולדות ימי עם ישראל. צירוף שתי הסיבות יחדיו, הטבעית והאנושית, מקנה ליום הראשון בשנה מעמד מיוחד, יום הזיכרון.

ליום הכיפורים, הבא עשרה ימים אחריו, יש רק משמעות אחת, רוחנית. אין לו כל שייכות לצד הטבעי. גם קביעתו בעשור לחודש, ללא כל זיקה לאיזשהו גורם טבעי, לא ירח בכסה ולא ירח מלא, מוכיחה שאינו אלא השלמה רוחנית ליום הזיכרון, כשעשרת ימי התשובה בינתיים. מעניין שעשרה ימים מלאים ועוד מעט מבדילים בין שנת הלבנה לבין שנת החמה, ויחזקאל הנביא כינה את יום הכיפורים "ראש השנה" (יחזקאל מ, א). גם הקטורת נמדדת לפי ימות החמה ומורגשת פחות בימות הלבנה. המילה "אך" באה למעט ולהבליט את המיוחד באופיו של החג לעומת האמור לעיל. התורה באה להדגיש את אופיו הרוחני הטהור של יום הכיפורים לעומת יום הזיכרון שלפניו. בעוד שתחילת התהליך הרוחני היא בחג הכולל גם הנאות הגוף, שיאו של התהליך הוא אך ורק רוחני.

במצוות הלולב ומיניו, באה התורה להדגיש דבר אחר: את הפן הטבעי החקלאי של החג. אלא שהמאפיין שמחה זו הוא שכולה קודש לה'. לא שמחת טבע שיכורת חושים ותאוות, כמנהגם של פסטיבלים מסוג זה באומות העולם, אלא שמחה טהורה ועילאית. לאחר זיכור הרוח ביום הכיפורים, מתאפשר זיכור הגוף בשמחת חג הסוכות. נמצא שה"אך" של יום הכיפורים וה"אך" של הלולב ומיניו בסוכות משלימים זה את זה: אישיות שלמה שהזדככה מהשפעות חומריות גסות ואין לה אלא משמעות רוחנית בחייה. "ושמחתם לפני ה' א-להיכם" (ויקרא כג, מ).

אותות האומה

הרמב"ם ("ספר המצוות", מצוות עשה קנג) כינה את מועדי ישראל בשם "אותות האומה" וקבע שה' הבטיח שלא ימחה את אותות האומה מכול וכול. לדעת הרמב"ם, הקובעים את ראשי החודשים לכל העולם הם יהודי ארץ ישראל, ובלעדיהם לא יכול להתקיים הלוח היהודי אפילו חודש אחד. לפיכך, קבע הרמב"ם באמונתו שלא ייתכן שבראש חודש אחד לא יימצא לפחות יהודי אחד בארץ ישראל. בכך ביטא הרמב"ם את מרכזיותה של ארץ ישראל בהגדרתו הלאומית של עם ישראל. ללא הארץ אין אותות האומה, אין לוח שנה יהודי, אין

חגים ומועדים, וללא לוח משלנו אין אנו עם. לא בכדי המצווה הראשונה שנצטוו ישראל במצרים הייתה "החודש הזה לכם" (שמות יב, ב).

תפקידה של ארץ ישראל אינו רק קביעת מקום מרכזי לקביעת הלוח. תפקידה עמוק יותר. המועדים ניתנים לקיום טבעי רק בארץ ישראל כי מועדי ישראל הם גם חגי טבע ארץ-ישראליים. יהודים בכל ארצות תבל חייבים לחוג את חג האביב בפסח, על אף שאצלם מתחיל הסתיו, לחוג את חג השבועות בעיצומו של חורף ולחוג את חג הסוכות בראשית האביב שלהם. כי אכן אין זה מקומם הטבעי. לוח השנה שלנו, המשקף את מחזור חיינו הרוחניים, תואם את אקלימה של ארץ ישראל, ולכן מקומו הטבעי של כל יהודי הוא אך ורק בארצו. החיים בנכר תלושים מטבעם הגשמי והרוחני גם יחד.

הסיומת של העיסוק בחג הסוכות חוזרת וסוגרת את המעגל. "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" (ויקרא כג, מג). חג הטבע חוזר להיות חג לאומי, היסטורי, דתי. חג הסוכות, כיתר מועדי ישראל, אחד הוא. גם אדם וגם אדמה, גם ארץ וגם עם. אין עם ללא ארץ, ולא ייתכן טבע חקלאי ללא משמעות ערכית, היסטורית, לאומית ודתית. כי הכול ניתן מרועה אחד, "אני ה' א-להיכם".

ק

זמן מתן תורתנו

"ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך ולקט קצירך לא תלקט לעני ולגר תעזוב אותם אני ה' א-להיכם" (ויקרא כג, כב). פסוק זה מופיע בפרשתנו בסיומו של חג השבועות. והדבר תמוה: מה מקומו כאן? אמנם, תקופת חג השבועות היא תקופת הקציר, אולם ביתר החגים לא הזכירה התורה שום מצווה שאינה מעניינה של החג עצמו. מה ראתה התורה לסיים את עניינו של חג השבועות במצווה הנוהגת בימות החול אחרי החג?

חג השבועות שונה מכל חגי השנה בכך שאין לו תאריך קבוע. קביעתו תלויה ביום החמישים לעומר, החל בדרך כלל על פי מנייננו ביום ו' בסיוון. אך תיתכנה אפשרויות שיחול גם בה' בסיוון וגם בז' בסיוון (כשהחודשים ניסן ואייר מלאים או חסרים). חז"ל קבעו לומר בנוסח התפילה של חג השבועות "זמן מתן תורתנו", ואכן כך עולה מחשבון הימים בפרשת יתרו. אולם התורה לא מזכירה, ולו ברמז קל, שחג השבועות קשור באיזו צורה שהיא למתן תורתנו. פסח, וגם סוכות, מכילים שתי משמעותות: משמעות היסטורית ומשמעות טבעית-חקלאית, בעוד שלחג השבועות יש רק משמעות אחת, טבעית-חקלאית. מדוע?

מעל למקום ומעל לזמן

כדי ליישב את כל התמיהות האמורות, נתבונן בעוד כמה תופעות יוצאות דופן באשר למתן תורתנו. המקום הר סיני, המוזכר בתורה פעמים כה רבות, נשכח ואיננו. התורה עצמה הפקיעה את קדושתו לאחר מתן תורה. "במשוך היובל המה יעלו בהר" (שמות יט, יג). חוץ מבהקשר לאליהו הנביא (מלכים א, יט, ח) ולרבה בר בר חנה (בבא בתרא עד ע"א), לא צוין במקורותינו מקום זה. לא עלו אליו לרגל, לא קידשוהו, לא זכרוהו, ועד היום אין שום התייחסות ישראלית מיוחדת למקום זה. אין אנו יודעים כלל היכן הוא, ואין אנו טורחים כלל לאתר אותו. והלוא מקום זה צריך להיות המקודש ביותר! זה המקום שבו נעשינו לעם! והתורה דורשת במפורש: "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך ולבני בניך. יום אשר עמדת לפני ה' א-להיך בחורב" (דברים ד, ט-י).

אף מקום קבורתו של משה רבנו, מקבל התורה, אינו ידוע, "ולא ידע איש את קבורתו" (דברים לד, ו). "כי זה משה האיש לא ידענו מה היה לו" (שמות לב, א)

והיכן נקבר. מדוע ה' העלים את מקום קבורתו של גדול הנביאים אשר לא היה ולא יהיה כמוהו? מדוע לא יתאפשר לנו לכבדו במוותו כראוי לאיש קדוש כמותו? אין זאת כי אם שהיא הנותנת. איתורם של הר סיני ושל מקום קבורת משה יש בו בחינת צמצום. המקום המסוים עלול להיות תחליף לתורה כולה. המקום ההוא יכולד ויקודש, אולם הוא ורק הוא בלבד. והרי התורה היא מעל למקום! גם אסטרונוט על הירח חייב במצוות. לית אתר פנוי מהתורה. אין היא מוגבלת במקום ואינה שייכת למקום. "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" (תנחומא נח, ג. אמנם, עיקר חיובה הוא בארץ ישראל, ורק כאן היא יכולה להתקיים בשלמות, אולם אין מקום בעולם המופקע ממצוותיה). והוא הדין באשר לזמן. אין לתורה זמן מוגדר. אין יום מסוים שבו נחוג את מתן תורה כמו שלהבדיל נוהגים לערוך פסטיבלים ליום האם, יום הילד, יום השריון וכד'. את מתן תורה יש לחגוג בכל יום ויום, בכל עת ובכל שעה. את התורה יש לקיים ועמה יש לשמוח בכל מצב ובכל תנאי.

קבלת התורה בקציר השדה

לכן המבחן האמיתי של חג מתן תורה הוא דווקא למחרתו. כשחוזרים ימי החולין, ואדם יוצא לעבודת הקציר המפרכת מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, בחום הכבד, כשהוא מאובק ומיוזע, עייף ויגע, ועם כל זאת – ירא א-לוהים. שם – בשדה, בבגדי העבודה, בלחץ ובמתח – שם נבחן האדם אם אכן קיבל את התורה ואם אכן הוא מיישם אותה הלכה למעשה. והמבחן הוא פרוזאי ופשוט: "לא תכלה פאת שדך בקוצרך" (ויקרא כג, כב). להשאיר פאה, לקט ושכחה, לזכור שיש קשי יום אשר אין להם שדה וכרם ואין להם מה לקצור, "לעני ולגר תעזוב אותם" (ויקרא יט, י). כמה טרחות טרח בעל השדה עד שהגיע לרגע מיוחל זה: חרש וזרע ועבר הרפתקות קשות ומכאיבות: עצירת גשמים, סופות עזות, קור ושרב, מזיקים ועשבים שוטים, פגעי טבע ופגעי אדם. ולאחר כל המאמץ האדיר, זכה ליבול מבורך. הלא הכול שלו הוא! לפרנסתו ולפרנסת בני ביתו זקוק הוא לכל גרגר תבואה: לכסות את חובותיו הכבדים, להשיא את בנותיו שהגיעו לפרקן, לממן את לימוד התורה של בניו. ואף על פי כן, "אני ה' א-להיכם" (שם). לא הוא בעל הבית על כל היבול, ה' הוא הבעלים והוא המצווה עליו לעזוב את הפאה לעניים. מצווה זו של פאה היא בעצם גולת הכותרת של חג השבועות, והיא המבטאת יותר מכול את חג מתן תורה. כי לא את נתינת התורה בשבועות אנו חוגגים, אלא את קבלת התורה על ידינו יומיום ושעה שעה.

גם קביעותו של חג השבועות כיום הביכורים, משמעותה שהנפת שתי הלחם הציבורית פותחת את הבאת הביכורים האישית של פירות האילן. מביא

הביכורים עונה ואומר שה' הוא שהוריד אותנו מצרימה והוא שהביאנו אל הארץ, "ויתן להם ארצות גויים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצרו" (תהלים קה, מד).

ביכורי הפירות המתוקים מדבש ושני הלחם העשויים מחמץ, בניגוד לאיסור הקבוע להקריב על המזבח כל שאור וכל דבש, באים להדגיש את המבחן של קיום התורה בתנאים לא-סטריליים. יש לקיים את התורה למרות הקשיים, גם באווירה של פיתויי היצר ותסיסותיו בחיי המעשה. כאן ניכר אם האדם אכן מקבל עליו את התורה מסיני.

זכירת מעמד הר סיני

על פי הרעיון האמור, יוסבר לנו מדוע הרמב"ם השמיט את המצווה לזכור את מעמד הר סיני שהובאה לעיל (עיינו בהשגות הרמב"ן לספר המצוות, השמטות למצוות לא תעשה ב). לדעת הרמב"ם, ההזכרה האמתית של מעמד הר סיני אינה בהצהרה מילולית בלבד, ואף לא בקביעת חג לזכרו בלבד. ההזכרה האמתית נעשית על ידי כל מעשה טוב שאנו עושים, על ידי כל דף שאנו לומדים, על ידי חיים ממשיים על פי התורה. כשאנו עושים זאת משום שנצטוונו על כך מסיני, אנו נזכרים במעמד הר סיני ומזכירים אותו בצורה חיה ומוחשית. שהרי זו המטרה העיקרית של מתן התורה לישראל.

תלמיד חכם הבקיא בכל התורה נקרא "סיני" כי הוא בבחינת הר סיני מהלך. בעצם, כל יהודי הוא בחינת סיני. אמנם, אינו הר גבוה, אך בלומדו תורה ובקיימו את מצוותיה על פי יכולתו הוא חלק מהר סיני. ויפה דייק ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק ("משך חכמה", שמות יט, יב) בדברי הפסוק: "והגבילת את העם סביב" (שמות יט, יב): העם הוא החומה החיה המגבילה את קדושת הר סיני. לאחר שפקעה קדושתו של ההר, החומה החיה שהגבילה אותו סביב נשארה בקדושתה לעולם. כל אחד מישראל שרגליו עמדו שם, הוא וצאצאיו, הם הממשיכים את קדושת הר סיני, הם ניצוצות מאותה אש גדולה הממשיכה לבעור בנשמותיהם. ומאז, בכל מצווה ומצווה שבה נבחן אדם מישראל, מהדהד הקול: "אני ה' א-להיכם", כהמשך לדברים שבהם נפתח מעמד הר סיני, הקול הגדול שלא יסף, שלא פסק עד עצם היום הזה. "אנכי ה' א-להיך" (שמות כ, ב).

קא

תורת החיים

הפרשה הקודמת, פרשת קדושים, מסתיימת בפסוק "ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעני מות יומתו באבן ירגמו אתם דמיהם בם" (ויקרא כ, כז). נראה כי פסוק זה אינו קשור לפסוקים הקודמים לו ולכאורה הוא תלוש מכל הקשר. הפסוקים שלפניו מסכמים וחותרים את פרשת העריות: "ושמרתם את כל חקתי ואת כל משפטי ועשיתם אתם ולא תקיאו אתכם הארץ אשר אני מביא אתכם שמה לשבת בה. ולא תלכו בחקת הגוי אשר אני משלח מפניכם כי את כל אלה עשו ואקץ בם... אני ה' אל-היכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים... והייתם לי קדשים כי קדוש אני ה' ואבדל אתכם מן העמים להיות לי" (שם כ, כב-כז). הציווי על האוב והיידעוני, הבא מיד לאחר דברי הסיום של התורה לפרשת העריות, נראה כאינו במקומו. ולא היא. פסוק זה יוצר את המעבר לפרשת אמור והוא הקדמה לפנייה לכוהנים.

גילוי עריות הוא אחת מתועבות מצרים, ובסיום העיסוק באיסורי עריות, מתייחסת התורה לתועבת מצרים אחרת – דרישה אל המת. ויש קשר בין שתי תועבות אלו: שתייהן מבטאות את פולחן הגוף. התגובה של התורה לתועבות אלו היא מצוות הכוהנים. אחרי קידושו של עם ישראל כולו, הוטלה על הכוהנים קדושה מיוחדת, וזו מתבטאת במיוחד בנושא ההתקשרות עם המתים: "אמר אל הכהנים בני אהרן... לנפש לא יטמא בעמיו... והכהן הגדול... את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרס. ועל כל נפשת מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא. ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש א-להיו כי נזר שמן משחת א-להיו עליו אני ה'" (שם כא, א-ג).

היחס אל המת הוא מבחן לקדושה. המוות טמא, החיים טהורים. המוות מאיים על כולנו. אין מי שאינו חרד מפניו. איש אינו יודע מתי יבוא המוות, הנראה בעינינו האיום מכול, ומה יקרה לנו אחרי מותנו. הסקרנות האנושית מבקשת לחדור מעבר לפרגוד אפל, אטום וחתום זה, ומשום כך ניסה המין האנושי משחר קיומו לתקשר עם העולם שאחרי המוות. האוב והיידעוני הם דוגמאות לכך, וגם היום יש ספיריטואליסטים ובעלי סיאנס המתיימרים לתקשר עם רוחות ועם נשמות מעולם אחר. התורה אסרה זאת בכל התוקף והענישה על כך בעונשים חמורים. התורה שוללת עיסוק במתים מכול וכול כי היא תורת חיים.

המושג "עולם הבא" אינו מתייחס רק לעולם הנשמות שלאחר המוות, אלא גם לעולם הרוח המתקיים כאן, בחיים שבעולם הזה. "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" (סנהדרין י, א), ודוק: לא בעולם הבא, אלא לעולם הבא. כלומר, החיים כאן ועכשיו יכולים וצריכים להיות מוארים באורו הרוחני של העולם הבא (כמובא בפירוש "רוח חיים" לר' חיים מוולוז'ין לאבות ו, ד). "עולמך תראה בחיך" (ברכות יז ע"א).

התורה מיעטה לדבר על העולם הבא ורק רמזה לו כדי למנוע את פולחן המוות, את הסחת הדעת מהפעילות הרוחנית בעולם הזה ואת העתקתה לעולם אחר. "יפה שעה אחת במעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" (אבות ד, יז). יציקת משמעות רוחנית כאן, בעולם הזה, היא המטרה העיקרית. העולם הבא אינו אלא תוצאה של הרמה הרוחנית שהאדם הגיע אליה בעולם הזה.

כוהני עבודה זרה עסקו רבות בפולחן המתים. הם התיימרו לתקשר אתם, הם ניסו להעלותם באוב, הם היו היידעונים מגידי העתידות, בעיקר במצרים, משם יצאו בני ישראל. פולחן המתים הוא האפיון המרכזי של התרבות המצרית. את כל הונם ואונם השקיעו המצרים בפירמידות, שהן בעצם קברי המלכים, בחניטה, בספינקסים, בארונות קבורה מפוארים ובכל מה שנלווה להם. הרופאים המצרים התמחו בעיקר בחניטת מתים ולא בריפוי חולים חיים, ומכאן שמם: רופאים – רפאים. תפקידם העיקרי של כוהני הדת המצרים היה פולחן המת. ביהדות אין חניטה ואין פולחן קברים. התורה אוסרת את הדרישה אל המתים ואת העלאתם באוב.

לכוהנים בישראל יש תפקיד שונה לחלוטין: להעביר את המורשת החיה לחיים. "בריתי היתה אתו החיים והשלום... תורת אמת היתה בפייה ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון" (מלאכי ב, ה-ו). הכוהן אינו מתווך בין האדם לה'. על האדם להתקרב אל ה' בעצמו. הכוהן רק מסייע לו בעבודתו, בלימודו ובדוגמה האישית שהוא נותן. הכוהן הישראלי חייב להתרחק מהמוות ומהמתים, ולכן נצטווה לא להיטמא למתים. גם הציוויים האחרים שהצטווה הכוהן מדגישים את האנטיתזה בין עבודתו לפולחנם של כוהני הבעל: "ויקראו בקול גדול ויתגדדו כמשפטם בחרבות וברמחים עד שפך דם עליהם" (מלכים א, יח, כח). בניגוד מוחלט לפולחנם זה, ציותה התורה: "לא יקרחו קרחה בראשם ופאת זקנם לא יגלחו ובבשרם לא ישרטו שרטת" (ויקרא כא, ה).

כוהני העבודה הזרה פוצעים את עצמם ומקיזים את דמם – הם קרבן עבור כולם. לא כן בישראל, זה אינו תפקידו של הכוהן. תפקידו הוא לסייע למקריב להתקרב אל ה' בעצמו. "קדשים יהיו לא-להיהם ולא יחללו שם א-להיהם כי את

אשי ה' לחם א-להיהם הם מקריבם והיו קדש" (ויקרא כא, ו). כוהן בעל מוס פסול לעבודה, על אף שהוא חי, כי חייו אינם חיים שלמים. הדבקות בה' נעשית רק דרך החיים ולא דרך המתים. כמו כן, עליו להיות תמים בכל הנוגע לחיי משפחתו, לכן גרושה, שבאה מבית מרוסק ושבור, אסורה לו. הכוהן הגדול אסור אפילו באלמנה כי גם צל צלו של מוות אל לו להעיב על עבודתו, ומשום כך אסור לו להיטמא אפילו לקרוביו. הקדושה מחייבת חיים שלמים ובריאים.

עלייה לקברו של צדיק נערץ אינה באה לחולל התקשרות עם המת עצמו, חלילה, אלא עם תורתו ועם מעשיו. העלייה לקבר נועדה לעליית נשמתו של המבקר. התקרבותו לציונו של הצדיק צריכה להשפיע עליו ללמוד מדרכיו. לדוגמה, בהילולת ר' שמעון בר יוחאי במירון, המטרה אינה לכבוד ר' שמעון האדם, אלא לכבוד תורת הנסתר המיוחסת לו. כשם שאנו חוגגים את מתן התורה שבכתב בשבועות ואת קבלת התורה שבעל פה בפורים, כך גם אנו מציינים את גילוי חכמת הנסתר בל"ג בעומר. אמנם, מעטים מבינים את תורת הנסתר, אך רבים רבים מכבדים אותה ומושפעים ממנה – ביודעים ובלא-יודעים. והיא הנותנת: כיוון שרוב בני האדם אינם מכירים את תורת הנסתר מבפנים ואין להם כלים לדעת מיהו מקובל אמתי ומי לא, יש חשש ששרלטנים המתיימרים להיות מקובלים ינצלו את תמימות הציבור ויפילו אנשים ברשתם בקלות. זו סיבה נוספת לכך שהתורה אסרה על הכוהנים להיטמא למתים: המוות ומה שאחריו אפופים מסתורין וקל להונות את הבריות בתחום זה. תפקידו של הכוהן אינו במיסטיקה מעורפלת, אדרבה, תפקידו בהרבצת חכמה ודעת של תורה. "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא" (מלאכי ב, ז). "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל" (דברים לג, ז).

לפרשת בהר

קב

שבת הארץ

הרבה הסברים ניתנו למצוות השמיטה. אולם דומה שהתורה עצמה, בהגדירה את השמיטה כשבת הארץ, מצביעה בבירור על הטעם העיקרי של מצווה זו. שבת הארץ מקבילה לשבת השבועית, הידועה בשמה "שבת בראשית". השביתה מכל מלאכה ביום השביעי, שהיא עצירת כל הפעילות האנושית ביום זה דווקא, אינה יוזמה של האדם. פעמים רבות קורה שהשבת מאלצת את האדם לבלום את עצמו דווקא בעיצומה של פעילות נחוצה ודחופה ביותר. אולם אין עצה ואין תבונה נגד ה'. כוח עליון הוא שעוצר את מירוץ הפעילות ומשבית אותו. ועצם השביתה פירושה הכרה בכוח עליון זה. הערך משבית את הצורך, ועובדה זו היא המקנה לשביתה ממד של קדושה. כלומר, לא בשל שיקולים אנושיים אנו שובתים, אלא משום שנאמר בתורה: "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך. ויום השביעי שבת לה' א-להיך" (שמות כ, ח-ט). ימי החול נועדו להישגיות האנושית. השבת נועדה להשגת ה'. בריאת העולם על ידי ה' והנהגת העולם על ידו מחייבות את האדם להמחיש זאת בקטיעת פעילותו היוצרת להישגיו האישיים כדי להכיר במקור הא-לוהי של העולם ושל האדם ובייעודם הא-לוהי. רק לאחר שהאדם החדיר לתודעתו את ההכרה הזו, יכול הוא לשוב למלאכתו, לפעילותו ולהישגיו. יודע הוא מאין בא, לאן הוא הולך ולאן עליו לשאוף.

משום כך, השבת אינה רק יום מנוחה, היא גם ובעיקר יום קדושה. פעילותו האנושית של האדם למען עצמו, למען נוחיותו ולמען תועלתו מותרת במשך כל ימות השבוע, אך מלאכת חול היא. השבתת כל עיסוקיו של האדם מכוח צו א-לוהי עליון, כדי להזכיר לאדם את מקורו הא-לוהי של העולם ואת התכלית הרצויה של העולם בעיני ה', יוצרת אווירה אחרת, שאפשר לחוש אותה בעליל. אווירת קדושה היא. כל החיים מוארים באור חדש. המבדיל בין קודש לחול כמוהו כמבדיל בין אור לחושך.

שבת האדם ושבת האדמה

אף בשבת הארץ נאמר נוסח דומה: "שש שנים תזרע שדך... ואספת את תבואתה. ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה'" (ויקרא כה, ג-ד).

אולם, בשונה משבת בראשית, שבת הארץ אינה שבת האדם, אלא שבת האדמה. האדמה היא ששובתת. אלא שכידוע האדמה אינה מסוגלת לשבות. כל מהנדס בניין יודע שהאדמה "עובדת". כל חקלאי יוכל להעיד שאין לאדמה מנוחה. גם כאשר מפקירים את הקרקע, קוץ ודרדר היא מצמיחה. כדי למנוע זאת, יש צורך לעבד ולחזור ולעבד את הקרקע כדי לדכא את צמיחת הפרא שלה. המהר"ל מפראג ("נתיבות עולם", נתיב התורה פרק ט"ו) פירש שהאדם נקרא על שם האדמה כי גם האדם, כמו האדמה, אינו יודע מנוחה מה היא. "אדם לעמל יולד" (איוב ה, ז). אין אפשרות להשבית את האדם מפעילותו. הלטאה יכולה להתחמם בשמש שעות ארוכות. הכלב והחמור יכולים לנוח בחום זמן רב. אולם האדם אינו מסוגל לכך. הוא משתעמם. הוא זקוק לעיסוק כלשהו. אם לא ינוצל זמנו לפעילות חיובית, הוא יצמיח עשבים שוטים, קוצים ודרדרים כואבים ודוקרים.

השבתת הקרקע פירושה, אפוא, השבתה מעבודת האדם בקרקע. "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור" (ויקרא כה, ד). האדם אינו בעליה של הקרקע בשנה זו. להגדרה זו יש משמעות הלכתית מעשית ביותר, שבאמצעותה מתיישבת סתירה לכאורה בין הכתובים. כתוב אחד אומר: "את ספיח קצירך לא תקצור" (שם, ה), וכתוב אחר אומר: "והיתה שבת הארץ לכם לאוכלה" (שם, ו). כיצד יתיישבו שני המקראות? אם אין קוצרין, כיצד אוכלין? יבוא המשך הכתוב ויכריע ביניהם: "לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך" (שם). האיסור "את ספיח קצירך לא תקצור" אומר שבשעה שאתה קוצר את היבול לעצמך, לא תנהג בו כבעל הבית, אלא הכול יהיו שווים בו, אתה ושכירך ותושבך (על פי רש"י במקום). "ואכלו אביוני עמך" (שמות כג, יא) – לכולם זכות שווה בקציר. אין לבעל הבית יתרון על אחרים. מכאן למדו שקציר הנעשה בשם הציבור, ולשם חלוקה צודקת לציבור, מותר (וזהו המושג הידוע "אוצר בית דין").

נמצא, אפוא, ששבת הארץ משיבה את הארץ לבעליה האמתיים, לה'. שהרי "לה' הארץ ומלואה" (תהלים כד, א), והוא שנתן את הארץ לבני האדם, בהשאלה, לשש שנים בלבד. בשנה השביעית, הקרקע חוזרת לה', ולכן כל פירותיה קדושים. מותר לאוכלם, ויש אומרים שאף מצווה לאוכלם (ורמב"ן, השגות לספר המצוות, עשה ג), אולם לא כבעלים פרטיים, אלא כאורחים על שולחנו של ה'. ומשום כך, יש להתייחס אל הפירות ביחס מיוחד, בקדושה. כשם שאורח אינו רשאי להשתמש במנה שלו לכל שימוש העולה על רוחו, אלא לאכילה עם בעל הבית בלבד, כך גם פירות שביעית: אין להשתמש בהם אלא שימוש המקובל על בעל הבית האמתי, ה' ריבון העולם, ולא לסחורה ולא למלוגמא (רפואה) ולא להפסד.

גרים ותושבים

רעיון זה עולה גם ממצוות היובל. קדושתה של שנת היובל מתבטאת בשיבתו של

כל איש לאחוזתו ולמשפחתו. הקרקע חוזרת לבעליה. העבד חוזר למשפחתו. כלומר, לא ייתכן קניין מוחלט באדמת ארץ ישראל ובאדם מישראל. "והארץ לא תימכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה, כג).

על רקע זה, מובנות כל המצוות התלויות בארץ: תרומות ומעשרות, ערלה, רבעי וביכורים, לקט שכחה ופאה. פרי הארץ אינו שלנו. של ה' הוא. רק לאחר שאדם מכיר בכך – נותן את המתנות הראויות לכוהן, ללוי ולעני ומעלה את הפרי הראשון לירושלים ולמקדש – רק אז הוא רשאי לאכול את יתרת הפירות. ולא רק המצוות התלויות בקרקע. גם איסור הריבית מנומק בכך שה' הוא שהוציאנו ממצרים לתת לנו את ארץ כנען, ולכן אין לנו זכות להלוות את כספנו לאחרים וליטול מהם ריבית. כסף זה אינו שלנו, הוא רק פיקדון בידנו. "וכיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חברו" (בבא מציעא לה ע"ב. אמנם, הריבית נוהגת גם בחו"ל, אך כנראה האיסור בחו"ל מסתעף מהעיקר, המתחייב בארץ).

הביטוי "ארץ כנען" המופיע כאן בא להדגיש שארץ זו לא שלנו הייתה, אלא של כנען, וה' הוא שנטלה מהם ונתנה לנו. וזאת כדי שלא נתייחס אל הארץ ככנענים, כסוחרים העושים סחורה באדמתם. יש כאן פרדוקס מעניין: הארץ היא שלנו משום שאינה שלנו. רק כאשר אנו מכירים בריבונותו של ריבון העולם על הארץ, יש לנו זכות לגור בה. כשאין אנו מכירים חלילה בריבונותו, נשטם הבסיס לריבונותנו. "והארץ תעזב מהם ותתן את שבתותיה" (ויקרא כו, מג). דוק ותמצא שעד עצם היום הזה, בדרך כלל, יש התאמה בין ההכרה בריבונותו של ריבון העולם על הארץ ושלילת הריבונות האישית לבין המחויבות להחלת ריבונותנו על כל מרחבי ארץ ישראל. וכן להיפך, יש התאמה בין כפירה בריבונותו של ריבון העולם והכרה בריבונותנו האנושית בלבד לבין התנזרות מהחלת ריבונות זו על כל הארץ. אדם מאמין אינו שולל עקרונית מחויבות זו. לכל היותר, הוא טוען שיש צורך להתחשב בשיקולים נוספים. מי שחש עצמו כגר הוא בעצם תושב, ומי שחש עצמו כתושב אינו אלא גר.

יחס מיוחד זה אל ארצנו הקדושה הוא המחייב אותנו לשוויון ולצדק בינינו לבין הזרים היושבים עמנו. רק הכרה בריבון העולם ובקדושת ארצו הנבחרת, היא המסוגלת להביא לשוויון אמתי ולצדק אמתי. כל החיקויים והזיופים של רעיונות הצדק והשוויון של פרשתנו, שהשפיעו רבות על החברה האנושית, לא הצליחו להתפתח כראוי משום שלא הכירו בבסיס היסודי, שבלעדיו לא ייתכן שוויון וצדק: "הלוא אב אחד לכולנו הלוא א-ל אחד בראנו" (מלאכי ב, ט). רק כשעם ישראל יישם רעיונות אלו בארצו, הם יהיו נחלת המין האנושי כולו. רק מי שמקיים "ויראת מא-להיך", מסיק את המסקנה המתבקשת במילואה: "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לו).

קג

קרבה שנת הטבע

לא, אין כאן טעות בכותרת. בכוונה, היא לא נוסחה כניסוחו של הפסוק "קרבה שנת השבע" (דברים טו, טז), אלא: "קרבה שנת הטבע". המספר שבע מציין את המחזור הטבעי – שבעת ימי בראשית והשבת בשיאם. שנת השמיטה היא שנת החזרה אל הטבע, אל הטבע האנושי, החברתי, הארצי והלאומי. רעיון זה הוא המוטיב המרכזי בהקדמתו המופלאה של הרב קוק לספרו "שבת הארץ".

במישור הלאומי, יש לכל עם טבע משלו. לעם ישראל יש טבע מיוחד: שאיפת צדק ואמונה בא-ל. לפעמים, האמונה מוסתרת בתוך שאיפת הצדק, על אף שבגלוי היא מתיימרת להתכחש כביכול לאמונה בא-ל, אולם את הטבע הסגולי אי-אפשר לטשטש. השאיפה לצדק אמתי מוחלט – אשר בהכרח הוא א-לוהי, שאם לא כן לא היה יכול להיות מוחלט ואמתי כל כך – טבועה היא עמוק באופיה של האומה הישראלית.

מהומת החיים הרגילה מעוותת לפעמים את גילוייו של הצדק. המסחר, התחרות, שאיפת הקיום האנושי, ההישגיות שבה שקועה החברה – כל אלו מאלצים לא אחת גם את שוחר הצדק האמתי לסטות מדרכו. הפסקת הפעילות ההישגית לזמן מסוים מאפשרת להחזיר את החברה למצבה הטבעי. תחושת הצדק תחזור לתפוס את מקומה הטבעי בחיים.

איזון ושוויון

אמנם, שוויון מלא ושותפות מוחלטת אינם טבעיים לכל אדם. יש לאדם גם נטייה טבעית להישגיות פרטנית. מה שהשיג בעמל כפיו ובכישרונותיו הוא שלו, ואין הוא נוטה לחלוק בו עם זולתו. האמביציה האישית היא מנוע הדוחף את האדם ליצור, לעמול קשה, להשיג. הניסיון להקים מדינה שוויונית, שבה כל פרט עמל למען הכלל, נכשל כי חברה כזאת היא "קידרא דבי שותפי" (בבא בתרא כד ע"ב). כל אחד סומך על חברו ומטיל עליו אחריות. רק בחברה סלקטיבית סגורה – שהיא מעין משפחה גדולה, כגון זו הקיבוצית בארץ – יכולה שיטת השוויוניות להצליח. וכמדומה שגם חברה זו עוברת שינויים בכיוון של עידוד היוזמה הפרטית.

מנגד, פרטנות קיצונית, שבה אין שום אחריות כלפי הזולת, אף היא אינה טבעית לאדם בכלל ולעם ישראל בפרט. הצורך הטבעי להחזיר מדי פעם את השוויון

למקומו, ליישר קו ולאפשר לכל בני החברה זינוק מחודש בנקודה התחלתית שווה, חייב לבוא לידי ביטוי. השמיטה באה למלא צורך זה. שמיטת הפירות וחלוקתם בין כל המעמדות וכן שמיטת החובות מאפשרות ליצור איזון בין שתי כפות המאזניים, בין היוזמה הפרטית במשך שש שנים לבין השבתה אחת לשבע שנים.

גם בתחום חיי הגוף, המלאכותיות המוגזמת גורמת הרס וחורבן. המזון המתועש, התרופות הרבות, האוויר המאולץ, האור המלאכותי, השימוש בדשנים ובריסוסים, כל אלו, עם כל נחיצותם, הפרו את המאזן האקולוגי בטבע החיצוני והאנושי. יש צורך בחזרה מסוימת אל הטבע המקורי, הבריא והרענן.

לפחות ביחס לאדמת ארץ ישראל וליבולה, דרשה התורה את השבתה אחת לשבע שנים. אין כאן התנגדות עקרונית לצורך הקיומי המחייב שימוש באמצעים מלאכותיים. בלעדיהם, לא יהיה מזון מספיק למין האנושי. באדם נברא כישרון לרדות בטבע, לפתחו ולקדמו. בלי המלאכותיות, לא יכולנו לשרוד. אולם כשהמאזן מופר, יש צורך להחזירו אל טבעו המקורי, לפחות אחת לשבע שנים. לפיכך: "אין מזבלין ואין מפרקין, אין מאבקין ואין מעשנין, אין מזהמין ואין כורכין בשביעית" (מועד קטן ג ע"א; מכילתא כג, יא). וכן הדין בפירות שנה זו, לאכלה ולא להפסד ולא למלוגמא (פסחים נב ע"ב) – אלא הפרי נאכל כמות שהוא, בצורתו הטבעית.

שבת לה'

שלא נתפרש שלא כהלכה, השמיטה אינה רצפט אקולוגי חלילה. "ושבתה הארץ שבת לה'" (ויקרא כה, ב) נאמר, ולא לשם בריאותנו ותזונתנו הרצויות. אלא שה', הכולל בתוכו הכול, כלל בין שלל רעיונות השמיטה גם את הבריאות הגופנית של האדם ואת האקולוגיה הטבעית של האדמה. כי הא בהא תליא, היות הגוף בריא ושלם – מדרכי ה' הוא. והחזרה אל הטבע מחייבת חזרה אל כל מרכיבי האדם: הטבע הרוחני האנושי, הטבע הלאומי, הטבע המוסרי, טבע הגופני והאקולוגי.

הגלות הארוכה נועדה, בין היתר, לטהר את העם מחטא ביטול השמיטה. "אז תרצה הארץ את שבתותיה... כל ימי השמה תשבות את אשר לא שבתה בשבתותיכם בשבתכם עליה" (ויקרא כו, לד). קץ הגלות ושיבת נדחי ישראל לארצם מחייבים את החזרת עטרתה של השמיטה למקומה.

הגלות היא תופעה לא-טבעית. מקומו של כל עם בארצו הטבעית. עם גולה ועקור מאדמתו, מאווירה, מנופה ומאקלימה, חיו אינם נורמליים. שיבת ציון משמעותה חזרה אל הטבע. עם ישראל התלוש מהקרקע חזר אל אדמתו, לעובדה ולשומרה. סופרים ומשוררים, הוגי דעות ומחנכים, חברו יחדיו להחזיר

את עם הספר והרוח אל טבעו הארצי, אל רגבי אדמת ארץ ישראל, אל הריה ועמקיה, עציה ופריה. אפופי שיכרון היינו במפגש המחודש הזה עם אדמת המולדת, אחרי שנים כה ארוכות של ניתוק וניכור שבהן שכחנו את הטבע הלאומי שלנו. אולם, דומה שעתה שכחנו את הטבע הרוחני שלנו. אמנם הייתה תקופה, בראשית הדרך, שבהשפעתם העקיפה של רעיונות השמיטה והיובל נעשו ניסיונות להחזיר את העם גם אל הטבע המוסרי וליצור חברה שוויונית יותר וצודקת יותר בארץ. אולם השיכרון הארצי, שהביא עמו ניתוק מערכי הרוח המאפיינים את הטבע הישראלי, גרם לכך שהרעיונות החברתיים איבדו את רעננותם ונמצאים במורד של "פוחת והולך". רק שיבה אל המכלול של הטבע האמתי שלנו – שבו הננו גם עם הרוח, גם עם הצדק וגם עם הארץ – רק זו תוכל לתת מנוף מחודש לרעיונות החברתיים.

דגל השמיטה

פולמוס השמיטה – שליווה את היישוב החדש בארץ לפני כמאה שנה ואשר השלכותיו מטילות את צלן עלינו עד עצם היום הזה – נסב סביב הציר הנטוי בין שני קטבים: הקוטב הרוחני והקוטב הארצי. קוטב אחד סבר ששיבת ציון צריכה להיות אל הטבע הרוחני של עם ישראל בלבד, והבעיות הקיומיות של הטבע הארצי אינן מענייננו. הקוטב השני סבר שלשיבת ציון מטרה ארצית בלבד ואין לה שום עניין ברוחניות. זו זוהתה עם הגלותיות. העימות בין שני הקטבים יצר ריאקציה הדדית והעמיק את הקיטוב. במוקד, עמדה השמיטה. היא הייתה הדגל. הקוטב הרוחני סבר שהתחשבות יתר בצורך היישובי-הקיומי משמעותה השמטת הטבע הרוחני מתחת רגלי קיומו של עם הרוח והספר. הקוטב הארצי סבר, מנגד, שקיום השמיטה, תופעה שאין לה אח ורע בשום אומה ולשון ובשום תרבות חקלאית, תשמוט את הקרקע הטבעית מתחת הקיומיות הישראלית המתחדשת. באווירת קיטוב כזאת, לא הייתה אפשרות לקיים דיון ענייני, שבו יובאו בחשבון גם צורכי הקיום הבסיסיים של המשק החקלאי וגם צורכי הקיום של עם הרוח השב לארצו לחדש ימיו כקדם.

האמת מורכבת משני הקטבים, המהווים יחד שלמות אחת. שיבת ציון היא שיבה אל הטבע כולו, אל הבריאות האישית ואל טבע הארץ, אל עבודת הכפיים, אל המסגרת הלאומית והמדינית, לחברה צודקת, לחיי רוח מלאים, לחיי תורה מושלמים, לקדושה, לכבוד ולתפארת. יש להביא בחשבון את כל הצרכים ולהתחשב בכל האילוצים, אם כי במינון מתאים לכל מישור ומישור ובהתאם לכישוריו של כל איש ואיש.

מרן הרב קוק זצ"ל תמך בהיתר המכירה בשביעית לשם קיום המשק. עם זאת,

תבע לחתור לקראת קיומה המלא של המצווה בשלמות. השמיטה היא המבטאת את היחס הנכון לארץ. כשם שהשבת מעידה על הפרט שהוא שומר מצוות, כך השמיטה מעידה על העם, שיחסו אל הארץ נובע ממקור הקודש ולכן הוא מכיר בכך שארץ הקודש מחייבת שבתון אחת לשבע שנים. ועם זאת, יש להביא בחשבון את צורכי הקיום של ההתיישבות החקלאית, שהיא עבורנו ערך דתי, כי היא מקיימת את מצוות יישוב הארץ. אין סתירה בין הדברים. אדרבה, יש כיום נכונות ויכולת, בהתיישבות הדתית לפחות, לשמור את השמיטה כהלכתה במטעים (על ידי אוצר בית דין) ובחלק מהירקות (על ידי מצע מנותק בחממות ועוד). ויש נכונות מצד חלק מהצרכנים הדתיים העירוניים להעדיף פרי שגדל לפי הלכות שביעית.

מטרת הרב קוק הייתה להבטיח, ראשית כול, משענת קיומית, התיישבותית, איתנה ומבוססת, כדי שעליה יהיה אפשר לבנות את הקומה השנייה של השמיטה כהלכה. "ואולך אתכם קוממיות" (ויקרא כו, יג) – שתי קומות.

קד

צדק חברתי לפי התורה

"מה עניין שמיטה אצל הר סיני?" שאל רש"י, בפירושו לויקרא כה, א, את שאלת מדרש תורת כוהנים והשיב את תשובת המדרש: "מה שמיטה כללותיה ופרטותיה מסיני, כך גם כל התורה כולה כללותיה ופרטותיה מסיני". ועדיין השאלה במקומה עומדת: מדוע בחרה התורה ללמדנו עיקרון זה דווקא באמצעות פרשת השמיטה ולא באמצעות פרשות אחרות, כגון פרשת המועדות הסמוכה?

הנושא המרכזי שבו עוסקת פרשתנו הוא צדק חברתי: שמיטה, יובל, איסורי הונאה וריבית, גאולת עבדים וקרקעות ושליטת העבדות. רעיונות אלה התפשטו בעולם הרחב, וציבורים ואישים, גם המרוחקים מתורה וממצוות, אימצו אותם. רפורמות אגרריות (רפורמות בתחום הבעלות על קרקעות) ברוח היובל, ביטול העבדות, הגינות במסחר ועוד הם כיום מאבני היסוד של החברה האנושית כולה (המילה "יובל" עצמה אומצה בשפות רבות).

לכאורה, אין צורך בהר סיני כדי ללמדנו מצוות אלו. המצפון המוסרי יכול להגיע אליהן בעצמו (אם כי התנ"ך הוא שהשפיע על המצפון המוסרי האנושי לאמץ מצוות אלו). לכן הדגישה התורה דווקא במצוות אלו את מקורן הסינאי. התורה אינה סומכת על המצפון המוסרי לבדו, יש צורך בסמכות-על – בהר סיני. הנימוקים שבהם נימקה התורה מצוות אלו אינם חברתיים גרידא, אלא דתיים, השמיטה היא "שבת לה'" (ויקרא כה, ב), שנת היובל היא "קודש" לה' (שם יא). "והארץ לא תימכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי" (שם, כג), "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" (שם, מב). פסוק אחרון זה חותם את פסוקי הצדק החברתי, ויש בו רמז ברור למעמד הר סיני, שנפתח במילים: "אני ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (שמות כ, ב). אם כן, הפרשה פותחת באזכור מעמד סיני ומסיימת באזכור מעמד סיני. גם התחלתו של היובל ביום הכיפורים דווקא באה לרמוז ליום שבו ניתנו הלוחות השניים בסיני – יום הכיפורים.

מדוע יש צורך בסכמות-על ואין להסתפק במוסר אנושי? יש הבדל משמעותי בין מצוות שמקורן בסיני לבין ציווים שהשכל האנושי מחייב – גם אם בפועל אלו זהים לאלו. לדוגמה, הסוציאליזם המרקסיסטי היה מטריאליסטי ואטיאיסטי.

המשכו העקבי היה קומוניסטי. שיטה זו קרסה, בין היתר, משום שיצרה עיוותים חברתיים חמורים לא פחות מאלו שהתיימרה לתקן. השיטה עצמה היא שהביאה לקריסתה. למעשה, שיטה זו הייתה יותר כלכלית ממוסרית. השיטה הנגדית, הקפיטליסטית, אף לא התיימרה להיות שיטה מוסרית, אלא בעיקר שיטה כלכלית, ובקיצוניותה הנוראה, יצרה עיוותים רבים שתוצאותיהם המוסריות חמורות לא פחות מאלו של השיטה הסוציאליסטית-מרקסיסטית. התורה אינה מתערבת במדיניות כלכלית (אם כי, יש בשיטה הסוציאליסטית מרכיבים הקרובים לרוחה של היהדות). התורה מותירה בידי החברה את הבחירה בשיטה כלכלית הנראית לה יעילה יותר ומוסרית יותר. אולם, בתנאי שתשמור את הערכים המוסריים שניתנו בסיני.

התורה דורשת איזון. היא מעודדת רכושנות, במידה מסוימת, ואומרת זאת במפורש: "שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך" (ויקרא כה, ג), אולם היא מנתבת את הרכושנות למטרות ערכיות: "והשביעית תשמיטנה ונטשתה" (שמות כג, יא). היוזמה הפרטית, הרכושנית, נחוצה לשם יצירת מוטיבציה לעבודה במשך שש השנים. הקומוניזם ניסה לדכא תכונה אנושית בסיסית זו וקרס. אך גם הקפיטליזם הקיצוני, המתעלם מהחלשים בחברה, גם הוא פסול. התורה מאזנת בין שני הקצוות וקובעת שבשנה השביעית פוקעת הבעלות הפרטית מהרכוש, והתוצרת מחולקת לכל האוכלוסייה בצורה שוויונית. וכן ביובל: אחת לחמישים שנה יש לשקול את האפשרות לחלק מחדש את אמצעי הייצור כדי שכולם יוכלו לפתוח דף חדש בהתפתחות. הנימוק "כי לי הארץ" אינו שולל לגמרי את הבעלות הפרטית, אלא מגביל אותה. ארבעים ותשע שנים אדם צובר רכוש, ורק בשנת היובל המשאב הקרקעי חוזר לבעליו הראשונים. אך שנה זו מקרינה על יתר השנים ומרסנת את תאוות הרכושנות.

אמנם, היובל חל רק על קרקעות בארץ ישראל ואינו חל על משאבים ועל אמצעי ייצור אחרים, שבהם עלולים להיווצר עיוותים חברתיים קשים לא פחות. וכן, החזרת הקרקעות לבעליהן אינה מבטיחה בהכרח חלוקה צודקת ושוויונית. אולם יש ללמוד פרשה זו לעומק. היא צריכה לשמש מקור השראה, ואת העיקרון שהיא מלמדת אפשר ליישם גם ביחס למשאבים אחרים ולאמצעי ייצור נוספים (גז למשל). הציבור חייב לוודא שגם אחרי הפקעת אמצעי הייצור מידי השולטים בהם, החלוקה מחדש תהיה צודקת. לשם כך, התורה מסרה סמכויות נרחבות לידי הציבור – ועניין זה נלמד אף הוא מפרשיות השמיטה, כפי שיבואר להלן.

אחריות בית הדין ליישום השמיטה

בעבר הרחוק, כשרוב הציבור היה חקלאי, הפקירו כולם את פירותיהם, וכל אחד

נטל לביתו פירות רק בכמות הנחוצה לו. החברה הייתה מעין קומונה אחת גדולה. היום, רק כשני אחוזים מכלל האוכלוסייה הם חקלאים, והחקלאות המודרנית מתועשת ואינטנסיבית ורחוקה ממרכזי הערים הגדולות. במצב זה, יש ליישם את עקרונות השמיטה בדרך ההולמת את תנאי דורנו.

לשם כך, הפקיעה התורה את הבעלות על הפירות מידי הפרטים ומסרתם לידי בית הדין, כלומר לנציגי הציבור, שהם יחלקום בצורה שוויונית. אוצר בית דין הוא, אפוא, ממהותה של השמיטה. הדרך המעשית לקיום השמיטה בימינו היא להימנות על אוצר בית דין – שמבטיח לחקלאי שכר קבוע על עבודתו ותמורה על הוצאותיו, והפירות מחולקים למנויים בלי שהללו ישלמו את מחיר התיווך (הדבר בולט במיוחד בחלוקת היין. היין מגיע ישירות מהיצרן לצרכן, ללא תיווך, ומחירו זול ממחירו בשנים אחרות. איסוף הפירות והירקות ומכירתם דורשים מערך מורכב ויקר, לכן מחירם קרוב למחירם בשנים רגילות. יש למצוא דרך להתגבר על כך).

בנוסף לשמיטת הקרקעות, ציוותה התורה על שמיטת כספים. מצווה זו, המאפשרת למי שצבר חובות להשתחרר מנטלן הכבד ולזקוף את גבו, מבליטה את תכלית מצוות אלו: לאפשר פתיחת דף חדש. התורה לא התכוונה לשמיטת כל הכספים ולביטול כל החובות שיש לאדם. דבר זה עלול להביא להתמוטטות כלכלית ולא-צדק. עלולים להימצא נוטלי אשראי שינצלו את השמיטה כדי להתעשר על חשבון התרוששותם של המלווים. המצווה מכוונת בעיקרה ל"אחיד האביון" (דברים טו, ז). אמנם, התורה התייחסה בשווה לכל ההלוואות, אולם כוונתה בעיקר ללווים השרויים במצוקה. גם בעניין זה, מסרה התורה את ההבחנה בין סוגי הלווים לידי בית הדין, לידי תימסר גביית החובות, והוא רשאי לגבות את חובותיהם של תעשיינים ושל סוחרים כדי למנוע מצב שאלו יתעשרו על חשבונם של המלווים (רעיון הפרוזבול רמוז, אפוא, בתורה עצמה).

ריבית

איסור הריבית הוזכר בהקשר לשמיטה וליובל והוא דומה להם בעקרונותיו. התורה אסרה ליטול רווחים מהלוואה לאנשים במצוקתם. יש להבחין בין הלוואות צרכניות לנזקקים, שאינן נושאות רווח ללווה, לבין הלוואות עסקיות, הנושאות רווחים ללווה. במקרה הראשון הריבית אסורה לחלוטין, במקרה השני, מותר למלווה (ליתר דיוק: למשקיע) ליטול חלק ברווחים (אם כי, במקביל, גם בהפסדים). למעשה, זו אינה הלוואה, אלא עסקה, דהיינו: השקעה או שותפות. בפעולה מעין זו, אם היא נעשית כהלכה, אין כל איסור ריבית, היא כשרה למהדרין ללא פקפוק ("היתר עסקה" בנוי על יסוד זה של עסקה, והוא

מוגבל להשקעות יצרניות בלבד). אדרבה, רצוי שאדם ישקיע את כספו בידי משקיעים ראויים, והם יוכלו להניע באמצעותו את גלגלי המשק, להגביר את הייצור ולספק תעסוקה לאנשים. אך, על אדם להיזהר מריבית המוצצת את דמם של הנזקקים להלוואות – ריבית זו אסורה לחלוטין. התורה החמירה מאוד באיסור זה משום שהנזקק להלוואה מוכן, ואולי אף מעוניין, לשלם ריבית, והמלווה מנצל זאת כי חמדת הממון מעוותת את רגשי הצדק והמוסר שלו. הדרך להבחין בין השקעה רצויה לבין הלוואה פסולה היא בהגדרת היתר העסקה: רק משקיעים מסחריים רשאים להשתמש בהיתר זה. על נזקקים שאינם משתמשים בהלוואה למטרות רווח לפנות לקופות גמ"ח. אדם הרוצה להשקיע את כספו לצורך עסקי צריך להשקיעו בקרנות מפקחות ומבוקרות, שאם לא כן, הוא עלול להיות שותף לעברות חמורות – בהן הלוואת כספו בריבית וסיוע לחילול שבת (הועלה רעיון להקים בנק קואופרטיבי ללא ריבית, שיבחין בין הלוואות צרכניות לבין השקעות עסקיות). המודעות לכשרות הרווחים הכספיים שאדם מכניס לכיסו חייבת להיות חזקה לא פחות מהמודעות לכשרות המאכלים שהוא מכניס לפיו.

ההלכה, על כל כליה, מאפשרת יישום נכון ועדכני של העקרונות התורניים. בכך היא מבטיחה צדק חברתי אמיתי. מצפון מוסרי לבדו אינו מסוגל להגיע לרעיונות אלו ולא ליישומם. השוחד הכלכלי מעוות עיני פקחים ומסלף דברי צדיקים (כנאמר בשמות כג, ח). איסור ההלוואה בריבית, מצוות שמירת הקרקעות והכספים, היובל וזכויות העובדים והעבדים נראים מנוגדים לצורכי הכלכלה האנושיים. רק כוח וסמכות מצליחים ליצור איזון בין המעמדות בחברה, ולו בנושאים מעטים. מנגד, שמירת ההלכה ללא הפנמת ערכיה גם היא אינה מספקת. שומרי מצוות המתמקדים באות היבשה עלולים להיסחף גם הם אחר הצרכים הכלכליים ולסטות מדרכה של תורה. הם עלולים לנצל את היתר העסקה להלוואות לא עסקיות לנזקקים, הם עלולים להלוות, באמצעות אותו היתר, בשוק האפור בריבית גבוהה, הם עלולים להעדיף פירות נוכרים בשביעית (גם פירות מהיתר מכירה הם בעצם פירות נוכרים) ולשבור בכך את מטה לחמם של חקלאים ישראלים השומרים שמיטה בהידורה. עבור אלו המסתמכים על המוסר האנושי ועבור אלו הפועלים לפי ההלכה היבשה בלי להפנים את ערכיה, הסמיכה התורה את העיסוק בצדק החברתי להר סיני, שם נגלה ה' בדיברות אש וצרב את התורה בלב האנושי וציווה אותנו לבנות חברה מיוחדת, של "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו). "כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי".

לפרשת בחוקותי

קה

שכר אישי או ציבורי

מדוע לא הוזכר בתורה השכר האישי המובטח לאדם בעולם הבא? על מדוכה זו ישבו רבים. ר' יצחק אברבנאל (בפירושו לתורה בתחילת פרשת בחוקותי) מנה שבע תשובות לשאלה זו. התשובה השביעית היא: התורה הדגישה את השכר הציבורי דווקא ולכן לא החשיבה את השכר האישי. והוסיף הרב קוק ("אורות", "למהלך האידאות בישראל"): השכר האישי אמנם מובטח, אולם אסור לו לתפוס את המקום המרכזי. השכר החשוב בעיני האדם חייב להיות השכר הציבורי. כשאדם חושב רק על טובתו האישית, הוא אגואיסט. רמתו המוסרית פחותה. כשאדם חושב על הכלל, רמתו המוסרית גבוהה. טובת הכלל היא הממלאת אותו סיפוק ואושר. בשיאה, טובת הכלל היא: "והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לא-להים" (ויקרא כו, יב). הביטוי החיצוני להימצאותו של ה' בתוכם הוא "ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה... ורדפו מכם חמשה מאה" (שם, ח) כלומר, כלכלה משגשגת וביטחון מלא הם ביטוי להשגחה א-לוהית מיוחדת על כלל ישראל. אין הבטחה לכל יחיד ויחיד שיחיה בעושר ובביטחון. ייתכן שיחידים בודדים יסבלו פה ושם. הכלל הוא שיונהג בצורה לא-טבעית, והיחיד צריך להיות מאושר בעצם היותו חלק מהכלל.

"גדול יום הגשמים (השכר הכללי) מתחיית המתים (השכר האישי), דאילו תחיית המתים לצדיקים, ואילו גשמים בין לצדיקים בין לרשעים" (תענית ז ע"א). למרות אי-הצדק שיש, לכאורה, בברכת הגשם, שהרי ייתכן שיימצאו יחידים שיסבלו מהגשם, זוהי מעלתה – שהיא שכר לכלל. והכוהן הגדול בתפילתו ביום הכיפורים בקודש הקודשים היה אומר: "ואל תכנס לפניך תפילת עוברי דרכים לענין הגשם בשעה שהעולם צריך לו" (מוסף ליום הכיפורים, סדר העבודה לפי נוסח "אתה כוננת"). הולך דרכים זה, אם אדם מוסרי הוא, ההולך בדרך התורה, אין הוא סובל מהגשם. מאושר הוא שהעולם כולו מתברך.

מהלך האידאות בישראל

הרמה המוסרית האמורה לא נשמרה קבועה בהמשך הדורות. חלו בה עליות

וירידות. בתקופת ראשיתו של עם ישראל, סמוך לקבלת התורה, ובתקופת מלכי ישראל הראשונים – התפיסה הכלל-ישראלית, הממלכתית, הייתה הדומיננטית. השכר האישי התגמד מול טובת הכלל, והיחיד מישראל התייחס לאושרו האישי דרך השפופרת הציבורית, שהיא הייתה העיקרית. אולם לאחר מכן, בגלות, הפרטיות הרימה ראש. כשהשמש שוקעת, נוצצים הכוכבים. הם היו גם בשעת זריחתה של השמש, אולם אורם הקטן נבלע באור השמש הבוהק והמסנוור. כששקע האור הגדול, הכללי, התבלט אורם הפרטי של הכוכבים הקטנים. השכר והעונש האישיים תפסו מקום מרכזי והחליפו את מקומו של השכר הציבורי בסולם החשיבות והערכים.

בינתיים, חלה התפתחות גם בעולם הרחב. בדרך כלל, בעבר הקדום, אמונתם של העמים הפרימיטיביים באליליהם הייתה לאומית. "את אשר יורישך כמוש א-להיך אותו תירש" (שופטים יא, כד). כשהאלילות פינתה את מקומה לאמונה מזוככת יותר, פינתה גם הדת הלאומית את מקומה מפני האוניברסליות. המבדיל בין עם לעם אינו עוד אמונתו ודתו, אלא ארצו, שלטונו, שפתו ותרבותו. הדת היא עניינו הפרטי של כל אדם ואדם. וממילא גם מערכת השכר והעונש היא אישית.

אולם, עם ישראל שונה מכל העמים, ותורת ישראל שונה מכל חיקוייה וזיופיה. אין אומתנו אומה אלא בתורתה, ואין תורתנו תורה אלא באומתנו (כשהמטרה היא שהתורה תקרין מרעיונותיה ומצויותיה על כלל האנושות, אולם לעולם לא כמחוייבות מלאה לכל תרי"ג מצוותיה). האווירה הכלל-עולמית משפיעה בטעות על יהודים, הסוברים שגם עליהם חלים אותם כללים המקובלים בעולם כולו. התוצאה של גישה מוטעית זו היא פרטנות קיצונית, לא רק ביחס לתפיסה הדתית, אלא גם ביחס לכל שאלות המוסר והחברה.

אם עד לפני דור רעיונות לאומיים וחברתיים תפסו עדיין מקום מרכזי, והפרט ראה את חובותיו לחברה כערך מוסרי, עתה הם מפנים את מקומם לרעיונות פרטניים. על זכויות הפרט אנו שומעים רבות, אולם על חובות הפרט מעט מאוד. יש כאן ריאקציה טבעית לתפיסות טוטליטריות של חברות ומשטרים שניסו לרמוס את הפרט ולדכא את אישיותו של האזרח הקטן. כמו כן, נקעה הנפש היפה מלאומנות גזענית מתנשאת השוללת את זכות קיומם של עמים אחרים. הרמת הראש הפרטנית, הממעטת בערך המסגרת הלאומית והרואה באוניברסליזם ערך חשוב יותר, מוצדקת ביסודה. אולם הצבת החברה ככלי שרת לפרט, שכל ייעודו אינו אלא רווחת הפרט בלבד, מסוכנת לא-פחות ואולי אף יותר. למסגרות החברתיות על כל סוגיהן, המשפחה, העם והמדינה, אורבת סכנת התפוררות חלילה. אין זו רק שאלה קיומית, אם לפרט תהיה זכות קיום

בעולם אנרכיסטי מפורר, אלא בעיקר שאלה מוסרית. האם האדם הוא עדיין יצור חברתי, שיש לו אחריות לחברה וחובות לזולת, או שאינו אלא אגואיסט והדוניסט מושחת?

החברה הישראלית

עם ישראל שונה מכל העמים בכך שהמסגרת הלאומית-חברתית שלו אינה תועלתית, אלא ערכית. המכנה המשותף שלנו אינו צורכי קיום ורווחה (אם כי גם לאלו יש מקום מסוים), אלא ערך רוחני, "והייתי לכם לא-להים ואתם תהיו לי לעם" (ויקרא כו, יב). ככל שה' הוא א-לוהינו ואנו דבקים בו יותר ויותר, כך אנו נעשים יותר ויותר לעם במשמעותו העמוקה.

גם ארץ ישראל אינה רק טריטוריה המאפשרת לנו מקום, כלכלה וביטחון, אלא בעיקר ארץ של התגלות ה' ושל חובות מיוחדות כלפיו וכלפי זולתנו. ההבטחה של "ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פרי" (ויקרא כו, ד), אינה רק הבטחה כלכלית, אלא בעיקר הבטחה רוחנית. ההשגחה הא-לוהית המיוחדת על ארץ ישראל מתגלית בין היתר בגשמי ברכה וביבול מבורך. "ארץ אשר ה' א-להיך דורש אותה תמיד עיני ה' א-להיך בה מראשית שנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, יב). ורק משום כך, "למטר השמים תשתה מים" (דברים יא, יא). ייחודה של ארץ ישראל וקדושתה עושים את עם ישראל, היושב בה ומתקשר עם ערכיה, לעם אחד, לציבור מלוכד ומגובש, שהמכנה המשותף שלו הוא רעיוני.

הישיבה בארץ מחייבת אחריות הדדית וערבות הדדית. רק בארץ, אנו חייבים במעשר עני ובלקט, בשכחה ובפאה. רק כאן חלים דיני שמיטה ויובל. גם איסור ריבית קשור בארץ ישראל (האזכור של יציאת מצרים באיסור ריבית משמעותו שתכלית האיסור כתכליתה של יציאת מצרים – ארץ ישראל). כי החיים המשותפים כאן יוצרים חברה מאוחדת ומיוחדת שתוכן חייה הוא מוסרי, לכן גם השכר והעונש שהתורה מבטיחה עליהם בארץ הם ציבוריים. כי זהו האושר האמתי של הפרט, שהחברה כולה נהנית, ולא הוא אישית.

ציבור החי בארץ באווירה זו אינו רק סכום כמותי של מספר אנשים. התפיסה הציבורית המגובשת המלוכדת סביב ערכים נעלים יוצרת איכות אחרת. "ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדפו" (ויקרא כו, ח). וכי כך הוא החשבון? אלא "אינו דומה מועטין העושין את התורה למרובים העושין את התורה" (רש"י במקום). ולעומת זאת, בחו"ל, "ורדף אותם קול עלה נידף" (ויקרא כו, לו). ופירש הכלי יקר שכשעלים מועפים ברוח, עלה מקיש בחברו. מארת הגלות האיומה הייתה הפיזור והפירוד הנפשיים, כל אחד נאלץ לדאוג לעצמו, גם על חשבון זולתו. שיבתנו ארצה מהגלות מחייבת פתיחת דף חדש בתפיסתנו המוסרית.

טעות לראות שיבה זו כשינוי גאוגרפי, מדיני או ביטחוני-קיומי בלבד. יש כאן מהפכה במנטליות הנפשית ובסולם הערכים המוסרי שלנו. יצאנו מהפרטנות הגלותית לחברתיות, מייעודים אישיים לייעודים לאומיים, ובאמצעותם לאוניברסליים. גם אם ניכרת כרגע נסיגה ברעיונות אלו, יש לראות בה ירידה לצורך עלייה של שיבה אל הבסיס התורני המקורי, לאחר שנכשל הניסיון לבסס רעיונות חברתיים ולבנותם על החול בלבד. גם האופנה הפרטנית בעולם היא תוצאה של אותו כישלון. וכשהמטולטלת תגיע לקצה הפרטנות, היא תחזור חזרה ותחפש את דרכה לחברה מתוקנת. ייעודו של עם ישראל הוא לשמש דוגמה נאותה לכך. ומציון תצא תורה לעולם כולו. הבטחת התורה "והשבתי חיה רעה מן הארץ" (ויקרא כו, ו) תתקיים, בין היתר, בהשבתת החייתיות האגואיסטית הטורפת, הדואגת רק לעצמה ולמקורביה. "אריה טרף בדי גורותיו ומחנק ללבאותיו וימלא טרף חוריו ומעונותיו טרפה" (נחום ב, יג). ולעומת זאת: "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ... לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו יא, ו-ט).

תוכן מפורט

11	בפתח האוהל.....
15	לפרשת בראשית.....
15	א. מאדם עד נח המדע והערכים; האדם הבורח מעצמו; אייכה? האדם החדש.
18	ב. דת ומדע תשובת הרמב"ם; בריאה עם ייעוד.
22	ג. הדרך חזרה לגן העדן הנעול * לא טוב היות האדם לבדו; חטא עץ הדעת; גירוש מגן עדן; איש ואישה בתקופה המודרנית.
26	ד. ויקרא שמם אדם * תפקידי האישה; האישיות הרוחנית של האישה; חשיבות הצניעות; אתגר האישה המודרנית.
30	לפרשת נח.....
30	ה. יפיפיותו של יפת באוהלי שם התרבות החמנית; תרבות האמונה; יפיפיותו של יפת; סולם הערכים האסתטי; מאפילה לאורה ומשעבוד לגאולה.
33	ו. לאומיות ואוניברסליות בין תרבות לציוויליזציה; הלאומיות הישראלית - אוניברסלית; לאומנות ישראלית - תרתי דסתרי.
37	ז. מבול מודרני * סכנת המבול בימינו; צהר תעשה לתיבה; תיבת נח והבית היהודי.
39	לפרשת לך לך.....
39	ח. ברית בין הבתרים מדרגות הקדושה; קדושת הארץ ומצוותיה; קשר חיים.
42	ט. ברית העם והארץ העלייה "הראשונה" והעלייה "השנייה"; עבים ויונים; החוט המשולש; ברית בין הבתרים.
46	י. ויחלק עליהם לילה - גלותיות וארץ-ישראליות.....
47	יא. עם של תורה * אלפיים שנות תורה; "ואעשך לגוי גדול"; הייעוד והשליחות; עמוד החסד.
50	יב. צדק - מקור הכוח * ללכת לקראת ייעוד; עם של רוח; מלחמת בני אור בבני חושך; "לזרעך נתתי את הארץ הזאת"; "אל תיראי תולעת יעקב".
54	לפרשת וירא.....
54	יג. רעיון העקדה עקידה רוחנית; "אדם כי יקריב מכס"; המעשה בארץ ישראל.

- יד. צדקה ומשפט - דין ולפנים משורת הדין 58
שלי שלי ושלך שלך ; מידת סדום ומיטת סדום ; אברהם - מידת החסד.
- טו. איזון בין חסד וגבורה * 61
חסד לאברהם ; העקדה.
- לפרשת חיי שרה** 64
- טז. לשוח בשדה - עבודת התפילה ועבודת האדמה * 64
יצחק - אבי השדה ; בין יצחק לעשו ; עבודת ה' בשדות ; עתרת יצחק.
- יז. תורה ועבודה וגמילות חסדים 67
כי לא נחש ביעקב ; יפה שיחתן של עבדי אבות ; עמוד החסד ; היכרות ושידוכין ;
חברתך ואשת בריתך
- יח. משמעותה של ברית הארץ 71
ארץ הנקנית בייסורים ; קברים חיים ; שלוש חוליות בשדירת הארץ.
- יט. תפקידה של מנהיגות ישראלית * 74
מהות השלטון וייעודו ; הרוח קודמת לכוח ; עדינות וקשיחות ; לב שומע ; מדיניות
הצדק הפנימית
- כ. ראייה חושנית ורוחנית ממעמקי מערת המכפלה * 77
וירא את המקום מרחוק ; לא תחמוד ; מוטיב המערה ; גורם שלישי ; גר ותושב
- לפרשת תולדות** 83
- כא. הסכמי השלום של האבות 83
בין חסדי אבות ; מעשים מול הבטחות.
- כב. ספרא וסייפא 87
קול יעקב וידי עשו ; הוויכוח בין יצחק לרבקה ; ההרמוניה.
- כג. מלחמת התרבות * 91
שלושה עימותים תרבותיים ; מלחמה מפנים ומאחור ; מלחמה בין חיצונית
לפנימיות ; שאיפה לתיקון ולשלמות.
- לפרשת ויצא** 94
- כד. גוי אחד בארץ 94
אבן הראשה ; הפירוד הגלותי ; שלום רב ; אחדות כוללת.
- כה. תתן אמת ליעקב 97
יושר ונאמנות ; השקר היחיד ; הסולם.
- כו. המונוגמיה המוחלטת * 100
אישה אחת לאיש אחד ; בין מצבה לגל אבנים ; נאמנות.
- כז. מה משכורתך * 103
המתח שבין מעבידים לעובדים ; בין מרקסיזם לקפיטליזם ;
"גנובתי יום וגנובתי לילה" ; בורות אובייקטיבית ; "צדק צדק תרדוף".
- כח. המחשבות העולות ויורדות * 106
יעקב של מעלה ויעקב של מטה ; "היינו כחולמים" ; חלומות גדולים ;
החולמים והלוחמים.

- לפרשת וישלח** 108
- 108..... כט. זקיפות קומה או התרפסות.
הדורשים לשבח; הדורשים לגנאי; יישוב הסתירות.
- 111..... ל. ויירא ויצר לו - מלחמה ומוסר
בין יעקב לבניו; שרו של עשו; יוצאי ירך יעקב.
- 115..... לא. בידוע שעשו שונא ליעקב *
הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב; מסורת והלכה. "וירעו אותנו המצרים"; עת לשנוא ועת לאהוב; חולת אהבה אני
- לפרשת וישב** 118
- 118..... לב. כיצד מהדרין
אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו; הידור והתהדרות; מוסיף והולך.
- 121..... לג. הלהבה והנרות - שיטות בעימות תרבותי.
בית עשו לקש; בן פורת יוסף; המאבק בתרבות יוון.
- 125..... לד. צדק חברתי *
עשרת הרוגי מלכות; מכירת יוסף; המחלוקת של בני יעקב עם יוסף; התמודדות מול השפעות זרות.
- לפרשת מקץ** 128
- 128..... לה. אפרים ומנשה - שיטות בעימות תרבותי
סור מרע ועשה טוב; בין ישראל לעמים; מוסיף והולך.
- 132..... לו. ביטחון בה' ויוזמה אנושית
בלעדי; "מכבי" מושיע ופודה; על הנסים ועל הגבורות; כוחי ועוצם ידי.
- 135..... לז. ייעודה של מנהיגות ישראלית *
תפקיד המלוכה בישראל; מנורה ושניים זיתים עליה; מלכי בית חשמונאי; יהודה ויוסף.
- לפרשת ויגש** 139
- 139..... לח. נצח ישראל
על-טבעיותו של עם ישראל; ירידה לצורך עלייה; קניין בייסורים.
- 142..... לט. אנושיות ויהדות
יעקב - האנושי; ישראל - הייחודי; רחל ולאה אשר בנו את בית ישראל; מי בראש.
- 145..... מ. הרכבה מזגית ושכונית - משל העצים *
והיו לאחדים בידך; עץ יוסף ועץ יהודה.
- 147..... מא. ערבות הדדית *
כי עבדך ערב את הנער; הסכנה לקיומו של עם ישראל; אמונה תמימה ושלמה; כמים הפנים לפנים.
- לפרשת ויחי** 149
- 149..... מב. כוונה ומעשה
שני סוגי מצוות; סימן לבנים.

- מג. ארור אפס כי עז 153.
ההלכה כשמעון ולוי; צלולה היתה החבית ועכרתם אותה; קנאות לוי כהוראת
שעה.
- לפרשת שמות..... 157**
מד. גאולה נסית או טבעית..... 157.
משמעות השמות - הנהגות שונות; הוויכוח בין משה לה'; זה משה האיש.
מה. איש שר ושופט..... 161.
צדק ומשפט; חברת אדוני הצדק; ערבות הדדית.
מו. שנאת עולם לעם עולם * 165.
אין הסבר רציונלי לשנאה; יציאת מצרים נועדה להביא תיקון לעולם כולו; דרכי
שלום.
מז. תורה וארץ ישראל * 167.
משה רבנו ויהושע בן נון; קדושת הר סיני וקדושת ארץ ישראל; תורה שלמה
בארץ ישראל.
- לפרשת וארא..... 169**
מח. שלח את עמי ויעבדוני 169.
מה ביקש משה מפרעה?; פריקת עול אינה חירות; הצעתו של משה לפרעה;
ה"שיעבוד" שקדם לשחרור; ארבע לשונות גאולה.
מט. המטה והתנין, עימות רעיוני - האדם ומשמעות חייו 173.
עץ חיים; הבחירה ושלטתה; פרח מטה אהרן.
נ. הבחירה החופשית 176.
מיהו עבד ומיהו בן חורין; בית עבדים.
נא. חירות וחופש ביטוי * 179.
"להוציא את בני ישראל מארץ מצרים"; לא לסבול את הגלות; החירות לעבודת
ה'; חופש הביטוי; הנשמה של האומנות.
- לפרשת בא..... 183**
נב. ישראל והזמנים 183.
ניצול הזמן - בסיס החירות; ישראל קובעים את הזמנים; חירות - האחריות
לזמן; החירות - זכות וחובה; החירות - עבדות לה'; בין חירות ישראל לחירות
העמים.
נג. הישן יתחדש והחדש יתקדש * 187.
"החודש הזה לכם"; חוקיות ובחירה חופשית; בשורת ההתחדשות; שחרור
האדם.
נד. זבח פסח הוא לה' 190.
ייחוד הכוונה; הקשר האחד; אחדות העם ואחדות ה'; תהליך הגאולה לדורות.
לפרשת בשלח..... 194
נה. תביאמו ותטעמו 194.
דגן השמים; ארץ ושמים נשקו; האדם עץ השדה; עד יעבור עם זו קנית.

- 198..... נו. ארץ הקודש לעם קדוש *
שתי ביאות לארץ; אדם ואדמה; הקרקע בארץ שווה לשמים בחו"ל; זעקת הארץ
על בניה.
- 201..... נו. מעשי ידי טובעים בים
בנפול אויבך אל תשמח; שמחתם של צדיקים; ההשלמה בין המקורות.
- 204 לפרשת יתרו**
204..... נח. תורה מן השמים
ההכרה שבתורה מן השמים; כפייה חיצונית ורצון פנימי; התגלות האמונה מן
השמים.
- 207..... נט. "אנוכי" לעומת "אני"
"אני חושב"; "אנכי" - מקור ה"אני"; ויתייצבו בתחתית ההר; דרך ארץ קדמה
לתורה.
- 211..... ס. חכמה וקדושה *
חברת קודש; קדושה וחכמה; קדושת השבת; קדושת המשפחה; לא תחמוד;
מוסר של קודש.
- 214 לפרשת משפטים**
214..... סא. משפט וצדקה ביעקב
נדבת הצדקה; המוסר הטבעי.
- 218..... סב. עין תחת עין - התורה שבעל פה
התורה שבע"פ - יישום התורה שבכתב; הצורך בשתי תורות; רעיון וביצוע.
- 221..... סג. משפטים מסיני *
ענישת הפושע או פיצוי הקרבן; עין תחת עין; גואל הדם; כי המשפט לא-לוהים
הוא; משפט ומוסר; המשפט במדינת ישראל.
- 227..... סד. דמוקרטיה ישראלית - אחרי רבים להטות *
מה בין הדמוקרטיה האנושית לדמוקרטיה התורנית. החלטות דמוקרטיות
שגויות.
- 230 לפרשת תרומה**
230..... סה. עץ חיים היא - מסגרתיות וגמישות.
אין-סופיות המצבים והלכותיהם; מסגרת קבועה והתפתחות; שינויי המצבים
וסכנתם; שינויי נורמות בכלל ובפרט; התוכן הפנימי מחזיק את המסגרת
החיצונית.
- 234..... סו. המקדש - מרכז רוחני
מרכז אחד; המשך מעמד הר-סיני; נחלת הכלל.
- 237..... סז. היכן נמצא ה' *
התרומה והמשכן; "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"; "כי ממך הכל
ומידך נתנו לך"; חובת הצדקה המקבילה לחובת בניין המקדש.
- 240 לפרשת תצווה**
240..... סח. בגדי כהונה

- המקריב והקרבן ; כיצד כפרה זו נעשית? ; שמואל ובני עלי ; כתנות אור.
- 244..... סט. המנורה - חכמה ונבואה .
מה ענין העלאת הנרות לכאן? ; העלאת הנרות - מעשה אנוש ; חכם עדיף מנביא ;
ימים טובים מדברי חכמים ; המנורה בימינו.
- 248..... ע. המקדש כבית תפילה - מזבח הקטורת *
"ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך" ; "תיכון תפילתי קטורת לפניך" ; "תפילה
כנגד תמידים תקנום" ; הקטורת - קרבן ציבור ; התפילה - על כלל ישראל.
- 250 לפרשת כי תשא**
250..... עא. משיח
משיחת הציבור ; ממלכת כוהנים ; המשיחיות ועגל הזהב.
- 254..... עב. חטא העגל
סימלו של השור ; שני עגלי הזהב ; החטא לדורות ; תיקון החטא.
- 257..... עג. חטא העגל - חטא הפטישיזם *
שבירת הלוחות - שבירה לשם תיקון ; האמונה המזוככת ; קדושת המזוזה
וקדושת המקום ; "הנצח זו ירושלים" ; מקור הקדושה ; קדושת עתיד.
- 261 לפרשת ויקהל**
261..... עד. לא תבערו אש - תכלית ואמצעים
מנוחת שלום ושלוה ; האש במקדש ובמדינה ; בין אש לאש.
- 264..... עה. המלאכה
העבודה ; המלאכה ; מחשבת ; הגירוש מגן עדן ; אל גן העדן האבוד ;
מלאכת המשכן ועבודת המקדש ; מקדש המקום ומקדש הזמן.
- 268 לפרשת פקודי**
268..... עו. המטרה המקדשת את האמצעים
סוף מעשה במחשבה תחילה ; הצלחת הרשעים וכליונם ; ישראל והאומות - חיטים
וקש.
- 272..... עז. התכנון והביצוע *
"כאשר ציווה ה' את משה" ; בצל-אל ; ההקפדה היתרה בבגדי הכוהן ; "כי מכבדי
אכבד ובזי יקלו" ; המלך כממלא את ייעודו כמשרת ה' והעם ; המטרה
והאמצעים.
- 275..... עח. אנשי רוח מול אנשי מעשה *
משה ובצאלל ; התורה המאחדת ; הסכנה הכפולה והשוואה השקטה ; "מחברת
הכללות בקיום התורה" ; נשמה אחת בגופים מחולקים ; החייל ובן הישיבה.
- 280 לפרשת ויקרא**
280..... עט. אישי ישראל - יחס הנבואה לקרבנות
קרבנות צריכים כוונה ; האדם המקריב כל כוחותיו כקרבן ; קרבן שאינו מקרב ;
ביטולו עדיף מקיומו.
- 284..... פ. קרבנות לעתיד לבוא *
פ. קרבנות לעתיד לבוא *
פ. קרבנות לעתיד לבוא *

צביעות ופיצול אישיות באדם המודרני; השינוי הגדול עם בניין המקדש; הלימוד בנושא הקרבנות; הרמב"ם על חידוש הקרבנות בבהמ"ק; ההתמודדות בין הרוח לחושים.

288.....פא. זכות הציבור לא לדעת.
בין אינפורמציה לרכילות; אתיקה מקצועית; בין הלכה לבין תרבות הומניסטית.

292.....**לפרשת צו.**

292.....פב. חומרת ההחמצה - הזמן וניצולו.
מעל לזמן; החמץ במקדש; הכשרת הכלים והאדם.

296.....פג. השאור שבעיסה - היצרים והטיפול בהם.
תפקיד השאור; קרבן העולה; קרבן תודה; השלמת החמץ והמצה.

299.....פד. חמץ במקדש והחמצה *
אש חיצונית ופנימית; איסור חמץ במקדש; בין מצה לחמץ; הזריזות והחיפזון;
זריזות פנימית וחיצונית; "מצווה הבאה לידך אל תחמיצנה"

302.....**לפרשת שמיני**

302.....פה. מבשרם לא תאכלו - חזון הצמחונות.
הפן המוסרי; הפן החסידי; הפן הפילוסופי; הסינתזה של הרב קוק.

306.....פו. בקרובי אקדש - ההלכה ושמירתה.
קיום בית המקדש תלוי במעשה ישראל; המקדש בא לחזק את ההלכה; רגשי
אנוש כנגד הקדושה הא-להית של התורה.

309.....פז. מסורת וחידוש *
חטאם של נדב ואביהו; יין ישן בקנקן חדש; ההתלהבות וגבולותיה; שילוב
הדורות.

311.....**לפרשת תזריע**

311.....פח. תקשורת אנושית
הדיבור והפטפט; הבלמים; האורגניזם החברתי.

315.....פט. היולדת - האם והאומה.
העדפת הקיום הפיזי; אחור וקדם צרתני; משבר הלידה; חבלי משיח; יום
בשורה.

319.....צ. טהרת הבית הישראלי *
טומאת היולדת; טהרת חיי המשפחה; בין טומאה לטהרה.

322.....צא. מדינה נולדה *
לידה של חיים חדשים; "כי חלה גם ילדה ציון את בניה"; "הישן יתחדש והחדש
יתקדש".

324.....**לפרשת מצורע**

324.....צב. טומאה וטהרה
כבוד המקדש; המקדש - מקור חיים; מטהרה לחיי נצח.

- צג. מדינת ישראל – כיסא ה' בעולם * 328.....
מטומאת הצרעת להלכות מדינה; "ממלכת כוהנים וגוי קדוש"; חברה ערכית מול
חברה תועלתית; המשפחה כמקדש מעט; התיקון לצרעת נעמן; "בחכמה ייבנה
בית".
- לפרשת אחרי מות** 331.....
צד. קדושת העם והארץ 331.....
טהרה משולשת; בין שני הקטבים; הקדושה המשולשת.
- צה. בית פרטי ובית לאומי * 335.....
ביתו של הכוהן; בין שני קצוות; ברית העם והארץ.
- לפרשת קדושים** 339.....
צו. ואהבת לרעך כמוך 339.....
מאהבת הרע לאהבת ה'; מאהבה עצמית לאהבת ה'; מאהבת ה' לאהבת הרע.
- צז. קדושים תהיו 343.....
הידור מצוה; השאיפה לשלמות.
- צח. אין קדושה אלא בציבור * 346.....
הדרך לקדושה; קדושת כלל ישראל; אין קדושה אלא באחדות ישראל; עיקר
קיום תורה ומצות הוא בכלל ישראל; ההבחנה ההלכתית בין הפרט לכלל.
- לפרשת אמור** 349.....
צט. מועדי ה' מקראי קודש 349.....
שתי פנים לחג - ארצי ורוחני; חג הסוכות וחג האסיף; ראש השנה; "אותות
האומה".
- ק. זמן מתן תורתנו 353.....
מעל למקום ומעל לזמן; קבלת התורה - בקציר השדה; זכירת מעמד הר-סיני.
- קא. תורת החיים * 356.....
תועבות פולחן הגוף; למנוע את פולחן המוות; פולחן המתים – במרכז התרבות
המצרית; "בריתי היתה אתו החיים והשלום"; עלייה לקברי צדיקים – להתקשר
עם תורתם ומעשיהם.
- לפרשת בהר** 359.....
קב. שבת הארץ 359.....
שבת האדם ושבת האדמה; גרים ותושבים.
- קג. קרבה שנת הטבע 362.....
האיזון והשיוויון; שבת לה'; דגל השמיטה.
- קד. צדק חברתי לפי התורה 366.....
הערכים המוסריים שניתנו בסיני; אחריות בית הדין ליישום השמיטה; ריבית.
- לפרשת בחוקותי** 370.....
קה. שכר אישי או ציבורי 370.....
מהלך האידיאות בישראל; החברה הישראלית.

“עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר”

ברכת ה'

לאורטל בת עמית

יהי רצון שתבורך מפי עליון

לזיווג הגון, בריאות והצלחה בכל מעשה ידיה

“עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר”

ברכת ה'

למשפחת ניסני.

יהי רצון שיבורכו מפי עליון

בבריאות והצלחה וכל טוב

ולזיווג הגון לתהילה בת לבנה ניסני

מוקדש

להצלחת עם ישראל

ולגאולתו

“עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר”

ברכת ה' להודיה בת דפנה.

יהי רצון שתבורך מפי עליון בזיווג הגון בבריאות והצלחה.

“חכם לב ייקח מצוות”

ברכת ה'

לזכות

אדמונד וסיגלית הי"ו

שתרמו בעין יפה ובנפש חפצה

ולזכות ילדיהם

טוהר, עומר שלום,

הדר וסהר

בעבור תרומתם הנדיבה.

יהי רצון

שימלא ה' משאלות ליבם

לטובה ולברכה

לזיווג הגון, שפע, ברכה

והצלחה בכל מעשה ידיהם.

“עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר”

ברכת ה'

להצלחת משפחת אליה בעבודת ה':

איתי אליה

נעמה אליה

נויה אליה

איתן בניה אליה

נלי חיה אליה

דוד אליה

יהי רצון

שיבורכו מפי עליון

לשפע, בריאות

והצלחה בכל מעשה ידיהם.



“לזכר עולם יהיה צדיק”

לעילוי נשמת

הרב בועז
בן גאולה ושלום

שחינך אלפי תלמידים
בארץ ובעולם



לזיכרון עולם
לפני ה' תמיד

לעילוי נשמת

ברוך ישעיהו
בן שמואל ויהודית ז"ל



“לזיכרון עולם לפני ה' תמיד”

לעילוי נשמת

מרדכי בן תופחה ז"ל
נלב"ע כ"א ניסן תשנ"ז

וסעידה בת רחמה ע"ה
לבית מש' תקווה
נלב"ע ה' אדר א' תשע"ו



“לזיכרון עולם לפני ה' תמיד”

לעילוי נשמת

דוד כהן בן זעימה ז"ל
נלב"ע בתאריך ב תמוז תשע"ה

זעימה בת מרים ע"ה
נלב"ע בתאריך י"ג אלול תשנ"ג

יהודה כהן בן שמחה ז"ל
נלב"ע בתאריך ח אלול תשנ"ח



לעילוי נשמת
יוסף (בן יצחק נחום) פישלר

בעל, אב וסבא מסור ואוהב,
אציל נפש, איש תורה ועבודה מבוני הארץ,
שעסק בצרכי ציבור באמונה.

נלקח לבית עולמו כ"א אייר תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

"לזכר עולם יהיה צדיק"



לעילוי נשמת

אלתר אהרון שמואל בן צבי

נלב"ע ג בתמוז.

ת.נ.צ.ב.ה.