

קולו של הכוזרי הכוזרי לכל

מאמר שני

שאול דוד בוצ'קו

עורך אורי הולצמן

הוצאת עץ חיים

ניתן להשיג את הספר:
בישיבת היכל אליהו
כוכב יעקב 90622

טל' 02-9972023
פקס' 02-9972115
hesder@gmail.com
www.toraisrael.com

©
כל הזכויות שמורות למחבר
תשע"ה - 2015

חל איסור גמור לצלם מן הספר למטרות מסחריות.
מותר לצלם חלקים מן הספר לצורך לימוד אישי בלבד.

עיצוב והפקה:


שילה • ברכץ בית אל

טל' 02-9973875 • shilo_b@netvision.net.il • www.birkonim.co.il

תוכן העניינים

מאמר שני

6	פרק כא גיורו של עם הכוזרים פסקה א
8	פרק כב לשון הקודש
10	פרק כג תארים, שמות וכינויים פסקאות א-ב
17	פרק כד התארים הגשמיים פסקאות ג-ו
24	פרק כה ארץ ישראל פסקאות ח-טז
34	פרק כו ארץ ישראל מרכז העולם פסקאות יז-יח
38	פרק כז קו התאריך פסקאות יט-כ
43	פרק כח שבחה של ארץ ישראל פסקאות כא-כד
54	פרק כט בית המקדש פסקאות כה-כו
69	פרק ל הגלות פסקאות כט-לד
74	פרק לא יחס ישראל והאומות פסקאות לד-מד
81	פרק לב הצדיק פסקה מד (בסופה)
85	פרק לג פרישות או שמחה פסקאות מה-נ
100	פרק לד הטומאה פסקאות נח-סב
108	פרק לה תורה ומדע פסקאות סג-סו
111	פרק לו השפה העברית פסקאות סז-פ



לעילוי נשמת סבתי
הרבנית **שיינע אסתר** ז"ל
האישה מוכתרת במעלות ומידות
בת ר' יוסף הורוויץ
ואשת הרב הגאון יחזקאל אפשטיין הכהן
אמה של אמי הלן ודודי יעקב
עלתה למרום בז"ך שנותיה
כ"ח שבט תרפ"ח
ת.ג.צ.ב.ה

פרק כא

גיורו של עם הכוזרים

פיסקה א

בפתח המאמר השני מספר לנו ריה"ל על אירוע היסטורי: בעקבות שיחותיו של מלך כוזר עם החבר היהודי החליט המלך להתגייר, ולאחר מכן, בתהליך ממושך, הצליח לגייר את כל עמו.

בין אם מעשה זה אכן קרה במציאות ובין אם לאו, נראה שריה"ל מעוניין ללמד אותנו שני עניינים יסודיים, והם מתחברים לדברים שריה"ל לימד אותנו במאמר הראשון.

העניין האלוהי יכול להופיע אצל גרים בזכות קרבנם לעם ישראל

ראשית, ריה"ל מספר כי לאחר הגיור זכו הכוזרים לראות ניסים: **"וַיְהִי מֵהַצְּלָחָתָם וּגְבוּרָתָם עַל שׁוֹנְאֵיהֶם וְכַבוּשָׁם הָאֲרָצוֹת, וַיְהִי שְׁנֵגְלָהּ לָהֶם מִהַמְּטֹמוֹנִים, וַיְהִי שְׁהִיֵּעַ אֲלֵיוֹ חֵילָם מִן הָרְבוּי עַד מְאוֹת אֲלָפִים"**. מה קרה כאן? כיצד זכו הכוזרים למעין הנהגה ניסית שכזו, שהיתה בולטת עד שצוינה בספר דברי ימי הכוזרים? אנו רואים כאן מעין גילוי של העניין האלוהי, כפי שמופיע בעם ישראל, שאחת מתכונותיו היא שההנהגה של העם היא הנהגה שלמעלה מדרך הטבע. כיצד יתכן שהעניין האלוהי מופיע בעם הכוזרים, הרי הם אינם יהודים ולא זכו מטבע בריאתם לעניין האלוהי? והלא ריה"ל עצמו לימד אותנו שגוי אינו מסוגל להגיע לנבואה גם אם יתגייר!

אלא באמת אדרבה, כאן חוזר ריה"ל ומלמד אותנו מה שכבר הזכיר לעיל במאמר הראשון: כאשר גוי מתגייר ומתקרב אל עם ישראל ממילא הוא זוכה להשפעה של השפע האלוהי הקיים בהם. הוא עצמו באופן אישי לא יכול להגיע אל השיא ולהיות נביא, אך הוא יכול להגיע לרמות גבוהות, ולזכות ולראות הנהגה ניסית שלמעלה מדרך הטבע. משום כך הדגיש ריה"ל כי תהליך הגיור של המלך ושל עם הכוזרים כולו היה בליווי צמוד של יהודים: תחילה במערה שם נימול המלך, ואף לאחר מכן דאגו לקרוא לחכמים יהודים על מנת שייגורו עמם וילמדו אותם תורה. הכוזרים לא הפכו להיות

אומה נפרדת לעצמם אלא השתדלו להתחבר ולהיות חלק מעם ישראל, ועל ידי כך זכו ליהנות מהעניין הא-לוהי שיופיע בהם באופן הנהגת האומה.

היהדות מעוניינת שהגויים יתגיירו ויזכו אף הם לעניין הא-לוהי

נראה שריה"ל מבקש ללמד אותנו עניין נוסף, ואגב כך מתחזקת הקביעה שקבענו לעיל במאמר ראשון בדבר האוניברסאליות של ריה"ל: המטרה הסופית של עם ישראל היא שהעניין הא-לוהי יהיה נחלתה של כל האנושות. היהדות רואה ערך בגיור של אומות העולם, ותפקידו של עם ישראל הוא לקרב את כל הגויים אל הבורא.

לכאורה ניתן היה לחשוב שאין דרישה מאומות העולם להיות יהודים, ומבחינתנו די להם שישמרו על 'שבע מצוות בני נוח' ובכך יקיימו את ייעודם. ריה"ל אינו סבור כך. אין אנו רוצים שאומות העולם יהיו רק "גויים טובים" וישמרו על עקרונות המוסר הבסיסיים, אלא אנו מעוניינים שכל אחד ואחד יממש את צלם הא-לוהים שנמצא בו. לכל אדם יש רצון להתקרב לא-לוהים, ובכל נשמה יש תשוקה וכמיהה לא-לוהות. המסגרת של 'שבע מצוות בני נוח' היא הבסיס לקיום אנושי הגון אך אין בה קירבה אישית לבורא. יש במצוות אלה רעיונות של אמת וצדק ומוסר אנושי, אך זהו "א-לוהים" במונח האוניברסאלי שלו, וכפי שהתבטא יוסף "את הא-להים אני ירא" (בראשית מב, יח), ואליו אפשר להגיע בלי גילוי א-לוהי. רמה בסיסית זו היא הקומה הראשונה של מוסר בעולם, והיא שייכת באופן כללי לכל האנושות, אך מעליה נמצאת הקומה השניה והיא החיבור האישי של האדם לא-לוהים. כדי שהאדם הפרטי יצליח להתקרב לבורא, כפי רצונו הפנימי האמיתי, הוא מוכרח להצטרף ולהיות חלק מעם ישראל, ועל ידי כך יוכל לזכות באופן אישי להיות חלק מהעניין הא-לוהי.

אם כן, למרות שמקובל לראות בריה"ל את נושא הדגל של ייחודו ועליונות של עם ישראל על פני שאר העמים, מתברר עתה כי אדרבה, הוא רואה את התורה ואת עם ישראל כמי שמיועדים לעולם כולו, והמטרה האמיתית אינה מצומצמת בעם ישראל בלבד אלא היא כלל עולמית.

פרק כב

לשון הקודש

השפה העברית היא הכלי באמצעותו ברא הקב"ה את העולם

בסוף המבוא מספר ריה"ל:

"וְכַאֲשֶׁר לָמַד הַמֶּלֶךְ הַתּוֹרָה וְסִפְרֵי הַנְּבִיאִים, לָקַח הַחֶבֶר הַהוּא לְרֵב וְהָיָה שׂוֹאֵל אוֹתוֹ שְׂאֵלוֹת עִבְרִיּוֹת".

המפרשים השונים של הכוזרי התלבטו במשמעות המילים "שאלות עבריות" שכתב בתרגום אבן תיבון. יש שפירשו זאת כ"שאלות תוריות", היינו שאלות בענייני הדת והתורה ('אוצר נחמד', ועוד). פירוש זה מסתבר, משום שלאחר שהחליט המלך להתגייר מסתבר לומר שהוא מעוניין להעמיק את ידיעותיו בענייני הדת והתורה. אחרים, ובהם תרגום אבן שמואל ועוד, הסבירו שהכוונה ל"שאלות על הלשון העברית", כלומר שאלות בענייני השפה העברית. ואכן, בסוף מאמר שני (מפיסקה סז ואילך) ישנו דיון ארוך בענייני הלשון העברית, וגם הדיון הסמוך בנושא שמות, כינויים ותארים, שייך אף הוא לענייני לשון, ואפשר למצוא ביסוס גם לפירוש זה.

אמנם לפירוש זה יש לתת את הדעת, מדוע הנושא הראשון עליו שואל מלך כוזר לאחר גיורו הוא עניין השפה העברית? וכי אין נושאים חשובים ועקרוניים יותר? הרי לכאורה השפה אינה אלא כלי!

אלא באמת השפה היא הרבה יותר מכך. על פי הקבלה לשון הקודש היא הכלי באמצעותו ברא הקב"ה את העולם, ולפני שברא את העולם הוא ברא את השפה לפיה יתנהל העולם. השפה היא הקונספציה של העולם, היא התשתית הרעיונית שלו. העולם הגשמי נברא על מצע רוחני והוא איננו מנותק ממנו. לשון הקודש מתייחדת בכך שהמילים שבה, ואף צורת האותיות שבה, הן בעלות משמעות ומבטאות רעיונות חשובים מאוד. חז"ל רמזו לנו מעט בעניין זה וביארו זעיר פה זעיר שם על משמעות צורת האותיות. האות יו"ד רומזת לעולם הבא ולכן אינה תופסת מקום, כשם שהעולם הבא, הרוחני, אינו תופס מקום בעולם הזה, הגשמי. האות ה"א רומזת לעולם הזה, ועל כן היא מצויירת כמרובע, המרמז על תפיסת המרחב, אך היא פתוחה מלמטה, כי קל

מאוד להיכשל וליפול בעולם הזה, ויש לה גם פתח קטן למעלה משמאל, אליו יכול להגיע מי שמתאמץ להתעלות (ראה מנחות כט ע"ב), ועוד. עוד רמזו חז"ל על המילה 'שקר' מול המילה 'אמת': במילה 'שקר' האותיות עומדות על רגל אחת, ומסודרות בסדר הפוך, לומר לך ש'שיקרא לא קאי' - השקר אינו מתקיים, לעומת זאת האותיות במילה 'אמת' עומדות על שתי רגלים, ויש בה את האות הראשונה, האמצעית והאחרונה, לומר לך שהאמת יציבה ועומדת לעד. דברים אלה הם ייחודיים לשפה העברית שיש בה קדושה רבה.

עם ישראל צריך לדבר בלשון הקודש

לשון הקודש היא שפה א־לוהית, והיא מצטרפת לייחודיות שיש בעולם. כמו שיש בעולם עם מיוחד בארץ מיוחדת כך יש גם שפה מיוחדת. הטבעיות של עם ישראל היא לגור בארץ ישראל ולדבר בלשון הקודש.

כל השפות שבעולם הן שפות אנושיות הסכמיות, כלומר שבני אדם המציאו אותן והסכימו עליהן (אמנם גם לזה יש שורש א־לוהי, ראה לעיל מאמר ראשון פיסקה נג ואילך ומה שביארנו שם), ואילו השפה העברית היא שפה א־לוהית. משום כך ישנה חשיבות גדולה לדבר בלשון הקודש, וחז"ל אף התבטאו על כך בחריפות: **"כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה, ואם אין מדבר עמו בלשון קודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאילו קוברו"** (ספרי דברים פרשת עקב פסקא מו). עניין זה אף מובא להלכה. כתב הרמ"א בהלכות שבת (סימן שז סעיף טז): **"הא דאסור לקרות בשיחת חולין וסיפורי מלחמות, היינו דוקא אם כתובים בלשון לע"ז, אבל בלשון הקודש שרי"**. כלומר, מה שאסרו חכמים לקרוא בשבת דברי חולין הוא רק אם הם כתובים בלשון לע"ז, אבל אם כתובים בלשון הקודש מותר לקרוא בהם בשבת.

פרק כג

תארים, שמות וכינויים

פיסקאות א-ב

שמות הבורא הם דרך הנהגתו את העולם

מלך כוזר מתקשה להבין היאך התורה מכנה את הבורא בשמות ובתארים שיש בהם הגשמה.

”וּתְחַלֵּת מַה שְׁשָׂאֵל אוֹתוֹ עַל הַשְּׁמוֹת וְהַמְדוּת הַמִּיחָסוֹת אֶל הַבוֹרָא יִתְבָּרַךְ, וּמַה שְׁנִרְאָה בְּקִצָּתָם מִן הַהִגְשָׁמָה, עִם הַרְחֻקַּת הַדְּבָר הַהוּא אֶצֶל הַשָּׂכֵל, וְכֵן מְרַחֵקֵת אוֹתוֹ הַתּוֹרָה בְּבִאּוֹר”.

מדוע נושא זה שייך לכאן? האם יש סדר הגיוני לדברים העולים בספר?

לאחר שהמאמר הראשון עסק בעם ישראל ובהופעת העניין הא-לוהי בו, המאמר שני עוסק בעיקר בארץ ישראל והופעת ה' בה. הופעת ה' בעולם עניינה השגחה ודרכי הנהגה, והשמות והתוארים הם הם דרכי הנהגת הקב"ה את עולמו, ולכן מקדים ריה"ל נושא זה לכל נושא הופעת ה' בעולם.

ייחוס הגשמה לבורא אינו מתיישב עם השכל ואף התורה אוסרת עליו

כבר ראינו לעיל במאמר ראשון (פיסקה פט) את הבעייתיות בהגשמה. ייחוס עניינים גופניים לבורא הוא דבר שהורחק אף על ידי הפילוסופים משום שהוא סותר את השכל וההיגיון, ועל כן לא יתכן לומר שהתורה סבורה שהא-ל הוא בעל גוף. עניין שאינו מתיישב עם השכל וההיגיון אינו יכול להיות חלק מן התורה, שהרי השכל אף הוא ניתן לאדם על ידי הבורא, ועל כן הגשמת הבורא אינה באה בחשבון. מלבד זאת, התורה עצמה אוסרת על ההגשמה ורואה בה סכנה גדולה לאמונת האדם. דבר זה נאסר בעשרת הדברות (שמות כ, ג): **”לא תעשה לך פסל וכל תמונה”**, וביתר פירוט בפרשת ואתחנן (דברים ד, טו-יט): **”ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש. פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל תבנית זכר או נקבה... ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונידחת והשתחווית להם ועבדתם”**, ובמיוחד שם בהמשך (פסוק כג):

"השמרו לכם פן תשכחו את ברית ה' א־להיכם אשר כרת עמכם ועשיתם לכם פסל תמונת כל אשר צוך ה' א־להיך". כלומר, התייחסות אל הא־ל כבעל גוף ותמונה נחשב כמעשה המסכן את הנפש, כהשחתה, והרי הוא כשכחת הברית שנכרתה עם הקב"ה בסיני.

בשלב הזה, לאחר שהמלך נתגייר הוא וכל עמו, שאלותיו אינן עוד התקפות על הדת מבחוץ, אלא הן שאלות הבנה של מי שכבר נמצא בפנים. בעיית ההגשמה מפריעה למלך הן משום שהדבר נוגד את השכל וההיגיון, והן משום שהדבר נאסר אף מן התורה. קושיא זו עלתה למלך כוזר מתוך הלימוד והקריאה בתורה, שם מתואר א־להים בתוארים ושמות רבים, ויש בהם לכאורה הגשמת הא־ל.

האדם זקוק לשמות ותוארים כדי שיוכל להתייחס אל הבורא, אך אין הם מהותיים לו

תשובת החבר לשאלה זו היא מפורטת ומובנית. הוא מחלק את תשובתו לשני חלקים, כאשר החלק הראשון הוא מבוא לכל הנושא של התארים והשמות, והחלק השני מפרט את סוגי התארים והשמות ומחלק אותם לשלושה חלקים, ומבאר כל חלק באופן נפרד.

במבוא לעניין השמות והתארים מדגיש ריה"ל כי כל העניין בנתינת שם ותואר לא־להים בא לעולם משום שבני האדם מדברים על הבורא ומתייחסים אליו, והואיל וכך הם נזקקים לכלים בשפה השגורה בפיהם על מנת לעשות כן. רוצה לומר, אין בנתינת שמות ותארים עניין מהותי שהוא חלק מא־להים עצמו, אלא זהו כלי עזר בו משתמש האדם בהתייחסותו לא־להים.

הואיל וכן, גם כאשר התורה מכנה את הבורא בשמות ובתארים אין זאת אלא לצורך האדם על מנת לקרב את הדברים אל דעתו, והיא אף עושה זאת על ידי שמות ותארים מנקודת ראותו של האדם עצמו, בבחינת 'דיברה תורה בלשון בני אדם'. האדם אינו יכול לדבר על א־להים עצמו משום שהוא אינו מבין אותו ואינו תופש את מהותו, אך הוא יכול לדבר על הפעולות אותם הוא חווה בעצמו.

ריה"ל מדגיש שהפעולות אותן חווה האדם אינן מעידות על שינוי בא־ל, ולפעמים נקרא לפעולה מסוימת רחמים ולפעולה אחרת עונש, אך אין בכך עדות על כך שהא־ל שינה את דעתו ורצונו מרחמים לרוגז. אנו אלה שמפרשים כך את הפעולות, אך אין בכך להעיד על שינוי בו ית'. דוגמא פשוטה לדבר מביא החבר מגזר דין בבית משפט של שופט בשר ודם שדן בין שני אנשים, את האחד חייב השופט בדין וגזר עליו

עונש חמור, ואת השני זיכה מכל אשמה ופסק לו פיצוי. האם השופט הזה הוא רחמן או נקמן? שאלה זו אינה מתחילה כלל, שהרי את הדין חרץ השופט ללא הפעלת רגש, אלא שההשלכות של הפסיקה מתקבלות אצל בעלי הדין באופן שונה: אצל האחד הן רחומות ואצל השני הן קשות ואכזריות.

שלושה סוגים של תוארים, שהם שלושה שלבים בהכרת הבורא

"וּכְלָלוּ שֶׁל דָּבָר, כִּי הַמְדוּת מִתְחַלְקוֹת זולְתֵי הַשֵּׁם הַמְפָּרֵשׁ יִתְבָּרַךְ לְשִׁלְשָׁה חֻלְקִים, שֶׁתְּהִיֶּינָה מַעֲשִׂיּוֹת או טְפִלְיוֹת או שוֹלְלִיוֹת".

ריה"ל מחלק את הכינויים והתארים של הבורא לשלושה סוגים: "מעשיות" - תארי הפעולות והמעשים של הבורא; "טפלויות" - תיאורי גדולתו של הבורא; "שולליות" - תואר שאינו מגדיר אלא שולל הגדרה אחרת.

ונבאר הדברים ביתר הרחבה:

"מעשיות" - "וְהַמַּעֲשִׂיּוֹת נִלְקָחוֹת מֵהַמַּעֲשִׂים הַבָּאִים מִמֶּנּוּ בְּאִמְצָעִים טְבְעִיִּים, כְּמוֹ: מוֹרִישׁ וּמַעֲשִׂיר, מְשַׁפֵּיל אֶף מְרוֹמֵם, רַחוּם וְחַנוּן, קְנוֹא וְנוֹקֵם, גְּבוּר, שֶׁ-דִּי, וְהַדּוֹמִים לָהֶם".

האדם מתאר את הבורא כפי שהוא חווה את פעולותיו. אם קרה לאדם משהו טוב או שהוא רואה אחרים שטוב להם, הוא מכנה את הבורא 'רחום וחנון'. אם הוא מקבל עונש, הוא מכנה את הבורא 'קנוא ונוקם'. בעולם נראות פעולות רבות ועל כן גם תוארי הפעולות הם רבים, אך כמובן אֵלֵהִים הוא אחד. הוא המקור היחיד לכל הפעולות השונות. באלילות נהגו לייחס לכל אל תכונה אחרת, ומשום כך האמינו בריבוי אלילים, אך כמובן היהדות שוללת גישה זו מכל וכל.

אמנם יש להיזהר שלא לייחס לבורא גם את 'התכונות הנלוות' לתארים האלה, כלומר, מה שמייחסים בני אדם לאנשים בעלי תואר זה. למשל, אדם שהוא ותרן וסלחן, ותמיד הוא נמנע מעימותים ומעדיף למחול על כבודו, לעיתים הוא עושה זאת משום שהוא חלש אופי ואינו יכול לעמוד על שלו. כאשר אנו אומרים שהבורא הוא סלחן אין אנו מתכוונים לומר שהוא חלש.

"טפלויות" - "וְהַטְפִּלְיוֹת, כְּמוֹ: בְּרוּךְ וּמְבָרֵךְ, מְהַלֵּל, קְדוֹשׁ, רָם וְנִשְׂא, נִלְקָחוֹת מִרוֹמְמוֹת הַמְדַבְּרִים לוֹ. וְאֵלֵה אֵם הֵם רַבּוֹת, אֵינָן מְחִיבוֹת לוֹ רְבוֹי וְלֹא מוֹצִיאוֹת אוֹתוֹ מֵאַחַדוֹת".

1. על משמעות שם זה, עיין בסוף הפסקא בו ריה"ל מסביר שפירושו הנהגה על פי הטבע.

בני האדם רוצים לתאר את גדולתו של הבורא ומשתמשים בתוארים שונים: הוא גדול, הוא מבורך, הוא קדוש, וכו'. אין בתארים אלה הגדרה מהותית או תיאור פעולה או תכונה, אלא מילים שבאות להגדיל ולרומם ולהעריץ את הבורא. על ידי הגדלת הבורא האדם מוכיח את אפסיותו וקטנותו. לא שייך לדבר על הבורא במושגים של 'גדול' שהוא ההיפך מקטן, ומה שהוא 'מבורך' אינו אומר שהוא זקוק לברכה. תוארים אלה אינם מתארים מהות אלא הם נותנים תחושה של מרחק והבדלה בין הבורא ובין ברואיו.

"שולליות" - "השולליות, כמו: חי, ואחד, וראשון, ואחרון. ספר עליו באלה פדי לשלול ממנו הפכס, לא לקים לו אלה על הדרך שאנחנו מבינים מהם".

כאשר אומרים על הבורא שהוא 'חי' אין הכוונה שיש לו חיים כמו לבעל חיים או לבן אדם, אלא הכוונה היא שהוא לא מת. כאשר אומרים על הבורא שהוא 'אחד' אין הכוונה כמו שאומרים על אדם יחיד שהוא 'אחד', אלא התואר 'אחד' בא לשלול ממנו את הריבוי. וכן על זו הדרך. התואר 'חי' או 'אחד' אינם שייכים כלל בבורא כהגדרה חיובית, בדיוק כמו שלא שייך לדבר על חיות בזמן, או על חכמה באבן, וכו' (כפי שהאריך ריה"ל לבאר).

החלוקה לשלושת הסוגים היא מן הקל אל הכבד: 'תוארי הפעולות' מדמות את הבורא למעין מלך, בו אדם מתאר אותו על פי פעולותיו הנגלות לו. על פי מעשיו בעולם ניכר כוחו. יש כאן התחלה של הבנה מהו הבורא וכיצד הוא מנהיג את העולם. 'תוארי הרוממות' מביאים את האדם למדרגה גבוהה יותר בהתייחסות אל הבורא. הוא לא רק מודע לפעולותיו אלא הוא מבין ומפנים כי הבורא הוא גדול ומרומם מאוד ממנו. זהו לא סתם מלך שפועל בעולם כמו מלך בשר ודם הפועל, אלא זהו מלך מרומם מאוד - מלך מלכי המלכים. הוא גדול, הוא מרומם, הוא רם ונישא, הוא קדוש! ההבנה הזו שהאל הוא מרומם ואינו נתפס מביאה את האדם להכרה ברורה יותר במהותו של האל. אחרי שתי המדרגות האלה מגיעה הדרגה הגבוהה יותר של השגה והיא 'תוארי השלילה'. אמנם האדם אינו משיג את הבורא עצמו, אך הוא יכול יותר להגדיר ולנקות ממחשבתו מה הבורא אינו - הוא אינו בעל גוף, הוא אינו מת, הוא אינו רבים. זוהי כבר השגה בדרגה גבוהה ביותר.

ההבדל בין הנהגת העולם בימי האבות להנהגה של עם ישראל

עתה מתייחס ריה"ל לשם 'יקוק' (הסבר ארוך לשם זה יינתן גם במאמר רביעי). ריה"ל מרמז ששם זה מבטא את העובדה שאין אנו יכולים להשיג אותו כלל, ועל כן

אי אפשר לדבר עליו ועל שמו אלא רק על הפועל המלווה את שמו. שם זה מבטא את פועלו הישיר בעולם. יקוק 'יוצר' או 'בורא' או 'עושה נפלאות לבדו', היינו שהנעלם הגדול, אותו אנו לא משיגים ולא את שמו, יוצר בלי שום אמצעי. גם כל הניסים שלא על דרך הטבע מיוחסים לשם זה. על פי הסבר זה נוכל להבין פסוק תמוה בפרשת וירא: **"וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל ש-די ושמי ה' לא נודעתי להם"**. כדי להבין את החידוש שבדברים נציע פירושים שונים שנתנו גדולי הפרשנים לפסוק זה, ואחרי כן נציע את פירושו של ריה"ל².

הקושי הגדול בפסוק הזה הוא במילים "ושמי ה' לא נודעתי להם" (שמות ו, ג), שהרי נאמר "ויאמר ה' אל אברהם" (בראשית יח, ג), "ויאמר ה' אל יעקב" (שם לא, ג), אם כן הקב"ה דיבר עם האבות בשם ה'! כמו כן צריך להבין מהו ההבדל בין שם הוי"ה לבין 'א-ל ש-די'.

פירוש רש"י: השם 'א-ל ש-די' הוא השם המשמש להבטחות. ה' הבטיח לאבות הבטחות שונות, הבטיח שיירשו את ארץ ישראל, הבטיח שיהיה זרעם רב, ועוד, אך עדיין הבטחות אלה לא קוימו. שם הוי"ה הוא מידת האמת והקיום, האומרת שכל מה שה' מבטיח הוא גם מקיים, ואת המידה הזאת האבות לא זכו לראות, ועדיין ההבטחות שקיבלו לא התממשו ולא התקיימו.

פירוש ראשון ברמב"ן: יש להבחין בין נבואת משה רבנו לנבואת האבות. כידוע, נבואת משה רבנו היתה במדרגה הגבוהה ביותר שיכול אדם להגיע, ובלשון חז"ל היא נקראת 'אספקלריה המאירה'. אל האבות נגליתי בדרגת נבואה גבוהה של א-ל ש-די, אבל אליך אני נגלה בדרגה גבוהה עוד יותר - באספקלריה המאירה. עומק הפירוש הוא: הנבואה אל האבות נועדה להקים את עם ישראל, ולשם כך מספיק היה להעביר אליהם את המסר בדרך הנבואה 'הרגילה', בה האדם מקבל מסר מסוים בחלום והוא מעבד את המסר על פי הכלים שלו ובסגנון שלו. הנבואה אל משה היתה עם מטרה ברורה: עם ישראל צריך לצאת ממצרים ולקבל את התורה, וכדי לתת את התורה אי אפשר לדבר דרך מסכים ולסמוך על האדם שיבין את המסר שהועבר לו, אלא יש צורך בדיבור ישיר המעביר בדיוק מלא את הדברים. ה' מודיע למשה כבר בשלב הזה: דע לך שיציאת מצרים אינה עניין לעצמו אלא יש לה מטרה גדולה יותר והיא נתינת התורה לעולם. אני צריך אותך איתי כשותף בעניין הזה, ולכן עליך להתאזר בסבלנות ולסבול את הקשיים שבדרך, אך דע לך שבסופו של דבר הכל ייצא אל הפועל.

2. פירושו של ריה"ל לפסוק זהה לפירוש אבן עזרא שם (המובא גם ברמב"ן שם), שהיה בן דורו וקרוב משפחתו.

פירוש שני ברמב"ן: שם הוי"ה הוא גילוי של מידת החסד, ושם 'א-ל ש-די' הוא גילוי של מידת הדין. נגליתי אל האבות, סייעתי להם ועזרתי להם והצלתי אותם, אך עשיתי כל זאת משום שהיה מגיע להם זאת בדין. אברהם אבינו מסר את נפשו ונכנס לכבשן האש - מגיע לו שאציל אותו משם; נאלץ לרדת למצרים ולא התלונן - הצלתי אותו ואת שרה מידי פרעה; יצא למלחמה נגד ארבעת המלכים ולא פחד מהם - סייעתי לו לנצח אותם. יצחק אבינו לא התנגד ונעקד על גבי המזבח - מגיע לו שאברך אותו, ויצליח במעשה ידיו וימצא "מאה שערים". יעקב אבינו היה יושב אוהלים, נטמן 14 שנה בישיבה של עבר, שמר על תורתו גם כשהיה בגלות אצל לבן - מגיע לו שאהיה עמו ואסייע לו נגד אויביו. אל האבות נגליתי ב'א-ל ש-די', במידת הדין: עשית טוב אז מגיע לך שכר, ואם חלילה לא פעלת כשורה אז מגיע לך עונש. כאן מודיע הקב"ה למשה שהוא ינהג עם עַם-ישראל במידת החסד, ועומד לגאול אותם ולהוציא אותם ממצרים על אף שאין הם ראויים לכך. אמנם, לחסד הזה יזכו עם ישראל בזכות האבות, בבחינת 'בגלל אבות תושיע בנים'.

פירוש ריה"ל (והאבן עזרא): 'א-ל ש-די' זוהי הנהגה של נס נסתר, ושם הוי"ה זו הנהגה של נס גלוי.

וְאֶפְשָׁר שָׁזָה רָצָה בְּאִמְרוֹ: "וְאֵרָא אֶל-אַבְרָהָם אֶל-יִצְחָק וְאֶל-יַעֲקֹב בְּאֶל-שְׁדֵי", רְצוֹנוֹ לומר: בְּדֶרֶךְ הַכֹּחַ וְהַנְּצָחוֹן, כְּמוֹ שֶׁאָמַר: "לֹא-הִנִּיחַ אָדָם לַעֲשֶׂקָם וַיֹּכַח עֲלֵיהֶם מַלְכִים" (תהלים קה, יד), כלומר, עזרתי להם ועשיתי להם ניסים, אך עשיתי זאת בדרך הטבע באופן נסתר, וְלֹא בָּרָא לָהֶם מוֹפֵת כְּאִשֶּׁר בָּרָא לְמֹשֶׁה, וְעַל כֵּן אָמַר "וּשְׁמִי ה' לֹא נֹדַעְתִּי לָהֶם", רְצוֹנוֹ לומר: וּבְשְׁמִי ה', מִפְּנֵי שְׁבִי"ת בְּאֵל שְׁדֵי תְּשֻׁרֵת לְשִׁנְיָהֶם. כלומר, לא עשיתי לאבות ניסים גלויים ולא בראתי בריאה חדשה כמו שנעשה למשה ולישראל במצרים. וְעָשָׂה עִם מֹשֶׁה וַיְשַׁרְאֵל מֶה שֶׁלֹּא הִנִּיחַ סִפְק בְּנַפְשׁוֹת שְׁבוּרָא הָעוֹלָם בָּרָא אֶת הַדְּבָרִים הָהֵם בְּרִיָּאָה חֲדָשָׁה מְכֻוֶּנֶת, כְּמוֹ מְכֻוֶּנֶת מְצָרִים וּקְרִיעַת יַם-סוּף וְהֶמָּן וְעֵמוֹד הָעֵנָן וְזוֹלָתָם, כלומר, עם משה ועם ישראל עשה ה' ניסים ומופתים באופן ברור וגלוי, עד שלא היה לאיש ספק שאלו ניסים היוצאים מדרך הטבע, והיו כמו בריאה חדשה בעולם.

איזו הנהגה עדיפה, גלויה או נסתרת?

מדוע לאבות לא נעשו ניסים גלויים? וכי לא היה מגיע להם? ריה"ל עצמו עונה על שאלה זו: **לֹא מִפְּנֵי שֶׁהֵם גְּדוֹלִים מְאֹד מִכִּי יִצְחָק וְיַעֲקֹב, אֲךָ מִפְּנֵי שֶׁהֵם רַבִּים וְהָיָה הַסִּפְק בְּלִבָּבָם, וְהָאֲבוֹת הָיוּ בְּתַכְלִית הָאֱמוּנָה וּבְרֵי הַלֵּבָב, שֶׁאֶפְלוּ לֹא הָיוּ פּוֹגְעִים בְּ**

יְמוֹתֵם פִּי אִם רָעָה - לֹא הִיְתָה אֱמוּנַתְּם בְּאֵלֵהִים נְחַלְשֵׁת, וְלֹא הָיוּ צְרִיכִים אֵל כָּל זֶה. האבות היו במדרגה גבוהה כל כך עד שאפילו אם היו בצרות כל ימיהם לא היו זונחים את האמונה בקב"ה. לעומת זאת עם ישראל לא היו במדרגה גבוהה, והיה חשש שהקושי בו נתקלו בתהליך הגאולה יגרום להם לספקות באמונה, ולכן נזקק ה' לעשות להם ניסים גלויים שלא כדרך הטבע.

אנו יכולים ללמוד מכאן שדוקא האמונה במצבים הקשים, בשעות של הסתר פנים, היא המדרגה הגבוהה יותר. אם אדם מאמין בקב"ה גם כשקשה לו וגם כשעוברים על עם ישראל צרות איזמות - הרי הוא בדרגת האבות ממש. לעומת זאת, דור שנזקק לניסים גלויים האמונה שלו אינה מעולה, שהרי אין היא נובעת מתוך הבחירה החופשית האמיתית שלו.

אמנם נראה שניתן לענות על שאלה זו גם באופן אחר, ברוח דברים שלמדנו מריה"ל עצמו:

יש הבדל גדול בין הנהגה ליחידים לבין הנהגה לציבור. האבות היו יחידים, עדיין לא הפכו לעם אלא כל אחד מהם נבחר על פי מעלותיו והתמודדויותיו. הנבואה לה זכו היתה על בסיס אישי, וההנהגה אותה קיבלו מלמעלה היתה הנהגה של יחידים, הנהגה פרטית. כאשר יש ציבור שלם, יש עם המונהג ומושגח על ידי הקב"ה, או אז ההנהגה הופכת להיות משהו אחר, עם עוצמה הרבה יותר גדולה. בהנהגה של הכלל יכולים להיות ניסים גלויים, מה שלא היה אפשרי בהנהגה של יחידים. העניין האלוהי מופיע בעם ישראל בעוצמה גדולה הרבה יותר מאשר הופיע אצל האבות כיחידים, ולכן עד שלא נוצר עם ישראל לא היה מקום להנהגה כזו.

פרק כד

התארים הגשמיים

פיסקאות ג-ו

המלך רואה בתארים הגשמיים פחיתות כבוד כלפי הבורא

כפי שראינו לעיל, החבר חילק את תוארי הבורא לשלושה סוגים: תוארים על פי הפעולות והמעשים הנראים לבני אדם, תוארי רוממות וגדולת הבורא, תוארים הבאים לשלול הגדרות שונות. אך נדמה שאין חלוקה זו מכסה את כל סוגי התארים, כי הנה שואל המלך:

"אֵיךְ תַעֲשֶׂה בַמַּדּוֹת שֶׁהֵן יוֹתֵר גְּשָׁמִיּוֹת, כְּמוֹ: רוֹאֵה, וְשׁוֹמֵעַ, וּמְדַבֵּר, וְכוּתֵב עַל הַלּוּחוֹת, וַיּוֹרֵד עַל הַר סִינַי, וְשָׁמַח בְּמַעֲשָׁיו, וּמִתְעַצֵּב אֶל לְבוֹ?"

הקבוצה הראשונה הנ"ל התייחסה לפעולותיו של הבורא כפי שהן מתקבלות אצל בני האדם, כמו 'רחום וחנון', 'קנא ונוקם', 'מוריש ומעשיר', וכו', אך פעולות אלה הן 'רוחניות', כלומר, אם נתרגם זאת על תכונות בני אדם נוכל לראות שאלו תכונות שיש בהן מימד מופשט, שאינו גשמי. כמו כן, תכונות אלה הן תכונות מקדימות לפעולות עצמן, והן הגורמות לעושה הפעולות לעשותן, בבחינת 'סוף מעשה במחשבה תחילה'. אך מה לגבי הפעולות המיוחסות לבורא הנראות כגשמיים לגמרי, כמו 'רואה', 'שומע', 'מדבר', 'כותב', הן אלה ממש פעולות אנושיות גשמייות והיאך אפשר לייחס אותן לבורא?

תארים מיוחדים המתייחסים לנוכחותו וטיפולו של אלהים בעולם

וכך עונה לו החבר:

"הֲלֹא דַמִּיתִיו לָהּ בְּשׁוֹפֵט צֶדֶק שְׂאִין חֲטָאָה בְּמַדּוֹתָיו וַיּוֹצֵא מִדִּינָיו הַצְּלָחַת עִם וּכְבוֹדָם, וַיִּקְרָא אוֹהֲבָם וְשָׁמַח בָּהֶם, וְגוֹזֵר עַל אַחֲרֵים בְּהִרְיֵסַת בְּתִיָּהֶם וְהַחֲרָם אוֹתָם, וַיִּסְפְּרוּ עָלָיו בְּהִפְךָ זֶה: שֶׁהוּא מוֹאֵס אוֹתָם וְכוּעֵס עֲלֵיהֶם. וְשֶׁהָאִוִּיר וְכָל הַגּוֹפִים נִפְעָלִים לְרִצּוֹנוֹ וּמִצְטַיְרִים בְּדַבּוּרוֹ כְּאִשֶּׁר הַצְּטִירוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, וְנִקְרָא כּוֹתֵב וּמְדַבֵּר. וְכֵן מִצְטַיֵּר מִן הַגֶּשֶׁם הַדֵּק הַרוּחָנִי הַנִּקְרָא רוּחַ הַקֹּדֶשׁ הַצּוֹרוֹת הַרוּחָנִיּוֹת הַנִּקְרָאוֹת כְּבוֹד ה', וְנִקְרָא עַל דֶּרֶךְ הַעֲבָרָה 'יֵי' בְּלִבָּד, כְּמוֹ "וַיּוֹרֵד יְיָ עַל הַר סִינַי".

כדי להבין את תשובתו של החבר יש לעיין היטב בסדר הדברים בשאלה ובתשובה. המלך שאל על התארים בסדר זה: רואה, שומע, מדבר, כותב, יורד, שמח, מתעצב. עיון בתשובת החבר מעלה שהוא מתייחס לתארים בסדר אחר: שמח, כועס (מתעצב), כותב, מדבר, יורד.

מלבד השאלה מדוע שינה החבר מן הסדר של המלך, יש להבין מדוע לא התייחס החבר לתארים 'רואה' ו'שומע', וכביכול התעלם מהם.³

נראה לומר שהמלך סידר את התארים בשאלתו מן הרוחני אל הגשמי: **ראיה ושמיעה** הן אמנם חושים גשמיים הנעשים בכלים גשמיים, אך הראיה והשמיעה עצמן הן עניין רוחני מופשט יותר. **מדבר, כותב, יורד** אלה הם ודאי פעולות גשמיות יותר משמיעה וראיה. ולבסוף **שמח במעשיו ומתעצב אל לבו**, שהוא לכאורה תיאור של הפחות בבני אדם הנפעל מהרגשותיו ומושפע מהם. כך רואה המלך את סדר הדברים. החבר מתייחס באופן שונה לסדר הדברים, ומחלק את התארים האלה לשתי קבוצות: קבוצה ראשונה: רואה ושומע עם שמח ומתעצב, וקבוצה שנייה: מדבר כותב יורד. לכל קבוצה ישנו הסבר שונה המסביר את עניין התארים שבה.

הסבר לקבוצה הראשונה - שומע, רואה, שמח, מתעצב:

אומר החבר: **"הלא דמיתיו לך בשופט צדק"**. החבר כאן מתייחס, לכאורה, אל מה שאמר לעיל בפיסקה ב: **"אבל אמנם הוא שופט צדק גוזר בריש אדם אחד ועשר אדם אחר, מבלי שישתנה בעצמותו, ולא ירחם על אחד ולא יכעס על אחר"**. אך יתכן ובעומק הדברים הוא מתייחס אל מה שכתב במאמר ראשון, בהבדל בין א-להים שלנו לבין האלהים של הפילוסוף. להבדיל מאמונת הפילוסוף, הא-להים שלנו אינו מנותק מן העולם אלא הוא משגיח ומטפל בו. הוא שופט צדק, נותן שכר ועונש, ומנהיג את העולם על פי מעשי בני האדם. על מנת לשפוט את העולם בצדק צריך הא-להים, כביכול, לראות ולשמוע את המתרחש, וכשבני האדם עושים רצונו אזי הוא, כביכול, שמח, וכשעוברים על רצונו אזי הוא, כביכול, מתעצב.

כלומר, תארים אלה אינם תארים 'ברמה נמוכה', גשמיים, אלא אדרבה, אלה התארים שחשוב לנו להדגיש אותם. **זה היסוד של האמונה שלנו!** אנו מעוניינים להתייחס אל הבורא בתארים האלה כדי לשנן לעצמנו שהא-להים שלנו קרוב אלינו

3. הקטע כפי שצוטט לעיל כך הוא על פי גירסאות אבן תיבון הקדומות. אמנם ישנם תרגומים אחרים בהם נוסף משפט באמצע המתייחס גם ל'רואה' ול'שומע' (תרגום אבן שמואל, תרגום קאפח, תרגום שילת), אך יתכן וזוהי תוספת מאוחרת שנועדה ל'לתקן' את הטקסט.

ורואה את מעשינו ושומע את תפילותינו. גם אילו היינו יכולים לוותר על תארו של הבורא - על התארים האלה לא היינו מוותרים, כי כך אנו רוצים להרגיש את הבורא ביחסו אלינו. אנו לא רוצים להרחיק את הבורא מן העולם כמו הפילוסופים, אלא אדרבה, אנו רוצים לחוש שהוא מטפל בנו בהשגחה צמודה.

אמנם, מדגיש החבר, "הלא דמיתיו לך בשופט צדק שאין חטאה במדותיו", כלומר, אמנם הוא שופט צדק ומטפל בעולם, אך אין בכך חיסרון (= "חטאה") במהותו. הוא לא באמת מתפעל מכך ואין בו שינוי כלל, ובאמת אין אנו יכולים להבין כיצד הדברים נעשים, אך מבחינתנו אנו רואים אותו ככזה משום שהוא פועל ונוכח בעולם ואינו מנותק ממנו.

מציאות ה' בעולם הגשמי היא על ידי יצירה רוחנית חדשה

הסבר לקבוצה השנייה - מדבר, כותב, יורד על הר סיני:

הסבר זה כבר נתן החבר לעיל במאמר ראשון בהתייחסותו למעמד הר סיני, שם הסביר מדוע אין במעמד הר סיני בעיה של הגשמה. אף כאן הוא חוזר על עניין זה, וביתר ביאור, משום ששלושת התארים האלה באו לידי ביטוי בעיקר במעמד הר סיני - הדיבור אותו שמעו כל ישראל, להבדיל מדיבור ליחיד שנעשה בנבואה ולא בהקין, הכתיבה על הלוחות במכתב א־להים, והירידה על הר סיני. את הפעולות האלה ודאי לא עשה הקב"ה עצמו באופן ישיר משום שיש בכך הגשמה. מציאות ה' אינה גשמית ואף אינה רוחנית, היא אינה חלק מן העולם כלל ואין לנו שום הבנה בה. כדי ליצור דיבור וכתיבה ויכולת ירידה ברא הקב"ה בריאה חדשה בעולם, ויצר מציאות רוחנית היכולה להתקיים ולפעול בעולם הגשמי, מציאות רוחנית שהיא גסה יותר ממהותו. למציאות הרוחנית הזאת אנו קוראים בשם 'שכינה' או 'כבוד ה'', ואין זו מהותו עצמו אלא יצירה רוחנית בפני עצמה. את השכינה אפשר לחוש בהרגשות רוחניות, ומי שיש לו רמה רוחנית גבוהה יכול להרגיש במציאות רוחנית זו. מציאות זו גרמה לכך שכל הזר הקרב לבית המקדש ונכנס למקום שאסור לו להיכנס מייד מת. בשעת מעמד הר סיני ירדה מציאות רוחנית זו על הר סיני, ואי אפשר היה לבני ישראל להתקרב אל ההר, מלבד משה רבנו משום מעלתו הגבוהה.

על פי זה נוכל להבין גם את עניין הכתיבה והדיבור. לא הקב"ה כותב ומדבר אלא הוא יצר מציאות רוחנית שהולידה את הכתב והדיבור. כשם שברא את העולם, את השמים והאת הארץ, כך יצר יצירה חדשה שממנה יצא הכתב והדיבור. כדי להבהיר את הדברים נשתמש במשל בן זמננו: מכשיר הקלטה המשמיע קול אדם מדבר. אלמלא

ידענו שזהו מכשיר המשמיע קול היינו חושבים שיש אדם בחדר המדבר אלינו, אך באמת אין זה קול אדם אלא מכשיר. אם כן נוכל לומר שהקב"ה ברא את המכשיר המדבר, ואם כן הדיבור הנשמע אינו דיבורו של הקב"ה אלא זהו קולו של המכשיר. במעמד הר סיני בני ישראל שמעו ממש קול, כמו ששומעים קול אדם המדבר אליהם, בכלי השמיעה הרגילים שלהם (ולא כדעה הסוברת שהיתה זאת נבואה), אך לא היה זה קולו של הקב"ה עצמו אלא היה זה קול שנברא על ידי מציאות רוחנית.

'השראת שכינה' - מציאות רוחנית

תפיסה זו של ריה"ל את המושג 'שכינה' מוצאת הד בגישתו של הרמב"ם. הרמב"ם מסביר שהמושג 'קדושה' נוצר על ידי המצוות והאיסורים הכרוכים בה. מקום מקודש מחבירו בכך שאסור לעשות בו דברים מסויימים המותרים במקום אחר, והעובר על האיסור נענש (ראה הלכות בית הבחירה ז, יב ואילך). אדם קדוש מחברו, כגון כהן מקודש יותר מישראל רגיל, בכך שיש עליו איסורים נוספים מאשר על חברו - אסור לו להיטמא, אסור לו לשאת נשים מסויימות, ועוד. דרישה זו קשורה ל"שכינה הנמצאת באותו מקום", כי כך מצאנו שהרמב"ם מתייחס ל'שכינה' כמציאות של קדושה. הנה בעניין קדושת המקדש וירושלים פסק הרמב"ם כי על אף חורבן הארץ והגלות, שביטלו את קדושת ארץ ישראל לעניין שביעית ומעשרות, מכל מקום קדושת המקדש וירושלים לא בטלה. הטעם לכך הוא, שקדושת ארץ ישראל תלויה בכיבוש, והכיבוש בטל, אך קדושת המקדש וירושלים תלויה בשכינה 'ושכינה אינה בטלה' (ראה הלכות בית הבחירה ו, טז).

במורה נבוכים (פרק כה) מציע הרמב"ם שני פירושים למושג שכינה: א) השגחה מיוחדת למקום מסוים. ב) "אורו הנברא". הסבר זה תואם דברי ריה"ל שאף הוא רואה את הקדושה כעניין מציאותי ממשי. יש כאן מציאות רוחנית ולכן יש כאן קדושה. מי שיש לו עיניים רוחניות והרגשות רוחניות יכול לחוש את הקדושה, כי יש כאן מציאות רוחנית, שכאמור היא איננה מהותו של הקב"ה עצמו.

דבריו אלה של ריה"ל בעניין 'השראת שכינה' הם מעין מבוא לנושא המרכזי של מאמר שני - עניין ארץ ישראל ומעלתה. על פי ריה"ל בארץ ישראל ישנה מציאות רוחנית והשראת שכינה, ולכן בני אדם רוחניים מרגישים בה התעלות והרגשה מיוחדת. כמו גלי רדיו שאינם ניתנים לראייה ולמישוש, אך אם נשתמש בטרנזיסטור נוכל לקלוט את הקולות המופקים מהם. יהודי מסוגל לקלוט את המציאות הרוחנית הזאת כשהוא נמצא בארץ ישראל, מה שאינו זוכה לו בחוץ לארץ.

רצון ה'

"אמר הכוזרי: אמר, שתהיה נצול מכל המדות עד שלא נתחייב רבוי, מה יצילך ממדת החפץ שאֵתה מיחס אותה אל הבורא והפילוסוף מרחיק אותה ממנו?"

שואל המלך: גם אם אקבל את ההסברים שהסברת לעניין כל התארים והמדות שהזכרנו לעיל, ובהם הוכחת שתארי הבורא השונים אין בהם להוכיח על ריבוי ושינוי בבורא, ואין בהם עניין גשמי, עדיין יש להתייחס לשאלת הרצון (= 'החפץ'). הרי אם אֵלהים עושה פעולה מסויימת משמע שלפני שעשה אותה הוא רצה לעשות אותה, ובשעה שעשה נתמלא רצונו. אם כן, יש בזה שינוי בבורא בין מה שהיה לפני הפעולה לבין מה שהיה אחריה. בנוסף לכך, יש ברצון הוכחה על חיסרון בבורא, כי רצון מעיד על צורך מסויים שחסר, וצורך זה מושלם לאחר ביצוע הפעולה. וכי אפשר לומר על הבורא שהיה חסר משהו ולכן רצה אותו? הן זה אינו מתקבל על הדעת!

בגלל שאלה זו החליטו הפילוסופים בדעתם שלא יתכן שאלהים מנהל את העולם ומטפל בו, כי אם נאמר שאלהים מגיב למה שמתרחש בעולם הרי יש בכך שינוי בו, ואם הוא פועל בעולם משמע שיש בו רצון לפעול, ויש בזה חיסרון בו, חלילה.

רצון אף הוא עניין גשמי, אך הוא מופשט ומעודן ולכן עלולים לטעות בזה

שאלת הרצון של הבורא אינה כשאר תארים גשמיים אחרים. על ביטויים גשמיים כלפי הבורא, כמו 'יד ה'" וכדומה, ניתן להבין בפשטות שהם משלים ורמזים וכי ודאי אין לבורא איברים גשמיים, אך עניין הרצון עלול להטעות, משום שהוא עניין גשמי מופשט ומעודן ועלול להיראות כרוחני. שהרי גם לבני האדם ישנו רצון, והם פועלים את פעולותיהם בעקבות מחשבה ורצון, ואם כן הם יכולים לטעות ולומר כי גם הבורא פועל על פי המנגנון הזה - תחילה עולה בו הרצון ולאחר מכן הוא עושה פעולה על פי אותו הרצון.⁴

זאת היתה טעותם של הפילוסופים. אצל הפילוסופים השכל הוא הכלי בו האדם מתחבר עם אלהים, ומשום כך הם דימו שפעולת המחשבה אצל האדם דומה לפעולת המחשבה של אלהים. אם האדם חושב ורוצה אז כנראה גם אלהים חושב ורוצה. אמנם, גם לשיטתם אין כאן זהות מוחלטת בין האדם לאלהים, והאדם חושב בקטן ואלהים חושב בגדול, אך העיקרון הוא דומה. אמנם זוהי טעות גמורה. אין שום מקום להשוואה

4. על פי פירוש הרב שלמה אבינר.

בין האדם ובין א-להים, ואי אפשר להבין את א-להים על פי הכלים שאנו מכירים. השוואה בין האדם לא-להים אינה השוואה כמותית או איכותית אלא זוהי השוואה בין שני דברים שונים לחלוטין. כשם שאי אפשר להשוות בין כסא לבין חכמה, מה גדול ממה, או בין סלע לבין ענן, כי אין ביניהם שום מכנה משותף. כן הוא הדבר גם לגבי מחשבתו של הבורא או רצונו. אין להשוות את רצון הבורא לרצונו של האדם, שהרי אלה דברים שונים בתכלית ואינם נמדדים באותם הכלים, ואין כאן אלא שיתוף השם בלבד, שהרי האדם מוכרח לכנות מושגים מופשטים על פי מושגים אותם הוא מכיר.⁵

הרצון המתגלה בבריאה ובקיום העולם הוא גם הרצון שפועל בה

"אמר הַחֵבֶר: כָּבֵד קִרְבָּנוּ אֶל הַהֲצֻלְחָה. אִם לֹא יִטְעֶן עָלֵינוּ בְּיוֹתֵר מִ'הַחֲפִץ'..."
 כלומר, אם עניין הרצון והחפץ זוהי הקושיא היחידה שיש לפילוסופיה ולמדע להקשות על היהדות בעניין הבורא, אזי נוכל לענות על כך בקלות ולהצליח להעמיד את הדת על תילה. **"נאמר לו: אתה, הפילוסוף, מה הדבר אשר שם אצלך השמים סובבים תמיד וּבְגִלְגַל הָעֲלִיּוֹן נוֹשֵׂא הַכֹּל וְאִין מְקוֹם לוֹ, וְאִין נְטִיָּה בְתַנוּעָתוֹ, וְכַדּוֹר הָאָרֶץ מְרַפֵּז עוֹמֵד בְּאִמְצָעֵיתוֹ מִבְּלֵי נְטִיָּה וְלֹא סָבָה, וְשֵׁם סֵדֵר הַכֹּל עַל מֶה שֶׁהוּא עָלָיו מִהֶפְמוֹת וְהַאיִכוֹת וְהַתְמוֹנוֹת, וְלֹא תוֹכַל לְהַמְלִיט מִהוֹדוֹת בְּדָבָר הַהוּא, פִּי לֹא בְּרָאוּ הַדְּבָרִים אֶת עֲצָמָם וְלֹא קָצַתְם אֶת קָצַתְם.** כלומר, כל המתבונן בעולם ורואה את הסדר המופתי בו, ואת הצורה בה הוא מתנהל, מוכרח להודות שיש כאן איזשהו כוח שברא את הדברים כך, ויש כוח המניע ומפעיל את הכל. כל שינוי מן הסדר המופתי הזה יגרום בהכרח לנזקים ועלול להביא לתוהו ובוהו כללי. אם כן, יש בעולם 'רצון' העומד מאחורי כל הפעילות הזאת. אי אפשר להכחיש זאת. ממילא השאלה על פעולה זו או פעולה אחרת הנובעת מ'רצון' ומשינוי אינה שאלה, כי בוודאי ישנו כאן מנגנון שפועל בצורה אחרת. **"וְהַדְּבָר הַהוּא, שֵׁם הָאוִיר מְצַטִּיר בְּשִׁמְעַ בְּעֵשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, וְשֵׁם הַמִּכְתָּב מְצַטִּיר חֲרוֹת בְּלוֹחֹת. קָרָא אוֹתוֹ אֶתָּה: 'חֲפִץ' אוּ 'דְּבָר' אוּ כֹאֲשֶׁר תִּרְצָה".** כשם שא-להים ברא את העולם יש מאין, וסידר אותו כרצונו, כך הוא החליט לעשות דברים נוספים. ה'רצון' המנהל את העולם הוא רצון שונה לחלוטין ממה שהאדם יכול להבין, ולכן השאלה כלל אינה מתחילה.

יש לשים לב לכך שהטענה על שינוי בבורא, על כך שבתחילה היה חסר ולאחר שעשה את הפעולה נתמלא חסרונו, שייכת רק בתוך מימד ה'זמן'. 'זמן', כידוע, הוא עניין גשמי השייך לעולם, ונגזר מתנועה ומתהליכים שונים. רק לאחר שנברא העולם

5. על פי פירוש הרב שלמה טולדאנו.

שייך לדבר במושגים של זמן, אך מחוץ לעולם אין כלל זמן. אצל א-להים אין מושג של זמן, ואם אין זמן ממילא לא שייך על שינוי, כי אין לפני ואין אחרי. אלה מושגים שקשה לשכל האדם לתפוס ולהבין אותם.

פרק כה

ארץ ישראל

פיסקאות ח-טז

לארץ ישראל יש סגולה מיוחדת הטבועה בה מראשית הבריאה, ועל כן שורה בה מציאות רוחנית קבועה

סוגיית התארים שימשה את ריה"ל כמעין מבוא לנושא העיקרי של המאמר השני - ארץ ישראל. המושגים 'כבוד ה', 'ושכינה', הוסברו על ידי החבר כמציאות רוחנית שנבראה על ידי הבורא, והיא קיימת כאן, בעולם הגשמי. מציאות רוחנית זאת נמצאת באופן קבוע בארץ ישראל, ומשום כך מובן מדוע נבחרה ארץ ישראל להיות ארצו המיוחדת של עם ישראל.

גישה זו של ריה"ל רואה בארץ ישראל מהות מיוחדת לעצמה. כלומר, ארץ ישראל לא נבחרה מכל הארצות להיות ארצו של עם ישראל על סמך מעלותיה הגיאוגרפיות או האקלימיות, אלא ארץ ישראל נבראה על מנת להיות ארצו של עם ישראל. כשם שעם ישראל לא נבחר בגלל מעשיו הטובים, אלא יש בו מטבע בריאתו סגולה מיוחדת ועניין אלוהי (וכפי שהסביר ריה"ל במאמר הראשון), כך הוא העניין גם בארץ ישראל. מטבע בריאתה של ארץ ישראל יש בה עניין סגולי מיוחד, ושורה בה מציאות רוחנית, מה שהופך אותה להיות הארץ הראויה לעם ישראל (וכפי שיאריך ריה"ל להסביר בהמשך). לשיטה זו של ריה"ל אין צורך למצוא נימוקים וטעמים שכליים לשאלה 'במה נתייחדה ארץ ישראל מכל הארצות?'. ארץ ישראל היא ארצו של עם ישראל משום שהשכינה שורה בה, ובגלל שהשכינה שורה בה רצה הקב"ה שעם ישראל יחיה עליה את חייו הגשמיים והרוחניים.

החולקים על ריה"ל אינם רואים בארץ ישראל מהות מיוחדת

אמנם, יש לדעת ששיטתו זו של ריה"ל היא ייחודית, ונשענת על יסודות קבליים, ואילו ראשונים רבים אחרים לא הלכו בדרך זו. כאשר הסבירו את עניינה של ארץ ישראל נקטו ראשונים אלה בגישה 'רציונאליסטית', והסבירו בטעמים שכליים והגיוניים מדוע נצטוו ישראל לדור דווקא בארץ ישראל.

נציג כאן את דברי ר' מנחם המאירי בעניין זה, בפירושו 'בית הבחירה' לגמרא, כמייצג את הגישה 'הרציונאליסטית'.

אומרת הגמרא בכתובות (קי ע"ב): "תנו רבנן: לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו א-לוה, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו א-לוה". כלומר, עדיף לדור בארץ ישראל מאשר לדור בחו"ל, גם אם יש אפשרות לדור בחו"ל בין יהודים רבים יותר.

וכך מסביר זאת המאירי: "שחוצה לארץ דירת קבע לגויים ולעובדי האלילים, ואי אפשר שלא ללמוד מדרכיהם". כלומר, חו"ל שייך לגויים, כל לאום ולאום במקומו ובארצו. התושבים המקומיים שם מרגישים כאדוני הארץ, ומתייחסים אל היהודים כאל זרים וכאל תושבים זמניים, ומתוך כך יבואו היהודים ללמוד ממעשיהם ולהיות מושפעים ממנהגיהם.

מספרת שם הגמרא (קיא ע"א) סיפור: "ההוא גברא דנפלה ליה יבמה בי חוזאה, אתא לקמיה דר' חנינא, א"ל: מהו למיחת וליבמה? (=אחיו של אדם אחד מא"י מת בעיר חוזאה שבחו"ל ללא ילדים, ואשתו של המת זקוקה לו ליבום, ובא לשאול את ר' חנינא האם מותר לו לרדת מארץ ישראל ולייבם אותה). אמר לו: אחיו נשא כותית ומת, ברוך המקום שהרגו, והוא ירד אחריו?".

כתב על כך המאירי: "דרך צחות אמרו, באחד שבארץ ישראל שנפלה לו יבמתו בחוצה לארץ ושאל לאחד מן החכמים מהו לירד לקיים מצות יבום, אמר לו אחיו נשא גויה, ברוך המקום שהרגו, ועכשו ירד אחיו אחריו?". כלומר, סיפור זה הוא "דרך צחות", דרך גוזמא והלצה, ואינו ממש כפשוטו.

עוד אמרה הגמרא שם: "אמר רב יהודה אמר שמואל: כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל, כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות".

הסביר המאירי: "שכל מקום שחכמה ויראת חטא מצויין שם דינו כארץ ישראל, וכמו שאמרו 'כל הדר בבבל כאילו דר בארץ ישראל', שכל מה שאמרו לא אמרו אלא מפני שסתם חוצה לארץ אין חכמה ויראת חטא מצויין בה לישראל, לרוב הצרות ועול הגלויות שסובלים שם, אלא אם כן על ידי עמל גדול וצער גלגול סבל הצרות וההתייאש מהם לעבודת השם לשרידים אשר ה' קורא". כלומר, אין לארץ ישראל מעלה מיוחדת בפני עצמה. הייחוד של ארץ ישראל הוא בכך שישראל דרים בה בשלום ומתוך כך יש בה חכמה ויראת חטא, וממילא אם יש ריכוז גדול של יהודים בחו"ל שאינם חיים בפחד מן הגויים, כמו שהיה בבבל, אזי גם שם יש את המעלה הזו כמו בארץ ישראל.

אם כן, אנו רואים שהמאירי אינו רואה בארץ ישראל מהות מיוחדת לעצמה, ואין בה עניין סגולי מיוחד, אלא יש לבחירתה על ידי הקב"ה הסבר הגיוני: הואיל והיא אינה שייכת לגויים, ובדרך כלל יש בה אפשרות ליהודים לגור בשקט ושלוה, ממילא ניתן ליהודים לחיות בה חיי תורה וחכמה ויראת שמים, בלי להיות מושפעים בהשפעות רעות משכניהם הגויים. הקב"ה ציוה את עם ישראל לגור דווקא בארץ ישראל משום שרק בה יוכלו לחיות חיי תורה באופן הטוב ביותר.

אמנם, גם המאירי עצמו, בסוף דבריו שם, מודה לכאורה שיש בארץ ישראל עניין מיוחד שהוא למעלה מן השיקולים ההגיוניים שהזכיר לפני כן. וכך הוא מוסיף וכותב שם: **"וסתם ארץ ישראל חכמה ויראת חטא מצויין בה עד שמתוכם משיגים כבוד בוראם וזוכים ליהנות מזיו השכינה. ועל זו אמרו: 'אפילו שפחה שבארץ ישראל מובטחת לה שהיא בת העולם הבא', ועל דרך מה שייעד הנביא באמרו 'וגם על העבדים ועל השפחות אשפוך רוחי'".** כלומר, יש משהו בארץ ישראל שגורם לאנשים להגיע לרמה רוחנית גבוהה יותר, ואת זה קשה גם למאירי להסביר בהסבר רציונאלי. אמנם הוא אומר את הדברים באופן מובלע, ובניגוד לריה"ל אין הוא נוקט בהסבר זה כיסוד לכל עניינה של ארץ ישראל.

המחלוקת על דרכה של 'הציונות' נעוצה במחלוקת בין שיטת ריה"ל והחולקים עליו

הציונות הדתית במדינת ישראל מחנכת בעשרות השנים האחרונות להכרה בסגולתה המיוחדת של ארץ ישראל. זכה ריה"ל ושיטתו המחשבתית הקבלית הפכה להיות הגישה הדומיננטית והעיקרית בקרב אנשי הציונות הדתית, בעיקר משום שהראי"ה קוק נקט אף הוא בגישה זו והנחיל אותה לתלמידיו שהיו בוני הארץ. גישה זו היא מחודשת ולא כך דיברו כל גדולי ישראל בכל הדורות. כפי שראינו לעיל, ישנה גישה רווחת בראשונים שאינה רואה בארץ ישראל עניין סגולי מהותי לעצמו, אלא רואה את ארץ ישראל ככלי שנועד לאפשר לעם ישראל לחיות חיי תורה באופן הטוב ביותר. ממילא נוכל להבין את דעת המתנגדים ל'תנועה הציונית', התנועה שהחלה את כל המהלך של שיבת ציון והקמת ישוב יהודי בארץ ישראל. לטענת המתנגדים, אם הישוב היהודי אינו מושתת על ערכי תורה ומצוות - מה טעם יש בו? אדרבה, הקמת ישוב יהודי חילוני בארץ ישראל זוהי הכפירה הגדולה ביותר! מוטב להם ליהודים לחיות חיי תורה בחו"ל, מאשר חיים חילוניים בארץ ישראל! אולם הם מתעלמים מן העובדה שגם לשיטת המאירי ההנחה הבסיסית היא שארץ ישראל היא מקום מוכן

ליראת שמים. המאירי לא בא לחלוק על מרכזיותה של ארץ ישראל, אלא רק מסביר את עניינה בהסברים הגיוניים וריאליים. והרי סוף סוף זוהי הלכה, ואין אנו מבטלים הלכה בגלל שנראה לנו שהמצב השתנה. גם ההיסטוריה המודרנית מוכיחה שהיהודים מתבוללים בחו"ל בצורה מבהילה, מה שאין כן בארץ ישראל שם השמירה על היהדות הולכת ומתגברת.

ואכן, ישנם מקורות רבים בחז"ל שמשמע מהם שיש איסור לעלות לארץ ישראל לפני שתגיע גאולתן של ישראל. בגמרא מובאת דעה הטוענת שיש איסור מוחלט לצאת מבבל לארץ ישראל, ומזכירה את עניין 'שלושת השבועות' שהשביע הקב"ה את ישראל, ובהן השבועה 'שלא יעלו בחומה', היינו שלא לעלות בחזקה לארץ ישראל שלא בהסכמת אומות העולם. ריה"ל אינו מזכיר את המקורות הללו ומתעלם מהם⁶. מאידך, כפי שהוכחנו לעיל, גם השיטה החולקת על ריה"ל מודה שיש בה בארץ ישראל איזשהו עניין מהותי מטא-פיסי שאינו ניתן להגדרה בכלים שכליים רציונאליים. ריה"ל הפך את העניין הזה ליסוד שיטתו.

הרמב"ם מתייחס לארץ ישראל באופן מיוחד

מהי שיטת הרמב"ם ביחס לארץ ישראל? כיצד תפס הרמב"ם את עניינה של הארץ? האם הוא הסכים עם ריה"ל והדגיש את עניינה הסגולי המהותי, או שמא נקט בגישה הרציונאלית הרואה בארץ ישראל את המקום בעל התנאים הטובים ביותר לקיום חיי תורה לעם ישראל?

הנה במורה נבוכים לא התייחס הרמב"ם לארץ ישראל כיסוד מרכזי ביהדות. גם בספרו 'משנה תורה' לא ייחד הרמב"ם קובץ הלכות מיוחד לענייני ארץ ישראל, אלא הזכיר עניינים השייכים אליה במקומות מפוזרים בספרו. כמובן, בספר זרעים עסק במצוות התלויות בארץ, כמו תרומות ומעשרות, שמיטה ויובל. במקומות נוספים מזכיר עניינים פרטיים הנוגעים לארץ, כמו הדין של עבד שרוצה לעלות לארץ ישראל שכופין את רבו לעלות עמו (ראה הלכות עבדים ח, ח-יא). יש בארץ ישראל מצוות מיוחדות, ולכן דינה שונה מכל הארצות.

רק בסוף הלכות מלכים מתייחס הרמב"ם לעניין המצוה לגור בארץ ישראל, וכאן אנו נתקלים בתופעה מעניינת. בניגוד לדרכו בכל הספר, בעניין ארץ ישראל הרמב"ם נוקט לשון מדרשית-פיוטית. הוא אינו מתנסח בשפה הלכתית יבשה, אלא משלב

6. דעתו אינה להלכה, ונדחית מפני גמרא במסכת יומא (ט ע"ב) הקובעת שחטאם של דור עזרא היה שעלו יחידים ולא עלו בחומה, ומכאן למדנו שישנה חובה לעלות בחומה ולכבוש את הארץ.

בדבריו על ארץ ישראל תכנים מרגשים ונלהבים, מה שאין דרכו כלל כשעסק בשאר מצוות אחרות.

וכך כותב הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ה, ט-יב): **"אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם..."**

גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל ומנשקין אבניה ומתגלגלין על עפרה, וכן הוא אומר: **"כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו"**. אמרו חכמים: כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין, שנאמר **"ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון"**. אפילו הלך בה ארבע אמות זוכה לחיי העולם הבא. וכן הקבור בה נתכפר לו, וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה, שנאמר **"וכפר אדמתו עמו"**. ובפורענות הוא אומר: **"על אדמה טמאה תמות"**. ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו, ואעפ"כ, גדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לשם. צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק. לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז, שנאמר: **"כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים"**, ובפורעניות הוא אומר: **"ואל אדמת ישראל לא יבאו"**. כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות, שנאמר **בבלה יבאו ושמה יהיו"**.

אנו רואים שגם גדולי הרציונאליים בין הראשונים, כאשר הגיעו לסוגיית ארץ ישראל הפכו להיות קצת פייטנים ורגשניים, וקצת 'מקובלים'. יש משהו בעניינה של ארץ ישראל שגרם ליהודים בכל הדורות להרגיש שיש כאן משהו מיוחד שהוא מעבר להבנה שלנו בשכל האנושי. אמנם, רק ריה"ל ראה בזה עיקר היסוד, וצירף לזה את שיטתו בהבנת המושג 'שכינה', שהיא בריאה של מציאות רוחנית מיוחדת, והפך את ארץ ישראל למקום מיוחד במינו. מעין גן-עדן רוחני בתוך העולם הגשמי הזה.

הכוח הרוחני של ארץ ישראל יכול לצאת אל הפועל רק כאשר עם ישראל יושב עליה

החבר מזכיר בדבריו (בפיסקא ח) כי כבוד ה' ושכינתו, שהם למעשה בריאה רוחנית בעולם הזה, פועלים על עם ה' ובארצו. שואל הכוזרי: **"מֵאַמְרֵךְ אֵיצֵל עַמּוֹ כְּבֹד הַתְּבָאֵר לִי, אֲבֵל מֵאַמְרֵךְ וּבְאַרְצוֹ קֶשֶׁה לִי לְקַבְּלוֹ"**. מהו עם ה' אני כבר יודע, שהרי הסברת לי זאת לאורך המאמר הראשון, אך מה הכוונה בביטוי "ארצו", וכי יש לא-להים ארץ מיוחדת? הלא מלוא כל הארץ כבודו!

מסביר החבר: "אל יקשה בעיניך שתתיחד ארץ בדבר מכל הארצות, ואתה רואה מקום שמצליח בו צמח מבלתי צמח, ומוצא מבלעדי מוצא, וחייה מבלעדי חיה, ומתייחדים יושביו בצורות ומדות מבלעדי זולתם - במצווע המזג. והנה על פי המזג תהיה שלמות הנפש וחסרונה". הרי ידוע שאין כל הארצות שוות, וכל מקום בעולם יש לו את האופי והייחוד שלו, הן לעניין סוג האדמה והצמחיה ובעלי החיים שבו, והן מצד אופי האנשים החיים בו. האקלים והאדמה משפיעים גם על אופי בני האדם ותרבות העם היושב עליה. אינם דומים בני האדם החיים באפריקה לבני האדם החיים באסיה, לא במראה חיצוני, לא באופי ומידות, ולא בתרבות ובמנהגים. כלומר, יש השפעה ברורה של המקום הפיסי על הנפש ועל הרוחניות של בני האדם. זוהי עובדה שאי אפשר להתכחש אליה. אם כן, אין קושי לקבל את העובדה שיש לבורא העולם ארץ שהיא מיוחדת לעניין רוחני, ובה הוא בורא מציאות רוחנית שאינה קיימת במקומות אחרים.

שואל הכוזרי (פיסקא יא): "אינני שומע על השוכנים בארץ ישראל יתרון על שאר אנשי העולם". נכון לזמנו של מלך כוזר לא חיו היהודים בארץ ישראל, אלא היו בארץ תושבים מועטים, אשר חיו בתנאי מחיה קשים. ארץ ישראל נחשבה לאיזור צחיח שאינו מפותח, והמגורים בו היו בתנאים לא נוחים. מצב זה של הארץ ותושביה לכאורה מכחיש את הטענה שיש בארץ הזאת עניין א-לוהי מיוחד הפועל על תושביה באופן יוצא דופן.

החבר אינו מכחיש טענה זו. אכן, בזמן הגלות ארץ ישראל אינה מאירה פנים ליושבים עליה, ולא ניכר בה כלל עניין מיוחד. אלא באמת, יש לדעת עיקרון חשוב (פיסקא יב): בארץ ישראל קיים כוח רוחני פוטנציאלי, אך הוא אינו בא לידי ביטוי בכל עת, אלא הוא יכול לצאת מן הכוח אל הפועל רק בתנאים מסוימים. התנאי הבסיסי לכך הוא מציאות של עם ישראל, כשהוא מקיים מצוות וחי חיי תורה, על אדמת ארץ ישראל. לעם ישראל עצמו יש עניין א-לוהי ופוטנציאל רוחני, אך כדי להוציא לפועל את הפוטנציאל הטמון בו הוא מוכרח לחיות בארץ ישראל. והוא הדין לעניין ארץ ישראל. כדי שארץ ישראל תצליח להוציא אל הפועל את הפוטנציאל הרוחני שבה, היא צריכה שיישב עליה עם ישראל ויקיים את מצוות התורה. רק השילוב של עם ישראל וארץ ישראל, תוך קיום של חיי תורה ומצוות, יכול לגלות את העניין הא-לוהי והכוח הרוחני הגלום בהם בכל תוקפו. משום כך, בכל שנות הגלות כאשר עם ישראל חי בחו"ל, לא הגיע עם ישראל למעלתו הרוחנית הגבוהה, והיה שרוי בין האומות בשפלות ובביזיון; וכן ארץ ישראל לא האירה פנים ליושבים עליה, ותנאי המחיה בה היו קשים, משום שעמים אחרים ישבו עליה.

כדי להמחיש עניין זה ממשיל החבר את משל הכרם: **"כִּן הָרְכֵם זֶה שְׂאֵתֶם אֹמְרִים, שְׂמִצְלִיחַ בּוֹ הַפָּרֶם, אֱלוֹ לֹא הָיוּ נוֹטְעִים בּוֹ הַגִּפְנִים וְעוֹבְדִים הָעֲבוֹדָה הָרְאוּיָה לָהֶם, לֹא הָיָה עוֹשֶׂה עֲנָבִים"**. ישנה ארץ שהיא משובחת מאוד ומיוחדת לגידול כרם גפנים, אך כדי להצליח להוציא ממנה את הגפנים המעולים שלה יש צורך לטעת בה גפנים, וכמו כן יש לעבוד בה את כל עבודות הכרם המיוחדות. כן הוא אף בעניין ארץ ישראל. כדי שארץ ישראל תוציא אל הפועל את כוחה הרוחני המיוחד, צריך 'לטעת' בה את עם ישראל דווקא, והם צריכים לעשות בה את המצוות התלויות בארץ (שאי אפשר לעשותן בחו"ל), וכך תוציא הארץ את כוחה המיוחד אל הפועל.

ריה"ל שר את שירת הארץ ומאמין בכוחה המיוחד גם בשנות הגלות הקשות, כאשר עם ישראל אינו נמצא עליה, ואי אפשר כלל לראות את שבחה וטובה. כוחו של ריה"ל להרגיש ולראות את הכוחות הנסתרים החבויים בבריאה, ולזהות את טביעת האצבע האלהית בכל עניין.

הנבואה שייכת במהותה לארץ ישראל

שואל הכוזרי: איך תאמר שהעניין האלוהי יכול להופיע רק בארץ ישראל, והרי מצאנו בני אדם שהתנבאו וקיבלו את דבר ה' גם בחוץ לארץ. **אדם הראשון** דיבר איתו אלהים, ולא נאמר שהיה זה בארץ ישראל; **אברהם אבינו** זכה לדבר ה' עוד כשהיה באור-כשדים; **משה רבנו**, גדול הנביאים, מעולם לא נכנס לארץ ישראל, אלא קיבל את נבואתו במצרים, ולאחר מכן במדבר סיני וכו'. אף לאחר שגלו ישראל מן הארץ היו בהם נביאים שקיבלו נבואה בחוץ לארץ: **ירמיהו** ניבא במצרים, **יחזקאל ודניאל** ניבאו בבבל, וכפי שמתואר בתנ"ך. אם כן, מוכח מכאן שאין לארץ ישראל עדיפות מיוחדת בעניין הנבואה והקשר בין אלהים לאדם, וניתן להגיע לנבואה גם במקומות אחרים!

עונה החבר: **"כֹּל מִי שְׂנֵתְנִבֵּא לֹא נִתְנַבֵּא כִּי אִם בְּהָ אוּ בְעֲבוֹרָה"**. ארץ ישראל היא ארץ הנבואה, ומהות הנבואה שייכת רק בארץ ישראל. באשר לדוגמאות אותן הבאת בשאלתך, שים לב שכל הנבואות הללו קשורות באופן ישיר לארץ ישראל: ראשית, לעניין **אדם הראשון**, מסורת היא בידינו שאדם הראשון נוצר בארץ ישראל ומת בארץ ישראל, והוא קבור עם אשתו במערת המכפלה. אם כן, את דיבורו עם האלהים עשה בארץ ישראל. **אברהם אבינו** אמנם זכה לנבואה בחו"ל, אך הוא זכה לה על מנת שיקום ויילך אל הארץ. מצרים היא חלק מגבולות ארץ ישראל המובטחת, אשר מגיעה עד ים סוף (ראה שמות כג, לא), ולכן נבואת **משה וירמיהו** היו במקום המסוגל לנבואת ארץ ישראל. אנשים אשר חיו בארץ ויצאו ממנה, יש להם עדיין את העניין האלוהי ואת

הכוח הנבואי, ולא איבדו אותו לאחר שיצאו ממנה, ומשום כך **יחזקאל ודניאל** שחיו תחילה בארץ ישראל, יכולים היו להמשיך ולהינבא לאחר מכן גם בחו"ל. רמז לעניין זה מצאנו גם בענייני הלכה. סנהדרין יכולה לקדש את החודש דווקא בארץ ישראל, אך מי שהוסמך בארץ ישראל יכול לקדש חודשים גם לאחר שיצא לחו"ל (ראה ברכות סג ע"א). יש להם עדיין את הכוח של ארץ ישראל אליו זכו כשהיו בה.

הגויים חוששים מכך שיעם ישראל יישב בארץ ישראל

אנו רואים שעל ארץ ישראל נפלו מחלוקות ומריבות לאורך כל ההיסטוריה, ומלחמות רבות היו עליה. לא רק ישראל רצו לגור בה, אלא עמים רבים כבשו את הארץ ונלחמו עליה. בין השאר היו כאן הכנענים, הבבלים, הפרסים, הרומאים, היוונים, הביזנטים, הצלבנים, הטורקים, הבריטים, ועוד רבים בכל התקופות.

מגלה לנו ריה"ל כי מאבק על ארץ ישראל החל כבר בשחר ההיסטוריה. המריבה של קין והבל, בניו של אדם הראשון, היתה על ירושת הארץ, כדי לזכות בעניין הא-לוהי המיוחד שבה (זוהי אחת הדעות המובאת במדרשי חז"ל⁷). אנו רואים זאת בחוש גם היום, כאשר עם ישראל יושב בארץ ישראל ובירושלים, הדבר הוא לצנינים בעיני הערבים ובעיני אומות העולם. וכי מה אכפת להם שעם ישראל יושב בארצו? מדוע זה כל כך מפריע להם?

אלא העניין הוא כך. גם הגויים מכירים בכך שיש רוחניות בעולם. גם אומות העולם יודעות שהחיים אינם רק חיי גוף בהמיים אלא יש לעולם מימד רוחני ומוסרי, וכל אומה רוצה להיות האחראית על הרוחניות ועל הערכים של העולם. הם לא מוכנים לקבל את העובדה שעם ישראל הוא אשר מייצג את דבר ה' בעולם. אך נראה לומר שיש כאן עניין עמוק יותר: אומות העולם יודעות שארץ ישראל שייכת לעם ישראל, על פי הבטחת הבורא ועל פי ההיסטוריה, וזהו מקומם הטבעי. אך הן יודעות גם דבר נוסף: אם עם ישראל יחיה בשלום בארץ ישראל תתגלה השכינה בעולם, והעולם כולו יתעלה מבחינה רוחנית. שוב לא יוכלו אומות העולם להמשיך ולחיות את חייהם כרגיל, אלא יאלצו לוותר על הנאות העולם ולהתעלות ברוחניות. עובדה זו גורמת לפחד ורתיעה, ומובילה לשנאה ועוינות כלפי עם ישראל. באופן מסוים העולם חושש מהתגשמות דברי הנביאים, ומתיקון העולם המובטח באחרית הימים, ועושה כל שבכוחו למנוע זאת.

7. ראה בראשית רבה פכ"ב, ז, ועוד.

ארץ ישראל במהותה שייכת לזרעו של שם ולא לכנען

עוד אומר החבר בעניין ארץ ישראל (פיסקה יח): **"הִיְתָה מְעַמְדַת לְהִישִׁיר כָּל הָעוֹלָם, מוֹכֶנֶת לְשִׁבְטֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵעַת הַפְּרֹד הַלְשׁוֹנוֹת, כְּמוֹ שְׁנַאֲמַר (דברים לב, ח): בְּהִנָּחַל עֲלֵיוֹן גּוֹיִם."**

כדי להבין את דברי ריה"ל יש לעיין למי משייכת התורה את ארץ ישראל. אמנם ארץ זו הובטחה לאבות ולזרעם, אך כדי לזכות בה היו צריכים ישראל לכבוש אותה מהעם היושב עליה.

ולכאורה, ישאל השואל, מדוע הבטיח הקב"ה את הארץ הזאת לעם ישראל, הרי זוהי 'ארץ כנען', ארצם של הכנענים ושבע האומות שחיו בה. מדוע לקחת ארץ ששייכת לכנענים ולהבטיח אותה לעם ישראל, ועל ידי כך לגרום למלחמות ולמריבות? חיזוק לטענה זו אנו מוצאים, לכאורה, בפסוקים בפרשת נח. בתיאור תולדות בני נח, התורה מספרת על תולדות בני חם, ומתארת את תולדותיו של כנען. נאמר שם: **"ויהי גבול הכנעני מצידון בואכה גררה עד עזה בואכה סדומה ועמורה ואדמה וצבויים עד לשע" (בראשית י, יט).** מצידון בצפון עד עזה בדרום ועד סדום במזרח - זהו שטח של ארץ ישראל, ואם כן מפורש הוא שארץ ישראל שייכת לכנענים!

אמנם אין זו קושיא חזקה, שהרי כבר לימדנו רש"י בדבריו הראשונים בפירושו לתורה את דברי ר' יצחק: **"שאם יאמרו אומות העולם לישראל: 'לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים', הם אומרים להם: 'כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו'".** הארץ שייכת לקב"ה והוא מחליט למי הוא נותן אותה. בתחילה נתן אותה לכנעני, אך אחר כך החליט לתת אותה לישראל.

אך הנה יש להקשות על כך מדברי רש"י עצמו במקום אחר. על הפסוק **"והכנעני אז בארץ" (שם יב, ו),** אומר רש"י: **"היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, שבחלקו של שם נפלה כשחלק נח את הארץ לבניו, שנאמר (בראשית יד, יח) 'ומלכי צדק מלך שלם', לפיכך (שם יב, ז) 'ויאמר ה' אל אברהם לזרעך אתן את הארץ הזאת', עתיד אני להחזירה לבניך שהם מזרעו של שם".** כלומר, ארץ ישראל שייכת לשם, והכנעני הוא הכובש! אך כיצד נסביר את הפסוק לעיל הקובע את גבול הכנעני בארץ ישראל?

יש מן המפרשים שתירצו את הקושיא על פי המדרש (מדרש אגדה (בובר) פרשת לך לך יב, ו): **"נח החורים בשעה שחלק הקב"ה את הארץ לשלשה בניו, שלא יהא אחד מהם נכנס לתחום חבירו, וז' עממין עברו בארץ ישראל ועברו על החרם, לפיכך צוה הקב"ה**

כי החרם תחרימו, ובעת שעבר אברהם לא היה עדיין נכנס לשם, אלא הכנעני בלבד, ולפיכך נפלה ארץ ז' עממים לישראל, לפי שנפלה כל הארצות לז' עממים בחלקו של שם". כלומר, אסור היה לכנעני להיכנס לשם, אך הוא קם ונכנס. הפסוק המתאר את גבול הכנעני אינו קובע שהארץ שייכת לו, אלא רק מספר שהכנעני ישב בה, אך באמת הוא ישב בה שלא כדין.

אך נראה שיש לתרץ באופן אחר. ארץ ישראל במהותה שייכת לזרעו של שם, מפני ששם הוא הרוחני מכל אחיו, וארץ זו היא ארץ רוחנית. הארץ הזו מתאימה להיות של שם. אך מה לעשות, למרות שבמהותה הארץ שייכת לשם בא הכנעני והתיישב בארץ. אמנם "מלכי צדק מלך שלם", הלא הוא שם עצמו⁸, הצליח לשבת בירושלים, אך שאר חלקי הארץ היו בידי הכנעני. אם כן, נכון הדבר שהראשונים אשר ישבו בארץ ישראל היו הכנענים, והם לא לקחו את הארץ מאף אחד, אך למעשה הם נחשבים ככובשים, משום שהארץ במהותה ובאופיה שייכת לזרעו של שם.

8. ראה רש"י בראשית יד, יח.

פרק כו

ארץ ישראל מרכז העולם

פיסקאות יז-יח

ריה"ל מדגיש את החוויה ואילו הרמב"ם מדגיש את השכל וההגיון

כבר הסברנו שישנה מחלוקת עקרונית בין גישת ריה"ל לגישת הרמב"ם בעניין האמונה. הרמב"ם מדגיש יותר את הצד השכלי ההגותי, ואילו ריה"ל מדגיש יותר את הצד החווייתי. אמנם ודאי, גם ריה"ל הוא הגיוני ושכלי, והוא אף מדגיש בכל מקום כי לא יתכן שהאמונה תסתור את השכל, אך לשיטתו הקשר של האדם עם א-להים מתבסס בעיקר על קשר חווייתי. מאידך, גם לרמב"ם חשובה החוויה ומהווה בסיס לאמונה, אך תחילת אמונתו של האדם מתבססת על השכל ורק אחר כך הוא נפגש עם א-להים בדרך החוויה.

הרמב"ם תיאר את מפגשו של אברהם אבינו עם הבורא כך: תחילה הוא התבונן בינו לבינו והבין שאי אפשר שיהיה העולם בלא בורא ומנהיג, ועל ידי כך התקרב בשכלו אל הא-להים ופגש בו, עד שלבסוף זכה ונגלה א-להים אליו בהתגלות ישירה. קודם השכל וההגיון ורק אחר כך החוויה והנבואה. אצל ריה"ל מצאנו שכאשר נשאל במה הוא מאמין ענה שהוא מאמין בא-ל שהוציא אותנו ממצרים. שם נפגשנו בו באופן בלתי אמצעי, על ידי החוויה, וזהו הבסיס לאמונה השכלית שנבנתה על גביה.

גם בעניין היחס למצוות וביאורן בא לידי ביטוי ההבדל בין הגישות. הרמב"ם מדגיש את הצד ההגיוני של המצוות ומשמעותן, ולפעמים רואה במצוות מסוימות אמצעי להשגת מטרה רחבה יותר, כמו הרחקה מעבודה זרה וכדומה, ואילו ריה"ל נותן מקום גדול יותר לצד החווייתי, ונותן לכל מצוה משמעות עצמית.

למשל, מדוע נצטוונו לשמור את השבת? הרמב"ם יאמר לך שזוהי מצוה שנועדה לזכור את יציאת מצרים ואת בריאת העולם. ריה"ל יאמר לך שיש בזמן המיוחד של שבת מציאות של קדושה. אורות מיוחדים שצדיקים יכולים לחוש בהם. זהו יום רוחני ומיוחד, ולכן אנו מצווים בו במצוות מיוחדות. וכן על זו הדרך במצוות רבות.

היום היינו אומרים שריה"ל הוא יותר 'מקובל' ויותר 'חסידי', ואילו הרמב"ם מצטייר כיותר קר ויותר 'ליטאי'.

גם הרמב"ם רואה בארץ ישראל עניין מרכזי ומהותי, כמעט מיסטי

אך הנה, במצוה אחת נפגשים ריה"ל והרמב"ם - מצות קידוש החודש, ושניהם מסבירים אותה באופן שנראה ממש מיסטי. נביא את דברי ריה"ל כאן, ולאחריו את דברי הרמב"ם בספר המצוות.

אומר ריה"ל (פיסקא יז): **"אָמַר הַכוֹזְרִי: בְּסֵדֶר הַזֶּה רָאוּי שְׂיִרְאָה כְבוֹד ה'.** עם ששומר תורה ומצוות שניתנו מאת האלהים, ואת מועדי ה' המיוחדים והמצוות המיוחדות להם, בארץ בה ה' משרה את שכנתו - ראוי שיתגלה בקרבנו כבוד ה' באופן הגדול ביותר.

(פיסקא יח): **"אָמַר הַחֵבֵר: הֲלֹא תִרְאֶה אֵיךְ קִבְּלָה הָאָרֶץ שְׁבִתוֹת, כְּמוֹ שְׂאֵמֶר: "שְׁבִת הָאָרֶץ", וְשִׁבְתָּהּ הָאָרֶץ שְׁבִת לִי", וְלֹא נָתַן רְשׁוֹת לְמַכְרָה לְצִמִּיתוֹת, כְּמוֹ שְׂאֵמֶר: "וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַּר לְצִמִּיתֵת כִּי־לִי הָאָרֶץ".** הארץ הזאת מיוחדת והיא ארץ ה', ולכן יש להקפיד על המצוות המיוחדות שלה, כמו שמיטה, ואי מכירת הקרקע לצמיתות. כלומר, אל תחשוב שמצוות השמיטה היא כדי שהאדם ינוח מעבודתו, ויקדיש שנה אחת כל שבע שנים ללימוד תורה ולרוחניות, כדי שלא ישקע בעבודת האדמה. זוהי אינה מצוה שכלית עם תועלת מסוג זה, אלא זוהי מצוה רוחנית מהותית. הארץ הזאת היא קדושה, ולכן יש לנהוג בה באופן מיוחד. הארץ צריכה מנוחה, וכביכול המצוה היא על הארץ ולא על האדם. יתכן ובפיסקא זו, מלבד מצות השמיטה, ריה"ל רומז גם למצוות השבת הרגילה ('שבת בראשית'), ואומר שיש לשבת בארץ ישראל מהות מיוחדת. בעניין טעם מצוות השמיטה יש הבדל בין הרמב"ם וריה"ל, וכמו שהסברנו לעיל.

אך כאן מוסיף ריה"ל ואומר לכאורה דבר סתום: **"וְדַע, כִּי שְׁבִתוֹת ה' וּמוֹעֲדֵי ה' אֲמַנֵּם יְהוָה בְּתִלּוּיִם בְּנַחֲלַת ה'".** ודאי ששבתות ה' - השמיטה - תלויה בארץ ישראל ואין לה משמעות במקום אחר, אך מה הכוונה שמועדי ה' תלויים בנחלת ה'? וכי החגים והשבתות הם מצוות התלויות בארץ? וכי אין חובה לשמור שבת ולחגוג חד בחוץ לארץ? הרי מושג ה'זמן' אינו תלוי מקום מסויים, והוא קיים בכל מקום, ובוודאי יש חיוב לשמור על ענייני הזמן בכל מקום!

ואכן, לכאורה דברי ריה"ל אינם מובנים כשהם עומדים לעצמם. בהמשך יסביר ריה"ל שארץ ישראל היא מרכז העולם, ועל פי מיקומה יש לקבוע את 'קו התאריך' (כפי שנבאר בהמשך). אך מלבד עניין קו התאריך, נראה לומר שמסתתר כאן עניין נוסף. כדי להבין את עומק דברי ריה"ל אנו זקוקים לדברי הרמב"ם בספר המצוות, שם הוא אומר דברים מפתיעים, ובאופן מסוים הם אף חורגים משיטתו הכללית בכל מקום.

וכך כותב הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנג): "מצוה זו אינה מסורה לכל איש ואיש, כמו שבת בראשית שכל איש ימנה ששה ימים וישובות בשביעי עד כשתיראה לכל איש ואיש הלבנה שיקבע היום ההוא ראש חדש... אבל מצוה זו לא יעשה אותה לעולם זולת בית דין הגדול לבד, ובארץ ישראל לבד. ולכן בטלה הראייה אצלנו היום בהעדר בית דין הגדול, כמו שבטלה הקרבת הקרבנות בהעדר המקדש". כלומר, מצות קידוש החודש אינה מצוה המוטלת על היחיד, אלא זוהי מצוה המוטלת על בית דין הגדול הנמצא בארץ ישראל, ורק הוא יכול לקדש חודשים ולעבר שנים. משום כך אין לנו היום אפשרות לקדש חודשים על פי הראייה (על פי עדות עדים שראו את הלבנה), אלא אנו מנהלים את לוח החודשים והשנים על פי חשבון שקבעו לנו חז"ל.

ומוסיף ואומר הרמב"ם: "ודע, שהחשבון הזה שנמנה אותו היום ונדע בו ראשי החדשים והמועדים אי אפשר לעשותו אלא בארץ ישראל לבד. אלא בעת הצורך ובהעדר החכמים מארץ ישראל אז אפשר לבית דין הסמוך בארץ ישראל שיעבר השנים ויקבע חדשים בחוצה לארץ כמו שעשה רבי עקיבא, כמו שהתבאר בתלמוד (ברכות סג ע"א; יבמות קכב ע"א)". כלומר, לא רק 'קידוש החודש' אפשר לעשות רק בבית דין הגדול, אלא גם את החשבון הקבוע לכל השנים בהן לא מקדשים חודשים על פי הראייה אפשר לעשות רק בארץ ישראל (או בשעת הדחק בחוץ לארץ על ידי חכמים שנסמכו בארץ ישראל).

"ובכאן שורש גדול מאד משרשי האמונה, לא ידעוהו ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה. וזה שהיותנו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העיבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חדש וזה היום יום טוב, לא מפני חשבוננו נקבעהו יום טוב בשום פנים, אלא מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום ראש חודש או יום טוב. ומפני אמרם שזה היום ראש חדש או יום טוב יהיה ראש חדש או יום טוב, בין שהיתה פעולתם זאת בחשבון או בראיה". כלומר, אל תחשוב שאנחנו היום עושים את חשבון לוח השנה וקובעים מתי יהיה ראש חודש ומתי תהיה שנה מעוברת, ולפי זה אנחנו קובעים היום את זמנם של החגים. אנחנו בסך הכל מיישמים את הכללים שקבעו לנו חז"ל בזמן שבית דין הגדול היה קיים. הם קבעו את הלוח, והם קבעו את הכללים על פיהם יש לעשות את החשבון. אלמלא היו עושים כן לא היינו יכולים לעשות זאת היום בעצמנו, כי המצוה הזאת, כאמור, תלויה דווקא בבית דין הגדול.

וכאן זורק הרמב"ם 'פצצה' מפתיעה: "ואני אוסיף לך באור. אילו אפשר דרך משל שבני ארץ ישראל ייעדרו מארץ ישראל, חלילה לא-ל מעשות זאת כי הוא הבטיח

שלא ימחה אותות האומה מכל וכל (הרמב"ם מבין שאם אין יהודים בארץ ישראל זוהי מחיית עם ישראל!), ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנסמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים. לפי שאין לנו רשות שנחשב בחוצה לארץ ונעבר שנים ונקבע חדשים אלא בתנאים הנזכרים כמו שבארנו. כי מציון תצא תורה ודבר י"י מירושלים (ישעיה ב,ג; מיכה ד, ב). כלומר, אילו ח"ו יקרה מצב בו לא יהיו כלל יהודים בארץ ישראל, יתבטל הלוח אותו קבעו לנו בית דין הגדול שבארץ ישראל. בית הדין הגדול קובע את דינו ליהודים החיים בארץ ישראל, ומכוחם של היהודים בארץ ישראל נוהגים בזה גם היהודים החיים בחוץ לארץ. לו יצוייר שלא יהיו יהודים, חלילה, בארץ ישראל, תיפסק הוראתו של בית דין הגדול, ולא נוכל לקיים את החשבון של הלוח בחוץ לארץ (וראה גם דבריו בהלכות קידוש החודש ה, יג).

הרמב"ם מלמד אותנו שיש קשר הדוק בין ארץ ישראל לקדושת הזמן, וממילא הוא מלמד אותנו את מרכזיותה וחשיבותה הגדולה של ארץ ישראל. הרמב"ם מכנה זאת "שורש גדול מאוד משורשי האמונה!"

על פי דברי הרמב"ם האלה נוכל להבין עתה מה שכתב כאן ריה"ל: "וְדַע, כִּי שְׁבִתוֹת ה' וּמוֹעֲדֵי ה' אֲמָנָם הֵם תְּלוּיִים בְּנַחֲלַת ה'". מציאות היהודים בנחלת ה', בארץ ישראל, היא הגורמת להשראת השכינה שם, והופכת את המקום לקדוש, וקדושת המקום משפיעה על קדושת הזמן. קדושת הזמן יונקת מקדושת המקום ושואבת ממנה את כוחה, ואם חלילה סרה הקדושה מן המקום ממילא סרה גם קדושת הזמנים. ניתן להבין זאת גם בסברה, שהרי 'מקום' הוא עניין ממשי-פיזי, ואילו ה'זמן' הוא עניין מופשט, ומסתבר לומר שהמופשט יונק את כוחו מן הממשי.

ברעיון זה מצאנו זהות בין ריה"ל ובין הרמב"ם.

פרק כז

קו התאריך

פיסקאות יט-כ

ריה"ל הוא הראשון שעסק בנושא 'קו התאריך' בצורה ברורה ושיטתית

סוגיית 'קו התאריך' היא סוגיא מעניינת, ויש לה השלכה ותוצאות לענייני הלכה רבים. אמנם מצאנו בגמרא שכבר חז"ל עסקו בעניין הזה (בסוגיא בראש השנה כ ע"ב), אך דיון זה לא מוצה היטב בראשונים ובפוסקים, ואף לא הוזכר ברמב"ם ובשו"ע, משום שלא היה בה נפקא מינה הלכה למעשה. רק בדורות האחרונים, בהם גילו את כל יבשות העולם, ודרכי התחבורה והמעבר לכל מקום הפכו להיות זמינים, הפך הדיון בשאלה זו שאלה של הלכה למעשה. ריה"ל הוא הראשון שעסק בשאלה זו בשיטתיות, ושיטתו נתפסת כשיטה מרכזית בהלכה. נסקור כאן מעט נושא זה, שמובא בדברי ריה"ל כבדרך אגב בתוך הדיון על ארץ ישראל. ריה"ל רואה בעניין 'קו התאריך' הוכחה לכך שארץ ישראל היא מרכזית, או אולי להיפך, ריה"ל קובע את שיטתו ההלכתית בסוגיא זו מתוך תפיסתו את מרכזיותה של ארץ ישראל.

קביעת 'קו תאריך' הוא צורך טבעי ולא רק צורך הלכתי

שאלת 'קו התאריך' היא בעצם השאלה היכן מתחיל היום. מאחר וכדור הארץ הוא עגול, המציאות היא שבכל רגע נתון יש מקום על פני כדור הארץ בו זורחת השמש, ובמקום אחר באותו הרגע היא שוקעת. במקום אחד חצות לילה, ובמקום אחר באותו זמן חצות היום. **מוכרחים** לקבוע מקום מסוים על פני כדור הארץ (ממנו נמשוך קו אורך לצפון ולדרום על פני חצי כדור הארץ) בו מתחיל היום. הקו הזה יקבע שכל הנמצא ממזרחו - נמצא ביום אחד, וכל הנמצא ממערבו - נמצא ביום הבא. הקו הזה יהיה תחילת המזרח של כדור הארץ וסוף המערב שלו. באופן זה יכול לקרות מצב מוזר: אותה השמש הזורחת עתה בשמים, לאדם הנמצא מן העבר המזרחי של הקו תהיה זו זריחתו של יום ראשון, ולאדם הנמצא במרחק כמה מטרים ממנו, מן העבר המערבי של הקו, תהיה זו זריחתו של יום שני. ובלשון הכוזרי: **״וַאִין זֶה בְּדִין הַתּוֹרָה לְבַד אֲבָל בְּדִין הַטֵּבַע גַּם כֵּן, כִּי לֹא יִתְכַּן שִׁיְהִיו הַיָּמִים הַשְּׂבוּעִיִּים נִקְרָאִים בְּשֵׁם אֶחָד בְּעֶצְמוֹ לִישׁוּב כָּלוּ״**

אֵלָא אִם נִקְבַּע מְקוּם שְׁיִהְיֶה תְּחִלָּה לְקְרִיאָה, וּמְקוּם מִתְקַרֵּב, שְׁלֹא יִהְיֶה קִצְתוֹ מְזָרְח לְקִצְתוֹ, אֲבָל קִצְתוֹ מְזָרְח גְּמוּר וּקִצְתוֹ מְעַרֵּב גְּמוּר. וְאִם לֹא תִשְׁלַם לַיָּמִים קְרִיאַת שֵׁם יְדוּעַ, מִפְּנֵי שְׁכָל מְקוּם מְסֻבּוֹב אֲמַצֵּעַ הָאָרֶץ מְזָרְח וּמְעַרֵּב יַחַד”⁹.

היכן נמצא קו זה?

‘קו התאריך הבינלאומי’ - כדי להבין היכן הוא קו התאריך הבינלאומי נקדים הקדמה קצרה. המדענים המודדים את כדור הארץ (קרטוגרפים) חילקו את כדור הארץ ל-24 קווי אורך היוצאים מן הקוטב הצפוני אל הקוטב הדרומי (‘מרידיאנים’), כך שבין כל שני קוים ישנן 15’ מעלות (24’/360). בכל שעה כדור הארץ מסתובב 15’ מעלות. המדענים קבעו באופן שרירותי את הקו העובר באנגליה כקו 0’ (נקרא קו-גריניץ’ על שם עיירה באנגליה שהוא עובר בה). את קו התאריך קבעו לקו 180’, הנמצא בדיוק מעברו השני של כדור הארץ, מול קו-גריניץ’, כך שהשעה בקו זה היא בהפרש של 12 שעות מקו-גריניץ’. אמנם, קו התאריך הבינלאומי אינו קו ישר, אלא הוא מתפתל ועובר בים בין איים ומדינות על מנת לא לחצות מדינה אחת לשני איזורי תאריך שונים.

השיטות ההלכתיות השונות

שיטת ריה”ל בכוזרי, וכן היא דעת ר’ זרחיה הלוי בעל המאור, שקו התאריך נקבע ביחס לארץ ישראל, שהיא מרכזו של עולם, ובה חי אדם הראשון שמנה לראשונה את הימים, ובסמוך לה נצטוו ישראל על השבת. משום כך יש לראות את תחילת היום וסופו כפי שהוא נראה בארץ ישראל.

לשם כך נחלק את כדור הארץ ל-4 חלקים (‘פְּלָחִים’) שוים, 90’ מעלות כל חלק. נדמיין אדם שעומד בארץ ישראל ורואה מזרחה עד קצה המזרח שלו, ורואה מערבה עד קצה מערב שלו. בהסתכלות זאת הוא רואה חצי מן העולם, 180’ מעלות. נעיר שבימיו של ריה”ל עדיין לא גילו את יבשת אמריקה, והם סברו שמערב אירופה הוא קצה העולם המיושב (וכפי שהוא עצמו, בשירו ‘ליבי במזרח’ כינה את מקומו “ואנוכי בסוף מערב”), וכל השאר הוא אוקיינוס. אם כן, האדם העומד בארץ ישראל וצופה לקצה המזרח ולקצה המערב רואה את כל העולם המיושב.

נצייר קו בקצה המזרח שלו, שהוא 90’ מעלות מזרחה, וכן קו בקצה מערב שלו, שהוא 90’ מעלות מערבה. קו נוסף עובר בארץ ישראל עצמה, שהיא ‘טבורו של עולם’,

⁹. ביאור ארוך וממצה לצורך הטבעי בקו תאריך מוסכם כתב הרב זווין בספרו ‘לאור ההלכה’, במאמר ‘הכוזרי בהלכה’. ראה גם ביאור מקיף באנציקלופדיה תלמודית כרך כב ערך ‘יום’, סעיף ו, ובסוף הכרך שם, נספח לערך יום.

וקו נוסף יעבור בצד השני של הכדור, שהוא 180' מעלות ממקום עמידתו של האיש בארץ ישראל. נמצא הפרש הזמן בין כל קו למשנהו - 6 שעות, שהם רבע היום.

ריה"ל טוען כי הקו המזרחי ב'90 מעלות מארץ ישראל הוא תחילת הישוב במזרח, ועל כן מן הקו העובר בנקודה זו יהיה תחילת היום. כלומר היום מתחיל 90' מעלות מזרחית לארץ ישראל, שהם 6 שעות לפני השעה בארץ ישראל, וממשיך היום עוד 270' מעלות למערב, שהם 18 שעות אחרי ארץ ישראל.

תחילת היום בלוח העברי היא בשקיעת החמה. למשל, שבת נכנסת בארץ ישראל כאשר נראית ממנה החמה שוקעת בקצה המערב. נניח שבארץ ישראל השמש שוקעת ב6 בערב ומתחילה השבת, באותו הזמן בקו המזרחי השעה היא 12 בלילה של שבת, כי שבת נכנסה שם 6 שעות לפני כן. נמצא, שלאחר שנכנסת שבת בארץ ישראל יעברו 18 שעות עד שתצא השבת מן הקו המזרחי בו נכנסה לראשונה.

אמנם שיטה זו בעייתית, משום שקצה הישוב המזרחי אינו עובר בקו 90' מעלות מזרחית לארץ ישראל, אלא קו זה עובר באמצע יבשות ומדינות, וחוצה אותן. הקו חוצה את סיביר בצפון, את סין, ובדרום את אוסטרליה. כאמור, בעייתי מאוד לומר לאנשי המדינה שכל מי שנמצא מזרחית לנקודה מסוימת יהיה ביום אחד, וכל מי שנמצא מערבית לה יהיה ביום שאחריו.

החזון אי"ש נקט את שיטת הכוזרי ובעל המאור להלכה, אלא שקבע שלא יתכן שהקו יחצה יבשות, ולכן הקו יעבור ממזרח ליבשת. כלומר, כל סיביר נכנסה לזמן המערבי, וכן כל סין ואוסטרליה. גם לשיטת החזון אי"ש מדינת יפן נמצאת באיזור הזמן המזרחי (בתקופת מלחמת העולם השנייה פסק החזון אי"ש ליהודים הנמצאים ביפן שיציינו את יום הכיפורים על פי הזמן המזרחי, ולא כמו שציינו בארץ ישראל).

הרב טיקוצ'ינסקי ועוד נקטו שיטה אחרת. גם לטעמם ארץ ישראל היא טבורו של עולם, ולכן יש לקבוע את קו התאריך בקו 180' מעלות לארץ ישראל, בדיוק מן הצד השני של כדור הארץ. קו זה רובו עובר באוקיינוס השקט, אך הוא חוצה בצפון את מדינת אלסקה. קו זה מזרחי ב'35 מעלות לקו התאריך הבינלאומי.

הרב מ"מ כשר נקט בדרך אחרת. לשיטתו אין להתייחס לארץ ישראל כמרכז העולם באופן ממשי-פיזי, אלא זהו רעיון רוחני. כמו שאמרו "ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות", ובוודאי אין הדבר כפשוטו, שהרי ישנם מקומות רבים בעולם שהם גבוהים יותר מארץ ישראל, אלא זהו רעיון רוחני, כך גם יש לפרש את המימרא "סנהדרין יושבת בטבורו של עולם", ו"בית המקדש באמצעו של עולם". מסביר הרב כשר ששמירת שבת

וימים טובים אינו דין המוטל על המקום אלא הוא מוטל על הגברא. אדם שיוצא ממקומו צריך למנות ששה ימים וביום השביעי הוא שבת, ואין זה משנה היכן הוא נמצא. אמנם, הואיל וכל העולם כבר מיושב, ובכל מקום מונים בני המקום את ימי השבוע לפי מניין מוסכם, ממילא כל מי שמגיע אל מקומם מונה כמותם. לכן, קבע הרב כשר, אין על פי ההלכה קו תאריך כלל כי לא קובעים על פי המקום אלא על פי האנשים, וממילא **קו התאריך ההלכתי הוא זהה לקו התאריך הבינלאומי**, משום שאנשי המקום כבר הוחזקו למנות את ימי השבוע כפי המניין באותו מקום.

אלו הן שלש השיטות המרכזיות בעניין זה: הכוזרי ובעל המאור – 90' מעלות מזרחית לירושלים (ולחזון אי"ש עד קצה היבשה המזרחי). הרב טיקוצ'ינסקי – 180' מעלות מזרחית ומערבית לירושלים. הרב כשר – כמו קו התאריך הבינלאומי, וכל מקום כפי שהוחזקו למנות בו את מניין הימים, ואין לשנות.

האחריות הציבורית של הכרעתה של הרבנות הראשית בשאלות ציבוריות

אגב נושא "קו התאריך", ברצוני לעמוד על נקודה חשובה בהשקפה ובהנהגה. כאמור, שאלה הלכתית זו של "קו התאריך" התעוררה למעשה רק בדורות האחרונים, וקיבלה משנה תוקף בעיקר בימי מלחמת העולם השנייה. במהלך המלחמה הנוראה הצליחו כמה מאות יהודים להימלט מליטא ליפן, ובתוכם קבוצה גדולה של תלמידי 'ישיבת מיר'. הם התיישבו בעיר 'קובה' ביפן (שנמצאת 100' מעלות מזרחית לארץ ישראל), ונתעוררה להם השאלה כיצד לנהוג בעניין ספירת ימי השבוע. כידוע, מדינת יפן היא אי בפני עצמו, והיא אינה מחוברת ליבשת אסיה, ולכן לשיטת הכוזרי (ועל פי החזון אי"ש צריך לפסוק כמותו) עליה למנות כמניין המזרחי. לעומת זאת קו התאריך הבינלאומי עובר מזרחית ליפן, ובני המקום מונים כמניין המערבי. כמו כן יפן נמצאת מערבית לקו 180' מעלות מירושלים. אם כן, נסתפקו יהודים אלה כיצד עליהם לנהוג בעניין זה. אמנם, כבר היתה קבוצת יהודים שחיה במקום, לאחר שהגיעה לשם בתקופת מלחמת העולם הראשונה, והם נהגו למנות הימים כמניין המערבי, וכפי שפסק להם מורה הוראה בעניין.

בתחילה נהגו המהגרים החדשים על פי הוראת הרב אב"ד בריסק (הרב שמחה זליג ריגר), שהורה להם למנות מעיקר הדין כמניין המזרחי, אך גם לחשוש למנהג אנשי המקום בענייני דאורייתא. כלומר, עליהם לנהוג שבת שלהם ביום שהוא יום ראשון למניינם של תושבי המקום, אך להימנע ממלאכות דאורייתא גם בשבת של תושבי

המקום. כך נהגו למשך זמן, אך כאשר התקרבו ליום הכיפורים נאלצו להכריע ולפסוק, שהרי אי אפשר לצום יומיים ברציפות.

את שאלתם שלחו לרבני ארץ ישראל, אך לדאבון לב קיבלו שתי תשובות הפוכות. הרב יצחק הלוי הרצוג, שהיה הרב הראשי לישראל, כינס אסיפת רבנים וגדולי תורה ידועים, והם החליטו לפסוק להם שיצומו כמניין המערבי, וכפי שמונים תושבי המקום. למניין זה יום הכיפורים ביפן חל ביום רביעי.

לעומת זאת החזון אי"ש הכריע להם שימנו כמניין המזרחי, ואף שלח אליהם טלגרמה נחרצת בה כתב: "אכלו ברביעי וצומו בחמישי ואל תחושו לשום דבר".

במקרה כזה מתעוררת לכאורה שאלה עקרונית: האם יש לפסוק הלכה כרב הרצוג המייצג את דעת הרבנות הראשית, או כחזון אי"ש שנחשב גדול הדור.

שמעתי שלאחר המלחמה הגיע סיפור מחלוקת זו אל הרב ויינברג (בעל ה"שרידי אש"), והמספר העיר שנכון היה לנהוג כפסק הרב הרצוג שהוא הרב הראשי לארץ ישראל, ולא כפסק החזון אי"ש שהיה רק רב מקומי בבני ברק. הרב ויינברג שמע זאת ודפק על השולחן, והכריז שביהדות לא התואר והתפקיד קובעים אלא רק הגדלות בתורה, ויש ללכת בפסיקת הלכה אחר הגדול יותר.

אמנם לענ"ד אין הדברים כן. ראשית, הרב הרצוג עצמו היה גדול מאוד וגאון בהלכה, ואני לא בטוח שאפשר לומר שהיה משהו בדור גדול ממנו. שנית, בעניינים פרטיים יתכן ועדיף ללכת אחר הגדול שבדור, אך בעניינים כלליים הנוגעים לכלל הציבור יש לקחת בחשבון שיקול נוסף. אדם שנתמנה על הציבור, יש לו אחריות על הכלל, וממילא יש לו גם הארה אלוקית וסייעתא דשמיא גדולה יותר, והוא ודאי יכול יותר לאמיתה של תורה. רב שנתמנה להיות הרב הראשי לישראל, ובאה לפניו שאלה כללית הנוגעת לכל יהודי ויהודי בעניינים חמורים דאורייתא, הרי הוא כראש הסנהדרין ובוודאי נזרק דבר ה' בפיו ולא יחטיא. ואכן למעשה נוהגים היום כפסקו של הרב הרצוג.

פרק כח

שבחה של ארץ ישראל

פיסקאות כא-כד

ריה"ל חידש כי גם בזמן הגלות ארץ ישראל צריכה להיות מונחת בדעתו של כל יהודי

המלך מבקש מהחבר לספר לו על דברים שאמרו חז"ל בשבחה של ארץ ישראל. בעקבות כך מצטט החבר כמה וכמה מאמרי חז"ל, בהלכה ובאגדה, העוסקים במעלתה של ארץ ישראל ובמצוות השייכות בה (פיסקא כב). לכאורה אין כאן כל חידוש, שהרי כולנו יודעים שארץ ישראל היא הארץ הנבחרת, והיא זבת חלב ודבש ומשובחת מאוד, ויש בה השגחה של הקב"ה בעצמו למשך כל השנה. אלה פסוקים מפורשים. אך באמת ריה"ל מחדש בפיסקא זו עניין גדול, ויש לדבריו חשיבות עצומה.

הנה יש לדעת כי בדברי חז"ל, בגמרא ובמדרשים, ישנן אמירות רבות בעניין ארץ ישראל, אך חלק מהן אינן עוסקות בשבחה של הארץ אלא דווקא באיסור לחזור אליה וליישבה. יש השקפה בדברי חז"ל הגורסת כי לאחר שהקב"ה העניש את עמו והגלה את ישראל מארצו - אסור להם לחזור אליה עד אשר יחזיר אותם הקב"ה בעצמו. למשל, הגמרא בכתובות (קי"ב) מציינת לפסוק (שנאמר על כלי המקדש) "בבלה יובאו ושמה יהיו", ולומדת מכאן הוראה לבני ישראל - לאחר שגלו לבבל שמה יהיו, ולא יחזרו לארצם עד שיבוא הקב"ה ויגאלם. אגדות נוספות מעבירות את המסר שאל להם לישראל למרוד באומות ולקום ולעלות אל הארץ, ובבחינת "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ". כלומר, אין לחז"ל כלל ספק בדבר שבחה של ארץ ישראל, ועל כך שהיא ארץ זבת חלב ודבש, וארץ אשר עיני ה' א-להיך בה מראשית שנה ועד סוף שנה - אלה עובדות שאי אפשר להתכחש להן. אך לאחר שחטאנו ואיבדנו את זכותנו על הארץ נענשנו וגלינו ממנה, ומעתה יש מקום לטעון שהיא איננה בהישג ידינו.

לעומת הגישה הזאת, ביקש רבי יהודה הלוי בפיסקא זו לאסוף את דברי חז"ל העוסקים דווקא בשבחה של ארץ ישראל, ולהראות בדבריהם את מצוותיה ואיכות מעלותיה הקיימים גם בימים שעם ישראל נמצא בגלות. יש לפיסקא זו חשיבות עצומה בכל הגישה לארץ ישראל, והיא שעמדה ליהודים בכל הדורות לשמור על זיקתם

ושאיפתם לחזור אל הארץ, ואף למסור את נפשם עליה. לא נגזים אם נאמר שתנועת 'הציונות' שקמה בדורות האחרונים, שאת עיקרי יסודותיה יונקת היא מן הדת ומן האמונה, לא יכולה היתה לקום ולהתעורר אלמלא דברי ריה"ל שנאמרו בפיסקא זו. יש משמעות היסטורית חשובה ביותר בדברים אלה של ריה"ל.

ארץ ישראל משמעותית ליהודי בכל דור ואינה רעיון לימות המשיח

יתרה מזאת. מלבד הגישה המדגישה את הכיסופים אל הארץ, ואת המקום המרכזי שתופסת ארץ ישראל בחייו של היהודי המאמין גם בתקופת הגלות, יש בדבריו של ריה"ל עניין נוסף. ריה"ל הפך את ארץ ישראל מרעיון מופשט לעניין רלוונטי הנוגע לחיי היומיום של כל יהודי. ארץ ישראל איננה רק הארץ שהובטחה לאברהם אבינו ולזרעו, מין רעיון אוטופי שאינו קשור אליי ואינו נוגע 'למעשה'. ריה"ל מוכיח שיש לארץ ישראל משמעות הלכתית, הן מצד המצוה לשבת בה ולעלות אליה, והן מצד היחס שיש להתייחס אליה. ריה"ל דורש מן היהודי החי בגלות להתייחס לארץ ישראל, ולא להשאיר אותה רק בפסוקי התורה ובדפי התפילה.

הכל מעלין לארץ ישראל - בן זוג המעוניין לעלות לארץ ישראל ידו על העליונה

תחילה מביא ריה"ל הלכה קשה להבנה, שיש לעמוד על משמעותה: "ממה שאמרו בענין זה: **הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מורידין, ודנו האשה שאינה רוצה לעלות עם בעלה לארץ ישראל שתצא שלא בכתבה, והפכו - באשר האיש אינו רוצה לעלות עם אשתו לארץ ישראל שיוציא ויתן כתבה**".

נסביר דבריו. אומרת המשנה בכתובות (פ"ג מ"א): 'הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מורידין' (לפנינו: מוציאין), כלומר במשא ומתן בין בעל ואשה לעניין חייהם המשותפים, יכול כל אחד מהם לדרוש מן השני לעלות לארץ ישראל, אבל הוא אינו יכול לדרוש ממנו לצאת מן הארץ. כיצד הדבר בא לידי ביטוי? מסבירה הגמרא (שם קי"ב): 'ת"ר: הוא אומר לעלות, והיא אומרת שלא לעלות - כופין אותה לעלות, ואם לאו - תצא בלא כתובה. היא אומרת לעלות, והוא אומר שלא לעלות - כופין אותו לעלות, ואם לאו - יוציא ויתן כתובה'. כלומר, זוג נשוי החי בחוץ לארץ, ואחד מבני הזוג רוצה לעלות ולגור בארץ ישראל, ידו של הרוצה לעלות על העליונה, וידו של המסרב לעלות על התחתונה - כלומר, אם צד אחד מעוניין לעלות לארץ ישראל ובן הזוג מסרב לעלות הרי זו עילה לגירושין, ואשה המסרבת לעלות עלולה להפסיד את כתובתה.

הנה אנו יודעים עד כמה קשים הם הגירושין, וכמה חז"ל מחשיבים את עניין 'שלוש בית' ומשתדלים למנוע פירוק בית בישראל על ידי גירושין. והנה כאן מתירים חז"ל לאיש או לאשה להתגרש רק כדי לעלות לארץ ישראל! ועוד יש להבין: מה פתאום יכול אחד מן הצדדים להכריח את הצד השני לעלות לארץ, עד שאם הצד השני לא מסכים הוא רשאי לפרק את החבילה?! אלא ודאי אין זאת אלא משום שיש מצוה לגור בארץ ישראל, ואין יכול אחד מבני הזוג למנוע את בן זוגו מלקיים את המצוה.

ולכאורה אפשר היה להבין מכאן שהמצוה לגור בארץ ישראל היא חשובה כל כך, עד שאדם חייב לגרש את אשתו אם היא לא מסכימה לעלות עמו אל הארץ! וכמו אשה שלא מאפשרת לבעלה לאכול אוכל כשר, או לשמור שבת, או שאינה טובלת לטהרתה ומכשילה אותו, הרי אסור לו לחיות עמה והוא חייב לגרשה, כך הוא גם לגבי המצוה לגור בארץ ישראל.¹⁰

מצות ישוב ארץ ישראל מוטלת על הכלל, ובתנאים מסויימים אדם פרטי פטור ממנה

אך באמת נראה לי שאין הדבר כן, ואין כוונת חז"ל במאמר זה לומר שחובה על אדם לגרש את אשתו כדי לגור בארץ ישראל, אם היא מסרבת ואינה מאפשרת לו לעשות כן.

כדי להבין זאת יש להבין היטב את הגדרת החיוב של מצות ישוב ארץ ישראל. עיון בדברי גדולי הראשונים מוכיחה שהגדרת המצוה היא כזו שהיא מוטלת על הכלל ולא על כל יחיד ויחיד באופן פרטי. רוצה לומר, אין מצות ישוב ארץ ישראל כמצות לולב או מצות תפילין המוטלת על האדם הפרטי לקיימה בגופו, באופן מעשי, ואם לא קיים אותה הרי ביטל מצות עשה דאורייתא. מצות ישוב ארץ ישראל היא מצוה המוטלת על כלל ישראל, והגדרתה היא כפי שכתב הרמב"ן בספר המצוות (הוספה למצוות עשה, ד): "שנצטוונו לרשת הארץ... ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות, או לשממה". כלומר, מוטל על עם ישראל כולו לדאוג שארץ ישראל לא תהיה שממה ולא תהיה בידי זרים, אלא תהיה תחת שלטון ישראל. עם ישראל כולו מצווה לכבוש את הארץ ולגור בה, אך אין המצוה מוטלת באופן אישי על כל יחיד ויחיד. אף שכמובן אם היחידים לא יקיימו את המצוה היא לא תתקיים לבד. ולכן על כל אדם לדאוג לא רק לעצמו אלא על הכלל כולו, אבל סוף סוף היא מצוה שחלה על הכלל. ואם הכלל דואג

10. וכך לכאורה עולה מדבריו של הרב אבינר בביאורו לדברי הכוזרי כאן.

שארץ תהיה מיושבת ביהודים ותשלוט בה, היחיד שאינו עולה, אינו עובר על מצות עשה. ועל כן, כל יחיד ויחיד הגר בארץ ישראל, והעוקר מחוץ לארץ כדי לגור בה, הרי הוא מקיים מצוה מן התורה, ואף אסור לו לצאת ממנה שלא לצורך, אך הגדרת המצוה היא על הכלל ולא על הפרט.

מעין זה מצאנו במצוה לקרוא בתורה בציבור. אף כאן החיוב אינו מוטל על כל יחיד ויחיד באופן פרטי, אלא על הציבור, ואם אדם נאלץ לצאת מוקדם ולא שמע קריאת התורה - אין הוא צריך לטרוח ולהשלים ולשמוע את הקריאה במניין אחר. אמנם כל אדם השומע קריאת התורה בציבור בודאי קיים מצוה ושכרו מובטח, אך החיוב אינו מוטל על כל יחיד ויחיד.

על פי זה, מצות ישוב ארץ ישראל מוטלת על הכלל כולו, ולכן אם האדם הפרטי אינו יכול לקיים את המצוה בגלל איזשהו אילוך, ושלוש בית הוא אילוך גדול מאוד, אין הוא מחוייב לקיים את המצוה בכל מחיר. משום כך אין אדם מצווה לוותר על שלום ביתו ולגרש את אשתו כדי לעלות לארץ ישראל!

דעת הרב פיינשטיין שמצוה זו היא 'מצוה קיומית' תמוהה, ונראה שאינה להלכה

הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת אגרות משה, אהע"ז ח"א סוף סי' קב) הגדיר את מצות ישוב ארץ ישראל באופן אחר. לדבריו מצוה זו היא 'מצוה קיומית' ואיננה 'מצוה חיובית', כלומר, אם עשית את המעשה וישבת בארץ ישראל נמצא שקיימת מצוה, אך אין חיוב על האדם לעשות כן. למשל, מצות סוכה (חוץ מן הלילה הראשון) יש שהגדירו אותה מצוה קיומית - אינו חייב כלל להימצא בסוכה ואינו חייב לאכול שם סעודת קבע, אבל אם אוכל סעודת קבע חייב לעשות זאת בסוכה, ומקיים בכך מצות סוכה. לדבריו, אין איסור לדור בחו"ל ואין בזה ביטול מצות עשה, אבל אם דר בארץ ישראל מקיים מצוה. נראה לי שקשה לומר כן, ורוב מוחלט של הראשונים לא סברו כך, ולשיטתם ישנה מצוה חיובית לגור בארץ ישראל. ובכלל, עצם המושג 'מצוה קיומית' אינו ברור, וכבר השיגו אחרונים¹¹ וטענו שאין בתורה מצוה שאינה חיוב על האדם - בתנאים מסויימים. כאמור לעיל, מצות ישוב ארץ ישראל היא מצוה חיובית, אלא שהיא מוטלת על הכלל ולא על האדם הפרטי, ואם נמנע מלקיימה מחמת צורך גדול והכרח - אין הוא עובר עליה ואין הוא מבטלה.

11. עיין 'מנחת אברהם' לרב אברהם שפירא זצ"ל, סימן מד.

ההלכה אינה מונעת מן האדם להכריע כרצונו בעניינים מהותיים של חייו

אך אם אין זו מצוה המוטלת על היחיד אלא היא מוטלת על הכלל, מדוע בן זוג הרוצה לעלות לארץ ישראל יכול לכופ את הצד השני לעלות, ואם הוא מסרב הוא מפסיד? אם אדם לא חייב לגרש את אשתו כדי לעלות לארץ ישראל, וזה בעצם תלוי ברצונו ובדעתו - מדוע אם כן הוא רשאי לכופ אותה לכך אם היא אינה רוצה לעשות כן? אתה רוצה לעלות, למרות שאתה לא חייב - יפה מאוד, אבל אני אינני מעוניינת! מדוע שאפסיד כתובתי בגלל זה?

כדי להבין עניין זה נראה הלכה נוספת. באותה המשנה בה נאמר 'הכל מעליך לארץ ישראל ואין הכל מוציאין', נאמר גם 'הכל מעליך לירושלים ואין הכל מוציאין', כלומר, אם אחד מבני הזוג מעוניין לעבור דירה מישוב בתוך ארץ ישראל לירושלים - הוא יכול לכופ את בן זוגו לעלות, ומי שמסרב מפסיד. כאן אי אפשר לומר שיש מצוה מן התורה לגור בירושלים יותר משאר ישובים בארץ ישראל, ובודאי בכל מקום בארץ ישראל מקיים מצות ישוב ארץ ישראל למהדרין ללא חילוק. מדוע, אם כן, יכול אדם לכופ את בן זוגו לעלות לירושלים? אלא מכאן ראייה שהלכה זו של "הכל מעליך" אינה נובעת מחיוב קיום המצוה, אלא היא עניין של מהות האדם, שאי אפשר למנוע ממנו לעשות מה שהוא חלק מהותי מחייו והשקפתו.

מעין זה מצאנו במצות כיבוד אב ואם. הנה ידוע שאדם חייב בכבוד אביו ואמו, וחייב לשמוע בקולם ולציית להם ולעשות כמצוותם. אך הנה, בדברים מסוימים מצאנו שאדם אינו מחויב לשמוע בקול אביו ואמו. כתב השולחן ערוך בהלכות כיבוד אב ואם (יורה דעה סימן רמ סעיף כה): 'תלמיד שרוצה ללכת למקום אחר שהוא בוטח שיראה סימן ברכה בתלמודו לפני הרב ששם, ואביו מוחה בו לפי שדואג שבאותה העיר העובדי כוכבים מעלילים, אינו צריך לשמוע לאביו בזה'. כלומר, בן אינו חייב לשמוע לאביו אם הלה רוצה למנוע ממנו ללמוד תורה לפני רב מסויים. עוד שם: 'הגה: וכן אם האב מוחה בבן לישא איזו אשה שיחפוץ בה הבן, אין צריך לשמוע אל האב'. כלומר, הרמ"א מוסיף, שאם הבן מעוניין להתחתן עם אשה מסויימת ואביו מתנגד - אין הוא צריך לשמוע לאביו! כלומר, מצות כיבוד אב ואם אינה יכולה להכריח את האדם לאבד את העצמאות שלו ואת הדברים החשובים והמהותיים שלו. השאלה אצל איזה רב ללמוד תורה, או עם איזו אשה להתחתן, אלו שאלות עקרוניות הנוגעות לשורש החיים עצמם, ובזה אנו משחררים את האדם ממגבלות הלכתיות העלולות לכבול אותו ולהפריע לו להחליט כראות עיניו. ונראה לי שהוא הדין גם בבחירת מקצוע - זוהי החלטה של הבן עצמו ואין הוא צריך לכפוף דעתו לדעת ההורים בזה.

רעיון זה נמצא גם בהלכה זו - 'הכל מעלין לארץ ישראל'. כאשר אדם הנמצא בגלות מרגיש שהוא מוכרח לעלות לארץ ישראל, ובוודאי הוא מעוניין בכך משום מעלתה של ארץ ישראל ומשום השתוקקות נשמתו לשם - אין אנו יכולים למנוע ממנו לעשות זאת, גם לא בגלל התחייבותו לאשתו לחיות עמה את חייהם יחד. לגור בארץ ישראל זה עניין מהותי של חיי האדם. זו ממש הגדרה של הזהות שלו. ההתחייבות לאשתו אינה יכולה למנוע ממנו לעשות מעשה זה, ולכן תהיה ידו על העליונה.

ישנה חשיבות גדולה לגור בארץ ישראל גם כשאין בה שלטון יהודי

הלכה נוספת מצטט החבר, ואף היא זקוקה להבנה: **וְאָמְרוּ** (כתובות קי ע"ב): **"לְעוֹלָם יְדוּר אָדָם בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אֶפְלוּ בְעִיר שְׂרָבָה גּוֹיִים וְאֵל יְדוּר בְּחוּצָה לְאֶרֶץ אֶפְלוּ בְעִיר שְׂרָבָה יִשְׂרָאֵל, שְׁכַל הַדֶּר בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל דּוֹמָה לְמִי שֵׁישׁ לוֹ אֶ-לוֹהַ, וְכָל הַדֶּר בְּחוּצָה לְאֶרֶץ דּוֹמָה לְמִי שֵׁאִין לוֹ אֶ-לוֹהַ"**. כפי שכתבנו לעיל, מצות ישוב ארץ ישראל היא מצוה המוטלת על הכלל ולא על כל יחיד ויחיד. הגדרת המצוה היא כיבוש הארץ וישוב יהודי בה, על מנת שלא תהיה בידי זרים ולא תהיה שממה. אך מה יעשה היחיד בשעה שארץ ישראל נתונה בידי זרים, ואין בה רוב יהודי? האם מוטל עליו לגור בארץ? האם הוא מקיים בכך מצוה?

ניתן להביא ראיה פשוטה לכך שמגורים בארץ ישראל, בזמן שאין לעם ישראל עצמאות בה, אינם נחשבים כשיבה משמעותית בארץ. הקב"ה אומר לאברהם בברית בין הבתרים (בראשית טו, ג): **"ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם, ארבע מאות שנה"**. חז"ל מסבירים שמניין ארבע מאות השנה מתחיל עם הולדת יצחק - מאותו רגע בו יש לאברהם זרע בעולם: **"גר יהיה זרעך"**. אך הנה, יצחק עצמו מעולם לא עזב את ארץ ישראל. גם כאשר רצה לצאת למצרים נגלה אליו הקב"ה ואמר לו (שם כו, ב-ג): **"אל תרד מצרימה, שכון בארץ אשר אומר אליך. גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך"**. יצחק שמע בקול ה' ולא יצא מעולם מארץ ישראל, ולמרות זאת נאמר עליו **"כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם!"** על אף שיצחק גר בארץ ישראל לא נחשבה לא התגוררות זו כקיום מצוה, משום שהוא לא היה שליט בארץ. הוא גר בארץ ישראל כנתין וכתושב וכאזרח זר. אמנם הוא נצטווה באופן אישי לגור בארץ ולא לצאת ממנה, אך סוף סוף היתה זו ארץ שעדיין אינה שלו.

חז"ל אומרים לנו כי גם בימי הגלות, בה עם ישראל אינו שולט בארצו, ואי אפשר לקיים את מצות ישוב ארץ ישראל, מכל מקום יש עניין לגור בארץ ישראל. אמנם אין אפשרות לקיים את המצוה הכללית של ישוב הארץ, וממילא גם היחיד אינו יכול

לקיים מצוה זו בפני עצמו בשלמותה, אך מכל מקום זוהי ארץ ישראל, ויש בה מעלה מיוחדת, ולכן ראוי לו ליהודי שיגור בארץ ישראל יותר מאשר בכל מקום אחר בעולם. חז"ל מחדשים חידוש גדול: גם אם תהיה אפשרות להקים ממלכה יהודית בחוץ לארץ, בה ישראל תשלוט וינהגו בה חוקי התורה, ובתי הדין ישפטו על פי דין תורה - על אף כל זאת עדיף לו ליהודי לגור בארץ ישראל, תחת שלטון זר, מאשר לגור בחוץ לארץ בתנאים של שלטון יהודי, משום מעלתה המיוחדת של ארץ ישראל, שרק היא מתאימה ליהודים. דין זה אינו נובע מן הציווי של ישוב ארץ ישראל, אלא הוא נובע ממעלתה המיוחדת של הארץ.

ולכאורה דין זה קשה מאוד. אם ממילא אין במעשה זה קיום מצוה, ואין כאן ישוב ארץ ישראל וכיבושה, מפני מה נאמר ליהודי פשוט שעליו להעדיף לגור בארץ ישראל בין הגויים על פני מגורים יהודיים נוחים בחוץ לארץ?

ראשית, יש כאן שיקול אישי: כל הגר בארץ ישראל הוא כמי שיש לו א-לוה. השראת השכינה בארץ ישראל משפיעה טוב על מי שגר בה, ו'אורא דארץ ישראל מחכים'. אך מלבד השיקול האישי נראה שיש כאן שיקול נוסף - שיקול ציבורי-כללי. חז"ל מלמדים אותנו כאן יסוד חשוב: ישוב ארץ ישראל על ידי יהודים לא יבוא בבת אחת. כדי שנגיע למצב בו כלל ישראל שולט בארץ ישראל, ו'רוב ישראל עליה', צריכים תחילה יחידים 'משוגעים' לעלות ולהתיישב בה. דונם פה ודונם שם, פה בית ופה שדה, מקימים ישובים (כחוק ושלא כחוק), מתחתנים ומולידים ילדים, ולאט לאט צומח ישוב יהודי בארץ ישראל. כך נוצרת מציאות שמתפתחת וצומחת, עד שבעז"ה הישוב היהודי בארץ ישראל גדל והופך לכוח משמעותי, ומתוך כך ישמעו רחוקים ויבואו, וכולם נקבצים ובאים טיפין טיפין, וגאולת ישראל מופיעה קימעה קימעה. כך ראינו בעינינו את כינונה של מדינת ישראל, ואין לי כלל ספק שעלייתם של כל היהודים במהלך כל הדורות, מן החורבן ועד התקומה, היא שהכשירה את הקרקע להקמת המדינה. מאמר חז"ל זה, והדגשתו על ידי ריה"ל ליהודי הגולה, חיזק את אותם יהודים גיבורי רוח לקום ולעלות לארץ ישראל, כנגד כל הסיכויים וכנגד כל הסיכונים, על מנת ליצור מציאות יהודית בארץ ישראל.

מאמרי חז"ל נוספים בשבחה של ארץ ישראל ובמעלותיה השייכים גם בזמן הזה

מימרות חז"ל נוספות אליהן מתייחס ריה"ל:

"כל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה" (כתובות קי ע"ב). חז"ל כאן מדגישים את הבעייתיות שיש במגורים בחוץ לארץ. מלבד העובדה שהיהודי הגר בחוץ

לארץ מפסיד את הטובה הרוחנית המיועדת לכל מי שגר בארץ ישראל, יש כאן גם בעיה באמונה בקב"ה. התורה אמרה שמקומו של עם ישראל הוא בארץ ישראל, וכל הגר בחוץ לארץ מכחיש את האמירה הזאת, וכופר במנהיגותו של הקב"ה את העולם.

"כל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת המזבח", אך דווקא מי שמת בארץ ולא מי שמת בחוץ לארץ וציוה לקוברו בארץ: **"אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה"** (כתובות קיא ע"א, עיין שם). ומביא בעניין זה גם גמרא ירושלמי (כתובות פ"ב ה"ג): **"אבל אמרו במי שהיה יכול לדור בה ולא דר בה וצנה לשאת אותו אליה לאחר מותו: 'בחייהם - ונחלתו שמתם לתועבה, ובמיתתכם - ותבאו ותטמאו את ארצי'".** ארץ ישראל היא ארץ של חיים ואינה ארץ של מוות. מי שחי בה זכאי גם להיקבר בה. ארץ ישראל אינה משמשת בית קברות למי שחי בחוץ לארץ.

"והיה מהקפדת רבי חנינא כאשר שאלו אותו אם מתר שילך פלוני לחוצה לארץ ליבם אשת אחיו, שאמר: 'אחיד נשא גויה ומת, ברוך המקום שהרגו! והוא ירד אחריו?'" (כתובות קיא ע"א). ר' חנינא מכנה אדם הדר בחוץ לארץ גוי, ואת אשתו גויה (שהרי ודאי מדובר שאחיו נשא יהודיה, כי אם היא גויה לא שייך בה יבום כלל). מדוע? ראשית, הגמרא שם אמרה (וכפי שהבאנו לעיל) שכל הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, ואם כן הרי הוא כגוי. אך יתרה מזו, ניתן להסביר באופן פנימי יותר: לכל אדם יש קשר נפשי עם המקום בו הוא גר. אדם שגר בחוץ לארץ נקשר בנשמתו אל אותו מקום, ונדבק בו רוחנית, והרי הוא כאילו נדבק בגויים. שנית, המציאות מלמדת שהגלות והמגורים בין הגויים גורמת להתבוללות באחוזים גבוהים ולנישואין עם גויים. עוד מצאנו בהלכה איסורים הקשורים לארץ ישראל משום מעלתה: איסור מכירת קרקע בארץ ישראל לגוי, איסור להוציא עבד מארץ ישראל לחוץ לארץ.

דיני התורה הציבוריים אינם נוהגים בחוץ לארץ כי אין בחוץ לארץ מציאות ציבורית

אומרת הגמרא (סנהדרין לא ע"ב, עיין שם): **"אין דיני דיני קנסות אלא בארץ ישראל"**. כלומר, גם כאשר יושב בית דין של סמוכים הראויים לדון על פי דין תורה, מכל מקום אי אפשר להם לדון בחוץ לארץ דינים בהם התורה חייבה תשלומי קנס, כמו אונס ומפתה שמשלם חמישים כסף לאבי הנערה; חצי נזק בשור תם; תשלומי כפל בגנב; תשלומי ארבעה וחמשה בטביחה ומכירה; שלושים של עבד; יציאת עבד בשן ועין; ועוד.

משמע שגם דיני התורה בחוץ לארץ הם מוגבלים. התורה בחוץ לארץ אינה שלמה, ואין אפשרות להעניש כראוי את העוברים על דיניה. יש כאן אמירה ברורה

שהתורה בחוץ לארץ אינה תורה ציבורית כללית אלא היא פרטית. כל אדם לעצמו מחוייב בכל דיני התורה, אך אין לתורה סמכות קהילתית בחוץ לארץ. קהילות ישראל בחוץ לארץ התקיימו בזכות תקנות שתיקנו להם בית דין בכל דור ודור, אך זהו רק מדרבנן. דיני התורה עצמם לא יכולים לחול באופן ציבורי בחוץ לארץ.

ריה"ל מעביר ביקורת חריפה על היהודים בני דורו על שהזניחו את ארץ ישראל

לאחר שהאריך החבר בתיאור שבחה של ארץ ישראל ובביאור ההלכות השייכות בה, והפליג לספר על מעלותיה הסגוליות והרוחניות השייכות גם בזמן הגלות, המלך אינו יכול להתאפק והוא מקשה על דברי החבר קושיא נוקבת:

"אמר הכוזרי: אם כן אתה מקצר בחובת תורתך, שאין אתה משים מגמתך המקום הזה ותשימנו בית חייך ומותך, ואתה אומר: 'רחם על ציון כי היא בית חיינו', ותאמין כי השכינה שבה אליו, ואלו לא היה לה מעלה אלא התמדת השכינה בה בארץ תשע מאות שנה היה מן הדין שתכספנה הנפשות היקרות לה ותזכנה בה, כאשר יקרה אותנו במקומות הנביאים והחסידים, כל שכן היא שהיא שער השמים... וכבר היו אבותיכם הראשונים בוחרים לדור בה יותר מכל מקומות מולדתם, ובוחרים הגרות בה יותר משהיו אזרחים במקומותם. כל זה עם שלא היתה בעת ההיא נראית השכינה בה, אבל היתה מלאה זמה ועבודת אלילים, ועם כל זה לא היתה להם תאוה אלא לעמד בה, ושלא לצאת ממנה בעתות הרעב אלא במצות האלהים, והיו מבקשים לנשא עצמותם אליה."

אם אתה באמת מאמין ששכינה נמצאת בארץ ישראל, וזה שער השמים, ו'אזרחי דארץ ישראל מחכים', ויש בה בארץ הזאת סגולות רוחניות מופלאות - מדוע אין אתה מתאמץ לגור שם? הרי אבות האומה מסרו נפשם וחיו בה בתנאים קשים, ולא עזבו אותה אלא רק בציווי אלוהי מפורש! מדוע אתם (היהודים) אינכם משתדלים לעלות אל ארץ ישראל ולגור בה? זוהי לא רק בגידה בארץ אלא זוהי בגידה בכל מורשת האבות! יש כאן ניתוק מההיסטוריה של עם ישראל!

ממשיך המלך וטוען: לא זו בלבד שאינכם משתדלים לזכות ולגור בארץ, אלא אתם אף משקרים בתפילותיכם! **"אני רואה, שהשתחוויתך וכריעתך נגדה חנף, או מנהג מבלתי כונה"**. כיצד אתם אומרים בתפילה שאתם מבקשים לחזור אל הארץ, ומכוונים תפילותיכם לכיוונה, ומשתחווים לכיוונה, והרי אתם אינכם באמת רוצים לגור בה! זוהי צביעות!

ריה"ל שם בפיו של מלך כוזר דברים קשים עד מאוד, ובהם ביקורת נוקבת על בני דורו ובני הדורות שלפניו, על שהזניחו את אהבת הארץ ואת מסירות הנפש עליה.

אין השכינה שורה בעולם ועל ישראל אלא כפי ההכנה שעושים לקראתה

החבר אינו מתחמק והוא מודה בפה מלא לביקורת זו של המלך: **"אָמַר הַחֲבֵר: הוֹבְשֵׁתֵנִי מֶלֶךְ כּוֹזֵר",** או בתרגום אבן שמואל: **"מצאת מקום חרפתי, מלך כוזר!"**.

החבר מציין שאת הביקורת הזאת כבר השמיעו חז"ל. הגמרא במסכת יומא (ט ע"ב) טוענת כי מייד לאחר הגלות הזניח עם ישראל את ארץ ישראל והשתקע בגלות. הנה תוך פחות מ-70 שנה לאחר גלות בית ראשון החלה תקופת "שיבת ציון", בהנהגתם של עזרא ונחמיה, אולם רק יהודים בודדים בלבד קמו ועלו עימם לארץ ישראל. רוב היהודים העדיפו שלא לעלות אלא להישאר בבבל. את הפסוק (שיר השירים ה, ט) "אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף, ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז" דרשו חז"ל בגמרא שם: "אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא - נמשלתם ככסף שאין בו רקב, עכשיו שעליתם כדלתות נמשלתם כארז שהרקב שולט בו". מסביר ריה"ל שזאת היתה הסיבה לכך שבבית שני לא היתה השראת השכינה באופן הגדול ביותר כמו בבית ראשון, על אף ההבטחה. השראת השכינה חלה ביחס ישיר להכנה שעושים אליה בני ישראל. אם רוב ישראל אינם נמצאים בארץ ישראל ממילא גם השכינה מופיעה בעוצמה נמוכה - **"כִּי הֶעֱנַן הָאֱ-לֹהִי אֵינְנו חָל עַל הָאִישׁ אֲלָא כְּפִי הַזְדַּמְנוּתוֹ לוֹ, אִם מְעַט - מְעַט, וְאִם הֲרֵבָה - הֲרֵבָה"**.

ומסיים את ריה"ל את דבריו באשמה קשה לבני דורו: **"וְאֵין דְּבִירֵנוּ: הַשְּׁתַּחֲוֹ לְהַר קָדְשׁוֹ, וְ"הַשְּׁתַּחֲוֹ לְהַדּוּם רַגְלָיו", וְ"הַמְחַזֵּיר שְׂכִינָתוֹ לְצִיּוֹן", וְזוֹלַת זֶה, אֲלָא כְּצַפְצוּף הַזְּרִיר, שְׂאִין אֲנַחְנוּ חוֹשְׁבִים עַל מֵה שְׁנֵאמַר בְּזֶה וְזוֹלָתוֹ, כְּאֲשֶׁר אָמַרְתָּ מֶלֶךְ כּוֹזֵר"**. כדי שתפילתו של אדם תתקבל הוא צריך להתכוון בלב שלם למילים היוצאות מפיו, וכיצד יכול אדם לומר כי הוא נכסף ומתאוה אל ארץ ישראל אם אינו עושה שום מאמץ להגיע אליה, ואין היא נמצאת כלל בראש מעייניו?

קריאתו של ריה"ל למסירות נפש על ארץ ישראל אף חותמת את ספרו

לדברים אלה של ריה"ל ישנה חשיבות היסטורית, והם עוררו יהודים רבים לאהבת הארץ ולכיסופים אליה. לא זו בלבד שריה"ל שינה את המגמה הרווחת באותה התקופה והדגיש את חשיבותה ואת מעלתה של הארץ גם בתקופת הגלות, אלא הוא גם קרא ליהודים לקום ולעשות מעשה ולעלות לגור בה. על אף שבארץ ישראל שלטו

גויים והישוב היהודי היה בה מועט ודל, דרש ריה"ל מן היהודים להשתוקק אל הארץ ולמסור את נפשם עליה.

גם את חתימת הספר הקדיש ריה"ל לארץ ישראל, והוא מספר שם שהחבר החליט לעלות לארץ ולגור בירושלים (ראה מאמר חמישי פייסקה כג-כח). הוא מסביר למלך כוזר כי על אף שהשכינה הגלויה אינה נראית היום בארץ, מכל מקום נמצאת בה השכינה הנסתרת, הרוחנית, השורה בארץ ישראל על כל יחיד ויחיד כפי מעלתו.

אך הנה, להפתעתנו, מלך כוזר מנסה להניא את החבר מהחלטתו זו, וטוען בפניו טענות שונות למה לא כדאי לו לעלות אל הארץ בתקופה זו. והקורא תמה: מדוע בחר ריה"ל לסיים כך את הספר? למה לא מספר לנו ריה"ל על כך שמלך כוזר עודד את החבר לעלות לארץ, ואולי הוא עצמו גם כן השתוקק לכך ועלה אף הוא? למה המלך מסתייג ממהלך זה של החבר?

יתכן שריה"ל רומז לנו על כך שעל אף שמלך כוזר התגייר וקיבל עליו עול תורה ומצוות, מכל מקום לא היתה גירותו שלמה. הוא לא הפנים לחלוטין את החשיבות של ארץ ישראל, ולא הבין את החיבור המיוחד בין הקב"ה לעם ישראל וארץ ישראל. עניין דומה אנו מוצאים בתורה עם יתרו, שעל אף שיצא אל המדבר והצטרף אל עם ישראל והתגייר, מכל מקום כאשר משה רבנו מתחנן אליו שייכנס עמם אל ארץ ישראל יתרו מסרב. הוא מעדיף לחזור אל המקום המוכר לו: "ויאמר אליו: לא אלק, כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלק" (במדבר י, ל). יתרו מעיד על עצמו שהוא לא התחבר לגמרי אל עם ישראל, והוא לא מכיר בערך הגדול של השראת השכינה המיוחדת על עם ישראל בארץ ישראל.

לעומת זאת החבר מודע לכל הסכנות ולכל הקשיים, אך אף על פי כן הוא מוסר את נפשו ועולה לגור בארץ ישראל. בכך הוא מכין את הקרקע לדורות הבאים אחריו, להכשיר את הלבבות לנאמנות ולמסירות נפש לעבודת ה' בנחלת ה'.

כידוע, ריה"ל עצמו עלה לארץ ומת על אדמתה. בואו נחזיק טובה להאי גברא רבה, שבזכות הדברים שכתב בספרו, ובזכות מעשיו ומסירות נפשו, זכה וקריאתו מצאה הדים בדורות שבאו אחריו, וזכותו בתהליך שיבת ציון בדורות האחרונים רבה מאוד.

פרק כט

בית המקדש

פיסקאות כה-כו

הנושאים הקודמים בהם עסק הספר הם הרקע להבנת רעיון המקדש והקורבנות

ריה"ל פונה לעסוק בעניין בית המקדש ועבודת הקורבנות רק לאחר שהכין את הרקע הנדרש להבנה זו. לאחר שהסביר במאמר ראשון על מהות הקשר בין א- להים לעולם ולבני האדם, ועל העניין הא-לוהי הקיים בעם ישראל המאפשר לרוחניות להידבק בהם על פי הכנתם, וכן על עניינה של ארץ ישראל שהיא מקומו הטבעי של עם ישראל, ועל המעלות הרוחניות הגלומות בה - נקל יהי ללומד להבין את עניינו של בית המקדש ועבודת הקורבנות.

כבר האריך ריה"ל להסביר במאמר ראשון (פיסקא צט, עיין שם) מדוע התורה מפרטת לפרטי פרטים את מעשה הקורבנות ועבודת המקדש, ואת תיאור המשכן וכליו באופן מדויק, וכל הדינים השייכים בכהנים והלויים העובדים בו. כאן בוחר ריה"ל להסביר את מקומו ותפקידו של המקדש בעולם, ושם דגש מיוחד על הבנת המהות של עבודת הקורבנות.

דברי ריה"ל הם עמוקים מאוד, ויסודם בדברי קבלה נסתרים, אך, כדרכו, הוא מצליח לפשט את הדברים ולהסבירם באופן הניתן להבנה גם לאנשים פשוטים כמונו.

אֵלֵהִים אֵינוֹ זָקוֹק לְקוֹרְבָנוֹת וְאֵינוֹ נֹהֵן מֵהֵם אֲלֵא אֵשׁ אֵלֹהִית מִיּוֹחַדֵת אוֹכֵלֵת אוֹתָם

הקושי הגדול להבנה הוא עניין הקורבנות. וכי אֵלֵהִים זָקוֹק שְׁבַנִי הָאָדָם יִקְרִיבוּ לוֹ בְעֵלֵי חַיִּים כְּקוֹרְבָנוֹת? לָשֵׁם מָה הוּא צָרִיךְ אֵת זֶה? מֶלֶךְ כּוֹזֵר מִקְשָׁה מִן הַפְּסוֹק "אֵת קוֹרְבָנִי לְחַמֵּי לֶאֱשֵׁי רִיחַ נִיחֻחִי" (במדבר כח, ב) - לְכַאוֹרָה מִשְׁמַע מִכֶּאֵן שֶׁהַקּוֹרְבָנוֹת הֵם כְּמוֹ לְחֶמֶן שֶׁל הַקֶּבֶה, וְהֵם עוֹשִׂים לוֹ רִיחַ נִיחֻחַ. הֵיִתְכֵן? הֲרֵי אֵין לָךְ הַגְּשָׁמָה גְדוֹלָה מִזּוֹ? לִפְנֵי שְׁנִיגֵשׁ לְתוֹבָתוֹ שֶׁל רִיחַ"ל נִיזְכֵּר בְּפִרְשָׁנוֹתַי שֶׁל פִּרְשָׁנִים אֲחֵרִים לְעִנְיָן זֶה. רש"י בכמה מקומות בתורה (ראה שמות כט, יח; ויקרא א, ט; במדבר כח, ח) פירש, על פי

חז"ל: "ריח ניחוח - שאמרתי ונעשה רצוני". כלומר, אין לקב"ה הנאה מעצם מעשה ההקרבה, ואין הוא צריך להריח את ריח הקורבן, אלא ה"הנאה" של הקב"ה היא מכך שבני האדם מקיימים את רצונו. פירוש זה מתרץ את שאלת ההגשמה, אך עדיין אין בו די להסביר מה הצורך המיוחד בעבודת הקורבנות, ובכל הפרטים המרובים של סוגי הקורבנות השונים, וסדר העבודה המדויק בהם. קשה לומר שנצטוונו בהם רק כדי לעשות לקב"ה נחת רוח בקיום הציווי.

החבר בתשובתו למלך מציע הסבר כולל לרעיון העומד בבסיסו של בית המקדש ושל עבודת הקורבנות, אך תחילה הוא מתייחס להסבר הפסוק ממנו הקשה המלך. הסבר הפסוק טמון במילה "לאשי". הקורבנות והלחם אינם מיועדים לא־להים אלא "לאשי", לאש מיוחדת הנמצאת בבית המקדש. כידוע, בבית המקדש ישנה השראת שכינה גלויה, והכל שם מתנהל בדרך היוצאת מגדר הטבע. חז"ל מנו במשנה באבות (פ"ה מ"ה) עשרה ניסים שהתרחשו באופן קבוע בעבודת המקדש. אחד מן הניסים הוא: "לא כיבו גשמים אש של עצי המערכה", כלומר, לא היתה זו אש טבעית ולכן גשמים לא כיבו אותה. האש המיוחדת הזאת נבראה על ידי הקב"ה כדי שתשרה על המזבח, וחומר הבערה שלה הוא הקורבנות והעצים שעל המזבח. אילו לא היו לאש הזאת קורבנות לאכול היא היתה מסתלקת מן המקדש, וממילא היתה סרה שכינה מן המקום. על מנת שהאש תוכל להישאר במקדש מוכרחים לקיים את סדר עבודת המקדש והקורבנות הקבוע.

בכך סרה קושיית המלך. אין כאן הגשמה כי א־להים אינו אוכל את הקורבן ואינו מריח אותם, אלא זוהי האש המיוחדת אותה הוא ברא, וכך יש לפרש את הפסוק הנ"ל. אך עדיין יש להבין - לשם מה כל זה? מדוע צריך להאכיל את האש המיוחדת הזאת קורבנות בבית המקדש? מה הטעם בכל הדבר הזה?

מקומו של הקב"ה בעולם

כידוע, אין לקב"ה מקום בעולם, ו"מלוא כל הארץ כבודו" (ישעיה ו, ג) ו"כבודו מלא עולם" (קדושה של מוסף). או בלשון חז"ל: "מפני מה מכנין שמו של הקדוש ברוך הוא וקוראין אותו מקום? שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו" (בראשית רבה ויצא פס"ח, ט). אמנם הקב"ה מתגלה בעולם, ועושה ניסים ומנהיג את ההיסטוריה, אך אין זה גילוי קבוע ולא זו הדרך בה העולם צריך להיות מונהג. הקב"ה מעוניין לגלות את שכינתו בעולם, ולהשרות את שכינתו עליו באופן קבוע. חז"ל כינו זאת במילים:

"בשעה שברא הקדוש ברוך הוא העולם, התאווה שיהא לו דירה בתחתונים, כשם שיש לו בעליונים" (מדרש תנחומא (בנובר) פרשת נשא כד). המקום בו בחר הקב"ה להתגלות באופן קבוע ולהשרות שכינתו שם הוא במשכן ולאחר מכן בבית המקדש בירושלים.

אך אין הכוונה שבית המקדש הוא מקומו של הקב"ה בעולם. הקב"ה אינו מצטמצם למקום אחד מסוים ובודאי אינו שוכן בבית. כבר אמר הנביא ישעיה (סו, א): "כה אמר ה': השמים כסאי והארץ הדום רגליי, אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי". אם כן, מה עניינו של בית המקדש כמקום השראת שכינתו של הקב"ה?

החיבור בין אֱלֹהִים לעולם דומה לחיבור בין הנשמה לגוף האדם

על מנת להסביר את עניינו של בית המקדש ואת מטרת עבודת הקורבנות מתאר ריה"ל את מבנהו של גוף האדם. לדברי ריה"ל ניתן למצוא דמיון רב בין חיבור השכל והנשמה לגוף האדם לבין השראת השכינה בעולם, ומתוך כך נוכל להבין את אופיו ומהותו של החיבור, ואף למצוא טעם במבנהו של המקדש ובכלים השונים הקיימים בו. לפני שנתבונן בדבריו של ריה"ל נקדים ונאמר כי לדבריו של ריה"ל מקור ברור בחז"ל. הגמרא במסכת ברכות (י"ע"א) רומזת להשוואה בין נשמה של אדם פרטי לקב"ה: "הני חמשה 'ברכי נפשי' כנגד מי אמרן דוד? לא אמרן אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה: מה הקב"ה מלא כל העולם - אף נשמה מלאה את כל הגוף; מה הקב"ה רואה ואינו נראה - אף נשמה רואה ואינה נראית; מה הקב"ה זן את כל העולם כלו - אף נשמה זנה את כל הגוף; מה הקב"ה טהור - אף נשמה טהורה; מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים - אף נשמה יושבת בחדרי חדרים. יבוא מי שיש בו חמשה דברים הללו וישבח למי שיש בו חמשה דברים הללו". אם נצליח להבין את חיבור הנשמה לגוף נוכל להבין את חיבור הקב"ה לעולם. ואכן, בלשון הקבלה נקרא האדם 'עולם קטן'.

נוסיף ונאמר עוד. דבריו של ריה"ל משוקעים בדברי חז"ל ונשענים על חכמת הקבלה, והם באים בניגוד להשקפת הפילוסופיה ששלטה בדורו של ריה"ל. אחד ההבדלים המהותיים בין הקבלה לבין הפילוסופיה הוא בזיקה של אֱלֹהִים לעולם. הפילוסופים ביקשו להפריד בין הגוף והנשמה ובין אֱלֹהִים והעולם, ואילו הקבלה רואה חיבור וקשר מהותי ביניהם. הפילוסופים טוענים שאֱלֹהִים ברא את העולם כמציאות נפרדת ממנו, ועולם החומר הוא שפל ו'מפריע' להתקרב לאֱלֹהִים. לעומת זאת הקבלה רואה גילוי אֱלֹהִים בכל דבר ודבר בעולם. החומר והטבע הוא הבסיס לקבלת הגילוי האֱלֹהִים בעולם, ועל כן חשיבותו היא רבה ומשמעותית.

גוף תקין יכול לקבל את הנשמה, ואומה ההולכת בדבר ה' יכולה שתשרה עליה שכינה

נתבונן, אם כן, בנשמתו של האדם הפרטי.

הנשמה היא מציאות רוחנית, וככזאת היא אינה מוגבלת בגוף. אמנם, היכולת שלה להתגלות ולבוא לידי ביטוי בעולם היא דווקא בגוף המסוים של אדם פלוני אשר לו היא שייכת, והיא אינה יכולה להפעיל גוף אחר. הנשמה רוצה להופיע ולהתגלות בגוף, כדי להפעיל את הגוף למטרות קדושה וקיום מצוות, אך כדי שתוכל לעשות זאת צריך שיהיה הגוף ראוי ומסוגל לקבלה. רק גוף שמערכות החיים שלו תקינות מסוגל להכיל בקרבו נשמה רוחנית. ברגע שהגוף מאבד את חיותו, הנשמה אינה יכולה להישאר בו והיא עולה ומסתלקת ממנו. אך יש לשים לב - גם כאשר האדם חי הנשמה איננה שוכנת בתוך הגוף. הנשמה היא מציאות רוחנית שאין לה מקום מוגדר, וגם כאשר הגוף חי הנשמה מפעילה ומנהיגה אותו אך היא אינה מצומצמת לגוף בלבד. משל למה הדבר דומה? למפקד של גדוד חיילים. המפקד מעביר לחיילים פקודות במכשיר הקשר וגורם להם לפעול, אך מקומו המדויק אינו משמעותי. הוא יכול להימצא בריחוק מקום ועדיין להנהיג אותם ולהדריך אותם. כמו כן הנשמה, היא המנהיגה את הגוף אך היא אינה נמצאת דווקא בו אלא מקומה אינו מוגדר.

כאמור, כדי שהנשמה תוכל להנהיג את הגוף צריך שיהיה הגוף במצב בריא ותקין, בו כל המערכות פועלות כראוי. האיבר החשוב ביותר בגוף הוא הלב, ומשני לו בחשיבות הוא השכל. החיבור של הנשמה אל הגוף הוא באמצעות הלב ובמידה מסויימת גם באמצעות השכל, והיא מתחברת אל הגוף כמו להבה של נר המתחברת אל הפתילה. הלב והשכל הם הפתילה המחזיקה את הנשמה שהיא הלהבה, וכדי לשמור על החיבור צריכים הלב והשכל להיות חיוניים ופעילים. על מנת שהלהבה תוכל להתחבר לפתילה לאורך זמן יש לספק לה חומר בעירה, הלא הוא הנר או השמן. אף הגוף זקוק למאכל ומשתה על מנת שיוכל להתקיים ולחיות. כל זמן שהגוף ניזון הוא יכול לחיות, ועל ידי כך יכולה הנשמה לפעול בו ולהנהיגו, אך ברגע שהגוף לא יקבל מזון ושתייה תסתלק ממנו חיותו ולא תוכל הנשמה להתחבר אליו. המתבונן מן הצד עלול לטעות ולחשוב שהמזון והשתייה נועדו לנשמה, אך באמת אין הדבר כן. לנשמה אין צורך במזון ואין לה שום הנאה ממנו, ולא נועדו המזון והשתייה אלא לגוף בלבד, על מנת שיוכל לעמוד ולהתקיים.

על פי זה נוכל להבין את עניינו של בית המקדש.

כאשר האומה הישראלית חיה כרצון ה', ובית המקדש פועל על פי ציווי ה', או אז קיים הבסיס המתקוקן והראוי לחול עליו העניין הא-לוהי, והקב"ה יכול להשרות את שכינתו שם. האומה הא-לוהית היא הגוף והא-לוהים הוא הנשמה המחיה אותה - "בזאת תדעון כי א-ל חי בקרבכם" (יהושע ג, י). השראת השכינה בבית המקדש היא החיבור בין א-לוהים לעולם, ועל ידי כך מנהיג הקב"ה את עולמו באופן המעולה ביותר. עולם שיש בו השראת שכינה בבית המקדש הוא עולם חי. אך כאמור, אין הכוונה שהקב"ה נמצא בבית המקדש ומצטמצם שם, אלא הוא מתחבר שם אל העולם ומפעיל אותו, כאותו מפקד המפעיל את חייליו ממקום אחר. ובלשון ריה"ל: **"פְּדֵי שְׂיָחוּל בּוֹ הַמֶּלֶךְ חוּל גְּדֻלָּה לֹא חוּל מְקוֹם"**.

על פי זה נוכל להבין את משמעות עבודת הקורבנות. הקורבנות לא נועדו לקב"ה או לשכינתו. סדר עבודת הקורבנות הוא חלק מהפעילות התקינה של בית המקדש, ופעילות זו היא המאפשרת את החיבור בין השכינה למקדש. הקורבנות הם השמן המאפשר ללהבה להמשיך ולהתחבר לפתילה. ברגע שסדר העבודה אינו פועל כיאות החיבור אינו יכול להמשיך ולהתקיים. ממילא מובן שאין לקב"ה צורך בעבודת הקורבנות, ואין לו הנאה מן המעשה עצמו, אלא רק "נחת רוח שנעשה רצונו". המציאות בה עם ישראל פועל על פי דבר ה' היא המציאות המתוקנת ביותר, והיא המאפשרת את החיבור בין עליונים ותחתונים.

ריה"ל רואה חשיבות גדולה בתיקון הגוף ובהשפעתו על הנשמה

ריה"ל מאריך לתאר את מבנה הגוף ואת חשיבות כל חלקיו ומערכותיו. כדי שהלב יפעל כיאות הוא צריך דם, ועל כן מערכת הדם המחיה אותו צריכה שתהיה תקינה - העורקים והורידים המעבירים את הדם. הגוף מייצר דם על ידי מערכת העיכול, ועל כן גם מערכת זו חיונית לחיותו של האדם - הקיבה, הכבד, והאיברים הקשורים אליהם. בנוסף לדם צריך הלב את מערכת הנשימה שתהיה תקינה ותספק לו חמצן - הריאות, האף, הגרון, הסרעפת, שריר החזה, ועוד. על מנת שהגוף יוכל לפעול ללא הפרעה הוא צריך מערכת הפרשה שתסלק ממנו את הפסולת - כליות וכלי ההפרשה. כל המערכות האלה חיוניות עד מאוד, ואם ייפתח אחד מהם או ייסתם אחד מהם אי אפשר לגוף לעמוד ולהתקיים אפילו שעה אחת. עד כאן תיארונו את מערכות הגוף הצריכות לפעול כדי לקיים את הגוף שיוכל לחיות. בנוסף לכך יש לגוף מערכות שמאפשרות לו לפעול ולהתייחס לעולם שסביבו: יש לגוף חושים - ראייה, שמיעה, ריח - וכל אלה מערכות עדינות ומורכבות הנמצאות בראש. בנוסף יש לגוף רגליים על מנת

להוליכו ממקום למקום, וידיים על מנת שיוכל להביא ולהרחיק דברים, ולפעול ולהוציא את רצונו מן הכוח אל הפועל. כל זאת על מנת שהנשמה תוכל לשכון בגוף ולהנהיגו.

כלומר, ריה"ל רואה חשיבות עליונה בבריאות הגוף ובמצבו התקין, וזאת על מנת שהנשמה תוכל לשכון בו באופן המעולה ביותר. רעיון דומה מצאנו גם בדברי הרמב"ם, אך לכאורה אין הדברים זהים. כך כתב הרמב"ם (הלכות דעות ד, א): **"הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים"**. לפי הרמב"ם צריך שיהיה הגוף בריא כדי שלא יפריע לשכל להבין ולדעת את ה'. אדם שהוא חולה או שכואב לו משהו בגוף הוא טרוד ואינו יכול להשיג בשכלו את הדברים ברמה הראויה לו. אצל ריה"ל העניין הוא מהותי יותר. החיבור בין הנשמה לגוף תלוי בבריאות הגוף, וככל שהגוף בריא יותר הנשמה מחוברת בו בצורה המעולה ביותר. החיות של האדם מופיעה באופן שונה בעולם.

לעומת זאת מצאנו בתורת המוסר לכאורה התייחסות שלילית אל הגוף וצרכיו. על פי הרמח"ל במסילת ישרים, לדוגמא, הגוף נתפס כגורם מפריע, כחומר המושך את האדם כלפי מטה וכביכול נלחם בנשמה הרוצה למשוך כלפי מעלה. לגוף יש צרכים ותאוות והוא מכשיל את האדם (ראה, למשל, שם, פרקים ו, ט, טו, ועוד). אנו רואים כאן אצל ריה"ל גישה שונה לחלוטין. לשיטתו תיקון הגוף עוזר לתיקון הנשמה, וחשיבות הגוף היא גדולה כי היא משפיעה ישירות על אופן חיבור הנשמה אל הגוף.

גם הרב קוק, כנראה בעקבות ריה"ל, התבטא בכמה מקומות בעניין חשיבות בריאות וחיזוק הגוף והשפעתם על הרוחניות. באחד המקומות כותב הרב קוק (אורות הקודש ג, מערכת מוסר הקודש, סדר שלישי, נא): **"ביסוס העולם בכלל, וביסומה של כנסת ישראל בפרט, הוא גורם שבא הזמן של חיזוק הרצון בעולם, ועמו התור של חיזוק הגוף למטרות נעלות, והוא שקול כנגד סדרי תעניות וסיגופים בדורות הראשונים**. כלומר, בדורות אלה עבודת ה' אינה בדרך של תעניות וסיגופים אלא אדרבה, בדרך של חיזוק הגוף למטרות נעלות. על ידי כך תתחזק רוחו של האדם, יוסיף כוח והתלהבות לעבודת ה', ויתחזק אצלו כוח הרצון לפעול בעולם ולא להיות אדיש. ואף על פי שעדיין לא יצא מן הכח אל הפועל הביסוס הגמור, מכל מקום הדבר הולך ואור", כלומר, אנו נמצאים בעיצומו של תהליך בכיוון הזה, של יציאה מן הגלות, תהליך בו יש חשיבות דווקא לחוסן הפיזי. את ההבנה הזאת, של הקשר ההדוק בין בריאות הגוף לאיכות החיבור אל הנשמה, למדנו כבר אצל ריה"ל.

חיי תורה אמתיים משלבים בין חומר ורוח

רעיון זה של ריה"ל, הרואה חשיבות בבריאות הגוף כבסיס לנשמה, מצאנו גם בדברי חז"ל. הגמרא במסכת פסחים (סח ע"ב) עוסקת בדין שמחת יום טוב, ומביאה שם מחלוקת תנאים מהי המצוה המוטלת על האדם ביום טוב: "רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה... או כולו לה' או כולו לכם". כלומר, האדם צריך להחליט האם הוא גופני או רוחני, כל אחד לפי דרגתו הרוחנית. אין אפשרות לעשות את שניהם. "רבי יהושע אומר: חלקהו, חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש... חציו לה' וחציו לכם", כלומר, אפשר לשלב בין הדברים. כאן מוסיפה הגמרא תוספת מעניינת: "אמר רבי אלעזר: הכל מודים בעצרת דבעינן נמי 'לכם'. מאי טעמא – יום שניתנה בו תורה הוא". כלומר, בחג השבועות (=עצרת) גם רבי אליעזר מודה שצריך לשלב בין גופניות לרוחניות, ומדוע? מפני שזהו יום שניתנה בו תורה. והדבר תמוה, שהרי הייתי חושב אדרבה, ביום זה שניתנה בו תורה, שהוא היום הרוחני ביותר בשנה, צריך שיהיה כולו לה', וגם מי שסובר שבשאר חגים אפשר לשלב בין גופניות לרוחניות, אף הוא יודה שביום שניתנה בו תורה צריך שיהיה כולו לה'!

אלא מכאן משמע שזוהי בדיוק מהותה של התורה – להתחבר עם עולם המעשה. הנה חג הפסח מהותו היא היציאה מעבדות מצרים, מן החומריות הגדולה לעבודת ה', ולזה ראוי שיהיה יום שכולו לה'. חג הסוכות עניינו חג האסיף, בזמן שאתה אוסף את התבואה ומרגיש כמה אתה עשיר וכמה טוב לך, מן הראוי שתתנתק קצת מן החומריות, תצא מדירת הקבע אל דירת ארעי, ותקדיש את היום כולו לה'. אך בחג השבועות בו קיבלנו את התורה, שכל מהותה הוא חיבור אל עולם המעשה, וקיום מצוות רוחניות בעולם הגשמי, מן הראוי שביום זה נדע לשלב בין הגופניות לרוחניות. אם לא נעשה כן אנו מאבדים את מטרתה של התורה שירדה לעולם.

במעמד הר סיני נאמר "וירד ה' על הר סיני" (שמות יט, כ), כלומר הקב"ה ירד אל ההר, ובמקום אחר נאמר "אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם" (שם כ, יט), כלומר הדיבור היה מן השמים. כיצד ניישב את הסתירה? אומר רש"י (שם יט, כ): "מלמד שהרכין שמים העליונים והתחתונים והציען על גבי ההר". כלומר, הקב"ה הוריד את השמים וקירב אותם אל הארץ. כדי לתת את התורה היה צורך להוריד את השמים ולחבר אותם אל הארץ. תכלית הבריאה ותכלית התורה היא להשפיע רוחניות על העולם החומרי, ולהעלות את העולם ולתקנו. משום כך "בעצרת הכל מודים דבעינן נמי לכם".

המקדש הוא מעין גוף המורכב מחלקים שונים וניזון מעבודת הקורבנות והמקדש

כאמור, האש המופיעה בבית המקדש אינה עניין לעצמו, ואין עבודת הקורבנות מיועדת לה, אלא היא ההוכחה החיה לכך שהאומה הישראלית מתפקדת באופן נכון ובריא, ומתוך כך היא מסוגלת להכיל בתוכה את העניין הא-לוהי באופן המעולה ביותר. האומה הישראלית הבריאה זוכה להשראת השכינה, שהיא החיות והנשמה המחיה אותה, כמו גוף בריא היכול לקבל את הנשמה הא-לוהית. **"נִפְעֵלָה הָאֵשׁ בְּחֶפְץ הָאֱלֹהִים בְּרִצּוֹתוֹ בְּאֵמָה, וְהִיְתָה אוֹת קְבוּל מִנְחָתָם וְתִשׁוּרָתָם"**. האות להשראת שכינה במקדש נעשה על ידי אש - **"לְאִישִׁי"**.

ריה"ל מדגיש כי האש במקדש אינה נמצאת רק על מזבח העולה, שם היא אוכלת את הקורבנות המוקטרים על המזבח, אלא היא נמצאת גם על מזבח הקטורת, וגם על גבי מנורת המאור. גם הקטרת הקטורת וגם הדלקת הנרות הן חלק מעבודת הקורבנות, ואף בהן מתרחש החיבור של העניין הא-לוהי עם המקדש.

מדוע אות זה וחיבור זה נעשה דווקא על ידי אש? זאת משום שהאש היא החומר הדק ביותר הקיים בטבע. היא שייכת לעולם החומר אך היא אינה גסה ועבה אלא דקה ועדינה, ובכך היא ראויה לשמש כחיבור בין החומר לרוח. משום כך ברא הקב"ה לעניין זה דווקא אש, מפני שגם בטבע היא נחשבת כדבר דק ורוחני.

משמעותם של כלי המקדש השונים

ריה"ל מחדש ומתאר הבנה מקורית של בית המקדש וחלקיו השונים. בית המקדש הוא, כמובן, אינו מקום פיזי למגורים לשכינה, אך הוא גם אינו סמל בלבד, כמו שסברו הפשטנים. על פי ריה"ל בית המקדש הוא מעין גוף, ומייצג בזעיר אנפין את האומה הישראלית כולה, ואף את העולם כולו. לגוף הזה ישנם איברים פנימיים, חשובים יותר, ואיברים חיצוניים המסייעים ושומרים, ומערכות שונות הנצרכות לתפקוד הגוף כולו. הגוף הזה ניזון על ידי עבודת הקורבנות ושאר ענייני עבודת המקדש, ועל ידי כך יכולה להתחבר בו שכינה ולהחיות אותו גם מן המעלה הרוחנית.

כיצד נחלק המקדש? המרכז, "הלב", זהו הארון והכרובים. התורה, המונחת בארון, היא הראש, המוח. יש בארון הברית חיבור של "ראש" ו"לב", ומסביר ריה"ל כי זהו השילוב של 'חכמת התורה' עם 'חכמת הא-לוהות', קרי: הנבואה. נתייחס לשילוב זה בהמשך.

הכלים העיקריים הנוספים במקדש הם ארבעה: מזבח־העולה, מזבח־הקטורת, המנורה והשולחן. ארבעת הכלים הללו משמשים לעבודת המקדש היומית הסדירה: על מזבח העולה מוקטרים הקורבנות והמנחות, על מזבח הקטורת עולה הקטורת, על המנורה מודלקים הנרות, ועל השולחן מונח לאורך כל השבוע 'לחם הפנים'.

ריה"ל מסדר כלים אלה לפי סדר תפקידם: **מזבח־העולה** עליו נגלית האש 'הגלויה' (או בתרגומים אחרים: 'הנגלית הידועה', או 'הגלויה המפורסמת'), כלומר האש הנראית והמוחשית יותר; **מזבח־הקטורת** מיועד לאש שהיא דקה וחבויה יותר; **המנורה** בה נדבק אור החכמה והדעת; **והשולחן** בו נדבק השפע החומרי וכל הטובות הגשמיות, ואין בו אש. ולכאורה סדר הדברים אינו מובן: הוא מתחיל מן הקורבנות והמנחות, שהם דבר גשמי גס, עובר אל הקטורת שהיא רוחנית יותר, אחר כך אור המנורה שהוא מופשט אף יותר, ולבסוף השולחן שהוא עניין גשמי וחומרי לחלוטין! מהו הרעיון העומד מאחורי סידור זה של הדברים?

נראה לומר שיש כאן מסר חשוב ביותר בעבודת ה'. האדם מורכב מכוחות שונים. יש בו גוף, יש בו נפש, יש בו רוח חיים, יש בו נשמה, ואף דרגות גבוהות יותר של חיה ויחידה. כנגד זה גם עבודת ה' של האדם מתבטאת בדרגות שונות, בכל חלקיו של האדם. האדם עושה מצוות בגופו, ועובד את ה' גם ברוחניות, בדבקות, ביראה ובאהבה. עבודת הקורבנות מבטאת את ביטול האדם כלפי הבורא, והיא הדרגה הבסיסית של עבודת ה' הרוחנית. האדם צריך לבטל עצמו ולהרגיש שהוא כלום ביחס לבורא, ושרפת הקורבן היא כביכול שרפת גופו עצמו. זוהי עבודה קשה מאוד של שבירת האגו ומידות קשות שבאדם, ותכליתה להבין שא־להים הוא במרכז ולא אני. אני העבד והוא האדון, אני קטן והוא אין סוף. זוהי עבודת ה' מיראה, הן יראת העונש והן יראת הרוממות. עבודת הקטורת מבטאת כבר דרגה רוחנית גבוהה יותר בעבודת ה', הבאה כקומה שנייה לאחר עבודת הביטול, והיא עניין של קירוב ודביקות, אהבת ה' ורצון ליהנות מנועם ה' ולבקר בהיכלו. זהו קשר פנימי שיש בו התלהבות, ויש בו גם צד של הנאה אישית. בניגוד למזבח העולה השורף ומכלה, מזבח הקטורת מפיק ריח נעים, והוא מוציא אל הפועל את תכלית הבשמים המוקטרים עליו. אין כאן ביטול ואפסיות אלא הרגשה טובה ונעימה של התקרבות. זוהי דרגה גבוהה יותר ומשום כך האש של מזבח הקטורת היא דקה וחבויה יותר. האש השלישית, הגבוהה יותר, היא אש המנורה, והיא אור החכמה והדעת. ולכאורה, החכמה והדעת נמצאות בתורה, הנמצאת בארון, ומה עניינה של המנורה? אלא באמת יש להבין שיש שני סוגים של רוחניות בעולם. ישנה רוחניות של תורה, שעניינה תוספת חכמה והבנה בתורה ובמצוותיה ובכל העניינים

הקשורים אליה, והיא חלק מעבודת ה' ומתפקידו של האדם לרכוש בעולם. אך ישנה גם רוחניות אחרת, שהיא צורך האדם עצמו. כמו שהאדם צריך לטפל בגופו, לאכול ולשתות, לשמור על נקיות, לחיות עם אשתו, כך הוא גם צריך 'לטפל' בנפש האדם שבו. ישנם בעולם ערכים רוחניים ועושר רוחני אשר האדם צריך לדעת להשתמש בהם וליהנות מהם. אמנות, למשל היא עניין רוחני המעשיר את הנפש, הן כצורת ביטוי של האדם מן הפנים אל החוץ, והן כהנאה ממנה מן החוץ אל הפנים. מוזיקה, אף היא עניין רוחני, ויש בכוחה לגרום לאדם עונג נפשי גדול, ולהשפיע על מצב רוחו והרגשתו הכללית. חכמת הפסיכולוגיה והבנת נפש האדם יש בה כוח רוחני גדול מאוד. עניינים אלה נוגעים לכוחות הנפשיים שבאדם ומשפיעים עליו, והם צורך קיומי לאדם כמו אכילה ושתייה. הערכים והכוחות האלה שייכים לאורה של המנורה. אמנם, יש להשיג שכוחות אלה וערכים אלה ינותבו אל הדרך הנכונה ולא יטו את האדם ממסלולו הרוחני - "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות". אמנות עלולה להשפיע על האדם לרעה, במוזיקה יש גם אלימות וכוחניות, ופסיכולוגיה אף היא עלולה לשבש את הילך מחשבתו והתנהגותו של האדם. הצורך הרוחני בערכים אלה צריך שיהיה מבוקר, ועל האדם להשתמש בהם בדרך שתעזור לו ותקדם אותו, ולא, חלילה, תכשיל אותו.

אלו אם כן שלושה כוחות רוחניים שבאדם - הביטול כלפי א־להים, הדבקות בו, וענייני הנפש הרוחניים. אחריהם מגיע השולחן, הצורך באכילה. אחרי שהצלחנו להעלות את הערכים הרוחניים בשלושת הדרגות הנ"ל, ולהתרומם מעל הגופניות, אנו יכולים לרדת ולחזור אל הגופניות, מתוך הבנה שגם זוהי עבודת ה'. אדרבה, זוהי עבודת ה' בדרגה הגבוהה ביותר - לספק את צורכי הגוף באופן נכון ומתוקן, וגם על ידם להצליח ולהתקרב לה'. זהו עניינו של השולחן - התייחסות לעולם הגשמי מתוך הערכים הרוחניים הגבוהים.

כלים אלה - הארון, מזבח העולה, מזבח הקטורת, המנורה והשולחן - אלה הם 'האיברים הפנימיים' של המקדש, ויש להם כלי שרת וכלי שימוש לצורכיהם, ומסביב לכל זה ישנו הבית עצמו, ומסביבו החצר והחומה. כך מתאר ריה"ל את המקדש וכליו כגוף שלם המורכב מפנים וחוץ, מתוך וממעטפת, וגוף זה כשהוא פועל בתקינות הוא זוכה להשראת שכינה ולחיבור לעניין הא־לוהי הרוחני שבו.

את ההבדל בחשיבות בין הכלים הפנימיים לחיצוניים מוכיח ריה"ל מן הסדר בו נשאו הכהנים והלוויים את המשכן במדבר. החשוב ביותר הם הדברים המשמשים לעבודת המקדש היומיומית - "שמן המאור וקטורת הסמים ומנחת התמיד ושמן המשחה" (במדבר ד, טז), והם ניתנו לאחריותו הבלעדית של אלעזר בן אהרן הכהן.

אחריהם הכלים החשובים - "הארון והשולחן והמנורה והמזבחות וכלי הקודש אשר ישרתו בהם" (שם ג, לא), ואלה ניתנו למשפחה החשובה בבני לוי - בני קהת. בני גרשון נשאו את 'הכלים הרכים החיצוניים' - "יריעות המשכן ואת אוהל מועד מכסהו ומכסה התחש אשר עליו מלמעלה ואת מסך פתח אוהל מועד, ואת קלעי החצר ואת מסך פתח שער החצר" (שם ד, כה-כו). ולבסוף בני מררי נשאו את 'הכלים הקשים' - "קרשי המשכן ובריחיו ועמודיו ואדניו ועמודי החצר סביב ואדניהם ויתדותם ומיתריהם" (שם ד, לא-לב).

התורה היא הלב והמנהיגים הם הראש, ורק על ידי שניהם יכולה האומה לפעול

המלך שואל את החבר (פיסקא כז): הארכת לתאר את האיברים הפנימיים וחשיבותם, אך לא דיברת על הראש שהוא העיקר. "הפְּלִיַת הַחֶבֶר בְּמֵה שְׂדֵמִית, אֶלֶּא שְׁהָרֵאשׁ וְחֻשְׁיֹו לֹא שְׂמַעְתִּי לוֹ דְמִיּוֹן וְלֹא לְשִׁמּוֹן הַמְּשַׁחָה".

עונה החבר: "אַמֶּת הוּא, שְׂשָׂרֵשׁ הַחֶכְמָה מִפְּקֹד בְּאֵרוֹן, אֲשֶׁר הוּא בְּמִדְרַגַּת הַלֵּב, וְהֵם עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים וְתוֹלְדוֹתֵיהֶם, וְהִיא, הַתּוֹרָה, מִצְדוֹ, כְּמֵה שְׂאֵמֶר: "וְשִׁמְתֶם אוֹתוֹ מִצְד אֲרוֹן בְּרִית יְיָ" (דברים לא, כו), וּמִשָּׁם תִּצְאָנָה שְׁתֵּי הַחֶכְמוֹת: חֶכְמַת הַתּוֹרָה, וְנוֹשְׂאֵיהָ הַכְּהֻנִּים, וְחֶכְמַת הַנְּבוֹאָה, וְנוֹשְׂאֵיהָ הַנְּבִיאִים, וְהֵם הָיוּ כְּמוֹ הַיּוֹעֲצִים הַמְּכִירִים וְהַמְּזַהֲרִים הָאֵמָה וְהַמְּזַכְּרִים וְהַכּוֹתְבִים, וְהֵם רֹאשׁ הָאֵמָה".

המלך שואל על הראש אך החבר עונה לו על הלב. כבר אמר החבר לעיל (פיסקא כו) שהאיבר החשוב ביותר אצל האדם הוא הלב: "הַלֵּב אֲשֶׁר הוּא הַמְּחַנֶּה הָרֵאשׁוֹן לְנַפְשׁוֹ, וְאִם תְּחוּל בְּמַח הוּא חוּל שְׁנֵי בְּמִצּוֹעַ הַלֵּב", ובתרגום אבן שמואל: 'הלב אשר הוא המשכן האמיתי של הנפש, ואם אמנם הנפש שוכנת גם במוח, אין זאת כי אם שכינת משנה באמצעות הלב'. כלומר, ריה"ל סבור, בניגוד לתפיסתו של המלך, שהלב הוא האיבר החשוב באדם משום שבו שוכנת הנפש, ואילו הראש, המוח, הוא איבר משני בחשיבותו ללב, ובו שוכנים החושים של האדם. מכל מקום ודאי הוא שהאדם זקוק לשניהם, ועיקר מהותו הוא לב בשילוב עם ראש. הלב כמוקד החיים והנפש, והראש כמקור החושים והשליטה בגוף.

כאמור, הלב של המשכן הוא ארון הברית. בתוך הארון היו מונחות לוחות הברית, ועליהן כתובים עשרת הדיברות. כבר כתבו הראשונים (רס"ג, רש"י על שמות כד, יב, ועוד) שכל מצוות התורה כולן כלולות בעשרת הדיברות, ואם כן למעשה לא רק עשרת הדיברות מונחות בארון אלא כל התורה כולה מונחת בו.

התורה המונחת בארון מנהיגה את עם ישראל ואת העולם כולו בהנהגה כפולה: הן בדרך 'חכמת התורה' והערכים הנובעים ממצוותיה, והן בדרך 'חכמת הא-לוהות' - הנבואה, שמתוך עיסוק בתורה על כל רבדיה לומדיה מוכשרים וראויים לקבלת נבואה. מנהיגי 'חכמת התורה' הם הכהנים, שתפקידם ללמד את העם את חכמת התורה ולהורות להם את ההלכה, ומנהיגי 'חכמת הא-לוהות' הם הנביאים, המקבלים דיבור ומסרים ברוח הקודש. **"וְהֵם הָיוּ כְּמוֹ הַיּוֹעֲצִים הַמְּפִירִים וְהַמְזַהְרִים הָאֵמָּה וְהַמְזַכְרִים וְהַפּוֹתְבִים, וְהֵם רֹאשׁ הָאֵמָּה"**. הכהנים והנביאים הם ראש האומה, והתורה היא לב האומה.

תפקידו של הראש הוא לנווט ולנתב את הלב. בראש נמצאים החושים, העיניים, האוזניים, המוח, ועל ידי הכלים האלה נותן הראש הוראות ללב כיצד לפעול. התורה היא תמצית החיים, היא הדם הזורם בעורקים, היא הלב. התורה משפיעה על כל הכלים האחרים - על כוח הביטול של המזבח להיות על פי תורה, כי אם לא כן האדם יבטל עצמו לחלוטין כלפי הבורא, ויגיע לתוצאות נוראיות עד כדי ביטול הרצון לחיים. דבר דומה אנו רואים בתורת האיסלם, הדוגלת בהכנעה וביטול הגמור של האדם והאנושות כלפי הבורא, ובעקבות כך חיי אדם קלים בעיניה. כמו כן כוח הדבקות והרצון להתקרב, אם הוא לא יונהג על פי תורה יכול האדם להתקרב ולהתלהב יותר מדי, וכפי שקרה לנדב ואביהו ביום חנוכת המשכן. ההלכה מונעת מן האדם לעבור גבולות מתוך התלהבות של קדושה. גם ערכים רוחניים כמו אמנות ומוזיקה ופסיכולוגיה - רק על פי הדרכה של תורה ניתן להשתמש בהם באופן חיובי ולא באופן שלילי. אם כן, התורה היא הלב, היא המקור לכל הכוחות כולם, אבל הראש הוא שמחליט איזה מאמץ הגוף צריך לעשות ולאן יש להזרים את הדם. מנהיגי האומה הם אשר צריכים להכריע ולהחליט כיצד על האומה לנהוג, וכיצד עליה ליישם את כוחותיה במציאות.

'חכם עדיף מנביא' - מהם היתרונות בדברי תורה על דברי הנבואה?

ריה"ל קובע שיש בעם ישראל הנהגה כפולה: כוהנים הנושאים את חכמת התורה, ונביאים הנושאים את חכמת הא-לוהות. שילוב של תורה ונבואה. משה רבנו הוא דמות אשר שילבה את שני מוקדי הנהגה האלה בכל גודלם ועוצמתם: הוא היה מוסר התורה הבלעדי, והתורה אף נקראת על שמו - "תורת משה", ומאידך הוא גם היה גדול הנביאים, ונתנבא ברמה הגבוהה ביותר, 'באספקלריה המאירה' - "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים" (דברים לד, י). האבן עזרא מכנה את משה "נביא הנביאים וחכם החכמים" (שמות כג, כ). אמנם, גם אחרי מות משה המשיכה

ההנהגה בעם ישראל להיות בידי נביאים, והם היו גם מוסרי התורה (כמבואר בהקדמת הרמב"ם ל'משנה תורה', בתחילתה), אך במקביל אליהם היו עוד נביאים רבים לישראל, ומכל מקום ההנהגה התורנית היתה בידי הכהנים.

אך זאת יש לדעת שבעוונותינו הנבואה נסתלקה מעם ישראל. תקופת הנביאים הסתיימה בימים שבין חורבן בית ראשון להקמת בית שני, וחגי זכריה ומלאכי היו הנביאים האחרונים. מאותו הזמן ואילך הנהגת האומה עברה באופן בלעדי לידי החכמים, וכדברי הגמרא (בבא בתרא יב ע"א, עיי"ש): "מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים". בעקבות זאת קמו אנשי כנסת הגדולה והרחיבו את לימוד התורה שבעל פה, כדי להשלים את החיסרון שנוצר באופן ההנהגה של עם ישראל, וכן אמרה הגמרא (ברכות ח ע"א): "מיום שחרב בית המקדש אין לו לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד".

ביחס בין חכם לנביא קובעת הגמרא (בבא בתרא שם) באופן ברור: "חכם עדיף מנביא". ולכאורה הדבר תמוה, ובהשקפה ראשונה היה נראה כי אדרבה, נביא עדיף, שהרי הוא מקבל את דבריו באופן ישיר מהקב"ה, והוא מהווה צינור המעביר את דברי ה' שנאמרו לו עתה, וכיצד אפשר לומר שחכם עדיף ממנו? מדוע חכם המורה הלכה על פי מצוות התורה שניתנה בסיני עדיף על נביא המגלה לנו את דבר ה' שניתן לו? הדברים ודאי צריכים ביאור והעמקה.

נראה שיש להסביר זאת בשילוב של כמה יסודות ועניינים.

דברי הנביא גבוהים ורוחניים ולכן הם מעט מנותקים מן הפן המעשי

הנביא אכן מביא את דבר ה', אך הדברים הם גבוהים ומכוונים לבעלי רמה רוחנית גבוהה. הם מעט מנותקים מהמציאות הארצית, וממילא קשה לבני האדם לקבל את הדברים ולהפנים אותם. אנו רואים שבבית ראשון היו בעם ישראל נביאים רבים, אך הם לא הצליחו לשמור על הרמה הרוחנית של העם, ואנשי העם חטאו בעבירות החמורות ביותר. גם אליהו הנביא, שהתאמץ ופעל באמצעים שונים על מנת להשיב את העם בתשובה, נחל כישלון. לעומת זאת החכם מחובר יותר למציאות. ההלכה מדריכה את האדם כיצד לנהוג במציאות הארצית, בכל התחומים ובכל המצבים, והיא יותר מעשית וקרובה למחשבותיהם והנהגותיהם של בני האדם, על פי רמתם הרוחנית. מהבחינה הזאת חכם עדיף מנביא, והוא יכול להגיע עם צאן מרעיתו להישגים ולתוצאות גדולים יותר מאשר הנביא.

רעיון זה אנו מוצאים בדברי חז"ל (בבא בתרא עה ע"א), וכפי שביאר סבי זצ"ל: "פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה". מצד אחד, ודאי משה רבנו גדול יותר מיהושע, וכשם שאור החמה גדול יותר מאור הלבנה, אך מאידך, אדם אינו יכול להסתכל בפני החמה ואורה שורף את עיניו, אך הוא יכול להביט באור הלבנה. משום כך, על אף גדולתו, לא זכה משה רבנו להכניס את עם ישראל אל הארץ, ואילו יהושע שהיה קטן ממשה רבנו זכה והנהיג את ישראל בכניסתם אל הארץ. לפעמים דווקא הגדלות והעוצמה גורמים לניתוק וחוסר יכולת להתחבר אל המציאות, וכדי להצליח להשפיע באמת צריך להנמיך את הגובה ואת העוצמה ולרדת מעט אל פני הקרקע.

דברי נבואה הם עוצמתיים אך הרושם שלהם נמוג לאחר זמן, מה שאין כן דברי תורה התמידיים

הבדל נוסף, בדומה לדברים הנ"ל, הוא במינון של הדברים ובמידת התמדתם. דברי הנביא בשם ה' הם חזקים ומרשימים, חוצבי להבות, ומשאירים רושם רב על השומעים, אך הם גם נמוגים ומתפזרים במהירות. אירוע רב רושם, גדול ומשמעותי ככל שיהיה, מאבד את השפעתו לאחר זמן, ואין לו קיום ממושך. לעומת זאת דברי תורה הם כמי השילוח ההולכים לאט, הם נאמרים בנחת, באופן תמידי, ומחלחלים בלב העם. גם דברי תורה הם דבר ה', ולומד התורה נפגש עם הקב"ה בכל פסוק ובכל הלכה, אך הדברים לא באים עליו בקולות וברקים ובאורות גבוהים אלא בנחת, לאט לאט, יום יום. דברים תמידיים יש להם קיום, ופירותיהם מובטחים לעלות ולפרוח לאחר זמן. מבחינה זו חכם עדיף מנביא, כי השפעתו לאורך זמן מובטחת.

הרב קוק: הנביא עוסק בכללים ואילו החכם עוסק בפרטים

הרב קוק (אורות, זרעונים, ב) ביאר את ההבדל בין חכם ונביא כהבדל בין הפרטים לכללים. הנביא קורא לערכים גדולים ולדברים ברומו של עולם. הוא שואף לצדק, לתיקון החברה, למיגור הרשע ולשלטון הגון. אך כיצד מגיעים לדברים הטובים האלה? כיצד חברה יכולה לתקן עצמה ולהפוך את עורה? האם לאחר קריאת הנביא תתהפך החברה ביום אחד ותהפוך לחברה מתוקנת? בוודאי שלא. כדי לתקן את האדם ולתקן את החברה זקוקים להדרכה של תורה, ולחינוך למצוות מגיל צעיר בכל שכבות החברה. התורה יכולה לגדל דורות של אנשים טובים ויראי שמים, על ידי חינוך למצוות ולמעשים טובים המורכבים מפרטים קטנים, וממילא החברה כולה תהפוך לחברה בריאה וטובה יותר. הערכים הגבוהים והגדולים, "הכללים", יכולים להתממש רק אם האזרחים יגדלו

מקטנות על ערכים נכונים בכל אורח חייהם, וידקדקו ב"פרטים". חינוך כזה רק התורה יכולה להנחיל לציבור הרחב. חכם המחנך את הציבור בפרטים הקטנים סופו להצליח ולתקן אותם גם בכללים הגבוהים, והוא עדיף על נביא הקורא לתיקון הכללים מבלי שהוא עוסק כלל בפרטים.

פרק ל

הגלות

פיסקאות כט-לד

מצבו הירוד של עם ישראל בגלות מוכיח, כביכול, שעם ישראל הוא אומה מתה

”אָמַר הַכּוֹזְרִי: אִם כֵּן, אַתֶּם הַיּוֹם גּוֹף בְּלֹא רֹאשׁ וּבְלֹא לֵב.”

אם הלב של עם ישראל נמצא בקודש הקודשים, והראש של עם ישראל הם הכהנים והנביאים, אם כן היום, כאשר עם ישראל נמצא בגלות הרי הוא כמו גוף ללא לב וללא ראש! בית המקדש הראשון חרב, ועמו נסתלק ונגנז ארון הברית עם הלוחות, וגם הנבואה פסקה עם החורבן. חכמי התורה אמנם המשיכו להנהיג את עם ישראל כל ימי בית שני ואף לאחר חורבנו, וגם בבבל התקיים ישוב יהודי גדול עם הנהגה תורנית חזקה ששימשה כמרכז העם היהודי, אך גם ישוב יהודי זה לא החזיק מעמד לאורך זמן. עם שקיעתו של המרכז היהודי בבבל (לקראת סוף תקופת הגאונים במאה ה-11) התפזרו בני ישראל לכל עבר, ושוב לא היה מרכז הלכתי שהיווה סמכות מוסכמת, אלא כל מדינה וכל קהילה פעלה על פי הבנתה ועל פי חכמיה. מצב כזה, של פיזור בכל העולם ללא מרכז וללא סמכות, הרי הוא כגוף ללא ראש וללא לב, כלומר, אין בו חיות כלל והרי הוא כביכול כפגר מת, ר"ל!

החבר, באופן מפתיע (או שמא זו כבר אינה הפתעה משום שהחבר כבר עשה זאת כמה פעמים), אינו דוחה את השאלה או מיישב אותה, אלא אדרבה, הוא מודה לדברים ואף מחמיר אותם: **”אָמַר הַחֵבֵר: כֵּן הוּא כְּאִשׁוֹר אֲמַרְתָּ, וְעוֹד: וְלֹא גּוֹף, אֲבָל עֲצָמוֹת מְפֹזְרוֹת, כְּמוֹ הָעֲצָמוֹת הַיְבֵשׁוֹת אֲשֶׁר רָאָה יְחִזְקֵאל”**. הלוואי והיינו מכונסים כולנו במקום אחד, אז גם ללא ראש ולב היה בכך איזו נחמה פורתא, אך עתה שאנו מפוזרים בכל העולם אנו בשפל מוחלט, כעצמות יבשות ללא שום צלם וצורה. הפיזור של עם ישראל הפך אותם להיות קהילות קהילות ללא קשר אמיתי ביניהן, וכל אחת פועלת על דעת עצמה ועושה לעצמה מנהגים משלה. זוהי ממש אומה מתה! (אמנם מייד בהמשך, בפיסקא לד, יבהיר ריה"ל את דבריו ויסביר שאין הדבר לגמרי כך).

אך הנה, כדי להבין את הדיון בין מלך כוזר לחבר, חשוב להבהיר מהי השאלה

האמיתית המרחפת באוויר. מצבו השפל של עם ישראל בגלות, מול הצלחתם ושגשוגם של האומות המרכזיות אשר שלטו בעולם, שהיו בעלי דתות אחרות - הנצרות והאיסלם - מחזק כביכול את הטענה הנוצרית: לאחר החורבן א־להים זנח את עם ישראל ובחר לו אומה אחרת (עפרא לפומייהו). **שפלותם של ישראל ופיזורם בין האומות הם, כביכול, ההוכחה הניצחת לכך שהדת היהודית עברה מן העולם!** הדיון הוא לא רק דיון מציאותי אלא הוא דיון תיאולוגי.

גם במצבו הירוד בגלות, עם ישראל מוכיח שיש בו חיות יותר משאר אומות

אך ריה"ל, כהרגלו, אינו שוקע בעצבות ואינו מאבד את אמונתו, אלא מתוך נשמתו הגבוהה ובחזונו הגדול הוא מצליח למצוא דברי נחמה ולהפיח תקוה ביהודים השרויים בגלות הקשה הזו.

וכך אומר החבר: **"וְעַם כָּל זֶה, מִלֶּךְ כּוֹזֵר, אֵלֹהֵי הָעֲצָמוֹת אֲשֶׁר נִשְׂאָר בָּהֶם טֹבַע מִטְבְּעֵי הַחַיִּים, וַכִּבֵּר הָיוּ כְלִים לְרֹאשׁ וּלְלֵב וְרוּחַ וְנַפֶּשׁ וְשִׁבְל, טוֹבִים מִגּוֹפּוֹת מְצִירוֹת מֵאֲבֹן וְסִיד בְּרֹאשׁ וְעֵינַיִם וְאָזְנִים וְכָל הָאֲבָרִים. וְלֹא חָלָה בָּהֶם מַעֲוֹלֵם רוּחַ חַיָּה וְאִי אֶפְשָׁר שְׂיַחֲוֹל בָּהֶם, אֲךָ הִמָּה צוֹרוֹת דּוֹמוֹת לְצוֹרוֹת אָדָם וְאִינָם אָדָם"**. גם במצבה הירוד ביותר של האומה הישראלית, הן מבחינה רוחנית והן מבחינה חומרית, עדיין היא חיה הרבה יותר מכל שאר האומות. אומות העולם מעולם לא היה להם חיים, ואין להם מציאות של חיים בתור אומה שלמה אלא רק כאוסף של יחידים. וגם כיחידים אין להם מציאות רוחנית אלא רק מציאות גשמית, ולכן אין הם נחשבים חיים כי אין אלה חיים מלאים ושלמים. "ואתם הדבקים בה' א־להיכם - חיים כולכם היום" - רק חיים רוחניים של דבקות ואמונה בבורא נחשבים לחיים אמיתיים, ואילו חייהם של אומות העולם אינם קרויים חיים, ורק כלפי חוץ הם נראים כן. העצמות היבשות והמפוזרות האלה היו פעם חלק מגוף חי, ולכן יש להם עוצמה וחיבור ואף אפשרות לקום לתחייה, אך האומות החומריות האלה לא היו להם חיים אמיתיים מעולם, ועל כן גם אין להם עתיד ואפשרות לחיים. ישראל היא אומה חיה ואילו האומות הן אומות מתות!

החבר אינו משאיר את הדברים כקלישאה אלא מוכיח מייד את דבריו: אומות העולם הקימו בתים מיוחדים לאלוה, כנסיות ומסגדים - וכי היה שם גילוי שכינה? רבים מהם הם נזירים ומסוגפים - וכי שרתה נבואה על מי מהם? האם כאשר חטאו אומות אלה הם נענשו בעונש חמור בידי שמים?

אומות העולם אינן מצליחות להגיע לרוחניות אמיתית ולקשר עם א־להים.

אומות אלה הקימו להן דתות, אך דתות אלה אינן מביאות להן אושר ואינן משפיעות עליהן שפע טוב מאת הבורא. אין שום קשר וזיקה רוחנית בין הבורא ובין האומות - אין להן שכר טוב על מעשיהן הטובים, וגם לא עונש על מעשיהן הרעים. כל הנהגות בעולם מתרחשת על דרך הטבע, בצורה חומרית וגשמית לחלוטין.

בכך דוחה ריה"ל את הטענה אליה רמז המלך, שכביכול אלהים בחר לו אומה אחרת במקום עם ישראל. שום אומה מלבד ישראל לא זכתה לקשר עם הבורא, וכל ניסיונותיהן להגיע לרוחניות עלו בתוהו. עם ישראל נענש על חטאיו ועל כן הוא בגלות, אך יש בו עדיין רושם של החיות הגדולה הקיימת בו. עם ישראל חולה, אך הוא עתיד להחלים ולהירפא.

קיום עם ישראל בגלות הוא הוכחה ניצחת לעניין האלוהי המיוחד שבו

פסקא לב בסופה: "וְאֶנְחֵנוּ, כְּשִׁימָצָא פָּגַע אֶת לְבָנוּ אֲשֶׁר הוּא בֵּית מִקְדָּשֵׁנוּ - אֲבָדְנוּ, וְכַאֲשֶׁר יִרְפָּא - נִרְפָּא אֶנְחֵנוּ, בֵּין שְׁנֵיהֶּיָּה רַב אוּ מַעֵט, וְעַל אֵיזָה עֲנִין שְׁיֵהִיָּה, כִּי מִנְהִיגְנוּ וּמִלְכָּנוּ וְהַמוֹשֵׁל בָּנוּ וְהַמְחַזֵּק אוֹתָנוּ בְּעֲנִין הַזֶּה שְׂאֶנְחֵנוּ בּוּ מִהַפְּזוֹר וְהַגְּלוֹת אֶל-חַי".

כאשר עם ישראל היה על אדמתו, ובית המקדש היה קיים, ועבודת הקורבנות פעלה בו כסדרה - היינו אומה בריאה, ושרתה עלינו שכינה, וזכינו לראות עולמנו בחיינו. לעומת זאת, כאשר חרב ביתנו וגלינו מארצנו סרה מעלינו שכינה, והרי אנו גולים ודוויים וסחופים בין האומות, ומוכים מכה אחר מכה. מושפלים בין האומות, ומגורשים מאומה אחת לאומה אחרת, ולא מוצאים מנוח לכף רגלינו. כלומר, הנהגת עם ישראל אינה על דרך הטבע. כאשר היינו ראויים לטוב - קיבלנו את הטוב ברמה הגבוהה ביותר, ואילו כאשר אנו חוטאים וראויים לעונש - אנו מקבלים עונש חמור וקשה, באופן שלא נראה בשום אומה. וכמו שאמרו חז"ל (מגילה טז ע"א): "אומה זו משולה לעפר ומשולה לכוכבים: כשהן יורדין - יורדין עד עפר, וכשהן עולין - עולין עד לכוכבים". אם כן, גם בגלות אנו מרגישים את יד ה' ויודעים כי הוא לא נטש אותנו, שהרי רע לנו כל כך באופן שאינו טבעי ונורמאלי, ובוודאי זוהי ההשגחה המיוחדת על עם ישראל. העניין האלוהי שבעם ישראל גורם להם שיחיו מחוץ לגדר הטבע, הן בזמן של שגשוג ופריחה והן בזמן של גלות וייסורים. יש בכך נחמה גדולה לעם ישראל, וראיית הטוב גם במצב השפל והנורא של הגלות.

"אָמַר הַכּוֹזְרִי: כֵּן הוּא, כִּי לֹא יַעֲלֶה בַּמַּחְשָׁבָה שְׂאֵמָה מִן הָאֲמוֹת יִקְרָה בְּגִלוֹת

כַּזֹּאת שְׁלֹא תִשְׁתַּנֶּה לְאִמָּה אַחֲרַי, כָּל שֶׁכֵּן עִם אֲרֵךְ הַזְּמַן הַזֶּה". לא זו בלבד שהצרות הקשות כל כך מעידות על השגחה מיוחדת, אלא אף ההישרדות של עם ישראל לאורך כל שנות הגלות. היהודים לאורך כל שנות הגלות גילו כושר עמידה מופלא תוך שמירה על אמונתם ודתם, לימוד תורה ושמירת מצוות בתנאים קשים ביותר, ולא התפתו להמיר את דתם ולזנוח את מורשתם. זהו נס ופלא עצום, ויש בכך הוכחה ברורה לכך שעם ישראל שייך לכוח א־לוהי עליון, והעניין הא־לוהי שבו פועל בו מחוץ לגדרי הטבע.

כך מצליח ריה"ל להפיח תקוה בבני דורו ובבני הדורות הבאים: אמנם הגלות קשה ומרה, אך אנו יכולים למצוא בה עניין חיובי. הקב"ה הוכיח לנו שהוא ממשיך להשגיח עלינו, ואנו הוכחנו לכל העולם כי העניין הא־לוהי שבנו חי וקיים.

ישנו רעיון יפה המבטא את סוד קיומו של עם ישראל בגלות:

הקב"ה הבטיח לאברהם אבינו (בראשית כב, ז): "כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים". והנה, אנחנו רואים לאורך ההיסטוריה שעם ישראל לא הפך להיות מרובה אוכלוסין, וביחס לשאר האומות הוא נשאר במיעוטו, וכפי שהתורה עצמה מעידה (דברים ז, ז): "כי אתם המעט מכל העמים!"

אלא כך הוא העניין: כל יהודי ויהודי, במשך כל הדורות, מרגיש קשור לאברהם אבינו ומרגיש שהוא בנו של אברהם אבינו. תשאל כל יהודי, בכל דור, "מי הם אבותיך?" והוא יענה "אברהם, יצחק ויעקב". הוא מזכיר אותם יום יום, שלש פעמים ביום בתפילתו. הוא, ובנו, ונכדו, ואביו, וסבו - כולם רואים את עצמם כבניו הישירים של אברהם אבינו. זוהי תופעה שאין לה אח ורע בכל העולם. אם כן, קח את מספרם של כל היהודים שחיו בכל הדורות, ותמצא אכן שזרעו של אברהם רב ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים!

העניין הא־לוהי נשמר בגלות בזכות קיום המצוות

בתחילת הדיון הודה החבר כי אין לאומה הישראלית היום בגלות לא ראש, לא לב, ואף לא גוף, ולכאורה היא אומה מתה. כאן חוזר החבר ומבהיר את דבריו: "וְאֵל תִּחְשָׁב כִּי מֵה שְׁסִיעֲתֶיךָ בְּדַבְרֶיךָ הוֹדָאָה מִמֶּנִּי שְׁאַנְחֶנּוּ כְּמוֹ הַדְּבַר הַמֵּת, אֲבָל, יֵשׁ לָנוּ הַתְּחַבְּרוֹת בְּעֵנֵינוּ הֵהוּא הָאֵל־לֵהִי בַתּוֹרוֹת אֲשֶׁר שָׁמַם בְּרִית בֵּינֵנוּ וּבֵינֵנוּ". האומה הישראלית אינה נחשבת מתה בגלות, לא רק בגלל העובדה שפעם היו בה חיים מלאים ועתה היא מצפה לתחייה, אלא יש לה חיים גם עתה בזכות קיום המצוות. המצוות לכשעצמן מאפשרות

לעם ישראל להתחבר אל העניין הא-לוהי שבו, גם כאשר העם מפוזר ומפורד ואינו יושב בארצו. לעיל למדנו שהעניין הא-לוהי, המחבר את ישראל לא-להים, מופיע ומתגלה בעם ישראל היושבים בארץ ישראל. עכשיו מתברר שגם כאשר העם איננו שלם, וגם כאשר אין הוא יושב בארצו, אלא הוא כעצמות היבשות המפוזרות בעולם, עדיין יש לו אפשרות להתחבר אל העניין הא-לוהי שבו - דרך קיום המצוות.

ריה"ל מונה מצוות מסויימות הקשורות בברית המיוחדת שבין הקב"ה ועם ישראל: מצות המילה, מצות השבת, ברית אבות וברית התורה. כלומר, קיום כל המצוות המוזכרות בתורה, עליהם נכרתה ברית, ובזכותם אנו עתידים להיגאל כנאמר בתורה (בפרשת דברים ובפרשת וילך); תוך נתינת דגש על קידוש הגוף כפי שמבוטא במצות המילה, המקדשת את חיי האישות ויצר המין; ועל ידי קדושת הזמן, כפי שמבוטא במצות השבת; ובזכירת העבר, מורשת האבות, וההבטחה שניתנה להם ולזרעם. שמירת התורה ומצוותיה היא הערובה לקיום הברית בינינו ובין הקב"ה, והיא המחזיקה את האומה הישראלית בחיים בשנות הגלות.

אם כן, ריה"ל מלמד אותנו כאן טעם נוסף למצוות, טעם כללי, והוא חיבור לעניין הא-לוהי. היהודי הנמצא בגלות, ולכאורה אין לו את האפשרות להתחבר לא-להים במנגנון הרגיל והטבעי, שהרי אין לו עם שלם להתחבר דרכו לא-להים, ואין הוא יושב בארץ ישראל שהיא מקום השכינה, מכל מקום הוא יכול להתחבר לא-להים דרך קיום המצוות. חיבור זה יוכל להחזיק אותו באופן פרטי, ואת שאר חבריו איתו, עד אשר יערה הקב"ה רוח ממרום, ויגאל את עמו, ויקבץ נידחיו מארבע כנפות הארץ אל ארץ ישראל. או אז יתגלה העניין הא-לוהי בעוצמתו הגדולה דרך שלושת הופעותיו: עם ישראל, ארץ ישראל, תורת ישראל.

**"וְאִין אֲנַחְנוּ בְּמַעַלַת הַמֵּת, אֲךְ אֲנַחְנוּ בְּמַעַלַת הַחֹלָה הַנִּשְׁחָף שְׁנֵיתֵינוּ מִרְפוּאָתוֹ
כָּל הָרֹפְאִים, וְהוּא מְקַוֶּה רְפוּאָה מִצַּד הַמּוֹפֵת וְשְׁנוֹי הַמְּנַהֵג".**

כמה היה רוצה ריה"ל לחיות בתקופתנו, תקופת שיבת ציון ותקומת ישראל בארצו, ולראות בעיניו את הנס הגדול של רפואת עם ישראל מחוליו האנוש. דברי הנחמה והתקווה של ריה"ל הפכו להיות מעין נבואה, והמציאות מוכיחה כמה צדקו דבריו, וכיצד הצליח לנתח היטב את המציאות המיוחדת של עם ישראל, וזיהה את הנשמה הגדולה של העם הזה המחוברת אל א-להיה בקשר בל יינתק.

פרק לא

יחס ישראל והאומות

פיסקאות לד-מד

תיאור מצבה של האומה הישראלית בגלות מופיע כבר בדברי הנביאים

בתיאורו את מצבו השפל של עם ישראל בגלות, אומר החבר כך (פיסקא לד):
"וְאִין אֲנַחְנוּ בְּמַעַלַת הַמֵּת, אַךְ אֲנַחְנוּ בְּמַעַלַת הַחֹלָה הַנְּשַׁחֵף שְׁנַתִּיאָשׁוּ מִרְפוּאָתוֹ כָּל הַרְוּפָאִים וְהוּא מְקַוָּה רְפוּאָה מִצַּד הַמּוֹפֵת וְשְׁנוֹי הַמְּנַהֵג". כלומר, אולי כלפי חוץ אנו נראים כאומה מתה, אך באמת האומה הישראלית היא עודנה אומה חיה, ויש בה רושם של החיות הגדולה אשר היתה בה לפני הגלות. גם במצבה הנוכחי יש בה סימני חיים, והיא חיה יותר מכל שאר האומות שהן אומות מתות ומעולם לא היתה בהן חיות. אמנם היא חולה מאוד, במצב אנוש, עד שההיגיון האנושי אינו רואה לה תקווה, וכמו חולה שהרופאים נתייאשו מלרפאותו, אך עדיין יש תקווה לאיזשהו נס. הואיל ואנו מובטחים על ידי הקב"ה שניגאל לכן אין אנו מאבדים את התקווה.

והנה, כדי לתאר את מצבה של האומה הישראלית משתמש החבר בדימויים מן הנביא: **"כְּמוֹ שְׂאֵמֵר הַכְּתוּב (יחזקאל לז, ג): "הַתְּחִינָה הָעֲצָמוֹת הָאֵלֶּה", וְכַמְּשַׁל הַמְּאֵמֵר בְּ"הִנֵּה יִשְׁכְּלֵל עַבְדִּי" (ישעיהו נב, יג ואילך), מִן "לֹא תֵאָר לּוֹ וְלֹא הָדָר", וְכַמְּסַתֵּר פְּנִים מִמֶּנּוּ נִבְּזָה וְלֹא חֲשַׁבְנוּהוּ", רְצוּנוֹ לֹמֵר: שֶׁהוּא מְשֻׁנוֹי הַנִּרְאָה וְרַע מְרָאֵהוּ – כְּמוֹ הַדְּבָרִים הַמְּטַנְפִים שֵׁישׁ לְאָדָם אֶסְטֵנִיסוֹת לְהַבִּיט אֲלֵיהֶם וּמְסַתֵּיר פְּנָיו מֵהֶם, "נִבְּזָה וְחָדַל אִישִׁים אִישׁ מִכְּאֲבוֹת וַיְדוּעַ חֲלִי" (שם)".**

נבואת יחזקאל: 'חזון העצמות היבשות'

הפסוק "התחיינה העצמות האלה" לקוח מן הנבואה בספר יחזקאל המכונה 'חזון העצמות היבשות', והיא נבואה המדמה את עם ישראל בגלות לעצמות יבשות ללא רוח חיים, שעתיד הקב"ה להוציאן מקבריהן ולהחיות אותן, ולהעלות אותן אל ארץ ישראל. בפרק לז ביחזקאל מסופר שהקב"ה לוקח את יחזקאל במראה הנבואה ומניח אותו בתוך בקעה מלאה עצמות יבשות, ושואל אותו: "התחיינה העצמות האלה?". לאחר מכן אומר הקב"ה ליחזקאל להיבא אל העצמות ולומר להם: "כה אמר ה' אלהים לעצמות האלה,

הנה אני מביא בכם רוח וחייתם". יחזקאל מתאר היאך העצמות התחברו זו אל זו, ובאה בהן רוח חיים, "ויעמדו על רגליהם חיל גדול מאוד מאוד". אמר לו הקב"ה ליחזקאל: "בן אדם, העצמות האלה כל בית ישראל המה. הנה אומרים יבשו עצמותינו ואבדה תקוותנו נגזרנו לנו. לכן הנבא ואמרת אליהם: כה אמר ה' אֱלֹהִים: הנה אני פותח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי, והבאתי אתכם אל אדמת ישראל. וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם ובהעלותי אתכם מקברותיכם עמי. ונתתי רוחי בכם וחייתם והנחתי אתכם על אדמתכם, וידעתם כי אני ה' דברתי ועשיתי נאם ה'".

אמנם החבר אינו מסתפק ברמז לנבואת 'חזון העצמות היבשות' אלא הוא מוסיף ומזכיר פסוקים מנבואה נוספת מספר ישעיהו המכונה "הנה ישכיל עבדי". יתכן שאינו מסתפק בנבואה הראשונה משום שנבואתו של יחזקאל מתייחסת אל עם ישראל כאל 'עצמות יבשות' שאין בהן כלל רוח חיים, ואילו טענת החבר היא שאין אומה זו אומה מתה לגמרי, אלא היא כחולה אנוש שיש בו עדיין סימני חיים. אמנם אין בנבואה זו סתירה לדברי ריה"ל, אלא הנביא בחר להשתמש במשל זה לתיאור התהליך המופלא של תחיית עם ישראל, שמבחינה מסויימת יש בו צד של תחייה ותקומה מן החידלון המוחלט, אך למעשה ודאי גם הוא יודה שיש באומה סימני חיות, שהרי היא מורכבת מרבבות בני אדם בכל העולם אשר חיים חיי תורה מצוות ושומרים על יהדותם.

נבואת ישעיה: "הנה ישכיל עבדי"

בנבואה זו מתאר הנביא ישעיה את "עבדי", והוא מופיע כאדם בזוי ושפל, בעל ייסורים רבים וחוליים קשים, והוא מנבא עליו "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאוד", כלומר, על אף מצבו הקשה והבזוי הוא עתיד להתרומם ולעלות מעלה מעלה. ריה"ל מביא פסוקים אלה כדי לרמוז שנבואה זו מתארת את מצבו של עם ישראל בגלות, שהוא כעת בזוי ורב חולי, אך הוא עתיד להתרומם ולהינשא מאוד.

לא לחינם בחר ריה"ל בנבואה זו בהקשר למצבה של האומה הישראלית בגלות. כידוע, נבואה זו "אומצה" על ידי הנוצרים, והם פירשו אותה כמתארת באופן מיוחד את 'אותו האישי' יש"ו. ריה"ל יודע שבהזכירו נבואה זו הוא נכנס לתוך 'שדה-מוקשים', שהרי הוא מפרשה שלא 'כמקובל' אצל הגויים. ואכן, מייד מלך כוזר מתקיף בשאלה: "אמר הכוזבי: ואיך יהיה זה משל לישראל, והוא אמר: 'אכן חלינו הוא נשא', וישראל לא מצא אותם מה שמצאם כי אם בעונותם". הרי הנבואה מתארת אדם אשר סבלו הרב בא לו בגלל פשעיהם של אחרים, ואילו עם ישראל לא נענש על פשעי אחרים אלא עונשו בא לו על חטאיו שלו!

כדי להבין את הדיון, האם הנבואה עוסקת בעם ישראל או ב'אותו האיש' יש"ו, נעיין מעט בפסוקים שם (ישעיה נב, יג - נג, יב):

**הִנֵּה יִשְׁכַּל עֲבָדֵי, יְרוּם וְנָשָׂא וְגָבַהּ מְאֹד:
כַּאֲשֶׁר שָׁמְמוּ עֲלֵיהֶם רַבִּים בְּן מִשְׁחַת מְאִישׁ מֵרְאֵהוּ, וְתֹארוּ מִבְּנֵי אָדָם:
בְּן יֵזֶה גּוֹיִם רַבִּים עָלָיו יִקְפְּצוּ מַלְכִים פִּיהֶם, כִּי אֲשֶׁר לֹא סֵפֶר לָהֶם רָאוּ וְאֲשֶׁר לֹא שָׁמְעוּ
הַתְּבוֹנְנִי:**

**מי האמין לשמעתנו, וזרוע ה' על מי נגלתה:
ויעל כיונק לפניו וכשרש מארץ ציה לא תאר לו ולא הדר, ונראהו ולא מראה ונחמדהו:
נבזה וחדל אישים איש מכאבות וידוע חלי, וכמסתר פנים ממנו נבזה ולא חשבנהו:
אכן חלניו הוא נשא ומכאבינו סבלם, ואנחנו חשבנהו נגוע מכה אלהים ומענה:
והוא מחלל מפשענו מדכא מעונתינו, מוסר שלומנו עליו ובחברתו נרפא לנו:
כלנו כצאן תעינו איש לדרך פנינו, וה' הפגיע בו את עון כלנו:
נגש והוא נענה ולא יפתח פיו פשה לטבח יובל וכרחל לפני גזייה נאלמה, ולא יפתח
פיו:**

**מעצר וממשפט לקח ואת דורו מי ישוחח, כי נגזר מארץ חיים מפשע עמי נגע למו:
ויתן את רשעים קברו ואת עשיר במתיו, על לא חמס עשה ולא מרמה בפיו:
וה' חפץ דכאו החלי אם תשים אשם נפשו יראה זרע יאריך ימים, וחפץ ה' בידו יצלח:
מעמל נפשו יראה ישבע בדעתו יצדיק צדיק עבדי לרבים, ועונתם הוא יסבל:
לכן אחלק לו ברבים ואת עצומים יחלק שלל תחת אשר הערה למות נפשו ואת פשעים
נמנה, והוא חטא רבים נשא ולפשעים יפגיע:**

פירוש קצר: הנה עבדי עתיד להצליח, והוא ירום ויינשא ויגבה מאוד. כשם שנדהמו והשתוממו אנשים רבים על מצבך, שהיית נראה מכוער ומקולקל יותר מכל איש אחר - כך יזדעזעו וירעדו גויים רבים על הצלחתך, ומלכים לא יוכלו לדבר מרוב תמהון, כי הם ראו דברים מופלאים שמעולם לא נראו ולא נשמעו. ואחרי שיתאוששו מן התדהמה כך הם יאמרו: מי היה מאמין למשמע הדבר הזה, על מי נגלתה יד ה' - על מי שהיה כל כך שפל ובזוי. פתאום צמח לו ועלה במקום לא צפוי, לאחר שהיה ללא צורה ראויה וללא כבוד, ולא היה בו שום דבר לחמוד אותו. בזוי ולא ראוי כלל להיות בין אנשים, איש מיוסר וחולה, שצריך להסתיר פניו מבני אדם, בזוי וחסר ערך. אכן עכשיו אנחנו מבינים שהחולי והסבל שלו נגרם בגלל חטאינו. אנו המשכנו לייסר אותו כי חשבנו שבכך שהוא יושפל אנחנו נירפא. והוא קיבל את היסורים בשקט ולא התקומם, כצאן לטבח יובל. לא זכה למשפט הוגן ולא דנו בעניינו כלל, כי לא התייחסו אליו כאל

יצור חי. הוא נקבר עם רשעים, העלילו עליו שהתעשר על חשבון אחרים, על אף שלא עשק ולא רימה איש. אך באמת הכל בא לו מידי ה', כדי שיבין שהיסורים באו עליו לעוררו ולטהר את נפשו, ואז הוא יראה ברכה רבה. נהג בהגינות ונהנה מיגיע כפיו, שפט אחרים במשפט צדק וסבל את עוונותם. לכן שכרו יהיה רב מאוד, על אשר סבל יסורין כאילו חטא בעצמו, אך באמת היה זה בגלל חטאם של אחרים.

רש"י (שם) פירש שנבואה זו עוסקת בעם ישראל ולא באדם יחיד, ואכן הכינוי "עבדי" לעם ישראל מופיע בנביא ישעיה פעמים נוספות (מא, ח-ט: "ואתה ישראל עבדי... ואמר לך עבדי אתה"; מד, א-ב: "ועתה שמע יעקב עבדי... אל תירא עבדי יעקב"), ומתבסס על מה שנאמר בתורה (ויקרא כה, נה) "כי לי בני ישראל עבדים, עבדיי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים". לפירוש זה הנבואה מתארת את סבלו הנורא של עם ישראל בין הגויים, על היותו בזוי ושפל ומיוסר, נתון למרמס ולהרג, וכגודל הביזיון והשפל שסבל כן הוא עתיד להתגדל ולהינשא לעתיד לבוא.

אמנם, כמו ששאל מלך כוזר, צריכים אנו להבין את קביעת הנביא שהייסורים אותם עם ישראל סובל באים עליו בגלל חטאי הגויים, וכפי שנאמר כמה וכמה פעמים לאורך כל הנבואה: "חוליינו הוא נשא ומכאובינו סבלם", "והוא מחולל מפשעינו מדוכא בעוונותינו, מוסר שלומנו עליו ובחבורתו נרפא לנו", "זה הפגיע בו את עוון כולנו", "והוא חטא רבים נשא ולפושעים יפגיע". כיצד יתכן דבר זה? היכן מצאנו שמישהו אחד חוטא ומישהו אחר סובל? מה המשמעות של סבל זה? האם יש בזה כפרה על החטאים?

כאמור, הנוצרים פירשו את כל הנבואה על אדם יחיד, "עבדי", והוא 'אותו האיש'. לשיטתם איש זה היה צדיק, אך הוא סבל יסורים ומת בגלל חטאים של אחרים. תפיסה זו טוענת שייסוריו של אדם זה הם כפרה על כל החטאים שעתידיים לחטוא בני האדם המאמינים בו, ואם יאמינו בו יזכו לגאולה ולעולם הבא על אף חטאיהם. ראייה לדבריהם הם לוקחים מנבואה זו, ועליה נשענת כל אמונתם.

ריה"ל צועד בעקבות רש"י, ודוחה מכל וכל הבנה מוטעית זו של הנוצרים, ואף הוא מסביר שהנבואה אינה עוסקת באדם יחיד, אלא היא משל לעם ישראל ולמצבו השפל בתקופת הגלות. כדי להבין את משמעות הייסורים וסיבתם ממשיל ריה"ל את עם ישראל ל"לב האומות", משל זה יסביר לנו את תפקידו של עם ישראל בעולם, ואת היחס בינו לשאר אומות העולם.

"יִשְׂרָאֵל בְּאֲמוֹת כָּלֵב בְּאֲבָרִים"

כבר ביאר החבר לעיל (מאמר זה פיסקא כו) שהאיבר החשוב ביותר בגוף הוא הלב, והוא מקור החיים הגופני אליו מתחברת הנפש הא-לוהית. כל שאר איברי הגוף נועדו לשרת את הלב: לייצר לו דם (על ידי כלי העיכול: קיבה, כבד, ושאר איברי העיכול), לספק לו חמצן (על ידי כלי הנשימה: ריאה, גרון, אף, סרעפת, שריר החזה, ושאר איברי הנשימה), להפריש ולסלק את הפסולת מן הגוף (כליות, מעיים, ושאר איברי ההפרשה), חושים אשר ישמרו את הגוף מנזקים (ראיה, שמיעה, ריח, ושאר חושים הנמצאים בראש), להניע את הגוף ממקום למקום (על ידי הידיים והרגליים). כל מערכת גוף האדם נועדה למעשה לשרת את הלב.

עכשיו מסביר החבר את עניינו המיוחד של הלב, שהוא "רֵב חֲלָיִים מִפְּלֵם, וְרֵב בְּרִיאוֹת מִפְּלֵם" (פיסקא לו). כלומר, מצד אחד, הלב הוא האיבר הרגיש ביותר בגוף האדם. הלב מושפע מכל דבר העובר על האדם, הן אירוע פיזי והן אירוע נפשי, והוא מגיב אליו מייד. אם האדם התאמץ מעל הרגיל יפעל לבו במהירות רבה יותר. אם האדם אכל פחות מן הצריך לו, או יותר מן הצריך לו, או שאכל דבר שאינו בריא, ירגיש הלב חולשה ויזדקק האדם למנוחה ולהתחזקות. אם האדם נבהל או דואג, אוהב או שונא, מפחד או מתרגש - ירגיש לבו את חילופי הרגשות האלה ויפעל בהתאם. אם כואב לאדם איבר כלשהו בגוף - ירגיש את הכאב בלבו. נמצא שכל פעילות שעושה האדם, במתכוון ושלא במתכוון, מורגשת בלב.

מאידך, הגוף פועל באופן ששומר על הלב שלא יפגע. אם הלב זקוק לחמצן - איברי הנשימה מספקים לו מייד מה שמצטרך, אם הוא זקוק להזרמת דם - כלי הדם פועלים ומספקים לו. הגוף מפריש חומרים שונים על מנת להגן על הלב מכל פגע, מה שאינו עושה להגנת איברים אחרים. לעיתים איבר בגוף נפגע ומפסיק לתפקד, או נעקר ממקומו, אך הגוף ממשיך לחיות בלעדיו. ללב אין תחליף, ואי אפשר לגוף להתקיים אם הלב יחלה או יפסיק לפעול כשורה.

אומר החבר: "יִשְׂרָאֵל בְּאֲמוֹת כָּלֵב בְּאֲבָרִים, הוּא רֵב חֲלָיִים מִפְּלֵם וְרֵב בְּרִיאוֹת מִפְּלֵם". עם ישראל הוא הלב של האנושות. הוא האיבר החשוב ביותר, ודרכו מתבצע החיבור של הנפש הא-לוהית המתחברת אל העולם. משום כך עם ישראל מוכרח הוא להתקיים בעולם, ואין קיום לעולם בלי עם ישראל. כל העולם כולו לא נברא אלא עבור ישראל. "בראשית - בשביל ישראל שנקראו ראשית" (ראה רש"י בראשית א, א). עם ישראל בשורשו ועצמיותו הוא בריא מאוד וטהור, ושום דבר לא יכול לפגוע במהות שלו. אך

עם ישראל הוא גם "רב חליים מכולם", וכאשר הוא חוטא הוא מייד נענש, ונענש באופן קשה הרבה יותר משאר האומות, וכמאמר הנביא עמוס (ג, ב): "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם". מאידך, הוא גם רב בריאות מכולם. הקב"ה שומר על עם ישראל יותר מכל האומות, ודואג שלא יכלה זרעם. "כי בשם קדשך נשבעת לו שלא יכבה נרו לעולם ועד" (מתוך ברכות ההפטרה). הקב"ה מקפיד שלא לצרף לעם ישראל את כל חטאיו יחד - "מוחל עוונות עמו, מעביר ראשון ראשון" (מן הסליחות) - כי צירוף החטאים יביא לאובדן, חלילה, וכפי שקרה במהלך ההיסטוריה לכמה מן האומות שעברו וחלפו מן העולם.

אך הבחינה העמוקה של "רב חליים מכולם" היא ההשפעה שיש לשאר האיברים על הלב. ברגע שאחד האיברים חולה או כואב, הלב מייד מושפע ונחלש. כאשר אומות העולם עובדות עבודה זרה ונוהות אחרי כל מיני תפיסות עולם ותרבויות, מייד חלה השפעה גם על עם ישראל. "ויתערבו בגויים וילמדו מעשיהם" (תהלים קו, לה). יתרה מזו, אנו רואים לאורך ההיסטוריה כיצד דווקא יהודים היו מעורבים מעל לראשם במהפכות תרבותיות למיניהן. ההשפעה של הגויים על עם ישראל היא חזקה מאוד, והדבר גורם לחוליים רבים וקשים. המצב המתוקן הוא שעם ישראל משפיע על אומות העולם, ומקריין עליהם אורחות משפט וצדקה, ומביא לתיקון העולם. אך במצב שאינו מתוקן עם ישראל אינו משפיע טוב על אומות העולם, אלא להיפך, הוא מושפע מאומות העולם ומחטאיהן. במצב כזה בו העולם אינו פועל כתקנו, העולם חולה, ממילא גם ישראל חולה, כי הלב מושפע ונחלש מכל חולי באיברים. מגיע מצב בו האומות פועלות כדרךן כסל למו, שקועות בחטאיהן, אך אנשיה חיים חיי שלווה ורווחה, ואילו עם ישראל שלא חטא, סובל ומדוכא בגלל חטאי הגויים. **אין כאן עונש לעם ישראל אלא זוהי תוצאה טבעית, וכך היא דרכו של העולם.** כאשר העולם חולה אזי 'לב האומות' הוא אשר סופג את כל הקושי, **"וְאֵנְחָנוּ בְּצָרָה וְהָעוֹלָם בְּמִנוּחָה"**.

הסבל של עם ישראל אינו עונש ואף אינו כפרה על חטאי אומות העולם

תפקידו של עם ישראל להשפיע ולהוביל ולהנהיג את העולם בדרך הישר והטוב. כאשר עם ישראל אינו מצליח להשפיע ואומות העולם אינן הולכות בדרך הישר, מצבו של העולם אינו תקין והוא הופך להיות חולה, וממילא עם ישראל - שהוא 'לב האיברים' - סובל בצורה קשה. הסבל והצרות של עם ישראל אינם עונש ישיר על חטאים שעשה, וגם אינו עונש ישיר על חטאים שעשו הגויים, אלא זוהי תוצאה טבעית: עם ישראל נושא באחריות למצב העולם שנגרם באשמתו. הוא לא מילא את תפקידו ואחריותו על

העולם ועכשיו הוא נאלץ לסבול, משום שהוא המנהיג והוא הלב. אם העולם חולה ולא מתפקד אזי גם הלב של העולם חולה ואינו מתפקד. ישנו קשר הדוק והשפעה הדדית בין עם ישראל לאומות העולם. עם ישראל אמור לרומם את העולם ולמשוך אותו כלפי למעלה, אך אם העולם אינו מתרומם אלא שוקע – עם ישראל שוקע עמו. הסבל של עם ישראל הוא תוצאה של ההשפעה הישירה הזו.

כמו כן יש להדגיש: הסבל של עם ישראל אינו מהווה כפרה לחטאים של אומות העולם. אין ביהדות מושג שמישהו אחד חוטא ומישהו אחר סובל בשבילו ומכפר עליו. אין כפרה אוטומטית, אלא אדם צריך לחזור בתשובה על חטאיו כדי שיתכפר לו. לעומת זאת הנצרות מדגישה את העובדה ש'אותו האיש' סבל בשביל כל החוטאים, והייסורים שלו מכפרים על כל העולם. היהדות שוללת גישה זו מכל וכל. היהדות נותנת חשיבות גדולה לאחריות האדם על עצמו, ומקדשת את הבחירה החופשית שלו, אך אחד מעיקריה החשובים הוא עניין שכר ועונש. על מעשים טובים מגיע שכר ועל מעשים רעים מגיע עונש. לא יתכן שאדם אחד יחטא ובזכות מישהו אחר יתכפר לו ולא ייענש על חטאיו.

הוא הדין גם לגבי הסבל של עם ישראל בגלות. עם ישראל סובל בגלות בגלל שיש לו קשר הדוק עם אומות העולם, והוא אחראי על העולם. אין כאן עניין מיסטי ולא עניין סגולי, אלא יש כאן גוף אחד עם השפעה הדדית. עם ישראל ואומות העולם הם חלק מגוף שלם, ועם ישראל הוא הלב והוא המנהיג, ולכן הוא מושפע מפעולתם של שאר האומות. אין בסבל זה צד של כפרה כלל!

פרק לב

הצדיק

פיסקה מד (בסופה)

הצדיק בישראל הוא כָּלֵב באיברים, מתוך חיבור נפשי עמוק בינו לבין העם, והוא חש בכאבם ובשמחתם

עם ישראל הוא סגולת האדם, והוא נחשב כ"לב האומות", ועל כן הוא סובל כאשר שאר האיברים בגוף חולים, וכנ"ל. אך החבר מציין בדבריו עניין נוסף - "סגולת הסגולה":

"וְהַכֹּל נִהְיָ בְעִבּוֹר הַסְּגָלָה הַהִיא לְהַדְבִּיק בָּהּ הָעֵינָיו הָאֱלֹהִי, וְהַסְּגָלָה הַהִיא בְּעִבּוֹר סְגָלַת הַסְּגָלָה, כְּמוֹ הַנְּבִיאִים וְהַחֲסִידִים. וְעַל זֶה הַדֶּרֶךְ נִסְדָּר מֵאִמֵּר הָאוֹמֵר: "תֵּן פְּחָדְךָ ה' אֶל־לֵהֲיִנוּ עַל כָּל מַעֲשֵׂיךָ", וְאַחֵר כֵּן "תֵּן כְּבוֹד לְעַמֶּךָ", וְאַחֵר כֵּן "צַדִּיקִים יִרְאוּ וַיִּשְׂמְחוּ", מִפְּנֵי שֶׁהֵם סְגָלַת הַסְּגָלָה" (סוף פיסקא מד).

"הנביאים והחסידים", היינו הצדיקים שבדור, הם "סגולת הסגולה". כלומר, כשם שעם ישראל הוא "סגולת האומות", ומשום כך הוא סובל את החוליים והמכאובים הבאים כתוצאה מקלקולי האומות, כך הוא היחס בין עם ישראל והצדיקים - "סגולת הסגולה", והצדיק סובל כאשר עם ישראל אינו נוהג כשורה.

אמנם יש לדקדק ולשים לב היטב: להבדיל מן הנצרות, אין הכוונה שהצדיק סובל כעונש על חטאי ישראל ועל ידי כך מתכפר לכל העם, שהרי היהדות איננה מאמינה בענישת אדם על חטאי חברו, וכן היא אינה מאמינה ב'כפרה אוטומטית' לאדם חוטא שלא עשה תהליך של תשובה. אלא העניין הוא אחר. **הסבל של הצדיק מבטא את הקשר הנפשי העמוק שלו אל העם** מתוכו הוא צמח. הצדיק מרגיש את העם, הוא מחובר אל כל יהודי ויהודי ואוהב אותו כנפשו, ומתוך הקשר העמוק הזה הוא חש בסבלם של ישראל וכואב את כאבם. לאורך כל חייו של הצדיק הוא קשור אל הציבור, הוא מחובר אליו, מתפלל בעדו, מנסה להעלות ולרומם אותו, ומשעבד עצמו לטובת הציבור. גדולי ישראל בכל הדורות דלתם היתה פתוחה לכלל הציבור, לגדולים וקטנים כאחד ללא הבדלי מעמדות, נענו לשאלותיהם ולבקשותיהם של כל הפונים אליהם, וסייעו להם ככל יכולתם - הן בדברים הנוגעים לגוף הן בדברים הנוגעים

לנשמה, בגשמיות וברוחניות. הצדיק חש אחריות על העם כולו, ומתוך כך הוא אף נושא באחריות. אהבת ישראל של הצדיק היא ברמה גבוהה כל כך עד שהוא מקיים כפשוטו ממש את הציווי "ואהבת לרעך כמוך". הוא אינו נזהר רק שלא לעשות לחברו מה ששנוא עליו, כדרישה המינימלית, אלא הוא משתדל להתנהג עם כל יהודי ויהודי בדיוק כפי שהיה רוצה שינהגו עמו. החיבור הזה יוצר קשר נפשי עמוק מאוד בין הצדיק ובין העם, וממילא גורם לצדיק גם סבל רב, משום שהוא חש ממש את סבלו וצערו של כל אחד ואחד מצאן מרעיתו, וכמשל הלב שסובל את חוליי האיברים האחרים. מאידך, מציאותו של הצדיק בעולם מוסיפה אור ומרוממת את כל סביבותיו, שהרי הוא מתפלל על הציבור ולומד תורה ומקיים מצוות המורידות שפע לעולם. כמו כן כל רואיו לומדים מדרכיו ומושפעים מהנהגתו והדרכתו וממילא מיטיבים את דרכם ומעשיהם.

על כן יש לשים לב: הצדיק אינו סובל "בגללנו" או "בגלל מעשינו", ואף אין בסבלו של הצדיק כפרה עלינו, אלא הצדיק סובל מכוח הקשר הנפשי העמוק בו הוא מחובר אלינו.

על פי זה נוכל לחזור אל הפסוקים של פרשת "הנה ישכיל עבדי" ולפרש אותם גם באופן אחר. לא מדובר בדווקא על עם ישראל ביחס לאומות אלא מדובר על הצדיק ביחס לעם ישראל, וכהבנת היהדות, וכפי שביארנו.

הסבר המושג "מיתת צדיקים מכפרת"

כתבנו וחזרנו והדגשנו לעיל שתפיסת היהדות שוללת מושג של "כפרה" ללא מעשה תשובה. לא יתכן שאדם חוטא וחטאו מתכפר לו באופן אוטומטי או על ידי פעולה שעושה אדם אחר. היהדות דוגלת באחריות האדם על מעשיו, והוא, ורק הוא, יכול לכפר על מעשיו שלו.

עיקרון זה מודגש גם בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"א ה"א): "וכן בעלי חטאות ואשמות, בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן **אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתוודו** וידוי דברים... וכן כל מחויבי מיתות בית דין ומחויבי מלקות **אין מתכפר להן במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתוודו**, וכן החובל בחברו והמזיק ממונו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו **אינו מתכפר עד שיתוודה וישוב** מלעשות כזה לעולם" - כלומר, אפילו אם האדם מביא קרבן על חטאו, ואפילו אם לוקה ונענש על חטאו, אין הוא ראוי לכפרה אם לא עשה תשובה. אי אפשר לכפר על אדם שלא עשה תשובה.

אמנם, גם ברמב"ם שם משמע שיש לכלל זה יוצא מן הכלל (שם ה"ב): "שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה, בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיר המשתלח, והוא **שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות**. ומה הן הקלות ומה הן החמורות, החמורות הן שחייבין עליהם מיתת בית דין או כרת, ושבועת שוא ושקר אף על פי שאין בהן כרת הרי הן מן החמורות, ושאר מצוות לא תעשה ומצוות עשה שאין בהן כרת הם הקלות". משמע שעל עבירות קלות 'שעיר המשתלח' מכפר על האדם.

אמנם אם נדקדק בלשון הרמב"ם נראה כי הוא מזכיר את התשובה גם ביחס לעבירות הקלות: "כהן גדול מתוודה בשם כל ישראל", כלומר, אמנם אין תשובה של כל יחיד ויחיד אבל יש תשובה של נציג הכלל בשם הכלל. כח האחדות הזאת הופך את עם ישראל ליחידה אחת, וההתעלות של המיוחד שבכולם מועילה לכל פרט גם אם הוא עצמו לא עשה תשובה!

אך הנה, ניתן להקשות על טענתנו מדברי חז"ל במדרש רבה (ויקרא רבה פ"כ, יב): "אמר ר' אבא בר אבינא: מפני מה נסמכה פרשת מיתת מרים לאפר פרה, אלא מלמד שכשם שאפר הפרה מכפר – כך מיתת הצדיקים מכפרת. אמר ר' יודן: מפני מה נסמכה מיתת אהרן לשבירת לוחות, אלא מלמד שהיה קשה לפני הקב"ה מיתתו של אהרן כשבירת לוחות. אמר ר' חייא בר אבא: בא' בניסן מתו בניו של אהרן, ולמה מזכיר מיתתו ביום הכפורים, אלא מלמד שכשם שיום הכפורים מכפר – כך מיתתו של צדיקים מכפרת"¹².

"מיתתו של צדיקים מכפרת", ומשמע שהיא מכפרת באופן כללי גם על מי שלא עשה תשובה ואינו ראוי לכפרה!

מסביר ר' יונתן אייבשיץ¹³ הסבר נפלא: המדרש מדמה את מיתת הצדיקים בשלושה דימויים: לכפרת אפר פרה אדומה, לשבירת הלוחות, ולכפרת יום הכיפורים – לומר לך שישנן שלש בחינות להבנת עניין זה של מיתת צדיק:

עניין סגולי – כשם שאפר פרה אדומה מטהר אדם שהוא טמא מת בעצם ההזאה עליו ממנו, כי כך גזרה תורה שיהיה, כך גם מיתתו של צדיקים פועלת ומכפרת בשעת מיתתו (ונסביר עניין זה להלן).

12. וראה גם מועד קטן כח ע"א.

13. דברים אלה ראיתי במאמר של הרב משה דיין, אך איני זוכר היכן מאמר זה הודפס.

סילוק הקיטרוג - כאשר ראה משה רבנו ברדתו מהר סיני שעם ישראל חטא בעגל, הוא מייד שבר את הלוחות. מדוע? משום שהחומרה של החטא גדולה יותר אם הלוחות נמצאות. על הלוחות נכתב "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", "לא תעשה לך פסל וכל תמונה... לא תשתחוה להם ולא תעבדם", והנה עם ישראל משתחוה לעגל! מייד שבר את הלוחות וכביכול ביטל את האיסור, וכעת אי אפשר לבוא אליהם בטענות. הוא הדין לעניין מציאות של צדיק בעם ישראל - כל זמן הצדיק קיים לכאורה מרחף קיטרוג על עם ישראל: כיצד יתכן שחי בתוכם צדיק שכזה ואינכם לומדים ממעשיו הטובים ואינכם נמנעים מלחטוא? ועל כן כאשר מסתלק הצדיק ונפטר מן העולם לכאורה סר הקטרוג, והרמה המוסרית הנדרשת מן העם יורדת, וממילא יש בכך מעין כפרה והסרת חרון האף.

תשובה - כשם שיום הכיפורים הוא זמן בו כל העם מתעורר לתשובה ועל ידי התשובה יום הכיפורים מכפר להם, כך מיתה של צדיק מעוררת את העם לתשובה, ועל כן יש במיתה הצדיק כפרה.

כיצד יש להבין את "הכפרה הסגולית" שיש במיתה הצדיק?

שמעתי בשם הרבי מלובביץ': הצדיק כל זמן שהוא חי בעולם הוא משפיע שפע רב, ופועל ומרומם את העם על ידי תורתו והנהגותיו, על ידי תורתו והמעשים הטובים שעושה, הן בגלוי והן בנסתר. אך הנה אמרו חז"ל (חולין ז ע"ב) "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן", כלומר, הפעולות שפועלים הצדיקים בחייהם הן מוגבלות, הואיל ונשמתם אף היא מוגבלת בתוך הגוף, ומשום כך אין הם יכולים להשפיע ללא גבול. אך כאשר מסתלקים מן העולם ונשמתם עולה ונפרדת מן הגוף או אז יכולים הם להשפיע שפע רב בכל העולמות, באופן גדול יותר מאשר השפיעו בחייהם (ועיין איגרת הקודש כז-כח).

פרק לג

פרישות או שמחה

פיסקאות מה-נ

ההסתכלות השטחית דורשת מעובד ה' להיות כנוע ופרוש, אך באמת אֵלֵהִים אינו דורש זאת

כיצד צריך האדם לעמוד מול האֵלֵהִים, בכניעה או בעמידה זקופה? האם מותר לו ליהנות מהנאות החיים או שמא הנאות אלה הן סתירה לתפקידו בעולם ועליו לפרוש ולהתנזר מהן?

אכן, אומות העולם בני דתות אחרות מבינים בפשטות שכל הרוצה להתקרב לאֵלֵהִים מוכרח הוא להיות פרוש מהנאות העולם הזה, וכל הפרוש מחברו מעולה מחברו, ומוטל על האדם המאמין להלך כל ימיו בהכנעה וביראה לפני האֵלֵהִים. כך הבין גם מלך כוזר, אך כאשר הוא מתבונן ביהודים ובאורחות חייהם הוא אינו רואה זאת. היהודים, ובכללם הרבנים ואנשי התורה, אינם מונעים עצמם מלחיות עם נשותיהם, ואינם נמנעים מלאכול ולשתות ולשמח באירועים שונים. אין הם סגפנים ואין הם פרושים מהנאות העולם, ואין הם רואים בכך סתירה לכך שהם אנשי אֵלֵהִים העוסקים בתורתו ורוצים להתקרב אליו ולעובדו. בפליאתו הוא שואל:

"הִיָּה צָרִיךְ שְׁנִרְאָה בְּכֶם מֵהַפְּרוּשִׁים וְהַעֹבְדִים יוֹתֵר מִמָּה שֶׁהֵם בְּזוּלַתְכֶם!"

(פיסקא מה).

דווקא היהודים המתיימרים להיות קרובים לאֵלֵהִים יותר מכל אומה אחרת, וטוענים על עצמם שהם "סגולת האומות", דווקא מהם הייתי מצפה להיראות כמי שיש אֵלֵהִים בקרבם ולהתנהג בהתאם - בפרישות והימנעות מתענוגות העולם הזה! על שאלה זו עונה החבר שתי תשובות. הראשונה נועדה להסיר הבנה שגויה ומוטעית בענייני הכללי של המצוות (פיסקאות מו-מח), והשנייה מתייחסת לאופן עבודת ה' הראוי, שצריכה להיות שילוב של יראה, אהבה ושמחה (פיסקא נ).

נתמקד תחילה בתשובתו הראשונה של החבר.

הגישה הדורשת מעובד ה' להתנהג בכניעה ובפרישות אינה מסתמכת על הוראותיו וציווייו של האֵלֵהִים עצמו, אלא זוהי תפיסה אנושית שכך צריך היה להיות.

ההיגיון אומר לכאורה כי לא יתכן שא-להים, אשר ברא את האדם ומספק לו את כל צרכיו הגשמיים, לא יזכה מן האדם בכל רגע ורגע לשירות ותשבחות. כמו כן, א-להים חנן את האדם בנשמה רוחנית ובשכל על מנת שהאדם ישתלם במעלות השכליות והרוחניות, ולכן לא יתכן שהאדם יקדיש את זמנו להנאות הגוף הגשמי ויעדן את גופו, ובכך ימעל בתפקידו. כל אלה הן דרישות השכל האנושי, אך א-להים לא ציוה על כך!

”כִּמָּה קָשָׁה עָלַי שִׁכְחַתְּךָ מֵהַשְׁהִקְדַּמְתִּי לָךְ מִן הַשְּׂרָשִׁים וְהוֹדִיתְ אֶתְּךָ בָּהֶם. הֲלֹא הִסְכַּמְנוּ כִּי לֹא יִתְּכּוּ לְהִתְקַרֵּב אֶל הָאֱ-לֹהִים כִּי אִם בְּמַעֲשִׂים מְצֹוִים מֵאֵת הָאֱ-לֹהִים, הַתְּחַשֵּׁב כִּי הַקְּרָבָה הִיא הַשְּׁפָלוּת וְהַכְּנִיעָה וְהַדּוּמָּה לָהֶם?” (פיסקא מו).

ריה"ל שב ומדגיש את העיקרון המלווה את כל הספר מתחילתו: הדרך להתקרבות אל הא-להים היא אך ורק על פי המעשים אותם ציוה את האדם לעשות. אין דרך אחרת להתקרב אל הא-להים, ואנו מוכרחים להדרכה א-לוהית והכוונה כיצד לעובדו וכיצד להתקרב אליו. אין אנו יכולים לעבוד את א-להים על פי הבנתנו ועל פי שכלנו! הגישה הדורשת מעובד א-להים להיות כנוע ופרוש אין לה סימוכין בדברי ה' אלא היא גישה המתבססת על הבנה שטחית וחד-מימדית. אדרבה, דרישה זו מן האדם אינה מתאימה למבנה הנפשי שלו ותועלתה מועטת (כפי שיבאר החבר להלן בפיסקא נ).

ההנהגות הטבעיות של מוסר ויושר הן הבסיס הנדרש מכל אדם, ורק לאחר מכן אפשר לקיים את המצוות הא-לוהיות המיוחדות לישראל

”וְכֹן קָרָאתִי בְּסַפְרֵיכֶם, כִּמּוֹ שְׂאֵמֶר: ”מֵה יִי אֶ-לֵהִיךְ שְׂאֵל מַעֲמֶךָ כִּי אִם לִירְאָה”. וְאֵמֶר: ”מֵה יִי דוֹרֵשׁ מִמֶּךָ כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד”, וְזוֹלַת זֶה הֲרַבָּה” (פיסקא מז).

מלך כוזר מתרעם: מה זאת אומרת אין ציווי על כך? הרי ישנם פסוקים האומרים בפירוש שזוהי הדרישה החשובה ביותר מן היהודי! פסוק מן התורה כמו: ”מה ה' א-להיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' א-להיך” (דברים י, יב), או מן הנביא: ”ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם א-להיך” (מיכה ו, ח), ועוד ועוד!

הרי מן הפסוקים האלה משמע שזהו עיקר היהדות ”כי אם ליראה את ה' א-להיך”, ”כי אם... הצנע לכת עם א-לוהיך” - רק את זה ה' שואל ממך! מדוע היהודים שמים את הדגש על מצוות המיוחדות ליהדות, ואף אתה החבר הדגשת בפניי על חשיבותן של מצוות הקורבנות, שבת, ברית מילה, ועוד, ואין אתם רואים כעיקר את הציוויים על יראה ועל הצנע לכת? מן הפסוקים הנ"ל משמע שאלה הדרישות העיקריות וכל השאר רק בא כתוספת!

כאן בא החבר ומסביר יסוד חשוב ועקרוני ביהדות, והוא הבסיס לכל התורה כולה. חז"ל לימדו אותנו כי "דרך ארץ קדמה לתורה", כלומר, ישנן הנהגות והוראות שהן כביכול קודמות לתורה, ובלעדיהן אי אפשר להתחיל לדבר על קיום מצוות התורה. "דרך ארץ" היינו הדרישות המוסריות והטבעיות הנדרשות מן האדם באשר הוא אדם, ובכך אף אין הבדל בין יהודי לבין שאינו יהודי. אדם צריך שיהיה ישר והגון, יעשה צדקה וחסד עם הבריות, יאמין בא-להים באופן פשוט וישר, ויהיה בעל לב טוב ובעל מידות טובות. כל אלה הן דרישות בסיסיות והכרחיות, והן בבחינת "אין צריך לומר". אדם צריך שינהג ביושר עם הבריות, שיהיה פיו ולבו שווים, שלא יכעס ולא יריב. אלה הם הדברים הפשוטים שכל אבא ואמא מחנכים את הילד שלהם בכל מקום בעולם. זאת גם הסיבה שהתורה לא כתבה בפירוש שיש לנהוג כלפי הגויים ביושר ובהגינות - זה הרי פשוט ו"אין צריך לומר"!

"אלה והדומה להם הם החקים השכליים, והם הקדמות והצעות לתורה האלהית, קודמות לה בטבע ובזמן, אי אפשר בלעדיהם בהנהגת איזו קהלה שתהיה מבני אדם" (פיסקא מח).

ההנהגות הטבעיות האלה הן הקדמות והצעות למצוות התורה. אי אפשר להיות יהודי שומר תורה ומצוות אם אתה לא שלם בהנהגות הטבעיות של היושר והחסד. זוהי דרישה בסיסית, וכל השאר בנוי על זה. רק אחרי שהאדם והחברה כולה שלמים בעניין הטבעי הזה אפשר להתחיל ולדבר על המצוות המיוחדות אותן דורש א-להים, והן המצוות אשר יביאו את האדם ואת החברה לידי השראת שכינה וגילוי העניין האלוהי. אמנם, כאשר עם ישראל לקוי בהנהגתו הטבעית, ואין החברה מתקיימת בישרות ובצדקה וחסד, ונעשה עוול ועושק לאנשים החלשים - כאן מתעוררת הדרישה והטענה: כיצד יתכן שאתם ממשיכים לקיים את המצוות האלוהיות המיוחדות בשעה שאתם אינכם מקיימים את ההנהגות הטבעיות הבסיסיות? איך אפשר להקריב קורבנות כשאין צדקה וחסד? אומר הקב"ה: אני מעדיף שלא תקריבו קורבנות אלא תעשו צדקה וחסד ותשפטו דין צדק. אני מעדיף שתהיו יראי א-להים ומצניעי לכת ולא תעשו את המצוות המיוחדות לי, משום שבמצב לקוי כזה אין בהן תועלת!

זוהי המשמעות של הפסוקים אותם ציטט מלך כוזר - אי אפשר לקיים את המצוות האלוהיות המיוחדות בשעה שהבסיס הטבעי לקוי, ועל כן יש לחזור ותקן את הבסיס. אי אפשר לבנות קומה שניה כאשר הקומה הראשונה אינה יציבה ואינה עומדת בפני עצמה. ממילא אי אפשר להוכיח מפסוקים אלה מהו העיקר ומהו הטפל.

ההנהגות הטבעיות הן ודאי נדרשות, אולם הן רק הקדמה והצעה למצוות האלוהיות שנתייחדו בהן ישראל.

אופן עבודת ה' הראויה הוא על ידי איזון כל כוחותיו של האדם

לאחר שדחה החבר את הנחת היסוד של מלך כוזר, לפיה על עובד ה' להיות מסוגל ופרוש, מסביר החבר מהי הדרך הנכונה לעבודת ה', הדרך אותה ציוה הקב"ה בתורתו.

המפתח הנכון לעבודת ה' הוא שמירה על איזון:

"וְתוֹרַת מִשָּׁה לֹא הֶעֱבִידָהּ אֹתָנוּ בְּפָרִישׁוֹת, אֶךְ בְּדֶרֶךְ הַשְּׁוֶה, וְלָתַת לְכָל כַּח מִכְחוֹת הַנֶּפֶשׁ וְהַגּוֹף חֶלְקוֹ בְּצִדְקָה, מִבְּלִי רַבּוּי בְּכַח אֶחָד - קֶצֶר בְּכַח אֶחָד. וּמִי שֶׁנָּטָה עִם כַּח הַתְּאֵוָה - קֶצֶר בְּכַח הַמִּחְשָׁבָה, וּבְהִפְךָ. וּמִי שֶׁנָּטָה עִם הַנְּצַחֵן - קֶצֶר בְּזוֹלָתוֹ".

התורה מכירה את האדם והיא מותאמת אליו. האדם מורכב משילוב של נפש וגוף, והוא פועל עם כוחות נפש וכוחות גוף המניעים אותו. התורה מדריכה את האדם להגיע לאיזון, הן ביחס בין הגוף הגשמי שלו, המושך למטה, לבין הנפש הרוחנית, השואפת למעלה, והן ביחס לכוחות הגופניים והכוחות נפשיים עצמם. אם האדם יתן עדיפות לגופו, ויעדן אותו וימלא כל תאוותיו הגשמיות - הרי בהכרח הוא יגרום לפגיעה בכוח המחשבה שלו ובעדינות המוסרית הנפשית שלו. מצד שני, אם ישקיע את כל-כולו בענייני מחשבה וברוחניות ויימנע מלטפל בצורכי גופו - יחלה ויחלש ויאבד את חיוניותו. האדם צריך להגיע לאיזון בין צרכי גופו ובין צרכי נפשו ונשמתו.

אך גם בעיסוק בצרכי הנפש ובמידות המוסריות יש להגיע לאיזון, וכן בעיסוק בצרכי הגוף יש להגיע לאיזון, ולא להעדיף כוח אחד על פני הכוח ההפוך אליו. למשל, אדם שרוצה תמיד להיות צודק ולהתנצח ולהתווכח עם כולם, יבוא לידי זלזול באנשים אחרים, ואף עלול לאבד את כבודו בעיניהם. מצד שני, אם תמיד יוותר ויבטל את דעתו בפני אחרים סופו לאבד את כבודו העצמי ולהפוך לחדל אישים. וכן בטיפול בגוף - אדם בריא וחזק יכול להימנע מתענוגות מיותרים, אך אדם חלוש וחולני צריך להקפיד על בריאותו באופן רב יותר.

"וְאִין רַב הַתְּעִנִּית עֲבוֹדָה לְמִי שֶׁתְּאֹוֹתָיו חֲלוּשׁוֹת וְכֹחוֹתָיו חֲלוּשִׁים וְגוֹפּוֹ רַזָּה, אֲבָל טוֹב שִׁיעֵדֵן גּוֹפּוֹ; וְלֹא הִמְעֵטַת הַמָּמוֹן עֲבוֹדָה, כְּאֲשֶׁר יִזְדַּמֵּן מִן הַמִּתָּר מִבְּלִי יִגִּיעָה וְלֹא יִטְרִידָהוּ קִנּוּתוֹ מִן הַחֲכָמָה וְהַמְעֵשִׁים הַטּוֹבִים, כֹּל שֶׁכֵּן לְמִי שֶׁיֵּשׁ לוֹ טָפוֹל וּבָנִים, וּמֵאֹוִיּוֹ לְהוֹצִיא לְשֵׁם שָׁמַיִם, אֶךְ הָרַבּוּי יוֹתֵר נִכּוֹן לוֹ".

הואיל וכך, ממילא אין דרך אחת שיכולה להתאים לכולם! לכל אדם כוחות שונים ומבנה אישיות שונה, וכל אחד נוטה באופן טבעי לצד מסויים ומתרחק מצד אחר, ועל כן ההוראה אינה יכולה להיות הוראה מפורטת, מה צריך לעשות בדיוק וכיצד יש להתנהג, אלא ההוראה היא הוראה כללית: עליך להגיע לאיזון, על פי כוחות הגוף והנפש שלך. להלן בתחילת מאמר שלישי יתאר החבר את האדם "החסיד", ויסביר כיצד מנהל האדם השלם את ענייניו באיזון מושלם.

כיצד, אם כן, יש לעשות זאת? מהי ההדרכה המעשית להגיע אל אותו איזון?

אהבה ויראה הן עבודת ה' בכלים רוחניים, ומצטרפת אליהן השמחה שהיא עבודת ה' בהנאות הגוף

"וּכְלָלוּ שֵׁל דְבַר, כִּי תוֹרַתְנוּ נְחַלְקֶת בֵּין הִירָאָה וְהָאֱהָבָה וְהַשְׂמֵחָה, תִּתְקַרֵּב אֶל אֲ-לֹהֶיךָ בְּכָל אַחַת מֵהֵנָּה. וְאִין כְּנִיעַתְךָ בִּימֵי הַתַּעֲנִית יוֹתֵר קְרוֹבָה אֶל הָאֱ-לֹהִים מִשְׂמֵחַתְךָ בִּימֵי הַשְּׂבִתוֹת וְהַמוֹעֲדִים, כְּשֶׁתִּהְיֶה שְׂמֵחַתְךָ בְּכֹנֶה וְלֵב שָׁלֵם."

ריה"ל מחלק את דרך עבודת ה' הראויה לשלושה חלקים: יראה, אהבה ושמחה. על שלושת עניינים אלה נצטוונו בפירוש בתורה: יראה - "את ה' אלוקיך תירא" (דברים ג, יג); אהבה - "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך" (שם ג, ה); שמחה - "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל" (שם כח, מז, עיי"ש).

שני החלקים ראשונים - היראה והאהבה - הם עבודת ה' שעושה האדם בחלקו הרוחניים ובכוחות הנפש שלו, על ידי המוח, המחשבה, הרגש. לעומת זאת את החלק השלישי - השמחה - עושה האדם על ידי גופו. ריה"ל מדגיש שהחידוש בעבודת ה' על פי התורה, הוא בכך שהיהודי מצוה לעבוד את ה' גם בכוחות הרוחניים שבו, אך גם על ידי כוחות הגוף וההנאות הגשמיות.

היראה והאהבה נצרכות לעובד ה', אך הן גם מאזנות זו את זו:

היראה גורמת לאדם להרגשת ריחוק מהבורא, האדם מרגיש את אפסותו כלפי הבורא הכל יכול, ואת חולשתו של האדם הפרטי מול איתני הטבע והעולם הגדול. היראה שומרת על האדם שלא יעבור על איסורים. הוא יודע שאין דבר נסתר מאת הבורא, וכל אשר הוא עושה יש עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיו בספר נכתבים. היראה היא הבסיס וההתחלה של עבודת ה' - "ראשית חכמה - יראת ה'" (תהילים קיא, י). אמרו חז"ל (אבות ג, ט): "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו - חכמתו מתקיימת". לעומתה, האהבה היא הרצון להתקרב ולהידבק בבורא. האהבה מביאה את האדם לקיום מצוות מתוך הרגשת שייכות, כבן המתחטא לפני אביו. אל הקרבה

הגדולה ביותר מגיע האדם על ידי לימוד תורה, כי על ידה האדם מכיר את הבורא ומגלה את רצונו. ההתקרבות השכלית מביאה להתקרבות נפשית. הקרבה הגדולה בין איש ואשתו נקראת "ידיעה" - "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד, א). הידיעה מביאה לידי אהבה וקרבה, ואף דוד המלך מצווה את שלמה בנו: "דע את אֱלֹהֵי אֲבִיךָ וְעַבְדָהוּ" (דברי הימים א' כח, ט).

אם כן, יראה מרחיקה ואהבה מקרבת, והאדם צריך לעבוד את ה' בשתי הדרכים באופן מאוזן. עליו להיזהר לא להתרחק יותר מדי ולא לבטל עצמו לחלוטין כלפי הבורא, אך מאידך לא להתקרב יותר מדי ולהרוס אל הקודש.

אך אהבה ויראה אינן מספיקות. ריה"ל מדגיש שהאדם מוכרח לעבוד את ה' גם דרך **השמחה**, היינו דרך ההנאות הגשמיות, וכמו שאמרו חז"ל (פסחים קט ע"א, עיי"ש): "אין שמחה אלא בבשר ויין".

בניגוד לתפיסה השטחית, וכפי שטען מלך כוזר בשאלתו, עבודת ה' אינה נמדדת בסיגופים ובצומות ובבריחה מהנאות גשמיות, ולא כל המסוגף מחברו הוא בהכרח עובד ה' גדול הימנו, אלא אדרבה! האדם נדרש להיות שמח בחייו ובעבודת ה'. כאשר אדם אוכל ושותה באופן המותר, כאשר הוא מתאחד עם אשתו באהבה ובקדושה, יש לו בזה הנאה, אך יש בזה גם התעלות, ויש לו בזה התקרבות אל האֱלֹהִים. ההנאה המותרת אינה אפשרות העומדת לבחירה אם להשתמש בה או לא, אלא היא אף מצוה. על עובד ה' מוטל לזכור ולשנן: האדם איננו רק שכל ונשמה ורגשות ומחשבות, אלא הוא גם גוף, ואסור לו להתעלם ולהזניח את הגוף. אם הגוף מקבל את צרכיו כראוי האדם מרגיש טוב, ויש לזה השפעה ישירה על רוחו ועל מחשבותיו. אדם כזה מתנהל בשמחה ולא בעצבות, ומתוך שמחתו כל חייו והתנהלותו הופכים להיות עבודת ה'. אדם שמח גם יוכל ללמוד תורה באופן שלם יותר, ולקיים מצוות באופן שלם יותר. אדם שמח גם דואג לבני ביתו ולסביבתו, והרי הוא נוח לבריות ורוח הבריות נוחה הימנו.

על פי זה מותר לאדם לעשות ספורט ולשמור על בריאותו, לטייל מדי פעם, לשחק, לאכול מאכלים טעימים (בלי להגזים) - כל הפעולות שאדם מכיר בעצמו שייתנו לו את מנוחת הנפש והנינוחות הדרושה לו להמשיך ולחיות חיים של עבודת ה' אמיתית. כמובן, יש לעשות דברים אלה במידה הנכונה.

עובד ה' הוא אדם שמח, שמגיע לאיזון בין נשמתו וגופו, ומקדש את חייו הגשמיים לעבודת ה'. "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עוון" (אבות פ"ב מ"ב).

שני מימדים בהנאות הגוף - הנאות של רשות הנצרכות לגוף, והנאות שהן מעשה מצוה ממש

הסברנו ש"השמחה" היא ההיתר והחיוב ליהנות בהנאות הגוף באופן המותר, ועל ידי כך מגיע האדם לאיזון הנכון בין גופו ונפשו, איזון הנחוץ לאדם על מנת שיהיה שמח ונינוח. על האיזון הזה מרחיב ריה"ל בתחילת מאמר שלישי, שם הוא מתאר את "החסיד", שהוא האדם עובד ה' השלם, וכיצד הוא מנהיג עצמו וגופו בצורה מאוזנת ומדוקדקת.

אמנם, אם נדקדק בדברי ריה"ל כאן נראה שאין הוא דן בהנהגות עובד ה' את גופו, אלא בפעולות גופניות שהן עצמן מצוה, כמו אכילה בשבתות ובמועדים. אינה דומה אכילה שיש בה הנאה - שנעשית כדי לקיים את הגוף ולשמחו, וכדי שהאדם יוכל לעבוד את ה' בשמחה - ביום חול, לאכילה שיש בה הנאה ביום השבת! אכילה של מאכלים טובים בשבת היא מצוה, ועשיית פעולה זו מעלה את האדם ומרוממת אותו, לעומת זאת אכילה של מאכלים טובים ביום חול היא רצויה לעבודת ה' ומותרת, אך היא אינה נחשבת מעשה של מצוה.

"וְאִין פְּנִיעַתְךָ בִּימֵי הַתַּעֲנִית יוֹתֵר קְרוּבָה אֶל הָאֱ-לֹהִים מִשְׂמֵחַתְךָ בִּימֵי הַשְּׂבֻתוֹת וְהַמוֹעֲדִים, כְּשֶׁתִּהְיֶה שְׂמֵחַתְךָ בְּכוֹנָה וְלֵב שָׁלֵם. וְכִמוֹ שֶׁהַתַּחֲנוּנִים צְרִיכִים מִחֲשָׁבָה וְכוֹנָה כֵּן הַשְּׂמֵחָה בְּמִצְוֹתָיו וּבְתוֹרָתוֹ צְרִיכִים מִחֲשָׁבָה וְכוֹנָה, שֶׁתִּשְׂמַח בְּמִצְוָה עֲצָמָה מֵאַהֲבַתְךָ הַמִּצְוָה בָּהּ, וְשֶׁתִּכִּיר מֶה שֶׁהֵטִיב לָךְ בָּהּ". שמחה של מעשה מצוה צריכה להיות מתוך מחשבה, כוונה ולב שלם, ועל ידי כך המעשה הגופני וההנאה הגשמית הופכים להיות עבודת ה' גדולה ועצומה, לא פחות מאשר תחנונים ותפילה.

"וּכְאֵלוֹ אַתָּה בָּא בְּאֶכְסֵנִיתוֹ, קְרוּא אֶל שְׁלַחְנוּ וְטוֹבוֹ" - אכילה של מצוה בכוונה הראויה ובשמחה מעלה את הגשמיות לרמה הגבוהה ביותר הקיימת במציאות, לרמה של בשר קדשים ממש, וכאילו האדם אוכל משולחן גבוה. יכול אדם פשוט לאכול בביתו סעודה, והיא תיחשב לו כאילו אכל מבשר קורבנות בבית המקדש! הרי זה דבר פלא!

אמנם, מעשה גשמי שכזה, כמו אכילה ושתיה, שייחשב כמעשה מצוה - זה יתכן רק כאשר הוא בא בציווי מפורש: **"וְאֵלֶּה הַדְּבָרִים לֹא הִנִּיחָה אוֹתָם הַתּוֹרָה מִפְּקָרִים, אֲבָל כָּלֵם תַּחַת מִסֶּרֶת, מִפְּנֵי שֶׁאִין בִּיכֻלַת בְּנֵי אָדָם לְחַלֵּק תַּקְנוֹת כַּחוֹת הַנֶּפֶשׁ וְהַגּוּף, וְשַׁעוֹר מֶה שֶׁרְאוּי לָהֶם מִהֶמְנוּחָה וְהַתְּנוּעָה".** בשבת המצוה היא לאכול שלש סעודות, ומי שיאכל חמש סעודות בשבת לא תחשב אכילתו היתרה למצוה, וגם מי שיאכל שלש סעודות ביום שלישי לא תחשב אכילתו למצוה. עיתוי הפעולות ושיעורן אינו עניין

לשכל אנושי, אלא הדברים תלויים בציווי א-לוהי בלבד. פעולות אלה, הנעשות בציווי א-לוהי, מתוך כוונה ומחשבה לעבודת ה' - מביאות את האדם לשמחה ולהתעלות גבוהה.

בשבת ישנו ציווי מיוחד על הנאות הגוף

מתוך הדיון בנושא מצוות המתקיימות על ידי הנאות הגוף, מגיע ריה"ל לעסוק (שוב) בעניין השבת. בשבת יש מצוות של 'כבוד שבת' ושל 'עונג שבת', ובשבת היהודי מתענג בהנאות של אכילה ושתיה, של מנוחה ושירה והודאה לה'. יש מצוה לקדש את השבת על היין, ולאכול בשר ודגים וכל מיני מטעמים המוכנים מבעוד יום, בשלוש סעודות. חלק נכבד מקיום מצוות השבת הוא על ידי ההנאה הגשמית. יתכן אף לומר שאיסור המלאכות בשבת והמצוה לשובות מהן, מטרתם העיקרית היא להביא את האדם למצב בו יוכל ליהנות ולנוח. איסור המלאכה מחייב את היהודי להתכונן לקראת שבת ולהכין את כל צרכי מאכלו מבעוד יום, ואוסר עליו לעשות מלאכות ביום השבת עצמו, ומתוך כך היהודי פנוי להתענג בשבת באכילה ומנוחה והרחבת הדעת. השביתה, כביכול, נועדה כדי לשרת את ההנאה, ועל כן אפשר לראות במצוות השבת כדוגמה מובהקת לעבודת ה' על ידי שמחה.

מצות השבת היא התרגום המעשי של האמונה בבריאת העולם ובהשגחת הבורא

אך היאך יום שבתון ממלאכה המוקדש לתפילה ולעונג הוא יום כל כך משמעותי בעבודת ה'?

"וְצִוָּה עַל שְׁבִיתַת הַשַּׁבָּת וְשְׁבִיתַת הַמוֹעֲדִים וְשְׁבִיתַת הָאָרֶץ, וְהַכֵּל זֵכֶר לַיְצִיאַת מִצְרַיִם וְזָכְרוֹן לְמַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית."

מסביר ריה"ל ששמירת השבת יש בה רעיון אמוני כפול - היא גם 'זכר למעשה בראשית' (כמבואר בלוחות ראשונים (שמות כ, י): "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ... וינח ביום השביעי, על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו"), והיא גם 'זכר ליציאת מצרים' (כמבואר בלוחות שניים (דברים ה, ד): "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלוקיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה, על כן צוה ה' א-לוהיך לעשות את יום השבת"). זכרון מעשה בראשית מוכיח על אמונה בבורא עולם שברא את הכל, וזכרון יציאת מצרים מוכיח על אמונה בהשגחת הקב"ה והנהגתו את העולם אשר ברא.

יהודי השומר שבת מעיד על עצמו כמאה עדים שהוא מאמין בבורא ובהשגחתו, והוא מציין זאת בפירוש בפיו בתפילה ובקידוש היום.

כלומר, שמירת שבת אינה רק קיום מצוה לעצמה, אלא זהו מעשה שנועד לקבע בתודעה של היהודי את הרעיון הגלום מאחוריו. אנו מאמינים באמונה שלמה שהקב"ה ברא את העולם, אך כל זמן שאמונה זו ורעיון זה נשארים כעניין מופשט - אין לדבר אחיזה, ובקלות יכול האדם לאבד רעיון זה. התורה מעוניינת שהאדם יתרגם את האמונה הזאת בעולם המעשה, ולכך נועדה, בין השאר, גם מצות השבת:

"וְהִיְתָה שְׁמִירת הַשַּׁבָּת הַיָּא בְּעֲצָמָה הַהוֹדָאָה בְּאֵי-לֵהוּת, אָבֵל כְּאֵלוּ הִיא הוֹדָאָה בְּדַבּוֹר מְעִשִׁי, כִּי מִי שְׁמַקְבֵּל מִצְוֹת שַׁבָּת בְּעֵבוֹר שְׁפָה הָיָה כְּלוֹת מְעִשָּׂה בְּרֵאשִׁית, כְּבָר הוֹדָה בְּחֵדוּשׁ מִבְּלֵי סֶפֶק, וּמִי שֶׁהוֹדָה בְּחֵדוּשׁ הוֹדָה בְּמַחְדָּשׁ הָעוֹשֶׂה יִתְבָּרַךְ. וּמִי שֶׁלֹּא קִבְּלָהּ, יִפְלֵ בְּסִפְקוֹת הַקְּדָמוֹת, וְלֹא תִזְךְ אֱמוּנָתוֹ לְבוֹרֵא הָעוֹלָם."

אנו לומדים מכאן, איפוא, הסבר נוסף גם בסוגיית 'טעמי המצוות'. ישנן מצוות שנועדו לתרגם רעיון מופשט למציאות. מצוות שתכליתן היא להפוך ערך ואידיאל גבוה למעשה מוגדר ומסויים, ועל ידי כך לקבע אותו בתודעה ולשמר אותו באופן מובהק יותר.

למשל, היהודי מצווה לבטוח בקב"ה. הוא יכול לומר לעצמו כל הזמן שהוא בוטח בקב"ה, אך כיצד תבוא אמונה זו לידי ביטוי מעשי? (וראה 'אמונה ובטחון' לחזון איש, פרק ב, ב-ג). על כן נצטוונו על מצוות ישוב הארץ, על אף האויבים המרובים העומדים עלינו, ובא בתורה הציווי (דברים ז, יז-יח): "וכי תאמר בלבבך רבים הגויים האלה ממני איכה אוכל להורישם. לא תירא מהם!". וכגון, המצוה של "ואהבת לרעך כמוך", כיצד ערך מופשט של אהבת הרע יורד אל עולם המעשה? למשל, על ידי מצוות צדקה.

בחסידות מזכירים רבות את המושג: 'מחשבה, דיבור ומעשה', כלומר, אלו שלושת הדרכים בהם אדם יכול לפעול בעולם. ריה"ל מדגיש כאן שאי אפשר להשאיר את הרעיונות הנעלים רק בעולם המחשבה והדיבור בלבד, אלא התורה רוצה שנבטא את הדברים בפועל גם בעולם המעשה על ידי פעולות גופניות.

"אם כן שמירת מצוות השבת מקרבת אל הבורא יותר מהפרישות והנזירות."

אֵלֵהִים בַּחַר לַהַתְגַּלּוֹת בְּעוֹלָם הַגִּשְׁמִי, וּלְכֵן יֵשׁ בְּכּוֹחַ הָאָדָם לְקַדֵּשׁ אֶת הַמִּצְוֹת

רעיון זה, שפעולות גופניות של האדם יש להן ערך גבוה וקדושה, עומד, לכאורה, בניגוד לתפיסת מהותו של אלהים. האלהים הוא נבדל, הוא אין-סוף וכל יכול, וכיצד

אפשר לומר שפעולות גשמיות של אדם בעולם פועלות ויוצרות קדושה א-לוהית? הן אמת שהקב"ה ירד לעולם, ונפגש עם האדם, ונתן לעם ישראל תורה ומצוות, ודיבר עם משה פנים אל פנים, ובוודאי אין לומר, חלילה, שהוא נפרד מן העולם הזה לחלוטין, ואנו מצווים לעשות ככל אשר ציוונו - אך הרעיון שפעולות גשמיות של האדם, ואפילו פעולות הנאה גשמיות שלו, יש בהן קדושה וערך רוחני, הוא רעיון קשה מאוד להבנה! כדי לענות על שאלה זו מבקש מאיתנו ריה"ל לשוב ולהתבונן בהשתלשלותו של 'העניין הא-לוהי' בעולם. הוא דבק באברהם, וממנו ומזרעו דבק בכל עם ישראל, בהמשך שמר עליהם הקב"ה בהיותם בגלות, הוציאם לחירות, הביאם אל ארץ ישראל אשר היא הארץ המיוחדת לאותו 'עניין א-לוהי'.

את כל זה כבר למדנו במאמר ראשון, ומה רוצה ריה"ל לחדש לנו בזה? אלא כאן מגיע ריה"ל אל הנקודה: **"וְנִקְרָא אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי יִצְחָק פְּאֶשֶׁר נִקְרָא יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים וְיוֹשֵׁב צִיּוֹן וְשׁוֹכֵן יְרוּשָׁלַיִם, לְדַמּוֹתָם בְּשָׁמַיִם, כְּמוֹ שְׂאֵמֶר: "הַיֹּשְׁבֵי בְּשָׁמַיִם", מִפְּנֵי הַרְאוֹת אֹרֹו בְּאֵלֶּה פְּהִרְאוֹתוֹ בְּשָׁמַיִם".** אם נשאל אדם: היכן נמצא א-להים? הוא יצביע על השמים, וגם כל המתפלל מכווין לבו ונושא עיניו אל השמים. אמנם אין זו טעות, והקב"ה נקרא "היושבי בשמים" (תהלים קכג, א), אך מאז שהתגלה הקב"ה לאברהם והשכין שכינתו בעולם נוספו לו תארים נוספים. הוא נקרא על שמות האבות - 'א-להי אברהם', 'א-להי יצחק', הוא נקרא על שמות מקומות בהם הוא משרה שכינתו - 'יושב ציון', 'שוכן ירושלים', והוא אף נקרא על שם הכלים אותם בנו בני האדם למקום שכינתו - 'יושב הכרובים'! הגילוי של הקב"ה בעולם מופיע על ידי בני אדם ועל ידי פעולותיהם, וכך הוא רוצה להשכין את שכינתו בעולם. והוא בחר בעם ישראל כדי שיוכל למלוך עליהם ולהופיע בעולם באמצעותם: "אני ה' א-להיכם המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לא-להים". אם ישראל עושים רצונו של מקום הרי הוא משרה שכינתו בבית המקדש, ואם חלילה הם חוטאים הוא מסלק שכינתו מהם. א-להים אינו מעוניין להישאר בשמים!

התכלית של הבריאה היא להוריד את האור הא-לוהי אל המקומות הנמוכים והגשמיים, ועל ידי מעשים גשמיים של בני האדם נעשה תיקון לכל העולם כולו. הקב"ה אשר ברא את העולם מתגלה בו בכל מקום, וכל מה שקיים בעולם וכל הכוחות הפועלים בעולם - הכל נובע ממנו. כל המציאות היא התגלות של הקב"ה, וממילא כל מעשיהם של בני האדם נעשים בתוך התחום הא-לוהי. הואיל וכן, לא קשה להבין היאך פעולות גשמיות של האדם יכולות להיות פעולות המביאות קדושה, אם הוא עושה זאת על פי ציווי ה' בלב שלם ובכוונה נכונה. כאשר עם ישראל חי על פי תורה ומצוות ומתדבק

בעניין האלוהי המתגלה בו, הוא מגיע לדרגה הגבוהה ביותר, והוא גאוותו של הבורא (ישעיה מט, ג): "ישראל אשר בכך אתפאר!"

הופעת אלהים בעולם דרך בני אדם נקראת "אהבה", וזוהי משמעות הביטוי "אוהב עמו ישראל"

וְנִקְרָא זֶה מְמִנּוֹ "אַהֲבָה" (סוף פיסקא ג).

ריה"ל מלמד אותנו הסבר מעמיק לביטוי יסודי, המשמש אותנו רבות, ואף בתפילה אנו משתמשים בו ומברכים עליו בוקר וערב: "אוהב עמו ישראל". מה הכוונה שא-להים אוהב את עם ישראל? מה שייך לדבר על רגשות שכאלה אצל א-להים? מסביר ריה"ל שהופעת א-להים בעולם דרך בני אדם נקראת "אהבה", ומאחר וא-להים בחר באברהם ובבניו שיתגלה דרכם ובאמצעותם לעולם אנו מבינים שא-להים 'אוהב' את עם ישראל. "ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו" (דברים ד, לז) - העניין האלוהי הטבוע באבות, ואשר עבר מהם לעם ישראל כולו, הכין את עם ישראל להיות מסוגלים לחיבור מיוחד עם האלוהות ולקבל את תורתו. על אהבה זו אנו משבחים ומודים, ומתפללים שלא תיפסק לעולם: "ואהבתך לא תסור ממנו לעולמים".

גילוי אור ה' בעולם דרך עם ישראל - תהליך המתפתח לאורך ההיסטוריה

כפי שלימד אותנו ריה"ל לאורך כל הספר, אור ה' מתגלה בעולם דרך עם ישראל. הקב"ה משרה שכינתו על עם ישראל, ועם ישראל מפיץ את אור ה' בעולם. אם נתבונן במהלך ההיסטוריה של העולם נוכל לראות שהתגלות אור ה' דרך עם ישראל מופיעה בארבעה שלבים:

השלב הראשון - עד הופעתו של עם ישראל היה כל העולם עובד אלילים, ולא האמינו בא-ל שברא את העולם והוא מנהיג אותו ומשגיח עליו. "וְהָלֹא הָיוּ כָּל אַנְשֵׁי הָעוֹלָם בְּעֵזְרוֹן וּבְתַעֲוֵת קָדָם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, זֹלָתִי הִיחִידִים אֲשֶׁר זָכְרָנוּם" (פיסקא נד). החבר מאריך לתאר את האמונות השונות אשר היו רווחות בקרב בני האדם לפני התגלות א-להים אל אברהם, יצחק ויעקב. מתן תורה לעם ישראל היה שיא הגילוי לקיומו של א-להים בעולם, ומכאן והלאה חל מפנה גדול. ההשפעה של מתן תורה הביאה להבנה אחרת, פחות אלילית, ואף הביאה להקמתן של שתי הדתות הגדולות בעולם - הנצרות והאיסלם - אשר סייעו באופן מסויים לתיקון העולם. האמונה בא-ל בהכרח מביאה

את האנושות לעידון ולצניעות, והאדם יודע שאין הוא השליט בעולם. כל השיח הנוכחי בעולם המודרני על זכויות אדם, על חסד עם אחרים (שנעשה לצערינו לעיתים בצורה מעוותת), הכל יונק ממצוות התורה. את הערכים האלה למדה האנושות בסיני, והכל נובע מקיומו של עם ישראל. יחד עם האהבה הגדולה שהעניק לנו הקב"ה באה גם אחריות גדולה.

השלב השני - קיום התורה על ידי עם ישראל. כאשר עם ישראל לומד תורה ומקיים תורה, וחי חיים מתוקנים על פי תורה ומצוות, ובמיוחד בארץ ישראל שהוא מקומו הטבעי, עם עבודת המקדש והקורבנות - מתגלה בעם ישראל אור ה' בכל עוצמתו. במציאות כזאת זוכה עם ישראל לניסים גלויים ולהצלחה בדרך על-טבעית, דבר המוכיח כי אור ה' שורה עליו.

השלב השלישי - גלות עם ישראל מארצו, וקיומם בגולה למשך תקופה ארוכה כל כך, מגלה על עניינו המיוחד של עם ישראל. ראשית, עצם הגלות והחורבן מגלים לכל כי אם עם ישראל אינו עובד את ה' כראוי, ואם הוא חוטא - הוא נענש עונש חמור. להיות עם ה' זה אומר לחיות בהתאם, ובמידה ולא עושים כן נענשים. אם כן, העונש של החורבן והגלות מגלה לכל כי עם ישראל הוא עם ה'. שנית, קיומו המופלא של עם ישראל בגלות, על אף כל הרדיפות ועל אף כל הצרות, מוכיח שיש כאן עניין היוצא מגדר הטבע. שום אומה בעולם לא הצליחה לשרוד לאחר שגלתה מארצה, אלא נטמעה באוכלוסיה אליה הגיעה. מציאותו הנצחית של עם ישראל מוכיחה על היותו עם ה', ועל כך שה' משגיח עליהם גם בהיותם בארץ אויביהם.

השלב הרביעי - תחיית עם ישראל ושיבתו לארצו. אין לך גילוי אור ה' גדול מזה. כנגד כל הסיכויים ואל מול כל האויבים והמתנגדים, אנו רואים לעינינו כיצד מתקיימות נבואות הנחמה של הנביאים, וכיצד העצמות היבשות של עם ישראל קורמות עור וגידים ומקבלות רוח חיים. הבקשה אותה ביקשנו והתפללנו כל השנים בברכת "אהבה רבה" מתגשמת לעינינו: **"מהר והבא עלינו ברכה ושלוש מהרה מארבע כנפות כל הארץ. ושבור עול הגוים מעל צוארנו והוליכנו מהרה קוממיות לארצנו"**. אנו רואים את תהליך צמיחת הגאולה, כיצד שבים אל האומה הישראלית כוחותיה הגשמיים והרוחניים, וכיצד היא מצליחה לנהל שלטון בארץ ישראל על אף כל האיומים וההתנגדויות של אומות העולם, כולל המדינות המתוקנות שבהן. הכוחות המתנגדים חזקים, הן מבית והן מחוץ, אך למרות הכל עם ישראל מגלה נחישות ויכולת עמידה מופלאים. זהו הגילוי הגדול של ה' בעולם על ידי עם ישראל.

מזמור יט בתהלים טוען שהתורה חשובה יותר מן הבריאה, וללא התורה אין לבריאה חשיבות

ולכאורה נשאלת השאלה: לשם מה צריך הבורא להתגלות בעולם דרך בני האדם ודרך התורה והמצוות? הרי די להתבונן בבריאה ובטבע כדי להגיע להבנה של גדולת הבורא וחכמתו, וזו היא אף הדרך לאהבתו ויראתו, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ - מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול".

נראה שעל שאלה זו רוצה ריה"ל לענות באמצעות מזמור יט בתהלים (פיסקא נו). מזמור זה (הנאמר בפסוקי דזמרה של שבת) מעלה תמיהה גדולה. תחילה הוא מתאר את מעשה ידי הבורא בעולם, את צבא השמים הגדול, את גבורת השמש, אך פתאום הוא עובר לתאר את התורה ומעלותיה:

(א) לְמִנְצַח מְזֻמָּר לְדָוִד:

(ב) הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד אֱ-לֹהֵי וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מְגִיד הַרְקִיעַ:

(ג) יוֹם לְיוֹם יַבִּיעַ אִמְרֵי וְלַיְלָה לַלַּיְלָה יַחֲוֶה דַעַת:

(ד) אֵין אִמְרֵי וְאֵין דְּבָרִים בְּלִי נִשְׁמַע קוֹלָם:

(ה) בְּכָל הָאָרֶץ יֵצֵא קוֹם וּבְקֶצֶה תִּבְלַ מְלִיָּהֶם לְשִׁמְשׁ שֵׁם אֱהֵל בְּהֶם:

(ו) וְהוּא כְּחֶתֶן יֵצֵא מִחֶפְתּוֹ יֵשִׁישׁ כְּגִבּוֹר לְרוּץ אֲרָח:

(ז) מְקַצֵּה הַשָּׁמַיִם מוֹצֵאוֹ וְתִקּוּפָתּוֹ עַל קְצוֹתָם וְאֵין נִסְתָּר מִחֶמְתּוֹ:

וּפְתָאוֹם

(ח) תּוֹרַת ה' תְּמִימָה מְשִׁיבַת נֶפֶשׁ עֵדוֹת ה' נֶאֱמָנָה מְחַפֵּימַת פִּתֵי:

(ט) פְּקוּדֵי ה' יִשְׂרָאֵל מְשֻׁמְחֵי לֵב מִצּוֹת ה' בְּרָה מְאִירַת עֵינָיִם:

(י) יִרְאֵת ה' טְהוֹרָה עוֹמְדַת לְעַד מְשֻׁפְּטֵי ה' אֱמֶת צְדָקוֹ יַחֲדוֹ:

(יא) הַנְּחַמְדִּים מְזַהֵב וּמְפַז רַב וּמְתוֹקִים מְדַבֵּשׁ וְנֹפֶת צוֹפִים:

(יב) גַּם עֲבָדָךְ נִזְהָר בְּהֶם בְּשִׁמְרָם עֵקֶב רַב:

מהי המשמעות של המעבר החד הזה מתיאור הבריאה לתיאור התורה? מהו המסר אותו רוצה המזמור לומר?

אומר ריה"ל - זהו המסר: "כָּאֵלוֹ אִמְרֵי: אֵל תִּתְמָהוּ מִן הַסְּפֹרִים הָאֵלֶּה, כִּי הַתּוֹרָה יוֹתֵר בְּהִירָה וּגְלוּיָהּ וּמְפָרְסַמַת וּמוֹעִילָה וּמַעֲלָה, וְלוֹלָא בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא הִיָּתֶה הַתּוֹרָה". אמנם הבריאה היא גדולה ומופלאה, וחכמה רבה גלומה בה, אך התורה היא מופלאה ומועילה יותר! חשיבות יצירת התורה עולה בחשיבותה על בריאת הטבע!

אך כיצד היתה יכולה התורה לרדת לעולם ולהתגלות ללא קיומו של עם ישראל בעולם? נמצא כי כל קיומו של העולם אינו שווה ללא התורה, ומציאות התורה בעולם אינה אפשרית בלא קיומו של עם ישראל, וממילא עם ישראל המקיים את התורה בעולם הוא תכלית כל העולם!

זהו המסר העמוק של המזמור, וריה"ל האיר את עינינו בהבנתו.

הקב"ה מכונה אֱלֹהֵי האבות ולא אֱלֹהֵי משה משום שהיהדות אינה דת אלא לאום

אך הנה, אחרי שלמדנו על חשיבות התורה, לכאורה עולה שאלה מעניינת: מדוע אנו פונים אל אֱלֹהֵי ישראל כאֱלֹהֵי שלושת האבות - אֱלֹהֵי אברהם אֱלֹהֵי יצחק ואֱלֹהֵי יעקב, אך איננו מכנים אותו אֱלֹהֵי משה? והלא משה נביא ה' הוא אשר מסר לנו את התורה שניתנה לו מפי ה'. בזכות נבואתו של משה ירדה התורה לעולם, ובזכותו זכה עם ישראל לקבל את הדברים ולעמוד במעמד הר סיני! אם כן משה רבנו הוא הדמות החשובה ביותר בעם ישראל! מדוע, אם כן, אנו מתייחסים במיוחד לשלושת האבות ולא אל משה רבנו?

שאלה זו נוגעת בעניין יסודי מאוד בהגדרת מהותה של היהדות. היהדות אינה דת, ואינה תלויה בקיום מצוות והלכות. לא התורה היא זו שהפכה את עם ישראל להיות עם, אלא עם ישראל הוא שקיבל את התורה. מלמד אותנו ריה"ל: היהדות היא עניין לאומי. אני, כיהודי יחיד, הקשר האישי שלי עם הבורא איננו נובע מכך שאני שומר תורה ומצוות ומקיים את חוקיו ומתפלל אליו, אלא אני מתחבר עם הקב"ה קודם כל בזכות העובדה שאני חלק מעם ישראל, ושגם אני מבני בניהם של אברהם יצחק ויעקב. הואיל ואני חלק מעם ישראל ממילא אני שייך לעם ה' אשר קיבל את התורה ומחוייב לה, ועל כן אני מקיים תורה ומצוות. משום כך גר שמתגייר אינו מקבל עליו רק עול מצוות אלא הוא קודם כל מצטרף לעם ישראל ונכנס בבריתו של אברהם אבינו. הוא הופך להיות אחד מאיתנו, ועל ידי כך מתחייב בתורה ובמצוות.

התורה מספרת שאחרי חטא העגל הקב"ה אומר למשה רבנו: **וְעַתָּה הִנֵּיחָה לִי וַיְחַר אִפִּי בָהֶם וְאָכַלְתִּים וְאַעֲשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גְדוֹל** (שמות לב, י). גם לאחר חטא המרגלים עולה הצעה דומה (ראה במדבר יד, יא-יב). כלומר, הקב"ה מציע למשה להקים עם ישראל חדש אשר ייצא ממנו. משה מסרב ומתפלל והגזרה בטלה. אך מהו באמת ההבדל? מה זה משנה אם עם ישראל הוא מצאצאי אברהם יצחק ויעקב או מצאצאי משה רבנו?

אלא באמת זהו עניין משמעותי ביותר, והוא שונה בתכלית משאר דתות. עם ישראל בני אברהם יצחק ויעקב הוא עם הנושא את שם ה' בהיסטוריה. הוא אומה נבחרת שנבחרה על ידי הקב"ה בזכות עניין א־לוהי מיוחד הטבוע בהם מן הבריאה ואילך. עם ישראל אשר ייצא ממשה רבנו יהיה דת ולא יהיה לאום. זה יהיה ציבור המקיים מצוות, ומי שלא יקיים לא יהיה חלק מן העם. זוהי אינה יהדות!

בהבנת עניין זה טעו חלק מן "המשכילים", וידועה אימרתו של משה מנדלסון: "היה יהודי בביתך ואדם בצאתך". אדם זה הפיץ את הרעיון שהיהודים הם בסך הכל אנשים "בני דת משה", כלומר, הם מקיימים חוקים שנתן להם משה, אך הם בני אדם רגילים כשאר הגויים אשר סביבותיהם. יהודי החי בגרמניה הוא אינו 'יהודי גרמני' אלא הוא 'גרמני בן דת משה'. תפיסה זו רצתה לעקור את היסוד הלאומי השורשי המרכיב את עם ישראל. ולא היא. העניין הא־לוהי עובר דרך עם ישראל כולו ולא דרך יחידים.

"כִּי לֹא הִיְתָה מַעֲלָתָם בְּעִבּוֹר מֹשֶׁה אֲבָל מַעֲלַת מֹשֶׁה הִיְתָה בְּעִבּוֹרָם, כִּי הֶאֱהָבָה לֹא הִיְתָה כִּי אִם בְּהִמּוֹן זֶרַע אֲבָרָהֶם יִצְחָק וְיַעֲקֹב, וּבַחֹר בְּמֹשֶׁה לְהַגִּיעַ הַטּוֹב אֲלֵיהֶם עַל יָדוֹ וְאַנְחָנוּ אֵין אָנוּ נִקְרָאִים עִם מֹשֶׁה אֶלָּא עִם ה'". עם כל גדולתו של משה רבנו הוא לא נבחר כדי ליצור את עם ישראל אלא כדי להיות שליח. שליחותו היתה לתת את התורה על ידו מאת הקב"ה אל עם ישראל.

פרק לד

הטומאה

פיסקאות נח-סב

הרוחניות והגשמיות יכולים להתחבר ולהשפיע זה על זה, הן לחיוב והן להיפך, ואי ההתאמה יוצרת 'טומאה'

הרעיון העיקרי של 'העניין הא-לוהי', אותו ייסד ריה"ל, הוא הכנת האפשרות של חיבור מופלא בין גשמיות ורוחניות. א-להים מופיע בעולם דרך עם ישראל, ומשפיע עליהם שפע א-לוהי כאשר הם מכינים את עצמם לקבלו. במאמר ראשון (פיסקא מא, ועוד) למדנו שהעניין הא-לוהי מעלה אף את גופו של היהודי אל דרגות אשר הן למעלה מן הטבע, וגורם להצלחת עם ישראל באופן ניסי ומופלא. ריה"ל לימד אותנו על הקשר הבלתי אמצעי בין הנשמה הא-לוהית לגוף, הן אצל היחיד, הן אצל כלל ישראל, והן אצל העולם כולו. א-להים נמצא בכל מקום ומְחיה את הכל, אולם יש כלים במציאות שיש להם הכנה טבעית לקבלת הנשמה הא-לוהית בתוכם. ירידת התורה לעולם דרך עם ישראל הוכיחה כי החיבור בין גוף חומרי למציאות רוחנית הוא אפשרי.

הואיל וכן, מסתבר שכאשר הגוף אינו מכין עצמו כראוי למציאות הרוחנית שתשרה עליו, או כאשר האדם יורד מדרגתו הרוחנית - החסרון הרוחני משפיע על הגוף, והדבר מתבטא בו בדרכים שונות. הזיקה בין הרוחניות לגשמיות היא כה חזקה עד שהם משפיעים זה על זה - רוחניות בעצמה גדולה משפיעה לטובה על הגוף, ורוחניות חסרה ומקולקלת משפיעה להיפך. חסרון זה המתבטא בגוף נקרא 'טומאה'.

הטומאה נחלקת לשלושה סוגים, ובאה משלושה מקורות שונים

אמנם הטומאה היא תופעה גופנית, אך היא משליכה מיד על עניינים רוחניים. אדם טמא אינו יכול לאכול בקדשים, אינו יכול להיכנס לכל מקום שבקדושה - הוא מרוחק מן הקדושה, מרוחק מ'העניין הא-לוהי'.

הטומאה נחלקת לשלושה סוגים: א. טומאת מת. ב. המערכת המינית (נידה), זיבה, לידה). ג. מחלות (צרעת לסוגיה).

טומאת מת - מת עצמו הוא 'אבי אבות הטומאה', והוא מטמא כל מה שבא איתו במגע או נמצא בקירבתו, על פי ההלכות הידועות. מי שנוגע במת אף הוא טמא. אלא הוא בדרגת טומאה פחותה, ומי שנוגע במי שנגע במת נטמא בדרגה פחותה ממנו.

נידה, זיבה, לידה - המערכת המינית של האדם, הן אצל הגבר והן אצל האישה, גורמת לטומאה. דם נידה או דם זיבה מטמא את האישה; זרע היוצא מגופו של הגבר מטמא את הגבר ואת האישה הבאה עמו במגע (טומאת קרי), וכשהדבר נשנה בתכיפות הטומאה חמורה יותר (טומאת זב); לידה של וולד מטמאת אף היא את האישה היולדת.

צרעת - נגעים בעור האדם המופיעים בצורה ובאופן מסוים - מטמאים, וכן נגעים המופיעים בבגד של אדם ובקירות ביתו - מטמאים.

חלוקה זו לשלושה סוגים אינה חלוקה חיצונית אלא חלוקה מהותית, וראיה לדבר היא שסוגי טומאה אלה נחלקים גם בדיניהם, ובמיוחד לעניין הרחקה מן המחנות¹⁴: **טמא מת** מורחק רק מן המחנה הפנימי, "מחנה כהונה" (מפתח עזרת ישראל ולפנים); **זבין וזבות נדות ויולדות** מורחקים מן המחנה האמצעי, "מחנה לוויה" (הר הבית); **מצורעים** מורחקים אף מן המחנה החיצוני, "מחנה ישראל" (ירושלים).

הטומאה נוצרת ממקרים של מוות, של חידלון, של חוסר חיות. הרוחניות היא מקור החיים והחיים הם הבסיס לרוחניות

ריה"ל מציע הסבר כללי לעניין הטומאה, שנותן טעם אחד לכל סוגי הטומאה¹⁵: **"שְׂאֵפֶשֶׁר שֶׁתְּהִיָּה הַצָּרְעַת וְהַזִּיבוֹת תְּלוּיוֹת בְּטִמְאַת הַמֵּת, כִּי הַמָּוֶת הוּא הַהֶפְסֵד הַגָּדוֹל"** (פיסקא ס). כלומר, המוות, החיסרון הגדול, הוא המקור לטומאה. מוות הוא הפסד, הוא הפסקת החיים, הוא הכיליון, ודווקא משום כך הוא הגורם הישיר לכל ענייני הטומאה. כיצד רעיון זה מסביר את שלושת סוגי הטומאה?

טומאת מת - כמובן, אדם מת הוא הביטוי המוחשי ביותר להפסד הגדול של הפסקת החיים.

זבין וזבות נדות ויולדות - מערכת המין באדם אחראית על ההולדה והרבייה, ולכך היא נועדה. מערכת זו נועדה ליצור חיים חדשים, וכל פעולתה עוסקת בעניין זה. כאשר המערכת אינה מצליחה ליצור חיים יש כאן סוג של מיתה. הזדמנות של חיים

14. ראה רמב"ם הלכות ביאת המקדש פ"ג.

15. ריה"ל, כדרכו בקודש, נזהר מלקבוע בהחלטיות שזהו הטעם ואין בלתו, ואין הוא מכריע אלא רק מעלה זאת כאפשרות להוסיף הבנה.

שהוחמצה. **"וְהִזְרַע הַנְּפֹסָד כֹּן, מִפְּנֵי שְׁהִיָּה בְעַל רוּחַ טְבְעֵי מוֹכֵן לְהִיּוֹת טָפָה שְׁיִהְיָה מִמֶּנָּה אָנוּשׁ, וְהִפְסָדוֹ כְּנֶגֶד כַּח הַחַיּוֹת וְהָרוּחַ"**. משום כך זרע הנפלט מגופו של הגבר מטמא, משום שלאחר שנפלט הוא נפסד ואינו ראוי עוד להוליד. כמו כן, המחזור החודשי של האישה הבוגרת, המתבטא בדימום מן הרחם, הוא למעשה סיום כושל של תהליך הפריה: בכל חודש האישה 'מבייצת', כלומר, ביצית אחת שלה נפרדת מן השחלה ומגיעה אל הרחם, שם היא ממתינה להפריה על ידי זרע הגבר. סביב הביצית הממתינה מתעבית רירית שנועדה לסייע להשרשת הביצית המופרית ברחם. לאחר כשבועיים בהם הביצית אינה מופרית ולא מתבצעת השרשה, אזי רירית הרחם נושרת ומתפרקת, ונפלטת מן הגוף עם דם רב. אם כן, זב וזבה, נידה ובעל קרי טמאים משום שלא הצליחו להוליד, והחיים שהיו יכולים להיווצר אבדו מן העולם. ואם תאמר - מדוע לידה מטמאה את האישה, הרי לידה זוהי יצירת החיים הגדולה ביותר! לידה היא ההיפך המוחלט של מיתתה וחידולון! על כך יש לומר שאמנם הולד יצא לאוויר העולם ונוצרו כאן חיים חדשים, אך מצד גופה של האם היולדת יש כאן חיסרון - היה בה גוף חי ועכשיו הוא חסר ממנה, ואם כן משהו בגופה מת.

צרת - 'וְהָאֵבֶר הַמְצָרַע כְּמֵת". איבריו של המצורע הלוקים בנגע מאבדים את חיותם, הדם אינו זורם בהם והם נימוקים ונושרים ממנו, ר"ל. איברים אלה איבדו את חיותם והרי הם כמתים.

רעיון זה הוא רעיון נפלא. הוא מציב את הקדושה והרוחניות כמקור החיים, ואת הטומאה כניגוד להם. בית המקדש הוא מקור הקדושה והוא מקור החיים. הרוחניות מוסיפה חיים לעולם, ואדם רוחני הוא מחובר יותר לחיים. כדי ש'העניין הא-לוהי' יתגלה בעולם צריכים החיים להיות במלוא עוצמתם. "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו" (נדרים לח ע"א). במקום שאין חיות אין הרוחניות יכולה לשרות, ולשם מגיעה הטומאה. "אין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות אלא מתוך שמחה" (מדרש אגדה ויחי, מח). כוחות החיים במלוא עוצמתם הם ההכנה לרוחניות, ועל כן יש לדאוג לחזקם ולהבריאים כדי להיות מוכנים לקבל את השפע הרוחני. "כי באמת מרכז החיים הוא ההתעלות הרוחנית, אלא שאי אפשר שתהיה הרוחניות מפותחת כראוי אם לא יהיו שלמים עמה כל הקניינים החמריים הנדרשים לאומה שלמה ומשוכללת, כן ההתנערות לבקש חוזק לאומי, חמרי, ויתר מכשירי החיים הכלליים" (הרא"ה קוק, מאמר "המספד בירושלים"¹⁶). החיבור בין החיים לרוחניות

16. "המספד בירושלים" הוא תמצית נאום שנשא הרא"ה קוק זצ"ל בעצרת פומבית ביפו, ב"שבעה" לפטירתו של ד"ר בנימין זאב הרצל, בחודש תמוז שנת תרס"ד.

הוא הדדי, וכשם שאין רוחניות ללא חיים כך אין חיים ללא רוחניות.

אנו רואים כאן גם הבדל מעניין בין היהדות לשאר אמונות. הנוצרי כאשר הוא מת הוא מבקש שיבוא איש כמורה כדי שיהיה לצידו. ביהדות, לעומת זאת, כאשר אדם עומד למות אנו אומרים לכהן (הדמות הרוחנית הגבוהה ביותר) לצאת מן החדר כדי שלא יבוא לידי טומאה. אנו מעדיפים שהרוחניות תהיה רחוקה מן המוות ככל האפשר!

מי שרחוק מרוחניות אין הטומאה חלה עליו, ומי שנפשו אינה עדינה אינו מרגיש בטומאה

על פי הסבר זה אנו יכולים להבין היטב מדוע לגוי אין טומאה. גוי הנוגע במת אינו נטמא, וכן שאר הופעות הטומאה אינן משפיעות על מצבו. זאת משום ש'העניין הא-לוהי' אינו שייך בו, ומשום כך אין הוא גם מתרחק או מתקרב אליו.

"וְאֵינְנוּ מְשִׁיגִים בְּהַפְסֵד הַזֶּה לְרַב דְּקוּתוֹ אֶלָּא בְּעֲלֵי הַרוּחוֹת הַדְּקוֹת וְהַנְּפֹשׁוֹת הַחֲשׂוּבוֹת, הַמְּשִׁתְּדָלוֹת לְהַדְּבֵק בְּאֵלֵהוּ וְהַנְּבֹאָה אוֹ בְּחִלּוּמוֹת הָאֲמִתִּיּוֹת וְהַמְּרֵאוֹת הַבְּרוּרוֹת" (פיסקא ס). גם היהודי לא בהכרח חש בטומאה הבאה אליו, אלא הוא צריך להיות בעל נפש עדינה ורוחנית. הטומאה היא כעין עכירות ולכלוך רוחני, ואפשר לחוש זאת בכלים רוחניים דקים. **"וְעוֹד יֵשׁ עִם שְׂיִמְצָאוּ כְּבֹד בְּעֲצָמָם בְּעוֹד שְׂלֵא רְחֻצוּ מִקְרָם... וְרַבְּנוּ מְשִׁתְּנָה מִקְרַבַּת הַמֵּתִים וְהַקְּבֻרוֹת, וּמִתְּבַלְבֵּלַת נַפְשָׁנוּ זְמַן מָה בְּבֵית אֲשֶׁר הִיא בּוֹ מֵת, וְמִי שֶׁהוּא עֵב הַטֵּבַע אֵינוֹ מְשִׁתְּנָה לָזֶה" (שם).** רוב העם מרגיש בבית הקברות הרגשה לא נעימה מבחינה נפשית (בלי קשר לאבלות או לצער על המת), אך יש כאלה שהדבר אינו משפיע עליהם בגלל שנפשם גסה יותר. ואל תתמה על דבר זה ואל תזלזל בו, שהרי גם בדברים טבעיים מצאנו שדברים עדינים עלולים להיפגע על ידי קלקולים עדינים: **"וּכְבֹר נֶסֶה שְׂמִפְסִידִים בְּמַגָּעִם הַדְּבָרִים הַדְּקִים, כְּפָנִינִים וְהַיִּינוֹת".** ריה"ל מספר לנו על עובדה מדעית מעניינת: אנשים שהם טמאי קרי מקלקלים במגעם במקרים בתנאים מסויימים פנינים ויין! זה לא משהו רוחני-מיסטי אלא עובדה מדעית-טבעית!

הסבר נוסף: ההלכה פרשה את חסותה על הטומאה ובכך היא מסייעת לאדם להתמודד מול כוחות שאין לו שליטה עליהם

ברצוני להציע הסבר נוסף לעניינה של הטומאה, על שלושת חלקיה השונים. הטומאה והטהרה אינן כוחות נפרדים ואינן נלחמות זו בזו, אלא הן הטהרה והן

הטומאה הן שתיהן חלק ממערכת אחת כוללת של התמודדות האדם עם העולם. האדם זקוק לשליטה על חייו. הוא מתמודד מול כל הכוחות בעולם וצריך למצוא את דרכו. הוא צריך להסתדר עם קשיי הקיום, הפרנסה, המשפחה, החברה, האמונה, הרוחניות, ולהמשיך להתקדם ולחיות באופן הטוב והנכון ביותר. זה לא קל, זאת התמודדות תמידית יום-יומית, אך האדם בדרך כלל מצליח למצוא שליטה ואיזון על חייו ולנהל אותם אל מול כל הקשיים.

אך הנה, ישנם שלושה תחומים בהם אין לאדם אפשרות להתמודד, והכוחות אשר מולו הם חזקים ממנו ואין לו שליטה עליהם:

התחום הראשון הוא המוות. מיום שנולד יודע האדם שימות, ואין אפשרות להתחמק מכך. גם האנשים הקרובים לו עלולים למות והדבר ישפיע עליו באופן קשה. עצם הידיעה הזו - שהמוות אורב בפינה וממתין לכל אדם, והוא עתיד לגדוע את מהלך חייו, את חלומותיו ואת שאיפותיו - יכולה להביא את האדם לידי ייאוש ואיבוד תוחלת. למי אני עמל?

התחום השני הוא היצרים המיניים, עימם מתמודד האדם יום יום, והם רוצים להפילו ולהכשילו. דם הנידה באישה וזיבת הקרי בגבר הם התזכורת התמידית לכך שמערכת זו אינה בשליטת האדם. זהו כוח טבעי עימו האדם מתמודד, והוא עלול להכשיל אותו בכל יום אל עבר פי פחת.

התחום השלישי הוא המחלות. אדם עלול ביום בהיר אחד לגלות שהוא או אחד מקרוביו חלה, ר"ל, ומשם מתחילה התמודדות נוראה. זהו כוח נורא שאין לאדם שליטה עליו, והוא נתון לכוחות טבעיים חזקים ממנו.

מול שלושת התחומים האלה אין לאדם שליטה, והניסיונות להתמודד מולם עלולים להביא את האדם לידי ייאוש ואיבוד עשתונות. על כן באה התורה ועוזרת לאדם 'להשתלט' על הכוחות האלה. גם הכוחות האלה נמצאים במערכת ההלכתית, גם הם חלק ממעגל החיים ויש לנו כללים כיצד יש לנהוג מולם. כאשר האדם נתקל באחד מן התחומים הקשים האלה הוא יודע בדיוק כיצד עליו לנהוג - הרי התורה מדריכה אותו! יש מציאות של 'טומאה' בעולם, של חוסר אונים, של עמידה חלשה מול כוחות איתנים, אך גם המציאות הזאת היא חלק מן המערכת הכוללת. התורה כביכול אומרת לאדם: אתה לא לבד! כולנו בעולם הזה מתמודדים עם כוחות אלה, "רבים שתו רבים ישתו" (ראה כתובות ח ע"ב), וכשבאים עליך צרות אלה עליך לנהוג כך וכך. הדברים עדיין בשליטתך ועליך לפעול באופן מדויק בזמנים אלה על פי כללי ההלכה. ההלכה נותנת משמעות גם לדברים שהם לכאורה מחוץ לשליטתו של האדם.

וניתן להוסיף ולהעמיק ולומר עוד: תכונות נפשו של האדם גורמות לו שלא יהיה במצב סטטי. יום אחד הוא שמח ללא סיבה ולמחרת הוא מצוברח. יום אחד הוא מרגיש מוצלח ויום אחד הוא שוקע לעצבות ודיכאון. לכאורה נראה הדבר כקילקול, כהתנהלות לא בריאה. הנטייה היא לחשוב שצריך להיות כל הזמן בשמחה, כל הזמן ב"היי", וכך להתקדם ולהתעלות. אך באמת אין הדבר כך. אילו היה האדם במצב סטטי קבוע אזי היה קשה לו להתקדם ולעלות. אדרבה, האדם מורכב דווקא באופן של עליות וירידות, בהתנהלות של 'רצוא ושוב', דווקא על ידי כך הוא מצליח לעלות ולשפר את מצבו. "שבע יפול צדיק וקם" (משלי כד, טז), וכי למה שיפול? אלא כל נפילה היא הכנה לעלייה שתבוא אחריה. אי אפשר להיות כל הזמן במקסימום, להיות בשיא. אנו רואים זאת בכל תחומי החיים. למשל, בתחום הפרנסה. אדם יכול ל"ע להפסיד בעסקיו ולרדת מנכסיו, לשקוע בחובות, והדבר עלול להביא אותו לידי יאוש. אך לאחר זמן הוא שב ואוגר כוחות, מרים את ראשו ופותח דף חדש. אדם ל"ע נפטר לו אדם קרוב, הוא שוקע באבל ונראה כאילו עולמו חרב עליו, אך לאחר זמן מסוים הוא מצליח להתאושש ולהתרומם. אנו מכירים תופעה זו בעיקר בתחום הרוחני. יום אחד אנחנו מרגישים קרובים אל הקב"ה, מצליחים ללמוד תורה בעמקות, להתפלל בכוונה ובדבקות, ולמחרת מרגישים ריחוק והסתר פנים. זוהי מערכת בריאה בה האדם נופל וקם, וכאשר הוא מתרומם מן הנפילה הוא מצליח להגיע אף לגבהים שלא הצליח להגיע אליהם קודם.

אצל אנשים גדולים הנפילות הן אף גדולות יותר. "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו" (סוכה נב ע"א). מסופר על אנשים גדולים שהצליחו להגיע לגבהים רוחניים עצומים אך גם נפלו לדיכאונות ומשברים גדולים.

זהו התהליך של טומאה וטהרה, של התקרבות והתרחקות, של עלייה וירידה, וחוזר חלילה.

צרעת נובעת מסילוק שכינה מחמת עוונותיו של האדם. הכהנים מסוגלים להבחין בין נגע טבעי לנגע רוחני

הסברים אלה לעניין מהותה של הטומאה אכן מבארים היטב את עניינה ביחס לגוף האדם. ההתמודדות עם המוות, עם המחלות, עם מערכת המין והפריין - כל אלה שייכים לגוף האדם, אך כיצד נבאר את עניין "צרעת הבגד" ו"צרעת הבית"? כיצד יתכן שטומאה מופיעה בכליו של אדם או בביתו? שאלה זו שואל מלך כוזר בפיסקא סא:
"וְנִשְׂאָר עָלַי צָרַעַת הַבַּיִת וְהַבְּגָד" - את זה עדיין לא הבנתי מתוך דבריך!

מסביר החבר: צרעת המופיעה בבגד או בקירות הבית היא ביטוי של סילוק שכינה. כל זמן שהשכינה נמצאת בישראל היא נותנת חיות וחיוניות. השפע הא-לוהי המשפיע על הנשמה - משפיע גם על הגשמיות, ואין הוא משפיע רק על גוף האדם אלא אף על כליו ואף על ביתו: **"כִּי זֶה מַחְקֵי כְחוֹת הַשְּׂכִינָה, כִּי הִיְתָה בְיִשְׂרָאֵל בְּמַעַלְת הָרוּחַ בְּגוֹף הָאָדָם, מוֹעִילָה אוֹתָם הַחַיּוּת הָאֵל-לֵהִיט וְנוֹתְנָה לָהֶם זֵיו וְהָדָר בְּגוֹפּוֹתָם וּבְתַכּוּנוֹתָם וּבְמִשְׁכָּנֵיהֶם"**. אך כאשר השפע הא-לוהי מסתלק אף הגשמיות חסרה ומתקלקלת:

וּבָעֵת שֶׁמִּתְרַחֶקֶת מֵהֶם, מִסְתַּכֶּלֶת עֲצָתָם, וְיִתְכַעְרוּ גּוֹפֵיהֶם, וְיִשְׁתַּנָּה יָפִים, וְכִשְׁהִיא מִתְרַחֶקֶת מִיחִידִים נִרְאָה עַל כָּל אִישׁ וְאִישׁ סִמּוֹן הַתְּרַחֵק אוֹר הַשְּׂכִינָה מִמָּנּוֹ" (פיסקא סב). אם כן, צרעת הבגד וצרעת הבית הן סימן חיצוני לכך שהשראת השכינה נסתלקה מאדם זה, ושוב אין הוא נמצא בהופעתו השלמה. סילוק שכינה היינו טומאה, כי הטומאה תופסת מקום היכן שהקדושה והרוחניות מסתלקות.

מאיזו סיבה השכינה מסתלקת ומגיעה טומאת הצרעת? מחמת העוונות. **"וְהָיָה מִמוֹפְתֵי הַשְּׂכִינָה שִׁירָאָה הַחֲרוֹן הַמַּעַט עַל הָעוֹנוֹת לְעֵתָם בְּקִירוֹת וְהַבְּגָדִים, וְכַאֲשֶׁר יִחֲזַק הָעֵינָיו יִרְאָה בְּגוֹפִים עַל מְדַרְגּוֹת מִן הַחֲזֵק וְהַחֲלָשָׁה"** (פיסקא נח). על עוונות קלים הצרעת מופיעה רק בבגד או בבית, ועל עוונות קשים יותר מופיעה הצרעת בגוף עצמו (חז"ל לימדו אותנו שצרעת הגוף באה על לשון הרע).

הואיל והצרעת המטמאת המופיעה בבית או בבגד או בגוף נובעת מפגם רוחני, יש להבחין היטב בינה לבין סימני צרעת שונים שהם מחלה טבעית בגוף או בבגד או בקיר, הנובעים מפגמים טבעיים וזיהומים שונים. כיצד נבחין ביניהם? **"וְהַפְּהָנִים מִעֲמָדִים לְחֻכְמָה הַזֹּאת הַדָּקָה, לְהַפִּיר מֶה מִמָּנָה אֶל-לֵהי... וּמֶה מִמָּנּוֹ מְזָגִי, מִתִּישָׁב וּבִלְתִּי מִתִּישָׁב, וְהִיא חֻכְמָה מְפֹלָאָה הַזֹּהִיר עָלֶיהָ הַבוֹרָא יִתְבָּרַךְ בְּמֶה שְׁאָמַר: "הַשְּׁמֹר בְּנִגְעַ-הַצְרַעַת לְשֹׁמֵר מְאֹד וְלַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּ אֶתְכֶם הַפְּהָנִים הַלְוִיִּם"** (שם). הכהנים, שהם אנשים רוחניים, הם מסוגלים להבחין ולהרגיש האם הנגע העומד לפניהם הוא נגע טבעי או נגע רוחני.

האדם נוכח בכל המרחב סביבו ואינו כלוא בתוך גופו

כיצד יתכן שסילוק רוחניות מן האדם משפיעה גם על ביתו וכליו? אלא באמת מכאן אנו רואים מהו אדם. אדם איננו נמצא רק במגבלות גופו, אלא יש לו נוכחות והתפשטות על סביבתו. אנו רואים זאת בהלכה גם לעניין טומאת מת. כאשר אדם מת תחת קורת גג - באוהל - ההלכה היא שכל בני האדם וכל הכלים הנמצאים באוהל

נטמא אף הוא, על אף שלא באו במגע עם המת. מדוע? משום שהאדם נמצא בכל סביבתו ולא רק בתוך גופו. מעין מה שאמרו בהלכות קניינים "ארבע אמות של אדם קונות לו", או כמו שמצאנו בהלכות שבת שגם במקום בו אסור לאדם ללכת, מכל מקום יש לו ארבע אמות לכל רוח. כלומר, האדם מתפשט אל מחוץ לגופו ואין הוא מוגבל רק אליו.

ואכן, אפשר לחוש בעניין זה גם בעיני בשר. אדם עם עין בוחנת יכול לעמוד על אופיו של אדם לפי מראה ביתו. בית נקי ומסודר מעיד על בעלת הבית החרוזה שבו; בית 'מבולגן' מעיד על ההיפך...; בית עם ציורים וחפצי אומנות מעיד על נשמה של אמן; בית מלא ספרים מעיד על בעל בית שרוצה להיות קשור לתורה ולחכמה; וכהנה וכהנה. גם בכניסה לחנות אתה מייד יכול להרגיש את 'רוחו' של בעל המקום, אם העובדים במקום חייכנים ורגועים או אם הם סרים וזועפים. אין זאת אלא שהאדם מטביע את חותמו על סביבתו, והוא נוכח בכל המרחב ולא רק בתוך גופו.

ישנה השפעה הדדית בין גוף ונפש, וכשיש מצוקות נפשיות הגוף סובל מתופעות פסיכוסומטיות

ואל תתמה כיצד יתכן ששינוי רוחני משפיע על גופו של אדם, שהרי אנו רואים כיצד שינוי רגשות פנימי משפיע מייד גם על גופו של האדם: **"וּכְשֶׁהִיא מְתַרְחֶקֶת מִיְחִידִים נִרְאָה עַל כָּל אִישׁ וְאִישׁ סֶמֶן הַתְּרַחֵק אֹרֶז הַשְּׂכִינָה מִמֶּנּוּ, כְּאִשֶּׁר נִרְאָה הַתְּרַחֵק הַרוּחַ פְּתָאוֹם בְּעֵבוֹר פֶּחַד אוֹ דְאָגָה מְשֻׁנוֹת הַגּוּף"** (פיסקא סב). אדם שמפחד גופו מגיב בהתאם - שערותיו סומרות, עצמותיו רועדות, דופק הלב הופך למהיר, הפה מתייבש, פניו מחווירות. אדם שדואג לאורך זמן לוקה במחלות פנימיות שונות, כגון אולקוס, כאבי פרקים, כאבי גב. לעיתים קרובות בדיקות רפואיות לא מצליחות לאתר את מקור הכאב ומקור המחלה, משום שבאמת המקור שלהן הוא נפשי פסיכולוגי ולא בעיה פיזית. ההשפעות ההדדיות של גוף ונפש, הידועות היום כתופעות פסיכוסומטיות, היו ידועות כבר בימי ריה"ל, ועל ידי כך הוא מסייע לנו להבין כיצד קלקולים רוחניים משפיעים על גוף האדם ועל סביבתו.

פרק לה

תורה ומדע

פיסקאות סג-10

החכמה שבתורה מופלאה ומקיפה, וכדי לקיים המצוות נדרשים חכמי התורה שבכל דור להשתלם בכל החוכמות כפי יכולתם

הדברים ששמע מלך כוזר בעניין השפעות הנפש על הגוף, והתייחסות התורה לעניינים אלה, הביאו אותנו להתפעל ולומר: "אני רואה תורתכם נכלל בה כל דק ועמק מהחכמות, מה שאין כן בזולתה" (פיסקא סג) - לימדת אותי כל מיני דברים הלכתיים ורעיוניים, ואני רואה שהתורה מתייחסת לכל מיני החכמות שבעולם, מה שלא מצאתי בשום דת אחרת. זה מרשים מאוד!

עונה לו החבר: אכן, בוודאי שהתורה עוסקת בכל החכמות, אך אל תטעה. אתה חושב שהחכמות האלה הן 'השכל של הבורא' בלבד, ועל פי חכמות אלה נכתבה התורה על ידי הבורא וניתנה לבני האדם, ואנו רק צריכים לקיים את דברי התורה החכמים והמופלאים כמצוות אנשים מלומדה. אין זה כך! אלא אדרבה, כדי לקיים את המצוות, כדי להבין מה התורה דורשת מאיתנו, אנחנו צריכים להבין היטב ולהיות מומחים בכל החוכמות האלה! חכמי התורה שבכל דור ודור צריכים שיהיו בקיאים במדע בכל התחומים, כי אלמלא כן אי אפשר לקיים את המצוות.

וכאן נותן ריה"ל כמה דוגמאות למצוות התורה, שאי אפשר לקיים אותן ללא ידיעה ברורה של חכמת המדע. מצוות הקשורות לעבודת האדמה - איסור 'כלאים' מצריך ידיעה בחכמת הבוטניקה על מנת להבדיל בין המינים השונים, ולדעת איזה מין שייך לאיזו משפחה, וכדומה. וכן לדעת מהו שטח היניקה הנזקק לכל מין ומין על מנת להרחיק אותם זה מזה. איסור 'כלאים' גם מצריך ידיעה בחכמת הזואולוגיה על מנת להבדיל ולהבחין בין מיני בעלי החיים השונים, ולדעת איזה מין יכול להתערב עם מין אחר ואיזה לא. איסור 'טרפה' מצריך ידיעה ברפואה של בעלי החיים, אלו מומים מסכנים את הבהמה, איזה מחלות יגרמו למוות, וכו'. 'מומי כהנים' מזקיקים ידיעה ברפואה. ענייני 'נידה' ו'זיבה' ו'לידה' דורשים ידיעה מדוקדקת בגניקולוגיה. מצוות 'עיבור שנים' ו'קידוש חודשים' דורשת ידיעה מרובה באסטרונומיה ובגאומטריה. ועוד, ועוד.

כלומר, אי אפשר להיות תלמיד חכם בלי להיות בקי במדע, לסוגיו השונים. היום, עם התפתחות המדע והטכנולוגיה, אף נוספו תחומים רבים בהם צריכים הרבנים להיות בקיאים. למשל, נושא החשמל בשבת וביום טוב. כדי להבין כיצד פועל החשמל צריך לשלוט בחכמת הפיזיקה ברמה הגבוהה ביותר שלה. רב שרוצה לפסוק בענייני חשמל מוכרח ללמוד את הנושא הזה על בוריו, או להתייעץ עם מומחים בני תורה על מנת שיוכל להבין את פעילות המערכת. בלי זה הוא לא ימצא את ידיו ואת רגליו בתחום הזה. כמו כן תחום הכשרות, שהולך ומתפתח משנה לשנה. כדי להיות בקי בכשרות ובאוכל תעשייתי צריך ללמוד היטב כימיה והנדסת חומרים, על מנת שיוכל להתיר את המותר ולאסור את האסור. בלי הידע המדוקדק הזה אי אפשר בכלל להתחיל להתעסק בכל התחום העצום הזה. נושא חשוב שמעסיק את הרבנות הראשית כבר שנים רבות הוא עניין תרומת איברים ו'קביעת רגע המוות'. כדי שרב פוסק יוכל לחוות דעתו בעניין הוא צריך להיכנס לעומק הסוגיות הרפואיות, ולהתעדכן בכל חידושי מדע הרפואה בתחום.

בכל הדורות היו חכמי ישראל בקיאים במדע כפי שחכמת בני אדם הגיעה אליה, וככל שהמדע מתקדם ובני האדם יודעים יותר ויותר - כך גם הרבנים ותלמידי החכמים צריכים להשתלם בנושאים אלה.

ומכאן יש לקרוא לכל מוסדות החינוך הדתי שלא להזניח את לימודי המדעים, במקביל ללימודי הליב"ה הבסיסיים. נכון, לא כולם יהיו רופאים או פיזיקאים או כימאים, אך יש לתת את היסודות המדעיים לכולם, ולחנך לפתיחות ללימודים אלה. על האדם לדעת שיש תחומים רבים של חכמה ושל מדע, ואין הוא יכול לדעת את הכל, וכך תהיה לו ענווה לומר 'איני יודע' כשייתקל בשאלות מסוגים שונים.

מלבד מאמץ שכלי אנושי, על מנת להגיע אל תכלית הבנת החכמות נדרשת גם סייעתא דשמיא

ריה"ל מוסיף משפט שנותן תוספת הבנה לכל עניין החכמות והמדע: "וּבְפֶרְטוֹ חֲכָמוֹת שְׂאִין בְּשׂוֹר וְדָם יְכוֹל עֲלֵיהֶן בְּדָרְךְ סִבְרָתוֹ מִבְּלֵי עֲזֵר אֱ-לֹהִי" (פיסקא סד).

החכמה היא אין סופית. האדם אינו יכול לדעת הכל, וגם בתחומים שהוא עוסק בהם ובקי בהם אין הוא יודע הכל. מדע הרפואה, למשל, מודה שאין הוא יודע להסביר תופעות שונות, ואין הוא יודע לאבחן במדויק אירועים שונים. הרופא שומע מהחולה שכואב לו הראש, ויכולות להיות לכך סיבות רבות ושונות, מה עושה הרופא?

מציע לו כדור מסויים שירגיע את הכאב, עושה בדיקות נוספות, ומקוה שהכאב יחלוף והחולה יתרפא. אם הכאב לא חלף, נותן לו הרופא תרופה אחרת, שמטפלת בסוג אחר של כאב ראש, ומקוה שעכשיו הכאב יחלוף. יש המון אפשרויות, ואי אפשר לדעת תמיד מה הפתרון הנכון. כל רופא ישר ואמיתי יודה שבמקצוע הזה יש הרבה ניחושים וניסיונות, ואין שום הבטחה להצלחה. אך גם בין הרופאים יש כאלה שיש להם חוש מיוחד, איזושהי אינטואיציה בלתי מוסברת, שמסייעת להם לזהות כל פעם את הבעיה המדוייקת. החוש הזה הוא מתנה א־לוהית שמסייע לרופא הזה להיות הרופא הכי טוב בתחום שלו. הוא עצמו אינו יודע להסביר זאת.

הוא הדין בכל החוכמות - על מנת לרדת באמת לעומקה של חכמה ולעמוד על סודה צריך האדם שיהיה לו עזר א־לוהי וסייעתא דשמיא, ואלמלא כן לא יצליח.

פרק לו

השפה העברית

פיסקאות טז-פ

השפה העברית אינה רק עניין טכני אלא יש בה מימד אלוהי

מדוע החליט ריה"ל להתייחס לנושא השפה העברית בספרו, ומדוע דווקא כאן

במאמר שני?¹⁷

אך באמת, אם ניזכר בדברים שנכתבו בתחילת מאמר זה, נראה שיש כאן מעין 'סגירת מעגל'. בתחילת מאמר שני מספר ריה"ל (בתרגומו של אבן שמואל): **"והמלך, בבואו ללמוד את התורה ואת ספרי הנביאים, עשה לו את החבר ההוא לרב והיה שואל ממנו שאלות על הלשון העברית. וראשית שאלותיו היתה בדבר השמות והתארים המיוחדים בתורה לא-לוה...".** כלומר, על מנת להבין את התורה והנביאים יש להעמיק ולהתבונן בלשון העברית, שהרי היא הלשון בה נכתבו ספרים אלה.

בהסתכלות שטחית ניתן היה להניח כי יש כאן עניין טכני בלבד, והשפה נועדה להעביר תכנים ורעיונות באופן מוסכם, אולם ריה"ל מבקש להדגיש בפני הלומד כי השפה העברית אינה כשאר שפות. כשם שיהודי הוא אדם שונה מכל בני האדם, ועם ישראל הוא עם שונה מכל העמים, וארץ ישראל היא מקום שונה מכל הארצות, ויש בהם עניין א-לוהי מיוחד והשראת שכינה מיוחדת - כך גם השפה העברית אינה שפה כשאר השפות. מלבד השימוש הרגיל שיש לה כשאר כל השפות, יש לה מימד א-לוהי, והיא השפה בה נברא העולם, כמבואר להלן. עם ישראל, החי בארץ ישראל, על פי תורה ומצוות, ומדבר בלשון הקודש - זוהי ההופעה הא-לוהית הגדולה ביותר בהתנהלות הטבעית בעולם הזה.

השפה העברית דלה במספר המילים שלה, ביחס לשפות אחרות, ומתוך כך מביאה לקושי בביטוי רעיונות על ידה

מלך כוזר טוען שהשפה העברית היא שפה דלה, ביחס לשאר השפות הקיימות בעולם, שהן עשירות יותר במילים ובביטויים: **"וכי יש לעברית מעלה על פני שאר**

17. ראה דיון כללי קצר בעניין ה'שפות' במאמר ראשון, פיסקאות נג-נט, וראה מה שכתבנו שם בפרק ט.

הלשונות?¹⁸ הלא בין אלה יש שלמות ועשירות ממנה, כאשר אנו רואים זאת בעינינו
(פיסקא סז, בתרגום אבן שמואל).

על מה מתבססת טענה זו?

ראשית, על מספר המילים הדל - "שאר הלשונות... עשירות ממנה". מספר המילים בערבית, למשל, גדול פי כמה מאשר מספר המילים בעברית, והשפות המודרניות מכילות מספר מילים רב מאוד. מבחינה זו השפה העברית היא דלה ומוגבלת. שנית, בגלל החוסר במילים רבות ומגוונות בעברית, ישנו קושי לבטא רעיונות מופשטים בבהירות ובדקדוק, מה שגורם לשפה להיות חסרה, ודובריה נאלצים להיעזר במילים משפות זרות. אנו רואים כיצד חדרו אל לשון חז"ל במשנה ובגמרא מילים רבות מן הארמית ומן היוונית, על מנת לאפשר להם לבטא את רעיונותיהם ולנסח את דבריהם בצורה מדויקת יותר.

השפה העברית נגדעה וקפאה בגלל מצבו של עם ישראל בעולם, ומשום כך לא נתגלתה במלוא תפארתה, אך מן המעט שנתגלה אנו יכולים ללמוד על עושרה והיקפה הרחב

על טענה זו עונה ריה"ל בעצב, ומודה בנכונותה: **"מִצָּא אוֹתָהּ מֵה שְׁמֵצָא נוֹשְׂאֶיהָ, נִתְּדַלְדְּלָה בְּדִלּוֹתֶיהָ וְצָרָה בְּמַעֲוָתֶיהָ"** (פיסקא סח). אמת, השפה העברית נחלשה ונתמעטה אך קרה לה זאת משום שנושאייה ודובריה נחלשו ונתמעטו. הואיל ועם ישראל גלה ממקומו וסבל בגלותו במקומות שונים, פסקה השפה העברית להיות שפה חיה, והפכה להיות שפה קפואה. שפה שמפסיקים לדבר בה בחיי היום יום שוב אינה יכולה להתפתח ולהקיף את כל תחומי החיים.

אדרבה, השפה העברית במהותה היא שפה עשירה ומקיפה, ויש בה אפשרויות ביטוי מרהיבות ביופיין ובעומקן. אם נתבונן בפסוקי התורה ובדברי הנביאים ניווכח שהם הצליחו לבטא היטב רעיונות נשגבים, ואף הצליחו לתאר פרטי פרטים גשמיים (כמו תיאור המשכן וכליו, ושמות בעלי החיים למיניהם השונים), וכל דברי הנביאים מלאים משלים וקישוטים ספרותיים מרהיבי עין. מגילת שיר השירים נפלאה ומרתקת בתיאוריה, ומגילת רות היא יצירה ספרותית רגישה ומיוחדת, וכל זה נעשה בשפה העברית בתפארתה. כל מה שרצה הנביא לומר - אמר זאת בעברית, ומצא לכך מילים

18. בתרגום אבן תיבון התייחס רק ללשון ערבית "הַיֵּשׁ לְעִבְרִית מְעֻלָּה עַל לְשׁוֹן הָעֶרֶב", אך בתרגום אבן שמואל ושילת תרגמו על כל הלשונות.

מדוייקות. כל המתבונן בלשון המקרא מוצא בה עושר רב, ולכל מילה ולכל ביטוי נמצא מספר פרשנויות בין המפרשים השונים. דא עקא, שדברי הנביאים מעטים הם, ודברי התורה קצרים הם, ומשום כך לא זכינו לגלות את כל עושר השפה העברית. אילו היה עם ישראל חי בשלווה בארצו ומנהל את חייו על מי מנוחות, היו כתבי הקודש ממשיכים להיכתב בלא מפריע, ועל ידי כך היינו זוכים להכיר את כל עושר השפה. אך מאחר וההיסטוריה הקשה של עם ישראל הביאה אותו למקומות שונים, גם השפה העברית נגדעה ופסקה מלפעום, ומשום כך היא נותרה חסרה ומדולדלת. עם ישראל בגלות לא התפתח מבחינה חומרית אלא רק מבחינה רוחנית, ועל כן השפה המדוברת שלו לא התפתחה אף היא. היהודים בגלות דיברו כלשון המקום בו גרו, או שפיתחו להם שפה מיוחדת משלהם באותו מקום. הלשון העברית התייחדה לתפילה וללימוד תורה בלבד, ולא שימשה כשפה חיה ותוססת.

בעניין זה, ישנה הלכה מעניינת בהלכות תפילה. נפסקה הלכה בשולחן ערוך (סימן קא סעיף ד): **"יכול להתפלל בכל לשון שירצה, והני מילי בציבור, אבל ביחיד לא יתפלל אלא בלשון הקודש"**. עיקר התפילה היא הכוונה, שיכוון אדם לבו לשמים ויאמר את דבריו אל ריבונו של עולם, ועל כן יכול להתפלל בכל לשון שירצה. אמנם הגבילו דין זה רק לתפילת ציבור, ויחיד המתפלל לא יתפלל אלא בלשון הקודש, כדי שתתחבר תפילתו לתפילת כלל ישראל. אך הנה, המנהג שנהוג למעשה הוא הפוך! יחיד מתפלל בכל שפה שמבין, ואילו בתפילת רבים לא מצאנו שיתפללו בשפה אחרת. כל מי שינהיג תפילה בציבור בשפה אחרת ייחשב כמשונה וייחשד כאפיקורוס! "מנהג ישראל תורה הוא" וכאן הוא הפך את ההלכה הפסוקה בשולחן ערוך. מדוע?

נראה שהציבור הרגיש צורך לשמור על השפה העברית לפחות בבית הכנסת. לולא השפה העברית שנשתמרה בתפילות ונשמעה בבתי הכנסיות בתפילות הציבור, לא היה נשאר ממנה זכר, חלילה, אלא בספרים בלבד והיתה הולכת לאיבוד.

השפה העברית אינה שפה 'הסכמית כשאר השפות, אלא היא שפה אֵלוהית באמצעותה נברא העולם

אמנם, גם לאחר ההסבר הטכני הנ"ל, אשר מציל את כבודה של הלשון העברית ומהלל את עושרה ואת יופיה, יש לתת את הדעת אל עניין מהותי ביותר: **הלשון העברית איננה לשון כשאר הלשוונות בעולם!** זו אינה 'עוד שפה' בה אנשים משוחחים וכותבים, אלא זוהי השפה המקורית והיסודית, בה"א הידיעה!

כיצד נוצרת שפה? כיצד יודעים הדוברים והשומעים את משמעות המילים

השונות?

שפה רגילה נוצרת על ידי 'הסכמה'. מישהו החליט שאבן היא 'סֶפֶט' ואמר זאת לחברו, חברו הסכים עמו והעביר זאת הלאה, וכך יודעים כולם שמשמעות המילה 'stone' היא אבן. אין שום קשר מהותי בין מילה זו ואותיותיה למשמעות שנבחרה לה, אלא זהו קשר מקרי בלבד (לעיתים יש קשר במצלול המילה לקול הקשור לאותו אובייקט, והדברים ידועים). כך, כנראה, נוצרו כל השפות, וכך הן גם הלכו והתפתחו במשך הזמן. אדם שומע מילה חדשה שאינו מכיר ומברר את משמעותה, ולאחר מכן הוא כבר משתמש בה בעצמו.

השפה העברית אינה כן. אין זו שפה 'הסכמית' שנוצרה על ידי בני אדם, אלא זוהי שפה א-לוהית שקדמה לעולם. השפה העברית היא השפה הקדומה ביותר, **והיא השפה בה נברא העולם!** חז"ל אומרים במדרש ובזוהר ש"הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם", כלומר, תחילה נכתבה 'התורה', נכתבו הערכים הגבוהים עליהם מושגת העולם, ורק אחר כך נברא העולם. הרעיונות העליונים והרוחניים, שהיו תחילה בעולם גבוה ונאצל בהופעה של אור גדול, עברו ממצב רוחני ומופשט ל'אותיות', ליסודות רוחניים שהם בעלי נוכחות מה. הן עצמן גם רוחניות וגבוהות מאוד, אך הן כבר בעלות צורה ומשמעות פרטית. 'אותיות' אלה שימשו את הבורא לברוא באמצעותן את העולם הגשמי, בדרך של השתלשלות מרוחניות גבוהה למימד גשמי יותר, עד שנברא העולם התחתון כפי שאנו מכירים אותו. הבנה זו קובעת שהתורה קדמה לעולם, והעולם נברא על פי הערכים של התורה, ומשום כך העולם מתאים להכיל בתוכו את הא-לוהות, ומתאפשר החיבור בין שמים וארץ. זוהי הסתכלות חיובית על הבריאה, הרואה בכולה ביטוי והתגשמות של רעיונות נשגבים, ואין שום סתירה בין העולם הגשמי לעולם הרוחני. העולם הפיזי הוא הוצאה מן הכוח אל הפועל של העולם הרוחני, ולכן כל תופעה המתגלית בעולם יש לה גם הסבר רוחני.

'אותיות' העברית, איפוא, הן רוחניות, ויש להן משמעות עמוקה. כל אות בפני עצמה יש לה משמעות, וצירופי האותיות יוצרים משמעויות מורכבות נוספות. העולם כולו נברא על ידי אותיות וצירופי אותיות, שמבטאות רעיון מסויים, שיווד ומשתלשל למטה ומקבל צורה גשמית המבטאת את הרעיון הרוחני הגלום בו.

בשפה העברית התגלה אֵלֵהִים לַאֲדָם, ורק בשפה זו ניתן להבין את פסוקי התורה ומשמעותם. לכל מילה בעברית ישנה משמעות פנימית עמוקה

"שֶׁהִיא הַלְשׁוֹן אֲשֶׁר דָּבַר בָּהּ ה' יִתְבָּרַךְ עִם אָדָם וְחֹהָ, וּבָהּ דִּבְרוּ שְׂנֵיָהֶם, כְּאֲשֶׁר יוֹרָה עַל זֶה הַגִּזְר 'אָדָם' מ'אֲדָמָה', ו'אִשָּׁה' מ'אִישׁ', ו'חֹהָ' מ'חִי', ו'קִינוּ' מ'קִנִּיתִי', ו'שֵׁת' מ'שֵׁת', ו'נַח' מ'יִנְחָמְנוּ', עִם עֲדוֹת הַתּוֹרָה וְקִבְלַת דוֹר אַחַר דוֹר עַד עֶבֶר עַד נַח עַד אָדָם, וְשֶׁהִיא לְשׁוֹן עֶבֶר וּבְעֵבוֹרוֹ נִקְרָאת 'עֵבְרִית', מִפְּנֵי שְׁנֵשְׂאָר עָלֶיהָ עַת הַפְּלָגָה וּבְלִבּוֹל הַלְשׁוֹנוֹת" (פויסקא טח).

מתוך פסוקי התורה בבריאת העולם ובסיפור מעשה בראשית ניתן לראות בבירור שהשפה המדוברת בה היתה עברית. הקב"ה קרא את שמות אדם וחוה על שם 'אדמה' ו'חִי', ואלה קראו לילדיהם שמות עם משמעות של פעלים בעברית. אי אפשר לתרגם את הפסוקים האלה לשפה אחרת ולהשאירם במשמעותם המקורית - ההסבר לשמות לא יהיה מובן. מלבד המילים האלה, ניתן למצוא משמעות עמוקה במילים רבות בשפה העברית, וכבר נכתבו ספרים רבים על מנת לבאר את משמעויותיהן של האותיות ושל המילים השונות, ומדוע כל מילה מייצגת בדיוק את משמעותה באופן מהותי-פנימי.

זוהי השפה בה נברא העולם, ולא זו בלבד שבה נברא העולם אלא היא אף ירדה אל העולם, ובה נתגלה הקב"ה לאדם הראשון, ובה דיברו ראשוני בני האדם עד לדור הפלגה. בדור הפלגה אירע 'בלבול הלשונות', והחל תהליך בו האומות השונות החלו לדבר בשבעים לשון, אך השפה העברית לא נעלמה. גם לאחר מכן נשארה העברית שפה פעילה כ'לשון הקודש' לאברהם ובניו.

ריה"ל מדגיש שבימי אברהם אבינו היה חילוק בין 'לשון הקודש' ל'לשון החול', הארמית היתה לשון החול והעברית היתה לשון הקודש. אמנם הפרדה זאת בין לשון קודש ללשון חול אינה מקובלת היום (מלבד בקבוצות מעטות). ואף יש ראייה מדברי חז"ל שיש להקפיד ללמד את הילדים הקטנים לדבר בלשון הקודש, ומשמע שזאת תהיה השפה המדוברת שלהם - לשון החול (ספרי דברים עקב, מו): "ולמדתם אותם את בניכם - מיכן אמרו, כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה, ואם אין מדבר עמו בלשון קודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאלו קוברו". גם בענייני החול היהודי משתמש בשפה העברית.

השפה העברית אינה נותנת את הדגש על היופי החיצוני והאסתטיקה אלא על הפנימיות, וכל השימוש בשפה נועד להשפיע על הנפש

גם לאחר הסברים אלה, ממשיך מלך כוזר וטוען כי בשפות אחרות ניתן לכתוב שירים במשקל ובמקצב מדוייק, מה שאין כן בעברית: **"וַאִיָּה הַמַּעֲלָה הַיְתֵרָה בָּהּ? אֲבָל - יֵשׁ יְתָרוֹן לְזוֹלָתָה עָלֶיהָ בְּשִׁירִים הַמְּחַבְּרִים הַנִּבְנִים עַל הַנְּגוּנִים"** (פיסקא סט). אם אתה טוען שזוהי שפה מעולה וא-לוהית, איך יתכן ששפות אחרות יפות ממנה, ואפשר לכתוב בהם שירים שהם מעשה אומנות ממש?! כיצד יתכן ששפות שהן נחותות מן העברית יהיו יפות ממנה?

עונה לו החבר: אתה צודק. השפה העברית לא מתייחסת אל היופי החיצוני אלא היא עיקר עניינה במהות הפנימית. אפשר לשיר שיר הודיה לבורא בחרוז קצר, ואפשר לשיר לו בחרוז ארוך. הנה מצאנו מזמורי תהלים שונים, אשר בנויים כשירה, והם מסיימים במילים "כי לעולם חסדו": מזמור אחד נוקט שורות קצרות - "הודו לה' **כי טוב - כי לעולם חסדו**" וכו', ומזמור אחר נוקט שורות ארוכות - **"לעושה נפלאות גדולות לבדו - כי לעולם חסדו"**. הרי לך ראייה שאין העברית מתייחסת לחיצוניות אלא לפנימיות. ומדוע אין היא מתייחסת לחיצוניות? **"זה בניגונים המכוונים לפעול פעולתם על הנפש"** (פיסקא ע, תרגום אבן שמואל). השפה העברית לא נועדה לחיצוניות, ליופי אסתטי, אלא נועדה להשפיע על הפנימיות. יש בה יופי שמורגש בכלים רוחניים. מבחינתנו יופיו של פיוט מוצלח אינו נמדד במשקלים ובחרוזים, אלא במידת השפעתו על הנפש של האדם הקורא אותו.

ואין הדבר בא לידי ביטוי רק בשירים ובפיוטים, אלא בכל תפקידה של השפה. בכל דיבור בין אדם לרעהו יש לתת את הדעת לשתי האפשרויות: האם אתה מעביר מידע או האם אתה מעביר מסר שאמור להשפיע? **"כִּי הַמְּכֹן מִן הַלְשׁוֹן, הַכָּנֵס מֵה שֵׁישׁ בְּנֶפֶשׁ הַמְּדַבֵּר בְּנֶפֶשׁ הַשׁוֹמֵעַ"** (פיסקא עב). הדיבור אמור להשפיע על נפש השומע, והוא יוצא מנפשו של המדבר. דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב, ודברים הנאמרים בעברית יוצאים מן הנפש ונכנסים אל הנפש, וסופם שמחלחלים ומשפיעים עליה, בגלל היסודות הרוחניים של השפה הזאת. כך הוא גם בלימוד תורה, שכידוע אינו כלימוד שאר חכמות. לימוד שאר חכמות הוא לימוד טכני של ידע ונתונים, ואילו לימוד תורה נועד לשנות את האדם ולהיטיב אותו, ויש לדברי תורה סגולה מיוחדת המשפיעה על האדם הלומד אותם, כפי שאנו רואים זאת בחוש.

אינו דומה דיבור בעל פה לדיבור בכתב, אלא שלדברי התורה הכתובים נמסרו גם ניקוד וטעמים המסייעים בהבנתם המדוייקת

על אף שהודה ריה"ל כי העברית אינה יפה מבחינה אסתטית כשאר השפות העשירות, מכל מקום הוא מחדש לנו שיש בשפה זו יתרון על שפות אחרות, בפרט בדרך הופעתה בתורה. במקביל למילים הכתובות בתורה כשאר שפות, ניתנה לנו תוספת המקלה עלינו את הקריאה ואת ההבנה של הדברים הכתובים, ואלו הם "הטעמים".

"וּבְשִׂאֵרֵי הַזֹּאת אֲשֶׁר נִשְׁאַרָה בְּלִשׁוֹנֵנו הַנוֹצֵרֶת הַבְּרוּאָה עֲנִינִים דְּקִים וְעִמְקִים, נִטְבְּעוּ בָּהּ לְהַבִּין הָעֲנִינִים וְלִהְיוֹתָם בְּמִקּוֹם הַמַּעֲשִׂים הֵם שֶׁהֵם פְּנִים בְּפָנִים, וְהֵם הַטְּעָמִים אֲשֶׁר יִקְרָא בָּהֶם הַמְּקָרָא, מְצִירִין בָּהֶם מְקוֹם הַהֶפְסֵק וְהַסְמוּךְ, וּמִפְרִיד מְקוֹם הַשְּׂאֵלָה מִן הַתְּשׁוּבָה, וְהַתְּחַלָּה מִן הַהֲגָדָה, וְהַחֲפָזוֹן מִן הַמֵּתוֹן, וְהַצְּוִי מִן הַבְּקָשָׁה, שִׂיחֲבֵר בָּהֶם חֲבוּרִים" (פיסקא עב).

החבר מאריך להסביר כיצד דיבור של פנים בפנים שונה במהותו מקריאת דברים הכתובים בספר. דברים כתובים אין אתה יודע כיצד עליך לקרוא אותם - אם בלחש או בקול רם, באיטיות או במהירות, בכעס או בשחוק. לעומת זאת, דברים הנאמרים על-פה פנים בפנים יודע השומע בדיוק מהי כוונתו של הדובר אליו, על פי הבעות פניו, על פי תנועות ידיו, על פי עוצמת קולו, וכיוצא בזה. יכול אדם לומר מילה אחת בעל-פה והשומע דבריו יבין את רצונו, אך על מנת לכתוב זאת יצטרך להשתמש במספר מילים רב, ואף הקורא אותן יוכל לטעות ולא לרדת היטב לסוף דעתו של הכותב.

והנה דברי תורה הגיעו אלינו כתובים, ולכאורה יש בהם את החיסרון של דברים כתובים שקשה לעמוד על פירושם האמיתי, וכיצד נדע כיצד עלינו לקרוא אותם? אמנם על מנת להקל עלינו לקרוא את דברי התורה הכתובים בספר, שלא יהיו חתומים ובלתי מובנים, ניתנה לנו איתם במסורת גם "נגינת הטעמים". על ידי הטעמים אנו יודעים כיצד יש לפסק את המשפטים, מתי יש לחבר בין מילים ומתי יש להפריד ביניהן. הקריאה על ידי הטעמים הופכת את הדברים הכתובים שיהיו דומים למסירתם בעל-פה.

יש להוסיף, כי עוד לפני עניין הטעמים ניתן לנו במסורת גם הניקוד, המדריך אותנו כיצד יש לקרוא כל מילה ומילה בפני עצמה, ועל ידי כך להבין משמעותה. כידוע, ישנן מילים שונות באופן זהה, אך על ידי שינוי הניקוד הן מקבלות משמעות שונה לחלוטין, ועל כן המידע שמוסר הניקוד הוא חשוב לאין ערוך. אם כן, על ידי הניקוד המדריך אותנו כיצד לקרוא כל מילה ומילה, בהטעמה ובהגייה נכונה, ועל ידי הטעמים המדריכים אותנו כיצד לחבר בין המילים וכיצד לקרוא את המשפטים באופן הנכון

- אנו מצליחים להפיח רוח חיים במילים הכתובות, ולקרוא אותן כאילו הן נאמרות באופן חי על ידי דיבור.

שמעתי דבר יפה: **האותיות** הן דומות לגוף. הן דומות ואין להן חיות בפני עצמן. על האותיות - הגוף - נוספו שלושה רבדים: **תגים - נקודות - טעמים**, והם מקבילים, בהתאמה, ל**נפש - רוח - נשמה**. התגים המסומנים על אותיות התורה נותנות להן חיות ומציינות את נצחיותן. אותיות עם תגים באות לומר שאין אלה סתם אותיות המצטרפות למילים כמו בכל ספר, אלא אלה אותיות שמוכרחות להיות. אין להן תחליף. שאר ספרים אפשר שייכתבו אפשר שלא, אך אותיות התורה מוכרחות להיכתב, והן נצחיות. על כן מצאנו מאמר חז"ל ש"הקב"ה קושר כתרים לאותיות", היינו הוא כותב את התורה באופן נצחי, באופן שמשפיע בכל דור ודור. האותיות האלה הן מסר אלוהי שנועד לרדת לעולם ולהשפיע עליו בכל עת. בכל החכמות והמדעים אנו מחפשים את הספר החדש ביותר, המעודכן ביותר, ואילו בדברי תורה אנו מחפשים את המקור, את הישן. ככל שהדברים עתיקים יותר כך הם יותר יסודיים ובסיסיים, וכל הבא אחריהם הם פירושים על גבי פירושים.

האותיות מתחברות למילים, אך עדיין אין אנו יודעים כיצד לקרוא אותן. לכך אנו זקוקים לניקוד, הנותן 'רוח'. אמנם, המעיין בספר תורה עצמו לא יראה את הניקוד. הניקוד נוסף בספרים המודפסים בשלב מאוחר יותר, אולם במשך מאות שנים הניקוד עבר במסורת, מאב לבניו, מרב לתלמידיו. כיצד יש לקרוא מילה זו? כך קיבלנו מרבתינו שיש לקרוא אותה כך! הניקוד הוא הרוח הבאה עם הדברים הכתובים, והוא מעין התורה שבעל פה הנלווית אל התורה שבכתב. הניקוד הוא המקשר בין נותן התורה למקבל התורה. זו רמה גבוהה יותר מהתגים, כמו רוח שהיא רמה גבוהה יותר מעל הנפש.

לאחר שיש לנו את כל המילים, ואנו יודעים כיצד יש לבטא אותן, אנו זקוקים לטעמים. הטעמים המסייעים בקריאת הפסוקים הם ה'נשמה'. הם מסייעים לנו לקרוא את הפסוקים בנעימה ובניגון, ועל ידי כך מפיחים במילים רוח חיים. ניגון יודע להחיות את המילים ולהפוך אותן למשהו חי.

השפה העברית נועדה לאחד בין בני אדם, הן מצד נוחותה והן מצד הטעמים המסייעים לקריאה בציבור

החבר מודה שמשוררי אותו הדור חוטאים הם לשפה העברית, ומשעבדים אותה לסגנון השירה הערבית, ומנסים לכתוב שירים על פי משקל מדויק ותנועות קצובות,

בסגנון השירה הערבית המשובחת. בדבריו אומר החבר: "אף גורמים אנו הפסד למבנה לשוננו, שנועדה לאיחוד בני אדם ואנחנו עשינוה ללשון מפרידה בין בני אדם" (פייסקא עד, תרגום אבן שמואל). "הלא ראינו מאה אנשים קוראים במקרא כאלו הם איש אחד, פוסקים בעת אחת ומחברים קריאתם כאחד" (פייסקא עו).

כאן מלמד אותנו ריה"ל יסוד חשוב נוסף בעניין הייחוד של השפה העברית: השפה העברית נועדה לאחד בין בני אדם! השפה בנויה באופן כזה שהיא נוחה מאוד לקריאה משותפת של ציבור גדול. אין בה מילים ארוכות, ובעזרת הניקוד והטעמים יכולים כולם לקרוא פרקים שלמים מן המקרא ביחד. מציאות כזאת אינה אפשרית בקריאת טקסטים בשפות אחרות, ואפילו לא שירים בעלי משקל מדויק!

ריה"ל מלמד את היסוד הזה גם מכיוון אחר. מלך כוזר שואל שאלה שנראית לכאורה לא קשורה לעניין אלא עלתה לו באסוציאציה מתוך השיחה: "התדע למה מתנועעים היהודים בקריאת העברית?" (פייסקא עט). עונה לו החבר: "כי מפני שיכולים לקרא רבים מהם פה אחד היה אפשר שיתקבצו עשרה מהם או יותר על ספר אחד, ובעבור זה היו ספרינו גדולים, ויצטרך כל אחד מהעשרה שיטה עם העתים לעין התבה, וישוב, והוא נוטה ושב תמיד מפני שהספר בארץ, והיה זה הסבה הראשונה, ואחר כן שב מנהג מפני ההסתכלות והראיה ולהדמות כאשר הוא טבע מבני אדם". זה בדיוק מה שדיברנו! מתוך שהשפה העברית מסייעת לכך שרבים יוכלו לקרוא ביחד, המציאות אכן היתה שאנשים רבים היו משתמשים בספר אחד, ומשום כך היו צריכים להתנועע, להתכופף ולהזדקף, כך שיוכלו כולם לסירוגין לעיין באותיות הספר. כך נוצר המנהג בתחילה, ומאז ואילך זה הפך למנהג קבוע לכל לומד, גם כאשר הוא מעיין בספר בפני עצמו.

נראה לי לומר שבהסבר זה ריה"ל רוצה ללמד אותנו שני יסודות חשובים: ראשית, כולנו לומדים את אותו הדבר. התורה היא משותפת לכולנו, כולנו לומדים את אותן המשניות, כולנו משננים את אותה הגמרא. התורה מאחדת אותנו והופכת אותנו לציבור אחד גם בתחום התרבותי-רוחני. שנית, בגלל שלומדים יחד נאלץ כל אחד להתכופף ולהזדקף, רוצה לומר, כל אחד מכופף עצמו ומכניע עצמו בפני חברו, רוצה לשמוע מה יש לו לומר, כיצד הוא הבין את מה שנכתב. כך היא דרך הלימוד, כל אחד שומע את דברי חברו, ומכפיף עצמו לרדת לסוף דעתו, ומתוך כך מתיישבת לה השמועה היטב.