מאת

הרב שאול דוד בוצ'קו

נחום אביחי בוצ'קו

כוכב יעקב תשע"ד

ניתן להשיג את הספר:
ישיבת היכל אליהו
כוכב יעקב 90622
טל' 02-9972023, פקס' 02-9972115

©
כל הזכויות שמורות למחברים
תשע"ד - 2013

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, פקס' 02-9971022, shilo_b@netvision.net.il

לעילוי נשמת

עמרם עמנואל אביטבול ז"ל

במלאת עשר שנים לפטירתו

נולד בר"ח תמוז תשכ"ד - נפטר בכ"ב מנחם אב תשס"ג

עמנואל ייזכר לנו לעולם, כאדם חביב, אוהב את הזולת ומקרב הלבבות.
משהתחיל בתפקידו כעובד מקצועי במוסד,
עמנואל עסק בעבודת קודש למען בטחון המדינה.
כמו כן, זכה להערכה רבה מעמיתיו לעבודה וממפקדיו.
כחודש לאחר חזרתו ארצה משליחות בבלגיה עם משפחתו, לקראת תפקידו הבא,
נהרג עמנואל בתאונת אופנוע בדרך לאילת בכ"ב אב תשס"ג – 20.8.2003

מי היה עמנואל?

"מנו, כפי שקוראים לו חבריו בארץ מאז ומתמיד, היה גיבור ישראל, עם אהבת ישראל ואהבת הזולת מזן מיוחד."

האח, מרדכי

"שימשת דוגמא אישית לסובבים אותך, שימשת לנו דוגמא איך להיות יהודי שומר מצוות ומעל הכל - אדם."

מיכל, רעייתו

"על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים. למען ציון לא אחשה ולמען ירושלים לא אשקוט. מנו דוגמא לשומרים - למען ציון."

האלוף אליעזר שטרן

"היית לנו עמוד האש ההולך לפני המחנה, הובלת לעשייה והישגים שהם כיום נכסי צאן ברזל למדינת ישראל..."

יוסי גרשון, מפקדו האחרון

"..היום, עשר שנים לאחר פטירתו של עמנואל ז"ל, אנו ממשיכים להנציח את כל מה שהוא היה ועשה. זו היא המשמעות של המילה "זכר" – לעשות. לעשות הכל כדי להמשיך את דרכו ולהשלים את מפעלו."

אסתר, אמא של מנו

תודות

"מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי".
אין לנו את היכולת להודות לה'
יתברך על חסדו הגדול.

סבא זצ"ל, הרב ירחמיאל אליהו בוצ'קו, מייסד הישיבה בשוויץ בשנת תרפ"ז, השאיר אחריו מורשת רוחנית גדולה, וזכינו בע"ה להוציא את ספרו על פרשת השבוע - **ספר "אור היהדות"** - ספר נפלא המשלב הגות ומוסר, חסידות והיגיון, והכל בטוב טעם ודעת. הלומד בספר זוכה להדרכה כיצד לחיות חיי מוסר מאושרים הטבולים בחן החסידות. אחריו זכה **אבא זצ"ל, הרב משה בוצ'קו**, והמשיך את מורשת אביו, ואף הוא הנהיג את הישיבה שנים רבות, והעלה אותה לארץ ישראל. כמו אביו, אף הוא כתב ספרים חשובים על פרשיות השבוע, הלא המה **"הגיוני משה", "עיוני משה" ו"נתיבות משה"** (שנכתב בשנת חייו האחרונה!). בספרים אלה מביא אותנו אבא לשמוע את צליל הפסוקים המדוייק, ועל ידי כך לדלות את המסרים הטמונים בהם. בלימוד ספרים אלה אנו זוכים גם לקבל השקפת עולם יהודית מסודרת, בה שזורים בהרמוניה אהבת התורה, העם והארץ.

והנה זיכני ה' יתברך בחסדו הגדול לפסוע אף אני בדרכי אבותי, ולהוציא ספר פרשנות על פרשיות התורה, ואף הגדיל עלי חסדו יתברך וזיכני שגם **בני נחום אביחי נ"י** שותף אתי בהוצאת הספר, וחלק גדול מן המאמרים המונחים לפניכם הם פרי עטו. בספר זה, כננס על גבי ענק, אנו מציעים לפני הקוראים זוית ראיה נוספת, המשלימה את התורה הגדולה שהורישו לנו אבותינו.

מאמרים אלה נכתבו במשך השנים ונשלחו לידידים, או פורסמו בעלונים שונים, ומטרת כתיבתם היתה להאהיב את התורה על הציבור, ואנו מקוים שזכינו, ולו במעט, להגשים מאווייו זה.

חלק מן המאמרים שלי נכתבו בצרפתית עוד בטרם עליתי ארצה. הם תורגמו בטוב טעם על ידי **מר יהודה אברהרד**, שאף העיר הערות חשובות, ועל הכל אני מודה לו כאן. **הרב טל בורגנסקי שליט״א** שיכלל עוד את הלשון וגם הוא הוסיף הערות חשובות. המאמרים של בני נחום נ״י נערכו בידי **הרב אורי הולצמן שליט״א**. לכולם אנו מודים היום על שבזכותם עלה בידינו לברך על המוגמר. יהי רצון שיראו רק נחת כל הימים, ויבורכו מפי עליון, והברכה לא תמוש מביתם לעולמים.

כאן המקום להודות לאשתי היקרה והצדקת **מרת הדרה תחי׳**, המלווה אותי לאורך כל הדרך, ועוטפת אותי באהבה אין קץ, וכל מה שלנו - שלה הוא. תודתי נתונה לבניי ובנותיי, כלותיי וחתניי, שכולם אהובים עלינו מאוד, וכולם עוזרים ומסייעים לדבר מצוה, כל אחד לפי יכולתו.

אני מקדיש ספר זה לאמי מורתי תחי׳, שדואגת וממריצה אותנו להוציא את שאר כתבי בעלה הגדול לאור, ויהי רצון שתזכה לראות פרי עמלה.

אני חוזר ומודה לה׳ יתברך החונן לאדם דעת, המזכה אותנו ללכת בדרך אבותינו, ללמוד וללמד לשמור ולעשות. יהי רצון שספר זה יהיה לתועלת הציבור, ושברכת ה׳ תמשיך להנהיג אותנו ללכת בדרכיו, ולעשות רצונו, ולעובדו בלבב שלם.

שאול דוד בוצ׳קו

תוכן העניינים

ספר בְּרֵאשִׁית

פָּרָשַׁת בְּרֵאשִׁית

להתחיל מהסוף, שאול דוד בוצ׳קו 17

את מי צריך לשכנע? נחום אביחי בוצ׳קו 18

מרד הטבע שאול דוד בוצ׳קו 20

טוֹב מְאֹד? נחום אביחי בוצ׳קו 21

מעמד האשה נחום אביחי בוצ׳קו 23

פָּרָשַׁת נֹחַ

"יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו"

או "בְּצֶלֶם אֱ־לֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם"?

נחום אביחי בוצ׳קו 25

תרופה למכה נחום אביחי בוצ׳קו 26

פָּרָשַׁת לֶךְ לְךָ

בחירה נצחית נחום אביחי בוצ׳קו 28

רעיה או אחות? שאול דוד בוצ׳קו 29

ביטחון מול השתדלות

נחום אביחי בוצ׳קו 33

האכפתיות של אברהם אבינו

נחום אביחי בוצ׳קו 34

ישראל בין מלחמה לשלום

שאול דוד בוצ׳קו 36

פָּרָשַׁת וַיֵּרָא

המצה כסימן נחום אביחי בוצ׳קו 39

הזעקה שאול דוד בוצ׳קו 40

שניהם יחדיו שאול דוד בוצ׳קו 42

אב ובן שאול דוד בוצ׳קו 44

פָּרָשַׁת חַיֵּי שָׂרָה

מי היה אברהם? שאול דוד בוצ׳קו 47

אות אהבה שאול דוד בוצ׳קו 49

שלושת הקניינים נחום אביחי בוצ׳קו 51

השיחה של יצחק נחום אביחי בוצ׳קו 52

אהבה בלי מצרים נחום אביחי בוצ׳קו 54

פָּרָשַׁת תּוֹלְדוֹת

בין רועה לאיכר שאול דוד בוצ׳קו 56

תִּתֵּן אֱמֶת לְיַעֲקֹב נחום אביחי בוצ׳קו 58

פָּרָשַׁת וַיֵּצֵא

יציאה לצורך עלייה שאול דוד בוצ׳קו 60

ירושלים לבו של עולם נחום אביחי בוצ׳קו 62

חיזיון יעקב נחום אביחי בוצ׳קו 63

גיבור שבגיבורים שאול דוד בוצ׳קו 64

אדם מקום וזמן נחום אביחי בוצ׳קו 67

פָּרָשַׁת וַיִּשְׁלַח

השיבה שאול דוד בוצ׳קו 70

מאבק יעקב נחום אביחי בוצ׳קו 71

יעקב וישראל נחום אביחי בוצ׳קו 73

קריאתה של אם שאול דוד בוצ׳קו 75

פָּרָשַׁת וַיֵּשֶׁב

המרגלית והחול שאול דוד בוצ׳קו 78

השמש והירח משתחווים ליוסף

טבע ונס שאול דוד בוצ׳קו 80

גורלו של אח, גורלו של עם

שאול דוד בוצ׳קו 83

שורשי דוד המלך וגאולת דורנו

נחום אביחי בוצ׳קו 86

אורו של משיח נחום אביחי בוצ׳קו 87

פָּרָשַׁת מִקֵּץ

עידן החלומות שאול דוד בוצ׳קו 90

הנילוס - הביטוח המושלם?

נחום אביחי בוצ׳קו 92

אֲשֻׁמִּים אֲנַחְנוּ נחום אביחי בוצ׳קו 93

פָּרָשַׁת וַיִּגַּשׁ

עבודה פנימית נחום אביחי בוצ׳קו 96

דמעות ההיסטוריה שאול דוד בוצ׳קו 97

אספקלריא רחבה נחום אביחי בוצ׳קו 99

שני ממדים במצות לימוד התורה
נחום אביחי בוצ׳קו 100

פָּרָשַׁת וַיְחִי

צרת הגלות נחום אביחי בוצ׳קו 103
באיזה תאריך יבוא המשיח? שאול דוד בוצ׳קו 104
יוסף הצדיק נחום אביחי בוצ׳קו 106

סֵפֶר שְׁמוֹת

פָּרָשַׁת שְׁמוֹת

מגלות לגאולה נחום אביחי בוצ׳קו 111
אור באפלה שאול דוד בוצ׳קו 112
מדוע נשתעבדו אבותינו במצרים?
שאול דוד בוצ׳קו 115
ויך את המצרי שאול דוד בוצ׳קו 117
רוח ה׳ הבא ממרומים נחום אביחי בוצ׳קו 119
תיקון הפרט ותיקון הכלל
נחום אביחי בוצ׳קו 121

פָּרָשַׁת וָאֵרָא

הנס והבחירה החופשית שאול דוד בוצ׳קו 123
מהי הגאולה האמיתית
נחום אביחי בוצ׳קו 127
בליעת המטות נחום אביחי בוצ׳קו 128
מהות עשרת המכות נחום אביחי בוצ׳קו 130

פָּרָשַׁת בֹּא

המשיח מחכה לנו שאול דוד בוצ׳קו 133
וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצוֹת - והחמצת המצוות
נחום אביחי בוצ׳קו 135
רכוש גדול: למה? נחום אביחי בוצ׳קו 137

פָּרָשַׁת בְּשַׁלַּח

בדרכי בני אפרים שאול דוד בוצ׳קו 139
טעם השבת שאול דוד בוצ׳קו 141
שתי המלחמות שאול דוד בוצ׳קו 143
ה׳ ילחם לכם נחום אביחי בוצ׳קו 145
המן ולימוד התורה נחום אביחי בוצ׳קו 147

פָּרָשַׁת יִתְרוֹ

וַיִּשְׁמַע נחום אביחי בוצ׳קו 150
כאן או שם שאול דוד בוצ׳קו 151
כוח המלים שאול דוד בוצ׳קו 154
פנייה אל הפרט נחום אביחי בוצ׳קו 156
אזהרה ליוצא לדרך נחום אביחי בוצ׳קו 157

פָּרָשַׁת מִשְׁפָּטִים

אף אלו מסיני נחום אביחי בוצ׳קו 159
התורה בתוכנו נחום אביחי בוצ׳קו 160
דין וחסד שאול דוד בוצ׳קו 162
משפטי התורה כמשפטים אוניברסליים
שאול דוד בוצ׳קו 164
מִמְּרָה לסיני שאול דוד בוצ׳קו 167

פָּרָשַׁת תְּרוּמָה

חובה או התנדבות נחום אביחי בוצ׳קו 171
ותן חלקנו בתורתך נחום אביחי בוצ׳קו 173
הכרובים במשכן ובבית המקדש
נחום אביחי בוצ׳קו 174
מדינה בלי נשמה שאול דוד בוצ׳קו 176

פָּרָשַׁת תְּצַוֶּה

לא לאורה אני צריך נחום אביחי בוצ׳קו 179
מזבח הקטורת נחום אביחי בוצ׳קו 180
ונשא את שמות בני ישראל שאול דוד בוצ׳קו 182

פָּרָשַׁת כִּי תִשָּׂא

במה תרום קרן ישראל?
שאול דוד בוצ׳קו 184
לימוד תורה ו/או צבא נחום אביחי בוצ׳קו 186
קדושת ישראל וקדושת השבת
נחום אביחי בוצ׳קו 188
הגבול הדק שאול דוד בוצ׳קו 189
גבוה מעל גבוה שאול דוד בוצ׳קו 192

פָּרָשַׁת וַיַּקְהֵל

בשבח המלאכה נחום אביחי בוצ׳קו 194

שלושת הכתרים שאול דוד בוצ׳קו 195

פָּרָשַׁת פְּקוּדֵי

דוגמה אישית של מנהיג שאול דוד בוצ׳קו 199

יסוד הבנין נחום אביחי בוצ׳קו 200

סֵפֶר וַיִּקְרָא

פָּרָשַׁת וַיִּקְרָא

לשון חיבה נחום אביחי בוצ׳קו 205

יַקְרִיב אֹתוֹ לְרְצֹנוֹ נחום אביחי בוצ׳קו 207

בין עולה לחטאת שאול דוד בוצ׳קו 208

לב נשבר ונדכה שאול דוד בוצ׳קו 211

המנחה שאול דוד בוצ׳קו 213

פָּרָשַׁת צַו

הקרבנות ועבודת ה׳ בימינו

נחום אביחי בוצ׳קו 215

צַו - לשון זירוז נחום אביחי בוצ׳קו 216

יש קרבן ויש קרבן שאול דוד בוצ׳קו 218

פָּרָשַׁת שְׁמִינִי

ראש חודש ניסן: שמחה ואבל

שאול דוד בוצ׳קו 222

בעקבות חטא נדב ואביהוא

נחום אביחי בוצ׳קו 226

ארבעת החיות הטמאות

נחום אביחי בוצ׳קו 227

פָּרָשַׁת תַּזְרִיעַ

חוקי הטהרה שאול דוד בוצ׳קו 229

טמטום הלב נחום אביחי בוצ׳קו 231

פָּרָשַׁת מְצֹרָע

הקשר בין אדם לחפציו שאול דוד בוצ׳קו 233

הדרך אל המקדש שאול דוד בוצ׳קו 236

היום השביעי, היום השמיני

נחום אביחי בוצ׳קו 237

צרעת הבית נחום אביחי בוצ׳קו 239

פָּרָשַׁת אַחֲרֵי מוֹת

שירת יום כיפור שאול דוד בוצ׳קו 241

פולחן האישיות שאול דוד בוצ׳קו 243

קדושה במדינה נחום אביחי בוצ׳קו 246

פָּרָשַׁת קְדֹשִׁים

קדושת ישראל נחום אביחי בוצ׳קו 248

ואהבת לרעך כמוך שאול דוד בוצ׳קו 249

מצוות כיבוד אב ואם וגבולה

שאול דוד בוצ׳קו 251

פָּרָשַׁת אֱמֹר

השפעתנו על המציאות

נחום אביחי בוצ׳קו 254

המועדים לאור המנורה

נחום אביחי בוצ׳קו 256

חמלה מסוכנת שאול דוד בוצ׳קו 257

פָּרָשַׁת בְּהַר

שכר קיום המצוות ודקדוקיהן

נחום אביחי בוצ׳קו 259

אמונה וביטחון שאול דוד בוצ׳קו 260

איסור הריבית ויציאת מצרים

שאול דוד בוצ׳קו 262

פָּרָשַׁת בְּחֻקֹּתַי

עבודת היחיד ותפקיד האומה

נחום אביחי בוצ׳קו 266

הארץ דורשת קדושה שאול דוד בוצ׳קו 267

סֵפֶר בְּמִדְבַּר

פָּרָשַׁת בְּמִדְבַּר

המִפקד - למה? נחום אביחי בוצ׳קו 275

שתים עשרה הפנים של ישראל

שאול דוד בוצ׳קו 277

מכלול הלידות בפרט ובכלל

נחום אביחי בוצ׳קו 280

פָּרָשַׁת נָשׂא

בין הנאה לאושר שאול דוד בוצ׳קו 282

הנזיר והחברה נחום אביחי בוצ׳קו 285

פָּרָשַׁת בְּהַעֲלֹתְךָ

התפילה שאול דוד בוצ׳קו 287

והיית לנו לעיניים שאול דוד בוצ׳קו 288

ספקותיו של משה שאול דוד בוצ׳קו 290

פסח שני נחום אביחי בוצ׳קו 293

וַיִּסְעוּ מֵהַר ה׳ נחום אביחי בוצ׳קו 295

ישראל עם של נביאים

נחום אביחי בוצ׳קו 296

פָּרָשַׁת שְׁלַח־לְךָ

חברון, נקודת השבירה

שאול דוד בוצ׳קו 299

חטא המרגלים ומצוַת ציצית

נחום אביחי בוצ׳קו 301

תפילת משה ומשמעותה לדורות

שאול דוד בוצ׳קו 302

דבר הציציות שאול דוד בוצ׳קו 305

פָּרָשַׁת קֹרַח

קורח והבחירה החופשית

נחום אביחי בוצ׳קו 309

הבולם את פיו נחום אביחי בוצ׳קו 311

קורח והמחלוקת שאינה לשם שמים

נחום אביחי בוצ׳קו 313

רז המלאך שאול דוד בוצ׳קו 314

פָּרָשַׁת חֻקַּת

קולה של מרים שאול דוד בוצ׳קו 317

טומאה וטהרה נחום אביחי בוצ׳קו 319

הקשר בין החטא לעונש

נחום אביחי בוצ׳קו 320

בלעם: הדיסאינפורמציה

שאול דוד בוצ׳קו 322

חשיבות ברכותיו של בלעם

נחום אביחי בוצ׳קו 323

פָּרָשַׁת בָּלָק

צניעות נחום אביחי בוצ׳קו 326

כוונה חיובית לעומת כוונה שלילית

נחום אביחי בוצ׳קו 327

פָּרָשַׁת פִּינְחָס

רוח המנהיג או רוח העם?

שאול דוד בוצ׳קו 330

חלוקת הארץ נחום אביחי בוצ׳קו 331

אורחות חיים על פי משה רבנו

נחום אביחי בוצ׳קו 332

פָּרָשַׁת מַטּוֹת

שלושת הממדים של ארץ ישראל

שאול דוד בוצ׳קו 334

כוח הדיבור נחום אביחי בוצ׳קו 335

אחדות ישראל נחום אביחי בוצ׳קו 337

פָּרָשַׁת מַסְעֵי

ארץ ישראל: מצווה והבטחה

שאול דוד בוצ׳קו 339

הטבע של עם ישראל הוא לחיות בארץ ישראל

שאול דוד בוצ׳קו 341

הרוצח שאול דוד בוצ׳קו 345

הפצת התורה ותיקון החברה

נחום אביחי בוצ׳קו 347

סֵפֶר דְּבָרִים

פָּרָשַׁת דְּבָרִים

התלהבות מחושבת שאול דוד בוצ׳קו 351

הנהגת ה׳ תלויה במעשינו

נחום אביחי בוצ׳קו 353

תחיית המתים מן התורה

נחום אביחי בוצ׳קו 354

פָּרָשַׁת וְאֶתְחַנַּן

אש הלימוד שאול דוד בוצ׳קו 356

תפילת יחיד מול תפילה בציבור

נחום אביחי בוצ׳קו 358

השבת ויציאת מצרים

נחום אביחי בוצ׳קו 359

מסירות נפש נחום אביחי בוצ׳קו 361

פָּרָשַׁת עֵקֶב

ברכת המזון – הודאה על ארץ ישראל

שאול דוד בוצ׳קו 363

ארבעת הממדים של ברכת המזון

נחום אביחי בוצ׳קו 365

מרכזיות של המלאכה

נחום אביחי בוצ׳קו 366

פָּרָשַׁת רְאֵה

השכר האמיתי נחום אביחי בוצ׳קו 369

השמיטה: מצווה קשה

שאול דוד בוצ׳קו 370

שתי הפנים של מצוַת הצדקה

שאול דוד בוצ׳קו 374

היחס לחיים – היחס למוות

נחום אביחי בוצ׳קו 378

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר נחום אביחי בוצ׳קו 379

פָּרָשַׁת שֹׁפְטִים

היפוך תפקידים שאול דוד בוצ׳קו 382

לא תסור נחום אביחי בוצ׳קו 384

משנה תורה נחום אביחי בוצ׳קו 386

פָּרָשַׁת כִּי־תֵצֵא

מארג הקולות שאול דוד בוצ׳קו 388

ולא ירא א־להים שאול דוד בוצ׳קו 390

גדול קידוש השם מחילול השם

נחום אביחי בוצ׳קו 392

צדק חברתי נחום אביחי בוצ׳קו 394

קדושת המחנה נחום אביחי בוצ׳קו 395

פָּרָשַׁת כִּי־תָבוֹא

משה - עבד ה׳ או אישיות יוצרת?

שאול דוד בוצ׳קו 397

עבדו את ה׳ בשמחה נחום אביחי בוצ׳קו 400

פָּרָשַׁת נִצָּבִים

שלושת ממדי התשובה שאול דוד בוצ׳קו 402

תשובה כללית נחום אביחי בוצ׳קו 404

תשובה ולימוד תורה נחום אביחי בוצ׳קו 406

פָּרָשַׁת וַיֵּלֶךְ

א־ל מסתתר שאול דוד בוצ׳קו 408

שירת התורה נחום אביחי בוצ׳קו 410

פָּרָשַׁת הַאֲזִינוּ

גאולה ללא תנאי שאול דוד בוצ׳קו 412

ברכות התורה נחום אביחי בוצ׳קו 413

פָּרָשַׁת וְזֹאת הַבְּרָכָה

לעיני כל ישראל שאול דוד בוצ׳קו 415

מוֹעֲדִים

פסח

יציאת מצרים האישית

שאול דוד בוצ׳קו 421

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים

נחום אביחי בוצ׳קו 423

תשובות האב שאול דוד בוצ׳קו 424

סופן נעוץ בתחילתן
נחום אביחי בוצ׳קו 428

נס שלא לצורך? שאול דוד בוצ׳קו 429

חג ראשון, חג שני וימי הספירה
נחום אביחי בוצ׳קו 431

בין פסח לשבועות

משמעות יום העצמאות
שאול דוד בוצ׳קו 433

הימים הלאומיים שהתחדשו בדורנו
נחום אביחי בוצ׳קו 440

הימים שבין פסח לשבועות
נחום אביחי בוצ׳קו 441

יציאה מן המערה נחום אביחי בוצ׳קו 443

איזהו חכם הלומד מכל האדם
נחום אביחי בוצ׳קו 444

וכל תורה שאין עמה מלאכה...
נחום אביחי בוצ׳קו 446

שבועות

מתן תורה נחום אביחי בוצ׳קו 448

חובות ההורים שאול דוד בוצ׳קו 449

בין המצרים

אווירה של פירוד
נחום אביחי בוצ׳קו 457

בעוון שנאת חינם נחרב הבית
נחום אביחי בוצ׳קו 458

ראש השנה

דברי השופר הרב משה בוצ׳קו 461

לקראת התשובה שאול דוד בוצ׳קו 465

לקראת יום כיפור מוצלח
שאול דוד בוצ׳קו 467

בין כסה לעשור

אחריות האדם שאול דוד בוצ׳קו 469

מהות התשובה נחום אביחי בוצ׳קו 480

תשובה גופנית של הפרט והכלל
נחום אביחי בוצ׳קו 481

יום כיפור

האכילה בערב כיפור
נחום אביחי בוצ׳קו 483

מחילה חינם? שאול דוד בוצ׳קו 484

סוכות

זמן שמחתנו נחום אביחי בוצ׳קו 487

ארבעה ממדי הסוכה שאול דוד בוצ׳קו 488

שמיני עצרת ושמחת תורה
נחום אביחי בוצ׳קו 490

חנוכה

הדלקה עושה מצווה
שאול דוד בוצ׳קו 492

שיא הקדושה מול שיא הטומאה
נחום אביחי בוצ׳קו 494

פורים

למשמעותם של המגילה ונס פורים
שאול דוד בוצ׳קו 496

המשמעות הנסתרת של פורים
שאול דוד בוצ׳קו 508

האורות של פורים
נחום אביחי בוצ׳קו 510

מי יאכל את מי נחום אביחי בוצ׳קו 511

סֵפֶר בְּרֵאשִׁית

פָּרָשַׁת בְּרֵאשִׁית

להתחיל מהסוף

שאול דוד בוצ׳קו

׳אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ״הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם״ (שמות יב, ב), שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום ״כֹּחַ מַעֲשָׂיו הִגִּיד לְעַמּוֹ לָתֶת לָהֶם נַחֲלַת גּוֹיִם״,[1] שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקב״ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו.׳ (רש״י בראשית א, א).

רש״י בחר לפתוח את פירושו לתורה בדבריו אלה של רבי יצחק, אולם תמיהות רבות מתעוררות כאן:

— לדבריו, תכלית סיפור הבריאה איננה הבריאה עצמה אלא יישוב היהודים בארצם! עד כדי־כך נהפכו היוצרות?

— כלום לא מובן מאליו שיש להתחיל מההתחלה? מה גם שהתחלה זו הינה יסוד כל האמונה היהודית — האמונה שהעולם נברא ע״י א־להים יש מאין.

— זאת, ועוד: כל ההיסטוריה של יצירת עם־ישראל נכתבה בתורה לפני הפסוק שהציע רבי יצחק. וכי אין חשיבות לכל זה?

רבי יצחק החלטי ופסקני, וקובע תחילה עובדה: ׳לא היה צריך להתחיל את התורה אלא במצוה הראשונה׳, רק אחרי־כן הוא שואל את השאלה: ׳ומה טעם פתח בבראשית?׳. מכאן שהעיקר איננו השאלה אלא הקביעה שקדמה לה.

כאן רבי יצחק מלמד אותנו היאך לקרוא את התורה בעיניים יהודיות!

---

1. תהלים קיא ו, ועד כאן (בשינויים קלים) לשון המדרשים שלפנינו תנחומא בובר בראשית סי׳ יא, ועוד.

הוא אומר לנו: 'דעו, היהדות היא קודם־כל עולם של מצוות, ראשית־כל היא ציות לדבר ה', ורק לאחר מכן באים עיקרי האמונה'. זו הסיבה שהתורה הייתה צריכה להתחיל במצוה דווקא, כדי ללמדנו מהו העיקר. את ההוכחה לתפיסה זו מביא רבי יצחק מפסוק המצוה הראשונה עצמו: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים" — העולם נברא אמנם בתשרי, אבל ה' מצווה את העבריים להחשיב את ניסן כחודש הראשון של השנה, החודש שבו עם ישראל יצא ממצרים, מעוטר ברוב מצוות. המעשים קודמים לחכמה. היהדות היא קודם־כל מוסר ותורת המדות.

תשובתו של רבי יצחק איננה מערערת את ההנחה שביסוד שאלתו, אלא מאירה באור חדש את הפסוק הראשון של ספר־הספרים: אין להבין את המלה 'ברא' כפשוטה אלא במובן של התערבות והשגחה. לדבריו, 'בראשית ברא' איננו בא להורות את עיקר אמונת הבריאה אלא הוא נקודת מוצא — ראשית 'התערבות' הא־להים בענייני העולם.

הכרה זו היא היא התשתית לכל הציוויים הא־לוהיים. מכיוון שאנחנו יודעים שא־להים עזב כביכול את השמים כדי לברוא את העולם, אנחנו יודעים שמעייניו נתונים לקורות העולם.

יש לשים לב לגלישה הסמנטית של המלה 'ארץ' בדברי רבי יצחק:

בתחילה משמעותה כל הארץ ('הוא בראה'), אבל בהמשך הכוונה דווקא לארץ ישראל ('נטלה מהם ונתנה לנו'). זאת אומרת: היקום כולו שואב את ערכו מארץ ישראל, הארץ המקודשת ע"י המצוות.

שלילת הקשר ההדוק שבין עם ה' לארץ הקרויה "נַחֲלַת ה'" (שמו"א כו, יט), כמוה כדחיקת רגלי השכינה, וכמניעת מעלת ארץ ישראל, ארץ המצוות, מהעולם. זוהי, למעשה, שלילת משמעות הבריאה.

את מי צריך לשכנע?

נחום אביחי בוצ'קו

רש"י פתח את פירושו לתורה בשאלתו של רבי יצחק במדרש: מדוע התחילה התורה בתיאור בריאת העולם ולא פתחה במצווה הראשונה שניתנה לישראל, הרי החלק העיקרי שבתורה הוא עניין המצוות!

עונה רבי יצחק כי התורה ראתה צורך חשוב לספר על בריאת העולם, כי אם יטענו אומות העולם שארץ ישראל אינה שייכת לעם ישראל אלא לשבע אומות שחיו בה לפניהם, וישראל הם גזלנים שהשתלטו על הארץ וכבשו אותה שלא כדין — נאמר להם אנו: בריאת העולם מוכיחה כי כל האדמה שבעולם שייכת לקב״ה, והוא אשר נותן אותה למי שרוצה, ובעניין ארץ ישראל — ׳ברצונו נתנה להם (לגויים), וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו׳.

את פירושו זה מוכיח רבי יצחק מן הפסוק בתהילים (קיא, ו): ״כֹּחַ מַעֲשָׂיו הִגִּיד לְעַמּוֹ לָתֶת לָהֶם נַחֲלַת גּוֹיִם״, כלומר הקב״ה סיפר לעמו את ״כֹּחַ מַעֲשָׂיו״, את מעשה הבריאה, כדי שיוכלו לקבל ממנו את ארץ ישראל שהייתה שייכת לגויים.

אך קשה, הרי רבי יצחק זקוק לטענה שישראל יטענו כלפי הגויים על זכותם על הארץ, ואילו הפסוק מדגיש כי עניין זה נאמר דווקא לישראל ולא לגויים — ״כֹּחַ מַעֲשָׂיו הִגִּיד לְעַמּוֹ״!

אלא משמע באמת כי הידיעה והאמונה שהקב״ה הוא בורא העולם באה לחזק את אמונתם של ישראל בזכותם על הארץ, ובכך להגביר את אחיזתם וריבונותם בה — ומתוך כך יוכלו לשכנע את אומות העולם בצדקתם ובזכותם. כמו שכל מורה ומחנך אינו יכול לחנך את חניכיו לדרך שהוא עצמו אינו מאמין בה, וכמו שאבא אינו יכול לגדל את ילדיו לדרך שהוא עצמו אינו מתנהג בה — כך לא יוכלו ישראל לשכנע את אומות העולם בזכותם על הארץ אם הם עצמם לא יאמינו בכך בלב שלם.

ארץ ישראל שייכת לעם ישראל בגלל שזהו רצון ה׳ — ׳ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו׳! ארץ ישראל אינה רק ׳מקלט בטוח׳ ליהודי העולם, או מקום נוח בו נוכל להתקבץ ולקיים מצוות בשקט ובשלוה — ארץ ישראל שייכת לעם ישראל בקשר פנימי ומהותי עמוק, והם צריכים זה את זה. ארץ ישראל בלא עם ישראל הרי היא שוממה וחריבה ואינה יכולה להיות מיושבת, וכן עם ישראל בגלות אינו עם כלל אלא אוסף של פרטים. רק כאשר עם ישראל יושב בארץ ישראל אזי נוצר החיבור הנפלא, ההפרייה ההדדית, כחיבור בין איש ואשה, ויכולים לצאת הפרי של הופעת שם ה׳ בעולם (עפ״י הרב קוק, אורות ארץ ישראל).

בימים אלה, בהם אומות העולם מבחוץ ואף חלקים מן האומה פנימה מערערים על זכותנו הבלעדית על ארץ ישראל, חובה עלינו להפנים ולחזק את אמונתנו בבורא עולם, ולהפיץ את אמונתנו בזכותנו על ארץ ישראל ובקשר המיוחד שלנו אליה, ומתוך כך מובטחים אנו כי גם אומות העולם יכירו וישתכנעו בכך!

מרד הטבע

שאול דוד בוצ'קו

אך ברא א־להים את הטבע, וכבר הטבע מפר את מצוותו.

א־להים ציווה לארץ להצמיח "עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי", (בראשית א, יא). אך היא אינה מצייתת אלא מוציאה "עֵץ עֹשֶׂה פְּרִי", (שם שם, יב). וכלשון רש"י שם: 'עץ פרי — שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא "ותוצא הארץ עץ עושה פרי", ולא העץ פרי'. הנה כי כן הארץ ממרה את פי ה', ומסרבת להצמיח עצים שגזעם וענפיהם טעימים כפרי. רש"י מוסיף ללמדנו שעל חטא זה עתידה הארץ להיענש: 'לפיכך כשנתקלל אדם על עוונו נפקדה גם היא על עוונה ונתקללה'. ומהי קללתה? "אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ... וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ' וכו' (שם ג, יז־יח).

מה פשר המדרש הזה? כיצד יתכן שהארץ 'חוטאת' ואינה מבצעת את מה שנבראה לעשות?

העולם בתום ששת ימי הבריאה איננו שלם, הוא עדיין לא הגיע לתיקונו, ועל האדם מוטלת המשימה לשכללו. וצריכים אנו לשאול: כיצד יתכן שהעולם, שהוא יציר כפיו של א־להים, נברא חסר?

אין זאת אלא משום שכל עניינה של הבריאה כרוך בצמצום הא־להות. כדי שתהיה לבריאה אפשרות להיות מציאות עצמאית מוכרח היה הבורא לצמצם את עצמו ולהיבדל ממנה[2]. אם כן, הואיל והבורא אינו נמצא בבריאה היא מוכרחה להיות חסרה. צמצום הא־להות נותן מקום למרי, ונוצרת אפשרות למציאות של רע.

'מרי העצים' מבטא את הסיכון הזה, הנעוץ בעצם הבריאה. בריאה עצמאית שיש לה רצון משלה ואינה כפופה לחלוטין לבורא.

גם האדם, על אף שהוא יציר כפיו של הבורא — שהכל נברא במאמר והוא נברא בידים[3] — נברא עם בריאה חופשית מוחלטת, ועם בחירה זו הוא עלול להרחיק עוד יותר את העולם מהא־להים, והוא אכן עושה זאת בשלב הראשון, ומשום כך האדמה תצמיח קוץ ודרדר במקום להצמיח פירות. אולם ביכולתו של האדם גם

2. עיין בביאור רעיון זה באריכות בפירושנו על פרשת בראשית.

3. עיין רש"י בראשית א, כז.

לקרב את הבריאה לבורא, וזוהי אף חובתו בעולמו. אל התיקון המושלם יגיע העולם — בזכות האדם — בימות המשיח.

אך אין לטעות ולחשוב ש׳עזב ה׳ את הארץ׳, חלילה, ואין דין ואין דיין. יש לזכור כי על אף מראית העין הזו עדיין ״מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבודו״, ועל אף שהוא ״מַגְבִּיהִי לָשָׁבֶת״ עדיין ״מַשְׁפִּילִי לִרְאוֹת בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ״. אכן יש רע בעולם, ויש הסתר פנים בעולם, אך זה רק משום שכך החליט הבורא וכך רצה לברוא את עולמו. העולם נברא מלכתחילה עם סיכון וסיכוי, עם היכולת לעלות מעלה מעלה או לרדת מטה מטה, מעין ׳הימור׳ א־לוהי.

נחזור אל ׳טעם העץ כטעם הפרי׳, ואל חטאה של האדמה ששינתה מהציווי הא־להי.

ציווי ה׳ הוא התוכנית הא־להית, ואילו מעשה הארץ הוא המציאות העכשווית. לגזע אין טעם, הוא איננו ראוי לאכילה, אבל דרכו עולה השרף המעניק לעץ ולפירותיו חיים; הגזע, מראהו עגום וצבעו חום קודר, אבל הודות לו מתנשא העץ בתפארת קומתו, בהוד עלוותו, בזיו פרחיו, ומעל הכול בפירותיו הערֵבים.

רק המביט מלמעלה יראה את היער ירוק, ורק החודר ללב הגזע ימצא את השרף. והנמשל: בראייה רחבה ובהתבוננות מעמיקה יתגלה שההיסטוריה מתקדמת אל עבר הגשמת התכנית הא־להית הקדומה.

האדם איננו יכול להתכחש לנשמה הקדושה שה׳ נפח בו. יתר על כן, האדם נושא באחריות לתיקון העולם. ׳טבעו של הטבע׳ הוא למרוד, אולם בזכות תודעת האדם ופועלו עתיד העולם לחזור ולדבוק בא־להים.

׳מָה אֱנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ וּבֶן אָדָם כִּי תִפְקְדֶנּוּ. וַתְּחַסְּרֵהוּ מְעַט מֵא־להים וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ. תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ כֹּל שַׁתָּה תַּחַת רַגְלָיו׳ (תהלים ח, ה־ז).

טוֹב מְאֹד?

נחום אביחי בוצ׳קו

תיאור בריאת העולם נחלק לששה ימים, כאשר בחלק מהימים נאמר ״וַיַּרְא אֱ־לֹהִים כִּי טוֹב״. בסיום תיאור הבריאה כולה נאמר: ״וַיַּרְא אֱ־לֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד״.

מדרשים רבים נאמרו על פסוק זה. בקריאה פשוטה נראה שהביטוי "טוב מאד" הוא עניין חיובי, אך לא מעט מדרשים פירשו זאת באופן אחר. הנה כמה מהם (בראשית רבה פ"ט, ה"ז):

'אמר רבי שמואל בר נחמן.. ושמעתי את רבי שמעון בן אלעזר יושב ודורש בשם רבי מאיר:

הנה טוב מאד — הנה טוב מות.

רבי נחמן בר שמואל בר נחמן בשם רב שמואל בר נחמן אמר:

הנה טוב — זה יצר טוב. **והנה טוב מאד** — זה יצר רע.

אמר רב הונא:

הנה טוב — זו מדת הטוב. **והנה טוב מאד** — זו מדת יסורין.

אמר ר' שמעון בר אבא:

הנה טוב — זו מדת הטוב. **והנה טוב מאד** — זו מדת הפורענות.

ולכאורה קשה, מדוע מדרשים רבים מפרשים דווקא את צמד המילים "טוב מאד" בכיוון שנראה שלילי?

הרמח"ל בדעת תבונות (סימן קכד) מונה חמש סיבות מדוע באים על האדם קשיים, ניסיונות, ייסורים, ועניינים רעים:

א. המחשת אור השלמות — רק כאשר ישנה מציאות של חושך אפשר להעריך ולהכיר ביתרון האור, כמו פיוס לאחר מריבה או שלום לאחר מלחמה.

ב. בירור הייחוד — שמעלת השלמות שייכת רק בבורא יתברך, ומחוצה לו ישנם קלקולים ורוע.

ג. שכר לעומד בניסיון.

ד. אדם הבוחר בטוב ודוחה את הרע הרי הוא מתקן את הבריאה במעשיו ונעשה שותף לקב"ה בעולם.

ה. חיזוק האמונה אצל הצדיקים והישרים, העומדים בניסיון הסתר הפנים בעולם ומאמינים באופן מתמיד. עמידה בניסיון האמונה כנגד כל המסכים והקשיים מחזקת את הצדיקים. כעין זה היה הניסיון של אברהם אבינו שנצטווה ללכת אל ארץ כנען בהבטחה לרשת אותה ולהצליח בה, והנה כשהגיע את הארץ המובטחת נאלץ לצאת ממנה בגלל הרעב שהיה בה. אברהם עמד בניסיון והתחזק, "וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה".

על פי זה מובן מדוע מדרשים רבים מסבירים את ה״טוֹב מְאֹד״ כייסורים ובעיות, כי האדם צומח וגודל דווקא מתוך ניסיונות וקשיים, כפי שתינוק לומד ללכת בזכות כל נפילה ונפילה שלו.

כל אחד מאיתנו, אם יתבונן על מקרים שעברו עליו בחייו, יוכל להבחין כי גם במקרים שבאותו הרגע נראים היו קשים במיוחד — עצם ההשתדלות להתמודד איתם בצורה טובה הועילה והצמיחה מהם דברים טובים.

״וַיַּרְא אֱ־לֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד״ — כלומר, מי שמסתכל בעיניים א־לוהיות על המציאות אזי גם הבעיות והייסורים נחשבים כטוב מאד, או שעתיד לצמוח מהם טוב מאד.

מעמד האשה

נחום אביחי בוצ׳קו

פרשתנו עוסקת בבריאת העולם, ושיאה של הבריאה הוא ללא ספק בריאת האדם, שהוא נזר הבריאה.

בתיאור בריאת האדם נאמר (א, כז): ״וַיִּבְרָא א־להים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם א־להים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם״.

תיאור זה אינו ברור ולכאורה יש בו סתירה: תחילה משמע שנברא אדם אחד, ואילו מסוף הפסוק משמע שנבראו שני בני אדם, אחד זכר ואחד נקבה.

כמו כן, כידוע בפרק ב מתוארת באריכות בריאת האשה. נאמר שם (ב, כא־כב): ״וַיַּפֵּל ה׳ אֱ־לֹהִים תַּרְדֵּמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה. וַיִּבֶן ה׳ אֱ־לֹהִים אֶת הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל הָאָדָם״. מתיאור זה משמע שתחילה נברא האדם ורק אחר כך נבראה האשה מן האדם, ולא בריאה בצורה נפרדת כפי שנאמר בפרק א!

ביישוב סתירה זו עסקו חז״ל והפרשנים. אחד ההסברים הידועים (נאמר במדרש והובא ע״י רש״י (א, כז) ושאר פרשנים) הוא: ׳שבראו שני פרצופים בבריאה ראשונה ואחר כך חלקו׳, כלומר הם נבראו כיחידה אחת של זכר ונקבה, ולאחר מכן חולקו לשתי יחידות נפרדות.

מדרש אחר מביא מחלוקת איך הייתה הבריאה ה׳דו פרצופית׳ הראשונה (ברכות סא ע״א): ״וַיִּבֶן ה׳ אֱ־לֹהִים אֶת הַצֵּלָע — רב ושמואל, חד אמר: פרצוף. וחד אמר: זנב״.

מדרשים אלה נראים תמוהים ביותר, וננסה לרדת לעומק משמעותם.

נראה להסביר כי דברי חז״ל אמורים בהתבוננות על היחס בין איש לאישה. כלומר, האם האישה היא אישיות שלמה (גב אל גב אל האיש) ולאחר הנסירה הם צריכים להתחבר פנים בפנים, כל אחד עם אישיותו השלמה, ולהשלים זה את זה ובכך לקדם את העולם; או שמא האישה תלותית כלפי האיש ומתבטלת בפניו, האיש הינו המשפיע והאישה היא המקבלת וכך נוצרת ההרמוניה ביניהם, וכפי שכתוב בתנא דבי אליהו שהאיש פועל מחוץ לבית והאישה פועלת בבית: האיש מביא את התבואה מהשדה והאישה אופה ממנה לחם; האיש מביא מהשדה פשתן והאישה אורגת בגדים; האיש נותן את הזרע והאישה קולטת אותו ונוצר ילד; כלומר, הגבר הוא המשפיע באופן מוחלט והאשה היא המקבלת באופן מוחלט.

בבריאת האדם הבראשיתית היו את שתי הבחינות כדי לומר לנו ששתיהן נכונות. אמנם במהלך הדורות רוב התרבויות היו מבוססות על כך שהאישה תלותית מאד כלפי בעלה, אבל בדורנו אנו חווים שינוי דרסטי בסוגיא זו והאישה רוצה יותר ויותר להגיע ׳לשוויון׳ בינה ובין הגבר. האם מגמה זו היא עניין נכון או לא?

בספרים הקדושים כתוב שלעתיד לבוא הבחינה הנקבית תקבל את השפעתה ישירות מהעולם העליון ללא העברה דרך הבחינה הזכרית, כלומר, תהיה להם השפעה הדדית אך לא באופן בו הנקבה בטלה כלפי הזכר אלא באופן שאישיותה הינה הרבה יותר מובלטת.

יתכן שהתנועות בעולם למען מעמד האישה הן הוכחה נוספת לכך שאכן אנו חיים בדור הגאולה. אנו רואים בזה, כפי שכתב הרב קוק בהרבה מקומות, שאכן בכל תופעה רחבה, גם אם יש בה תופעות שליליות רבות, מכל מקום תמיד מוכרחה היא שיהיה בה גרעין של אמת המחַיה אותה.

אנו סומכים על עם ישראל שחי בדור הגאולה שיידע בעז״ה למצוא את האיזון הנכון בין שתי הבחינות הללו.

פָּרָשַׁת נֹחַ

"יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו" או "בְּצֶלֶם אֱ־לֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם"?

נחום אביחי בוצ'קו

לאחר המבול נאמר על האדם: "כִּי יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו" (ח, כא) ומשום כך התחייב הקב"ה שלא להביא עוד מבול על האדמה. מאידך, פסוקים אחדים לאחר מכן נאמר שאסור לאדם להרוג את רעהו משום "כִּי בְּצֶלֶם אֱ־לֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (ט, ו). גם בקהלת מצאנו שהאדם מטבעו טוב הוא, שנאמר: "אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱ־לֹהִים אֶת הָאָדָם יָשָׁר" (קהלת ז, כט). נשאלת השאלה — המעסיקה את האנושות כבר הרבה הרבה דורות — מהו הצד הדומיננטי באדם, הטוב או הרע? מה יותר שורשי באדם, הצלם א־להים שבו או הצד הבהמי שבו?

כותב הרב קוק: 'הטוב הוא המוחלט, העומד, והרע איננו כי אם דמיוני, אם כן די בבירור הדעת והגברת הרוח להפוך הכל לטוב' (ערפילי טוהר עמ' מ"ח). עוד כתב: 'האדם הישר צריך שיאמין בחיי עצמו והרגשותיו, ההולכות בדרך ישרה מיסוד נפשו, שהם טובים וישרים ושהם מוליכים בדרך ישרה' (אורות התורה פי"א, ב).

העולה מדבריו הוא כי באמת שורש האדם הוא הצלם הא־להי שבו. ביסודו האדם הוא טוב ורק "יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו", ופירש רש"י שם: 'משנתנער לצאת ממעי אמו נתן בו (הקב"ה) יצר הרע'. 'יצר הרע שנכנס באדם עם לידתו' היינו התפיסה הראשונית והטבעית של הילד שכל העולם נועד לשרתו. בכל בכי שלו הוא מייד זוכה לקבל את החסר לו, ובטוח כי הוא נמצא במרכז העולם. בלא חינוך הוריו, בלא החברה הסובבת, בלא התורה — ימשיך האדם לחיות כל חייו בהרגשה זו. ללא חינוך טוב האדם עלול להפוך לגרוע יותר מחיה.

הסתירה המובנית הזאת באדם נעשתה על ידי הבורא בכוונה ובמחשבה תחילה, וזאת כדי לאפשר לאדם את הבחירה החופשית, ובשעה שיבחר בטוב ובדרך הישר אזי הופך הוא להיות 'בעל הטוב', היינו הטוב שייך לו כי הוא בחר בו במודע. וכדברי הרמח"ל: 'על כן גזר וסידר שייבראו ענייני שלמות וענייני חסרון, ותִּבָּרא בריה שיהיה בה האפשרות לשני העניינים, ויותנו לבריה אמצעיים שעל ידם תקנה לעצמה את השלמות ותעדיר ממנה את החסרונות, ואז (כשהאדם יבחר בטוב ויהפוך ל'בעל הטוב') יִקרא שנדמה במה שהיה אפשר לה לבוראה' (דרך ה' חלק א פרק ב).

כוחות הרע באדם חזקים הם מאד, ולפעמים אף נראה במציאות כאילו הם מושכים וחזקים יותר מאשר כוחות הטוב, אך אסור לנו לשכוח שהקב"ה עשה את האדם ישר "והמה בקשו חשבונות רבים".

תרופה למכה

נחום אביחי בוצ'קו

ההפטרה של פרשתנו לקוחה מספר ישעיה (נד, א – נה, ו), והיא נבואת נחמה לישראל לזמן הגאולה, ומתארת את הברית הנצחית שבין הקב"ה וישראל.

וצריך להבין מה הקשר בין הנבואה הזאת לבין פרשת נח?

בפשט הדברים נראה לומר כי הקשר הוא הזכרת המבול בנבואה, בה נאמר (פסוק ט): "כִּי מֵי נֹחַ זֹאת לִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי מֵעֲבֹר מֵי נֹחַ עוֹד עַל הָאָרֶץ כֵּן נִשְׁבַּעְתִּי מִקְּצֹף עָלַיִךְ וּמִגְּעָר בָּךְ". כלומר, כשם שהקב"ה נשבע בתקופת נח ששוב לא יחריב את העולם, כך חוזר הקב"ה ונשבע לשמור על הברית הייחודית בינו ובין עם ישראל.

אך לכאורה נראה כי צריכים אנו למצוא קשר מהותי יותר בין הפרשה ובין ההפטרה, ולא להסתפק בהקשר מילולי בלבד.

אם נתבונן בפרשת נח נשים לב שישנם שני נושאים מרכזיים ודומים: המבול ומגדל בבל, ושניהם מתארים את חטאי האדם ותוצאותיהם המרות.

לפני המבול נאמר: "וַתִּשָּׁחֵת הָאָרֶץ לִפְנֵי הָאֱ־לֹהִים וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ חָמָס", ומסבירים המפרשים שחטאו בזנות, בעבודת אלילים ובגזל. במגדל בבל האנושות מתאחדת — וכפי שכתב רש"י (לפסוק ט, ע"ש) שהיו נוהגים אהבה ורֵעות ביניהם —

כדי לקרוא תיגר על הקב״ה, כנאמר: ״הָבָה נִבְנֶה לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה לָּנוּ שֵׁם״.

המתבונן מן הצד על התפתחותה של האנושות עשוי להתייאש ממנה לחלוטין, משום שמתקבל הרושם שרמת המוסריות שבה, הן בין הבריות לבין עצמם והן ביניהם ובין מרות כח עליון, היא גרועה ביותר.

התרופה לבעייתה של האנושות רמוזה כבר בפסוקים האחרונים של פרשתנו — לידת אברהם. לפני יציאתו של אברהם אבינו לארץ כנען, בתחילת הפרשה הבאה, מבטיח לו הקב״ה ״וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה״, רוצה לומר שהצלחתו ופריחתו של אברהם אבינו, אבי האומה הישראלית, יש בה ברכה לעולם כולו. הנבואה בהפטרה שלנו עוסקת בברית הנצחית שבין הקב״ה וישראל, ובגאולת ישראל העתידית שהיא המפתח לגאולה ולברכה לעולם כולו.

אם כן זהו הקשר בין פרשתנו להפטרה: הפרשה מתארת את מצבו הירוד של העולם והאנושות, וההפטרה מתארת את התרופה והתקווה למציאות הזאת.

ישנו מדרש ידוע המחלק את 6000 שנות העולם לשלושה חלקים: 2000 שנה ראשונות תוהו, 2000 שנה תורה ו־2000 שנה משיח. ה־2000 שנים הראשונות היו שנים של מבוכה מוסרית עצומה, ורק עם הופעת אברהם אבינו החלו 2000 שנים של קשר בין הקב״ה ובין בני האדם, שהביא לתיקון העולם מבחינה מוסרית בתהליך ממושך. התיקון השלם יגיע אל תכליתו על ידי גאולת עם ישראל, וכפי שמתואר בהפטרה.

בחירה נצחית

נחום אביחי בוצ'קו

את פרשת נח פתחה התורה במילים: "אֵלֶּה תּוֹלְדֹת נֹחַ נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו אֶת הָאֱ־לֹהִים הִתְהַלֶּךְ נֹחַ" — אחרי הקדמה כזאת לא קשה לנו מדוע הקב"ה מתגלה לנח — הוא ודאי ראוי לכך, שהרי התורה מאריכה ומתארת לנו את מעלותיו הרבות, ומציינת אף את העובדה ש"נֹחַ מָצָא חֵן בְּעֵינֵי ה'".

אך הנה, בסוף פרשת נח אנו מתוודעים לתרח ולאברם אך אין אנו מכירים אותם כלל. הם הולכים מאור כשדים לחרן אך אין אנו יודעים מאום על תכונותיהם ומעשיהם. והנה להפתעתנו — הקב"ה מתגלה לאברהם, מצווה אותו ואף מברך אותו — "וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם: לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ, וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה... וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה" (בראשית יב, א-ג), כל זאת בלי לספר לנו מילה וחצי מילה על מעלותיו ותכונותיו של אברהם! והרי אברהם הוא צדיק, והרי הוא עמוד החסד של העולם!

מן התיאור הזה עולה הרושם כאילו הקב"ה בחר באברהם אבינו במקרה, בלא שום קשר לתכונותיו הטובות שהולכות ומתגלות בהמשך ספר בראשית!

מכח תמיהה זו טוען המהר"ל (נצח ישראל פרק י"א) כי זהו יסוד חשוב בעניין שנקרא על ידי הראשונים 'סגולה ובחירה', עניין הבא לבאר מדוע בחר הקב"ה בעם ישראל מכל העמים אשר על פני האדמה.

כידוע, טענתם של הנוצרים היא שהקב"ה נטש את עם ישראל, חלילה, מפני חטאיו, והלך ובחר לו עם אחר. מסביר המהר"ל כי טענה זו אינה אפשרית, שהרי בחירתו של הקב"ה בעם ישראל מלכתחילה לא היתה משום מעשיהם הטובים

של האבות וצאצאיהם אלא היתה זו בחירה ללא סייג וללא תנאי. הבחירה בעם ישראל אף קדמה לבריאת העולם, וכפי שלימדונו חז״ל שכל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל שנקראו ׳ראשית׳, ו׳מחשבתן של ישראל קדמה לעולם׳, ועוד. הקב״ה ברא את עולמו כך שתהיה אומה אחת שיהיה לה תפקיד ייחודי של ״מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ״, ואברהם אבינו נבחר להיות אבי אומה זו.

את הבחירה בנח מסביר המהר״ל כ׳בחירה פרטית׳, היינו הואיל ונח היה צדיק לכן הוא נבחר להמשיך ולקיים את העולם אחר המבול. אבל הבחירה באברהם היא ׳בחירה כללית׳, היינו הוא נבחר להיות אבי האומה הישראלית, וכל ההבטחות שניתנו לו היו ׳לו ולזרעו׳, וממילא אין הבחירה הזו תלויה במעשיו מכאן ואילך.

אם כן, התורה בחרה שלא לספר לנו על צדקותו של אברהם אבינו ועל מעלותיו הנפלאות, כדי להדגיש לנו שהבחירה בו ובאומה הישראלית היא כללית ונצחית ואינה תלויה כלל במעשים.

אך בל נהין לחשוב שמכיוון שהקב״ה בחר בנו בחירה נצחית אזי האחריות על מעשינו מתמעטת — זוהי עצת יצר הרע! אדרבה, כגודל הבחירה כך גודל האחריות — על כל אחד מאיתנו מוטלת החובה להמשיך וללכת בדרכיו של אברהם אבינו, ולהיות ראויים להיות חלק מן העם הנבחר, ולהופיע ולגלות את הבחירה הא־להית שטמונה בנו.

רעיה או אחות?

שאול דוד בוצ׳קו

״אִמְרִי נָא אֲחֹתִי אָתְּ, לְמַעַן יִיטַב לִי בַּעֲבוּרֵךְ וְחָיְתָה נַפְשִׁי בִּגְלָלֵךְ״ (בראשית יב, יג).

פירש רש״י: ״״לְמַעַן יִיטַב לִי בַּעֲבוּרֵךְ״ — יתנו לי מתנות׳.

הסכם זה, הנראה בלתי ראוי ולא הגון, נרקם למרבית הפליאה בין אברהם אבינו לשרה אשתו. ואכן, הרמב״ן (בפירושו על התורה שם, פסוק י). מבקר קשות את אברהם: ׳ודע כי **אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה** שהביא אשתו הצדקת במכשול עוון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלהים כח לעזור ולהציל. גם יציאתו מן הארץ שנצטווה עליה בתחילה מפני הרעב עוון אשר חטא, כי האלהים ברעב יפדנו ממות׳.

דברי רש״י אף מביאים אותנו למחשבה שאברהם אבינו, כביכול, ביים את כל ההצגה הזאת על מנת להתעשר ולקבל מתנות, ובכך מוצג אברהם אבינו באור שלילי יותר!

ברם, גלוי וידוע לכל שאברהם אבינו לא היה פחדן וגם לא היה חמדן. אדרבה, הוא הוכיח בדיוק את ההיפך — הוא נלחם בעוז ובגבורה נגד ארבעה מלכים אדירים כדי לחלץ את לוט בן־אחיו מן השבי, ולאחר נצחונו סירב לקבל שכר על הצלת אנשי סדום ורכושם. מילותיו הברורות של אברהם עדיין מהדהדות: ״אִם מִחוּט וְעַד שְׂרוֹךְ נַעַל וְאִם אֶקַּח מִכָּל אֲשֶׁר לָךְ וְלֹא תֹאמַר אֲנִי הֶעֱשַׁרְתִּי אֶת אַבְרָם״ (שם יד, כג).

אמנם חז״ל, שלא נמנעו מלדקדק עם האבות כחוט השערה, לא גינו את אברהם על התנהגותו בפרשה זו, ולא העבירו ביקורת על מעשיו והחלטותיו, ושתיקתם היא הסכמתם.

כיצד אם כן יש להסביר את שיקוליו של אברהם בפרשה זו?

נדמה שההסבר להתנהגותו של אברהם טמון בעצם תכלית בחירתו.

כאשר הקב״ה דיבר לראשונה עם אברהם הוא ציווה עליו: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל אַבְרָם לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה״ (שם יב, א־ב), ומבאר רש״י: ״וַאֲבָרֶכְךָ״ — בממון׳. ברכה זו של ״וַאֲבָרֶכְךָ״ נאמרה בפסוק מייד אחרי המלים ״וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל״ — מכאן שעושרו של אברהם קשור עם ייעודו להיות עם גדול. חייו של אברהם אבינו אינם רק התעלות רוחנית פרטית והתקרבות הדרגתית לה׳, זהו אמנם חלק נכבד וחשוב ממהלך חייו אך אין הם מסתכמים בזה. החתם סופר בהקדמה לתשובותיו (חלק יורה דעה) מעיר שכבר היו לפני אברהם יחידי סגולה שהתעלו עד לדבקות בא־להים, ומי לנו גדול מחנוך עליו אמרו במדרש[4] שהגיע לדרגת מלאך, אבל אברהם אבינו לא הסתפק בהתעלות רוחנית אישית, ודווקא משום כך בחר בו ה׳. אברהם ניאות לקבל תפקיד היסטורי: לייסד עם. הוא יצטרך לגלות כשרון לכונן מעצמה גדולה, ויחד עם זה לעמוד איתן מול פיתויי הכוח הכסף והכבוד.

המשימה הגדולה של ייסוד לאום וממלכה המתנהלים על פי ערכי מוסר, צדקה ומשפט, לאור התורה, זהו האתגר הניצב לפני אברהם אבינו בתחילת דרכו. אברהם

4. עיין תרגום יונתן בראשית ה, כד; מדרש אגדה (בובר) בראשית שם; בראשית רבתי שם; ריקנאטי עה״ת שם ה, כב.

אבינו מבין שעל מנת להצליח בשליחות זו עליו להיות עשיר. הוא יהווה דוגמה מושלמת היאך העושר, העוצמה והכבוד יכולים לשמש כולם לעבודת ה׳. אברהם יתהלך בין גדולי עולם כשווה בין שווים, וכך ביתו — הניצב כמגדלור על פרשת הדרכים — יורה לכל באי עולם את האידיאל של כוח ׳מבויית׳ בשירות הצדק והחסד. אברהם אבינו, המייצג את עם ישראל העתיד לצאת ממנו, מראה לזרעו בדוגמה אישית שאפשר להיות מעצמה מדינית ובד בבד להיות עַם ה׳.

ננסה להבין מה עבר על אברהם אבינו לפני שירד מצרימה.

הנה הגיע אברהם אל ארץ כנען — ״הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ״ — אליה יצא בציוויו של הקב״ה, והנה אך נכנס אליה והתהלך מעט כה וכה — ״וַיְהִי רָעָב בָּאָרֶץ״! (בראשית יב, י). חז״ל אף הגדילו לומר שאותו הרעב היה הרעב הראשון בהיסטוריה! (פרקי דר״א פכ״ו; ועיין רמב״ן עה״ת בראשית כו, א). אברהם עומד חסר אונים ונבצר ממנו למלא את ייעודו. ההבטחות הא־להיות אינן מתקיימות: זרע — עדיין אין לו, ואף הארץ המובטחת — הרעב מבריח אותו ממנה.

אברהם תמה ואיננו מבין: מתי, איפוא, ימלא את שליחות הא־ל? הוא מתלבט, תוהה על דרכו, ואומר לעצמו בינו ובינו: ׳כנראה עדיין אינני מוכן, עדיין חסר איזה מימד באישיותי, וזה מה שמעכב את התגשמות הנבואה׳. ובאמת, הדרישה מאברהם להקים אומה נבחרת, הנבדלת מכל העמים, עומדת בסתירה לאישיותו המיוחדת של אברהם. אברהם הוא כל־כולו איש החסד ואהבת הזולת, הוא מרגיש חיבור אל כל אדם ואדם, הוא אב המון גויים במהותו, ומתוך כך הוא נרתע מייחוד לאומי הנושא בחובו את סכנת הפירוד. ואכן לאורך כל חייו יישאר אברהם נאמן לגישתו האוניברסאלית. גם כאשר יבין שעליו לגרש את ישמעאל הוא יצטער על כך מאוד, הוא אף ישתדל לכרות ברית עם הפלשתים, מעשה שחז״ל גינו בחריפות.[5] אברהם הוא האיש הממאן להיבדל. הוא רוצה למלא את תפקידו כמחנך, אבל לייסד עם נפרד נדמה שהמשימה למעלה מכוחו ונוגדת את אופיו.

אך באמת יש לזכור כי לא אל אברהם לבדו מופנים ציוויי ה׳ וייעודיו, אלא גם אל שרה. הזרע אותו מייעד הקב״ה לאברהם הוא דווקא הזרע שיבוא לו משרה, ולכן כאשר נולד ישמעאל ואברהם רוצה להשליך עליו את יהבו, אומר לו הקב״ה: ״וְאֶת בְּרִיתִי אָקִים אֶת יִצְחָק אֲשֶׁר תֵּלֵד לְךָ שָׂרָה״ (בראשית יז, כא).

5. עיין בראשית רבה פרשה נד, ד; ילקוט שמעוני רמז צה. ועיין רשב״ם עה״ת בראשית כב, א.

ננסה לעמוד בקצרה על אופיה המיוחד של שרה, והיאך היא משלימה את אברהם, ורק ביחד הם מתאימים לקיים את הייעודים שהציב בפניהם ה׳.

שרה חשה בכליותיה את הייעוד הלאומי של עם ישראל. תחילה היא מוסרת עצמה ויוזמת את נישואי אברהם להגר. עד כדי כך עז רצונה שמאברהם ייצא עם, שהיא מוכנה להקריב ולוותר על היקר לה. היא לא תתן לבעלה להיפטר מן העולם ללא זרע, ולהשאיר אחריו רק זכר מעשיו הטובים. אמנם, לאחר שהיא זוכה ויולדת לאברהם בן, היא מגנה עליו בחירוף נפש ויוזמת את גירוש ישמעאל מהבית, לאחר שהיא נוכחת באופן מובהק שבנה של הגר איננו הולך בדרכו של אברהם.

המדרש (ירושלמי סנהדרין פ״ב ה״ו; בראשית רבה פרשה מז, א; ועוד). מדגיש תכונה זו של שרה, ואומר שהאות יו״ד שנלקחה משרי נוספה לשמו של הושע בן נון, כשקרא לו משה ׳יהושע׳. יהושע, שיכבוש את הארץ, הוא הממשיך של שרה, שהבינה לראשונה את ייעודו של ישראל כאומה, ולכן הוא ראוי לשאת את שמה.

בנקודת זמן זו, בה אברהם נוכח לראות שאין הוא יכול למלא את הייעודים עליהם צווה, הוא מבין שעליו לחזק את הקשר בינו לבין שרה אשתו, ורק כך יוכלו למלא את שליחות הא־ל. על כן הוא אומר לה: ׳אנו מתקרבים למצרים וניצבים בפני סכנה גדולה. שתי דרכי פעולה עומדות לפנינו: האחת, אתייצב אני בחזית, אצהיר שאת אשתי, ואגן עלייך עד טיפת דמי האחרונה. השניה, את, שרה, תיכנסי לבית פרעה, ודרכך תבוא הישועה. בחרתי בפתרון השני, כי רצוני לחיות בזכות פעולתך. בלעדייך תמות נפשי, ובגללך תחיה נפשי. הקשר בינינו יתחשל, החיים שאזכה בהם בזכות מסירות הנפש שלך יקשרו בינינו קשרי דם, כקשר שבין הורה לילד או בין אח לאחות, וקשרי דם אינם מתנתקים לעולם, ובכך תהיי גם ׳אחותי׳ ולא רק אשתי. בזכותך אזכה להיוולד מחדש, כביכול, בנשמה יתירה, בה אוכל לקדם את מהלך ההיסטוריה המתעכבת כעת בסבך ללא מוצא׳.

זוהי המשמעות העמוקה לאמירה ״יתנו לי מתנות׳ — כלומר, ׳בזכותך אוכל למלא את תפקידי כעם הנדרש להפוך גם למעצמה כלכלית׳.

התבוננות זו בדבריו של אברהם לשרה, שבקריאה שטחית נראו בלתי ראויים, צריכה לעורר אותנו לחשבון נפש: האם אנחנו שותפים לבניית ״מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ״ (שמות יט, ו). או שמא מסתפקים אנו בחיים דתיים ברמה הפרטית? האומנם צועדים אנחנו בדרכם של אברהם ושרה?

ביטחון מול השתדלות

נחום אביחי בוצ'קו

אברהם אבינו מגיע לארץ ישראל לאחר שעקר עצמו מארץ מולדתו, אך בארץ ישראל שורר רעב כבד ואברהם נאלץ לרדת למצרים כדי להחיות את נפשו (בראשית יב, י).

נחלקו המפרשים האם החלטתו של אברהם אבינו לרדת למצרים הייתה נכונה או שמא היה זה חטא.

לפי רש"י היה זה ניסיון נוסף לאברהם: 'לנסותו אם יהרהר אחר דבריו של הקב"ה, שאמר לו ללכת אל ארץ כנען ועכשיו משיאו לצאת ממנה'. ומסביר אבי מורי (בספרו 'בעקבות רש"י' על אתר): 'אברהם עמד בניסיון, וזכותו היא שלא הרהר אחר מידותיו של הקב"ה... חרפת הרעב הייתה גדולה מאד, ואברהם היה עלול למות...'. כלומר, הניסיון לא היה אם להישאר בארץ ישראל למרות הרעב או לצאת ממנה, כי מוכרח היה אברהם לצאת מן הארץ כדי לא למות ברעב, וזאת הייתה ההשתדלות המוכרחת באותו עניין. הניסיון, בו עמד אברהם בהצלחה, היה שהמשיך להאמין בקב"ה ללא עוררין וללא פקפוק, גם כשלכאורה המציאות הראתה לו ההיפך מן ההבטחה הא־להית שקיבל לפני שהגיע אל הארץ.

בניגוד לכך כותב הרמב"ן: 'יציאתו (של אברהם אבינו) מן הארץ... עוון אשר חטא, כי הא־להים ברעב יפדנו ממות...'. כלומר, אברהם אבינו צריך היה לבטוח בקב"ה שיזמין לו אוכל גם בימי הרעב הכבד ולהישאר בארץ ישראל!

יתכן ומחלוקת נקודתית זו של רש"י והרמב"ן היא בעצם מחלוקת עקרונית בכל נושא 'אמונה ובטחון', ומה היחס הנכון בין בטחון בקב"ה לבין חובת ההשתדלות של האדם.

אכן מצאנו שהרמב"ן כותב בכמה מקומות שלעובד ה' ישנה חובה להאמין בקב"ה באופן מוחלט ולצמצם ככל שניתן את השתדלותו האנושית. למשל, בעניין הזדקקות לרופאים כתב: 'ורפוא ירפא — היינו שניתנה רשות לרופא לרפא, אבל העובד השלם אין ראוי לדרוש כלל ברפואה הטבעית, ולדידיה גם בפרנסה אין צריך שום השתדלות, רק בטחון בה' ' (מובא בספר 'אבן ישראל' לר' ישראל מסלנט דרוש ג; ועיין באריכות בפירוש הרמב"ן על התורה ויקרא כו, י).

לעומת זאת מצאנו ברש״י, שמצדיק כאן את יציאתו של אברהם לחו״ל, על אף שסובר שמעלתה של ישיבת ארץ ישראל היא גבוהה מאוד. וכך כתב בביאור דברי הקללה בפרשת כי תבוא (דברים כח, סד): ״וֶהֱפִיצְךָ ה׳ בְּכָל הָעַמִּים מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד קְצֵה הָאָרֶץ, וְעָבַדְתָּ שָּׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ — לא עבודת אלילים ממש, אלא מעלים מס וגולגוליות לכומרי עבודת כוכבים״. כלומר, על פי רש״י, התורה מכנה את עצם המגורים בחו״ל ותשלום המס שם לגויים כעבודה זרה, ואף על פי כן במקרה של הרעב הכבד שהיה לאברהם אבינו חייב היה הוא לצאת לחו״ל ולהחיות נפשו, משום חובת ההשתדלות האנושית המוטלת עליו, שלא לסמוך על הנס.

איך נחיה אנחנו עם שיטות כל כך מנוגדות?

אומר ר׳ ישראל מסלנט שהדרך הסלולה לכולנו היא שיטתו של בעל ׳חובות הלבבות׳, שכותב: ׳צריך לבטוח בהקב״ה על ידי השתדלות דייקא כי אסור לסמוך על הנס, ואף שאין מעצור לקב״ה להושיע אף בלא השתדלות אף על פי כן מה שבכוחו לעשות מחוייב הוא לעשות׳. אמנם ישנם יחידי סגולה שחיים מעל הטבע ולהם ראויה שיטתו של הרמב״ן.

אם כן, אנחנו שאיננו יחידי סגולה, מה ניקח משיטת הרמב״ן? נלמד מהרמב״ן הזה על מעלתה של ישיבת ארץ ישראל, שלשיטתו גם בסיטואציה בלתי אפשרית אין לצאת מארץ ישראל.

ואכן אנו רואים בחוש שישיבת ארץ ישראל כרוכה לא מעט פעמים במסירות נפש של ממש!

האכפתיות של אברהם אבינו

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו התורה מתארת את גבורתו של אברהם אבינו, שיצא לקרב נגד מלכים עוצמתיים ביותר כדי להחזיר את לוט מהשבי: ״וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיָּרֶק אֶת חֲנִיכָיו יְלִידֵי בֵיתוֹ שְׁמֹנָה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת״.

מה פירוש הביטוי ״וַיָּרֶק אֶת חֲנִיכָיו?״

בביאור פשט המילים ״וַיָּרֶק אֶת חֲנִיכָיו״ כתבו המבארים: ׳חגר אותם בכלי

מלחמה' (דעת מקרא). אמנם במדרשים ובפרשנים מצאנו התייחסויות רבות למילים אלה, יש שפירשו אותן לחיוב ויש שפירשו אותן לגנאי.

בגמרא (נדרים לב ע"א) נחלקו רב ושמואל בביאור הביטוי: 'רב אמר שהוריקן בתורה, ושמואל אמר שהוריקן בזהב'.

יש שפירשו דבריהם לחיוב: **שהוריקן בתורה** — זירזן בדברי תורה שיתעסקו בהצלת נפשות ובזכות כך נצחו המלחמה. **שהוריקן בזהב** — שהרבה להם זהב משלו כדי שלא יתנו עיניהם בממון במלחמה ויתעסקו רק בהצלת נפשות. ויש שפירשו דבריהם לשלילה: **שהוריקן בתורה** — הריקן מן התורה (לשון ריקנות), שעשה אנגריא בתלמידי חכמים. **שהוריקן בזהב** — ומשמע שאלמלא כן לא היו הולכים.

וכבר דרשו בגמרא שם שחטא אברהם אבינו בזה: **'אמר ר' אבהו אמר ר' אלעזר: מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים? מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, שנאמר: וירק את חניכיו ילידי ביתו'.**

והנה בדור האחרון, יש שרצו להוכיח מהביקורת על אברהם אבינו 'שעשה אנגריא בתלמידי חכמים' שיש לתת פטור לבני ישיבות משירות בצה"ל, כי השירות גורם לבן ישיבה ביטול תורה.

הרב צבי יהודה קוק (קונטרס למצוות הארץ) התייחס לטענה זו, וכדי לענות עליה יש להתייחס לפרידתם של אברהם ולוט. התורה מספרת לנו שלוט נפרד מאברהם אבינו והלך להשתקע בסדום, אך זאת לא הייתה רק פרידה גיאוגרפית אלא גם רוחנית, וכלשון המדרש (בראשית רבה פמ"א, ז): 'הסיע עצמו מקדמונו של עולם, אמר אי איפשי לא באברם ולא בא־להיו', ולכן כלל לא היה חיוב לאברהם להציל אותו, ומשום כך באה ביקורת של חז"ל על ביטול תורה מיותר של בני ביתו, וכי אפשר להשוות זאת לגיוס היום לצה"ל? הרי שירות בצה"ל היום יש בו חיוב מדין פיקוח נפש של כלל האומה, ונכנס בהגדרה של 'מלחמת מצוה' שודאי מבטלת תורה!

גם אם אברהם אבינו נענש על כך (לשיטה המפרשת את הביטוי לשלילה), מכל מקום כנראה שהוא סבר שהיה זה הדבר הנכון לעשות באותה השעה, ואכן מסתימת הפסוק וריבוי הפירושים אנו למדים שאברהם אבינו עשה הכל כדי להציל את לוט. מהרגע ששמע שלוט נשבה הוא לא הרפה, שילם כסף וזהב, אירגן צבא, זירז אותם על ידי התורה או לחילופין אפילו ביטל אותם מתורה, ואף בעצמו יצא למלחמה כדי להציל את לוט. יכול היה אברהם למצוא תירוצים מצויינים כדי להיפטר מכך

אבל האכפתיות שהיתה טבועה בו עמוק דחפה אותו לכך, גם אם היה בזה קצת בעייתיות לפי חלק מהמפרשים.

תכונה זו אנו מוצאים באברהם אבינו גם בפרשת וירא, שם הוא מתפלל מעומק לבו על תושבי סדום על אף שהיו ידועים ברשעותם.

ראינו אם כן שאברהם אבינו איננו מסתגר בד׳ אמותיו ומתנער מבעיות העולם, אלא אדרבה, הוא אקטיבי מאד, איכפת לו גם מהאנשים הכי רחוקים, והוא עושה הכל כדי להשפיע טוב על כולם.

נראה שאברהם אבינו הפנים את הדברים הראשונים שאמר לו הקב״ה בהתגלות הראשונה שנגלה אליו בתחילת פרשתנו בה הורה לו לעזוב את מולדתו ולצעוד אל עבר ארץ ישראל, וזאת כדי שיהיה איכפת לו מהעולם כולו, כפי שנאמר לו: ״וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה״.

ישראל בין מלחמה לשלום

שאול דוד בוצ׳קו

אברהם אבינו איננו משה רבינו.

משה הוא ״עֶבֶד ה׳״ (דברים לד, ה ובמקומות רבים בספר יהושע), ממלא אחר הפקודות. הוא גדול הנביאים, ומפני שהוא גם ״עָנָו מְאֹד מִכֹּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה״ (במדבר יב, ג) הוא יכול לקבל את דבר ה׳ ולמוסרו כפי שהוא בשלמותו.

אברהם, מאידך, הוא אבי האומה. מכוח זה הוא יוזם, הוא מתהלך ׳לפני ה׳״[6]. על דעת עצמו הוא יוצא להלחם בארבעה מלכים אדירים ולחלץ את לוט בן־אחיו (שם יד, יד ואילך); ועל דעת עצמו, בלי להתייעץ בה׳, הוא כורת ברית עם אבימלך אויבו מאתמול, ברית שלום שיש בה גם ויתור על חלק מארץ־ישראל. (שם כא, כב ואילך).

בקריאה ראשונה נראה שה׳ איננו מתנגד ליוזמותיו של אברהם. אברהם הבין שאין לסמוך על הנס, וכי על האדם מוטל לפעול לקדם את מהלך ההיסטוריה. וכשנשקפת סכנה לקרוביו איננו ממתין עד שיצטווה מפי הגבורה, אלא קם ללא היסוס ומטיל עצמו באומץ לב לקרב שאינו שווה כוחות.

6. כפי שאומר הוא עצמו לעבדו (בראשית כד, מ): ״הא־להים אשר התהלכתי לפניו״.

רק אחרי הניצחון מתיירא הוא שמא הרג חפים מפשע (בראשית רבה פמ״ד, ד; תנחומא (בובר) לך־לך יג, יט; רש״י בראשית טו, א; ועוד), וחושש מפעולות התגמול שעלולות להיות נוראיות! (בראשית רבה שם; תרגום יונתן בראשית טו, א; רשב״ם ורמב״ן שם). לאחר זמן, כשאבימלך מציע לו ברית שלום הוא איננו שואל את פי ה׳ אלא בוחר להישען אל בינתו, באשר גם היא מתת א־להים. מצד אחד הוא מקבל התחייבות לויתור על דרך הטרור, אבל מאידך הוא מוותר על זכויותיו על חלק מארץ־ישראל.

לכאורה נראה שאף כאן הסכים ה׳ עם אברהם, שהרי איננו גוער בו, ברם חכמי ישראל ביקרו קשות את שני המעשים, הן את היציאה למלחמה והן את כריתת הברית, וגערתם היא לקח לדורות. כמובן אין הם מערערים על הערך העילאי של מעשה ההצלה, אך הם פוסלים חלק מן האמצעים בהם נקט אבי האומה: **׳מפני מה נענש אברהם אבינו, ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים? מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים׳** (נדרים לב ע״א). מסביר המהר״ל: **׳שנראה באברהם שלא היה בוטח בה׳ לגמרי, שהרי עשה אנגריא בתלמידי חכמים ולקחם למלחמה מיראתו, ואילו לקח הראוי למלחמה אין זה חטא, שאין סומכין על הנס, אבל לקח ת״ח מורה שהיה ירא, והיה לו לבטוח בו יתברך ולא ליקח למלחמה אשר אין ראוי ליקח׳** (גבורות ה׳, פ״ט). כלומר, כדי לצאת למלחמה אין לסמוך על הנס וצריך לגייס חיילים מלומדי מלחמה, אך אסור לאבד עשתונות ולגייס את כולם ללא הבחנה.

מלבד הדרכה זו כיוונו חז״ל בתוכחתם להנחיל לנו יסוד גדול: לעולם אין להשבית את הרוח מישראל. גם בשעה שמקיימים את הגדולה שבמצוות — הצלת נפשות האומה ועזרת ישראל מיד צר — לעולם אין להסיח את הדעת מן התכלית הרוחנית. לעולם אין לסגור את בתי המדרש. הצורך בהרמוניה ובאחדות בין חיי הרוח לבין העשייה הלאומית הוא העומד ביסוד ההלכה הקדומה ש׳ארון הברית׳ **היה יוצא עם הצבא למלחמה.** (עיין רש״י דברים י, א; ספר החינוך סוף מצוה שעט).

תוכחה הפוכה הוכיחו חז״ל את אברהם אבינו על שכרת ברית עם אבימלך. הארץ של הקב״ה היא והוא נתנה לעם ישראל[7], ואין לנו רשות למוסרה לזרים. ויתור ראשון זה על ארץ־ישראל הוא שורש פורענויות רבות שיבואו על ישראל: **׳אמר לו הקב״ה: אתה נתת שבע כבשות בלי רצוני, חייך שאני משהה בשמחת בניך ז׳ דורות. אתה נתת לו ז׳ כבשות בלי רצוני, חייך כנגד כן הורגים מבניך שבעה צדיקים, ואלו הן: חפני, ופנחס, ושמשון, ושאול וג׳ בניו. אתה נתת לו ז׳ כבשות**

7. עיין רש״י בראשית א, א, ועיין מה שביארנו בזה לעיל בפרשת בראשית, מאמר ראשון.

בלי רצוני, כנגד כן בניו מחריבין מבניך ז׳ משכנות, ואלו הן: אוהל מועד, וגלגל, נוב, וגבעון, ושילה, ובית עולמים תרין. אתה נתת לו ז׳ כבשות בלי רצוני, כנגד כן ארוני חוזר בשדה פלשתים שבעה חדשים...׳[8].

מסירת ארץ־ישראל לגויים כמוה כדחיית השכינה, שהרי השכינה שורה בה אך ורק בשביל עם־ישראל. כשהעם היהודי מוותר על ארצו, ובפרט על המקומות הקדושים בה, סימן הוא שהעם מסרב לקבל מה שהארץ המיוחדת הזאת מייצגת. העונש הצפוי הוא חורבן אותם המקומות בהם שורה השכינה, חס ושלום. הרשב״ם בפירושו על התורה מרחיב רעיון זה, ומסביר שלאמיתו של דבר העונש של אברהם מפורש בתורה עצמה, והוא עקידת יצחק: ״״אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה״ — אחר הדברים שכרת אברהם ברית לאבימלך, לו ולנינו ולנכדו של אברהם, ונתן לו שבע כבשות הצאן, וחרה אפו של הקב״ה על זאת, שהרי ארץ פלשתים ניתן לאברהם... בכלל גבול ישראל... לכן ״וה־אלהים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם״ קינתרו וציערו... כלומר נתגאתה בבן שנתתיך לכרות ברית ביניכם ובין בניהם, ועתה לך והעלהו לעולה ויראה מה הועילה כריתות ברית שלך׳ (רשב״ם שם).

המסר הוא חד כתער: ויתור על חלקים מארץ ישראל הוא מעשה המנוגד לרצון ה׳ באופן מובהק!

8. בראשית רבה פנ״ד, ד, ושם מפורשים עונשים נוספים; ובשינויים במדרש שמואל פי״ב, א, ומשם הובא (בשינוי) בפירוש רשב״ם על התורה (בראשית כב, א).

פָּרָשַׁת וַיֵּרָא

המצה כסימן

נחום אביחי בוצ'קו

כשהמלאכים באו להציל את לוט מפורענות סדום, והתארחו בביתו, מספרת לנו התורה שלוט אפה להם מצות (בראשית יט, ג).

ולכאורה לא ברור, מה אכפת לנו מה הוא הגיש להם לאכול, ואם היה זה לחם או מצות?

רש"י שם כותב כי פסח היה, ומשום כך הגיש להם לוט מצות ולא לחם.

ובאמת כך כתב גם רש"י לעיל, בביקור המלאכים אצל אברהם, כשבישרו לו את הבשורה על הולדת יצחק — "וַיֹּאמֶר שׁוֹב אָשׁוּב אֵלֶיךָ כָּעֵת חַיָּה וְהִנֵּה בֵן לְשָׂרָה אִשְׁתֶּךָ", כתב רש"י שם כי 'פסח היה, ולפסח הבא נולד יצחק'.

ובאמת הוא עניין תמוה עד מאוד! מה עניין פסח ללוט ולאברהם אבינו? הרי עם ישראל עדיין לא ירד כלל למצרים ועדיין לא יצא משם, ומה שייך לדבר בכלל על "פסח"? וגם אם אכן התאריך היה אמצע ניסן — מדוע חשוב לציין זאת?

כדי להבין זאת עלינו לדעת, שכל חג שאנו חוגגים איננו רק זיכרון לאירוע שאירע לעם ישראל בעבר, אלא בתאריך זה ישנה השפעה א־להית קבועה, ותוכן רוחני מסוים הייחודי לכל חג וחג, המשפיע לעולם בכל שנה ושנה ביום זה. לפי זה, יתכן מאד שאותה השפעה כבר הייתה קיימת בעולם עוד לפני האירוע המכונן עצמו, ואדרבה, האירוע ההיסטורי התרחש דווקא בזמן המסוים הזה משום שהיה עתיד ומסוגל לכך.

כן הוא דבר גם לעניין חג הפסח. עניינו של פסח הוא חירות מכל שיעבוד, יציאה ממיצרים ומלחצים, כפי שהתבטא ביציאה מעבדות מצריים. מסתבר כי הזמן הזה בחודש ניסן יש בו השפעה א־להית של חירות, ומשום כך יצאו ישראל ממצרים

דווקא בזמן זה, אירוע שהוציא השפעה א־להית זו מן הכח אל הפועל באופן המוחשי ביותר.

מדוע, אם כן, נתבשרו אברהם ושרה על הולדת יצחק בפסח?

חג הפסח הוא זמן הלידה של עם ישראל, של האומה הראשונה בהיסטוריה שקראה בשם א־ל אחד, וקיבלה על עצמה עול מלכות שמים. ביציאה ממצרים הפכו ישראל להיות לעם.

את השורשים להפצת שם ה׳ בעולם מצאנו כבר אצל אברהם אבינו. אברהם הוא אבי האומה העברית, שכאדם פרטי יחיד הכיר בבורא עולם, והתחיל להפיץ בעולם את האמונה בא־ל אחד. אילו לא היה נולד לאברהם אבינו בן אזי לא הייתה לדרך אמונה זו המשכיות, וחלילה היתה אמונה זו נגדעת טרם שתספיק לצמוח ולהכות שורשים בעולם. משום כך היום בו מתבשר אברהם על המשכת דרכו בעולם, וגם יום הלידה עצמה, הוא דווקא בפסח, זמן של לידה, של יציאה מעבדות לחירות ומאפלה לאור גדול, ומעבודה זרה לאמונה בא־ל אחד.

כן הוא הדבר גם אצל לוט. לוט מרצונו החופשי העדיף את סדום עם השפע הכלכלי והגשמי שלה, על אף המוסריות האכזרית שבה, ולאט לאט נבלע בה והשתעבד לתרבותה. אמנם רגעים אחדים לפני מהפכת סדום זוכה לוט ויוצא מעבדות תרבותית זו — לחירות.

יהי רצון שנזכה גם אנחנו לצאת ולהשתחרר לכל אורך השנה מהשעבודים המצרים עלינו, ומונעים מאינו לחיות חיי חירות אמיתיים של שעבוד לקב״ה.

הזעקה

שאול דוד בוצ׳קו

ה׳ מודיע לאברהם שהוא עומד להחריב את כל ארץ סדום ועמורה (בראשית יח, כ־כא). אברהם מתערב אצל ה׳ ומפציר בו ארוכות שיבטל את הגזירה (שם, כג־לב). אבל ה׳ איננו מקבל את תפילתו.

אף לוט, שישב בסדום מתחנן אל ה׳. הוא מתפלל אך תפילה קצרה: ״אַל נָא אֲ־דֹנָי. הִנֵּה נָא מָצָא עַבְדְּךָ חֵן בְּעֵינֶיךָ וַתַּגְדֵּל חַסְדְּךָ אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמָּדִי לְהַחֲיוֹת אֶת נַפְשִׁי וְאָנֹכִי לֹא אוּכַל לְהִמָּלֵט הָהָרָה פֶּן תִּדְבָּקַנִי הָרָעָה וָמַתִּי. הִנֵּה נָא הָעִיר הַזֹּאת

קִרְבָה לָנוּס שָׁמָּה וְהִוא מִצְעָר אִמָּלְטָה נָא שָׁמָּה הֲלֹא מִצְעָר הִוא וּתְחִי נַפְשִׁי" (שם יט, יח-כ). ומיד, "וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה נָשָׂאתִי פָנֶיךָ וכו'", (שם שם, כא). צוער לא תחרב.

ה' מודיע למשה שהוא עומד להשמיד את עם ישראל בגלל חטא העגל (שמות לב, י). משה זועק אל ה': "לָמָּה ה' יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה, לָמָּה יֹאמְרוּ מִצְרַיִם לֵאמֹר בְּרָעָה הוֹצִיאָם לַהֲרֹג אֹתָם בֶּהָרִים וּלְכַלֹּתָם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ וְהִנָּחֵם עַל הָרָעָה לְעַמֶּךָ. זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם". (שמות לב, יא-יג). מיד "וַיִּנָּחֶם ה' עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ". (שם שם, יד).

מדוע דווקא תפילתו של אברהם היא שלא נענתה? בין כל אלה דווקא תפילתו היא הטהורה ביותר, החפה מכל פניה אישית. לוט, הוא מתחנן שלא ייספה עם תושבי סדום. משה, מאידך, מסנגר על עמו, שלמענו נאבק זה זמן רב. ואילו אברהם מתפלל על זרים, שאיננו מכיר כלל.

רש"י מלמד אותנו במקום אחר בפרשתנו, 'שיפה תפלת החולה מתפלת אחרים עליו, והיא קודמת להתקבל'. (רש"י בראשית כא, יט). אכן כשאדם מאבד כל תקוה, כשהוא חש עד מעמקי נפשו שאין לו להישען אלא על אביו שבשמים, או אז הקב"ה חש לעזרתו. אמנם התפילה על הזולת נקיה מפניות, אבל אינה משתווה לזעקת הכאב הבוקעת מלב האדם הסובל.

אברהם התווכח עם הא-להים. הוא טען טענות הגיוניות להציל את ערי סדום: אולי ימצאון צדיקים בעיר? טענותיו נדחו כי "מִשְׁפָּטֵי ה' אֱמֶת" (תהילים יט, י), אין בהם דופי, ולכן א-להים החריב את הערים. אבל לוט ידע שגורלו תלוי בגורל העיר: אם היא תיחרב, הוא ייספה יחד עמה. וה' שמע את צעקתו.

וכן אבותינו במצריים: "וַיִּזְעָקוּ וַתַּעַל שַׁוְעָתָם אֶל הָאֱ-לֹהִים מִן הָעֲבֹדָה" (שמות ב, כג). וזעקה זו הייתה הסיבה המיידית להתגלות ה' להציל את עמו: "וְאֶת צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי... וָאֵרֵד לְהַצִּילוֹ" (שם ג, ד-ח).

משה הוא 'כולו עם ישראל'. כבר בצעירותו: "וַיֵּצֵא אֶל אֶחָיו וַיַּרְא בְּסִבְלֹתָם וַיַּרְא אִישׁ מִצְרִי מַכֶּה אִישׁ עִבְרִי מֵאֶחָיו. וַיִּפֶן כֹּה וָכֹה וַיַּרְא כִּי אֵין אִישׁ וַיַּךְ אֶת הַמִּצְרִי וַיִּטְמְנֵהוּ בַּחוֹל" (שם ב, יא-יב). הנוגע באיש עברי כנוגע במשה עצמו. משה קושר את גורלו לגורל העם: "אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ". וה' שמע את צעקתו.

'יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין' (ראש השנה יח, א).

שניהם יחדיו

שאול דוד בוצ'קו

פרשת וירא מציבה לפנינו פרדוקס נורא. היא פותחת בסיפור הכנסת האורחים של אברהם, איש החסד, הרחום באדם, המארח שלושה זרים בכבוד מלכים. ותיכף הוא מתחנן אל ה׳ שיחוס על סדום ועל עמורה ולא יחריב אותן. ולאחר זמן אברהם כורת ברית שלום עם שכנו המלך העצום אבימלך. והנה פתאום הא־להים מצווה את אברהם להקריב את בנו לעולה, ואיש השלום והחסד איננו מערער. איך יכול א־להים לדרוש מהטוב והחסיד מכל האדם לעשות את הנורא מכל?

אברהם הרבה להפציר בה׳ וניסה לשכנעו לחוס על סדום ועמורה. התורה מביאה את כל הדו־שיח הארוך, אבל מסיימת את הסיפור בקיצור נמרץ: ״וַיֵּלֶךְ ה׳ כַּאֲשֶׁר כִּלָּה לְדַבֵּר אֶל אַבְרָהָם וְאַבְרָהָם שָׁב לִמְקֹמוֹ״ (בראשית יח, לג). רבותינו הרגישו שיש כאן הודאה בכשלון. אחרי שה׳ נתגלה אליו, אברהם נמצא עדיין באותו מקום שהיה לפני־כן. ידוע פירושו של הזהר הקדוש (פרשת וירא קו ע״א), המסביר שאברהם נכשל בנסיונו לשכנע את ה׳, מפני שהוא לא מסר את נפשו כמשה שאמר: ״אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ״ (שמות לב, לב).

יורשה לי להציע כאן פירוש אישי. תחושתי היא שהכשלון נמצא במקום אחר.

בטרם יודיע לאברהם על כוונתו להפוך את סדום, ה׳ אומר בלבו: ״הַמְכַסֶּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה״ (בראשית שם, יז). וכי חייב הקב״ה לשתף את אברהם? לכן התורה מסבירה: ״כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה׳ לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט״ (שם שם, יט). כוונת ה׳ אפוא ללמד את אברהם: ׳דע, אומר ה׳, שכל הסכם עם הרוע הוא הסכמה לרוע׳. ערים הנוהגות כסדום ועמורה חייבות להחרב. אבל אברהם איש החסד איננו מבין. הוא מתחנן אל ה׳ שיחוס על הערים, כי הוא מתעצב עד עומק נשמתו לשֶׁמע החורבן הקרב ובא. לכן הוא מנסה בכל מאודו להעביר את רוע הגזירה.

אחרי שה׳ דיבר אליו, אברהם נשאר כמו שהיה, איש החסד המוחלט. הוא לא הפנים באמת את הלקח שה׳ רצה ללמדו. אותה בעיה תתעורר שוב, אמנם בצורה שונה, עוד פעמיים. אברהם יידרש להכריע בין אהבת הזולת לבין הצדק והמשפט.

שרה, הרואה את התנהגותו המחפירה של ישמעאל (עיין רש"י בראשית כא, ט), דורשת מאברהם לגרש אותו מביתו.

"וַיֵּרַע הַדָּבָר מְאֹד בְּעֵינֵי אַבְרָהָם" (בראשית כא, יא), מעיד הכתוב, ורק אחר שנצטווה במפורש מפי א־להים "כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה שְׁמַע בְּקֹלָהּ" (שם שם, יב), הוא מקבל את הדין.

במסעותיו הגיע אברהם לארצו של אבימלך, ושם נאלץ, בגלל הרמה המוסרית הירודה של התושבים, להגיד על אשתו: "אֲחֹתִי הִיא". (שם כ, ב). והנה אחרי שה׳ עשה לו נס והציל אותו, הוא ממשיך לגור בקרבת אבימלך "יָמִים רַבִּים" (שם כא, לד) ואף כורת עמו ברית (שם שם, לב).

במעשה זה, הסמוך לפרשת העקדה, קורא אברהם ׳בשם ה׳ א־ל עולם׳. אין זאת אלא שאברהם טרם הבין, שה׳ בחר בו "לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו" — את בניו ואת ביתו דווקא — "וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה׳ לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח, יט), כדי שיכונן היסטוריה חדשה, מהלך שישנה את תולדות העולם. מאברהם ואילך, א־להים לא יהיה "אֵ־ל עוֹלָם" בלבד אלא "א־להי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב" (שמות ג, טז). כשבני ישראל יפנו אל ה׳, הם יאמרו: ׳א־להינו׳ ׳א־להי ישראל׳ ׳א־להי אבותינו׳.

אברהם טרם הבין שהעולם יצא חייב בדינו, ושא־להים חפץ עתה שייקרא שמו על עם חדש. מהפכה מתחוללת כעת המשנה את מהלך ההיסטוריה, מהפכה הדורשת מאברהם ללמד את זרעו צדק ומוסר, הדורשת לחדול מלסלוח לכל בשם רחמי הא־ל, לחדול מלכרות בריתות שלום עם כוחות הרע השולטים כעת בעולם. עת לייסד עם חדש.

לכן א־להים אומר לאברהם: "קַח נָא אֶת בִּנְךָ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אָהַבְתָּ... וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה" (בראשית כב, ב). כל־כך אני מפציר בך שאהיה א־להיך וא־להי בנך, ואתה מסרב בשם האוניברסליות! כבר כאשר בשרתי לך ששרה תלד לך בן, אמרת: "לוּ יִשְׁמָעֵאל יִחְיֶה לְפָנֶיךָ" (שם יז, יח), ועכשיו עדיין אינך רואה בי אלא "אֵ־ל עוֹלָם", ואתה רואה את תפקידך בהיסטוריה כאדם בעולם, ולא כאב של אומה. אם כך, קח נא את בנך ועלהו לעולה על מזבח האוניברסליות׳.

העקידה מהווה אחד השיאים בתולדות אברהם. א־להים מנסה אותו בקשה שבניסיונות. חושבני שניסיון זה נועד לחבר בין אברהם ליצחק בקשר ייחודי. ה׳ רוצה שאברהם יגלה מיהו יצחק. בתחילת פרשת העקידה רש"י מעלה את השאלה מדוע הוצרך ה׳ לומר: "אֶת בִּנְךָ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אָהַבְתָּ אֵת יִצְחָק", ומביא את

המדרש (סנהדרין פט, ב; בראשית רבה פרשה לט, ט, ופרשת נה, ז). שאברהם לא הבין מייד למי התכוון א־להים: 'את בנך, אמר לו שני בנים יש לי, אמר לו את יחידך, אמר לו זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו, אמר לו אשר אהבת, אמר לו שניהם אני אוהב'. (רש"י בראשית כב, ב). אז זעק אליו ה': "אֵת יִצְחָק"!, לאמור: 'את יצחק עליך לאהוב, יצחק הוא יחידך, יצחק הוא הוא בנך. לך והעלהו לעולה!' או אז הבין אברהם מה משימתו: "וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נְעָרָיו אִתּוֹ וְאֵת יִצְחָק בְּנוֹ" (בראשית שם, ג). לפי רש"י (שם שם, ג) המביא את המדרש,[9] שני הנערים היו ישמעאל ואליעזר. והמדרש[10] מספר: "וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיַּרְא", מה ראה, ראה ענן קשור על ההר'. אברהם חש בנשמתו הקדושה שהוא מתקרב אל הר הקודש, אל הר ציון, והוא רואה את השכינה שורה על פסגת ההר. 'אמר לבנו: בני מה אתה רואה? אמר לו רואה אני הר נאה וענן קשור עליו. אמר לנעריו רואים אתם כלום? אמרו לו: רואין אנו הר וגבעה'.[11] עתה הבין אברהם את הכול, הוא אומר להם: "שְׁבוּ לָכֶם פֹּה עִם הַחֲמוֹר וַאֲנִי וְהַנַּעַר נֵלְכָה עַד כֹּה" (בראשית כב, ה). 'אמר הואיל וחמור אינו רואה ואתם אין אתם רואים, שבו לכם פה עם החמור'.[12] מעתה יצעדו אברהם ויצחק לבדם. פעמיים התורה מבהירה לנו: "וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו" (בראשית שם, ו; שם שם, ח). מאוחדים בלב אחד בחפצם לעבוד את ה'. סוף־סוף אברהם ניצב לבד עם בנו יצחק לעשות רצון ה'. שוב אין צורך להקריבו לעולה, "וַיֹּאמֶר אַל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנַּעַר" (שם שם, יא־יב).

אב ובן

שאול דוד בוצ'קו

"בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת הַמָּקוֹם מֵרָחֹק" (בראשית כב, ד).

"מֵרָחֹק"! כבר שלושה ימים אברהם צועד עם שני נעריו ועם יצחק בנו. ככלות שלושת ימי ההליכה עדיין רחוק הוא מהיעד! הוא מגיע להר הצופים, (עיין פרקי דר' אליעזר פרק לא. במהד' היגר) מול הר המוריה, והכתוב מספר לנו שהוא רואה את המקום 'מרחוק'!

9. ויקרא רבה פרשה כ, ב, ופרשה כו, ז; פרקי דר' אליעזר פרק לא (ל במהד' היגר).
10. תנחומא (בובר) אחרי מות סי' ג. ובשינויים תנחומא וירא סי' כג; תנחומא (בובר) וירא סי' מו; בראשית רבה סי' נו א־ב; ויקרא רבה פרשה כ, ב; פרקי דר' אליעזר פרק ל; ועוד.
11. שם, ובשינויים בכל המדרשים הנ"ל.
12. לשון בראשית רבה שם, וכיו"ב בתנחומא שם ובשאר המדרשים הנ"ל.

אברהם עצמו איננו מבין: 'כיצד אני יכול להיות קרוב כל־כך למטרה, ועם כל זה היא רחוקה ממני. ואולם כשציוה אותי א־להים: "קַח נָא אֶת בִּנְךָ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אָהַבְתָּ אֶת יִצְחָק וְלֶךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה" (שם שם, ב) לא היססתי. אם־כן מדוע אינני מצליח להתקרב אליו ולהקריב לו קרבנו כאשר ציוה?'

בצאתו מבאר־שבע, לקח אברהם "אֶת שְׁנֵי נְעָרָיו אִתּוֹ וְאֵת יִצְחָק בְּנוֹ" (שם שם, ג). שני הנערים הם ישמעאל, בנו מהגר, ואליעזר, עבדו. (רש"י שם; ויקרא רבה פרשה כו, ז; פרקי דר' אליעזר שם). הכתוב לא פירש את שמותיהם, כי נוכחותם איננה דרושה מצד עצמה: אותם לא יעלו לעולה. ובכל זאת יש בהם צורך. הם יהיו העדים למעשה הגבורה של אברהם. עליהם יהיה מוטל להגיד שבחו של יצחק שלא מחה, ולהפיץ במקומו, עד כמה שאפשר, את הבשורה שהוא נשא.

גיבור היום הוא יצחק. הוא שהצליח להתעלות עד שנעשה ראוי להיקרב קרבן עולה לה'. ליצחק שמורה תהילת עולם, אבל גם שני הנערים נזכרים בפסוק, כי הם העתידים להפיץ את אורו.

"וַיַּרְא אֶת הַמָּקוֹם", ומה ראה, עמוד של אש עומד מן הארץ ועד השמים, והבין אברהם שנתרצה הנער לעולה תמימה, אמר לישמעאל ולאליעזר רואים אתם מאומה באחד מן ההרים הללו, אמרו לו לאו'. (פרקי דר' אליעזר שם). אז הבין אברהם: 'אני רואה מפני שיצחק עמי, אבל המקום רחוק מפני שישמעאל ואליעזר נלווים אלי. נוכחותו של זה מרוממת אותי, נוכחותם של אלה כובלת אותי. כבר בבואי לארץ מלווה בלוט, אעפ"י שלקחתי אותו עמי על פי הדיבור, לא דיבר אתי ה' עד שנפרדתי ממנו: "וַה' אָמַר אֶל אַבְרָם אַחֲרֵי הִפָּרֶד לוֹט מֵעִמּוֹ" (בראשית יג, יד ועיין רש"י שם).

שני נערים אלה לעולם לא יוכלו למלא מקומו של יצחק, אלא רק להתחזות. בטרם אקריב את יצחק, עלי לעקור מלבי את האשליה, שישמעאל או אליעזר יוכלו אי־פעם לרשת את תפקידו של יצחק. לפיכך, כדי לקיים את מצוות ה', עלי להיפרד לצמיתות מישמעאל ומאליעזר: 'וחשב אותם כחמור, אמר הואיל ואין אתם רואים מאומה שבו לכם פה עם החמור, עם הדומים לחמור.' (פרקי דר' אליעזר שם). או אז נהיה הר המוריה קרוב, ואברהם יכול להעפיל לפסגתו בחדוה.

ובכן אברהם ויצחק מטפסים במעלה ההר, אולם טרם הגיעו למטרה. כי העקידה איננה מעשה בודד, המנותק משאר ההיסטוריה היהודית; בעשותו את רצון ה' אברהם מתעלה אליו יתברך ואומר לו: 'קיבלתי עלי מצוה זו, עתה אוכל לקבל את כל המצוות. כעת תוכל, ה', לתת לי את התורה כולה'.

זהו הרעיון המובע במדרש (מדרש תהילים סח) המספר, שכאשר משה בא לקבל את התורה, יצא הר המוריה לקראת הר סיני. 'מאי הר המוריה... הר שיצא ממנו הוראה לישראל' (תענית טז, א). 'מוריה' מלשון 'הוראה'.

ה' לא נתן את התורה ליחיד. הוא בחר באברהם כי הוא ידע שיוריש אותה לזרעו. ובכן אחרי שהתנתק מישמעאל ומאליעזר, על אברהם להתאחד עם יצחק. אב ובנו הם שיקבלו את התורה: "וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו" (בראשית כב, ח), תירגם יונתן: 'ואזלו תרויהון בלב שלים כחדא'.

פָּרָשַׁת חַיֵּי שָׂרָה

מי היה אברהם?

שאול דוד בוצ'קו

אברהם הוא איש השלום. בקריאה שטחית מצטייר אברהם כמי שמוכן לוותר ויתורים מפליגים למען השלום: הוא נותן ללוט לבחור ראשון את מקום מגוריו; הוא כורת ברית שלום עם אבימלך; הוא מהסס לגרש את ישמעאל; הוא מתפלל על אנשי סדום.

אולם עיון בכתובים מגלה לנו דמות מורכבת יותר. כגודל טוב־ליבו של אברהם, מידת החסד שלו ואהבתו את הזולת באשר הוא אדם, כן עז רצונו לייסד אומה, להוליד עם הממלא את שליחות ה׳ בעולם, ולרשת את הארץ אשר נשבע ה׳ לתת לו ולזרעו. מצד אחד הוא נוטה חסד לכולם, אך מצד שני הוא אינו מהסס לפעול על מנת למלא את ייעודו.

הנה בשתי הזדמנויות שונות הצליח אברהם בתחבולה להביא מנהיגים גדולים להיכנע לפניו:

כאשר ירד למצרים הניח אברהם לפרעה לקחת את שרה ובתמורה קיבל מתנות רבות (בראשית יב, טו־טז), במקביל הביא ה׳ על פרעה "נְגָעִים גְּדֹלִים" (שם שם, יז) והוא נאלץ להחזירה לאברהם, וכדי לפייס את אברהם השפיע עליו פרעה עושר רב. כתוצאה מפרשה זו הגיע אברהם למצב מצויין: "וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בַּמִּקְנֶה בַּכֶּסֶף וּבַזָּהָב" (שם יג, ב).

תחבולה דומה נקט אברהם כאשר ירד לגרר אחרי מהפכת סדום. אבימלך מלך גרר לקח את שרה בחושבו שהיא אחותו של אברהם, ולאחר התגלות אלקית בחלום נאלץ לשחררה, ואף הוא העניק לאברהם מתנות רבות: "וַיִּקַּח אֲבִימֶלֶךְ צֹאן וּבָקָר וַעֲבָדִים וּשְׁפָחֹת וַיִּתֵּן לְאַבְרָהָם וַיָּשֶׁב לוֹ אֵת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ" (שם כ, יד).

אולם אין כל ספק שאברהם אבינו בז היה לממון. הרי הוא ויתר על כל עולמו כדי לשמוע בקול ה׳ ולעזוב את מולדתו. הוא גם סירב לקבל שכר ממלך סדום ״מִחוּט וְעַד שְׂרוֹךְ נַעַל״ (שם יד, כג). נחישותו של אברהם לגרום לשליטים אלה שיתרמו לו קצת מעושרם נבעה אך ורק מרצונו לקיים את ברכת ה׳ — אברהם איש־השלום חייב להיות גם האיש החזק, כדי שיוכל לכפות על האומות מערכת יחסים מיוסדת על ערכי המוסר. עוצמה זו היא שאפשרה לו לנצח במלחמה נגד ארבעת המלכים ולהשיב את לוט משביו.

גם בעניין בחירת היורש פעל אברהם בנחישות וללא פשרות.

בתחילת שליחותו עדיין אין לאברהם בן, ובגילו המבוגר מלווה אותו כל הזמן השאלה מי ימשיך את דרכו בעולם. מדרך הטבע רבים מבקשים לירש אותו, והראשון שבהם הוא לוט בן אחיו. חז״ל מסבירים כי הריב שנתגלע בין רועי אברהם ובין רועי לוט (שם יג, ז) נסב על עסקי ירושה. וכך כותב רש״י (שם): ׳לפי שהיו רועים של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים, ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל, והם אומרים: ניתנה הארץ לאברם ולו אין יורש, ולוט בן אחיו יורשו ואין זה גזל, והכתוב אומר ״וְהַכְּנַעֲנִי והפריזי אָז יוֹשֵׁב בָּאָרֶץ״ ולא זכה בה אברם עדיין׳. כאשר אברהם מבין את מחשבתו של לוט הוא פועל מייד, ועושה זאת בחכמה רבה וברגישות אך גם בתקיפות — מעין יד ברזל בכפפת משי. הוא לא מותיר ללוט אפשרות להישאר ומכריח אותו לעזוב. לוט, האחיין הנאמן שנתלווה לאברהם ושרה בנדודיהם לארץ כנען ואחר כך למצרים, נאלץ להיפרד מעל אברהם, לאחר שנשא עיניו למה שאינו מגיע לו. אברהם אינו נרתע מסילוקו של לוט מעליו, ונותן לו לבחור את מקומו באופן חופשי.

מכאן אנו למדים שאברהם איננו חושש מהתייחדות ומהתבדלות. הוא יודע שעליו לייסד עם, ויודע שעם זה עתיד לצאת מזרעו דווקא. אמנם הוא מהסס לגרש את ישמעאל, אך זה רק מפני שישמעאל הוא מזרעו, וכן מדייק הפסוק: ״וַיֵּרַע הַדָּבָר מְאֹד בְּעֵינֵי אַבְרָהָם עַל אוֹדֹת בְּנוֹ״(שם כא, יא). אמנם מייד אחר שהקב״ה מבהיר לו ״כִּי בְיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע״ (שם שם, יב). שוב אין הוא מהסס עוד: ״וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח לֶחֶם וְחֵמַת מַיִם וַיִּתֵּן אֶל הָגָר שָׂם עַל שִׁכְמָהּ וְאֶת הַיֶּלֶד וַיְשַׁלְּחֶהָ״ (שם שם, יד).

גם כריתת הברית עם אבימלך אינה מעשה של ויתור. אם נקרא באופן מדוקדק ניווכח שלא זו בלבד שאברהם לא ויתר על זכותו על ארץ־ישראל, אלא אדרבה, הוא הביא את אבימלך לידי הכרה בזכותו לישיבת קבע בארץ, ואף לידי ויתור על

כל ניסיון עתידי לפנותו: "וְהוֹכֵחַ אַבְרָהָם אֶת אֲבִימֶלֶךְ עַל אֹדוֹת בְּאֵר הַמַּיִם אֲשֶׁר גָּזְלוּ עַבְדֵי אֲבִימֶלֶךְ... וַיִּצֵּב אַבְרָהָם אֶת שֶׁבַע כִּבְשֹׂת הַצֹּאן לְבַדָּהֶן. וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ אֶל אַבְרָהָם, מָה הֵנָּה שֶׁבַע כְּבָשֹׂת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר הִצַּבְתָּ לְבַדָּנָה. וַיֹּאמֶר כִּי אֶת שֶׁבַע כְּבָשֹׂת תִּקַּח מִיָּדִי, בַּעֲבוּר תִּהְיֶה לִי לְעֵדָה כִּי חָפַרְתִּי אֶת הַבְּאֵר הַזֹּאת" (שם פסוקים כה-ל). ואבימלך נאלץ להודות בזכויותיו של אברהם.

בפרשת חיי־שרה מתאחדים מימדים אלה באישיותו של אברהם.

אברהם מתקבל כשַׂר וגדול על ידי בני חת: "נְשִׂיא אֱלֹהִים אַתָּה בְּתוֹכֵנוּ... אִישׁ מִמֶּנּוּ אֶת קִבְרוֹ לֹא יִכְלֶה מִמְּךָ" (שם כג, ו). אנשי הארץ מכירים במעמדו ובזכותו בארץ. בפרשה זו הוא גם מצוֶה את 'זקן ביתו', כלומר את מנהל המשק שלו, להביא ליצחק אשה ממשפחתו ואף משביעו שבשום אופן לא ישיא לו אשה כנענית (שם כד, ג-ד). כמו כן הוא אוסר על יצחק לצאת מארץ־ישראל בשום סיבה שבעולם (שם שם, ח).

אברהם אומר כן לשלום, אך הוא מעולם לא ויתר על כבודו, לא ויתר על זהותו, ולא ויתר על ארצו.

אות אהבה

שאול דוד בוצ'קו

המשנה בתחילת מסכת קידושין קובעת כי אשה נקנית בכסף, היינו שהגבר נותן לאשה כסף או שווה כסף ובקבלתה היא 'מתקדשת' לו והופכת להיות אשתו. הגמרא מחפשת לכך מקור מן התורה: '**וכסף מנא לן**'? ומשיבה הגמרא: 'גמר 'קיחה' 'קיחה' משדה עפרון. **כתיב הכא** (דברים כב, יג) "**כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה**" **וכתיב התם** (בראשית כג, יג). "**נָתַתִּי כֶּסֶף הַשָּׂדֶה קַח מִמֶּנִּי**". כלומר, הואיל והתורה השתמשה בביטוי 'כי יקח' כדי לתאר קידושי אשה, וכן השתמשה בביטוי זה כדי לתאר מעשה קניין של קרקע בכסף, משמע שגם קידושי אשה נעשים על ידי תשלום כסף.

על פניו השוואה זו מתמיהה — וכי מה משותף בין קידושי אשה לבין רכישת קרקע? הרי קידושין כשמם כן הם — קדושה יש בהם, זוהי התאחדות בין גבר ואשה בטהרה, ואילו קניין קרקע זוהי פעולה מסחרית בלבד!

השורש 'לקח' מופיע בתורה פעמים רבות[13], אך רבותינו קיבלו במסורת שדווקא שני פסוקים אלה מקושרים זה לזה ב'גזרה שווה' והם למדים זה מזה. זאת אומרת עלינו ללמוד כאן לימוד כפול — הן בנוגע לקידושין והן בנוגע לקניינו של אברהם.

היה מקום לחשוב שהקידושין הם מעשה קניין, ומשום כך אחת הדרכים ההלכתיות לשאת אשה היא לתת לה מטבע כסף. התלמוד שולל כאן את הגישה הזאת ומסביר כי משמעות הכסף בקידושין שונה לחלוטין, ולשם כך מפנה אותנו לכסף שנתן אברהם לעפרון במערת המכפלה. אם נעיין היטב במהלך הדברים בין אברהם לעפרון ניווכח כי נתינת הכסף לעפרון כלל לא יצרה את המעשה המשפטי של העברת הבעלות, שהרי עפרון כבר ויתר לפני כן על הקרקע, ואמר: "לֹא אֲדֹנִי שְׁמָעֵנִי הַשָּׂדֶה נָתַתִּי לָךְ וְהַמְּעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ לְךָ נְתַתִּיהָ לְעֵינֵי בְנֵי עַמִּי נְתַתִּיהָ לָּךְ קְבֹר מֵתֶךָ". (בראשית שם, יא). נתינת הכסף של אברהם לעפרון מסמלת, אפוא, את התאמצותו של אברהם להשיג את השדה. עפרון הרי היה מוכן לתת לו את החלקה בחינם אך אברהם לא הסכים. הוא הדבר גם בקידושי אשה. נתינת הכסף או טבעת־הנישואין מבטאת את המאמץ שהאדם צריך להשקיע כדי לזכות באשתו. אמנם היא רוצה להתקדש לו ומוסרת לו את עצמה, אך היא איננה ניתנת לו בחינם, עליו לעמול כדי להיות ראוי לה. זהו הרעיון שמסמל הכסף — 'כסף' מלשון כיסופים וכמיהה.

ומה למדנו מעניין קידושין למקחו של אברהם?

מן הפסוק (תהילים סח, ז) "אֱ־לֹהִים מוֹשִׁיב יְחִידִים בַּיְתָה מוֹצִיא אֲסִירִים בַּכּוֹשָׁרוֹת" למדו חז"ל במסכת סוטה (ב ע"א) שקשה זיווגו של אדם כקריעת ים סוף. ועל כך הקשו: 'איני? והא אמר רב יהודה אמר רב: ארבעים יום קודם יצירת הולד, בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני, בית פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני'!, ומשמע שהדברים ידועים ופשוטים ואינם קשים. ותירצו: 'לא קשיא, הא בזיווג ראשון (=בנישואין ראשונים), הא בזיווג שני (=בנישואין שניים)'.

לכל איש יש אשה המיועדת לו. לאמיתו של דבר, חתן וכלה הנפגשים אינם אלא שבים זה אל זה, והנישואין אינם אלא איחוד מחדש. ה'גזרה שווה' בין הקידושין לבין קניית הקרקע מלמדת אותנו שמאמצי אברהם לרכוש את מערת המכפלה היו מאמצים להשיב אליו את הארץ המיועדת לו משנת ימי בראשית.

ארץ ישראל, סגולת ה', חיכתה לאדם הראוי לה. זו הייתה פגישה בין בני זוג, וארבע מאות שקל הכסף היו אות אהבה.

13. כ־400 פעמים!

שלושת הקניינים

נחום אביחי בוצ'קו

בתחילת פרשתנו אנחנו קוראים על המאמץ הגדול שעושה אברהם אבינו כדי לקנות חלקת־קבר לקבורת שרה אשתו, הלא היא מערת המכפלה. לכאורה לא מובן מדוע אברהם משקיע סכום כסף כה נכבד עבור חלקת־הקבר, שהרי ממהלך המשא־ומתן המתואר עולה שעפרון היה מוכן לתת את חלקת השדה שלו לאברהם אבינו בחינם.

אך באמת העניין מובן, שהרי קניין בכסף מלא הוא בעל ערך חזק הרבה יותר מאשר מתנת חינם.

מעניין לשים לב שגם קבר יוסף וגם הר הבית מקום מקדשנו נקנו בכסף מלא. יעקב קנה את חלקת השדה בשכם במאה קשיטה (בראשית לג, יט), ודוד המלך קנה את גורן ארונה (ארנן) היבוסי בשקלי זהב משקל שש מאות (דברי הימים א כא, כה).

וכך אומר המדרש (בראשית רבה פע"ט, ז):

'אמר רב יודן בר סימון: זה אחד משלושה מקומות שאין אומות העולם יכולים להונות את ישראל לומר גזולים הם בידכם, ואלו הם: מערת המכפלה (בחברון), מקום בית המקדש (הר הבית בירושלים), מקום קבורתו של יוסף (שכם)'.

וראו זה פלא, דווקא שלושת המקומות הללו, שניקנו בכסף מלא, הם הכי קשים לחזקה ממשית כיום, בדור שיבת ישראל לארצו!

נראה לומר שהעובדה שמקומות אלה ניקנו בכסף מלא מבטאת שאין זה רק קניין טכני אלא זהו קניין שיש בו קישור רוחני למקום וּלְמה שהמקום מבטא. מסיבה זו נבין כי רק אם עם ישראל יגיע למדרגה הרוחנית הנדרשת אז יוכל להחזיק במקומות הללו, אך עד אז תהיה חזקתו במקום בסימן שאלה.

מהו אם כן העניין הרוחני בכל אחד מן המקומות?

מערת המכפלה מבטאת את החיבור של עם ישראל לשורשים הכי ראשוניים, פנימיים ומהותיים שלו, כי שם קבורים האבות והאמהות של האומה הישראלית.

קבר יוסף מבטא את הלאומיות הישראלית, כפי שהרב קוק כותב על משיח בן־יוסף שהוא תקופה של תחיית האורגניזם הלאומי הישראלי.

הר הבית ומקום המקדש מבטא את המימד האוניברסאלי של עם ישראל, כי על בית המקדש נכתב שהשאיפה היא: "כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל הָעַמִּים", וזהו עניינו של משיח בן־דוד קריאת שם ה' לעולם כולו על ידי עם ישראל.

על פי זה ניתן לנתח את מצב אחיזתנו כיום במקומות האלה.

מכל שלושת המקומות הנוכחות היהודית המשמעותית ביותר היא במערת המכפלה (אם כי לא באופן מלא), כי יתכן והעם נמצא כיום במדרגה מספקת בקשר שלו עם שורשיו.

קבר יוסף הוא פחות תחת ידינו באופן מעשי, כי יתכן והלאומיות הישראלית והקשר של עם ישראל לארצו עדיין איננו בשיאו.

הר הבית לא נמצא כלל בשליטתנו בפועל, כי כנראה מבחינה רוחנית מצבנו עדיין רחוק מהמצב הנדרש כדי לזכות בהר הבית.

רעיון נוסף ניתן ללמוד מכאן, והוא הלימוד שלא תמיד החזקה הממשית בדבר היא שתקבע את המציאות, אלא דווקא היחס אל אותו דבר הוא אשר יקבע את חזקתנו עליו. רעיון זה נראה לי נכון בהרבה מאד תחומים, רוחניים, גשמיים, חברתיים ועוד.

השיחה של יצחק

נחום אביחי בוצ'קו

התורה מספרת לנו כי יצחק אבינו יצא "לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב" (בראשית כד, סג), ובאותה שעה באה לקראתו שיירת הגמלים של עבד אברהם, ועמהם רבקה אמנו המיועדת להיות אשתו.

נחלקו המפרשים במשמעות המילים "לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה", ופירשוה על דרך הפשט ועל דרך הדרש:

על דרך הפשט: 'לטייל/ללכת בין השיחים' (אב"ע), 'לטעת אילנות ולראות ענייני פועליו (רשב"ם, חזקוני), 'לשון שיחה, לדבר לאיש שיוצרך לדבר עמו' (חזקוני בפירוש שני).

על דרך הדרש: לשון תפילה, להתפלל (אונקלוס, רס"ג, רש"י, ספורנו, כלי יקר). מכאן למדו חז"ל כי יצחק אבינו תיקן תפילת מנחה, שהרי יצא "לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב" — בזמן מנחה.

אך הנה על שתי דרכי הפירוש מתעוררת קושיא:

על דרך הפשט קשה, מדוע צריכה התורה לספר לי על עיסוקים טפלים וחסרי משמעות שעשה יצחק באותה שעה, הרי התורה אינה ספר סיפורים, ולא נכתבו בה אלא עניינים שיש בהם עומק וחשיבות!

ומאידך קשה על דרך הדרש, שהרי פירוש זה נראה רחוק מאוד מן הפשט.

נראה לענ"ד לומר כי שני הפירושים שלובים ואחודים זה בזה, ובאמת מילת "לָשׂוּחַ" סובלת ומכילה את שני הפירושים, והדרש הוא למעשה עומקו של הפשט.

בשימוש במילה "לָשׂוּחַ" מלמדת אותנו התורה כי אדם גדול כיצחק אינו מפריד באורח חייו בין דבקות ותפילה לה' יתברך לבין עיסוק בענייני חולין. אצל יצחק אבינו גם ענייני החולין הסתמיים כטיול בין השיחים, או ענייני עסקים כנטיעת אילנות וראיית ענייני פועליו, או ענייני חברה כשיחה עם אדם אחר — כולם הם חלק מעמידתו לפני הקב"ה, ושווים הם במעמדם לתפילתו. המילה "לָשׂוּחַ" מאחדת את שני העניינים — החולין והתפילה — כי באופן אמיתי אין ביניהם פירוד.

נראה לי שרעיון זה מקביל לדבריו הנפלאים של הראי"ה קוק בספרו עולת ראיה:

'התפילה המתמדת של הנשמה מתאמצת היא תמיד לצאת מן ההעלם אל הגילוי, להתפשט על כל כוחות החיים של כל הרוח והנפש וכל כוחות חיי הגוויה (=הגוף) כולה, והיא משתוקקת גם כן לגלות את מהותה וכח פעולתה על כל הסביבה, על כל העולם והחיים...' (ח"א, ענייני תפילה פסקה א').

ואפשר שזו הסיבה לכך שיצחק אבינו תיקן דווקא את תפילת המנחה, כדברי חז"ל, כי תפילה זו היא באמצע היום, בעיצומם של העיסוקים של כל אחד ואחד מאיתנו, והיא דורשת מאיתנו לעמוד לפני הקב"ה מתוך הטרדות והעיסוקים. ללמדך שגם העיסוקים היומיומיים צריכים להיות מוארים מן התפילה, והשאיפה היא שהם עצמם יהיו חלק מתפילה אחת ארוכה, כלומר חיבור תמידי עם רבש"ע!

אהבה בלי מצרים

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו מסופר על נישואי יצחק רבקה. נעמוד בקצרה על שתי נקודות מעניינות:

נאמר "וַיִּקַּח אֶת רִבְקָה וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַיֶּאֱהָבֶהָ" (בראשית כד, סז). ראוי לשים לב שקודם יצחק לקח את רבקה לאשה ורק לאחר מכן הוא אהב אותה!

מכאן אנו למדים שהאהבה בין איש לאשתו אמורה לגדול ולהעמיק ולהתרחב עד בלי די דווקא לאחר החתונה! להבדיל מתרבויות אחרות, בהן החתונה מהווה את שיא הקשר, ובאה לאחר תקופה ארוכה של חיים משותפים ללא מחויבות טוטלית, ע״פ התורה החתונה היא השורש, היא הבסיס והיסוד לאהבה. וכך כותב הרש״ר הירש: ׳אף זו תכונה אשר, ברוך ה׳, לא ניטשטשה בזרע אברהם ושרה, יצחק ורבקה! ככל שהוסיפה להיות אשתו, כן גדלה אהבתו! כדוגמת נישואין אלה של הבן היהודי הראשון, כן נוסדים הנישואין, רוב הנישואין בישראל, לא על יסוד התשוקה, אלא על פי שיקול התבונה... משום כך גוברת האהבה, ככל שהם מרבים להתוודע זה לזו... בישראל החתונה איננה שיא הפריחה אלא השורש לאהבה!׳.

יצחק מביא את רבקה אל אהל שרה אמו, ורש״י מביא את המדרש האומר ששלושה דברים פסקו מן האוהל עם מותה של שרה, וחזרו אליו כאשר נכנסה אליו רבקה:

— נר דלוק מערב שבת לערב שבת.

— ברכה מצויה בעיסה.

— ענן קשור על האוהל.

נראה לומר שה׳ענן מעל האוהל׳ רומז לענני הכבוד שסככו על בני ישראל במדבר, כלומר זהו ביטוי לנוכחות של שכינה ששרתה באוהל של יצחק ורבקה, כפי שאמרו חז״ל: ׳איש ואשה זכו — שכינה ביניהם׳.

ה׳נר׳ מבטא את עניין שלום־בית, וכידוע כל עניין הדלקת נרות בערב שבת הוא שיהיה אור בבית וכך הזוג לא יגיע לידי מריבה.

׳ברכה מצויה בעיסה׳ כלומר שפע גשמי.

כאשר יש שלום בין בני הזוג השכינה תשרה בביתם, ויהיה בו גם כלי שבו תוכל לחול הברכה הגשמית.

נסיים בדברי הרב קוק: 'הקדושה הביתית היא ראשית להצלחה הכללית שבכללות האומה, וכערך משפחה אחת אל כללות האומה כן הוא ערך עם ה' אל כלל המין האנושי' (עין איה, שבת ח"א, קפב), כלומר, הדרך לתיקון העולם מתחילה בשלום־בית הכי בסיסי!

פָּרָשַׁת תּוֹלְדוֹת

בין רועה לאיכר

שאול דוד בוצ'קו

"וַיֶּאֱהַב יִצְחָק אֶת עֵשָׂו כִּי צַיִד בְּפִיו" (בראשית כה, כח).

איך יכול היה יצחק להעדיף את עשו על פני יעקב? הרי יעקב הוא "אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֹהָלִים" (שם פסוק כז), הוא ההולך בדרכי אביו, שלמד בישיבת שם ועבר[14]. ותמוהה אף יותר הסיבה שנתנה התורה לאהבת יצחק לעשו: "כִּי צַיִד בְּפִיו", כלומר עשו היה צייד ויצחק היה אוכל מצידו[15]. והנה יצחק, מי שוויתר כליל על חייו וגופו בעת העקדה, מתפתה עתה לעת זקנותו למנעמי השולחן?!

לאורך כל התנ"ך אנו מוצאים פעמים רבות שהצדיקים היו רועי צאן. "וַיִּהְיוּ הֶבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה" (שם ד, ב), אברהם אבינו, יעקב אבינו, משה רבנו, דוד המלך והנביא עמוס, כולם היו רועי צאן. על פי המדרש (שמות רבה פ"ב, ב, בדילוג), מלאכה זו, הדורשת אהבה וחמלה, הייתה הכנה לתפקידם כ'רועי ישראל': 'ולמי בוחן? לצדיק, שנאמר (תהלים יא, ה): "ה' צַדִּיק יִבְחָן". ובמה הוא בוחנו? במרעה צאן. בדק לדוד בצאן ומצאו רועה יפה, שנאמר (שם עח, ע): "וַיִּקָּחֵהוּ מִמִּכְלְאֹת צֹאן"... אמר הקב"ה: מי שהוא יודע לרעות הצאן איש לפי כחו, יבוא וירעה בעמי, הדא הוא דכתיב (שם שם, עא): "מֵאַחַר עָלוֹת הֱבִיאוֹ לִרְעוֹת בְּיַעֲקֹב עַמּוֹ וּבְיִשְׂרָאֵל נַחֲלָתוֹ". ואף משה לא בחנו הקב"ה אלא בצאן. אמרו רבותינו: כשהיה משה רבנו ע"ה רועה צאנו של יתרו במדבר ברח ממנו גדי, ורץ אחריו עד שהגיע לחסית. כיון שהגיע לחסית נזדמנה לו בריכה של מים ועמד הגדי לשתות. כיון שהגיע משה אצלו, אמר: אני

14. עיין תרגום יונתן בראשית כב, יט, ובראשית רבה פס"ג, י.

15. ראה אונקלוס, רש"י ורמב"ן.

לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא, עיף אתה. הרכיבו על כתפו והיה מהלך. אמר הקב"ה: יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך, חייך אתה תרעה צאני ישראל, הוי "וּמשֶׁה הָיָה רֹעֶה" (שמות ג, א)'.

בניגוד לאיכר הקשור אל אדמתו המפרנסת אותו, הנטוע בה והמכה בה שורשים, הרועה מדלג על ההרים ומקפץ על הגבעות, ללא בית קבע, לעולם נתון לחסדי ה'. תודעה זו היא ההופכת את הרועה למשורר השר את תהילות ה'.

יצחק לעומת זאת הוא איכר עובד אדמה, כמסופר בסוף פרשת חיי שרה: "וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב" (בראשית כד, סג), 'כלומר, לטעת אילנות ולראות ענייני פועליו' (רשב"ם עה"ת שם). וכן בפרשתנו: "וַיִּזְרַע יִצְחָק בָּאָרֶץ הַהִוא וַיִּמְצָא בַּשָּׁנָה הַהִוא מֵאָה שְׁעָרִים וַיְבָרְכֵהוּ ה'" (בראשית כו, יב), יצחק היה זורע וה' היה מברך את אדמתו. על יצחק גם נאסר לצאת מארץ ישראל (שם שם, ב). אם נבחן את דמות שלושת האבות נמצא כי יצחק הוא הקרוב ביותר לִדמות האיש הישראלי העתיד לשבת בארצו. יצחק בחר שלא להיות רועה צאן, כי הוא ידע שהגיע הזמן שעם ישראל יהפוך לאומה היושבת בארצה, מפרה אותה ומקדש אותה.

והנה ליצחק שני בנים. האחד, עשו, הוא מדינאי מובהק. הוא ירש מאביו את התודעה שעל האדם לבנות ולפתח את ארצו. השני, יעקב, הוא תלמיד ישיבה אמיתי. תענוג לראות אותו לומד, ושמחה גדולה היא ליצחק להיווכח שבנו הוא צדיק אמיתי.

אולם, למרבה הצער, אף אחד מן השניים איננו מגשים את אידיאל החיבור בין שמים לארץ, בו ראה יצחק את התכלית. יצחק מתלבט בין שני הערכים ובין שני הבנים המייצגים אותם, ובוחר בסופו של דבר בעשו, על אף חסרונותיו. אולם יש לשים לב לפרט חשוב: בברכה המיועדת לעשו יצחק איננו מזכיר את ארץ־ישראל. בטרם ייתן לעשו את הארץ הזאת, השמימית והארצית כאחת, הוא רוצה לבחון ולבדוק האם ברכת האב תתן לעשו את היכולת להוסיף מימד רוחני לאותו כוח גשמי בו הוא מצטיין כל כך?

רבקה, מאידך, הבינה שעשו איננו יכול לחזור בתשובה, ואילו יעקב לעומתו הוא יהיה מסוגל להכיל את המימד הכפול של היהדות. היא תוכיח לבעלה שעשו לעולם לא יוכל לדבר בקולו של יעקב, ודווקא יעקב הוא המסוגל ללבוש את בגדי עשו. ובכן "וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב אֶל יִצְחָק אָבִיו וַיְמֻשֵּׁהוּ, וַיֹּאמֶר הַקֹּל קוֹל יַעֲקֹב וְהַיָּדַיִם יְדֵי עֵשָׂו, וְלֹא הִכִּירוֹ כִּי הָיוּ יָדָיו כִּידֵי עֵשָׂו אָחִיו שְׂעִרֹת" (שם כז, כב־כג).. יצחק מפקפק:

׳האם לפניי עשו שעשה תשובה, או יעקב שהפך לחייל?׳ אבל תיכף הוא מתעשת ואומר בלבו: ׳בעצם לא איכפת לי; העיקר הוא, שעומד לפניי מי שבכוחו למלא את המשימה הכפולה הזאת, משימתו של עם ישראל׳.

בימינו עם ישראל עדיין מחפש את זהותו. יש המרימים על נס את ערך המדינה, וטוענים שלאחר השואה אין קיום לעם היהודי אלא בתחייתו הלאומית. אחרים — אף הם משוכנעים בצדקת דרכם — טוענים שבלי התורה אין עם ישראל, וללא תורה אין תקומה למדינת היהודים.

ברם, כל אחד מאיתנו צריך לדעת שחובתו להגן על עמו, ועם זאת להבין שעתיד עם ישראל עומד על לימוד התורה ועל קיומה.

תִּתֵּן אֱמֶת לְיַעֲקֹב

נחום אביחי בוצ׳קו

כל הקורא את פרשתנו נדהם לראות היאך רבקה אמנו שולחת את יעקב להתחפש ולקבל מיצחק אביו את הברכה המיועדת לעֵשו. רגע השיא של המרמה הזו מתמצה בדברי יעקב: "אָנֹכִי עֵשָׂו בְּכֹרֶךָ" (כז, יט).

וכבר נתקשו רבים בהבנת התנהגות זאת של יעקב, שהרי, כידוע, מידת האמת היא אחד מיסודות המוסר!

קשה במיוחד עיסוקו של יעקב בענייני רמאות, ואף עם לבן נאלץ לעשות כן, והרי דווקא על יעקב נאמר "תִּתֵּן אֱמֶת לְיַעֲקֹב"! (מיכה ז׳, כ)

במסכת בבא מציעא (כג ע״ב) נאמר: ׳בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשני במילייהו: במסכת ובפוריא ובאושפיזא׳, היינו שישנם מצבים בהם מותר גם לתלמידי חכמים לשנות מפני השלום — בענייני אירוח, בעניינים אינטימיים שבין איש לאשתו, וכדי למנוע מצב של גאווה (עיין רש״י שם). הפרשנים במקום מביאים מקרים רבים בהם גדולי עולם כאברהם אבינו, דוד המלך, אלישע הנביא, מיכיהו, דניאל, כולם הוצרכו לשנות את דיבורם לפי צורך השעה, אם כן יעקב אבינו, שעמד בפני אפשרות איבוד הברכה, ודאי היה לו מותר לשנות את דיבורו כדי שהוא יקבל את הברכה ולא עשיו. רבקה ויעקב ידעו כי הקב״ה בחר באברהם אבינו ובזרעו, יצחק ויעקב, שהם האבות והשורשים של עם ישראל לעומת ישמעאל ועשיו שנדחים מפניהם.

כיצד נסביר עניין זה? כיצד יתכן שבכלל מותר לשקר ולשנות מן האמת?

צריך לדעת לחלק ולהבדיל בין 'אמת מוחלטת' לבין 'אמת מורכבת'. אמת מוחלטת היא אמת שאין עליה עוררין ואי אפשר להתכחש לה, כגון: יסודות האמונה, תורה מן השמים, אחדות ה', "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱ־לֹהֵינוּ ה' אֶחָד". אמת מורכבת הם נתונים המתגלים לנו במציאות היומיומית. כמעט על כל נתון במציאות ניתן להסתכל מכמה זוויות שונות. במציאות ישנה התנגשות ערכים, ועל האדם להחליט איזה ערך הוא האמיתי והנכון באותה השעה. למשל: מצוה לומר לחתן כי הכלה שבחר היא נאה וחסודה, על אף שאפשר ובעיני המתבונן אין היא כזו. הואיל ובמצב זה ישנו ערך גדול לשמח את החתן והכלה — ערך זה הוא אמיתי ונכון יותר מאשר הערך לומר מה שנראה לו בעין באותו הזמן. האדם בבחירתו החופשית ובתבונתו צריך לבחור איזה ערך גובר בכל מצב נתון.

יעקב אבינו עמד בפני התנגשות ערכית: מצד אחד עליו לשנות בדיבורו ולהזדהות כעשו, מצד שני עלולה הברכה הא־להית המגיעה לו[16] ליפול בחלקו של עשו. במצב זה של התנגשות ערכית בחר יעקב באפשרות הראשונה, ובאותו זמן זאת היתה האמת, כי כך היה עליו לנהוג! (רעיון ששמעתי בשם הרב יעקב מדן שליט"א).

"תִּתֵּן אֱמֶת לְיַעֲקֹב" — נתפלל אנו שכל פעם שנעמוד בפני התלבטות והכרעה בין שני ערכים מרכזיים, נזכה לסייעתא דשמיא ונדע להחליט בערך הנכון והאמיתי ביותר.

16. חשוב להעיר שהברכה שיצחק חשב להעניק לעשיו לא כללה את ארץ ישראל וברכת אברהם שמעולם לא היתה מיועדת לעשיו.

פָּרָשַׁת וַיֵּצֵא

יציאה לצורך עלייה

שאול דוד בוצ'קו

ה' ציוה את אברהם ללכת ארצה כנען, ונשבע לו "לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת" (בראשית יב, ז; ועיין גם כד, ז.). אברהם מתהלך בארץ לאורכה ולרוחבה (כפי שנצטווה יג, יז). הוא צובר עושר וכוח, ואף אבימלך מלך פלשתים מחזר לכרות עמו ברית. הברית תיכרת, והיא תחייב את הצדדים דורות רבים (עיין במדבר רבה פי"ד, א). לזכר המאורע ייקרא שם המקום באר־שבע, "כִּי שָׁם נִשְׁבְּעוּ שְׁנֵיהֶם" (בראשית כא, לא).

יצחק בנו, שהיה לשר וגדול, נאחז בארץ, ואבימלך הולך אליו מלווה בשר צבאו ומבקש לחדש את הברית.

אף ליצחק נולדים שני בנים. היינו מצפים שיפעלו יחדיו לבסס את התיישבות העברית בארץ כנען, אלא שהשנאה העזה שבין האחים שמה לאַל תקווה זו.

יעקב קיבל את הברכה מיצחק אביו, ועמה המשימה הכבדה לפתח את ההתיישבות העברית בארץ, עד שהיא תהיה לעובדה בלתי הפיכה. אך הנה הוא נאלץ לברוח. הוא נס על נפשו בבהלה מבלי יכולת לקחת עמו מאומה מלבד מקלו[17], והוא מגיע לבית לבן שבפדן ארם כפליט חסר־כל.

נדמה כי ההתפתחות ההיסטורית המתבקשת נשתבשה ונתקעה כאן. מדוע קרה הדבר?

כדי לענות על שאלה זו נתבונן בתחילת הפרשה.

מדוע חזרה התורה לספר לנו שנית: "וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע" (בראשית כח, י)? הרי כבר בסוף הפרשה הקודמת נאמר: "וַיִּשְׁלַח יִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וַיֵּלֶךְ פַּדֶּנָה אֲרָם" (שם שם, ה)!

17. "כי במקלי עברתי את הירדן הזה", שם לב, יא.

קושיא זו היא שהביאה את חז"ל לדרוש (בראשית רבה פס"ח, ז): 'מבאר שבע. ר' יודן אומר: מבארה של שבועה. אמר: שלא יעמוד עלי אבימלך ויאמר: השבעה לי כשם שנשבע לי אביך וזקנך, ונמצאתי משהה בשמחת בני שבעה דורות'. אכן, רבותינו גינו בתוקף את הברית בין אברהם לאבימלך. וידועים דברי הרשב"ם[18], המביא אף הוא את המדרש: "'אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה' — אחר הדברים שכרת אברהם ברית לאבימלך, לו ולנינו ולנכדו של אברהם, ונתן לו שבע כבשות הצאן, וחרה אפו של הקב"ה על זאת, שהרי ארץ פלשתים ניתן לאברהם... בכלל גבול ישראל... וכן מצאתי אחרי כן במדרש של שמואל (פרשה יב, א) "וַיְהִי אֲרוֹן ה' בִּשְׂדֵה פְּלִשְׁתִּים שִׁבְעָה חֳדָשִׁים" (שמואל א ו, א), כתיב "אֶת שֶׁבַע כְּבָשֹׂת (הצאן) תִּקַּח מִיָּדִי" (בראשית כא, ל), אמר לו הקב"ה: אתה נתתה לו שבע כבשות — חייך שבניו עושים שבע מלחמות עם בניך ונוצחין אותן. דבר אחר, חייך שבניו הורגים שבע צדיקים מבניך, ואילו הן: שמשון, חפני, ופנחס, שאול ושלשה בניו. דבר אחר, חייך שבניו מחריבים שבע משכנות, ואלו הן: אוהל מועד, וגלגל, נוב, ושילה, וגבעון, ובית עולמים [תרין]. דבר אחר, שארון מחזיר בשדה פלשתים שבעה חדשים'.

יציאת יעקב מן הארץ איננה, חלילה, נטישה של ארץ ישראל. יעקב הבין, שההתיישבות העברית בארץ ישראל הסתבכה כבר בראשית דרכה. השבט העברי, במקום להיבדל מתושבי הארץ, מתרצה לכרות עמם בריתות, תחילה אברהם, ואחר־כך יצחק, שנאלץ לחדש אותה שלא לפגוע בכבוד אביו.

יעקב יודע שהוא לבדו אחראי לעתיד האומה הישראלית, והוא אינו מעוניין בשום אופן להאריך את תוקף ההתחייבות של אברהם. הוא נקרע בין חובתו לכבד את דברי אבותיו לבין נאמנותו לארץ ישראל, ולכן הוא מתחמק מן העימות עם אבימלך ועוזב את הארץ. ואכן, הוא לא ייפגש עמו לעולם.

בפדן ארם יקים יעקב משפחה גדולה. ייוולדו לו שם אחד עשר מתוך שנים עשר בניו, בנים העתידים להיות לשנים עשר שבטים, שהם הנדבך ראשון בבניין האומה. בעשרים שנות היעדרותו יצליח יעקב לנתק את הקשרים שבין משפחתו לבין עמי הסביבה, ובד בד לצבור עושר עצום ולרכוש לשירותו עבדים רבים.

בשובו אל הארץ שוב אין הוא הלך עני ובודד. ברכות ה' התקיימו, ועתה בכוחו של יעקב לעמוד כנגד הקמים עליו ומנסים למנוע את התנחלותו המחודשת של ישראל בארצו.

18. בראשית כב, א, הבאנום לעיל, מאמר 'ישראל בין מלחמה ושלום'.

מטרתה האמיתית של יציאת יעקב מן הארץ הייתה, איפוא, לאפשר ולהכין התחלה חדשה בארץ.

ירושלים לבו של עולם

נחום אביחי בוצ'קו

"וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע וַיֵּלֶךְ חָרָנָה". וידועה השאלה: מדוע הדגישה התורה את יציאתו של יעקב, הרי די היה לכתוב שהלך לחרן?

רבים מן המפרשים הסבירו זאת כביטוי לעוצמתו של יעקב אבינו, שיציאתו מן העיר עשתה רושם רב. לעומתם, בעל ה'כלי יקר' מביא שני פירושים מעט יותר ביקורתיים על יעקב אבינו:

א) מצאנו שיעקב אבינו נענש על אותן השנים שלא היה סמוך לאביו ואמו ולא קיים מצוַת כיבוד אב ואם, וקשה שהרי הלך בעצת אביו ואמו ומדוע נענש? אלא אביו ואמו התירו לו ללכת לארם באופן שכשיוכל לחזור יעשה זאת, אבל הוא יצא משם לגמרי מכל וכל וכאילו שכח את בית אביו ואמו, וזוהי משמעות הביטוי "וַיֵּצֵא". ב) יעקב יצא מארץ ישראל לגלות. 'לפי שארץ ישראל מקום גילוי שכינתו יתברך וההולך משם ירידה הוא לו ויציאה מן קו השיווי, כי כל 'יציאה' הוא מן המקום שהוא ראוי להיות בו... נמצא שיציאה זו עשתה רושם גם בו בעצמו'.

כלומר, על אף שמוכרח היה יעקב לברוח ולצאת מארץ ישראל מכל מקום מבחינה רוחנית הוא יצא מה'שיווי משקל' הרוחני המתאים. על פי זה נלמד על עצמנו, שאם נאלצים אנו לשהות בחו"ל, בין באופן זמנו ובין באופן קבוע, הרי אנו מכניסים את עצמנו לחוסר איזון רוחני ולריחוק מרבש"ע השוכן באופן מקסימאלי דווקא בארץ ישראל.

מהו אותו 'קו השיווי' אליו מתייחס הכלי יקר?

נראה לומר שרעיון זה זהה לעיקרון חשיבות ההליכה ב'דרך האמצע', כפי שכותב הרמב"ם בהקדמה למסכת אבות (שמונה פרקים, תחילת פרק ד): 'הפעולות אשר הן טובות הן הפעולות השוות הממוצעות בין שני הקצוות ששניהם רע, האחד הייתור והאחר החיסור. והמעלות הן תכונות נפשיות ממוצעים בין שתי תכונות רעות, האחת מהן יתירה והאחרת חסרה'.

יתכן לומר שבשביל יהודי, הן כפרט והן לאומה כולה, דווקא בארץ ישראל אנו יכולים להגיע לדרך האמצע.

סבי, הרב משה בוצ׳קו זצ״ל, היה מרבה לדבר על ההרמוניה בין גוף לנפש, בין רוחניות לגשמיות, בין תורה לעבודה, בין שלל חלקי העם, וכן הלאה. נראה לי ברור שההרמוניה הזאת יכולה לבוא לידי ביטוי דווקא בארץ ישראל, הארץ שבה כל יהודי ויהודי וכן האומה כולה יכולים להתפתח בצורה הבריאה ביותר.

יתכן לומר שזהו גם עומק דברי הזוהר (פרשת פנחס רכא): ׳ואוף הכי ירושלים בגו שאר ארעין כליבא בגו שייפין, ועל דא איהי באמצעיתא דכולי עלמא כליבא גו שייפין׳ = וכמו כן ירושלים היא בתוך שאר הארצות כמו הלב בתוך האיברים, **ועל כך היא באמצעו של כל העולם** כמו הלב שהוא בתוך האיברים באמצע הגוף (תרגום ׳מתוק מדבש׳).

חיזיון יעקב

נחום אביחי בוצ׳קו

יעקב אבינו חולם חלום: ״וַיַּחֲלֹם וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱ־לֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ״.

נחלקו המפרשים בטיב חלום זה. רבינו בחיי מפרש שהיה זה מראה נבואה: ׳אין חלום זה כחלומות הנהוגים בין בני אדם, וגם אינו חלום של רוח הקודש בלבד, שאילו כן היה אומר בסוף: ׳וייקץ יעקב משנתו והנה חלום׳, אלא חלום של נבואה גמורה כעניין חלומות הנביאים...׳.

פירוש זה מתאים לדברי ה׳פרקי דרבי אליעזר׳ שהובא ברמב״ן. לדבריו המלאכים העולים ויורדים מרמזים על מלכויות אומות העולם, שעולים למשילות גבוהה מאד על העולם ובסופו של דבר נופלים ונשכחים מן ההיסטוריה: ׳כי הראהו ממשלת ארבע מלכויות ומעלתם וירידתם... והבטיחו כי הוא יתעלה יהיה עמו בכל אשר ילך ביניהם וישמרנו ויצילנו מידם...׳. בסוף דבריו מוסיף המדרש: ׳הראהו שר מלכות אדום עולה ואינו יורד... גם הוא יורד שנאמר אם תגביה כנשר וכו׳...׳. בהמשך הנבואה הקב״ה מבטיח ליעקב אבינו: ״וְהָיָה זַרְעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ וּפָרַצְתָּ יָמָּה וָקֵדְמָה וְצָפֹנָה וָנֶגְבָּה וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה וּבְזַרְעֶךָ״.

למדנו מן הנבואה הזאת כמה נקודות יסודיות מאד:

— גם כשעם ישראל בגלות הקב״ה שומר עלינו, ואכן ב״ה כך היה מאז ומעולם.

— אומות העולם אשר שלטו על העולם כולו נעלמו מבמת ההיסטוריה, ואכן כך היה לעולמים.

— גם אם נדמה כיום שמלכות אדום שולטת על העולם כולו — גם היא נפול תיפול. תמיד נדמה היה לנו שהמעצמה הכי גדולה בעולם אי אפשר לה שתיפול, אך כפי שנפלו מעצמות בעבר כך גם המעצמות של היום אין להן תעודת ביטוח, והן עלולות להיעלם ולרדת מגדולתן.

— עם ישראל, גם אם במהלך שנים רבות היה נרדף בעולם כולו, לעתיד לבוא הוא יוביל את העולם לתיקון במלכות ש־די, ויתברכו ממנו כל העמים. כבר היום אפשר לראות בבירור שהתורה שירדה לעולם בסיני העלתה את רמתו המוסרית של העולם, וכל העולם התברך ממנה. וכן אפשר לראות בבירור את המקום המרכזי שעם ישראל תופס על במת ההיסטוריה.

מדהים לראות כיצד דברים שנכתבו ונמסרו לפני אלפי שנים אכן התקיימו בפועל, ואף ממשיכים להתגשם לנגד עינינו.

יותר מכך ראוי לשים לב שהסולם ״מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה״, כלומר עם ישראל הינו העם שמחבר את העולמות, העליונים והתחתונים, וכל זה דווקא בארץ ישראל, כפי שנאמר לו באותה נבואה ״הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֶךָ״, ומתוך כך ״וְנִבְרְכוּ בְךָ כָּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה״.

עניין זה נכון גם לאדם הפרטי, ושאיפתנו צריכה להיות שאכן נהיה מוצבים ארצה, אך בחיבור נפלא ובהרמוניה שראשנו גם יגיע השמימה.

גיבור שבגיבורים

שאול דוד בוצ׳קו

לאה היא למעשה אשתו הראשונה של יעקב אבינו. היא יולדת לו ארבעה בנים זה אחר זה, והיא הקוראת להם בשמות. התורה מסבירה לנו את נימוקיה של לאה בבחירת השמות: הבכור ראובן — ״כִּי רָאָה ה׳ בְּעָנְיִי כִּי עַתָּה יֶאֱהָבַנִי אִישִׁי״

(בראשית כט, לב). אחריו שמעון — "כִּי שָׁמַע ה' כִּי שְׂנוּאָה אָנֹכִי" (שם פסוק לג). השלישי לוי — "עַתָּה הַפַּעַם יִלָּוֶה אִישִׁי אֵלַי" (שם פסוק לד). ובלדתה את יהודה — "וַתֹּאמֶר הַפַּעַם אוֹדֶה אֶת ה'" (שם פסוק לה).

השמות שבוחרת לאה מלמדים על סבל רב. מדוע הייתה אומללה כל כך? מדוע התורה מספרת לנו את 'בעיות הזוגיות' של יעקב אבינו?

אמנם נכון כי שמות אלה גם רומזים לתפקיד המיוחד של כל שבט ושבט, כמו למשל 'ילוה אישי אלי' הרומז, על פי המדרש (תרגום יונתן שם כט, לד; בראשית רבתי כט, לד), לכהונה שתינתן לשבט לוי הנלווים על ה', אך מכל מקום עלינו להבין גם את פשט הכתוב.

כל בניו של יעקב נולדו לו בצל היריבות בין שתי נשיו. רחל נותנת את בלהה שפחתה ליעקב לאשה, וכשזו יולדת קוראת רחל לילד 'דן', כי "דָּנַנִי אֱ־לֹהִים וְגַם שָׁמַע בְּקֹלִי" (בראשית ל, ו), וביתר שאת היא מבטאה את רחשי לבה בלידת הבן השני: "וַתֹּאמֶר רָחֵל נַפְתּוּלֵי אֱ־לֹהִים נִפְתַּלְתִּי עִם אֲחֹתִי גַּם יָכֹלְתִּי, וַתִּקְרָא שְׁמוֹ נַפְתָּלִי" (שם פסוק ח)[19].

מקור היריבות בין שתי הנשים נעוץ באותה תרמית שהיתה בליל חתונתו של יעקב. כזכור, יעקב אהב את רחל ועבד עבורה שבע שנים, וכשהגיע ליל הכלולות נתן לו לבן את לאה אחותה במקומה. יעקב מעולם לא השלים עם תרמית זו, והחל לשנוא את לאה על כך ששיתפה פעולה ברצון עם אביה[20].

המדרש (מדרש שכל טוב בראשית כט, כה). מספר: 'כל הלילה קראה רחל והיא עונה, בבוקר צפה בה, והנה היא לאה. אמר לה: רמאית בת רמאי, למה עשית כך? אמרה לו: ולא כך עשית לאביך, שהיה קורא עשו וענית'. ויעקב הקפיד עליה גם על התרסה זו (בראשית כט, ל).

זהו ניסיון גדול ליעקב. הוא יידרש לאהוב את מי שרימתה אותו, לראות בה את אשתו הלגיטימית לאחר שדחקה ממקומה את האישה אשר בחר, את מי שנשמתו הכירה כבת זוגו וכמהה לשוב להתאחד עמה.

שבע שנים עבד יעקב ברחל. ככלות אותן שנות עבודה ארוכות הוא מבקש את ידה, ואז הוא מתבטא בצורה משונה ובוטה: "וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל לָבָן: הָבָה אֶת אִשְׁתִּי

19. ופירש אבן עזרא שם: 'נפתולי — וטעמו כאדם שיאבק עם אחר ויפתל לנצח אותו כדי להפילו'.

20. ראה בראשית רבה פע"א, ב: 'ר' חנין בשם ר' שמואל בר ר' יצחק אמר: כיון שראה אבינו יעקב מעשים שרימה לאה באחותה נתן דעתו לגרשה', וראה לקמן.

כִּי מָלְאוּ יָמַי וְאָבוֹאָה אֵלֶיהָ״ (בראשית כט, כא). וכבר הקשה רש״י: ׳והלא קל שבקלים אינו אומר כן!׳, ותירץ: ׳אלא להוליד תולדות אמר׳, ולמה? ׳כי מלאו ימי... שהרי אני בן שמונים וארבע שנה ואימתי אעמיד שנים עשר שבטים׳.

שליחותו של יעקב איננה משימה אישית, הוא יודע שעליו לייסד עם. לתכלית זו הוא נדרש תחילה להוליד משפחה גדולה. בדעתו היה לבנות את משפחתו עם רחל בלבד, ועמה הוא קיווה ליצור תחילתו של עם קדוש. ואכן רחל היתה כלילת המעלות, הן המוסריות והן הגשמיות. איזה עם נפלא יכול היה לצאת מביניהם!

אבל שום דבר איננו קל ופשוט אצל הגדולים. על משפחת יעקב להיות בית גידול לערכים מגוונים ושונים מאוד זה מזה, ורק כולם יחד יהוו את אבני היסוד לבניין האומה. רב-גוניות זו איננה יכולה להיווצר מרחל לבדה. ׳הכוונה מאת ה׳ הייתה שי״ב השבטים ייבנו מלאה ורחל ובלהה וזלפה. אבל הבחירה ניתנה להאדם, וה׳ לא ישנה לעולם רצון האדם, רק מסבב סיבות שהאדם בעצמו יהיה מוכרח לעשות נגד והיפוך רצונו, שיתקיים כוונת ה׳ ורצונו. וכאשר ראה הקב״ה שאהבת יעקב גדלה מאוד לרחל, ואת לאה מדחה בשתי ידיו, אולי יוליד יעקב כל י״ב הבנים רק מרחל, לא מלאה, וכל שכן מהשפחות בוודאי לא, על כן לא הפך הקב״ה לבב יעקב לאהוב את לאה, רק עשה את רחל עקרה, שלא תוכל להוליד. וכאשר ראה יעקב שרחל לא נתעברה, והוא מוכרח להוליד תולדות, על כן בעל כורחו היה מוכרח להתדבק עם לאה. וכאשר לאה עמדה גם כן מלדת, היה מוכרח להתדבק עם השפחות. וכאשר נולדו עשרה בנים ובת אחת, באה רחל באחרונה וילדה גם היא׳. (׳שמות השבטים׳, פירוש מלוקט ללא ציון מקורות, בחומש רב פנינים בראשית כט, לא).

השוני וההבדל בין הבנים, אף על פי שסופם הפריה הדדית והשלמה הדדית, הם מקור לחיכוכים. רק לאחר מאבקי איתנים יגיע עם ישראל אל היעד הנכסף של איחוד הכוחות המנוגדים.

יעקב אבינו אבי האומה התמודד עם האתגר לאחד בין הכוחות, תחילה בזוגיות שלו ואחרי כן בחיי משפחתו, והוצרך ללמוד לאהוב את מי שהוא שנא, וכן בני לאה יצטרכו אף הם בסופו של דבר להשלים עם יוסף, בנה של רחל.

יעקב הצליח לעשות את הקשה מכול — לאחד את הכוחות. השמות שקראה לאה לבניה מוכיחים זאת. תחילה אכן הם מביעים צער וייאוש — ראובן, שמעון, המבטאים את הקושי והרגשת השנאה. אחר כך מתחילה תקוה — לוי, ולבסוף ישנה הודיה — יהודה.

אף שתי הנשים עושות צעד להתקרבות: ראובן מביא מתנה לאמו: דודאים — פרחים; רחל, עדיין עקרה, מתאווה לפרחים אלה, שהם לה סמל של אהבת־ילד שהיא כמהה לה כל כך. לאה נותנת לה אותם תמורת לילה עם יעקב. לבן שייוולד תקרא לאה ישששכר, "כִּי נָתַן אֱ־לֹהִים שְׂכָרִי" (בראשית ל, יח)[21].

משהו יסודי השתנה כאן בבית יעקב. הכוחות מתאחדים.

בסופו של דבר לאה היא זו שתיקבר עם יעקב במערת המכפלה, עדות להצלחתו של יעקב להסכים בלב שלם למעמדה של לאה[22].

כדי להצליח לשנות רגשות עזים דרושה גבורה עילאית. לפי אבות דרבי נתן זהו שיא הגבורה (נוסחא א פכ"ג ה"א): 'איזהו גבור שבגבורים? זהו הכובש את יצרו... ויש אומרים מי שעושה שונאו אוהבו'. יעקב היה גיבור אף יותר מכך — שהפך את שנאתו לאהבה.

זאת ועוד, יעקב, שהיה עצמו קרבן לשנאה — הלא הוא ברח מעשו אחיו שזמם להורגו — הצליח אף לשנות את רגשי עשו כלפיו. כאשר יעקב שב לארץ ישראל יצא עשו לקראתו במטרה להורגו, אך לבסוף נישק אותו בטרם ייפרד ממנו, ואף פינה לו את ארץ ישראל וגלה להר שעיר.

שיעור גדול נתנה לנו כאן התורה. כדי שאויבנו יקבלו אותנו ויכבדו אותנו, ואולי אף יהפכו לאוהבים, יש תנאי מוקדם שצריך להתקיים: שתשרה אהבה ואחוה בתוך המשפחה הגדולה של ישראל.

אדם מקום וזמן

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשיות בראשית אנו קוראים על האבות הקדושים, על מעשיהם וניסיונותיהם, ולומדים רבות מהליכותיהם ומהנהגותיהם. ללא ספק, אחד העניינים המרכזיים בחייהם של האבות הוא עמידתם לפני ה' בתפילה, ולא לחינם קבעו חז"ל (ברכות כו

21. ועיין מדרש שכל טוב על הפסוק.

22. ראה בראשית רבה פע"א, ב: 'ר' חנין בשם ר' שמואל בר ר' יצחק אמר: כיון שראה אבינו יעקב מעשים שרימה לאה באחותה נתן דעתו לגרשה, וכיון שפקדה הקב"ה בבנים אמר: לאמן של אלו אני מגרש? ובסוף הוא מודה על הדבר, הדא הוא דכתיב (בראשית מז, לא): "וישתחו ישראל על ראש המטה", מי היה ראש מטתו של אבינו יעקב, לא לאה?'.

ע״ב, עיי״ש) כי ׳תפילות — אבות תיקנום׳, אברהם תיקן תפילת שחרית — ״וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם״, יצחק תיקן תפילת מנחה — ״וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב״, ויעקב תיקן את תפילת ערבית — ״וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיָּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ״.

אבקש לברר בזאת עניינה של הלכה אחת בהלכות תפילה, הלכה שיש בה כדי לשפוך אור על ההתייחסות הראויה מצד האדם לכל עניינה של התפילה.

אומרת הגמרא במסכת ברכות (ח ע״א): ׳אמר רב חסדא: לעולם יכנס אדם שיעור שני פתחים בבית הכנסת ואחר כך יתפלל׳.

נסתפקו המפרשים והפוסקים בביאורה של הוראה זו ובטעמה, ואף השולחן ערוך חרג ממנהגו והביא להלכה זו שלושה פירושים, וזו לשונו (אורח חיים סימן צ סעיף כ):

״יכנס שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל.

יש מפרשים: דהיינו שמונה טפחים יכנס לפנים, שלא יישב אצל הפתח, **שנראה כמשאוי ישיבת בית הכנסת**. ולפי זה אם יש לו מקום מיוחד אצל הפתח אין בכך כלום (רבינו יונה).

ויש מפרשים שהטעם, מפני **שמביט לחוץ ואינו יכול לכוין**. ולפי זה אם אינו פתוח לרשות הרבים אין בכך כלום (מהר״ם מרוטנבורג).

ויש מפרשים: **שלא ימהר להתפלל מיד כשנכנס** אלא ישהה שיעור שני פתחים (הרא״ש).

ונכון לחוש לכל הפירושים׳.

הואיל ופָסק השו״ע לחשוש לכל הפירושים, על כן כל אדם צריך להקפיד בכל תפילה שלא יישב סמוך לפתח (אלא אם כן זהו מקומו הקבוע ואין הפתח פתוח לרשות הרבים), וכן לא יתחיל להתפלל מייד כשנכנס לבית הכנסת אלא ישהה מעט.

לענ״ד אם נתבונן בעומק הלכה זו נוכל לראות את שלושת הפירושים כשלושה מימדים המגדירים מהי תפילה אידיאלית. מימדים אלה הם: **מקום, אדם וזמן**.

הפירוש הראשון עוסק **במקום** — ישנה חשיבות רבה למקום בו עומד האדם בבית הכנסת עצמו, כי המקום הפיזי אף הוא משפיע על האדם בזמן תפילתו, ואינו דומה מי שיושב במטר הראשון של בית כנסת לבין מי שנכנס אל הקודש פנימה, כשם שאינה דומה תפילתו של כהן גדול בפתח קדש הקדשים לתפילתו במקום אחר.

הפירוש השני עוסק **באדם** — ישנה חשיבות רבה לכוונת האדם בתפילה, ומי שראשו עסוק במה שקורה מחוץ לבית הכנסת אינו יכול לכוון בתפילתו כראוי, ותפילה בלא כוונה כגוף ללא נשמה!

הפירוש השלישי עוסק בזמן — תפילה אורכת זמן, כמובן, אך הזמן המוקדש לתפילה צריך שיהיה 'זמן איכותי', היינו שבזמן זה יהיה האדם שקוע כל כולו בתפילה ולא יתחיל להתפלל עד שתתיישב עליו דעתו, ולכן צריך האדם להקדים ולבוא לבית הכנסת זמן מסוים לפני תחילת התפילה כדי שיוכל להתפלל מתוך רוגע ומתינות.

הצירוף הנשגב ביותר של 'אדם, מקום וזמן' בתפילה הוא ללא ספק תפילתו של הכהן הגדול (=האדם הקדוש ביותר בעם ישראל ובעולם כולו), בפתחו של קדש הקדשים (=המקום הקדוש ביותר בעולם), ביום הכיפורים (=היום הקדוש בשנה). לפי מה שראינו כל אדם יכול 'להרוויח' את שלושת הבחינות האלה ללא מאמץ מיוחד בכל יום, שלש פעמים ביום!

מי יתן ונזכה להפנים וליישם הלכה חשובה זו בכל תפילה ותפילה.

פָּרָשַׁת וַיִּשְׁלַח

השיבה

שאול דוד בוצ'קו

לאחר עשרים שנות היעדרות שב יעקב לבית אביו. אך בטרם ייכנס לארץ מתעורר בו פחד: כיצד יגיב עשו? יעקב שולח אליו שליחים. (בראשית לב, ד, לפי אונקלוס ואבן עזרא). השליחים שבים ותשובה בידם, תשובה המוסיפה חרדה על חרדתו: פניו של עשו למלחמה — "וַיָּשֻׁבוּ הַמַּלְאָכִים אֶל יַעֲקֹב לֵאמֹר, בָּאנוּ אֶל אָחִיךָ אֶל עֵשָׂו וְגַם הֹלֵךְ לִקְרָאתְךָ וְאַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ עִמּוֹ" (בראשית לב, ז). והכתוב מעיד: "וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֶר לוֹ" (שם שם).

מה פשר הפחד הזה? הרי כאשר עזב יעקב את בית אביו הבטיח לו הקב"ה: "וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ וַהֲשִׁבֹתִיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת, כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ" (שם כח, טו). שמא, חלילה, פחדו של יעקב נובע מחוסר אמונה בקב"ה? הסבירו חז"ל שיעקב היה ירא 'שמא יגרום החטא' שיימסר ביד עשו (רש"י בראשית לב, יא).

מהו אותו החטא?

כאשר יצחק ציוה את בנו ללכת לחרן הוא הציב לו מטרה מפורשת: "... לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן. קוּם לֵךְ פַּדֶּנָה אֲרָם בֵּיתָה בְתוּאֵל אֲבִי אִמֶּךָ וְקַח לְךָ מִשָּׁם אִשָּׁה מִבְּנוֹת לָבָן אֲחִי אִמֶּךָ" (שם כח, א־ב). יעקב שומע בקול אביו, ומייד כאשר מגיע לבית לבן מציע לעבוד אצלו שבע שנים כדי לשאת את רחל לאישה, ובגלל עורמתו של לבן הפכו שבע השנים לארבע עשרה שנים.

ככלות ארבע עשרה השנים הללו מבקש יעקב, נאמן למצוות אביו, להיפרד מלבן: "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יָלְדָה רָחֵל אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל לָבָן שַׁלְּחֵנִי וְאֵלְכָה אֶל מְקוֹמִי וּלְאַרְצִי"

(שם ל, כה). לבן מצטער על רצונו של יעקב לעזוב, ומדבר על לבו: "וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָבָן: אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ נִחַשְׁתִּי וַיְבָרְכֵנִי ה' בִּגְלָלֶךָ" (שם פסוק כז) — מרועה עני הפכתי לעשיר מופלג'. הוא מתחנן אל יעקב שיישאר עמו: "וַיֹּאמַר נָקְבָה שְׂכָרְךָ עָלַי וְאֶתֵּנָה" (שם פסוק כח). יעקב מתפתה להישאר ולעבוד תמורת שכר, שיוחלף יותר מעשר פעמים.

כעת הגיע תורו של יעקב להתעשר עושר מופלא: "וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד, וַיְהִי לוֹ צֹאן רַבּוֹת וּשְׁפָחוֹת וַעֲבָדִים וּגְמַלִּים וַחֲמֹרִים" (שם פסוק מג). לבן ובני לבן מתחילים לקנא בו, ויעקב מבין שהסתיים תור הזהב. אף על פי כן עדיין איננו מחליט לעזוב — הוא ממתין לציווי ה'.

בדרך חזרה לארץ ישראל מכיר יעקב בטעותו: אכן, מותר לצאת מארץ ישראל כדי לשאת אשה, אך לא כדי להתעשר. וכבר רמז לו ה' כשציוה אותו לעזוב את המקום: "שׁוּב אֶל אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ וּלְמוֹלַדְתֶּךָ וְאֶהְיֶה עִמָּךְ" (שם לא, ג), ודייקו במדרש (בראשית רבה פע"ד, א): 'משתשוב אל ארץ אבותיך אהיה עמך'. וממשיך המדרש: 'הכא (=כאן אצל יעקב אבינו) את אמר "וְאֶהְיֶה עִמָּךְ", ולהלן (=אצל דוד המלך) את אמר (שמואל ב ז, ט) "וָאֶהְיֶה עִמְּךָ בְּכֹל אֲשֶׁר הָלַכְתָּ"? אלא דוד על ידי שהוא מפרנס את ישראל היה אומר לו "וָאֶהְיֶה עִמְּךָ בְּכֹל אֲשֶׁר הָלַכְתָּ", אבל יעקב על ידי שהוא מפרנס את ביתו הוא אומר לו "שׁוּב אֶל אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ" וגו'".

וזהו שאומר לשלוחיו: "עִם לָבָן גַּרְתִּי וָאֵחַר עַד עָתָּה. וַיְהִי לִי שׁוֹר וַחֲמוֹר צֹאן וְעֶבֶד וְשִׁפְחָה" (בראשית לב, ה'-ו') — איחרתי בשביל להתעשר, לכן עתה אחזני פחד.

מאבק יעקב

נחום אביחי בוצ'קו

אחת הפרשיות התמוהות בפרשתנו היא זו המספרת על המאבק הלילי, שנמשך עד עלות השחר, בין ה"אִישׁ" המסתורי לבין יעקב — "וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ וַיֵּאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר" (בראשית לב, כד-לג).

פרשייה זו מעלה כמה וכמה תמיהות:

— תחילה נאמר שהיה זה "אִישׁ", משמע אדם גשמי, אך לבסוף אומר יעקב "כִּי רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל פָּנִים". מי היה, אם כן, אותו מתאבק — דמות גשמית או רוחנית?

— מה ענינו של מאבק זה?

— מדוע המאבק היה דווקא בלילה והסתיים מייד עם עלות השחר?

— מה ראה אותו מתאבק לפגוע דווקא בכף ירך יעקב?

— מדוע נאסר על בני ישראל בעקבות האירוע לאכול את גיד הנשה?

כידוע, מאחורי כל סכסוך בין אנשים או מלחמה בין עמים מסתתר מאבק נפשי גדול, שקדם ליציאת הסכסוך הפיזי אל הפועל. שני בני זוג לא מתגרשים לפתע, כרעם ביום בהיר, אלא קודמת לכך מתיחות רבה ביניהם. כל מלחמה שאירעה בעולם מנסים ההיסטוריונים להסביר את הגורמים שהביאו לפריצתה, ומתארים בצבעוניות רבה את המתחים והכעסים שהיו בין הצדדים בתקופה שקדמה לה.

אם נעמיק יותר נוכל לומר כי ישנו מאבק רוחני בין אמיתות שונות, בין אידיאל נכון לאידיאל מוטעה, בין אמת ושקר. מאבקים רוחניים אלה מיתרגמים ויוצאים אל העולם על ידי מלחמה ממשית בין הצדדים של כל אחת מהתפיסות הנ"ל.

יעקב אבינו עומד עתה לפני פגישתו עם עשיו, הממתין לו כבר הרבה שנים ורוצה להילחם עמו באופן פיזי, ומשום כך בא 'שרו של עשיו' — כלומר הכוח הרוחני העומד מאחורי עשיו וכל מה שהוא מייצג — על מנת להיאבק ביעקב.

כתב החזקוני (פסוק כה) שמדובר במלאך בדמות איש, וכן כתב הרד"ק: 'נקראו 'אישים' המלאכים שמדברים עם אדם ונראים להם בצורת איש כמוהם במראה או בהקיץ,...שלבש (המלאך) גשמות לשעתו, על דרך מופת'.

אכן, גם לפי המפרשים שמדובר ב'שרו של עשיו' כלומר בכוחו הרוחני של עשיו, מסביר הכלי יקר שמדובר על סמא"ל, ונקרא כך 'כי כל חפצו וישעו לסמא עיני האדם ולהכותו בעיוורון ולעשותו סומא מעין השכלי, עד אשר לא יוכל הרואה לראות במראות האמת לבוא ולראות פני ה' וכו''. זהו בעצם מאבק בין היצר הרע וכל מה שהוא מייצג לבין יעקב, להרחיקו מהקב"ה.

לא פלא שלאחר הניצחון של יעקב על שרו של עשיו המאבק המעשי בין יעקב ועשיו נגמר בכי טוב, כי אם בשורש הדברים יעקב כבר ניצח — וודאי שגם בביטוי הגשמי יתגלה הניצחון.

המאבק התקיים בלילה כי 'הצרה נמשלת ללילה וחשכה לפיכך בא אליו בלילה, ונאבק עמו עד עלות השחר, רמז לו שיהיה לו רווח והצלה שהוא כאורה אחר החשכה' (רד"ק שם). אנו מאמינים, ואכן רואים זאת בעינינו, כי בדורנו זה, לאחר כל

המלחמות בין האומות שניסו לכלותנו, באו הרווח וההצלה, האורה והתקומה, כאורה אחר החשכה.

המלאך רואה שהוא מפסיד את המאבק אז הוא מנסה בכל זאת לפגוע ביעקב, ולו במעט, ולכן הוא פוגע בכף ירכו של יעקב. באופן גשמי מרומז בזה שדינה בתו של יעקב תיפול בידי שכם (רד"ק). באופן רוחני מסביר הכלי יקר שרצה לסמא אותו מלראות בסתרי תורה, שנמשלו לירכיים: 'חמוקי ירכייך — מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר'. יתכן וכל המכות שעם ישראל קיבל במהלך הדורות כבר נעוצים במכה הזאת שקיבל יעקב אבינו בחיר האבות.

בני ישראל נצטוו מאז שלא לאכול מגיד הנשה, והוא מעין קנס ועונש — 'שהניחו אביהם הולך יחידי, והם היו גיבורים והיה להם להמתין עם אביהם ולסייעו אם יצטרך והם לא עשו לו לוויה, והוזק על ידם, ומכאן ואילך יהיה להם לזכר ויהיו זריזים במצוות לוויה' (חזקוני פסוק לג). כלומר מכאן ציווי שלא להפקיר אף אחד מעם ישראל הן מבחינה גשמית והן מבחינה רוחנית לבל ידח ממנו נידח.

עוד יש לומר שאיסור אכילת גיד הנשה יזכיר לנו את מאבקו של יעקב עם 'שרו של עשיו', ומתוך כך נבין ונפנים שהמאבקים עם אויבינו אינם רק עניין של מלחמה גרידא אלא יש להם שורשים רוחניים עצומים, ובאם נתחזק ונתאמץ ביתר שאת בתפקידנו בעולם על פי תורה ומצוות בוודאי הקב"ה יכריע את מאבקינו העכשוויים נגד הבאים עלינו לכלותינו.

יעקב וישראל

נחום אביחי בוצ'קו

לאחר המאבק שהיה ביניהם, הודיע המלאך ליעקב: "לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שִׁמְךָ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל" (לב, כט), היינו שנשתנה שמו מיעקב ל'ישראל'. אך הנה, למרות שינוי זה, אנו מוצאים כי התורה ממשיכה לכנותו פעמים רבות בשם 'יעקב'. לעומת זאת, אחר שינוי שמו של אברהם אבינו בברית המילה, שם נאמר לו: "וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם" (יז, ה), לא קראה לו התורה עוד בשם הישן. יתרה מזו, חז"ל אומרים (ברכות יג ע"א) שכל הקורא לאברהם 'אברם' עובר בעשה, אך מי שקורא לישראל 'יעקב' אינו עובר בעשה.

מסביר אור החיים הקדוש (לה, י) ששמו של אדם מבטא את מהותו, ושינוי השם אינו שינוי מהות אלא תוספת מעלה. השמות יעקב וישראל הינם שמות שונים ומהויות שונות, ולכל שם ישנו הזמן והמאורע המתאים רק לו. אמנם בשם 'אברהם' כלול גם השם 'אברם', ולכן אינו מן הראוי למעט ולחזור לשם 'אברם' שהוא פחות שלם מהשם 'אברהם'. חז"ל הסבירו שהשם 'ישראל' ניתן ליעקב כתוספת מעלה וכשם נוסף, והשאיפה והאידיאל הוא להתעלות למדרגת ישראל ויעקב יהיה השם הטפל.

הרב קוק (עין איה, ברכות פ"א סי' קעב) מסביר שישנם באדם ובעולם המון כוחות ואנרגיות, טובים ורעים. הכוחות הרעים מוכרחים לצאת אל הפועל, כי אם לא כן גם הדברים הטובים יהיו חסרים ויהיו חלשים. מאידך, אי אפשר שכוחות אלה ייצאו אל הפועל בלי שום מניעה ומעצור. כוחות הרע צריכים את פעולתו של 'יעקב', שתפקידו לאחוז בכוחות הרע ולמנוע מהם ללכת כרצונם בלא גבולות. זהו שנאמר ביעקב: "וְיָדוֹ אֹחֶזֶת בַּעֲקֵב עֵשָׂו", היינו שלא מנע את יציאתו של עשו לעולם, אבל אחז בעקבו כדי להגביל אותו. כאשר יתמתנו כוחות הרע וישלטו עליהם כוחות הטוב — אזי יהיה העולם שלם ותשלוט בחינת 'ישראל' בעולם, אך בזמן הגלות נמשך המאבק בין כוחות הרע והטוב. בזמן הגאולה, כשיד ישראל תהיה תקיפה בעולם, הכוחות הגסים ייכנעו ויקבלו את מרותם של כוחות הטוב, וכוחות הטוב ינתבו את הכוחות הגסים לתועלת, היינו הכוחות הגשמיים כצבא, כלכלה, טכנולוגיה, כולם יהפכו להיות חלק מהופעת ה' בעולם. כך הוא גם באדם הפרטי, כאשר הוא מתעלה לרמה גבוהה ביותר עד שכוחותיו הגשמיים שוב אינם במאבק עם הטוב אלא הם מנוצלים לעבודת ה', בבחינת "בְּכָל דְּרָכֶיךָ דָּעֵהוּ". אומר הרב כי זהו פירוש דבריו של המלאך: "כִּי שָׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעִם אֲנָשִׁים וַתּוּכָל", היינו שהשם 'ישראל' מורה על כך שהוא השר השליט והוא הממונה האחראי על כלל הכוחות.

מדגיש הרב קוק כי גם במצב האופטימלי — אי אפשר לבטל לחלוטין את הבחינה של 'יעקב', כי תמיד צריך לשים לב שהכוחות החומריים לא פורצים את הגבולות הנכונים.

מי יתן ונזכה כולנו, הן במישור הפרטי והן במישור הכללי, גם להגביל את הכוחות הגסים למקום הנכון שלהם וגם להעלותם ולהופכם להיות חלק מעבודת ה' שלנו ומהופעת ה' בעולם דרך עם ישראל!

קריאתה של אם

שאול דוד בוצ'קו

"דְּבֹרָה מֵינֶקֶת רִבְקָה" היא דמות הדורשת עיון.

התורה מזכירה אותה פעמיים: בפעם הראשונה, כאשר רבקה עוזבת את בית הוריה להינשא ליצחק, הכתוב טורח לספר: "וַיְשַׁלְּחוּ אֶת רִבְקָה אֲחֹתָם וְאֶת מֵנִקְתָּהּ" (בראשית כד, נט). בפעם הבאה היא מוזכרת בפרשתנו ביום פטירתה: "וַתָּמָת דְּבֹרָה מֵינֶקֶת רִבְקָה, וַתִּקָּבֵר מִתַּחַת לְבֵית אֵל תַּחַת הָאַלּוֹן, וַיִּקְרָא שְׁמוֹ אַלּוֹן בָּכוּת" (שם לה, ח). מהקשר הפסוקים עולה כי היא היתה עם משפחת יעקב, וכי יעקב הוא שטיפל בקבורתה ואף הרבה בבכייה עליה.

חכמי ישראל תמהו מדוע התאבל יעקב כל כך על האישה הזאת (עיין רמב"ן עה"ת בראשית שם), וביארו שהוא בכה גם על אמו שנפטרה בדיוק באותו פרק זמן. (בראשית רבה פפ"א, ה; תנחומא כי־תצא סי' ד; רש"י ורמב"ן שם). מדוע איפוא פירש הכתוב את מיתת דבורה והעלים לכדי רמז את דבר מותה של רבקה אם יעקב?

הרמב"ן מסביר את שתיקת הכתוב: 'אבל ייתכן לומר שלא היה לה כבוד במיתתה, כי יעקב איננו שם, ועשו שונא אותה ולא יבוא שמה, ויצחק כהו עיניו ואיננו יוצא מביתו, ולכן לא רצה הכתוב להזכיר שיקברוה בני חת. וכעניין הזה מצאתי [בתנחומא] בפרשה כי תצא למלחמה, 'אמרו, אתה מוצא כשמתה רבקה אמרין מאן יפוק קמה (אמרו מי ייצא לפניה [ללוותה]?), אברהם מת, יצחק יושב בבית ועיניו כהות, יעקב הלך לו לפדן ארם, יפוק עשו רשיעא קמה ויימרון ברייתא ליטין בזיא דהא כדין ינקין (ייצא עשו הרשע לפניה ויאמרו הבריות ארורים השדיים שהניקו [רשע] כזה). מה עשו? הוציאו מיטתה בלילה. אמר רבי יוסי בר חנינה: לפי שהוציאו מיטתה בלילה לא פרשו הכתובים מיתתה אלא מן הצד, הדא הוא דכתיב "וַיִּקְרָא שְׁמוֹ אַלּוֹן בָּכוּת", שתי בכיות, הדא הוא דכתיב "וַיֵּרָא אֱ־לֹהִים אֶל יַעֲקֹב... וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ" (בראשית לה, ט), מה ברכו? ברכת אבלים ברכו', עד כאן'. אכן סוף עגום לאמנו רבקה הדגולה.

אולם בטרם תמות העבירה רבקה מסר אחרון ליעקב בנה. רש"י (שם לה, ח). מביא בשם ר' משה הדרשן: 'לפי שאמרה רבקה ליעקב "וְשָׁלַחְתִּי וּלְקַחְתִּיךָ מִשָּׁם" (שם כז, מה),

שלחה דבורה אצלו לפדן ארם לצאת משם, ומתה בדרך׳. רבקה איננה שולחת סתם שליח לקרוא לו אלא היא בוחרת לשלוח את מיניקתה הזקנה. בתרגום יונתן המלה ׳מינקת׳ מתורגמת ׳פידגוגתא׳, כלומר מחנכת. דבורה היא שחינכה את רבקה. אמנם מעמדה בבית בתואל אבי רבקה היה של משרתת פשוטה, אבל מאחורי פשטות זו הסתתרה דמות מופת של אשה אצילת נפש, שהשכילה לחנך את רבקה לערכים שנעדרו לחלוטין בסביבתה, ערכים שחסרו במשפחה זו של רועים עובדי אלילים ונוכלים. אולי משום כך נקראה ׳דבורה׳, מלשון דיבור, כלומר נושאת את דבר ה׳. בערוב ימיה היא תהיה גם לדוברת של תלמידתה רבקה, שהפכה בינתיים לגבירתה.

רבקה מוסרת לה שליחות זו ברגע מכריע. נראה שרבקה חשה באינסטינקטים האימהיים שלה במצוקה בה נתון היה בנה יעקב באותו הזמן. לאורך כל הזמן הארוך בו היה יעקב מרוחק מבית הוריו נשאר יעקב כשהיה, שלם באמונתו האיתנה ובביטחונו המוחלט בה׳. כנער היה ״אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֹהָלִים״ — שעסק בדברים שברוח, וגם בבורחו מפני עשו נטמן ארבע עשרה שנים בבית מדרשו של עֵבֶר (עיין רש״י בראשית כח, ט). גם לאחר שהחל יעקב את דרכו בחיי המעשה, ועבד ארבע־עשרה שנים כדי לשאת אישה ועוד שש שנים לפרנסתו, עדייו נשאר באמונתו בקב״ה. הוא התברך במשפחה גדולה ובעושר מופלג, וכל זאת מבלי לוותר מעולם על ערכיו (עיין רש״י שם לב, ה). מלא ברכת ה׳ יוצא אפוא יעקב לדרכו לשוב אל הארץ.

אך המסע איננו עובר ללא תקלות. יעקב נאלץ להתמודד לא רק עם אויביו מבחוץ, הלא הם לבן ועשו הזוממים להשמידו, אלא גם עם התפוררות המשפחה. דינה ״יוצאת׳ עם תושב המקום, ושניים מבניו, מבלי להתייעץ אתו, רוצחים את כל יושבי שכם משום שהגנו על מי שטימא את דינה. אחר כל זה צריך יעקב גם לקבור את פסלי האלילים שהחזיקו בני משפחתו (שם לה, ד). השיבה לארץ ישראל, במקום להיות רגע של התעלות, הופכת לקטסטרופה.

רבקה אמו, ברוח הנבואה שבה, הבינה שהיעדרותם הממושכת של דמות ההורים היא שהביאה אט־אט להידרדרות הזאת. אמנם יעקב עצמו הצליח לעמוד בניסיון, אך ילדיו העקורים ממשפחתם ומארצם נפגעו מהסביבה התרבותית הזרה, ומהגלות הארוכה שהרחיקה אותם מייעודם.

יש מן המפרשים שהרחיקו לומר שגם אמונתו של יעקב עצמו נפגמה קצת. כן מקשה ר׳ משה אלשיך־האלשיך הקדוש[23]: ׳מה ראה על ככה כי חרד את כל החרדה

23. בפירושו עה״ת (תורת משה) בראשית לב, ד, ועי״ש מה שתירץ.

הזאת, ואנה עזב כל הבטחותיו יתברך שהבטיחו "וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ... כִּי לֹא אֶעֶזָבְךָ" (בראשית כח, טו) וכו' ?'.

דבורה, המינקת הזקנה, מייצגת את שורשיה הקמאיים של היהדות, שורשים שהשיבה אליהם היא המפתח לשיבה מוצלחת אל המולדת. רבקה עומדת על המשמר, איתנה כסלע, להגן על צאצאיה, וקוראת לבנה לשוב בטרם יהיה מאוחר. לשם כך היא שולחת את דבורה, השליחה המתאימה ביותר לכך. יעקב כבר הרגיש בקריאתה של רבקה ויצא אל המסע, ובדרך הוא פוגש את דבורה. רק אז דבורה רואה את עצמה רשאית להיפטר מן העולם.

יעקב קובר אותה תחת העץ בין שורשיו, עדות להבנת המסר האחרון של אמו.

פָּרָשַׁת וַיֵּשֶׁב

המרגלית והחול

שאול דוד בוצ'קו

כידוע, דרכו של רש"י בפירושו לתורה לקצר בלשונו. אך הנה ביאורו הראשון על פרשת וישב (בראשית לז, א) נראה כיוצא מכלל זה, שם האריך בדבריו. בדבריו בא רש"י להסביר מדוע התורה מסכמת את כל תולדותיו של עשו בפרק אחד (פרק לו), ואילו לסיפור תולדות יעקב מקדישה התורה פרשות שלמות.

נעיין בדברי רש"י אלה.

את דבריו ניתן לחלק לשלושה חלקים, ולכאורה נראה שכולם חוזרים על אותו רעיון:

— **'אחר שכתב לך ישובי עשו ותולדותיו בדרך קצרה, שלא היו ספונים** [=הגונים] **וחשובים לפרש היאך נתיישבו וסדר מלחמותיהם איך הורישו את החורי, פירש לך ישובי יעקב ותולדותיו בדרך ארוכה כל גלגולי סבתם, לפי שהם חשובים לפני המקום להאריך בהם'.**

עתה מביא רש"י דוגמאות להוכחת דבריו:

— **'וכן אתה מוצא בעשרה דורות שמאדם ועד נח, פלוני הוליד פלוני, וכשבא לנח האריך בו. וכן בעשרה דורות שמנח ועד אברהם קצר בהם, ומשהגיע אצל אברהם האריך בו'.**

למקרה שהקורא עדיין לא הבין, הנה משל: **'משל למרגלית שנפלה בין החול, אדם ממשמש בחול וכוברו בכברה עד שמוצא את המרגלית, ומשמצאה הוא משליך את הצרורות מידו ונוטל את המרגלית'.**

אך באמת, כמו בכל מקום בדברי רש״י, כל מילותיו כאן שקולות בפלס ומדודות, ללא חזרות מיותרות. בקיצור נמרץ ומעורר השתאות הנחיל לנו רש״י כאן שלשה יסודות להבנת ההיסטוריה.

מלחמות, מהפכות, מעצמות כלכליות וצבאיות נראות כשולטות בעולם. ליד עשו החזק והמפואר נראה יעקב הקטן כמסכן. ספרי ההיסטוריה הכללית מקדישים ליעקב ומשפחתו בקושי פיסקה קצרה. מלמד אותנו רש״י כי השקפת התורה שונה בתכלית — תולדות יישובם של בני עשו, סדר מלחמותיהם ואיך הורישו עמים אחרים, כל אלה אינם אלא תהפוכות והרפתקאות בעלמא. הדברים החשובים באמת הם ׳ישובי יעקב ותולדותיו׳, בתי התלמוד שייסד, ערכי המוסר שהוא נושא עמו. העיקר לפני הקב״ה הוא שבניו ינחלו את התורה הזאת. זה מה שחשוב בעיני ה׳, וקיום העולם כולו תלוי בזה.

אך הנה תמוה, הדוגמאות אותן מביא רש״י (בחלק השני של דבריו) אינן זהות לקורות בפרשתנו. אמנם נח מופיע בסוף עשרה דורות מאדם הראשון, וכן אברהם הוא דור עשירי לנח, אבל אצל יעקב ועשו המצב שונה: בפרק אחד התורה מסכמת את כל תולדות עשו עד ימי דוד, שהרי מסיימת: ״וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מָלְכוּ בְּאֶרֶץ אֱדוֹם לִפְנֵי מְלָךְ מֶלֶךְ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל״ (בראשית לו, לא). יש כאן, אם כן, סיפור היסטורי המאוחר לימי יעקב.

כוונת רש״י בדימוי זה היא ללמדנו שתכלית תולדות יעקב היא דוד. אם חיכינו עשרה דורות כדי שיופיע איש צדיק — נח, נצטרך לחכות עוד עשרה דורות עד שיופיע איש ושמו אברהם, ויהיה, לראשונה בהיסטוריה, אב למשפחה שהצדק והמוסר הם נר לרגליה. אולם ניאלץ לחכות עוד דורות רבים עד שמהלך זה יגיע אל היעד, ותקום אומה שהתורה היא חוקתה וא־להים הוא מנהיגה העליון. יעקב, אב לשנים־עשר השבטים, החל אפוא להניע תהליך שיסתיים רק עם דוד. דוד המלך הוא שיידע לכרוך את העוצמה ואת הצדק ביחד, הוא שיוריד את עשו מגדולתו ויכונן מלכות ה׳, כלומר ממלכה המתנהלת על פי תורת ה׳. את לשון הפסוק ״אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב״ (בראשית לז, ב) מפרש רש״י: ׳אלה של תולדות יעקב, אלה ישוביהם וגלגוליהם עד שבאו לכלל יישוב׳. במילים אחרות: אלה תולדות המדינה היהודית, מתחילת דרכה עם יעקב עד התגבשותה על ידי דוד, המולך לאחר שפוסקת המלכות מעשו.

למרבה הצער, לעתים קרובות עם ישראל איננו מכיר את האוצר שבידו. הוא תורם את מיטב כוחותיו וכישרונותיו ונרתם במלא המרץ לכל מיני חזונות שווא

ומשיחי שקר. נצרות, מרכסיזם ושאר אידיאולוגיות, בראש כולן עמדו בנים לעם היהודי. לצערנו עד היום מסרב העם היהודי לנהל את מדינתו על פי חוקי התורה.

אולם, בסופו של דבר, לאחר שעמנו יתנסה בכול וייווכח שכל החזונות 'החדשניים' האלה אינם אלא חזיונות תעתועים, לאחר שיספוג כישלון אחר כישלון, או אז ייווכח שכל האידיאולוגיות אשר הוא נהר אחריהן אינן אלא חול וחצץ. באותו הרגע הוא ישליך אותן ויאחז בפנינה האמיתית. רק בדרך הקשה של ניסוי וטעייה הוא יגיע להכרה בערך התורה.

כל זאת מפני שהטמַנו את המרגלית בחול, סבלנו ייסורים לאורך כל ההיסטוריה. כשנכיר בה שוב, יוכל מלך המשיח — משיח בן דוד — להתגלות.

השמש והירח משתחווים ליוסף טבע ונס

שאול דוד בוצ'קו

בחלומו הראשון חולם יוסף שאחת עשרה אלומות משתחוות לו (בראשית לז, ז). מלבד הנבואה שאחי יוסף עתידים להשתחוות לו (ראה שם מב, ו), יש לחלום זה משמעות לדורות: אחי יוסף יזדקקו לתכונות האופי של יוסף כדי לשרוד בגלות, ואף לעתיד לבוא משיח בן דוד יתגלה רק לאחר שמשיח בן יוסף יסיים את תפקידו.

קשה יותר לפענוח הוא חלומו השני של יוסף. הוא חולם שהשמש והירח, המסמלים את אביו ואת אשת אביו, ואחד עשר כוכבים, הלא הם אחד עשר אחיו, משתחווים לו. חלום זה הינו נבואה לעתיד, ואכן מפורש בכתוב שלבסוף האחים השתחוו ליוסף: "וַיָּבֹאוּ אֲחֵי יוֹסֵף וַיִּשְׁתַּחֲווּ לוֹ אַפַּיִם אָרְצָה" (שם), אך לא מצאנו שיעקב השתחווה ליוסף!

במסכת מגילה (טז ע"ב) נאמר: "'וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל רֹאשׁ הַמִּטָּה' (שם מז, לא), אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר: תעלא בעידניה סגיד ליה' (שועל בזמנו תשתחוה לו)[24]. ובפסיקתא זוטרתא מובאות שתי דעות: "'וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל רֹאשׁ הַמִּטָּה', השתחווה

24. והובא ברש"י עה"ת שם ד"ה וישתחו ישראל. אבל עיין מה שכתב רש"י שם ד"ה על ראש המטה, וכן ברשב"ם, אבן עזרא וספורנו שם, שהבינו שהשתחווה לשכינה.

כלפי שכינה שזיכהו לבן כזה. דבר אחר: "וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל רֹאשׁ הַמִּטָּה", לקיים מה שנאמר "הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה" (בראשית לז, י), היינו דאמרי אינשי: תעלא בעידניה סגיד ליה'. לדעה זו משמע שיעקב אכן השתחווה ליוסף. ברם עלינו להבין מדוע צריך היה יעקב להשתחוות?

בספר יהושע מצאנו שיהושע בן נון — נינו של אפרים בן יוסף — התפלל שהשמש והירח יעמדו במקום, וקרא (יהושע י, יב): "שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן דּוֹם וְיָרֵחַ בְּעֵמֶק אַיָּלוֹן". הציווי "דּוֹם" (שורש דמ"ם) פירושו כאן לעמוד ללא תנועה, אך משמעותו הראשונית של השורש היא 'לשתוק'. אם כן, יהושע כביכול ציוה לשמש ולירח לשתוק, וכן מסופר במדרש (תנחומא פרשת אחרי־מות סי' ט. תנח"ב שם סי' יד): 'משעה שהשמש זורח עד שהוא שוקע, אין קילוסו של הקב"ה פוסק מפיו, שנאמר "מִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ עַד מְבוֹאוֹ מְהֻלָּל שֵׁם ה'"' (תהלים קיג, ג)., וכן אתה מוצא בשעה שעשה יהושע מלחמה בגבעון, מה כתיב שם: "אָז יְדַבֵּר יְהוֹשֻׁעַ לַה' וגו' שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן דּוֹם". ביקש יהושע לשתק את החמה, לא אמר לו 'שמש בגבעון עמוד', אלא "דּוֹם", למה אמר "דּוֹם"? שכל שעה שהוא הולך הוא מקלס להקב"ה, וכל זמן שהוא מקלס יש בו כוח להלך, לכך אמר לו יהושע שישתוק, שנאמר: "שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן דּוֹם"...אמר לו השמש ליהושע: וכך אתה גוזר עלי שאדום? אמר לו הן. אמר לו: ומי יאמר קילוסו של הקב"ה? אמר לו: דום אתה ואני אומר קילוסו של הקב"ה, שנאמר "אָז יְדַבֵּר יְהוֹשֻׁעַ" (יהושע שם), ואין "אז" אלא שירה, שנאמר "אָז יָשִׁיר מֹשֶׁה" וכו' (שמות טו, א)'.

נראה לומר שלא בא המדרש לסתור את פשט הכתוב, ובוודאי נעשה נס והשמש והירח עמדו מלכת. 'שירת ההלל' של השמש והירח לה' היא עצם שמירתן על סדרי הבריאה: "הַלְלוּהוּ שֶׁמֶשׁ וְיָרֵחַ הַלְלוּהוּ כָּל כּוֹכְבֵי אוֹר. הַלְלוּהוּ שְׁמֵי הַשָּׁמָיִם וְהַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל הַשָּׁמָיִם. יְהַלְלוּ אֶת שֵׁם ה' כִּי הוּא צִוָּה וְנִבְרָאוּ. וַיַּעֲמִידֵם לָעַד לְעוֹלָם חָק נָתַן וְלֹא יַעֲבוֹר" (תהלים קמח, ג־ו). ההתבוננות במעשה בראשית ובחוקיות השולטת בעולם מביאה לידי הכרה בגדלות הא־ל. היקום איננו תוהו ובוהו פרוע, בלתי סדיר ואקראי, אלא הוא עולם מסודר בתבונה נפלאה, המעידה על גדלות הבורא. בדרך זו של התבוננות בעולם, כותב הרמב"ם (הלכות עבודה זרה פ"א ה"ג. ועיין גם הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב). הכיר אברהם את בוראו.

אם־כן, יהושע פקד על השמש ועל הירח 'לשתוק', פירוש הדבר, שביקש מהקב"ה שיתערב במלחמה וישנה את חוקי הטבע שהוא ברא, כי אין כמסלולי השמש והירח לסמל את השלמות ואת היציבות של הבריאה. יהושע מצהיר שהוא רוצה לומר

קילוסו של הקב״ה במקום השמש והירח. האדם רוצה ׳לרשת את תפקידם׳, כלומר האדם רוצה להיות המעיד על מציאותו יתברך ועל השגחתו בארץ. לא רק דרך ההתבוננות בטבע ובנפלאות הבריאה יכיר האדם את א־להיו, אלא בקשר בלתי אמצעי ובהתנסות ממשית.

המדרש (תנחומא שם) מספר שהשמש והירח סירבו תחילה למלא אחר פקודתו של יהושע: ׳אמר השמש ליהושע: וכי יש קטן אומר לגדול דום, אני נבראתי ברביעי, ובני אדם נבראו בששי, ואתה אומר לי דום? אמר לו יהושע: בן חורין שהוא קטן ויש לו עבד זקן, אינו אומר לו שתוק? אברהם אבינו הקנה לו הקב״ה שמים וארץ, שנאמר: ״בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵ־ל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ״(בראשית יד, יט), ולא עוד אלא שהשתחווית ליוסף, שנאמר: ״הִנֵּה הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי״ (שם לז, ט), ואת מדבר כנגדי? הוי ״שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן דּוֹם״. משמע כאן כי רק אחרי שיהושע הזכיר לשמש ולירח את יוסף הם צייתו לו.

נראה לבאר את המדרש כך:

אברהם, יצחק ויעקב זכו אמנם לסייעתא דשמיא ונעשו להם נסים, אבל אלה לא היו נסים גלויים. לדוגמא: לידת יצחק היתה נס, וגם לידת בניו, אבל לא ראינו שה׳ שינה את חוקי הטבע בשביל האבות. הנסים שנעשו לאבות מוזכרים במדרשים, אבל אינם מפורשים בכתוב. בייחוד אצל יעקב, ראינו שהוא נאלץ לברוח מפני עשו ולהתמודד עם לבן, ולבסוף לאחוז בתחבולות כדי לפייס את עשו. בכל המאבקים האלה פעל יעקב בדרכים טבעיות, ולא ראינו שזכה לנסים גלויים.

בעקבות יוסף, בני ישראל יירדו למצרים, יעברו שם תקופת עבדות מפרכת ועינויים נוראים, ובסופה ייצאו לחרות בניסים גדולים, באותות ובמופתים. אולי זהו מה שיוסף רואה בחלומותיו. הוא מבחין שהסתיימה לה התקופה בה האדם הכיר את א־להים בהתגלותו בטבע, דרך התבוננות בבריאה. הוא חוזה תחילת עידן חדש, עידן בו הקב״ה עתיד לשדד את חוקי הטבע בשביל עם ישראל.

מדוע דווקא יוסף הוא הזוכה לחזון זה? נראה שיש לתלות את הסיבה לכך בהבדל בינו לבין האבות.

האבות, אברהם יצחק ויעקב, היו אנשים מושלמים. לא ראינו אצלם שום חולשה, שום תשוקה לעשות הרע. המדרש מספר שבן שלוש הכיר אברהם את בוראו (נדרים לב, א; בראשית רבה פרשה ל, ח), שיצחק לא היסס לרגע ומסר את עצמו לשחיטה (תנחומא וירא סי׳ כג; פסיקתא רבתי פיסקא מ), שיעקב בעודו בבטן אמו כבר רצה לצאת וללמוד

בבית המדרש (בראשית רבה פרשה סג, ו; רש״י בראשית כה, כב). יוסף, לעומת זאת, הוא בחור צעיר ויש לו חולשות. התורה מספרת לנו בתחילת הפרשה (בראשית לז, ב, ועיין רש״י שם ובראשית רבה פרשה פד סי׳ ז). שהוא אהב להתייפות, שהיתה בו קצת גאווה, וגם לא נמנע מלספר לשון הרע על אחיו. בקיצור, אדם ככל האדם, בן אנוש עם חולשות אנושיות.

צעיר זה נמכר והגיע למצרים, מושלך אל תוך תרבות זרה, אל תוך חברה פרוצה ומושחתת. ברגע הקשה ביותר שם הוא מצליח להתגבר על טבעו ולכבוש את יצרו. הוא מוכיח שלא רק אדם קדוש מבטן מסוגל לעשות את הטוב, אלא גם האדם הרגיל יכול לשלוט על יצרו בגבורה עילאית. על כן ה׳ אומר: ׳אם האדם מסוגל להתעלות למדרגה כזאת, אם הוא מסוגל להתגבר על טבעו, אף אני אשנה את הטבע בעבורו׳. אם כן, בזכות מעשים נעלים כמעשהו של יוסף מחליט ה׳ להתערב בנעשה בעולם, ומשנה את חוקי הטבע על מנת לעשות נסים בשביל האדם.

יתכן שזהו פשר החלום אותו חלם יוסף שהשמש והירח משתחווים לו — הוא חזה ברוח קדשו את תחילתה של התקופה החדשה.

גורלו של אח, גורלו של עם

שאול דוד בוצ׳קו

״וַיִּרְאוּ אֹתוֹ מֵרָחֹק, וּבְטֶרֶם יִקְרַב אֲלֵיהֶם וַיִּתְנַכְּלוּ אֹתוֹ לַהֲמִיתוֹ. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו הִנֵּה בַּעַל הַחֲלֹמוֹת הַלָּזֶה בָּא. וְעַתָּה לְכוּ וְנַהַרְגֵהוּ וְנַשְׁלִכֵהוּ בְּאַחַד הַבֹּרוֹת וְאָמַרְנוּ חַיָּה רָעָה אֲכָלָתְהוּ, וְנִרְאֶה מַה יִּהְיוּ חֲלֹמֹתָיו. וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם, וַיֹּאמֶר לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רְאוּבֵן אַל תִּשְׁפְּכוּ דָם הַשְׁלִיכוּ אֹתוֹ אֶל הַבּוֹר הַזֶּה אֲשֶׁר בַּמִּדְבָּר וְיָד אַל תִּשְׁלְחוּ בוֹ, לְמַעַן הַצִּיל אֹתוֹ מִיָּדָם לַהֲשִׁיבוֹ אֶל אָבִיו״ (בראשית לז, יח־כב).

התנהגותו של ראובן נראית מופתית. הוא השכיל ברגע המכריע לעמוד בפרץ לבדו מול כל אחיו על מנת להציל את האח הצעיר. בפעולה זאת הוא גילה מנהיגות, כיאה לבכור האחים. אך אף־על־פי־כן הצלתו של יוסף תיזקף דווקא לזכותו של יהודה. בפרשת ויחי, כאשר יעקב יברך את בניו לפני מותו, הוא יפנה אל ראובן בדברי תוכחה חריפים, ואילו את יהודה הוא ישבח על הצלתו של יוסף — ״מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ״ (שם מט, ט). וצריך להבין מדוע נפקד מקומו של ראובן בעניין זכות הצלתו של יוסף, הרי ראובן הוא ששכנע את האחים שלא להרוג את יוסף אלא להשליכו לבור,

ויהודה היה זה שהציע בהמשך למכור את יוסף לישמעאלים. אמנם מצאנו בהמשך שיהודה עשה מעשה של הקרבה והיה מוכן להילקח לעבד במקומו של בנימין, ומייד לאחר מכן יוסף התגלה לאחים, אך משל למה הדבר דומה? לאדם המשליך את חברו מן הספינה, ואחרי־כן קוצר שבחים על שקפץ לים להצילו!

פירוש מפתיע של רש״י על המילים ״לְמַעַן הָצֵיל אוֹתוֹ״ יוביל אותנו אולי לתשובה. כך כתב רש״י: ׳רוח הקודש מעידה על ראובן שלא אמר זאת אלא להציל אותו, שיבוא הוא ויעלנו משם, אמר: אני בכור וגדול שבכולן, לא יתלה הסרחון אלא בי׳ (רש״י שם לז, כב).

פירוש זה מפתיע מכמה בחינות:

מדוע רש״י צריך לומר שרוח הקודש היא האומרת ״לְמַעַן הָצֵיל אוֹתוֹ״, הלא כל התורה כולה נאמרה מפי הגבורה?

רש״י משנה טעמו תוך כדי דיבור — תחילה הוא משבח את מעשה ראובן ואומר שבאמת עשה כן כדי להציל את יוסף, אך מייד הוא ממעט בערך המעשה, ומסביר שראובן פעל מתוך פחד מנזיפה ולא מאהבה לאחיו!

אמנם דיוק שדייקו חכמי התלמוד מלשון הפסוק מאשש את מה שרמז רש״י בסוף דבריו: חפותו של ראובן איננה דבר המובן מאליו. למדנו במסכת שבת: ׳דרש רב נתן בר מניומי משמיה דרב תנחום: מאי דכתיב (שם פסוק כד) ״וְהַבּוֹר רֵק אֵין בּוֹ מָיִם״, ממשמע שנאמר והבור ריק איני יודע שאין בו מים? אלא מה תלמוד לומר אין בו מים — מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו׳ (כב ע״א). אם כן, על פי זה יכולנו לחשוב שראובן אינו אלא מוג־לב, ומשום שלא היה לו אומץ להכות בעצמו את אחיו הציע ׳להשאיר את העבודה׳ לנחשים ולעקרבים. חשד זה מתחזק יותר לאור העובדה שראובן נטש את יוסף יום שלם בבור, והלך לשמש את אביו (עיין רש״י בראשית לז, כט) כאילו כלום לא קרה, ובהיעדרו הציע יהודה למכור את יוסף במקום להפקיר אותו למיתה בבור.

צריכה היתה אפוא ׳רוח הקודש׳ לגלות לנו את כוונתו האמיתית של ראובן — הוא באמת רצה להצילו. ברם, רש״י ממעיט בערכן של כוונותיו הטובות של ראובן. לדבריו ראובן פעל כך כדי שאביו לא יטיל עליו את האשמה. מאחר שלא רגש החמלה הוא שהנחה אותו במעשין לכן הוא גם לא היסס להשאיר את יוסף בבור הרוחש נחשים ועקרבים. מי שהגיע לידי הכרה מוסרית שאסור להרוג את יוסף, נדרש גם שלא להניח לו לסבול ייסורים נוראים במשך שעות ארוכות. משום כך ראובן לא נמצא ראוי לברכות אביו.

ברם, אפשר להציע קריאה שונה של הפרשה.

כך פירש מר זקני הרב אליהו בוצ׳קו זצ״ל: ״**וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן**״, שמע לקול המוסר, לקול האמת המעוררו וקוראו לתשובה; ״**וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם**״, אז החליט להשתדל להציל את יוסף, ולנסות להניא את אחיו מלבצע את זממם. אמנם בראותו שדבריו אינם נשמעים... ״**וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רְאוּבֵן אַל תִּשְׁפְּכוּ דָם**״... לכל הפחות אל תשפכו דם, ״**הַשְׁלִיכוּ אֹתוֹ אֶל הַבּוֹר הַזֶּה... לַהֲשִׁיבוֹ אֶל אָבִיו**״, רוח הקודש שבו, הכוח הפנימי הטהור תבע ממנו את עלבונו של יוסף והוא גרם שראובן יתחרט על מעשיו׳. (אור היהדות פרשת וישב עמ׳ 93, בדילוג).

ראובן לא נטש אפוא את יוסף. אמנם הוא השאיר אותו כל היום בבור אך לא היתה זו אלא תחבולה, כדי שהאחים לא ימנעו ממנו להצילו. אולי הייתה לו גם כוונה לחנך את יוסף: יוסף, בנו האהוב של יעקב, לא היה כליל המעלות. גאוותו העבירה אותו על דעתו וגרמה לו לשכוח את מקומו ומעמדו בין האחים. ראובן רצה ללמד אותו לקח, ללמדו קצת ענווה, שיכיר את מקומו ויבין שהוא רק ילד הזקוק ש׳ישיבו אותו אל אביו׳, ולא איזה א־ל שיש להשתחוות לפניו.

לדאבוננו, מהלכו של ראובן נכשל. הוא לא היה המנהיג שהכל הולכים אחריו ונשמעים לו. בסופו של דבר ההחלטות החשובות בדבר גורלו של יוסף נתקבלו בהיעדרו. אשר על כן יהודה הוא הוא הזוכה לתפקיד המנהיג והמלך, ולו יאה לקבל ברכת אב. לכישלון זה של ראובן יהיו תוצאות הרות־אסון. יוסף יימכר, ויתגלגל הדבר עד שהמשפחה כולה תרד מצרימה.

מי שמתעלם מצרת אחיו — סופו להיות אחיו לצרה. זהו תרחיש החוזר באופן קבוע לאורך כל ההיסטוריה של עמנו. מי שחשב שסבלו של יהודי איננו נוגע לו, מי שהאמין שרק ה׳אוסט יודן׳, או האשכנזים, או הספרדים, נתונים בסכנה — נפגע אף הוא בבוא העת.

אף היום המדמים בנפשם ברוב תמימות שרק המתנחלים או רק הישראלים הם מטרה לטרור, טועים טעות מרה. הגיע הזמן להתעשת!

שורשי דוד המלך וגאולת דורנו

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו מסופר מעשה יהודה ותמר, בסופו יהודה בא על תמר כלתו בשוגג והוליד ממנה תאומים, פרץ וזרח, וכידוע מפרץ השתלשלה שושלת נכבדה ממנה יצא ב

ועז, ומזיווגו של בועז עם רות המואביה יצא דוד מלך ישראל, מקים שושלת המלוכה לדורות, וממנו עתיד לצאת משיח בן דוד. גם רות המואביה, אמה של מלכות, מוצאה ממואב שנולד מזיווג לא ראוי בין לוט לבתו הבכירה.

ונשאלת השאלה: מדוע גילגלה ההשגחה שדוד מלך ישראל ייוולד מזיווגים שכאלה?

שאלה דומה בוקעת ועולה בתקופתנו, שהיא ודאי אתחלתא דגאולה: מדוע חלק נכבד מן המאמץ הלאומי של שיבת ציון והקמת המדינה נעשה על ידי יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות, עד כדי כך שקמו תלמידי חכמים ולא רצו להשתלב בעשייה זו?

הרב יששכר שלמה טייכטל הי"ד כותב בספרו אם הבנים שמחה (2, יג): 'והנה מבואר בספרי המקובלים שבעת שהשי"ת רוצה לעשות איזה דבר גדול בעולם שנוגע לעליונים בשמי שמים ולתחתונים בארץ, אז ה' יתברך מעטף דבר זה בכמה מיני עיטופים, ואפילו באמצעים שאינם נאים ועוד הם כעורים, כדי שלא ירגישו בזה הדינים והמקטרגים. ואלמלי היה נעשה בפומבי תיכף היה עולה המקטרג לקטרג ומידת הדין הייתה מעכבת בדבר'.

מה המשמעות לכך שמידת הדין מקטרגת? אם זה דבר טוב אז למה שזה לא יתבצע בקלות?

משל למה הדבר דומה? לכלי קיבול שיש לו שיעור, וכששופכים לתוכו נוזלים יתר על המידה אזי השפע יזלוג החוצה, ובמקרים קיצוניים יותר הכלי יישבר. כך גם הדבר בלימודים גבוהים: פרופסור המלמד תלמיד מתחיל לא יוכל להשפיע עליו את כל הידע שלו בבת אחת אלא יצטרך להוריד את רמת הלימוד בכמה מדרגות.

באותה מידה ישנם בעולם כוחות חיוביים וכוחות שליליים. בתהליכים היסטוריים החשובים לעם ישראל ולעולם כולו, לא יכולה ההשפעה הא־להית להתערב באופן חזק ובולט מדי כי העולם לא יוכל לקבל זאת, משום כך יש לכסות ולהסתיר את ההתערבות הא־להית בעולם בכל מיני כיסויים ומסכים, בצורת תהליכים שונים, כך שזה לא ייראה כתהליך גאולה מובהק. אמנם התהליך הוא כה מכוסה עד שאכן תלמידי חכמים טובים וגדולים ראו זאת כדבר שלילי, שלא נעשה בדיוק כפי שהם ציפו. וכך לאט לאט התהליך מתקדם, קורם עור וגידים, ומתקרב אל היעד השלם בלי לעורר התנגדות חזקה.

באופן זה מסביר 'אם הבנים שמחה' (2, יא) מדוע נכשל נסיונו של השר דון יוסף, שהתחיל לעסוק בבניית ארץ ישראל ולא עלתה בידו — משום שהיה ירא שמים! מה שאין כן לעומת זמנו של הרב טייכטל. וכך כותב שם: 'על כן מעצה עמוקה של גדול העצה יעץ והעלה איש אחד שיבוא עם הפרויקט הזה לקנות את הארץ הקדושה ולבנותה, איש אשר לא ידע מימינו ומשמאלו בתורה ומצוות...'.

חשוב לציין שאין לנו הבנה בחשבונותיו של הקב"ה, ואין אנו יודעים מדוע דברים מתנהלים כך ולא אחרת, אלא תמיד עלינו להודות ולהכיר בטובה העצומה שמשפיע עלינו, וח"ו לא להשחיר את הטוב ולהתעלם ממנו, גם אם כל התהליך אינו עומד בדיוק בציפיותינו האנושיות.

אורו של משיח

נחום אביחי בוצ'קו

פרשתנו מלאה ב'סיבוכים': מכירת יוסף על ידי אחיו, סיפור יהודה ותמר, יוסף הצדיק מסתבך עם אשת פוטיפר ומושם בבית הסוהר, והקורא משתומם — המצב אצל משפחת יעקב אבינו נראה בכי רע, ומתקבל הרושם שרק צרות סובבות אותה.

אך נראה שצריך להשתדל ולהתבונן במאורעות אלה כדי לרדת לעומקם ולהבין את משמעותם. אומר המדרש (בראשית רבה פפ"ה, א):

"וַיְהִי בָּעֵת הַהִיא" (בראשית לח, א) — רבי שמואל בר נחמן פתח: "כִּי אָנֹכִי יָדַעְתִּי אֶת הַמַּחֲשָׁבֹת" (ירמיה כט, יא), שבטים היו עסוקין במכירתו של יוסף, ויוסף היה עסוק בשקו ובתעניתו, ראובן היה עסוק בשקו ובתעניתו, ויעקב היה עסוק בשקו

ובתעניתו, ויהודה היה עסוק ליקח לו אשה, והקב״ה היה עוסק ובורא אורו של מלך המשיח׳.

טוען המדרש: מאחורי כל המאורעות המסובכים האלה מסתתרת הופעתו של המשיח, ודרכה של הגאולה לצמוח מתוך מאורעות קשים. ואכן כידוע, מן הזיווג של יהודה ותמר נשתלשל ונולד המשיח — דוד מלך ישראל וזרע בית דוד, ׳בזכות׳ מכירת יוסף ניצלה משפחת יעקב מן הרעב הכבד. עומק נוסף מצאנו בדברי הרב צב״י קוק זצ״ל (שיחות לספר בראשית עמ׳ 923): **׳כדי שתוכל להופיע האחדות הכוללת צריך להיות מובלט בצורה חריפה תוקף ייחודיות השבטים, עם כל סיבוכיו הנוראים, ומתוכם צומח אורו של משיח׳.** בעקבות סיפור מכירת יוסף לימד אותנו יהודה חזרה בתשובה אמיתית מה היא, ומיוסף הצדיק למדנו כי גם במקום שיא הטומאה צריך ואפשר לעמוד בעוז ובגבורה נגד פיתויי היצר.

עדים אנו כאן לתופעה מרתקת ביותר, תופעה עליה תמהים אף חז״ל אך מנסחים זאת בדרך נסתרת (שבת עז ע״ב): ׳מאי טעמא עיזי מסגן ברישא והדר אימרי? (=למה העיזים — שהינם בדרך כלל שחורות — הולכות בראש העדר ורק אחר כך הרחלות — שהינם בדרך כלל לבנות?) אמר ליה: כברייתו של עולם, דברישא חשוכא והדר נהורא (=שבתחילה חושך ולאחר מכן אור). מציאות זו קיימת בתופעות טבע שונות — כאשר זורעים זרע באדמה, תחילה הוא נרקב ונפסד וכאילו נמק לגמרי, אך לאחר זמן חוזר וניעור ומתחיל להכות שורשים ולצמוח. וכן אשה הרה היושבת על המשבר, עוברת ייסורים וחבלים עד אשר יוצא ונגלה הוולד לאוויר העולם. תופעה זו קיימת אף במאורעות היסטוריים, ובמיוחד בגאולתם של ישראל — מתוך החושך בא האור, וכמאמר הזוהר הקדוש (תצוה דף קפד עמוד א): **׳דלית נהורא אלא ההוא דנפיק מגו חשוכא׳** (אין אור אלא ההוא שיוצא מתוך החושך).

והשאלה עולה היא מאליה — מדוע הדברים מוכרחים להתרחש באופן זה?

הרמח״ל ב׳דעת תבונות׳ מאריך בעניין הגאולה וביחס בין טוב לרע, ונביא כאן שני הסברים מדבריו:

א) **׳כי הנה אפילו בזמן שמתחזק** (הרע) **וגובר עדיין — גם מזה נמשך טוב, כי זהו החושך שממנו יהיה ניכר אור השלימות לעתיד לבוא׳** (מהדורת ר״ח פרידלנדר, ח״א עמ׳ קד). כלומר חשכת הלילה היא זו שמאפשרת לנו להכיר בערכו של אור היום, וכעין זה נאמר — אם הגאולה היתה המצב הטבעי אזי לא היו ישראל והאנושות מכירים בגדלותה ובעוצמתה.

ב) מציאות הרע בעולם מאפשרת לאדם הפרטי ולאומה כולה לבחור בטוב, ובכך להיות שותפים אקטיביים בתהליך הגאולה (שם פרק מ').

נושא זה הינו מורכב מאוד ויתד חזק באמונה, ויש בו עוד הרבה להאריך ולהעמיק, אך לענייננו באופן מעשי נשתדל להתאמץ שלא להתייאש במצבים קשים — הן במישור הפרטי והן במישור הציבורי — ונאמין שדווקא מתוך הרע והחשכה עתיד לבקוע אור גדול, במהרה בימינו אמן!

פָּרָשַׁת מִקֵּץ

עידן החלומות

שאול דוד בוצ'קו

"וַיְהִי מִקֵּץ שְׁנָתַיִם יָמִים, וּפַרְעֹה חֹלֵם וְהִנֵּה עֹמֵד עַל הַיְאֹר. וְהִנֵּה מִן הַיְאֹר עֹלֹת שֶׁבַע פָּרוֹת יְפוֹת מַרְאֶה וּבְרִיאוֹת בָּשָׂר, וַתִּרְעֶינָה בָּאָחוּ. וְהִנֵּה שֶׁבַע פָּרוֹת אֲחֵרוֹת עֹלוֹת אַחֲרֵיהֶן מִן הַיְאֹר רָעוֹת מַרְאֶה וְדַקּוֹת בָּשָׂר, וַתַּעֲמֹדְנָה אֵצֶל הַפָּרוֹת עַל שְׂפַת הַיְאֹר. וַתֹּאכַלְנָה הַפָּרוֹת רָעוֹת הַמַּרְאֶה וְדַקֹּת הַבָּשָׂר אֵת שֶׁבַע הַפָּרוֹת יְפֹת הַמַּרְאֶה וְהַבְּרִיאֹת, וַיִּיקַץ פַּרְעֹה." (בראשית מא, א־ד).

אחרי חלומותיהם של יעקב, של יוסף, של שר המשקים ושר האופים, הגיע גם תורו של מלך מצרים לחלום. פרעה חותם תקופה שאפשר לכנותה 'עידן החלומות'. מבחינה היסטורית זוהי תקופה קצרה, כעין אתנחתא, בדברי ימי ישראל. עם אברהם ויצחק א־להים מדבר ישירות. אל יעקב הוא מתגלה בחלום, חלום שהוא כעין חידה שיש לפענחה ולפרשה: "וַיַּחֲלֹם וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה, וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱ־לֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ" (בראשית כח, יב). האתנחתא שהחלה עם יעקב ונמשכה עם יוסף, מסתיימת אצל פרעה. ה' יחזור לפנות בדיבור ישיר אל משה, ואחריו אל הנביאים, הנחשבים כממלאי מקומו: "נָבִיא אָקִים לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ, וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִבֶּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ" (דברים יח, יח). רק בימי דניאל, עם נבוכדנאצר, יופיע שוב החלום בשמי ההיסטוריה, ושוב לתקופה קצרה בלבד.

במה נתייחדה אפוא תקופתו של יוסף להיות רצופה בחלומות ובחידות?

ומה ההבדל בין מראה נבואה לבין חלום נבואי?

אדון הנביאים הוא משה רבנו, ועליו מעיד הכתוב: "וְדִבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ" (שמות לג, יא). לאלו מטרות מדבר ה' אל משה?

לצוות אותו על פעולות מיידיות, כגון: "בֹּא אֶל פַּרְעֹה" (שם ז, כו, ועוד), או "נְטֵה אֶת יָדְךָ עַל הַשָּׁמַיִם וְיִהְיֶה בָרָד" (שם ט, כב), "הָרֵם אֶת מַטְּךָ וּנְטֵה אֶת יָדְךָ עַל הַיָּם וּבְקָעֵהוּ" (שם יד, טז), ושאר מופתים.

לתת לו את התורה.

לצוות אותו להזהיר את העם על התוצאות הקשות של הסטייה מדרך התורה, ועל שכר שמירתה.

לבשר לו על ימות המשיח באחרית הימים.

שאר נביאים, אף על פי שנבואתם איננה כשל משה ואינה בדרגת 'כאשר ידבר איש אל רעהו', אף הם הולכים באותה הדרך. הם שומעים בקול ה', ולפעמים מצטווים לעשות מעשים. אמנם הם אינם מוסיפים על התורה, אבל כל פועלם מכוון לחיזוק העם בשמירת התורה. הם מוכיחים את הסוטים מדרך הישר וגוערים בהם, ומתארים את יופיים של ימות המשיח, ואת פורענויות 'חבלי משיח' שיקדמו להם.

הנביאים הם אפוא עבדי ה' ומנהיגי האומה, אבל לעיתים רחוקות בלבד הם מגידי העתיד. מאחר והתורה היא יסוד הקיום היהודי, תפקידו של הנביא הוא לפעול לחיזוק שמירתה. כל מעשיו וכל נבואותיו מכוונים למטרה זו. הפורענות תבוא על המורדים בה, וימות המשיח יהיו שכר שמירתה. אין לנביאים עניין לתאר בפרוטרוט מה יקרה בימים הבאים או בחודשים הקרובים.

חלומותיהם של יוסף, של שר המשקים ושר האופים, וחלומו של פרעה, הם יוצאים מן הכלל — הם מנבאים עתיד קרוב. כאשר יוסף חולם הוא מבין מייד את המסר שהעבירו לו, ואף אחיו ואביו מבינים שהוא — בן הזקונים — עתיד להנהיג את המשפחה. יוסף אף מפענח את חלומותיהם של אֶחיו לצרה, סריסי פרעה האסורים בבית הסוהר, ומודיע להם מה יקרה להם בעוד שלושת ימים. לפרעה הוא מבשר על שבע שנות שָׂבָע בדיוק, ואחריהן שבע שנות רעב.

מאורעות אלה מוכרחים היו להתרחש, ולא היתה לאדם יכולת למנוע אותם או להשפיע עליהם. דבר זה מנוגד לאחד מעיקרי האמונה היהודית, והוא שהאדם יכול בכוח בחירתו החופשית להשפיע על מאורעות חייו.

התורה היא א־להית והיא מחייבת אותנו, גם את תכלית ההיסטוריה קבע אדון־הכול, אבל בשלבי הביניים השפעת עם ישראל והשפעת כל יחיד ויחיד מכריעה. רק כשהאשמה גדלה עד שנגזרה הגזירה, הנביאים מודיעים על הפורענות הקרבה

ובאה, בניסיון אחרון להחזיר את הדור בתשובה, כדוגמה ירמיהו הנביא המתנבא על החורבן הקרב־ובא בגלל דרכיהם המושחתות של העם.

משום כך הבשורה על מלכות יוסף, או על השבת שר המשקים על כנו והריגת שר אחר, איננה יכולה להיאמר כנבואה מפורשת, אלא ברמז בלבד. אך גם כאן בסופו של דבר אין 'החלום הולך אלא אחר פתרונו' (ירושלמי מעשר שני פ"ד ה"ו) — האדם הוא הקובע את משמעותו ואת חשיבותו.

הנילוס - הביטוח המושלם?

נחום אביחי בוצ'קו

נאמר בפסוק: "וּפַרְעֹה חֹלֵם וְהִנֵּה עֹמֵד עַל הַיְאֹר", ופירש רש"י: 'כל שאר נהרות אינם קרויים יאורים חוץ מנילוס...'. רש"י בא לענות על השאלה מדוע נאמר "הַיְאֹר" בה"א הידיעה, כדי ללמדנו שמדובר על היאור הידוע, כלומר הנילוס (עפ"י 'גור אריה'). מן הנילוס מתברכים כל שאר הנהרות של מצרים, כי אין גשמים יורדים במצרים תדיר כשאר הארצות.

אמנם הסבר זה מתיישב עם פשוטו של רש"י, אך יתכן שרש"י בא לרמוז לנו על עניין משמעותי יותר.

בספר זכריה נאמר (יד, יז־יח): "וְהָיָה אֲשֶׁר לֹא יַעֲלֶה מֵאֶת מִשְׁפְּחוֹת הָאָרֶץ אֶל יְרוּשָׁלַם לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ ה' צְבָאוֹת וְלֹא עֲלֵיהֶם יִהְיֶה הַגָּשֶׁם וְאִם מִשְׁפַּחַת מִצְרַיִם לֹא תַעֲלֶה וְלֹא בָאָה וְלֹא עֲלֵיהֶם", כלומר על כל האומות מוטלת החובה לעלות לבית המקדש בחג הסוכות, להודות לו על העבר ולהתפלל לפניו תפילת גשם על העתיד. לכאורה ארץ מצרים יכולה לחשוב שהיא אינה תלויה בחסדי ה' בהורדת הגשם, שהרי יש לה את מי הנילוס שמשקה אותה כל השנה, על כך עונה הנביא שגם הם צריכים לעלות לירושלים, ואם לא יעשו כן אף הם לא יקבלו את השפע הגשמי מהקב"ה. וכך כתב החזון יחזקאל (בביאורו לתוספתא, סוכה סוף פרק ג): "'וְאִם מִשְׁפַּחַת מִצְרַיִם לֹא תַעֲלֶה" — מפני שהיא אינה צריכה למטר, שהרי היא משקה ומרווה שדותיה מן היאורים ומן האגמים המתמלאים על ידי חיבורם אל הנילוס, ותדמה בנפשה לומר "לִי יְאֹרִי וַאֲנִי עֲשִׂיתִנִי" ואיננה תלויה ברצון אחרים. ולא עליהם — כלומר לא ישקה אותם הנילוס!".

את העניין הזה רוצה הקב"ה לרמוז לפרעה כבר כאן, בתחילת התהליך: דע לך פרעה כי לא תצליח בעולם בכוחך בלבד, וכדי לנהל מעצמה עולמית מוכרח אתה להתחשב בכח א־להי עליון של בורא העולם.

ואכן, מייד בהמשך הפרשה, היחיד שיצליח לפתור לפרעה את החלום הוא יוסף הצדיק, והוא יעשה זאת על פי השראה א־להית, וכפי שאומר יוסף לפרעה (פסוק טז): "בִּלְעָדָי א־להים יַעֲנֶה אֶת שְׁלוֹם פַּרְעֹה", ופירש רש"י: 'אין החכמה משלי אלא א־להים יענה בפי לשלום פרעה'.

מצרים, שהייתה באותה תקופה המעצמה העולמית, מושתתת על העיקרון שהכל ביד הטבע, והאדם בכוחו להשתלט על הטבע, אם בדרך הטבע ואם באמצעות כישוף, ולשיטה זו אין כח עליון שמנהל את המציאות, ח"ו.

הקב"ה עתיד להוריד את משפחת יעקב למצרים כדי שהמעצמה הגדולה של אותה תקופה תכיר בשם ה', כפי שאומר הקב"ה לפרעה (שמות ט, יד): "בַּעֲבוּר תֵּדַע כִּי אֵין כָּמֹנִי בְּכָל הָאָרֶץ", ולכן כבר בתחילת התהליך רומז הקב"ה עניין זה לפרעה בכך שבחלומו הוא עומד על היאור, וכי עתיד להיות רעב במצרים על אף הנילוס הגדול, וכי יוסף הצדיק הוא שיפתור לו את חלומו על ידי כח עליון, וכל יועציו וחרטומיו לא יצליחו לעשות זאת על ידי כישוריהם האנושיים, עד שבסופו של תהליך פרעה יזכור ויאמר (שמות ט, כז): "ה' הַצַּדִּיק וַאֲנִי וְעַמִּי הָרְשָׁעִים!".

גם בחיינו אנו, יש לנו לפעמים תחושה דמיונית של שליטה מוחלטת בחיינו על ידי שלל הביטוחים והמעמד שבנינו לעצמנו. מפעם לפעם הקב"ה רומז ומזכיר לנו על ידי שלל בעיות ותקלות שזו טעות חמורה לחיות כך. אמנם מחויבים אנו להשתדל במידה האפשרית לבטח ולקדם את חיינו, אך מאידך חייבים אנו שלא ליפול באותה הטעות של פרעה, ולהקפיד לזכור שאך ורק בחסדי ה' אנו חיים.

אַשֵּׁמִים אֲנַחְנוּ

נחום אביחי בוצ'קו

רעב כבד בארץ כנען. אחי יוסף יורדים מצרימה כדי להביא אוכל הביתה, ונתקלים במסכת חקירות בדבר זהותם, הם נחשדים כמרגלים, נכנסים למאסר למשך 3 ימים, ולבסוף מחליט המושל (הלא הוא יוסף) להשאיר את אחד האחים במאסר עד אשר

יביאו איתם בפעם הבאה את בנימין למצריים. כאשר שומעים האחים את הגזירה אומרים הם זה לזה: "אֲבָל אֲשֵׁמִים אֲנַחְנוּ עַל אָחִינוּ אֲשֶׁר רָאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ בְּהִתְחַנְּנוֹ אֵלֵינוּ וְלֹא שָׁמָעְנוּ עַל כֵּן בָּאָה אֵלֵינוּ הַצָּרָה הַזֹּאת" (מב, כא).

והקורא תמה, איזה קשר רואים האחים בין מסכת הייסורים שהם עוברים במצריים לבין מכירת יוסף שהם ביצעו כמה שנים לפני כן?

הרד"ק מאריך בביאור הפסוק ומיישב קושי זה. האחים מבינים שכל התסבוכת הזאת באה עליהם בגלל מכירת יוסף — 'כי שאל להם יוסף מה שלא היה שואל מאחרים שהיו באים לקנות תבואה', כלומר האחים הרגישו שכל מה שעבר עליהם נראה לא הגיוני בעליל ואי אפשר להסבירו בדרכים רגילות. יכולים היו האחים לתלות זאת ביד המקרה או מאידך לנסות ולראות כאן את יד ההשגחה ולהבין שיש כאן מסר א־להי. ממשיך הרד"ק ומסביר כי האחים הסיקו מכאן ש'אין זה כי אם עוון גדול שהיה עליהם, וזהו עוון (מכירת) יוסף אחיהם'. ומסיים הרד"ק: 'למדנו בסיפור הזה כי **כשתבוא צרה לאדם ראוי לו לפשפש במעשיו ולבדוק מה היה המעשה הרע שעשה ושיתחרט עליו ויתוודה לפני הא־ל ויבקש ממנו כפרה**'.

מלבד ההכרה בהשגחת הקב"ה ובפשפוש במעשיהם, כאן מתחילים האחים את תהליך החזרה בתשובה שלהם מן המעשה ומכירים בחטאם. שלב ההכרה בחטא הינו שלב קשה ביותר וחשוב מאוד, כי ללא מודעות לחטא בלתי אפשרי לחזור בתשובה, וכפי שכותב הרמח"ל (מסילת ישרים פ"ב, בביאור מידת הזריזות): 'ההולך בעולמו בלי התבוננות אם טובה דרכו או רעה, הנה הוא כסומא ההולך על שפת הנהר אשר סכנתו ודאי עצומה ורעתו קרובה מהצלתו'.

אחי יוסף בהתנהגותם מלמדים אותנו שעצם הכרת החטא יכולה להוביל את האדם לשינוי ברצונו, ובסופו של דבר גם לתיקון ושינוי התנהגותו. וכך כותב הראי"ה קוק: 'כפי אותה המידה שהאדם מכיר את עוונותיו, הבהירות של אור התשובה זורחת על נשמתו (=ההבנה הבהירה של משמעות התשובה מעוררת את הנשמה), אף על פי שלכאורה עדיין לא זכה לקביעות התשובה בלבבו וברצונו מכל מקום הרי אורה (של התשובה) חופפת עליו, וכבר היא פועלת לבראת אותו בריאה חדשה. ואפילו אותם הדברים המעכבים את התשובה... נעשה העיכוב שלהם פחות מכוחו וארסיותו מתקטנת... וסוף כל סוף (האדם) יבוא למידה עליונה כזו שכל ההדורים יתיישרו' (אורות התשובה טו — ז).

לסיכום, למדנו מאחי יוסף שני עקרונות חשובים בעבודת השם שלנו:

א. להשתדל לקלוט את המסרים הא־להיים שאנחנו מקבלים על ידי אירועים העוברים עלינו.

ב. להגיע להכרה ומודעות על מעשינו השליליים ובכך נכין את הדרך לתשובה שלמה.

פָּרָשַׁת וַיִּגַּשׁ

עבודה פנימית

נחום אביחי בוצ'קו

הפרשה מתחילה בנקודת השיא בסיפור יוסף ואחיו. הפרשה הקודמת הסתיימה בצרה הגדולה שנחתה על אחי יוסף, ובעיקר על יהודה שפרש את חסותו על בנימין, בכך שנמצא הגביע הגנוב בכליו של בנימין, והשליט המצרי תובע לאסור אותו ולהשאירו במצרים.

יהודה, שהיה אחראי על בנימין כלפי יעקב אביו, לוקח שוב אחריות וניגש אל השליט המצרי על מנת לשכנע אותו לוותר לבנימין ולשחררו, ולשם כך הוא מגולל בפני המצרי את סיפור חיי המשפחה.

ולכאורה לא מובן מדוע יהודה מספר כל זאת לשליט המצרי. הרי הוא אינו יודע שזה יוסף, הוא לא יודע שיוסף לא יצליח להתאפק למשמע הדברים ויתגלה לאחים, הוא בטוח שעומד לפניו שליט מצרי קשוח, ולמה אם כן סבר יהודה שתולדות משפחת יעקב ובניו יעניינו את השליט המצרי כהוא זה? הרי שורת הדין הפשוטה אומרת שבנימין נתפס בגניבה ועליו לשלם את המחיר! מה ביקש יהודה להשיג בכל הנאום שלו? על פי פשט הפסוקים יהודה בנאומו מנסה להשיג את הבלתי אפשרי. הוא מבקש לקבל עליו את העונש המגיע לבנימין, ובתמורה בנימין עצמו ייצא לחופשי. מהלך זה יש בו גדולה עצומה של לקיחת אחריות ועמידה בהתחייבות שקיבל על עצמו מול יעקב אבינו לערוב את בנימין ולהחזירו בכל מקרה. פעולה זו ממשיכה את ההתעוררות שגילו האחים לחזור בתשובה על מה שעשו ליוסף, כשאמרו בינם לבין עצמם: "וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו אֲבָל אֲשֵׁמִים אֲנַחְנוּ עַל אָחִינוּ אֲשֶׁר רָאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ בְּהִתְחַנְּנוֹ אֵלֵינוּ וְלֹא שָׁמָעְנוּ עַל כֵּן בָּאָה אֵלֵינוּ הַצָּרָה הַזֹּאת". אך עדיין צריך להבין למה סבר יהודה או ציפה שהשליט המצרי ייענה לבקשתו?

בעל השפת אמת (מאמר ראשון) מסביר את הפסוק על דרך החסידות: "וַיַּגֵּשׁ אֵלָיו יְהוּדָה", "אֵלָיו" — לה' יתברך, וליוסף, שהוא בחינת פנימיותם של דברים, כי, כידוע, יוסף הוא מידת היסוד ומסמל את שמירת הברית שהיא הנקודה הפנימית של החיבור של כל יהודי לה' יתברך. "יְהוּדָה" — כל איש מישראל, 'על שם שמודין לה' יתברך על כל דבר קטון וגדול שיודעין שהכל מה' יתברך'. בשעת צרה על כל יהודי לגשת אל הקב"ה.

וכך גם עשה יהודה: יהודה נמצא בצרה גדולה. הוא עושה עבודה פנימית עמוקה ומבין שהכל מה' יתברך, הוא מתבטל כלפי המציאות, הוא מבין שלמרות שהוא האח המנהיג, החזק, המלך, מכל מקום אין לו שליטה על מה שקורה, והוא מגיע למדרגה של התבטלות גמורה כלפי הבורא יתברך המנהיג את העולם. לאחר מכן הוא ניגש אל יוסף, כלומר אל הנקודה הפנימית שלו (שיש בכל יהודי), בלי גאווה ונטול פניות, וברר לעצמו את כל השתלשלות האירועים וגילה שוב כי הכל נעשה מאת הקב"ה, הוא לא חידש כלום בדבריו אלא רק חזר והדגיש שזהו רצון הקב"ה. ואכן בעקבות כל העבודה האישית הפנימית שיהודה עשה הגיעה הישועה: "וְלֹא יָכֹל יוֹסֵף לְהִתְאַפֵּק".

העיקרון הזה נכון לכל מי שנקלע לצרה: רוחנית, כלכלית, רפואית, וכו'. נדרשת מאיתנו עבודה פנימית עמוקה להבין שלמרות שאנו מצווים לעשות את מירב ההשתדלויות אין לנו שליטה על המציאות, ואנחנו צריכים להאמין ולחיות בצורה אמיתית שהכל מה' יתברך. זה נשמע דבר מאוד פשוט אבל לחיות כך במציאות זה הרבה יותר מורכב.

דמעות ההיסטוריה

שאול דוד בוצ'קו

"וַיִּפֹּל עַל צַוְּארֵי בִנְיָמִן אָחִיו וַיֵּבְךְּ וּבִנְיָמִן בָּכָה עַל צַוָּארָיו" (בראשית מה, יד). מדוע התורה מתארת לנו דמעות אלה? הרי התורה איננה אלבום משפחתי!

מבאר רש"י (רש"י עה"ת בראשית שם) שיוסף בכה 'על שני מקדשות שעתידין להיות בחלקו של בנימין וסופן ליחרב', ובנימין בכה 'על משכן שילה שעתיד להיות בחלקו של יוסף וסופו ליחרב'. רש"י מעניק לבכי של יוסף ובנימין מימד אחר

לגמרי. הדמעות שלהם הופכות להיות הדמעות של ההיסטוריה: ללמדנו שיהודי חי לא רק את ימי שנות חייו, אלא עליו לחיות בעוצמה גם את מאורעות העבר וגם את מאורעות העתיד של עם ישראל.

א־להים קורא ליעקב 'במראות הלילה', ואומר לו: "אָנֹכִי הָאֵ־ל אֱ־לֹהֵי אָבִיךָ אַל תִּירָא מֵרְדָה מִצְרַיְמָה כִּי לְגוֹי גָּדוֹל אֲשִׂימְךָ שָׁם. אָנֹכִי אֵרֵד עִמְּךָ מִצְרַיְמָה וְאָנֹכִי אַעַלְךָ גַם עָלֹה, וְיוֹסֵף יָשִׁית יָדוֹ עַל עֵינֶיךָ" (בראשית מו, ג־ד). וכך, אחרי פרידה של עשרים ושתיים שנה יעקב יורד מצרימה אל בנו. "וַיֶּאְסֹר יוֹסֵף מֶרְכַּבְתּוֹ וַיַּעַל לִקְרַאת יִשְׂרָאֵל אָבִיו גֹּשְׁנָה וַיֵּרָא אֵלָיו וַיִּפֹּל עַל צַוָּארָיו וַיֵּבְךְּ עַל צַוָּארָיו עוֹד" (שם שם, כט). רש"י מביא את דברי המדרש (איננו במדרשים שלפנינו אבל גם הרד"ק מביאו בשם 'מדרש'): 'אבל יעקב לא נפל על צוארי יוסף ולא נשקו, ואמרו רבותינו שהיה קורא את שמע'.

כבר ראינו שבזמן שיוסף ובנימין חגגו את איחודם מחדש, דעתם הייתה נתונה לצרות העתידות לבוא על ישראל. יעקב אבינו הרחיק ראות אף יותר — הוא ראה את הגאולה העתידית ואמר: "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱ־לֹהֵינוּ ה' אֶחָד" (דברים ו, ד), כלומר: 'ה' שהוא א־להינו עתה ולא א־להי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר (צפניה ג, ט): "כִּי אָז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שָׂפָה בְרוּרָה לִקְרֹא כֻלָּם בְּשֵׁם ה'", ונאמר (זכריה יד, ט): "בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה ה' אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד'" (רש"י דברים שם). עתה רק אנחנו מכירים את ה', ולאורך ההיסטוריה ירדפו אותנו על אמונתנו, אבל לעתיד לבוא, כשעם ישראל יתקבץ בארץ ישראל ויתאחד באמונה בא־להי ישראל, יכירו ויידעו כל יושבי תבל כי ה' הוא א־להים.

רק יעקב, ששמע מפי הגבורה "אָנֹכִי אֵרֵד עִמְּךָ מִצְרַיְמָה וְאָנֹכִי אַעַלְךָ גַם עָלֹה", היה יכול לבטא תובנה זו. יודע היה יעקב שגלות מצרים וגם חורבן שני המקדשים לא יהיו אלא מאורעות חולפים. הוא ידע שלהיסטוריה יש בעל־בית, וכי עם ישראל קום יקום מתוך ההפיכה.

זעקת "שמע ישראל" מחתה את דמעות ההיסטוריה.

אספקלריא רחבה

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו מסופר על המפגש המרגש בין יוסף ואחיו, והפיוס שהתפייסו ביניהם. לאחר מכן ישבו לסעודה, ויוסף נתן לכל אחד חליפות ושמלות, ולבנימין נתן חמש חליפות שמלות (בראשית מה, כב). תמהה על כך הגמרא (מגילה טז ע"א-ע"ב): 'וכי אפשר דבר שנצטער אותו צדיק יכשל בו', שהרי כל שנאתם של האחים ליוסף נבעה מקנאה שנוצרה בעקבות העדפה שהעדיף יעקב את יוסף על אחיו ועשה לו כתונת פסים! עונה ר' בנימין בר יפת: 'רֶמֶז רָמַז לו שעתיד לצאת ממנו בן, שייצא מלפני המלך בחמשה לבושי מלכות, שנאמר "וּמָרְדֳּכַי יָצָא מִלִּפְנֵי הַמֶּלֶךְ בִּלְבוּשׁ מַלְכוּת..."'. אך עדיין קשה, כיצד רמז זה עונה על השאלה ששאלה הגמרא, הרי עדיין תהיה קנאה גדולה בין האחים במתנה זו לבנימין? עונה הגר"א ששווי הבגדים שנתן לאחים היה זהה לשוויין של חמש החליפות (כלומר כל חליפה מבין החמש חליפות של בנימין הייתה שווה 1/5 מהחליפה של האחים) לכן לא היתה כאן קנאה אלא רמז בלבד. והביא לזה גם סימוכין מן הפסוק, שהנה "חֲלִיפוֹת" אצל האחים כתוב עם חולם מלא, ואילו "חֲלִיפֹת" בנימין כתוב עם חולם חסר.

כמה פסוקים לפני כן נאמר (פסוק יד): "וַיִּפֹּל (יוסף) עַל צַוְּארֵי בִנְיָמִן אָחִיו וַיֵּבְךְּ וּבִנְיָמִן בָּכָה עַל צַוָּארָיו". שואלת על כך הגמרא (שם): 'כמה צוארין היו לו לבנימין? א"ר אלעזר: (יוסף) בכה על שני מקדשים שעתידים להיות בחלקו של בנימין, ועתידין ליחרב, ובנימין בכה על משכן שילה שעתיד להיות בחלקו של יוסף, ועתיד לחרב'.

ולכאורה שני המדרשים האלה אינם מובנים, ונראים רחוקים מן הפשט, היאך ממפגש בין שני אחים הגענו לדבר על העתיד הרחוק, על מרדכי, על המשכן ובתי המקדש?

נראה לומר שחז"ל באים ללמד אותנו יסוד חשוב. אסור לקרוא את סיפורי התורה כסיפורים בעלמא. כאשר אנו קוראים את הסיפור הארוך והכואב שאירע לבני יעקב צריכים אנו לזכור שאין כאן רק סיפור מרגש ומזיל דמעות שאפשר לעשות ממנו סרט מרגש. מאחורי המפגש האישי בין יוסף לבנימין עומדות שתי דמויות מרכזיות מאד שהן כשורשים של האומה הישראלית, וכל מעשה שלהן הוא בעל כובד משקל עצום, כשורש של עץ שעתיד לגדול ולהתפתח במשך אלפי שנים.

מאחורי המתנה התמימה הזאת מקופל צאצא של בנימין — מרדכי — שעתיד יום אחד להנהיג את עם ישראל באחת התקופות הקשות שלה, ויהיה בעל מעמד אמוני, רוחני ופוליטי מיוחד מאד. הוא אכן יזכה להיות שליח של עם ישראל בדרך להצלתו מידי הצורר הגדול - המן. כמו כן, מאחורי החיבוק בין שני האחים שלא התראו שנים רבות, והבכי הגדול שבכו, מסתתר בכי לאומי עליון וקדוש על חורבן בתי המקדש בהם שכן הקב״ה, וכל אחד מהם בכה על הבית שייחרב בחלקו של השני, כי אכן הם ידעו שאין הם חיים רק את חייהם הפרטיים אלא הם חלק מבניין האומה הישראלי.

יסוד חשוב זה בראייה של אבותינו צריך להיות גם חלק מראייתנו את עצמנו. אסור לנו להצטמצם ולהסתכל רק על עצמנו, אלא לראות את עצמנו כחלק מכלל ישראל, ולחשוב כיצד אנחנו משפיעים במעשינו על הכלל. כך כותב הראי״ה קוק: ׳האדם צריך להיחלץ תמיד ממסגרותיו הפרטיות, הממלאות את כל מהותו, עד שכל רעיונותיו סובבים תמיד רק על דבר גורלו הפרטי, שזהו מוריד את האדם לעומק הקטנות, ואין קץ לייסורים גשמיים ורוחניים המסובבים מזה. אבל צריך שתהיה מחשבתו ורצונו, ויסוד רעיונותיו נתונים להכללות, לכללות הכל, לכללות העולם, לאדם, לכללות ישראל, לכל היקום. ומזה תתבסס אצלו גם הפרטיות שלו בצורה הראויה׳ (אורות הקודש חלק ג׳ עמוד קמז).

שני ממדים במצוות לימוד התורה

נחום אביחי בוצ׳קו

התורה מספרת כי לפני שירד יעקב למצרים שלח לפניו את יהודה: ״וְאֶת יְהוּדָה שָׁלַח לְפָנָיו אֶל יוֹסֵף לְהוֹרֹת לְפָנָיו גׇּשְׁנָה״ (מו, כח). מה ביקש יעקב מיהודה לעשות, ומהי מטרתה של שליחות זו?

את המילים ״לְהוֹרוֹת לְפָנָיו״ מבאר רש״י בשתי דרכים:

על דרך הפשט: ׳לפנות לו מקום ולהורות היאך יתיישב בה׳ — תפקידו של יהודה היה להכשיר את המקום למגורים, לפנותו ולהכינו.

מדרש אגדה: ׳לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה׳ — יהודה נשלח להקים בית תלמוד עוד בטרם יבוא לשם יעקב.

על פי מדרש האגדה תפקידו של יהודה הוא להקים מקום המיועד לתלמוד תורה ולהוראת הלכות. יעקב אבינו יודע כי מן המשפחה המצומצמת היורדת למצרים עתידה להיוולד האומה הישראלית, וברור לו כי כדי לשמור על קיום האומה מוכרח שיהיה בה מקום תורה והוראה ממנו יוכל העם להרוות את צמאונו הרוחני.

נרחיב מעט על החשיבות העצומה של לימוד התורה.

פסק השולחן ערוך (יורה דעה רמו, א): 'כל איש ישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורים, בין בחור בין זקן גדול, אפילו עני המחזר על הפתחים, אפילו בעל אישה ובנים, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר: "וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלָיְלָה"'.

יש לתלמוד תורה השפעה על כל יחיד ויחיד באופן פרטי וכן השפעה כללית על האומה כולה.

השפעה פרטית: 'אמר הקב"ה לישראל: בניי, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין, אם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו, ואם אין אתם עוסקים בתורה אתם נמסרים בידו' (קידושין ל ע"ב). כלומר, לימוד התורה 'מסוגל' להציל את האדם מן היצר הרע וכך יוכל לבחור באופן חופשי בדרך הישר. העיסוק בתורה יסייע לאדם לבחור בטוב ולנתב את יצריו לכיוונים חיוביים.

כתב הרמח"ל (דרך ה', ח"ד, ב) כי מכל ההשפעות הטובות שהקב"ה משפיע לצורך בריותיו, ההשפעה הנעלה ביותר היא ההשפעה למי שעוסק בתורה. השפעה זו חקוקה בטבע העולם כך שכל מי שעוסק בתורה — בין מי שקורא מילותיה בלבד ובין מי שיורד לעמקי סודותיה — זוכה הוא לקנות שלמות על שלמות ולהתדבק באין סוף ברוך הוא.

השפעה כללית: 'דישראל עבד לון קוב"ה ליבא דכל עלמא, והכי אינון ישראל בין שאר עמין כליבא בין שייפין... וישראל מתנהגן גו שאר עמין כגוונא דליבא גו שייפין' (=הקב"ה ברא את ישראל כְּלב האומות ולכן ישראל מתנהגים בתוך שאר העמים כעין הלב בתוך האברים) (זוהר פרשת פנחס, עפ"י ביאור הסולם קנב-קנג), כי כמו שהלב משפיע הכח אל אברי הגוף, כך ישראל משפיעים שפע חיותם לאומות, וכן הלב הוא הרגיש בין האיברים (עיין שם), כלומר הברכה של כל העמים תלויה בעם ישראל, ומתוך כך מסביר הרמח"ל שמי שלומד תורה לא די לו שמתקן את עצמו ומתדבק באין סוף ב"ה אלא הוא גם מתקן את הבריאה כולה על ידי לימוד תורתו. והוסיף הרב קוק שעל ידי לימוד התורה של כל יחיד ויחיד 'מוסיפין אנו השלמה

בכל, והצדיק מוסיף על ידינו אומץ בעבודתו, והרשע מתמתקת רשעתו באיזה מידה והרהורי תשובה באים לו, ואפילו הבהמות והחיות מתבסמות לפי ערכן, ואפילו היצורים הנוטים להזיק ולהחריב מתעדנים ומזדככים וכו״ (אגרות הראי״ה, ח״א איגרת ש״א).

נמצא שיש בכח לימוד התורה והעיסוק בה להשפיע על היחיד ועל הכלל ועל הבריאה כולה, וכך חקק הקב״ה בעולמו.

נראה לענ״ד לומר כי המדרש אגדה הנ״ל הוא למעשה עומק הפשט: יהודה נשלח לגושן כדי להקים שם בית תלמוד והוראה, כי רק על ידי הדרכת התורה — שהיא נשמת הקיום של העולם — אפשר באמת להכין את המקום בו עם ישראל עומד להתיישב.

פָּרָשַׁת וַיְחִי

צרת הגלות

נחום אביחי בוצ'קו

"וַיְחִי יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה, וַיְהִי יְמֵי יַעֲקֹב שְׁנֵי חַיָּיו שֶׁבַע שָׁנִים וְאַרְבָּעִים וּמְאַת שָׁנָה" (מז, כח). שונה היא פרשת ויחי מכל הפרשות שבתורה. בכל הפרשות, לפני תחילת הפרשה ישנו רווח המבדיל בינה לבין הפרשה שלפניה (לעיתים רווח עד סוף השורה ולעיתים רווח באמצע השורה של 9 אותיות), ואילו בין סוף פרשת ויגש לפרשת ויחי אין רווח כלל! מה פשר עניין זה?

ואף רש"י תמה על כך ושואל: 'למה פרשה זו סתומה?', ועונה רש"י: 'לפי שכיון שנפטר יעקב אבינו נסתמו עיניהם ולבם של ישראל מצרת השעבוד שהתחילו לשעבדם'.

ולכאורה אינו מובן, היאך אפשר שלא להרגיש בשעבוד? הרי מדובר בעבודת פרך, בעבודה קשה בחומר ובלבנים, המצרים ממררים את חייהם והם אינם מרגישים? כמו כן, מה הקשר בין פטירתו של יעקב לכך שישראל אינם שמים לב לשעבוד? וכיצד סתימת עיניהם של ישראל קשורה לסתימת הפרשה, האם זהו בדרך רמז בלבד?

השפתי חכמים מדייק בלשון רש"י, שכתב 'מצרת השעבוד שהתחילו לשעבדם' היינו שאין מדובר עדיין בשעבוד ממש, רוצה לומר בעבודות כפיה וכדומה המתוארים באריכות בפרשת שמות, אלא בתחילתו של התהליך.

נראה לומר כי כוונת רש"י לרמוז לשעבוד למלכות מצרים ולתרבות המצרית, ולעצם ההשתקעות בארץ נוכריה תוך הכרה ומחשבה כי אפשר לקיים חיים נורמליים מחוץ לארץ ישראל. זהו עניין סמיכות סוף פרשת ויגש לתחילת פרשת ויחי. הפסוק

האחרון בפרשת ויגש אומר: "וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן וַיֵּאָחֲזוּ בָהּ וַיִּפְרוּ וַיִּרְבּוּ מְאֹד". בני ישראל נאחזים בארץ גושן, ומרגישים לא רע בכלל. יש להם את הישיבה שיהודה הקים ולומדים בה תורה, וישנה שלווה ורווחה כלכלית בגטו של גושן, ובטחון עצמי גבוה שהרי אחיהם יוסף הוא המשנה למלך. כל זמן שיעקב אבינו חי — כולם זוכרים ומודעים לכך שהם בגלות ושמצבם הוא מצב של 'דיעבד', אבל 'כיון שנפטר יעקב אבינו נסתמו עיניהם ולבם של ישראל מצרת השעבוד', כלומר, הם התרגלו כל כך לגלות עד שכבר אינם שמים לב שאין הם חיים חיי חירות בארצם אלא הם משועבדים למלכות אחרת. אין לך חילול השם גדול יותר מאשר מצב בו עם ישראל משועבד לאומה אחרת, כמו שנאמר (יחזקאל לו, כ): "וַיָּבֹוא אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם וַיְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי בֶּאֱמֹר לָהֶם עַם ה' אֵלֶּה וּמֵאַרְצוֹ יָצָאוּ"!

טענה דומה משמיע רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי. החבר מתאר למלך כוזר באריכות את מעלותיה של ארץ ישראל ואת החשיבות הגדולה לגור בה, ועל כך טוען כלפיו מלך כוזר: 'אם כן הלא עובר אתה על מצוה המחוייבת לפי תורתך אם אינך עולה אל המקום ההוא ואינך עושהו בית חייך ומותך'! ותשובת החבר: 'אכן, מצאת מקום חרפתי מלך כוזר!', ובהמשך דבריו יוצא החבר בביקורת חריפה על אותם יהודים שלא נענו לקריאה לשוב לארץ ישראל בתקופת בית שני: 'מסכימים לגלות ולשעבוד ובלבד שלא ייפרדו ממשכנותם (בתי כנסת, ישיבות, מרכזים קהילתיים, מסעדות כשרות...) ומעסקיהם (בעברית מודרנית: ביזנס, רמת חיים גבוהה...)'!

הלוואי ונזכה גם אנו לחיות עם עיניים פקוחות על המציאות, ולא לסתום את עינינו ממצב שאיננו רוצים לראות, ודי לחכימא ברמיזא...

באיזה תאריך יבוא המשיח?

שאול דוד בוצ'קו

"וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בָּנָיו וַיֹּאמֶר: הֵאָסְפוּ וְאַגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים" (בראשית מט, א). בטרם ימות רוצה יעקב אבינו לספר על "אַחֲרִית הַיָּמִים", 'לגלות את הקץ' כלשון רש"י (שם), כלומר לגלות את זמן ביאת המשיח. או אז 'נסתלקה שכינה ממנו והתחיל אומר דברים אחרים' (שם), כלומר בסופו של דבר

לא גילה עתידות אלא הסתפק בברכות שבירך את בניו. הקב״ה איננו רוצה לייאש את בני ישראל ותאריך היעד עדיין רחוק. אפשר שמכאן למדו את האיסור להתעסק בחישובי הגאולה על פי הכתובים: ׳אמר ר׳ שמואל בר נחמני: תיפח עצמן של מחשבי קיצין, שהיו אומרים כיון שהגיע את הקץ ולא בא שוב אינו בא, אלא חכה לו, שנאמר (חבקוק ב, ג) ״אִם יִתְמַהְמָהּ חַכֵּה לוֹ״׳ (סנהדרין צז, ב).

מר זקני הרב אליהו בוצ׳קו זצ״ל ביאר עוד, שהמחשב את הקץ מטיל ספק בצדקת עם ישראל: ׳חז״ל אמרו[25] שישנם שני קִיצים, קץ של אחישנה — אם זכו, וקץ של בעיתה — אם לא זכו. והנה הקץ של ׳אחישנה׳ לא יכול היה יעקב לדעת, שהרי מפתח הקץ הזה נמסר לישראל — ״הַיּוֹם אִם בְּקֹלוֹ תִשְׁמָעוּ״ (תהילים צה, ז)׳ אם כן לא כיוון יעקב אלא לקץ של ׳בעיתה׳, שמפתחו הנעלם הוא רק ביד ה׳, ונסתלקה ממנו השכינה כי הוא רצה לגלות לבניו שתבוא תקופה של ׳לא זכו׳, שבה ישחיתו ישראל את דרכם וימאסו בתורת ה׳. ובשביל זה נענש, כי אסור להוציא דיבה ולעז על ישראל׳ (אור היהדות עמ׳ 35).

אפשר עוד להוסיף טעם לסכנה שיש בחישובים, באשר הם ׳מקבעים׳ כביכול את א־להים, וכאילו חישובינו מחייבים את הקב״ה. לאמיתו של דבר אף התאריך הסופי — ה׳בעיתה׳ — איננו קבוע מראש, והחשבונות שבתנ״ך יובנו רק אחרי ביאת המשיח. המושג של ׳בעיתה׳ כוונתו רק ללמדנו שהמשיח הוא תכלית ההיסטוריה, שיש לראות את כל תולדות האדם בעולם כמסע שיגיע בהכרח ליעד.

פעמים רבות בהיסטוריה היהודית האמין העם שהמשיח כבר ממשמש ובא. לצערנו תקוותו זו נכזבה פעם אחר פעם. לעתים אף גדולי ישראל עוררו תקוות, בהסתמכם בין השאר על הרמזים שבספר דניאל. אין צורך לומר שהאכזבה היתה מרה. בכל פעם הסבירו גדולים אלה שאזהרת הגמרא אינה חלה על דור המשיח עצמו. אמנם אין ספק שכוונתם הייתה לחזק את העם בנאמנותם לתורה ולמצוות, ואולי באמת צריך היה משיח לבוא באותו זמן אלא שהחטא גרם.

ברוח זו נתן הרב אליהו בוצ׳קו זצ״ל הסבר שני לרצונו של יעקב לגלות את ׳אחרית הימים׳: ״לגלות את הקץ׳ זאת אומרת להביא את המשיח. יעקב אומר לבניו: ׳אגלה לכם עכשיו את אחרית הימים. עתה אנחנו נביא את המשיח. יש רק תנאי אחד: ״הֵאָסְפוּ״, כלומר התאחדו סביב התורה והמצוות, והמשיח העומד

25. סנהדרין צח, א: ׳אמר רבי אלכסנדרי: רבי יהושע בן לוי רמי, כתיב (ישעיהו ס, כב) בעתה, וכתיב, אחישנה. זכו - אחישנה, לא זכו - בעתה׳.

בפתח יתגלה׳. אבל בני יעקב לא הצליחו להתאחד, ורוח הקודש, כלומר רוחו של משיח, נסתלקה.

גם בימינו אנו המשיח כבר בפתח. ה׳ ברחמיו הרבים החל לקבץ נדחי ישראל, לחמול על עמו, להצילו מכל צורריו, ולאפשר לו עצמאות מדינית בארצו. רק דבר אחד הוא מבקש מאתנו: להודות שהמאורעות האלה אינם פרי המקרה, ולהתאחד כולנו סביב תורתו — ״וּפִתְאֹם יָבוֹא אֶל הֵיכָלוֹ הָאָדוֹן״ (מלאכי ג, א) — יתגלה מלך המשיח (כפירוש רד״ק שם).

הנשכיל להיענות לאתגר?

יוסף הצדיק

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו מברך יעקב אבינו את בניו לפני מותו.

את יוסף מברך יעקב בשלל ברכות, ועל פי פירוש רש״י ומדרשי חז״ל חלק נכבד מברכות אלה מתייחסות לניסיונו הקשה של יוסף עם אשת פוטיפר.

אומרת הגמרא (סוטה לו ע״ב): ״׳וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ׳ (מט, כד), אמר ר׳ יוחנן משום ר׳ מאיר: בשעה שתבעתו אשת פוטיפר ליוסף ותפשתו בבגדו באת דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון, אמר לו, יוסף עתידין אחיך שייכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם, רצונך שימחה שמך מביניהם? מייד שכך יצרו וכו׳...׳.

על פי הגמרא עולה כי שני גורמים עזרו לו ליוסף להתגבר על יצרו:

1) ראה דמות דיוקנו של אביו — עצם הזיכרון של החיבור העצמי לאביו ולמסורת משפחתו, שהרי יוסף למד תורה בנערותו עם אביו, עזר לו להתגבר בניסיון הזה.

2) שכרו בצדו — יוסף מבין שכדי שצאצאיו יזכו באבן מאבני החושן הוא צריך לעבור את הניסיון הזה — שכר רוחני.

במדרש להלן נראה כי גם שכר גשמי צפוי היה ליוסף על עמידתו בניסיון זה:

׳אמר רבי שמעון בן גמליאל: יוסף משלו נתנו לו

פיו שלא נשק בעבירה — ״וְעַל פִּיךָ יִשַּׁק כָּל עַמִּי״

גופו שלא נגע בעבירה — ״וַיַּלְבֵּשׁ אֹתוֹ בִּגְדֵי שֵׂשׂ״

צווארו שלא הרכין לעבירה — ״וַיָּשֶׂם רְבִד הַזָּהָב עַל צַוָּארוֹ״

ידיו שלא משמשו בעבירה — ״וַיָּסַר פַּרְעֹה אֶת טַבַּעְתּוֹ מֵעַל יָדוֹ וַיִּתֵּן אֹתָהּ עַל יַד יוֹסֵף״ רגליו שלא פסעו בעבירה — ״וַיַּרְכֵּב אֹתוֹ בְּמִרְכֶּבֶת הַמִּשְׁנֶה אֲשֶׁר לוֹ״ (בראשית רבה צ ג).

מהמדרש הזה אנו למדים שמי שמתגבר על יצרו זוכה גם לשכר גשמי בעולם הזה. ישנן הנאות גשמיות אסורות וישנן הנאות מותרות, הרוצה להתגבר על האסורות יבין שישנן הנאות דומות או מקבילות שהינן מותרות, ולפעמים הן אפילו בגדר מצוה.

כמו כן, במהלך הניסיון עצמו נימק יוסף את הסיבות מדוע הוא מסרב להיכנע לפיתוי של אשת פוטיפר, ואמר לה: ״וַיְמָאֵן וַיֹּאמֶר אֶל אֵשֶׁת אֲדֹנָיו הֵן אֲדֹנִי לֹא יָדַע אִתִּי מַה בַּבָּיִת וְכֹל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ נָתַן בְּיָדִי, אֵינֶנּוּ גָדוֹל בַּבַּיִת הַזֶּה מִמֶּנִּי וְלֹא חָשַׂךְ מִמֶּנִּי מְאוּמָה, כִּי אִם אוֹתָךְ בַּאֲשֶׁר אַתְּ אִשְׁתּוֹ וְאֵיךְ אֶעֱשֶׂה הָרָעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְחָטָאתִי לֵא־לֹהִים״. יוסף מלמד אותנו סיבות שלא לחטוא: נאמנות והכרת טובה למעביד שלו, בבחינת בין אדם לחברו, ונאמנות גמורה לקב״ה.

לסיכום, אם כן, התגברותו של יוסף על הפיתוי של אשת פוטיפר לימדה את הדורות הבאים עצות לעמידה בניסיונות:

— ׳ראה דמות דיוקנו של אביו׳ — חיבור למסורת אבותיו ולתורה

— ׳שמו ייכתב על אבני האפוד׳ — שכר רוחני חשוב

— ׳משלו נתנו לו׳ — שכר גשמי

— ״וְכֹל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ נָתַן בְּיָדִי״ — נאמנות וישרות כלפי החברה

— ״וְחָטָאתִי לא־להים״ — יראת שמים.

סֵפֶר שְׁמוֹת

פָּרָשַׁת שְׁמוֹת

מגלות לגאולה

נחום אביחי בוצ'קו

"וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיְמָה אֵת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ. רְאוּבֵן שִׁמְעוֹן לֵוִי וִיהוּדָה. יִשָּׂשכָר זְבוּלֻן וּבִנְיָמִן. דָּן וְנַפְתָּלִי גָּד וְאָשֵׁר": בתחילת ספר שמות חוזרת ומונה התורה את שמות בני יעקב הבאים מצרימה, לומר לך שבזכות ששמרו על שמותיהם העבריים על אף היותם בגלות — זכו להיגאל.

המדרש מונה **ארבעה דברים שבזכותם נגאלו אבותינו ממצרים**: לא שינו את שמם, לא שינו את לשונם, לא אמרו לשון הרע, היו גדורים בעריות (שיר השירים רבה פ"ד, א, יב; ועוד).

מדוע דווקא ארבעה דברים אלה הם שהביאו לגאולת ישראל?

לא שינו את שמם — שמו של אדם מלמד על מהותו, וכמובא בגמרא (ברכות ז ע"ב): 'מנא לן דשמא גרים? אמר ר' אליעזר דאמר קרא: "לְכוּ חֲזוּ מִפְעֲלוֹת ה' אֲשֶׁר שָׂם שַׁמּוֹת בָּאָרֶץ" (תהלים מו, ט), אל תקרי שַׁמות אלא שֵׁמות'. 'שמא גרים' כלומר שמו של האדם מבטא את מהותו הפנימית (לדוגמא, בשם 'אברהם' טמון העניין שהוא 'אב המון גויים', וכידוע אברהם אבינו מבטא את הצד האוניברסאלי של עם ישראל).

ומצאנו עניין נפלא בילקוט שמעוני (לפרשתנו, רמז קסב): 'כל השבטים לשם גאולתן נקראו: ראובן — ויאמר ה' ראה ראיתי, שמעון — וישמע אֱ־לֹהִים את נאקתם, לוי — ונלוו גויים רבים אל ה'', וכן הלאה עיין שם. רוצה לומר כי כבר בשמות השבטים טמון עניין הגאולה, ובכך ששמרו על שמותם, כלומר על מהותם ועל זהותם המקורית, בכך ודאי החדירו בנפשם את עניין הגאולה לכל אורך השעבוד, ומכוח זה נגאלו — כי רק מי שמרגיש שיש לו עתיד וכיוון משמעותי, רק הוא יוכל להחזיק מעמד על אף כל צרה.

לא שינו את לשונם — מסביר הכלי יקר כי השמות העבריים משמעותיים רק בלשון הקודש, ואילו היו ישראל משנים את לשונם שוב לא היו השמות העבריים משפיעים מאומה.

לא דיברו לשון הרע — היינו שהייתה **אחדות במחנה** ושמרו על אחווה ורעות. חז"ל מסבירים כי הצלחותיו של אחאב במלחמות, על אף שהיה מלך רשע וישראל עבדו ע"ז, היו בזכות שלא הייתה ביניהם לשון הרע.

היו גדורים בעריות — על אף שהיו בין המצרים שהיו ידועים בכך שהם שטופים בעריות מכל מקום שמרו ישראל על טהרתם וקדושתם, ובזכות כך שרתה שכינה בישראל ולא סרה מעליהם (המהלך כולו עפ"י ה'כלי יקר', שמות א, ב).

בימי מלחמה אלה, בהם אנו זוכים לגילויי אחדות אדירים בין כל הצבורים השונים במדינת ישראל ובחו"ל, עלינו להשתדל ולקדם את הגאולה שמהותה טמונה בנו. בתוך כך נשתדל להמשיך ולהפנים על ידי לימוד והעמקה את דבר גודל התקופה בה אנו חיים, ולהוסיף קדושה בקרב מחננו — ובכך נזכה לניצחון מוחץ על אויבנו ולגאולה שלמה!

אור באפלה

שאול דוד בוצ'קו

"וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֵּן וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא" (שמות ב, ב).

רוח נבואה שרתה על יוכבד, אמו של משה רבנו. היא הבינה שהתינוק שהיא אך ילדה איננו ילד רגיל, היא ראתה שהוא 'טוב'.

במדרש (שמות רבה פרשה א, כ. סוטה יב, א בשינוי קל בגרסה). הובאו כמה פירושים למלה זו:

'תני ר' מאיר: טוב שמו.

ר' יהודה אמר: טוביה שמו.

ר' נחמיה אמר: הגון לנביאות.

אחרים אומרים: שנולד מהול.

רבנן אמרי: בשעה שנולד נתמלא הבית אורה — כתיב התם: "וַיַּרְא אֱ־לֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב" (בראשית א, ד), וכתיב הכא: "וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא".

כבר לימדונו רבותינו כי השם שניתן לילד מבטא את מהותו הפנימית.[1] אמו של משה ראתה שהרחמים והחמלה יהיו תכונות האופי הבולטות שלו, ומשום כך קראה לו, על פי ר׳ מאיר, ׳טוב׳. ואכן, כשיגדל מושיעם של ישראל הוא יֵצֵא להגן על אחיו הנדכאים, ולא יהסס להרוג מצרי שהִכה איש עברי (שמות ב, יב). כשיראה רועות צאן — בנותיו של יתרו — שחבורת רועים־ליסטים מתנכלים להן, הוא יחוש בגבורה לעזרתן ויבריח את המתנכלים (שם שם, יז).

בזכות אהבתו לעמו נבחר משה להושיע את ישראל. זהו עומק משמעות הפסוק ״וַיַּרְא ה׳ כִּי סָר לִרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱ־לֹהִים״. (שם ג, ד). פשט הכתוב הוא כמובן שא־להים קרא למשה כאשר ראה שהוא סטה מן השביל כדי להתבונן בסנה הבוער. אבל בפי המדרש פירוש אחר: ׳אמר הקב״ה: אתה הנחת עסקיך והלכת לראות בצערן של ישראל ונהגת בהן מנהג אחים, אני מניח את העליונים ואת התחתונים ואדבר עמך. הה״ד וירא ה׳ כי סר לראות, ראה הקב״ה במשה שסר מעסקיו לראות בסבלותם, לפיכך ויקרא אליו אֱ־לֹהִים מתוך הסנה׳ (שמות רבה פרשה א כז). מידה זו של טוב היא המאפיינת את משה לפי ר׳ מאיר.

לרבי יהודה המידה המאפיינת את משה רבנו היא ציותו המוחלט לדבר ה׳. הוא נקרא עבד ה׳ משום שהוא שייך כולו לה׳. רמוזה פה ענוותנותו של משה רבנו, שביטל את עצמו כליל לרצונו של ה׳. טוב הוא עם ה׳, ולכן טוביה שמו.

משה רבנו נבדל מכל האדם בהיותו בדרגת נבואה שאף אדם לא הגיע אליה ולא יגיע אליה לעולם. את קִרבת א־להים זו ׳ינצל׳ משה כדי להתערב ולבקש רחמים על בני ישראל כאשר יחטאו. ובכל פעם שמשה יתחנן על עמו, ה׳ יתרצה לו. ובכן, נקרא ׳טוב׳ מי שמעניק לתפקיד הנביא את מלוא המשמעות, שהיא לדבר עם ה׳ לטובת עם ה׳. ״וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ ה׳ פָּנִים אֶל פָּנִים״ (דברים לד, י). את דרגת הנבואה העליונה הזאת ראתה אמו כבר בלידתו, כך מלמד אותנו ר׳ **נחמיה.**

״וּמֹשֶׁה בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה בְּמֹתוֹ״ (דברים לד, ז); ומתאר בפנינו המדרש את שהתרחש כאשר הגיעה שעתו של משה להיפטר מן העולם (דברים רבה פרשה יא, י): ׳באותה שעה קרא הקב״ה לנשמה מתוך גופו. אמר לה: בתי, מאה ועשרים שנה קצבתיך היותך בגופו של משה, עכשיו הגיע קצך לצאת, צאי אל תאחרי.

1. ראה ברכות ז, ב; יומא פג, א. וראה, בין השאר, אור חדש למהר״ל עמ׳ קצב, שם משמואל פרשת קרח שנת תרע״ה.

אמרה לפניו: רבונו של עולם, יודעת אני שאתה א־לוה כל הרוחות וכל הנפשות, נפש החיים והמתים מסורין בידך, ואתה בראתני ואתה יצרתני ואתה נתתני בגופו של משה מאה ועשרים שנה, ועכשיו — יש גוף טהור בעולם יותר מגופו של משה, שלא נראה בו רוח סרוחה מעולם ולא רמה ותולעה? לכן אני אוהבת אותו ואיני רוצה לצאת ממנו.

אמר לה הקב״ה: נשמה צאי אל תאחרי, ואני מעלה אותך לשמי השמים העליונים ואני מושיבך תחת כסא כבודי אצל כרובים ושרפים וגדודים.

אמרה לפניו: רבש״ע, מאצל שכינתך ממרום ירדו שני מלאכים, עזה ועזאל, וחמדו בנות ארצות והשחיתו דרכם על הארץ, עד שתלית אותם בין הארץ לרקיע. אבל בן עמרם — מיום שנגלית אליו בסנה לא בא לאשתו שנאמר ״וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמֹשֶׁה עַל אֹדוֹת הָאִשָּׁה הַכֻּשִׁית אֲשֶׁר לָקָח כִּי אִשָּׁה כֻּשִׁית לָקָח״ (במדבר יב, א), בבקשה ממך תניחני בגופו של משה׳.

שלמות זו, קדושה זו, התעלות זו — של אדם, של גופו ושל יצריו, הן המייחדות את משה מכל המין האנושי. וזאת מה שמלמדים אותנו **אחרים**, האומרים שמשה נולד מהול, כסמל לשליטת הרוח על הגוף ועל היצר. מידותיו התרומיות ועוצמת נבואתו נבעו מטהרה זו.

ביום הראשון של הבריאה ברא אֱ־לֹהִים את האור. ״וַיַּרְא אֱ־לֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב״ (בראשית א, ד). על אור זה, המסמל את ערכי הרוח שבתורה, אומר לנו רש״י (שם) שהקב״ה ׳ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבא׳. משה מאחד באישיותו את אהבת הזולת, את קירבת הֱא־לֹהִים ואת קדושת הגוף; כל אלו יחד יאפשרו לאור הזה, הגנוז מאז הבריאה, לשוב להתגלות בעולם.

משה הוא קודם כול מי שגילה את התורה לעולם, כך מלמדים אותנו **רבנן**.

על ידי משה יגיע העולם לשלב חדש ומכריע, שבו יֵדע האדם את דרכי ה׳, ״אֶת הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן״ (שמות יח, כ). משה הוא אכן איש טוב, וכן גם העניו מכל אדם, גם נביא גדול וגם צדיק. אבל מעל הכול משה הוא רבנו, הוא מי שבזכותו קיבלו חיינו משמעות.

אכן, בשעה שנולד משה נתמלא הבית אור.

מדוע נשתעבדו אבותינו במצרים?

שאול דוד בוצ'קו

גלות מצרים ארכה כמאתיים ועשר שנים, רובן בעבדות קשה ואכזרית. במה חטאו העברים, שנתחייבו עונש קשה כל כך?

לדעת הרמב"ן ואברבנאל השעבוד הנו עונש על עוונות אבותיהם. הרמב"ן כותב: 'ודע כי אברהם אבינו חָטָא חֵטְא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עוון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלוהים כח לעזור ולהציל. גם יציאתו מן הארץ, שנצטווה עליה בתחילה, מפני הרעב, עוון אשר חטא, כי האלוהים ברעב יפדנו ממות. ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה. במקום המשפט שמה הרשע והחטא'.[2]

לדעת אברבנאל התרחש החטא שלושה דורות מאוחר יותר, אצל בני יעקב: 'ואומר שאם נודה שהיה גלות מצרים על חטא ועוון קודם, אין ראוי שנחשבהו בחוק אברהם אבינו, חלילה לו מעוון. ושיותר ראוי שנייחסהו לשבטי בני יעקב. כי הנה התורה העידה שהם חטאו חטאה גדולה בשנאתם חינם את יוסף אחיהם, ובמה שהתנכלו אותו להמיתו כשהלך לדרוש שלומם וטובתם, ובהשליכם אותו אל הבור, ובמה שמכרו אותו למצרים' (אברבנאל עה"ת בראשית טו, יב-טו).

המהר"ל, בספרו גבורות ה' (פרק ט). יוצא חוצץ כנגד פירושים אלה. על פירושו של הרמב"ן הוא מקשה שאם חטא אברהם בכך שאמר על אשתו 'אחותי היא', מדוע חזר על כך כשהלך אצל אבימלך? וזאת לאחר שה' הודיע לו את גודל העונש שהוא עתיד לקבל בעקבות חטא זה!

נגד פירוש אברבנאל טוען המהר"ל שדבריו הם היפך פשט התורה, שהוא שהקב"ה בעצמו גִלגל את מכירת יוסף כדי לקיים מה שגזר לאברהם.

במהלך מקורי ביותר מעלה המהר"ל סברה שאבותינו היו צריכים לחטוא כדי שתוכל התכנית הא-להית להתקיים: 'השיעבוד ראוי מצד עצמו, ומעט החטא מכריע

2. רמב"ן עה"ת בראשית יב, י' ועי"ש שמאריך ומפרט כיצד היה העונש מדה כנגד מדה.

דבר שהוא ראוי מצד עצמו',[3] 'כי בודאי מצד עצמו ראוי שיהיה מתפרסם מציאות השם יתברך בעולם, כי מה היה נחשב העולם אם לא נודע ונתפרסם מציאותו יתברך בעולם, רק שצריך חטא מה להוציא דבר אל הפעל, דסוף סוף היה שיעבוד וצרה, ואין זה בלא חטא, ודבר כזה אין צריך רק חטא מעט וקטן להכריע'.

בהמשך דבריו מסביר המהר"ל שייעודו של ישראל הוא להביא לעולם את האמונה בה'. אברהם הוא ראש ואבן־פינה למאמינים מפני שהוא הראשון החי באמונתו. אין להסתפק בהכרה במציאות הבורא, אלא יש לדבוק בו בחיי היום־יום — וזהו הרעיון המהפכני שאברהם נשא. אברהם, כפי שמבהיר המהר"ל, היה אמנם החלוץ, אך הוא טרם הגיע לתכלית השלמות של מידה זו.[4] זאת ועוד, אמונתו זו צריכה להפוך לנחלת האומה כולה, אך רק מתוך ניסיון היסטורי ממשי יוכלו בני ישראל להפנים בתודעתם הלאומית את האמונה בא־ל המנהיג את ההיסטוריה. בשלב הראשון יעבידו אותם המצרים בפרך, ישפילו אותם עד שתתבטל מהם כל חשיבות רוחנית או גשמית, והם ייחשבו כחפצים בעלמא, המשועבדים למעצמה האדירה בעולם. בנסיבות אלה, הרעיון לברוא עם חדש ממשפחת מהגרים יהיה בגדר אוטופיה הזויה לחלוטין.

לכן, בשלב השני, כשהחלום הבלתי אפשרי הזה יהפוך למציאות — כאשר אלו שרק אתמול עינו אותם יטבעו בים סוף — יסור כל ספק מלבם של העברים, ויחד יכריזו כולם בקול על אמונתם במלכו של עולם, ככתוב: "וַיַּאֲמִינוּ בַּה' וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ. אָז יָשִׁיר מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל... ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד" (שמות יד, לא). שיעבוד מצרים לא היה אפוא עונש, אלא היה 'ראוי מצד עצמו'[5] — הכרחי כדי להכין את ישראל לשליחותם.

3. הדברים אמורים בחטאו של אברהם, כפי שבארו חז"ל (נדרים לב, א): 'אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: 'מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים? מפני שעשה אנגרייא בתלמידי חכמים, שנאמר (בראשית יד, יד): "וירק את חניכיו ילידי ביתו"; ושמואל אמר: מפני שהפריז על מדותיו של הקב"ה, שנא' (שם טו, ח): במה אדע כי אירשנה; ורבי יוחנן אמר: שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, שנאמר (שם יד, כא): "תן לי הנפש והרכוש קח לך"'. וכן לגבי מכירת יוסף כותב המהר"ל: 'כי כאשר האדם ידקדק בזה לומר שישראל באו בגלות בשביל מכירת יוסף, ימצא שזה הפך משמעות הכתוב. שהקדוש ברוך הוא אמר לו לאברהם קודם לידת השבטים ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, וכל מי שיש לו עינים לראות יראה כי סבת המכירה כדי שיבא לירידת מצרים, שכן דרשו במקומות הרבה "וישלחהו מעמק חברון" — מעצה עמוקה של צדיק הקבור בחברון שנאמר לו כי גר יהיה זרעך. והנה היה השעבוד של מצרים סבה למכירה, לא שתהא המכירה סבה לשיעבוד'.

4. עיין שם פירושו למימרא הנ"ל.

5. לשון המהר"ל.

נראה שבגלל תפיסתם הרחבה של מושג הבחירה החופשית מיאנו אברבנאל והרמב״ן לפרש כן. הם סירבו לראות בדברי ימי ישראל תולדת דטרמיניזם היסטורי, המשאיר מקום צר מאוד לפָּעֳלו של האדם.

אך כדי להבין את עמדתם של אברבנאל והרמב״ן שהעבדות באה כעונש על חטאי האבות, יש להוסיף שהם ראו באותם חטאים שלדעתם נכשלו בהם אברהם או בני יעקב שורש לבעיה מהותית בהתנהלות עם ישראל לדורותיו. יש אם כן להבין את מושג העונש במשמעות רחבה יותר: לא על עוונות אבותיהם נענשו הבנים, אלא מפני שדור מצרים היה נגוע באותן מגרעות שכבר נמצא שורשן אצל אברהם ואצל בני יעקב. ואכן, אותן מגרעות שעל טיבן עמדו אברבנאל והרמב״ן הן שורשי הבעיה של הקיום היהודי. הקשר עם ארץ ישראל, כמו גם הזהות היהודית ואחדות העם, הם עד היום נקודות חולשה שנעשות לאבן נגף בעבור עם ישראל.

במצרים למדו העברים על בשרם שאין לעזוב את ארץ ישראל ולרדת מצרימה; ימי השלווה בגלות מגיעים אל סופם במוקדם או במאוחר. ההתבוללות — שאברהם נתן לה ביטוי סמלי בהציגו את אשתו כאחותו ובמסירתה לפרעה — אף היא איננה עוזרת ליהודים להתקבל לחברה בארצות מגוריהם. בנוסף לכך למדו בני ישראל משעבוד מצרים כי הסכסוכים הפנימיים, כמו זה של יוסף ואחיו, הם הם המכשול הגדול בדרך לשחרור ולחירות.

הבה נתאחד כולנו בנאמנות לעם ישראל, לארצו ולתורתו.

ויך את המצרי

שאול דוד בוצ׳קו

״וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אֶחָיו וַיַּרְא בְּסִבְלֹתָם וַיַּרְא אִישׁ מִצְרִי מַכֶּה אִישׁ עִבְרִי מֵאֶחָיו. וַיִּפֶן כֹּה וָכֹה וַיַּרְא כִּי אֵין אִישׁ וַיַּךְ אֶת הַמִּצְרִי וַיִּטְמְנֵהוּ בַּחוֹל״ (שמות ב, יא־יב).

בפירושו על התורה בשפה הצרפתית[6] מעלה הרב אליהו מונק זצ״ל[7] את השאלה

6. La voix de la Tora (קול התורה), פריס תשכ״ט־תשל״ב.

7. הרב ד״ר אליהו בן שמואל מונק (נולד בפריס בשנת תר״ס, נפטר בניו יורק בשנת תשמ״א), למד בביה״מ האורתודוקסי לרבנים ע״ש ר׳ עזריאל הלדסהיימר בברלין, ושימש ברבנות באנסבך (בווריה). אח״כ היה

האם היה משה רשאי להרוג את המצרי: 'האם הכה המצרי את היהודי מכות שיש בהן כדי להמית? לדעת ר' אליעזר[8] התשובה היא כן. ואם כן, ברור שמשה הרג את המצרי כדין. ברם, ר' חנינא סובר שלא היה במכות כדי להמית,[9] ואם כן נשאלת השאלה אם היה משה רשאי על פי דין להרוג את המצרי. לדעת ר' לוי ביקש משה להעניש את המצרי, אבל לא התכוון להורגו — ועל כן דינו כרוצח בשגגה שצריך לגלות לעיר מקלט, ואכן גלה משה למדיין. (דברים רבה פרשה ב, כט, ומפורש יותר במהד' ליברמן פרשת ואתחנן). לקראת פטירתו הזדרז משה להכין את התשתית לקיום הלכה זו[10]... מפני שראה בזה כפרה על חטאת הנעורים שהעיקה על מצפונו. טרם פטירתו עוד הוכיח אותו הקב"ה על העוון הזה, ומשה התחנן אל ה' שימחל לו וייתן לו להיכנס לארץ ישראל'.[11]

בביאורו זה רוצה הרב מונק לבסס את הטענה שמשה חטא בהורגו את המצרי, ואכן פירושו מעלה שאלה יסודית בעניין יחסינו כלפי בני אדם המתנכלים לאחינו.

אולם, לאחר בקשת המחילה, קריאה בכתובים איננה מותירה מקום לספק. ראשית כול, המעשה המסופר אירע עוד לפני שבחר ה' במשה להושיע את ישראל ולהוציאם ממצרים, ונראה שדווקא בשל האומץ שלו בחר בו ה'. ועוד, אם נדייק היטב במקורות המובאים, נראה שאדרבה — רוב רובם של המקורות התלמודיים והמדרשיים[12] רק מגדילים את שבחו של משה. במסכת סנהדרין (נח, ב) סובר אמנם רבי חנינא שהמצרי רק הלקה את העברי ולא הכהו מכת מוות, אבל הוא לומד ממעשהו של משה הלכה — ש'נכרי שהכה את ישראל, חייב מיתה'. כיצד ניתן לאנוס את הכתוב ולהסתמך על מימרה זו כדי לבקר את התנהגותו של משה? הרי זהו בדיוק היפך כוונתה!

במשך 36 שנים רבה של קהילת 'עדת יראים' בפריס. כתב ספרים רבים, שהנודע ביניהם הוא פירושו לתפילה 'עולם התפילות', שתורגם לעברית. ועל אף שבמאמר זה אנחנו חולקים על פירושו כאן, אין זה גורע מאומה מהערכתנו הגדולה לאיש ולפועלו שתרם כל כך הרבה להרבצת התורה ולהרמת קרן היהדות.

8. בספר קול התורה הנ"ל צוין 'פרקי דרבי אליעזר פרק מח'. ולא מצאנו שם דבר זה. אמנם כך משמע מויקרא רבה פרשה לב, ד, שמות רבה פרשה א, כט, ומדרש דברי חכמים למשה (הובא באוצר המדרשים), אך לא בשם ר' אליעזר.

9. כן מוכח מדבריו בגמ' סנהדרין נח, ב, והוא עצמו סובר שמשה הרגו כדין, עי"ש.

10. של ערי המקלט.

11. מדרש פטירת משה נוסח א (מחמש הנוסחאות המובאות באוצר המדרשים לאייזנשטיין עמ' 363).

12. עיין סנהדרין שם; אבות דר' נתן נוסחא א פ"כ; תנחומא שמות פרשה ט, שם אמור סי' כד ושם שופטים סי' ה; ויקרא רבה שם; שמות רבה שם ופרשה ד, א; דברים רבה פרשה יא, ב; מדרש תהילים כד, סי' ז. ויחידי הוא מדרש פטירת משה הנ"ל.

גם ר׳ לוי במדרש דברים רבה הנ״ל (פרשה ב, כט) איננו אומר שמשה רצח את המצרי בשוגג. שאלו במדרש: ׳מה ראה משה ליתן נפשו על ערי מקלט?׳ ור׳ לוי עונה: ׳מי שאכל את התבשיל הוא יודע טעמו׳, כלומר: ׳לפי שהרג את המצרי וברח, לכך יודע מה בנפשו של הורג׳.(לשון מדרש תנחומא (בובר) פרשת ואתחנן — הוספה סימן ד). משה, שנאלץ לברוח לאחר שהרג את המצרי, מבין את החרדה האוחזת ברוצח הנס מפני גואל הדם.[13] אבל בכך מסתיים כל הדמיון, ולא עלה על דעתו לומר שמשה נענש על מעשהו...

יש שההורג את הנפש למען מטרה נאצלת לא זו בלבד שאיננו יורד מגדולתו, אלא פעמים שהוא מקבל שכר, כפינחס שזכה לכהונה לאחר שהרג את זמרי ואת המדיינית (במדבר כה, יג, ועיין רש״י שם).

דין הרוצח בשוגג, שחייב גלות, איננו יכול אפוא לחול על משה. וכן אמרו רבותינו במדרש: ״׳אֲשֶׁר לֹא נָשָׂא לַשָּׁוְא נַפְשׁוֹ״ (תהילים כד, ד)[14] זו נפשו של מצרי שלא נטלה על חנם, אלא כדין עשה׳.[15]

בל נטיל דופי במשה רבינו. כל דבריו וכל מעשיו תורה הם.

רוח ה׳ הבא ממרומים

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו אנו פוגשים לראשונה במשה רבנו, מי שעתיד להיות מנהיגו הדגול של עם ישראל.

סיפור הצלתו והגעתו לבית פרעה הוא ודאי עניין מופלא, אך גם לאחר שגדל והתבגר אנו מוצאים בו תכונות מיוחדות, וחוסר פחד להתמודד מול איומים וסכנות.

התמודדותו הראשונה היא כנגד איש מצרי המתעלל באיש עברי. משה הורג את המצרי ומטמינו בחול. בהתמודדותו השניה מפריד משה בין שני אנשים עברים המכים

13. וכן פירשו מפרשי המדרש רבה מהרז״ו ורמ״א מירקין.

14. ושם נוסח הכתוב ׳לשוא נפשי׳, בשונה מזה שבמדרש.

15. דברים רבה פרשה יא, ב. ובשינויי לשון, שמות רבה פרשה ד, א; מדרש תהילים כד, סי׳ ז. אולם כפי שצוין לעיל נמצא גם מדרש התומך בדברי הרב מונק, והוא מדרש פטירת משה הנ״ל.

זה את זה. בעקבות כך הוא נאלץ לגלות למדין. גם בבואו לשם קם משה ונחלץ להגנתן של בנות יתרו מפני הרועים שלא אפשרו להן לדלות מים מן הבאר להשקות את צאנן. נשאלת השאלה: מנין היה למשה את הכוח להתמודד עם מקרים שכאלה? הרי משה רבנו גדל בבית פרעה, בנחת וברווגע, כל אשר ביקש היה לו — מי חינך אותו לאצילות נפש שכזו שהופיעה בשילוב עם גבורה בלתי רגילה?

הרמב"ם במורה נבוכים (חלק שני פרק מה) מסביר בעניין הנבואה שישנם אחת עשרה מדרגות בנבואה, והגדולה בכולן היא נבואת משה רבנו, עליו נאמר שדיבר פנים בפנים עם הקב"ה.

את המדרגה הראשונה מתאר הרמב"ם כך: 'תחילת מעלות הנבואה שילווה את האדם עזר א־לוהי, יעוררו ויזרזו לעשות טובה גדולה בעלת ערך, כגון הצלת קבוצת חסידים מידי קבוצת רשעים, או הצלת חסיד גדול, או השפעת טובה על אנשים רבים, וימצא מצד עצמו לכך התעוררות ודחיפה לפעולה, וזה נקרא רוח ה'. בהמשך דבריו אומר הרמב"ם שהגבורה והאומץ שליוו את משה מאז בגרותו, ונתנו לו את הכח לעשות מעשים אלו — נבעו מאותה 'רוח ה'. כמובן אין בזה כדי להפחית מזכויותיו של משה רבנו, חלילה, שהרי לא כל אחד זוכה לעזרה א־להית כזאת, וגם מי שראוי לכך אינו תמיד מודע לה. הרמב"ם כותב שכל אחד מהשופטים שנאמר עליהם ש'צלחה' או 'נחה' עליהם רוח ה' — מדובר באותה מדרגה ראשונית של נבואה, שנותנת כוח לאדם לעשות פעולה שהיא כנגד כל הסיכויים, פעולה שבדרך טבעית רגילה נראית כלא הגיונית ובלתי אפשרית, או פעולה מוצדקת ומתבקשת אלא שהיא מורכבת מאוד וקשה לביצוע.

הרב צבי יהודה קוק זצ"ל, במאמרו 'לתוקף קדושתו של יום העצמאות', מחדש על סמך דברי הרמב"ם שזהו הנס שאירע לעם ישראל בה' באייר ה'תש"ח יום הכרזת המדינה, שהרי עצם ההכרזה היתה מעשה שאינו הגיוני וכנגד כל הסיכויים, כי היו לחצים אדירים שלא לעשות כן הן בפוליטיקה הפנימית בארץ והן בעיקר מאומות העולם. רבים אמרו שזהו מעשה התאבדותי ויהרוס כל סיכוי חיים לישוב היהודי בארץ ישראל, אבל רוב העם בראשותו של דוד בן גוריון אזר אומץ עצום: 'והודיעו אל מרחבי העולם כולו וממשלותיו כי יש מדינת ישראל... ואומץ הגבורה ועוז הרוח הזה... הן של המנהיגים והן של הלוחמים במערכות ישראל, אחד הוא מתוך המקור האחד של עוזר ישראל בגבורה... אותה רוח גבורה הינו נס המופיע ממרומים'.

במקביל למה שהרמב״ם אמר שזוהי המדרגה הראשונה ממעלות הנבואה!

מתפללים אנו שאותה רוח ד׳ תמשיך ללוות את מנהיגנו גם היום, ותתגלה אף בנו בזמן הראוי.

תיקון הפרט ותיקון הכלל

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו מסופר על פנייתו של הקב״ה אל משה רבנו, ובקשתו ממנו שיילך להנהיג את עם ישראל. משה נעתר לבקשה, יוצא לדרך ממדיין למצרים, אך בדרכו עם משפחתו נקלע לסכנת חיים — ״וַיִּפְגְּשֵׁהוּ ה׳ וַיְבַקֵּשׁ הֲמִיתוֹ״ — ורק כאשר ציפורה אשתו מלה את בנה ניצל משה ממוות (ראה שמות ד, כד-כו).

כותב הספורנו: ׳בלכתו מן המדבר למדין עם אשתו ובניו. וסיפר זה אחר שהשלים כל מצוות הא־ל יתברך אליו בדבר השליחות.... ויבקש המיתו — מלאך הברית המקדש את הנימול לזרע יעבדנו, ביקש להרוג את משה בשביל שנתרשל׳. כלומר, לאחר שמשה רבנו קיבל את השליחות מהקב״ה הוא יצא לדרך ונתרשל במצוַת מילת בנו ולכן המלאך ביקש להמיתו.

נשאלת השאלה, איך יתכן שמשה רבנו נתרשל במצווה כה חשובה, הברורה לכל אחד מאיתנו?

עונה הראב״ע: ׳הייתה קבלה בידם שלא יומל הבן ביום השמיני אם הוא חולה או הוא בדרך שאין יכולת במוליכו להתעכב, ובעבור כי משה לא יוכל להתעכב בשליחות ה׳, ראה בעצתו שלא יומל כי יסתכן הנער אם יוליכו אותו בדרך. והנה שלח ה׳ מלאך להזכיר למשה שיניח עצתו ויומל הנער וילך לו לבדו, והנער יהיה עם אמו עד שיתרפא׳. כלומר, משה רבנו העדיף לבצע את שליחותו למען כלל ישראל בחשיבות רבה יותר מאשר את ברית המילה של בנו. ולכאורה הוא צודק, וכי מה חשוב יותר גאולת עם ישראל כולו או ברית מילה לבנו?

שמעתי מגיסי הרב אריאל אלקובי שאכן אנו למדים מהסיפור הזה עניין יסודי מאוד בעבודת ה׳, ביחס בין הפרט לבין הכלל. הנה במאמר על פרשת ויגש הבאנו את דברי הרב קוק: ׳האדם צריך להיחלץ תמיד ממסגרותיו הפרטיות... וצריך שתהיה מחשבתו ורצונו ויסוד רעיונותיו נתונים להכללות, לכללות הכל, לכללות

העולם, לאדם, לכללות ישראל' (אורות הקודש ג, עמוד קמז), אולם נראה שיש להוסיף על כך הסתייגות חשובה: האדם אינו יכול לפעול למען הכלל אם אין הוא מתקן תחילה את עצמו ואת משפחתו. משום כך משה רבינו צריך היה תחילה למול את בנו, שזהו התיקון האישי הבסיסי, המחויבות שלו כלפי משפחתו, ורק לאחר מכן הוא יכול היה להמשיך לפעול למען גאולת ישראל. ההשלכות המעשיות של עניין זה הן ברורות, ושייכות למושג של 'דוגמא אישית', הן מצד התועלת המעשית והן מן הצד המהותי האמיתי שלהן. לא יתכן שמחנך, מורה, משפיע, ידבר על חשיבות מידת החסד בשעה שהוא עצמו מקולקל במידה זו.

נתחיל בתיקון עצמנו, ובמקביל ומתוך כך נוכל להשפיע על כלל האומה.

'החושב, העומד על עמדתו העצמית, מחויב הוא לשכלל את עולמו הפנימי בכל ענפיו ופרטיו. והעבודה הזאת אין לה קצבה, וכל ימיו הוא קרוא להוסיף לקח ושכלול של חיים מדעיים ומוסריים... ועם זה מתמזגת היא יפה עם הצורות הרוחניות והמעשיות של הכלל כולו' (אורות הקודש ג, עמוד קכ).

הנס והבחירה החופשית

שאול דוד בוצ'קו

לאחר מלחמת ששת הימים קיבל העם היהודי כולו את שחרור העיר ירושלים ושאר מחוזות יהודה ושומרון בפרץ של שמחה, וראה בו את התגשמות הנבואות העתיקות ואת קיום ההבטחה הא־להית לתת לישראל את הארץ הזאת.

כבר אז נשמעו קולות שהתנגדו לתפיסה זו של ההיסטוריה; קולות אלו חזו מראש שמאות אלפי התושבים הפלסטינאים עלולים לגרום בעיות חמורות למדינת היהודים. לאחר מלחמת לבנון הראשונה (בשנת תשמ"ב), הצטרפו כמה רבנים חשובים לתנועה רעיונית זו, וביניהם כמה ראשי ישיבות הסדר. באופן מתמיה, דווקא כאשר עברו הפלסטינאים את אחת התקופות הקשות בתולדותיהם — תקופה שבה אף ידידיהם הערביים נטשו אותם — החלו קולות אלה להישמע.

נעלה כאן כמה השערות שיש בהן כדי להסביר פרדוקס זה. בפעם הראשונה מאז היווסדה, נלחמה מדינת ישראל לא נגד מדינה ערבית כלשהי אלא נגד העם הפלסטינאי. לכן לא היה ניתן עוד לטעון שהערבים הפלסטינאים אינם מהווים עם, ושזהותם הקולקטיבית באה לידי ביטוי במסגרת המדינות הערביות. עצם העובדה שהם ננטשו על ידי אחיהם הערבים חיזקה אף היא את הטענה שהם מהווים אומה בפני עצמה. יש שראו מציאות זו כבר זמן רב קודם לכן, אך עתה חדרה הכרתה לתודעת אותם הרבנים, אשר שכלו רבים מתלמידיהם־יקיריהם במלחמה הזאת. לאור זאת נוצר לטעמם צורך בפיתרון מוסכם שיושג במשא ומתן, וכל משא ומתן כרוך בהכרח בוויתור.

נראה כי הבסיס לטענה שמותר על פי ההלכה להיפרד מחלקים מארץ ישראל תמורת שלום הוא הכלל היסודי שאין סומכים על הנס: על האדם לקחת אחריות על עתידו, אין הוא רשאי לחכות שיקרה נס ויפתור את בעיותיו.

המקור לעניין זה מופיע במסכת קידושין: (קידושין לט, ב, ועוד. ועיין פסחים ח, ב, ושם: דשכיח היזיקא). 'וכל היכא דקביע היזיקא לא סמכינן אניסא, דכתיב "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵיךְ אֵלֵךְ וְשָׁמַע שָׁאוּל וַהֲרָגָנִי"' (שמואל א טז, ב). אף על פי ששמואל הלך בשליחותו של הקב"ה, שפקד עליו ללכת למשוח את דוד, הוא היה ירא לנפשו ולא אמר: 'אם ה' ציווה אותי, אלך והוא יעשה לי נס'.

שעתם הגדולה של הנסים מתחילה ללא ספק ביציאת מצרים. הפסוקים שנביא להלן מבהירים מדוע חולל ה' נסים אלה, ולאורם ננסה להבין מה חלקו של פועל ה' בהיסטוריה, ומהו החלק המוטל על האדם.

ה' אומר אל משה: "וַאֲנִי אַקְשֶׁה אֶת לֵב פַּרְעֹה וְהִרְבֵּיתִי אֶת אֹתֹתַי וְאֶת מוֹפְתַי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם...וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' בִּנְטֹתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרָיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם" (שמות ז, ג־ה). ולהלן אומר הכתוב: "כִּי בַפַּעַם הַזֹּאת אֲנִי שֹׁלֵחַ אֶת כָּל מַגֵּפֹתַי אֶל לִבְּךָ וּבַעֲבָדֶיךָ וּבְעַמֶּךָ בַּעֲבוּר תֵּדַע כִּי אֵין כָּמֹנִי בְּכָל הָאָרֶץ...וְאוּלָם בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ בַּעֲבוּר הַרְאֹתְךָ אֶת כֹּחִי וּלְמַעַן סַפֵּר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ" (שם ט, יד־טז). ועוד בהמשך: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בֹּא אֶל פַּרְעֹה כִּי אֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת לִבּוֹ וְאֶת לֵב עֲבָדָיו לְמַעַן שִׁתִי אֹתֹתַי אֵלֶּה בְּקִרְבּוֹ. וּלְמַעַן תְּסַפֵּר בְּאָזְנֵי בִנְךָ וּבֶן בִּנְךָ אֵת אֲשֶׁר הִתְעַלַּלְתִּי בְּמִצְרַיִם וְאֶת אֹתֹתַי אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בָם וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה'" (שם י, א־ב).

אנו רואים אפוא שאחת ממטרותיה של התערבות האֱ־לֹהִים במצרים הייתה להראות שהוא אדון העולם ומנהיג ההיסטוריה. כך גם הסכימו כל המפרשים, כלשונו של הרמב"ן (רמב"ן עה"ת שמות י, א): 'כדי שתספר אתה וכל ישראל לדורות הבאים כח מעשי, ותדעו כי אני ה', וכל אשר אחפוץ אעשה בשמים ובארץ'.

זכרון הנסים האלה הוא אחד מיסודי היהדות. חובה להזכיר יציאת מצרים בכל יום בשחרית ובערבית. חג אחד — פסח — מוקדש כולו למטרה זו, ולמעשה בכל מאורעות החיים היהודיים, בשבתות ובימים הטובים, נמצא יסוד זה. בכולם אנו אומרים: 'זכר ליציאת מצרים'.

אין לראות ביציאת מצרים מאורע היסטורי בודד; יציאת מצרים היא המקור למחויבות שלנו לא־להים, לקבלת עול מלכות שמים ועול מצוות. זו הסיבה שאנו

מזכירים יציאת מצרים בקריאת שמע: "אֲנִי ה' א־להיכם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵא־לֹהִים אֲנִי ה' א־להיכם" (במדבר טו, מ).

יציאת מצרים מוזכרת שוב בברכה שלאחר קריאת שמע, והפעם כמקור לבטחוננו בה' לאורך ההיסטוריה: '...וּדְבָרָיו חָיִים וְקַיָּמִים. נֶאֱמָנִים וְנֶחֱמָדִים לָעַד וּלְעוֹלְמֵי עוֹלָמִים. עַל אֲבוֹתֵינוּ וְעָלֵינוּ. עַל בָּנֵינוּ וְעַל דּוֹרוֹתֵינוּ. וְעַל כָּל דּוֹרוֹת זֶרַע יִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ... מִמִּצְרַיִם גְּאַלְתָּנוּ ה' אֱ־לֹהֵינוּ, וּמִבֵּית עֲבָדִים פְּדִיתָנוּ, כָּל בְּכוֹרֵיהֶם הָרָגְתָּ, וּבְכוֹרְךָ גָּאָלְתָּ, וְיַם סוּף בָּקַעְתָּ, וְזֵדִים טִבַּעְתָּ, וִידִידִים הֶעֱבַרְתָּ, וַיְכַסּוּ מַיִם צָרֵיהֶם, אֶחָד מֵהֶם לֹא נוֹתָר...'

יציאת מצרים מוזכרת כאן כמקור לאמונתנו בה' ולביטחוננו בו, שדְּבָרוֹ אמת ויציב וקיים לעד. כל הבעיות של עם ישראל, ככל שיהיו מסובכות, ייפתרו מבלי שתתבטל אפילו אות אחת מִדְּבַר ה' ומהבטחתו לעמו.

אולם אם כן הוא, מהו תוקפו של האיסור לסמוך על הנס? מה מוטל עלינו לפעול למען גאולת ישראל, וכיצד זה מתיישב עם אמונתנו בהובלת ה' את ההיסטוריה?

כדי להתבונן ביסודות האיסור לסמוך על הנס נחזור לנתח את סוגיית הגמרא שהובאה לעיל. שמואל שאל את הקב"ה: "אֵיךְ אֵלֵךְ (למשוח את דוד) וְשָׁמַע שָׁאוּל וַהֲרָגָנִי?". כיצד עלינו להבין שאלה זו? אם א־להים בכבודו ובעצמו פקד על שמואל ללכת למשוח את דוד, כיצד אפשר שיעלה על דעתו של שמואל להתחמק מחובתו בגלל קושי המשימה? הרי ציווי ה' הוא עצמו ההבטחה שיגן עליו! וכי לא שמע אברהם בקול ה' כשציווה אותו להעלות את בנו אשר אהב לעולה? והרי כולנו יודעים שים סוף נבקע רק לאחר שנחשון בן עמינדב קפץ לתוך גלי הים, (סוטה לז, א; מכילתא בשלח; ועוד). בהראותו את בטחונו בה'! ואף אם נקבל את הכלל שאין לסמוך על הנס, הרי זה כאשר הנס לא הובטח במפורש, אבל כאשר הקב"ה נותן פקודה לנביא — ברור לחלוטין שאיננו רשאי להתחמק בגלל הסכנה!

כיצד נגדיר אפוא את האיסור לסמוך על הנס? נעיין בכמה דוגמאות המובאות בתלמוד.

במסכת קידושין (שם, ועי"ש שאמרו: 'ר' יעקב מעשה חזא'). מסופר על נער 'שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת'. נער זה קיים בבת אחת שתי מצוות ששכרן מפורש בתורה: 'בכיבוד אב ואם כתיב (דברים ה, טו): "לְמַעַן יַאֲרִכוּן יָמֶיךָ וּלְמַעַן יִיטַב לָךְ", בשילוח הקן כתיב (שם כב, ז): "לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְהַאֲרַכְתָּ יָמִים". ותמהים חכמינו שם: 'היכן טובת ימיו של זה?

והיכן אריכות ימיו של זה?', וכן נשאלת השאלה: 'והא... שלוחי מצוה אינן נזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן!'. מסקנת הגמרא היא 'סולם רעוע הוה, דקביע היזיקא, וכל היכא דקביע היזיקא לא סמכינן אניסא[16] דכתיב "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵיךְ אֵלֵךְ וְשָׁמַע שָׁאוּל וַהֲרָגָנִי"'.

מכאן נלמד שיש להבחין בין עצם קיום המצווה לבין האמצעים שבהם אנו משתמשים לקיים אותה. אל לו לאותו הנער לחשוב: 'אם אני מקיים את רצון ה', הוא יגן עלי מפני כל סכנה'. לא ולא! מן ההכרח לבדוק את עמידות הסולם לפני קיום המצווה.

וכך גם לגבי 'אין סומכין על הנס'. פירושו של משפט זה הוא שעל האדם לחַשֵּׁב כיצד להגיע למטרה שקבע הא־ל, ולא חלילה שעל האדם לקבוע בעצמו את המטרה.

כדי להמחיש רעיון זה נתבונן בסיפור כיבושה של העיר עי, בספר יהושע (פרק ח). הקב"ה ציוה את יהושע לכבוש את העי והבטיח לו את הניצחון: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ אַל תִּירָא וְאַל תֵּחָת, קַח עִמְּךָ אֵת כָּל עַם הַמִּלְחָמָה וְקוּם עֲלֵה הָעָי, רְאֵה נָתַתִּי בְיָדְךָ אֶת מֶלֶךְ הָעַי וְאֶת עַמּוֹ וְאֶת עִירוֹ וְאֶת אַרְצוֹ" (יהושע ח, א). והנה הכתוב מתאר לנו בפרטי פרטים את האסטרטגיה שבה נקט יהושע במלחמתו: כיצד חילק את חייליו, היכן הציב את כוחותיו ובאיזה תחבולות נקט (שם שם, ג־כב). קושי המשימה לא מנע מיהושע מלהילחם בעי, והוא לא טען כמובן שאין סומכים על הנס. אך בגלל עצמתה של העיר הוא השתמש במיטב חכמתו כדי לתכנן ולנהל את כיבושה.

באופן דומה יש להבין את הדו־שיח בין שמואל לא־להים: שמואל שאל את ה': "אֵיךְ אֵלֵךְ וְשָׁמַע שָׁאוּל וַהֲרָגָנִי", וה' ענה לו: "עֶגְלַת בָּקָר תִּקַּח בְּיָדֶךָ וְאָמַרְתָּ לִזְבֹּחַ לַה' בָּאתִי" (שמואל א טז, א־ב). כלומר: 'אל תפרסם שאתה הולך למשוח את דוד, אלא עשה שיחשבו הרואים שאתה הולך להקריב קרבן'. שמואל מעולם לא הסתפק אם לקיים את ציווי ה'; הוא רק רצה לדעת כיצד ללכת אל דוד, אם בפרהסיה או בצנעה.

וכן הדבר לגבי היסטוריית עם ישראל בכללה: המטרות מפורשות בתורה ואין אנו רשאים לשנותן; אבל חובה עלינו לשקול בדעתנו באלו אמצעים נשיג את אותן המטרות, כדי שנוכל לכלכל בתבונה את צעדינו.

16. תרגום: סולם רעוע היה, שקבוע בו ההיזק. ובכל מקום שקבוע בו ההיזק אין סומכים על הנס.

מהי הגאולה האמיתית

נחום אביחי בוצ'קו

בתחילת פרשתנו מתגלה הקב"ה למשה רבנו, ושולח אותו שיאמר לבני ישראל המשועבדים בארץ מצרים (ו, ו-ז): "אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבֹדָתָם וְגָאַלְתִּי אֶתְכֶם בִּזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבִשְׁפָטִים גְּדֹלִים. וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵא־לֹהִים".

בירושלמי פסחים (פ"י ה"א) אמרו: 'מניין לארבע כוסות בפסח? אמר ר' יוחנן: כנגד ארבע גאולות — והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי'.

מסביר בעל התורה תמימה שיש כאן ארבעה עניינים שונים, שהם בעצם ארבעה שלבים מהותיים בגאולה, וכנגדם אנו שותים ארבע כוסות של יין בליל הסדר:

א) הקלה מסבל העבדות במצרים. ב) הצלה מן העבודה עצמה. ג) יציאה מהשעבוד. ד) קניין עם ישראל כעם מיוחד לקב"ה.

אך הנה, כידוע, בפסוק הסמוך הבא (פסוק ח) מופיעה גאולה נוספת: "וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ" — מדוע אם כן אין שותים גם כנגד גאולה חשובה זו?

עונה על כך בעל התורה תמימה (שחי בזמן הגלות באירופה): "מפני שבהיותנו עתה בגלות, והארץ מסורה בידי זרים, אי אפשר לישא כוס יין על זה".

הפלא ופלא!

לפי דבריו, בדורנו זה, שאנו זוכים לחיות בתקופת הגאולה, היינו אמורים לשתות כוס חמישית כדי לחיות במלוא מובן המילה את התקופה שבה אנו חיים.

הגמרא בפסחים (קח ע"א) דנה בחיוב הסבה בזמן שתיית ארבע הכוסות, ומביאה את דברי רב נחמן, אך ישנן שתי גירסאות בשיטתו: גירסא אחת סוברת ששתיית הכוסות צריכה הסבה, וגירסא שניה סוברת שאינה צריכה.

מסבירה הגמרא כי אין מחלוקת בין הגירסאות, משום שאחת מהן מתייחסת לשתי הכוסות הראשונות והאחרת מתייחסת לשתי הכוסות האחרונות, אך עדיין מסתפקת הגמרא האם שתי הכוסות הראשונות צריכות הסבה או שמא דוקא שתי האחרונות, ויש סברות לכאן ולכאן:

שתי כוסות **הראשונות** צריכות הסבה — 'השתא הוא דקא מתחלא לה חירות' (=עכשיו מתחילה החירות), אך בכוסות אחרונות אין צריך להסב — 'מאי דהוה הוה' (=מה שהיה היה).

שתי כוסות **אחרונות** צריכות הסבה — 'ההיא שעתא דקא הויא חירות' (=אותה שעה היא שעת החירות), אך בכוסות ראשונות אין צריך להסב — 'אכתי עבדים היינו קאמר' (=עדיין אומר את נוסח 'עבדים היינו').

מהו שורש המחלוקת ומהי משמעותה?

נראה לומר שלפי השיטה הראשונה העיקר הוא הניצוץ הראשון של הגאולה, על אף שבפועל עדיין משועבדים, וכאשר הגאולה מגיעה ומאירה היא למעשה 'רק' המשכו של אותו ניצוץ ראשוני, ולכן מסבים דווקא בשתי הכוסות הראשונות כדי להדגיש את עניין החירות דווקא באותו ניצוץ ראשוני.

לעומת זאת השיטה השנייה סוברת שכל עוד הגאולה אינה מתגלה בפועל אי אפשר להרגיש בני חורין ולהודות על כך לקב"ה, כי סוף סוף עדיין משועבדים אנחנו, ולכן ההסבה, שהיא ביטוי להרגשה שלמה של חירות, אינה יכולה לבוא לידי ביטוי אלא רק בשעה של חירות גמורה.

אם כן מי צודק?

אומרת הגמרא למסקנה: 'השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי — אידי ואידי בעו הסיבה'! כלומר, למעשה יש להסב בשתיית כל ארבעת הכוסות כי שתי השיטות צודקות: צריך לדעת להתבונן על המציאות בעיניים עמוקות ולחוש את הגאולה גם כשהיא בפועל עדיין רחוקה מלהתגלות, אך מאידך צריך להמשיך להודות ולהרגיש ולחוות את הגאולה כשהיא מתגלה בפועל!

בליעת המטות

נחום אביחי בוצ'קו

אם נתבונן בעניין עשר המכות שהכה הקב"ה את מצרים, נראה כי יש להן שתי מטרות עיקריות:

"בְּזֹאת תֵּדַע כִּי אֲנִי ה'" (ז, יז) — כדי שפרעה, המצרים וכל העולם יידעו שיש מנהיג לעולם.

"וְהִפְלֵיתִי בַּיּוֹם הַהוּא אֶת אֶרֶץ גֹּשֶׁן אֲשֶׁר עַמִּי עֹמֵד עָלֶיהָ" (ח, יח) — להראות לכל כי יש הבדל ברור בין ישראל לבין אומות העולם, וישראל הם בבחינת בנו בכורו של הקב"ה.

אך הנה, לפני תחילת המכות מופיע שלב נוסף.

התורה מספרת כך (ז, ח-יב): "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר. כִּי יְדַבֵּר אֲלֵכֶם פַּרְעֹה לֵאמֹר תְּנוּ לָכֶם מוֹפֵת וְאָמַרְתָּ אֶל אַהֲרֹן קַח אֶת מַטְּךָ וְהַשְׁלֵךְ לִפְנֵי פַרְעֹה יְהִי לְתַנִּין. וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל פַּרְעֹה וַיַּעֲשׂוּ כֵן כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' וַיַּשְׁלֵךְ אַהֲרֹן אֶת מַטֵּהוּ לִפְנֵי פַרְעֹה וְלִפְנֵי עֲבָדָיו וַיְהִי לְתַנִּין...וַיַּעֲשׂוּ גַּם הֵם חַרְטֻמֵּי מִצְרַיִם בְּלַהֲטֵיהֶם כֵּן. וַיַּשְׁלִיכוּ אִישׁ מַטֵּהוּ וַיִּהְיוּ לְתַנִּינִם וַיִּבְלַע מַטֵּה אַהֲרֹן אֶת מַטֹּתָם".

ולכאורה לא ברור מהי מטרתו של התרגיל הזה, ולמה שהמטה יהפוך דוקא לתנין? ואם גם החרטומים הצליחו להפוך מטה לתנין מהו המופת הגדול שעשו משה ואהרן?

מסביר רש"י כי "מוֹפֵת" כאן פירושו הוכחה, ולפי זה כל מטרת התרגיל הזה היתה להוכיח לפרעה כי משה ואהרן אינם מכשפים הפועלים על דעת עצמם אלא הם באים בשליחות הקב"ה.

אך מדוע דוקא מופת זה יוכיח שהם שליחיו של הקב"ה?

מסביר המלבי"ם שהמצרים היו עובדים לנילוס והיו אומרים שהוא אלוה גדול שברא את עצמו, וכן היו עובדים אל התנינים שביאור שהיו אלוהות אצלם, ופרעה שהיה אצלם גם כן אלוה היה אומר שהוא התנים הגדול של היאור וגם הוא ברא את עצמו, והיאור הוא שותף אליו באלהות. ולכן נעשה המופת בפני פרעה, בלא שיכול היה להתנגד, והמטה הפך לתנין וחזר והפך למטה בידו של אהרן, ובכך הוכח כי אלוהותם של מצרים אין להם יכולת פעולה בפני שליחיו של הקב"ה.

וכן כותב המדרש: "קַח אֶת מַטְּךָ וְהַשְׁלֵךְ לִפְנֵי פַרְעֹה" — אמר הקב"ה: רשע זה מתגאה וקרא עצמו תנין, דכתיב "הַתַּנִּים הַגְּדוֹל"; לך ואמור לו: ראה מטה זה הוא עץ יבש ונעשה תנין ויש בו רוח ונשמה והוא בולע כל המטות וסופו לחזור עץ יבש, אף אתה בראתי אותך מטיפה סרוחה ונתתי לך מלוכה ונתגאה אתה ואמרת "לִי יְאֹרִי וַאֲנִי עֲשִׂיתָנִי", הריני מחזירך לתהו ובהו! אתה בלעת כל מטות שבטי ישראל הריני מוציא בלעך מפיך!" (ילקוט שמעוני, וארא, רמז קפא).

על פי זה מובן: מופת זה היה כעין הקדמה לבאות, וכעין מסר ברור לפרעה ולחרטומים על עליונותו של הקב"ה כמנהיג העולם לעומת אפסיותו של פרעה.

בשלב זה פרעה בוחר להתעלם מן המסר הברור הזה, ובכך מאפשר הופעת ה׳ גדולה יותר על ידי עשרת המכות הבאות.

כשם שברור לנו שהנסים והמופתים שאירעו בתקופת יציאת מצרים היו מאת ה׳ יתברך — כך צריכים אנו בדורנו זה להיות מודעים לכך שהקב״ה הוא זה שמנהל ומוביל את ההיסטוריה של עם ישראל ושל העולם כולו, וחובה עלינו לא לשכוח זאת גם במצבים שאינם מובנים לנו, ואולי דווקא בהם!

מהות עשרת המכות

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשות וארא־בא מתארת התורה את ׳עשר המכות׳ שהביא הקב״ה על מצרים, שהן ללא ספק אירוע מתמשך מעורר רושם והשתאות. כבר מקריאה פשוטה של הפסוקים מתקבל הרושם כי מטרתן של המכות לא הייתה להעניש את המצרים או לכוף אותם להוציא את ישראל ממצרים, אלא יש כאן מטרה רחבה יותר. מה הייתה, אם כן, מטרתן העיקרית של עשר המכות?

בהגדה של פסח נאמר: ׳רבי יהודה היה נותן בהם סימנים: דצ״ך עד״ש באח״ב׳. סביר להניח כי בכך רצה רבי יהודה לחלק את המכות לשלושה סוגים, אך צריכים אנו לברר מה עומד מאחורי חלוקה זו.

נקודה נוספת שיש לתת עליה את הדעת היא ה׳הפליה׳ בין המצרים שספגו את המכות לבין ישראל שלא ניזוקו כלל. תופעה זו חזרה על עצמה לאורך כל המכות, אך רק במכות בודדות הודגש עניין זה במפורש. מדוע?

והמכה האחרונה — הגדולה מכולן — מכת בכורות. מכה זו איננה באה ברצף אחד עם שאר המכות, ואף נלווה אליה עניין קרבן הפסח ומפריד בינה לבין השאר. מהו ייחודה של מכת בכורות, ומה עניינו של קרבן הפסח המעורב בה?

מקובל לומר שעיקר עניינם ומטרתם של עשר המכות היה להופיע את שם ה׳ בעולם. האברבנאל ציין כי שלש פעמים נאמר במכות עניין ידיעת ה׳: במכת דם — ״בְּזֹאת תֵּדַע כִּי אֲנִי ה׳״ (ז, יז), במכת ערוב — ״לְמַעַן תֵּדַע כִּי אֲנִי ה׳ בְּקֶרֶב הָאָרֶץ״ (ח, יח), ובמכת ברד — ״בַּעֲבוּר תֵּדַע כִּי אֵין כָּמֹנִי בְּכָל הָאָרֶץ״ (ט, יד).

מסביר ה'כלי יקר' (ז, יז) כי באמת נחלקו כל המכות לשלש קבוצות — כסימניו של רבי יהודה (והמכות הנ"ל הם הראשונות בכל קבוצה) — וכל אחת מהקבוצות באה ללמד על הופעה שונה של הקב"ה בעולם:

— 3 המכות הראשונות (דצ"ך) — לאמת את מציאות ה' יתברך בעולם.

היאור היה אלהי מצרים, על כן הכה ה' תחילה את היאור, אחר כך הוציא משם צפרדעים שקידשו שם שמים ומסרו נפשם (כדברי חז"ל), ולבסוף היכה אותם בכינים עד שהחרטומים עצמם הודו ואמרו "אֶצְבַּע אֱ־לֹהִים הִוא". מכות אלה הוכיחו את מציאות ה' בעולם — "בְּזֹאת תֵּדַע כִּי אֲנִי ה'".

— 3 המכות האמצעיות (עד"ש) **— ללמד שהקב"ה משגיח בעולם באופן פרטי על כל איש ואיש.**

מכת ערוב, שהיה בה עירבוביא של בעלי חיים והלכו והכו בכל מצרים — בה נאמר במפורש "וְהִפְלֵיתִי בַיּוֹם הַהוּא אֶת אֶרֶץ גֹּשֶׁן", והיא הוכיחה על השגחה מיוחדת על עם ישראל. וכן במכת הדבר נאמר "וְהִפְלָה ה' בֵּין מִקְנֵה יִשְׂרָאֵל וּבֵין מִקְנֵה מִצְרָיִם" (ט, ד). מכת השחין פגעה תחילה בחרטומים ואחר כך בכל מצרים, ולכן לא יכלו החרטומים להתווכח עם משה ואהרן כי הוכח שהם לקו בה בכוונת מכוון. "לְמַעַן תֵּדַע כִּי אֲנִי ה' בְּקֶרֶב הָאָרֶץ".

— 4 המכות האחרונות (באח"ב) — להוכיח כי אין בעולם כח מקביל לקב"ה.

פרעה ומצרים האמינו בכוחה של השמש ומזל טלה (המזל הראשון) שהם הכוחות השולטים בעולם. בארבע מכות אלה מדגישה התורה "אֲשֶׁר לֹא הָיָה כָּמוֹהוּ" (ט, יח, כד; י, ו, יד; יא, ו), והם אף האפילו על אור השמש והקדירו את השמים: בברד היה מטר עז, הארבה כיסה את אור השמש, במכת חושך היה חושך מוחלט, ומכת בכורות אירעה בחצי הלילה. 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ'.

ייחודה של מכת בכורות הייתה בכך שנעשתה על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, שנאמר: "וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה", "וה' הִכָּה כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם". במכת בכורות הייתה נוכחות א־להית עצומה כל כך עד שבכורות מצרים לא יכלו לסבול עוצמה זאת ולכן מתו, ולעומתן, ישראל הצליחו לקלוט את העוצמה הזאת והתעלו והתקדשו ממנה. למעשה בזמן מכת בכורות זרק בנו הקב"ה נשמה חדשה ויצר אותנו לעם, ונשמה זו נקלטה ונתפשטה אצל כל פרט ופרט.

קרבן פסח היה הכנה למכת בכורות ולהתגלות הגדולה שהייתה בה. קרבן פסח מתייחד בכך שהוא גם קרבן יחיד (כל יחיד צריך להתמנות על קרבן) וגם קרבן ציבור (דוחה את השבת, ואף דוחה את הטומאה אם רוב הציבור טמאים), ועל כן הוא משמש הכנה להתפשטות הנשמה הכללית של עם ישראל שנשתרשה אף בכל יחיד ויחיד. (עפ"י הרב בלייכר, "פסח על שום מה?").

לסיכום: עשר המכות מטרתן לגלות את מלכותו יתברך לעולם בשלש בחינות: מציאות ה', השגחתו הפרטית, יחוד ה'. מכת בכורות מגלה קומה נוספת והיא הופעת עם ישראל כעם ה' בעולם, שבאותה שעה נוצר וקיבל את ייחודיותו הישראלית.

פָּרָשַׁת בֹּא

המשיח מחכה לנו

שאול דוד בוצ'קו

"וּמוֹשַׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרָיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה", (שמות יב, מ) כך מספרת לנו התורה. אולם ארבע מאות ושלושים שנה הם שלושים שנה יותר מאורך הגלות שהודיע ה' לאברהם: "יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה"! (בראשית טו, יג).

רש"י (שמות שם, ועי"ב בראשית שם. ועיין מכילתא מס' דפסחא פרשה יד; סדר עולם רבה פרק א). מיישב את הסתירה כך: ארבע מאות השנים מתחילות מלידת יצחק (שהרי במצרים עצמה לא שהו העברים אלא מאתיים ועשר שנים), ושלושים השנים הנוספות מחושבות משנגזרה גזירת בין הבתרים (שבו ה' הודיע לאברהם על הגלות והשעבוד) עד שנולד יצחק.

הרמב"ן (רמב"ן עה"ת שמות שם) מעיר על פירושו כי קשה לומר שחלפו שלושים שנה מברית בין הבתרים ועד ללידת יצחק: 'שהרי כתוב "וְאַבְרָם בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה בְּצֵאתוֹ מֵחָרָן", (בראשית יב, יד) ומעמד בין הבתרים היה אחר כך ימים רבים!' והוא מביא תירוץ שמקורו בסדר עולם (שם): 'אברהם אבינו היה בשעה שנדבר עמו בין הבתרים בן שבעים שנה, שנאמר "וַיְהִי מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה יָצְאוּ כָל צִבְאוֹת ה' מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". (שמות שם, מא). חזר לחרן ועשה שם חמש שנים, שנאמר "וְאַבְרָם בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה בְּצֵאתוֹ מֵחָרָן"'. ואמנם, הרמב"ן מציע גם פירוש משלו: (שם שם, מב, ולעיל פסוק מ כתב עוד פירוש, עי"ש). 'ועוד אני אומר כי הפשט המחוור מן הכל הוא שנאמר כי הגזרה היתה ארבע מאות שנה מן היום ההוא, כאשר הזכרנו, והשלשים שנה האלו הם תוספת עליהם בעוון הדור ההוא. כי

אם נגזר על האדם בחטאו גלות וענוי שנה או שנתים והוא יוסיף על חטאתו פשע בהם, יוסיפו עליו שבע על חטאתיו וגלות ויסורין כהנה וכהנה, שאין ענשו הראשון הבטחה לו שלא יענש בעון שיעשה... ועוד, שאין שום הבטחה שלא יגרום החטא לבטלה אלא במקום שבועה. ומן הידוע שהיו ישראל במצרים רעים וחטאים מאד, ובטלו גם המילה, דכתיב "וַיַּמְרוּ בִי וְלֹא אָבוּ לִשְׁמֹעַ אֵלַי אִישׁ אֶת שִׁקּוּצֵי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ וְאֶת גִּלּוּלֵי מִצְרַיִם לֹא עָזָבוּ וָאֹמַר לִשְׁפֹּךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם לְכַלּוֹת אַפִּי בָּהֶם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרָיִם" וגו' (יחזקאל כ, ח), וכתיב (יהושע כד, יד) "וְהָסִירוּ אֶת אֱלֹהִים אֲשֶׁר עָבְדוּ אֲבוֹתֵיכֶם בְּעֵבֶר הַנָּהָר וּבְמִצְרַיִם וְעִבְדוּ אֶת ה'", ועל כן ארך גלותם שלשים שנה. והיה ראוי שיתארך יותר, אלא שצעקו והרבו תפלה. וזה טעם "וַיֵּאָנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבֹדָה וַיִּזְעָקוּ וַתַּעַל שַׁוְעָתָם, וַיִּשְׁמַע אֱ־לֹהִים אֶת נַאֲקָתָם" (שמות ב, כג-כד), "וְעַתָּה הִנֵּה צַעֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלָי" (שם ג, ט), וכתיב "וַנִּצְעַק אֶל ה' א־להי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת עָנְיֵנוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ" (דברים כו, ז), כי לא היו ראויים להיגאל מפני הקץ שבא, אלא שקבל צעקתם ונאקתם מפני הצער הגדול שהיו בו...

הרמב"ן לימד אותנו כאן יסוד גדול: ההיסטוריה איננה מוכתבת מראש. אפילו אם הקב"ה עצמו קבע זמן לגאולה, אפשר שזמן זה ישתנה בעקבות מעשי האדם.

הדבר שאינו מוטל בספק הוא עצם הגאולה — ה' נשבע ולא יִנָּחֵם (עפ"י תהילים קי, ד). אבל דרכיה, שלביה וזמנה אפשר שיהיו תלויים באדם, בהתנהגותו, בסבלו ובתפילותיו. התורה הודיעה שהשעבוד יארך ארבע מאות שנה, אבל מספר זה הוא סמלי בעיקרו — הוא מסמל את כוליות השעבוד, שכמוהו כירידה לתופת ולצלמוות. ואכן המספר ארבע וכפולותיו מבטאים את הכלליות ואת הכוליות,[17] והמספר מאה מבטא את הריבוי. שעבוד זה יהיה מוחלט הן בעומקו, עד כדי שלילת צלם האדם, והן באורכו.

רק התערבות א־להית תוכל להפוך את ה'לא־עם' הזה לאומה. ברם, המועד שהתערבות זו תתרחש לא נקבע מראש באופן מוחלט: ה' ברצונו וברחמיו הרבים יכול 'לחשב את הקץ' כך שחשבון השנים יתחיל בלידת יצחק אף על פי שעדיין לא החל שום שעבוד; אבל הוא יכול כמובן גם לדחות את הקץ בגלל חטאי האדם.

17. וכן מצאנו: 'כנגד ארבעה בנים דיברה תורה', המייצגים את כל גווני הבנים; ארבע לשונות גאולה — כל המרכיבים של הגאולה; ארבעים שנה במדבר — שלמות של השהות במדבר, שאפשרה לסלק את רשמי הגלות; 'ארבעים שנה למד וארבעים שנה לימד' — כלומר מחזוריות שלמה של למידה ושל הוראה; 'ארבעים יכנו' — מערכת שלמה של מכות.

הקב״ה לא כלא את ההיסטוריה בתוך נוסחה מתמטית של תאריכים. לבכייה, לזעקה, לתפילה ולמעשים הטובים — לכל אלו הכוח להשפיע על מהלך ההיסטוריה, והדבר מוטל על האדם. לכן אסרו חכמינו לחשב את זמן ביאת המשיח: חשבונות כאלו מביעים תפיסה דטרמיניסטית של ההיסטוריה, שוללים את חרות האדם וכביכול מחזירים אותנו למצרים ולמושגיה. רב, גדול האמוראים, אף הרחיק לומר: ׳כלו כל הקיצין (כלומר לפי כל החשבונות כבר עבר תאריך הגאולה), ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים׳. (סנהדרין צז, ב, ועיין דק״ס שם שיש נוסחאות שאינם גורסים ׳ומעשים טובים׳ אלא רק: בתשובה).

אף בימינו, שזכינו בהם לראות את גאולת עמנו בתחיית מדינת ישראל ובשגשוגה, אין אנו רשאים לעמוד ולצפות מן הצד במהלך ההיסטורי שבו מתגלה פועל ה׳ בכל השתלשלות המאורעות.

לעולם, פונה אלינו הרמב״ן, האדם הוא המניע את ההיסטוריה. אתם, דור התקומה, אין לכם רשות לנוח לצליליהם הערבים של ימות המשיח מבלי לקחת חלק פעיל במהלך הגאולה. בידכם לקבוע את גורלכם, ולשם כך מוטל עליכם להתקרב לה׳ ולתורתו, לפעול למען אחדות עם ישראל ולחזור לארץ שה׳ נותן לכם, כדי שלא תידחה עוד הגאולה.

וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת - והחמצת המצוות

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו מְצַווה התורה על אכילת מצה בפסח. אחד הציוויים בעניין המצה מנוסח בצורה מעניינת: ״וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת״ (יב, יז), וצריך להבין מהו עניין שמירה זו. נראה שפשט הציווי הוא, כפי שהסבירו פרשנים רבים, לעניין שמירת המצות מחימוץ. כך הסביר המלבי״ם: ׳השמירה היא שעושים סייגים וגדרים סביב למצוה, ומְשמרת למִשמרת, וכן יישמר שלא יבוא לידי חימוץ׳. וכן כתב הרמב״ם להלכה (הלכות חמץ ומצה פ״ה ח״ט): ׳משום שנאמר ״וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת״, כלומר, היזהרו במצה ושימרו אותה מכל צד חימוץ. לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חימוץ׳.

כלומר, חז״ל פירשו את הפסוק כדרישה להרבות בסייגים ובגדרות כדי שלא

נבוא לידי איסור חמץ בפסח. והנה דווקא על פסוק זה דרשו חז״ל דרשה שלכאורה אינה קשורה: ״וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת״ — ר׳ יאשיה אומר: אל תקרא ׳ושמרתם את המַצּוֹת׳ אלא ׳ושמרתם את המִצווֹת׳, כדרך שאין מחמיצים את המצה כך אין מחמיצים את המצוה, אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד״. וקשה, כי לכאורה אלו שני עניינים הפוכים, בהכנת המצות הציווי הוא להרבות זהירות וסייגים כדי שלא להיכשל באיסור חמץ בפסח, ואילו הדרשה של ר׳ יאשיה שייכת למצוות עשה!

נראה שחז״ל בחרו דווקא ציווי זה לדרשה זו, ורצו להדגיש לנו ענין חשוב במיוחד. יכולים היינו לחשוב שרק בענייני ׳סוּר מרע׳ אנו צריכים להשתדל בגדרות וסייגים כדי להרחיק את האדם מן העבירה, אבל במצוות עשה אין השתדלות מיוחדת שאפשר להוסיף ולהיזהר. בא ר׳ יאשיה ומלמד אותנו את הצד השני של המטבע בעניין זהירות במצוות — במצוות לא תעשה יש להישמר ולהיגדר, ואילו במצוות עשה יש לגלות זריזות, השקעה ונכונות. יש להשקיע מאמץ בעשיית מצוות עשה כדי שחס וחלילה לא ׳נחמיץ׳ את המצוה.

וכך כותב המסילת ישרים: ׳והנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים שכבר לבו של האדם יודע חובתו, ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת נפשו ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף על פי כן יניחהו, לא מחסרון הכרת החובה ההיא ולא לשום טעם אחר, אלא מפני שכבדות העצלה מתגברת עליו, והרי הוא אומר: אוכל קמעא, או אישן קמעא, או קשה עלי לצאת מביתי, פשטתי את כותנתי איככה אלבשנה?׳.

וכן כותב ריה״ל בספר הכוזרי (ב, כד) שתופעה זו של העצלות במצוות היא שגרמה ליהודים בתקופת עליית עזרא ובניית בית המקדש השני שלא לעלות לארץ — ׳רק מקצתם נענו, ורובם החשובים שבהם נשארו בבבל מסכימים לגלות ולשעבוד, ובלבד שלא ייפרדו ממשכנותם ומעסקיהם...׳. אחת הסיבות שמזכיר ריה״ל לכך היא על פי הפסוק בשיר השירים: ״פָּשַׁטְתִּי אֶת כֻּתָּנְתִּי אֵיכָכָה אֶלְבָּשֶׁנָּה״ — מורה על התעצלם להישמע לקריאה ולשוב אל ארץ ישראל... ודי לחכימא ברמיזא!

רכוש גדול: למה?

נחום אביחי בוצ'קו

ביציאת מצרים עם ישראל מקבל מהמצרים רכוש גדול — "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כִּדְבַר מֹשֶׁה וַיִּשְׁאֲלוּ מִמִּצְרַיִם כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב וּשְׂמָלֹת" (יב, לה).

עניין זה כבר הובטח לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, בשעה שהקב"ה גילה לו שבניו ישתעבדו במצרים: "וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה... וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל." (בראשית טו, יג-יד), וכן נאמרה הבטחה זו למשה רבנו עוד בשעה שנתגלה אליו הקב"ה בפעם הראשונה וביקש ממנו להיות המוציא את עמו ממצרים: "וְשָׁלַחְתִּי אֶת יָדִי וְהִכֵּיתִי אֶת מִצְרַיִם.. וְנָתַתִּי אֶת חֵן הָעָם הַזֶּה בְּעֵינֵי מִצְרָיִם וְהָיָה כִּי תֵלֵכוּן לֹא תֵלְכוּ רֵיקָם. וְשָׁאֲלָה אִשָּׁה מִשְּׁכֶנְתָּהּ וּמִגָּרַת בֵּיתָהּ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב וּשְׂמָלֹת..." (שמות ג, כ-כב). בקשה זו של הקב"ה מבני ישראל לשאול בגדים מן המצרים מופיעה פעם נוספת בפרשתנו (יא, אב-ג), בעיתוי מעורר שאלות.

והשאלה עולה מאליה: מדוע עניין היציאה ברכוש גדול ממצרים כל כך חשוב עד שהובטח מראש לאברהם אבינו והוזכר כמה פעמים? וכי לא די להם לישראל שייגאלו וייצאו ממצרים?

שאלה זו מצטרפת לתמיהה שנתעוררה בעקבות הברכה שהקב"ה מברך את אברהם אבינו בהתגלות הראשונה, בה נגלה אליו ומצווהו "לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ... וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה", ומפרש רש"י שם: "וַאֲבָרֶכְךָ" — בממון'. וכי זוהי מטרת הליכתו של אברהם לארץ ישראל? ועוד מצאנו, כשירד אברהם אבינו למצרים בגלל הרעב שהיה בארץ, עלה משם ברכוש גדול: "וַיְהִי לוֹ צֹאן וּבָקָר וַחֲמֹרִים וַעֲבָדִים וּשְׁפָחֹת וַאֲתֹנֹת", בבחינת מעשה אבות סימן לבנים! מדוע עניין הרכוש כל כך חשוב ועקרוני?

מסביר הראי"ה קוק (עין אי"ה, ברכות א פסקה קיד) שכדי שעם ישראל יוכל להשפיע על אומות העולם מתורתו ומהנהגותיו צריכה האומה הישראלית שיהיו לה דרכי גישור כלפיהם, ולכן הכרח המציאות הוא שיהיה לה מערך כלכלי איתן וחזק בתחילת בניית האומה. לכן אברהם אבינו — אבי האומה הישראלית — כבר היה כזה, וכן עם ישראל מייד שיצא ממצרים היה צריך להתרגל למושגים האלה.

וכך כותב הראי״ה קוק: ׳ולפעול על עמים רבים צריך גדולת הנפש ושאיפה גם כן לרכוש ומקנה וקנין, שעל ידי זה מתקרבים עמים רבים זה לזה ולמדים איש מדרכי רעהו. על כן על ידי אהבת הכסף, שמזה בא מקנה וקנין כשהוא במצב הגון לעשות עושר במשפט, מביא ג״כ לידי התכלית המבוקשת להאיר אור ה׳ על ידי ישראל בעולם׳.

אין זה סוד שברוך ה׳ זכינו בשנים האחרונות לכך שהמצב הכלכלי של מדינת ישראל מתפתח מיום ליום, ובעולם כולו מתפלאים על המדינה הקטנה שמקדמת את העולם כולו עם המצאותיה, וכו׳. אנו צריכים לעשות כל שביכולתנו כדי שהמצב הכלכלי הזה אכן יביא ׳לידי התכלית המבוקשת להאיר אור ה׳ על ידי ישראל בעולם׳.

פָּרָשַׁת בְּשַׁלַּח

בדרכי בני אפרים

שאול דוד בוצ'קו

"וַיְהִי בְּשַׁלַּח פַּרְעֹה אֶת הָעָם וְלֹא נָחָם אֱ־לֹהִים דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים כִּי קָרוֹב הוּא כִּי אָמַר אֱ־לֹהִים פֶּן יִנָּחֵם הָעָם בִּרְאֹתָם מִלְחָמָה וְשָׁבוּ מִצְרָיְמָה" (שמות יג, יז). זה עתה ראו בני ישראל את הנסים הגדולים ביותר בכל ההיסטוריה, וכבר יירָתעו מן המלחמה? ואם אכן זהו הלך רוחם — מה יועיל לחוסנם הנפשי מעקף ואיחור של כמה ימים?

המדרש (שמות רבה פרשה כ, יד) מציע פירוש שונה לפסוק: 'לכך נאמר "וְלֹא נָחָם אֱ־לֹהִים דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים", למה? אלא שטעו שבטו של אפרים ויצאו ממצרים עד שלא שלם הקץ ונהרגו מהם שלושים רבוא. ולמה נהרגו? שחשבו מיום שנדבר אברהם בין הבתרים וטעו שלושים שנה שנאמר (תהלים עח, ט) "בְּנֵי אֶפְרַיִם נוֹשְׁקֵי רוֹמֵי קָשֶׁת". לולי שטעו לא יצאו, מי היה חפץ להוציא אל הרג בניו? אפרים, שנאמר (הושע ט, יג) "וְאֶפְרַיִם לְהוֹצִיא אֶל הוֹרֵג בָּנָיו". והרגום פלשתים, שנאמר (דברי הימים א ז, כ־כא) "וּבְנֵי אֶפְרַיִם שׁוּתָלַח... וַהֲרָגוּם אַנְשֵׁי גַת", והיו עצמותיהם שטוחין בדרך חמרים חמרים שכבר היה להם שלושים שנה שיצאו עד שלא יצאו אחיהם ממצרים. אמר הקב"ה: אם יראו ישראל עצמות בני אפרים שטוחין בדרך יחזרו למצרים. למה הדבר דומה, למלך שנשא אשה וביקש לילך למדינתו, הושיבה באפריון ולא הספיק ליכנס למדינה עד שמתה אשתו, קברה על פתח המדינה, ואחר כך נשא אחותה; אמר המלך, הריני מסבבה שלא תראה קברה של אחותה ותחזור לה. מה עשה? סיבבה מאחורי המדינה. כך אמר הקב"ה: יהיו מסבבים את הדרך כדי שלא יראו עצמות אחיהם מושלכין בדרך ויחזרו למצרים. מה עשה הקב"ה? נטל דמם של בני אפרים וטבל בו כליו כביכול, שנאמר (ישעיה סג, ב) "מַדּוּעַ אָדֹם לִלְבוּשֶׁךָ", אמר הקב"ה איני מתנחם עד שאנקום נקמתן של בני אפרים, שנאמר "וְלֹא נָחָם אֱ־לֹהִים"'.

שתי שאלות מתעוררות למקרא מדרש זה:

האחת — מה מוסיף המשל? הרי גם בלעדיו מובן שהקב״ה לא רצה שבני ישראל יראו את עצמות בני אפרים וייראו מלכבוש את הארץ!

והשנייה — מה בא ללמדנו המדרש בדבריו שהקב״ה טבל את בגדיו בדם בני אפרים?

נראה שנדונה כאן מידת הנכונות של העברים לפעול ולהשפיע על מהלך ההיסטוריה. באומרו ״וַיְהִי בְּשַׁלַּח פַּרְעֹה אֶת הָעָם״ מגלה הפסוק שבני ישראל חיכו עד שפרעה פקד עליהם לעזוב את ארצו. המדרש, מאידך, מלמד שבני אפרים יצאו מבלי לקבל שום פקודה; ולכאורה חטאו בני אפרים בזה, שהרי יזמתם נכשלה.

ברם, אם נתבונן בסוף אותו הפסוק, ניווכח שהקב״ה חפץ שבני ישראל יילחמו כדי להיכנס לארץ ישראל. אמנם הם לא יצאו ממצרים מיזמתם, אבל אינה דומה הכניסה לארץ ישראל ליציאת מצרים: כדי להיכנס לארץ הם יצטרכו לערוך מלחמות, ויהיה עליהם ללכת בדרכי בני אפרים; והחליט הקב״ה להסתיר מהם את אשר קרה כדי שלא יראו את מימדי הטבח ויסרבו להילחם.

וזו כוונת המשל: מיתת בני אפרים לא הייתה עונש על חטא. אדרבה, הם נמשלים לאשתו של המלך — הם אהובים לפני ה׳.

המדרש מסיים ומדגיש כי מותם של בני אפרים לא היה לשווא. ׳הקב״ה נטל דמם של בני אפרים וטבל בו כליו כביכול׳, ואמר ׳איני מתנחם עד שאנקום נקמתן של בני אפרים׳. ובמלים אחרות: ׳לא אתנחם עד שבני ישראל ילכו בעקבות בני אפרים, ויטלו לידיהם את האחריות לעתידם בעלותם לארץ ישראל׳.

לאמיתו של דבר לא מתו בני אפרים, משום שבזכות הקרבתם הקב״ה הציל את בני ישראל והוציאם ממצרים. וזהו פירוש המדרש האומר כי ׳הקב״ה נטל דמם של בני אפרים וטבל בו כליו׳.

רוחם של בני אפרים תְּחַיֶּה את עם ישראל כולו.

טעם השבת

שאול דוד בוצ'קו

בו' בסיון, ב' אלפים תמ"ח, קיבל עם ישראל את התורה בהר סיני. ברם, לפי המסורת, עתיקה התורה הרבה יותר: 'אמר ר"ש בן לקיש: שני אלפים שנה קדמה התורה לברייתו של עולם' (בראשית רבה פרשה ח, ב). התורה היא 'הוראות השימוש' של הבריאה: 'בתורה נסתכל הקב"ה וברא את עולמו'.[18] וכך גם יש להבין את דברי חז"ל שהאבות קיימו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה (קידושין פב, ב; יומא כח, ב; רמב"ן עה"ת בראשית כו, ה; ועוד). — אנשי מעלה היו מסוגלים לגלות בעצמם את חוקי התורה הנסתרים בטבע העולם.

מלבד זאת, חלקים מהתורה ניתנו לאדם עם בריאתו (דברים רבה פרשה ב, כה): אלו הם חוקי היסוד של החברה, שנתגבשו לאחר מכן לשבע מצוות בני נח. (סנהדרין נו, א).

באשר לשבת — היא נשמרה כבר במצרים, וכך מספר המדרש (שמות רבה פרשה א, כה): "'וַיַּרְא בְּסִבְלֹתָם" (שמות ב, יא). — ראה שאין להם מנוחה, הלך ואמר לפרעה: מי שיש לו עבד, אם אינו נח יום אחד בשבוע הוא מת, ואלו עבדיך אם אין אתה מניח להם יום אחד בשבוע הם מתים. אמר לו: לך ועשה להן כמו שתאמר, הלך משה ותקן להם את יום השבת לנוח'. במצרים טעמו העברים מקצת מטעם השבת. הם השיגו את הממד הראשון שלה: את המנוחה הפיזית המונעת מן האדם לקרוס תחת משא החומריות, ומאפשרת לו להתעלות אל הקדושה.

בפרשתנו אנו קוראים כי העברים, שרק עתה ניצלו סופית מידם של המצרים לאחר שאלה טבעו בים, התלוננו אל משה על חוסר הנוחות של המסע במדבר. שם, במרה, לאחר שה' סיפק את צרכיהם, הוא נתן להם כמה מצוות: "שָׁם שָׂם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט" (שם טו, כה), ופירש רש"י (שם) בעקבות הגמרא (סנהדרין נו, ב; ועוד). שבין השאר נתן להם את השבת.

18. פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) בראשית פרק א ד"ה בראשית. וכן הוא בזהר פרשת תולדות דף קלד ע"א: 'כד בעא קודשא בריך הוא וסליק ברעותא קמיה למברי עלמא הוה מסתכל באורייתא וברא ליה ובכל עובדא ועובדא דברא קודשא בריך הוא בעלמא הוה מסתכל באורייתא וברא ליה'. וע"ע מנורת המאור, הנר הרביעי, הקדמה.

כעבדים במצרים היו זקוקים בני ישראל לשבת כחינוך לחופש. עתה, חופשיים במדבר, הם זקוקים לשבת כדי ללמוד להיכנע לה׳, פן ישתעבדו לתשוקות ולתאוות שלהם עצמם. במשך עשרים וארבע שעות כל מעשיו וכל תנועותיו של היהודי כפופים להלכות שבת המרובות, שעיקרן איסור ל״ט המלאכות. החירות הזאת מן התשוקות והתאוות היא הממד השני של השבת.

ואכן, היום הקדוש הזה הוא אבן־פינה ביהדות: בסוף פרשתנו, עוד לפני מתן־תורה, מופיעה השבת בפעם השלישית: ביום השישי ירדה מנה כפולה של מן ונשיאי העדה באים לשאול את משה, העונה להם: ״הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת קֹדֶשׁ לַה׳ מָחָר...

שֵׁשֶׁת יָמִים תִּלְקְטֻהוּ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לֹא יִהְיֶה בּוֹ״ (שמות טז, כג־כו).

המן והשבת קשורים זה לזה: שניהם מעמידים את האדם באותו ניסיון ומחנכים אותו לאותה מידה: המן היה יורד יום־יום, היה אסור להשאיר ממנו למחר ואם השאירו ממנו היה נרקב. כל זאת לבד מיום ששי, שבו נצטוו: ״אֵת אֲשֶׁר תֹּאפוּ אֵפוּ וְאֵת אֲשֶׁר תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ וְאֵת כָּל הָעֹדֵף הַנִּיחוּ לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד הַבֹּקֶר״ (שם, פס׳ כג) — מאחר שבשבת לא ירד המן, ונאסר עליהם לצאת השדה ללקוט. (ראה שם, פסוקים כה, כט). המן והשבת לימדו את בני ישראל להתרגל שלא לדאוג למחר, אלא לשים מבטחם בה׳.

גם כיום מעמידה השבת יהודים רבים בפני אותו הניסיון: האיסור לעבוד, ללכת לבית ספר ולעסוק במסחר ובעסקים הוא חינוך גדול לביטחון בה׳. וכך יש להבין את מושג החירות היהודית: החירות כרוכה בביטחון בה׳ — וביטחון בה׳ הוא מקור מים חיים, שממנו נובע השחרור מכל עבדות; וזהו הממד השלישי של השבת.

שלושת הממדים האלה של השבת באים לידי ביטוי בשלוש תפילות[19] השבת. בליל שבת אנו אומרים ״וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ״, ומהללים בכך את הבורא ששבת ביום השביעי מכל מלאכתו, וציווה שעל ידי **מנוחתנו** נדבק בו יתברך. בשחרית — ׳ישמח משה׳, ובו אנו מזכירים את מתן התורה, ובייחוד את הציווי **לשמור שבת**: ׳וכתוב בהם שמירת שבת... ושמרו בני ישראל את השבת׳; על ידי קבלת עול שמירת השבת אנו משתחררים מכל שעבוד. במנחה — ׳אתה אחד ושמך אחד׳, ובתפילה זו אנו מביעים את **ביטחוננו** בגאולה העתידה ובימות המשיח שיתקיים בהם ״בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה ה׳ אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד״ (זכריה יד, ט).

19. כלומר ׳עמידות׳.

שלוש תפילות השבת מציינות את מקומנו בהיסטוריה היהודית — עלינו לזכור את העבר, את בריאת העולם, כדי שנקבל עלינו היום את עול מצוות ה׳; אנו מחזיקים בנאמנותנו לַשַּׁבָּת על אף כל הקשיים, ומביעים בזה את ביטחוננו המוחלט בנותן התורה; וכך אנו בונים את העתיד, את ימות המשיח, שבהם יתברכו כל ימות השבוע בטעם השבת.

שתי המלחמות

שאול דוד בוצ׳קו

לאחר שנים ארוכות של שעבוד יצאו העברים סוף סוף לחופשי, אך לא ארכה להם הרווחה: מהרה חזרו בהם המצרים ורדפו אחריהם, ותיכף הגיע גם תורו של עמלק — עם עצום ואכזר — לתקוף את ישראל. שתי המלחמות האכזריות סמוכות זו לזו, אך אינן דומות זו לזו.

המלחמה נגד המצרים מנוהלת כולה בידי שמים: הצדדים המעורבים אינם אלא כחומר ביד היוצר. א־להים בכבודו ובעצמו הוא המשדל את פרעה לרדוף אחרי העברים: ״וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיָשֻׁבוּ וְיַחֲנוּ לִפְנֵי פִּי הַחִירֹת (הוא פיתום, ועכשיו נקרא פי החירות על שם שנעשו בני חורין — רש״י) בֵּין מִגְדֹּל וּבֵין הַיָּם לִפְנֵי בַּעַל צְפֹן (מקום מקודש לעבודה זרה המצרית) נִכְחוֹ תַּחֲנוּ עַל הַיָּם. וְאָמַר פַּרְעֹה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל נְבֻכִים הֵם בָּאָרֶץ סָגַר עֲלֵיהֶם הַמִּדְבָּר. וְחִזַּקְתִּי אֶת לֵב פַּרְעֹה וְרָדַף אַחֲרֵיהֶם״ (שמות יד, א־ד). למהלך ׳המבויים׳ הזה ישנה מטרה ברורה ומפורשת:

״וְאִכָּבְדָה בְּפַרְעֹה וּבְכָל חֵילוֹ וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה׳״ (שם שם, ד).

שיא ההתגלות של גבורת ה׳ היה בקריעת ים סוף בפני בני ישראל, ובהטבעת כל רודפיהם המצרים בים: ׳וַיָּם סוּף בָּקַעְתָּ. וְזֵדִים טְבַּעְתָּ. וִידִידִים הֶעֱבַרְתָּ. וַיְכַסּוּ מַיִם צָרֵיהֶם. אֶחָד מֵהֶם לֹא נוֹתָר׳. במלחמה זו היו העברים רק כלי ביד ההשגחה; אמנם הם היו נתונים בסכנה, אבל ה׳ הוא שניהל את המערכה: ״ה׳ יִלָּחֶם לָכֶם וְאַתֶּם תַּחֲרִשׁוּן״ (שם שם, י).

מטרת הנִסים ביציאת מצרים לא הייתה רק להציל את בני ישראל, שהרי הם יכלו להינצל גם בלא כל המופתים הגדולים והנוראים האלה. מטרת הנִסים הייתה להודיע את כוחו וגבורתו של ה׳, כאשר ה׳ משדד את מערכות הטבע הוא מראה

לכול שהוא אדון הכול. אמנם, שבירה של החוקים שה׳ קבע בבריאת העולם חייבת להישאר מאורע חריג, כפי שלימד אותנו משורר התהילים: ״וַיַּעֲמִידֵם לָעַד לְעוֹלָם חָק נָתַן וְלֹא יַעֲבֹר״ (תהלים קמח, ו). לכן הנסים הם בדרך כלל נסים נסתרים, המתרחשים בתוך השתלשלות של מאורעות טבעיים. היוצא מן הכלל, ההתגלות החד־פעמית במצרים, מטרתה הייתה להודיע לבני האדם אחת ולתמיד מיהו הבורא. התורה עצמה מדגישה את האופי החד פעמי של הנס הזה: ״כִּי אֲשֶׁר רְאִיתֶם אֶת מִצְרַיִם הַיּוֹם לֹא תֹסִפוּ לִרְאֹתָם עוֹד עַד עוֹלָם״ (שמות שם, יג).

אמנם במלחמה נגד הרודפים המצרים לא נדרשו העברים לפעול, ו׳ה׳ נלחם להם׳, אבל במלחמה נגד עמלק העם הוא שנלחם, והקב״ה לא התערב. משה לבדו הוא שניהל את המשבר: הוא מינה את יהושע לרמטכ״ל ופקד עליו לגייס במהירות לוחמים ולהשיב מלחמה נגד עמלק. וכך מספר הכתוב: ״וַיָּבֹא עֲמָלֵק וַיִּלָּחֶם עִם יִשְׂרָאֵל בִּרְפִידִם. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוֹשֻׁעַ בְּחַר לָנוּ אֲנָשִׁים וְצֵא הִלָּחֶם בַּעֲמָלֵק...״ (שם יז, ח־ט).

אבל משה עדיין השתוקק לנס. הוא הבהיר ליהושע שהוא שומר לעצמו תפקיד מפתח — לפעול בעבורם אצל הקב״ה: ״אָנֹכִי נִצָּב עַל רֹאשׁ הַגִּבְעָה וּמַטֵּה הָאֱ־לֹהִים בְּיָדִי״ (שם שם, ט). משה יעלה אל ראש הגבעה ובידו המטה, אותו המטה המופלא שבו עשה מופתים לרוב. כוונתו להשיג את הניצחון על ידי שִׂרים את המטה, אבל הוא איננו מצליח במשימה: ידיו כבדות (עי״ש פסוק יב) ואין לו כוח אף להרים אותן.

המפרשים מקשים כיצד אדם במדרגתו של משה, שחולל כל כך הרבה נסים, איננו מסוגל להרים את ידיו. רש״י מציע תשובה זו: ׳בשביל שנתעצל במצוה ומינה אחר תחתיו, נתייקרו[20] ידיו׳ (רש״י שמות יז, יב). ובכן, משה לומד את הלקח: היה לו לחדול מתפילותיו ולנהל בעצמו את הקרבות בשטח. ניהול המלחמות עלי אדמות נמסר לבני אדם.

המטה הפלאי לא עזר בקרב הזה לניצחון, הוא איבד את כוחו העל־טבעי. אלא שהקב״ה גרם למשה להשתתף בגופו בלחימה לצד חייליו — כאשר ידיו כבדו כאב כל גופו. וכאשר הצליח, למרות כאביו, להחזיק את זרועותיו זקופות ולעודד בכך את העם, ידם הייתה על העליונה.

לפי דברינו, המלחמה נגד המצרים הייתה כולה עניינו של הקב״ה, מפני שמטרתה הייתה בעיקר להראות את כוחו ואת כבודו יתברך. לעומתה הייתה מלחמת עמלק עניינם של בני ישראל, שהצטרכו להתגונן מפני אויביהם.

20. כלומר נהיו כבדות.

אולם חכמינו מסייגים קביעה נחרצת זו. האדם איננו יכול לקבל את חירותו ללא שום השתדלות: אמנם בני ישראל לא נדרשו להילחם נגד המצרים, אבל הם נצטוו לצעוד קדימה בביטחון מוחלט ובאמונה עיוורת בה׳. רק כאשר נחשון בן עמינדב קפץ אל תוך הגלים, נבקע הים לפני בני ישראל. (סוטה לז, א; מכילתא בשלח; ועוד). נחשון הראה שאין יציאה לחירות ללא רצון וללא מסירות נפש, וכך הציל את כבודו של האדם.

מאידך גיסא ביארו חז״ל שמשה בחר דווקא צדיקים במדרגתו של יהושע כדי להילחם בעמלק, כיוון שלכל מלחמה יש גם ממד רוחני. על החייל לדעת לשם מה הוא נלחם — הרמה האנושית והמוטיבציה של הלוחמים חשובות להשגת הניצחון לא פחות מגודל הצבא ומאיכות הציוד, ולכן יש צורך רב לדעת איזה סוג של חברה שואפים לכונן לאחר הניצחון. עליונותו של צבא יהושע על צבא עמלק נעוצה במוכנות של יהושע למלא את תפקידו גם לאחר הניצחון הצבאי. הוא ידע שאחרי המלחמה הוא יצטרך לרתום את עצמו למשימה של חינוך העם, פן ימחק איבוד הערכים את הניצחונות בשדה הקרב. כדי להגשים את חזונו הוא יקדיש את השנים הבאות ללימוד בבית המדרש, כפי שהתורה מעידה: ״וּמְשָׁרְתוֹ יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן נַעַר לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֹהֶל״ (שמות לג, יא). תודות לכפל הממדים הזה — הן רמטכ״ל והן רב ראשי — יכול יהיה יהושע למלא כראוי בבוא העת את מקומו של משה.

עמידת משה בראש הגבעה ביטאה כבר היא את הייעוד הכפול הזה. בהופעתו רבת ההוד הוא עודד את חייליו לקרב, ובהרימו ידיו אל השמים הוא סימן להם את מטרת הלחימה.[21]

ה׳ ילחם לכם

נחום אביחי בוצ׳קו

עם ישראל היוצא ממצרים הולך אחרי עמוד הענן ועמוד האש וחונה על ים סוף, ופתאום רואה העם את מצרים נוסע אחריהם, כל סוס רכב פרעה ופרשיו וחילו! מה עושים?

21. כפי שמובא במשנה: ׳וכי ידיו של משה עושות מלחמה? אלא בזמן שישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים ליבם לאביהם שבשמים היו מנצחים.׳ מסכת ראש השנה ג, ח.

העם צועק אל ה׳ ומתלונן אל משה, והנה באה תשובתו של משה: ״וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם אַל תִּירָאוּ, הִתְיַצְּבוּ וּרְאוּ אֶת יְשׁוּעַת ה׳ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לָכֶם הַיּוֹם, כִּי אֲשֶׁר רְאִיתֶם אֶת מִצְרַיִם הַיּוֹם לֹא תסיפו לִרְאֹתָם עוֹד עַד עוֹלָם. ה׳ יִלָּחֶם לָכֶם וְאַתֶּם תַּחֲרִישׁוּן״ (יד, יג־יד).

ונשאלת השאלה: כיצד יתכן שציבור כל כך גדול, המונה 600,000 גברים, אינו מצליח לארגן קבוצה מובחרת לעמוד ולהלחם כנגד המצרים ולהגן על עצמם ומשפחתם?

ואל תאמר שאין כאן קושי, כי הנה זמן לא רב לאחר מכן, כמסופר בסוף הפרשה, יצאו ישראל למלחמה כנגד עם הבא לתקוף אותם — עמלק! משה רבנו קם ומצוה את יהושע: ״בְּחַר לָנוּ אֲנָשִׁים וְצֵא הִלָּחֵם בַּעֲמָלֵק״ (יז, ט), וישראל קמים, נלחמים, ואף מנצחים!

מדוע אם כן לא ראו ישראל לנכון להתמודד ולעמוד על נפשם כנגד המצרים המתקרבים?

שאלה זו כבר הקשה האבן עזרא (יד, יג), ומתרץ: ׳כי המצרים היו אדונים לישראל, וזה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים ונפשו שפלה, ואיך יוכל עתה להלחם עם אדוניו, והיו ישראל נרפים ואינם מלומדים למלחמה׳. כלומר, עם ישראל לא היה מסוגל להלחם נגד המצרים, משום שחיו מזה כמה דורות כעבדים למצרים, ולא היו אנשי מלחמה כלל, ואף לא היו מסוגלים נפשית להתמודד מול אדוניהם לשעבר. נוסיף ונאמר שאכן עד אותו הרגע לא נדרשו ישראל לשום מעשה מלחמתי כנגד המצרים, וכל יציאתם ממצרים היתה בדרך של נסים גלויים.

ובכלל, יש לזכור כי עם ישראל בכל שנותיו במדבר נמשל כתינוק הנישא על ידי הוריו, כמו שנאמר (במדבר יא, יב) ״כַּאֲשֶׁר יִשָּׂא הָאֹמֵן אֶת הַיֹּנֵק״; אכילת המן הרי היא כאכילת תינוק משדי אמו — אוכל מוכן שנראה זהה כל יום; ענני הכבוד הגנו על עם ישראל כתינוק המוגן ומחובק ע״י הוריו בצורה הרמטית. אם כן, הואיל וישראל הם כתינוק משום כך הקב״ה הוא זה שנלחם להם נגד המצרים, ואף מבקש מהם ׳להחריש׳, היינו להימנע מלהילחם (עפ״י דעת מקרא).

אך כמובן, הנהגה זו אינה אמורה להימשך לנצח. ההנהגה הניסית במדבר תחת הנהגתו של משה תעבור בהמשך להנהגה טבעית יותר תחת הנהגתו של יהושע בכניסתם לארץ. עם ישראל עובר במדבר תהליך התבגרות, הוא גדל ומתפתח ומגלה עצמאות, דור יוצאי מצרים מת במדבר, ואל הארץ נכנס הדור החדש שלא

היה משועבד במצרים. את ארץ כנען יכבוש עם ישראל בכוחות עצמו עם סיוע א־לוהי, ולא יסמוך על הנס בלבד.

נראה לומר כי תהליך התבגרות זה מתחיל כבר בפרשתנו — במלחמת עמלק. במלחמה זו נצטווה יהושע — המנהיג המסמל את ההנהגה הטבעית — לבחור אנשים ולהילחם בעמלק. אמנם גם מלחמה זו היתה נסית, אך ישראל נלחמו בה בפועל ולא החרישו!

בשנים האחרונות זכינו לראות את ה'אתחלתא דגאולה' בה עם ישראל יצא משעבודו לאומות אחרות וזכה לעצמאות מדינית. עצמאות זו היא תהליך האורך זמן, חינוך והפנמה, ואין היא באה כהרף עין ובהיסח הדעת. גם בימים אלה מוטל עלינו להמשיך ולהוציא את הסיגים של השעבוד שנדבקו בנו בשנות הגלות הארוכות ולחזור למקוריות הישראלית שלנו. "הֲשִׁיבֵנוּ ה' אֵלֶיךָ וְנָשׁוּבָה חַדֵּשׁ יָמֵינוּ כְּקֶדֶם" (איכה ה, כא).

המן ולימוד התורה

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו מסופר על תלונת בני ישראל, השוהים במדבר, אל משה ואהרן: "וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִי יִתֵּן מוּתֵנוּ בְיַד ה' בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשִׁבְתֵּנוּ עַל סִיר הַבָּשָׂר בְּאָכְלֵנוּ לֶחֶם לָשֹׂבַע כִּי הוֹצֵאתֶם אֹתָנוּ אֶל הַמִּדְבָּר הַזֶּה לְהָמִית אֶת כָּל הַקָּהָל הַזֶּה בָּרָעָב וַיֹּאמֶר ה' אֶל משֶׁה הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם וְיָצָא הָעָם וְלָקְטוּ דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ לְמַעַן אֲנַסֶּנּוּ הֲיֵלֵךְ בְּתוֹרָתִי אִם לֹא" (טז, ג־ד).

ונשאלת השאלה, מדוע הוסיף הקב"ה את המילים "לְמַעַן אֲנַסֶּנּוּ הֲיֵלֵךְ בְּתוֹרָתִי אִם לֹא"? עַם ישראל רעב ומתלונן על כך, ותלונתו נראית מוצדקת שהרי במדבר אין מה לאכול, ועל כן מבטיח הקב"ה שיוריד לעם לחם מן השמים. לכאורה הסיבה שהקב"ה עושה זאת היא כדי להשביע את רעבונו של העם, ומה עניין הניסיון לכאן?

רבו המפרשים על שאלה זאת, ואנו נתמקד בפירושו של ה'כלי יקר':

'לעסק התורה יש מונעים מבית ומחוץ (כלומר, מניעת האדם מעיסוק בתורה נגרם על ידי סיבות פנימיות שלו מחמת גופו, וכן על ידי סיבות חיצוניות).

— **מבית** — מצד המאכלים הגסים המפסידים זַפּוּת ובהירות השכל, עד אשר כח שכלו עובר בעמק עכור ואינו זך לעסוק במושכלות...' (כלומר, תאוות האכילה של האדם, שהיא התאווה הגשמית הגדולה ביותר שלו, כאשר היא גוברת עליו אזי שכלו ונשמתו חסומים מבחינה רוחנית להבין ולהביט באור התורה).

— **מבחוץ** — בעוברו דרך ימים ונהרות ורגליו כאיילות לרדוף אחר מזונותיו... ועסק זה מטרידו מלעסוק בתורה' (כלומר, טרדות הפרנסה להביא אוכל לביתו הן כל כך דחוקות עד שאינן מותירות לאדם זמן לעסוק בתורה).

— ויתירה מכך: 'מי שיש לו הרבה יותר מכדי צורכו, גם הוא אינו פנוי לעסוק בתורה, כי ריבוי הונו וקניינו והשבע לעשיר אינו מניח לו לעסוק בתורה'.

מסביר ה'כלי יקר' כי המן שירד מן השמים מנע את שלשת המניעות האלה:

א) המן היה זך ונקי מכל פסולת, ונקרא בפי חז"ל 'לחם אבירים' שמלאכי השרת אוכלים אותו — היינו שהיו ניזונים מן החלק הרוחני שבו, ומשום כך היה נבלע כולו באיברים ללא צורך של הוצאת פסולת מן הגוף ועשיית צרכים. מסיבה זו לא היה למן את הצד השלילי של האוכל שמסוגל להוריד את האדם לדרגה נמוכה.

ב) המן היה יורד מן השמים בקרבת מקום כך שהאדם זכה במזונותיו ללא מאמץ.

ג) לא היתה אפשרות לצבור כמות של מן יותר מהכמות הנצרכת לאותו היום, ולכן לא יכול להיווצר מצב שהאדם רץ אחר עושרו בלי הרף.

משום כך לא היו לעם ישראל שום מניעות מלעסוק בתורה, ועל כן יכול הקב"ה לצפות מהם שלא להיבטל ממנה, וזהו שאמר: "לְמַעַן אֲנַסֶּנּוּ הֲיֵלֵךְ בְּתוֹרָתִי אִם לֹא".

אמנם ידוע כי תנאי המחיה של דור המדבר היו מציאות זמנית בלבד, ומייד עם כניסתם לארץ ישראל שוב לא היה להם מן ומי באר, אלא צריכים היו לעמול קשה מאד לפרנסתם, ועם כל זאת עדיין היו מצווים לעסוק בתורה. בכך לכאורה בטל הניסיון של "הֲיֵלְכוּ בְּתוֹרָתִי אִם לֹא", שהרי שוב אין הם נהנים מהמן המופלא שירד מן השמים.

אפשר לומר שהניסיון האמיתי של אדם מישראל הוא שאף על פי שהוא עובד לפרנסתו, שואף להיות עשיר, אוכל מאכלים טעימים, צריך הוא תמיד לזכור, לחיות ולהפנים את חשיבות עסק התורה. תאוות גשמיות ללא מסגרת תורנית ודאי יובילו את האדם למסכים בינו לבין התורה, ולכן צריך האדם לנהוג בזהירות יתירה כלפי כל אותן תאוות, ובכך לשמור על עצמו וגופו ככלי שיכול לקבל תורה.

לעומת זאת, לבחור שלומד בישיבה — ממש כעם ישראל במדבר — יש את כל התנאים הדרושים להקדיש את כל כולו לתורה. המבחן האמיתי שלו יהיה לכשיעזוב את הישיבה, בזמן הלימודים, העבודה, חיי המשפחה העמוסים — להמשיך ולקבוע עיתים לתורה למרות כל הטרדות והעיסוקים.

'כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה'!

פָּרָשַׁת יִתְרוֹ

וַיִּשְׁמַע

נחום אביחי בוצ׳קו

זכה יתרו ונקראה על שמו פרשה שלמה בתורה, ולא ׳סתם פרשה׳ אלא פרשה בה מופיע הקב״ה על הר סיני ונותן תורה לישראל. ולכאורה עניין זה הוא פלא, היאך יתכן שמעמד הר סיני ומתן תורה נקראים על שם יתרו כהן מדין?

תמיהה זו מצטרפת לשאלה נוספת הדורשת עיון — מדוע ניתנה התורה במדבר ולא ניתנה בארץ ישראל, שהיא חביבה ביותר לפני הקב״ה ועליה נאמר ״אֶרֶץ אֲשֶׁר עֵינֵי ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה״?

פתרון לחידה זו נעוץ בסיבה בגללה החליט יתרו לקשור את גורלו עם גורל עם ישראל.

אומרים חז״ל (זבחים קטז, א):

״וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ כֹּהֵן מִדְיָן״ — מה שמועה שמע ובא ונתגייר?

ר׳ יהושע אומר: מלחמת עמלק שמע, שהרי כתיב בצדו: ״וַיַּחֲלֹשׁ יְהוֹשֻׁעַ אֶת עֲמָלֵק וְאֶת עַמּוֹ לְפִי חָרֶב״.

ר״א המודעי אומר: מתן תורה שמע, שכשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו.

ר״א אומר: קריעת ים סוף שמע ובא, שנא׳: (יהושע ב) ״כִּי שָׁמַעְנוּ אֵת אֲשֶׁר הוֹבִישׁ ה׳ אֶת מֵי יַם סוּף״.

לדעות אלה יתרו התרשם בעיקר משלשה אירועים דרמטיים שאירעו לעם ישראל. אירועים אלה הותירו ביתרו רושם עז ובעקבותיהן החליט לעשות מעשה ולהתגייר:

מלחמת עמלק — עמלק מייצג את הרע בעולם ותפקיד עם ישראל הוא לבערו מן העולם.

מתן תורה — יש בתורה בשורה חדשה לעולם, נתינת משמעות, מוסריות, תקוה, גאולה.

קריעת ים סוף — זוהי ההוכחה הגדולה מכל לכך שהקב״ה בחר בעם ישראל והבדילו באופן ברור ומהותי מן המצרים. כאן ניכרת ההשגחה המיוחדת שמשגיח הקב״ה על ישראל.

שלושת אירועים אלה הביאו את יתרו להבנה שיש כאן אומה מיוחדת עם תפקיד א־להי מיוחד, ולכן הוא החליט להתגייר ולהצטרף אליהם.

נראה לומר כי פרשת מתן תורה קרויה על שם ״יתרו״ כדי שלא נטעה לומר שהופעת התורה בעולם באה לטובת עם ישראל בלבד. אמנם התורה מחייבת באופן מקיף ושלם את ישראל בלבד, ורק יהודי חייב בכל תרי״ג המצוות, אך התורה מביאה לעולם בשורה כללית של תיקון עולם במלכות ש־די, ומיועדת היא לכל באי עולם.

וזהו שאומר המדרש (במדבר רבה פרשה א): ״וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה, בְּהַר סִינַי״ — למה במדבר סיני? מכאן שנו חכמים: בג׳ דברים ניתנה התורה: באש, ובמים, ובמדבר. באש מנין? ״וְהַר סִינַי עָשַׁן כֻּלּוֹ וגו׳״. ובמים מנין? שנאמר ״גַּם שָׁמַיִם נָטָפוּ גַּם עָבִים נָטְפוּ מָיִם״. ובמדבר מנין? ״וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינָי״. ולמה ניתנה בג׳ דברים הללו? אלא מה אלו חנם לכל באי העולם — כך דברי תורה חנם הם, שנאמר ״הוֹי כָּל צָמֵא לְכוּ לַמַּיִם״.

התורה ניתנה במדבר שהוא מקום הפקר השייך לעולם כולו, ופרשת מתן תורה נקראת בשם ״יתרו״ שלא היה יהודי — כל זאת כדי ללמדנו שאמנם התורה ניתנה בפועל דווקא לעם ישראל, אבל בשרשה ובמהותה התורה היא סם החיים לכל האנושות כולה.

כאן או שם

שאול דוד בוצ׳קו

״וַיִּתְיַצְּבוּ בְּתַחְתִּית הָהָר״, (שמות יט, יז), אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה — מוטב, ואם לאו — שם תהא קבורתכם.

אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא[22] רבה לאורייתא (שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם, יש להם תשובה, שקבלוה באונס — רש"י).

אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב (אסתר ט, כז) "קִיְּמוּ וְקִבְּלוּ הַיְּהוּדִים", קיימו מה שקיבלו כבר (שבת פח, א).

סוגיה זו של הגמרא מטילה ספק ברעיון, המפורש בתורה עצמה והמבואר בהרחבה בדברי רבותינו, שבני ישראל קיבלו את התורה מרצונם ובבחירתם החופשית. עמדה זו של הסוגיה היא ללא ספק עמדה יוצאת דופן, ואף באותו עמוד עצמו משבחת הגמרא את בני ישראל שקיבלו את התורה מרצונם החופשי ואמרו כולם בלב אחד:

"נַּעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" (שמות כד, ז).

יתרה מזו, תשובת רבא בסיפא נראית כסותרת ברייתא מפורשת במסכת סנהדרין: 'רבי אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה — נגאלין, ואם לאו — אין נגאלין. אמר לו רבי יהושע: אם אין עושין תשובה — אין נגאלין? אלא הקדוש ברוך הוא מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירן למוטב' (סנהדרין צז, ב). אם כן, תקופת אחשוורוש איננה מתאפיינת בבחירה חופשית אלא בכפייה ובלחץ נורא!

שאלה נוספת מתעוררת מלשון הגמרא הנ"ל: 'שם תהא קבורתכם', מאיים הקב"ה. שם? לכאורה היה צריך לומר: 'כאן תהא קבורתכם! אם אינכם מקבלים התורה, ההר ימעך אתכם!', מדוע 'שם'?

אלא שלאמיתו של דבר לא איים הקב"ה על ישראל, אלא נתן להם לבחור בין 'כאן' לבין 'שם'. 'כאן' — זה ההר, שצורתו, אם נדייק במשל הגמרא, כגיגית הפוכה. 'כאן' פירושו לשים מבטחו בנותן התורה, להיות מוקף בדפני הגיגית המגנים מכל סכנה מבחוץ. 'שם', לעומת זאת, פירושו לצאת להרפתקה; לחשוב לפני שעונים 'כן', להכיר, להבין, לסרב ללכת בעיניים עצומות.

ה' אומר לאדם: אתם רשאים לבחור ב'שם', אבל הִזהרו — המרחב הפתוח מסוכן; לבחור ב'שם' משמעו לחזור על ההימור של אדם הראשון, שלקח על עצמו את האחריות ובחר לאכול מפרי עץ הדעת אף אם ישלם על כך בחייו.

22. 'מודעא': מונח משפטי תלמודי, המציין שאדם מודיע בפני עדים שמעשה מסוים שהוא עשה (כגון מכירה או נתינת גט) נעשה מתוך אונס והוא מבקש לבטלו. (עיין כתובות יט, ב, ושם קי, א־ב, בבא בתרא מ, א־ב, ועוד).

בני ישראל, בפרץ נדיר של אמונה, קיבלו על עצמם ללא היסוס להיות 'כאן'. באותו רגע הם התעלו למדרגת המלאכים: 'אמר רבי אלעזר: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה להן: מי גילה לבניי רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו' (שבת שם). ואכן, 'שעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע' (שם). כך בחרו בני ישראל מרצונם החופשי להישאר 'תחת ההר', הם בחרו בנאמנות ובקבלת עול מלכות שמים.

יש לדייק בלשונו של רב אחא בר יעקב: הוא איננו אומר: 'מודעא רבה לישראל', אלא 'מודעא רבה לאורייתא'. לא בני ישראל הם שקיבלו את התורה באונס, אלא כביכול התורה היא שנאנסה להינתן. נשאלת כאן שאלה נוקבת: האמנם זו הדרך?! התורה איננה נקנית בפרץ של התלהבות, אלא בעמל, ביגיעה ובהתמדה. היא איננה מוצג הנמכר במכירה פומבית, ואף לא אָפנה חולפת, פסל שהיום סוגדים לו ומחר משליכים אותו לאש; במתינות וביישוב הדעת עולים בבטחה במדרגות הקדושה. באימה, ביראה, ברתת ובזיעה משיבים 'כן' לא־להים, לא בהסתגרות בתוך גיגית ובהתעלמות מחסרונותינו האנושיים. אם אנו שוכחים שבני אדם אנו, המשתוקקים תמיד ל'שם', ובוחרים בגיגית — אנו עלולים לשבור את דפנותיה כדי לצאת ל'שם'. אחדות הלבבות הנלהבת הזאת נפלאה היא באותו רגע, אך לאורך זמן עלולה דרך קצרה זו להתגלות כמסוכנת יותר מהדרך הארוכה והמפותלת של ההתבוננות וההעמקה.

אולם רבא סובר אחרת, כפי שמעיד עליו הסיפור הידוע: 'רבא היה לומד בעיון נמרץ ובחשק גדול, ובלהט לימודו הוא לא הרגיש שהוא ממעך ברגליו את אצבעות ידיו עד זוב דם. 'מין' אחד ראה אותו ואמר לו: 'עם פזיז שהקדמתם פיכם לאוזניכם, עדיין בפחזותכם אתם עומדים'.[23] רבא, מגדולי האמוראים, הידוע דווקא בעוצמת סברתו ובהגיונו הצרוף, הבין שלימוד התורה איננו עבודת השכל בלבד; הוא הבין שזהו סיפור של אהבה גדולה בין האדם לא־לוהיו, שדבר מסתורי קושר את הלומד עם התורה. הדבר המסתורי הזה הוא הסיבה לפזיזותם של בני ישראל, שאמרו 'כן' לקב"ה. ה"נַּעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" הזה הוא הצהרה של 'אהבה ממבט ראשון'.

23. שם (בתרגום חופשי). לשון התלמוד: 'ההוא מינא דחזייה לרבא דקא מעיין בשמעתא, ויתבה אצבעתא דידיה תותי כרעא, וקא מייץ בהו, וקא מבען אצבעתיה דמא, אמר ליה: עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו, אכתי בפחזותייכו קיימיתו'.

אמנם רב אחא בר יעקב הבחין נכונה בסכנה שבמהלך הזה; אולם רבא עונה לו כי מהלך זה — למרות חטא העגל שבא כמעט מיד אחריו — הוא מעיין הנצח של היהדות.

ובאשר לימי אחשוורוש, אכן יש להבחין בין שתי תקופות: הראשונה של איום ההשמדה, והשנייה ש"וְנַהֲפוֹךְ הוּא אֲשֶׁר יִשְׁלְטוּ הַיְהוּדִים הֵמָּה בְּשֹׂנְאֵיהֶם" (אסתר ט, א), שבה היו מנוחה ויישוב הדעת, והתאפשר ליהודים לחשוב ולהתבונן כל צרכם עד שהחליטו לקבל על עצמם את היהדות בשנית. הפסוק שהביא רבא — "קִיְּמוּ וְקִבְּלוּ" — נאמר על השנה שלאחר נס הפורים, ולא על חזרה בתשובה בעוד היהודים נתונים תחת איום השמדה. ברם, טוען רבא, ההכרה הפנימית העמוקה הזאת התאפשרה רק בזכותה של הקבלה הראשונה בהר סיני, רק מפני שהיה להם לְמה לשוב — 'קיימו מה שקיבלו כבר'. אמנם הם 'קיימו' לאחר התבוננות ארוכה, אך הם קיימו את מה שקיבלו בראשונה בלהט.

כיוצא בזה בימינו. כפי שכולנו זוכרים, מלחמת ששת הימים גרמה לטלטלה רוחנית אדירה. כל יהודי חש במעמקי ליבו שיד ה' מתגלה לעינינו. וגם כאן, ממש כמו לאחר מעמד הר סיני, הרושם התפוגג מהר. ברם אין זה אלא למראית העין, משום שמאז, לאט אבל בבטחה, מתגבר זרם היחידים השבים לתורה באופן העמוק ביותר.

כוח המילים

שאול דוד בוצ'קו

מעמד הר סיני הוא נקודת השיא של ההיסטוריה. הוא העדות שא־להים 'יורד אל העולם' ומדבר אל האדם. מאותו רגע חדלו כל יושבי תבל להיות כעיוורים התוהים ונתקלים, הממששים באפלה והנלאים למצוא את דרכם. מאותו רגע אורו עיניהם והם הפכו ליצורים המכירים את יוצרם והיודעים רצון קונם. ביום הזה קיבל עם ישראל לידיו את מה שהרב קוק קרא 'חשבונו של עולם',[24] או במלים אחרות 'הוראות השימוש של העולם' — את הידיעה מה נדרש מן האדם לעשות כדי להשלים את מעשה הבריאה.

24. ראה מאמרי הראי"ה א, אמרות חדשות, התפילה, עמ' 66; עולת ראיה, התפילה המתמדת של הנשמה, אות א.

לאור ייחודו של המאורע נוכל להבין את דברי רש"י (שמות כד, יב): 'כל שש מאות ושלש עשרה מצוות בכלל עשרת הדְברות הן'. מעמד הר סיני הפגיש אותנו למעשה עם התורה כולה.

ובכן, הדיבר התשיעי, "לֹא תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר" (שמות כ, יב), כולל את כל האיסורים הקשורים לדיבור, כלשון הרע או כהלבנת פנים. נייחד כעת את דברינו לאיסור זה.

מבואר במשנה במסכת ערכין (פ"ג מ"ה): 'אחד שהוציא שם רע על גדולה שבכהונה ועל קטנה שבישראל נותן מאה סלע, נמצא האומר בפיו יתר מן העושה מעשה, שכן מצינו שלא נחתם גזר דין על אבותינו במדבר אלא על לשון הרע שנאמר (במדבר יד, כב) "וַיְנַסּוּ אֹתִי זֶה עֶשֶׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי"'. אף על פי שחטאו ישראל בחטא העגל סלח להם ה', ולא נחתם גזר דינם למות במדבר אלא בגלל דיבורם של המרגלים. וכל כך למה? 'אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי בן זימרא: כל המספר לשון הרע — כאילו כפר בעיקר, שנאמר (תהילים י"ב, ה) "אֲשֶׁר אָמְרוּ לִלְשֹׁנֵנוּ נַגְבִּיר שְׂפָתֵינוּ אִתָּנוּ מִי אָדוֹן לָנוּ"' (גמרא ערכין טו, ב). כדי להבין מימרה זו נביא את דברי המדרש (תנחומא פרשת מצורע סי' ד. וראה גם שבת צז, א; שמות רבה פרשה ג, יב). המתאר דו־שיח בין הקב"ה למשה, שהתרחש בעת שמשה לא רצה לקבל את המשימה של יציאת ישראל ממצרים משום שלא ישמעו לו: '...שכן את מוצא במשה, על שאמר (שמות ד, א) "וְהֵן לֹא יַאֲמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקֹלִי" אמר לו הקב"ה: 'בני מאמינים, דכתיב (שם שם, לא) "וַיַּאֲמֵן הָעָם", בני מאמינים, דכתיב (בראשית טו, ו) "וְהֶאֱמִן בַּה'". אלא צריך אתה ללקות, שכל החושד בכשרים לוקה בגופו, שכן כתיב "וַיֹּאמֶר...הָבֵא נָא יָדְךָ בְּחֵיקֶךָ, וַיָּבֵא יָדוֹ בְּחֵיקוֹ וַיּוֹצִאָהּ וְהִנֵּה יָדוֹ מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג"' (שמות שם, ו).

האמנם לא צדק משה? וכי לא התלונן העם פעם אחר פעם? וכי לא כיחשו במשה, שמסר את נפשו להוציאם ממצרים? כלום לא ניסו את ה' לאמור "הֲיֵשׁ ה' בְּקִרְבֵּנוּ אִם אָיִן" (שם יז, ז)?

הדבר המפליא ביותר במדרש הזה הוא האמירה הא־להית שעל אף מראית העין, דור המדבר כפויי הטובה הם מאמינים אמיתיים. 'מאמינים בני מאמינים' מכריז הקב"ה, וכל השאר אינו אלא תקלות מקריות וחסרות חשיבות. 'הבן' — הוא מבהיר למשה — 'הם בניי, הם נבראו בצלמי, בפנימיותם שוכן ניצוץ א־לוהי'.

כאשר מספרים לשון הרע על הזולת כופרים בעצם במקור הא־להי של נשמתו.

"אֶרֶץ אֹכֶלֶת יוֹשְׁבֶיהָ" (במדבר יג, לב). הכריזו המרגלים. באמירה זו הם התכחשו לאמת המפורשת בתורה: ארץ ישראל אינה אוכלת יושביה בגלל פגעי האקלים

או בגלל חוסר פוריות האדמה, היא מקיאה את יושביה כאשר הם חוטאים. (ראה ויקרא יח, כח, ושם כ, כב). אותה ארץ ממש היא 'אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ'[25] כאשר מקיימים "וְשָׂמַעְתָּ יִשְׂרָאֵל וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת" (דברים ו, ג), ומתנהגים כיאה לתושבי הארץ אשר ה' שוכן בתוכה (ראה במדבר לה, לד). עושי העגל רצו אלוהים קרובים אליהם, הם ביקשו תחליף למשה שהם חשבוהו למת; (ראה שבת פט, א; רש"י שמות לב, א). חטא המרגלים חמור שבעתיים: בהוציאם דיבת הארץ, הם רצו לדחוק את רגלי השכינה.

המספר לשון הרע על חברו מעיד עדות שקר על מהות האדם. וכמו כן, המספר לשון הרע על ארץ ישראל מעיד עדות שקר על מהות הבריאה. שניהם כופרים במסר העיקרי של מעמד הר סיני: כבוד ה' מלא עולם.

פנייה אל הפרט

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו אנו קוראים את אחת הפרשיות החשובות בתורה — עשרת הדיברות. כל הדיברות נאמרו בלשון יחיד: אנוכי ה' א־להיך, לא יהיה לך..., כבד את אביך..., לא תרצח, לא תנאף. עובדה זו מעוררת תמיהה, כי בכל הפרשיות הקודמות הקב"ה פונה לעם ישראל דרך משה רבנו תמיד בלשון רבים! ואכן כך ראוי וכך מתבקש שכאשר פונים לציבור רחב פונים אליו בלשון רבים כהתייחסות לכלל הציבור העומד ממול ולא בלשון יחיד! מדוע אם כן דווקא עשרת הדיברות נאמרו בלשון יחיד?

מסביר הרמב"ן (שמות כ, ב): 'ונאמרו כל הדברות כולן בלשון יחיד... להזהיר כי כל יחיד מהם ייענש על המצוות, כי עם כל אחד ידבר ולכל אחד יצווה, שלא יחשבו כי אחר הרוב יילך והיחיד ינצל עמהם'. כלומר, עד עכשיו האירועים היו כלליים לכל עם ישראל, כי יציאת מצרים וקריעת ים סוף היו אירועים מכוננים ללידתו והתהוותו של עם ישראל, אבל בנתינת התורה התגלה שישנו יחס אישי בין הקב"ה ובין כל אחד ואחד מישראל, ויש מחויבות אישית של כל פרט על מעשיו.

יתר על כן אומר השם משמואל (יתרו תרעג, ד"ה 'ונראה'): 'דבאשר האדם הוא עולם קטן, כמו דבכלל העולם כן עובר על איש בפרטות מעין הדברים הכוללים...

25. שמות ג, ח; שם שם, יז; שם יג, ח; ויקרא כ, כד; במדבר יג, כז; שם יד, ח; דברים ו, ג; שם יא, ט; שם כן, ט; שם כז, ג; שם לא, כ; יהושע ה, ו; שם יא, ה; ירמיהו יא, ה; שם לב, כב; יחזקאל כ, ו; שם שם, טו.

והיינו שכאשר איש מתעורר לפרוק ממנו עול החשבונות הרבים אשר חשבו בני האדם ולצאת מן חשכת הזוהמא דהאי עלמא ולהדבק בקדושה — זהו דוגמת יציאת מצרים לעבוד את ה׳ על ההר הזה׳. היינו שכל תהליך היסטורי עמוק שעובר על העולם, וכן על עם ישראל, תהליך זה נוגע גם לכל פרט ופרט, ואדם שעובד על מידה מסוימת שבו ומשתחרר מהרגל מגונה שלו וקונה מעלה חדשה הרי הוא בעצם חלק מתהליך יציאת מצרים וקבלת התורה שנמשך עד היום ומגיע לכל פרט, כפי שאכן הרבה חוזרים בתשובה מתארים את נתינת התורה הפרטית שלה הם זכו.

לסיום נביא את דברי אור החיים הקדוש (שמות כ, ב) שאומר לכאורה דבר הפוך ממה שאמרנו, אבל לענ״ד הוא משלים את התמונה: ׳ולזה אמר לשון יחיד, א־להיך, כי בחינת הנשמות הקדושות מתאחדת היא ואין בהם פירוד בעולם הפירוד שהוא עולם הזה׳, כלומר בעולם הזה יש הפרדה בין אדם לאדם אבל מבחינה רוחנית יש אחדות בין כל הנשמות, ובמתן תורה התאחדה בחינת הכלל עם בחינת הפרט, וכל אחד גם התבטל לכלל וגם שמע באופן פרטי את הדיבור הא־להי.

אזהרה ליוצא לדרך

נחום אביחי בוצ׳קו

במסכת ברכות (כט ע״ב) אמרה הגמרא: ׳אמר ליה אליהו לרב יהודה, אחוה דרב סלא חסידא: לא תרתח ולא תחטא, לא תרוי ולא תחטא, וכשאתה יוצא לדרך הימלך בקונך וצא׳, כלומר הזהיר אליהו שלא לכעוס שמא הכעס יביא לידי חטא, וכן הזהיר שלא לשתות משקה משכר שמא השתיה תביא לידי חטא. כן הורה לאדם שיימלך בקונו לפני שיוצא לדרך, כלומר יאמר את תפילת הדרך.

ויש לעיין ולהבין מה הקשר בין שלשת דברים אלה? לכאורה נראים מקרים אלה — כעס, שתיה, יציאה לדרך — כאוסף הוראות שאינן קשורות זו לזו.

נראה לומר שהמכנה המשותף של מקרים אלה הוא שאֵלוּ מקרים בהם האדם יוצא מן המסגרת הרגילה בה הוא נתון. במקרים כאלה ישנו חשש גדול שמא ייפול האדם למצבי חטא, אליהם לא היה מגיע אילו היה נשאר במסגרתו המשפחתית והחברתית הרגילה.

מי שכועס נחשב כיוצא מכליו, וכבר אין הוא נמצא במסגרת המחשבה הרגילה שלו. כמו כן מי ששותה לשוכרה כבר אינו שולט על עצמו, ויוצא ממסגרת השכל האמורה לשלוט על מעשיו. ואכן, בשני מקרים אלה קרו לדאבוננו לא מעט מקרים מזעזעים שנגרמו בגלל אותה יציאה משליטה. וכן היוצא לדרך יוצר מן המרחב הרגיל שלו אל הדרכים, וכידוע כל הדרכים בחזקת סכנה. נראה שאין החשש רק מסכנות גשמיות העלולות להתעורר בדרך, אלא רמז יש כאן לסכנות רוחניות רבות האורבות לאדם היוצא לדרך. כאשר האדם יוצא מן המסגרת המשפחתית והחברתית הקבועה שלו הוא חשוף יותר לניסיונות לא פשוטים. משום כך הגמרא מזהירה את האדם שלפני שייצא לדרך עליו 'להימלך בקונו', כלומר להתכונן מבחינה רוחנית ולהיות עטוף ביראת שמים חזקה גם בזמנים שהם מחוץ לשגרה, וכך להישמר מאותן סכנות רוחניות.

מצאנו גם בירושלמי רמז על אותו עניין, וכך נאמר שם (סוכה פ"ד ה"ג): 'תניא א"ר לוי: מפני מה קורין פרשיות קריאת שמע בכל יום? מפני שעשרת הדיברות כלולין בהן: אנוכי ה' א־להיך — שמע ישראל... ; לא יהיה לך — ה' אחד; לא תשא את שם ה' — ואהבת את ה', מי שאוהב את המלך אינו נשבע בשמו ומשקר; זכור את יום השבת — למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי, רבי אומר, זו מצוַת שבת ששקולה כנגד כל המצוות שבתורה', וכן הלאה!

מה טמון במדרש הזה?

התורה ציוותה אותנו לומר קריאת שמע ביום ובלילה, ואומר ר' לוי שבקריאת שמע רמוזות כל עשרת הדיברות, ונמצא שבכל בוקר וערב אנו מכניסים עצמנו לעול תורה ומצוות. עשרת הדיברות הן הבסיס לכלל המצוות, הן בין אדם למקום והן בין אדם לחברו, ומתוכן נגזרות כל שאר המצוות כולן. בקריאת שמע בוקר וערב אנו מקבלים על עצמנו את דרך התורה, כך שגם כשאנו יוצאים מן המסגרת הרגילה על ידי שתייה או כעס, חלילה, או סתם יציאה לדרך לצורך עסקים וכדומה, תמיד נישאר תחת הדרכתה הישרה של תורתנו הקדושה.

פָּרָשַׁת מִשְׁפָּטִים

אף אלו מסיני

נחום אביחי בוצ'קו

"וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם" — אומר רש"י: 'ואלה, מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני'.

רש"י בא להוציא מדעת אלה החושבים שעשרת הדיברות שנאמרו לכל ישראל במעמד הר סיני הם עיקר התורה. זאת טעות! גם כל אותם פרטי דינים הנפרטים אחד אחד בהרחבה בפרשתנו הם 'מסיני', כלומר חשיבותם שווה למה שנאמר במעמד הר סיני.

רעיון זה כל כך חשוב ונכון שרש"י בחר לפתוח בו את הפרשה, וגם האברבנאל הרחיב מאד בדבריו להסביר היאך כל דיבר ודיבר מעשרת הדיברות מתפרט ומתרחב בפרשת משפטים. לשיטתו הדין העיקרי נאמר בקצרה כדיבר, ופרטיו הרבים נאמרו בפרשת משפטים.

נביא מדבריו כמה דוגמאות: על איסור "לֹא תִרְצָח" נאמר בפרשתנו: "מַכֵּה אִישׁ וָמֵת", חלוקה בין רוצח בשוגג לרוצח במזיד, "מַכֵּה אָבִיו וְאִמּוֹ" נחשב אף הוא כרוצח שהרי העושה זאת חייב מיתה כאילו רצח, "וְכִי יַכֶּה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ וּמֵת תַּחַת יָדוֹ" הוא גם סעיף של דיני רציחה.

על איסור "לֹא תִגְנֹב": כל ענייני נזיקין שמהותם פגיעה וחיסרון ממון חבירו, "כִּי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר וְנָפַל שָׁמָּה שׁוֹר אוֹ חֲמוֹר", "כִּי יִגְנוֹב אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ", "כִּי יַבְעֶר אִישׁ שָׂדֶה אוֹ כֶרֶם", וכן הלאה.

"זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ": רעיון השבת שייך גם לעניין השמיטה, שהיא שש שנים של עבודה ושנה שביעית שמיטה, וכן בפסוק "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת".

האברבנאל מוכיח עוד כי התפרטות עשרת הדיברות בפרשה נכתבה על פי סדר, כאשר תחילה הפרשה מפרטת את דיני חמש הדיברות האחרונות על פי סדר, ולאחר מכן את חמשת הדיברות הראשונות.

מן הסתם יהיו שיחלקו על האברבנאל, ויטענו שפירושו אינו מוכרח וכי יש ציוויים או דינים שאינם נראים כהתפרטות של אותו דיבר והקשר בין העניינים הוא אסוציאטיבי בלבד. מבלי להיכנס להכרעה בין הדעות נראה לי שיהיה נכון לומר שעצם הגישה והרעיון הטמון בה נכונים לכולי עלמא, ונבאר דברינו:

יסוד חשוב מאוד ביהדות הוא שאין האדם יכול להאמין בעקרונות וערכים כלליים מבלי שיקפיד לשמור על כל פרטי עניינם. תפיסה כזו אינה ראויה וגם מבחינה מעשית אין היא יכולה להחזיק מעמד לאורך זמן. סיפר לי פעם חבר שהחליט לחדול מלקיים מצוות בצורה שלמה, אך הואיל והוא מאוד אוהב את רעיון השבת החליט שימשיך שלא לעבוד בשבת על אף שלא ישמור את כל הלכותיה. כשנפגשנו לאחר חודשיים־שלשה שאלתי אותו האם הוא עדיין מקפיד שלא לעשות בשבת שום דבר השייך לעבודה, והוא גימגם בתשובתו והודה כי אינו מקפיד על כך.

כשם שחיי זוגיות אינם רק משהו תיאורטי, ערכים יפים בלי כיסוי, אלא עבודה של פרטים קטנים, כך גם הקשר שלנו עם רבש״ע מכיל אמנם ערכים חשובים ומרכזיים אך הם חייבים לרדת לפרטים לעולם המעשה, כי אלמלא כן ודאי לא יחזיקו מעמד. ואכן ראינו זאת לאורך שנות הגלות כי רק השמירה על כל פרטי הדינים היא זו שהחזיקה את עם ישראל בכל הקורות אותם.

התורה בתוכנו

נחום אביחי בוצ׳קו

בסוף פרשתנו אנו חוזרים אל מעמד הר סיני, ושומעים את עם ישראל מכריז: ״נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע״ (כד, ז)!

על אמירה זו אמרו חז״ל (שבת פח ע״א): ׳אמר ר׳ אלעזר: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה: מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשים בו, שנאמר ״בָּרְכוּ ה׳ מַלְאָכָיו גִּבֹּרֵי כֹחַ עֹשֵׂי דְבָרוֹ לִשְׁמֹעַ בְּקוֹל דְּבָרוֹ״ (תהלים קג, ב). מעיקרא עושי והדר לשמוע׳. וביאר רש״י: ׳מוכנין לעשות קודם שישמעו, ולא כדרך שאר עבדים ששומעים תחילה את הדבר לידע אם יכולין לקבלן עליהם אם לאו׳.

וצריך להבין מדוע הקדמת "נַּעֲשֶׂה" ל"נִּשְׁמָע" משווה את התנהגות בני ישראל להתנהגות של מלאכים?

הסביר בעל התורה תמימה שם: 'כי ההכרח לשמוע דבר קודם שמקבלים אותו הוא רק בבני אדם מה שאין כן במלאכים שהם כולם רוחניים ולא שייך בהם מוקדם ומאוחר כי השמיעה והקבלה באים להם כאחד ואם כן מכיון שאמרו ישראל כאן נעשה קודם לנשמע נהגו בזה בכח ובחוש שהמלאכים משתמשים בו...'.

לענ"ד ניתן לחדד ולהוסיף ביאור. כידוע, למלאכים אין בחירה חופשית והם מבצעים אוטומטית את השליחות שנדרשת מהם, ומשום כך אין אצלם פער בין הרצוי למצוי. באותה השעה גם ישראל היו במצב דומה, שהיתה להם הזדהות מוחלטת עם רצונם לקבל עול מלכות שמים וקיום מצוות.

רעיון זה משתלב יפה עם מאמר חז"ל אחר המבטא את ייחודו של מעמד הר סיני, וכנאמר בגמרא (שם): "'וַיִּתְיַצְּבוּ, בְּתַחְתִּית הָהָר' — אמר רבי אבדימי בר חמא: מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה — מוטב, ואם לאו — שם תהא קבורתכם'.

המדרש רוצה לומר שהקב"ה אנס את עם ישראל לקבל את התורה, וזה כלל לא היה נתון לבחירתם.

מה רוצים חז"ל ללמדנו בזה?

נראה לומר שלמתן תורה היתה מטרה מיוחדת. הקב"ה חקק וטבע את חותמו בעם ישראל ע"י כפיית נתינת התורה, וזהו המשך ישיר לבחירת הקב"ה באברהם אבינו ובעם ישראל ללא בחירתנו ורצוננו.

אין ספק כי עם ישראל חש באותו זמן מיוחד את ה'מכבש' הא־להי המופעל עליו, ובאמת הרגיש שכל רצונו הוא לקיים את רצון ה', ללא שום פער בין הרצון הפנימי לבין העשייה בפועל, ומשום כך יצאה מהם בטבעיות ההכרזה "נַּעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע".

אם כך הם הדברים, מוטל עלינו, על ידי השתדלות יומיומית, לצמצם את הפער בין רצוננו הפנימי הטבוע בתוכנו, שהוא ללכת בדרך התורה והמצוות, לבין עשייתנו בפועל, הן בדברים שבין אדם למקום והן בדברים שבין אדם לחברו.

דין וחסד

שאול דוד בוצ'קו

חכמי התלמוד לימדונו: 'הרוצה שיחכים — יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן, שהן כמעיין הנובע'. (משנה בבא בתרא פ"י מ"ח (קעה, ב); ברכות סג, ב). ואכן, הסוגיות העוסקות בדינים אלה מלאות חילוקים דקים ומבוססות על ההיגיון המדויק ביותר.

ואף על פי כן, ישנן הלכות הנראות תמוהות. מהפסוק "כִּי תֵצֵא אֵשׁ וּמָצְאָה קֹצִים וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם הַמַּבְעִר אֶת הַבְּעֵרָה" (שמות כב, ה) למדו חז"ל: 'מה קמה בגלוי, אף כל בגלוי', (בבא קמא ס, א; ועיין שם ה, ב, ועוד). ופטרו נזקי טמון באש, 'שהמדליק את הגדיש והיו בו כלים ודלקו... אינו משלם אלא גדיש של חיטין או של שעורין'. (שם סא, ב במשנה. פ"ו מ"ה).

מדוע פטור המצית מלפצות את בעליהם של אותם חפצי ערך שהיו טמונים בגדיש, הרי הוא גרם ישירות להשחתתם בכך שהדליק את האש? וכי אין זכות לבעל הכלים להניחם בתוך רשותו במקום שליבו חפץ?

במקום אחר, מן הפסוק "וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ, וְנָפַל שָׁמָּה שׁוֹר אוֹ חֲמוֹר, בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם" (שמות כא, לג-לד), למדו חכמים: 'חמור — ולא כלים, מכאן אמרו: נפל לתוכו שור וכליו ונשתברו, חמור וכליו ונתקרעו, חייב על הבהמה ופטור על הכלים' (בבא קמא כח, ב). והלא אותה הסיבה היא שיצרה את הנזק לבהמה ולכלים, ומדוע בעל הבור משלם רק על הנזק שנגרם לבהמה?

עוד למדנו במסכת בבא קמא: 'הבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר. היתה מבעטת או שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה, ושברה את הכלים — משלם חצי נזק. דרסה על הכלי ושברתו, ונפל על כלי ושברו — על הראשון משלם נזק שלם, ועל האחרון משלם חצי נזק'. (שם יז, א במשנה. פ"ב מ"א). גם כאן — אחריות הבעלים, שלא שמרו כראוי את הבהמה, היא אותה אחריות, בין אם הכלי נשבר תחת רגלה ובין אם הוא נשבר מאבן שהיא התיזה בהילוכה; ואמנם, כאן הגמרא עצמה תוהה: 'צרורות — אי כגופו דמי, כוליה נזק בעי לשלם; ואי לאו כגופו דמי, חצי נזק נמי לא לשלם; הדר אמר רבא: לעולם כגופו דמי, וחצי נזק צרורות — הלכתא גמירי לה'. (שם יז, ב). אם כן, מסקנת הגמרא היא שאכן על פי ההיגיון אין הבדל בין מכה

שנתנה הבהמה בגופה לבין מכה שנגרמה בכוחה, כגון מאבן שהיא התיזה. ואם יש חילוק ביניהם למעשה, זהו רק מכוח 'הלכה למשה מסיני'. (עיין רש"י פסחים יז, ב ד"ה הלכתא, תענית יז, ב ד"ה הלכתא). במלים אחרות: זהו חוק שאיננו נובע מהיגיון משפטי, אלא ממקור דתי, שבמבט ראשון אין ניתן להבינו.

תופעה זו מביאה אותנו לחשוב שהחוקים הבאים לסדר את היחסים בין בני האדם — הדינים של 'חושן משפט' — אינם פרי ההיגיון האנושי בלבד. ואולי זו הכוונה העמוקה של הפסוק הראשון של פרשת משפטים: "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם". (שמות שם, א). ביאר רש"י: 'לפניהם — ולא לפני גוים, ואפילו ידעת בדין אחד שהם דנין אותו כדיני ישראל, אל תביאהו בערכאות שלהם'. ושמא אפשר לפרש בדרך אחרת: בתחילת הפרשה מובאים משפטים, חוקים בין אדם לחברו, ועל כן התורה מזהירה אותנו לאמור: 'אל תדמו בנפשכם שחוקים אלה שונים מחוקים אחרים דוגמת הכשרות, שברור לכול שמקורם א־לוהי. אל תחשבו שמקורם אנושי בלבד, ושהם יכולים אפוא לחול באותה מדה על היהודים ועל אלו שאינם יהודים'. התורה מלמדת אותנו: "אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם", רק בני ישראל יכולים להבין אותם, באשר הם יודעים שיש מחשבה מעבר למחשבה האנושית, ועל כן מוכנים לקבל את העיקרון שכדי לסדר את החוקים האנושיים יש להסתמך על חוקי הָאֱ־לֹהִים.

ואפשר שזו כוונת הדיבור הראשון של פירוש רש"י לפרשתנו: "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים" — כל מקום שנאמר 'אלה' פסל את הראשונים, 'ואלה' מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני, אף אלו מסיני'.

עוד נראה לי, שבפרטי דינים אלה רוצה התורה ללמד שהיחסים שבין אדם לחברו אינם יכולים להיות מבוססים על הדין ועל ההיגיון בלבד: אם אדם גרם נזק, בין בגופו ישירות ובין על ידי חפץ, בין שהוא הניח מכשול בדרך ובין שלא השגיח כראוי על האש, על פי ההיגיון הוא אחראי אחריות מלאה לכל נזק שגרמה רשלנותו. אך התורה מלמדת אותנו שהיחסים בין בני אדם אינם יכולים להיות מוכתבים על ידי הדין וההיגיון בלבד, אלא יש לצרף אליהם את מידת הרחמים. האדם נוצר חלש, ולכן אי אפשר להרשיע אותו בכל מה שהוא גורם. התורה קבעה כלל: ככל שהקשר בין הנזק לאדם שגרם אותו עקיף יותר — אף על פי שאין אחריותו המוסרית פחותה משום כך — כך יש יותר ויותר לזקוף את הנזק לתקלה, למקרה או לכוח עליון, ואחריותו המשפטית של האדם המזיק פוחתת.

עיקרון זה בא לידי ביטוי בהלכה האומרת כי 'אדם מועד לעולם'. (משנה בבא קמא פ"ב מ"ו (כו, ב). אדם המזיק בגופו, 'בין שוגג בין מזיד, בין ער בין ישן' (שם), חייב תמיד לפצות בשלמות על נזקו — 'משלם נזק שלם', כלשון המשנה. אבל אם ממונו הזיק, למשל בהמתו, אחריותו המשפטית פוחתת (אף על פי שההיגיון אומר שהוא אחראי באותה מידה). וכאמור למעלה, אם בהמתו לא הזיקה בגופה ממש אלא באמצעות חפץ אחר, כגון שהתיזה אבן ברגליה, בעליה משלמים חצי נזק בלבד.[26]

כמו כן, אדם שחפר בור מתחייב לשלם רק על הנזק שהיה יכול להיגרם על ידי הבור לבדו, כלומר הנזק לבעלי חיים הנעים בכוח עצמם והעלולים ליפול לבור, אבל לא לחפצים שבעלי חיים אלה 'הביאו' אל תוך הבור.

וכמו כן בנזקי האש, ישלם המזיק רק בעבור הדברים האמורים להימצא במקום הדליקה באופן סביר וטבעי. הקב"ה הגביל אפוא את האחריות המשפטית של מי שלא השגיח כראוי על האש לנזקים הנגרמים לחפצים הנמצאים שם באופן טבעי, ולא לשאר הדברים. יש כאן אפוא עירוב של מדת הרחמים בדין, וזו הייתה כוונת רבותינו כאשר אמרו שהמשפטים ניתנו מסיני לבני ישראל — שהלא הם רחמנים בני רחמנים.

על פי כל זה תובן גם מימרת הגמרא (בבא קמא ל, א) 'האי מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין'.[27] הרוצה להתקרב לקב"ה ולהיות חסיד — יקיים את דיני נזיקין, שהם רחמים וחמלה בעולם.

משפטי התורה כמשפטים אוניברסליים

שאול דוד בוצ'קו

פרשת משפטים מפרטת את העקרונות של דיני ישראל. אולם, האם הגויים חייבים גם הם לשפוט על פי דינים אלו? שאלה זו נדונה על ידי אחד מגדולי רבותינו, ר' משה איסרלש — הרמ"א, ראש הפוסקים האשכנזים שלאחר ימי הביניים, מחבר ה'הגהות'[28] על השולחן ערוך. (שו"ת הרמ"א סי' י).

26. ראה לעיל.
27. הרוצה להיות חסיד יקיים דיני נזיקין.
28. הנקראות גם ה'מפה'.

אמנם הגויים, כידוע, אינם חייבים אלא בשבע מצוות בני נח (עיין סנהדרין נו, א, והובא להלן). ולא במצוות התורה. ברם אחת משבע המצוות האלה היא 'דינין', כלומר החובה להעמיד בכל ארץ מערכת חוקים ומשפטים המחייבת את כל תושביה: 'כשם שנצטוו ישראל להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, כך נצטוו בני נח להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר'. (שם נו, ב).

השאלה שהרמ"א שואל היא האם המשפטים האלה הם אותם החוקים שיסודם בפרשת משפטים ושפרטיהם נתבארו בתורה שבעל פה. בדבריו בעניין זה הוא מבאר שהאמוראים עצמם נחלקו בשאלה זו במסכת סנהדרין:

'תנו רבנן: שבע מצות נצטוו בני נח: דינין, וברכת השם, עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל, ואבר מן החי (שם עמ' א)... מנהני מילי? אמר רבי יוחנן: דאמר קרא (בראשית ב, טז) "וַיְצַו ה' אֱ־לֹהִים עַל הָאָדָם לֵאמֹר מִכֹּל עֵץ הַגָּן אָכֹל תֹּאכֵל". ויצו — אלו הדינין, וכן הוא אומר (בראשית יח, יט) "כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו" וגו'. אֱ־לֹהִים — זו עבודה זרה, וכן הוא אומר (שמות כ, ב) "לֹא יִהְיֶה לְךָ אלהים אֲחֵרִים"...

כי אתא רבי יצחק תני איפכא: ויצו — זו עבודה זרה, אֱ־לֹהִים זו דינין. בשלמא אֱ־לֹהִים זו דינין — דכתיב (שמות כב, ז) "וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱ־לֹהִים"...' (סנהדרין נו, ב).

שבע מצוות נרמזו בדברי ה' לאדם הראשון, ונחלקו האמוראים בשאלה מאיזו מלה בפסוק נלמד החיוב להקים מערכת משפט.

לדעת ר' יוחנן למדים מהמלה "וַיְצַו". אם א־להים מצווה את האדם ברור שהוא אינו רוצה שתשרור אנרכיה בעולם. לכן על בני האדם להתארגן כדי למנוע את התוהו ובוהו, ולהקים מערכת משפט מסודרת.

לדעת ר' יצחק למדים מהמלה "אֱ־לֹהִים": מלה זו לכאורה מיותרת, שהרי די היה לומר: 'ויצו ה' על האדם'. מדוע נוספה המלה "אֱ־לֹהִים"? עונה ר' יצחק שלמלה זו גם משמעות נוספת — 'דיינים', כפי שמצאנו בפרשת משפטים בפסוק "אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱ־לֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ" (שמות כב, ז), העוסק במשפט השומרים. לא במקרה אותה מלה משמשת הן כשם קודש והן ככינוי לשופטים: ה' פונה כ'שופט כל הארץ' אל האדם, ואם כן — הוא דורש מן האדם להתנהג בצדק ובמשפט.

הרמ״א מבאר שהמחלוקת איננה פרשנית בלבד;[29] יש לכל אחד מהם עמדה הלכתית שונה לגבי טיב המשפטים שהגויים חייבים בהם. לר׳ יוחנן המטרה היא בעיקר למנוע אנרכיה. תוכן החוקים איננו עקרוני, ובלבד שלא יסתרו את יסודות המשפט הבאים לידי ביטוי בשש המצוות הנותרות. מעבר לזה, רשאים בני האדם לכונן מערכת חוקים כפי הבנתם. לעומתו, לדעת ר׳ יצחק דרישת הצדק והמשפט היא דרישת צדק ומשפט א־לוהי, כזה הנובע מהתגלות רצון ה׳ במתן תורה בהר סיני, ואם כן משפטי התורה מחייבים את כל האנושות. מצווה זו של בני נח אין פירושה לכונן מערכת חוקים כלשהי, אלא לדון על פי משפטי התורה.

בפסוק שבו א־להים מצווה לראשונה את האדם — שהוא הפסוק שממנו למדו שני האמוראים את חיוב כל בני אנוש לעשות משפט צדק — נקרא הא־ל בשם: ׳ה׳ א־להים׳. כידוע, שם ׳א־להים׳ רומז למדת הדין, ואילו שם ה׳ רומז למדת הרחמים; ואכן, כל מערכת חוקים צריכה לשקף את הממד הכפול הזה. במאמר הקודם הראינו כיצד מדת הרחמים משתלבת במשפט. נזכיר כאן גם את האיסור לתבוע חוב במקרה שאין לחַיָב במה לשלם, (שמות כב, כד: ׳לא תהיה לו כנשה׳, ועיין רש״י שם). ואת האיסור להלוות בריבית, ואפילו מועטת. (שם שם; ויקרא כה, לו־לז). דינים אלו אינם אלא צדקה שנקבעה בחוק, משום שוודאי שעל פי דין תביעה על החזר חובו היא בקשה מוצדקת, ואף תשלום הריבית אינו אלא שכר הגון על הלוואת הכסף.

מאידך גיסא, נמצאות בפרשתנו דוגמאות של ענישה מחמירה בחומרה מופלגת. הגנב — והכוונה כאן למי שגונב בסתר — חייב בתשלומי כפל. (שמות כב, ג, ושם כב, ח; משנה ב״ק פ״ז מ״א, ועוד). אין די בהשבת הגזילה, הוא צריך להרגיש על בשרו את תוצאות רוע מעלליו, כאשר יחסר לו אותו סכום שהוא רצה להפסיד לרעהו. אבל התורה מרחיקה לכת עוד יותר: ״כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה״ (שמות כא, לז).

ואמנם חלות דין זה מוגבלת לשני המקרים הפרטיים של גניבת שור וכבש בלבד, ולא לשאר בעלי חיים או חפצים, אך בכל זאת הלכה זו — הנראית בלתי מידתית בעליל — קיימת. ללא ספק, יש לה ערך סמלי: אכן הגנב המוכר או השוחט את הבהמה נועל בפניו כל דרך חזרה; לעולם לא יוכל עוד להחזיר את הבהמה, ואפילו אם יחזור בתשובה לא יוכל עוד לתקן את הנזק, אלא רק לפצות את הבעלים. הוא הפך את מעשה הגניבה לסופי ומוחלט. אם תרצו לומר, הוא עבר את נקודת האל־

29. מחלוקת שכזו, שאין לה משמעות למעשה, קרויה מחלוקת ב׳משמעות דורשין׳.

חזור. התורה מענישה אותו בחומרה מופלגת כדי שכל גנב פוטנציאלי ישיב אל לבו את חומרת המעשה. וכבר הפליג התלמוד לומר: ׳כל הגוזל את חבירו שוה פרוטה — כאילו נוטל נשמתו ממנו׳ (בבא קמא קיט, א) לעתים קרובות אנשים קשורים רגשית אל חפציהם, ואין לשער את כאבם ואת צערם כאשר נלקח מהם חפץ היקר ללבם, או, כמו במקרה של השור והשה, המשמש לפרנסתם — השור כבהמת עבודה, והכבש לצמרו.

אם כך, כל מערכת חוקים צריכה להתמודד עם אתגר כפול: עליה להתחשב בחולשות האדם ולנהוג במידת הרחמים, וזאת מבלי שתלקה הכמיהה לצדק המוחלט, לדין האמת.

רק ה׳ אֱ־לֹהִים יכול להורות לנו כיצד להשכין שלום בין הדרישות הסותרות, ולכן החוקים המסדירים את היחסים שבין אדם לחברו היו צריכים להינתן בסיני.

מִמָּרָה לסיני

שאול דוד בוצ׳קו

התגלות ה׳ בהר סיני היא האירוע המכונן של ההיסטוריה של עם ישראל ושל החיים היהודיים. מעמד זה, שמחשבתו קדמה לבריאה (ראה רש״י בראשית א, לא), מהדהד עד ימינו במלוא עָצמתו. כצפוי, גם הימים שקדמו לו היו ימים רוויי עָצמה, שבהם עם ישראל התכונן למה שנראה בלתי אפשרי: לשמוע את קול ה׳.

מראש חודש סיוון התחילו בני ישראל להתכונן;[30] באותו יום הם באו מן הדרך וחנו לרגלי הר סיני (ראה שמות יט, א־ב).

בב׳ בסיוון (רש״י שמות שם, ג) עלה משה אל ההר, והוריד משם את דברי ה׳ לבני ישראל: ״אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם וָאֶשָּׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְפֵי נְשָׁרִים וָאָבִא אֶתְכֶם אֵלָי. וְעַתָּה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקֹלִי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי וִהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ. וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ״ (שמות שם, ג־ו).

בג׳ בסיוון (רש״י שם, ח) החזיר משה אל ה׳ את תשובת העם: ״כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ נַעֲשֶׂה״ (שמות שם, ח).

30. ראה כל העניין בשבת פו, ב־פז, א; פסיקתא זוטרתא שמות פי״ט.

בד׳ בסיוון, (רש״י שם, ט ו־יא) שלושה ימים לפני מתן תורה, ציווה משה על בני ישראל להיטהר לקראת היום הגדול. (שמות שם, י־טו).

סדר כרונולוגי זה מפורש בפרשת יתרו, אבל לאחר מכן מדלג הכתוב על מה שקרה בה׳ בסיוון ועובר לו׳ בסיוון בבוקר, להתגלות עצמה ולאזהרה האחרונה, שאחריה שמע העם את קול ה׳ המדבר אליו. (שמות שם ט״ז-כה). רק בסוף הפרשה הבאה — פרשת משפטים — חוזרת התורה לתאר את השתלשלות האירועים באותם ימים: (לדעת רש״י שם שם, יא, ושם כד, א ו־ד). בד׳ בסיוון (רש״י שם כד, א ו־ג). מלבד האזהרה המפורשת בפרשת יתרו, חוזר משה ומלמד את העם את המצוות שניתנו במרה: שבת, כיבוד אב ואם, פרה אדומה ודינים, כלומר החוק האזרחי. העם מקבל על עצמו את אלו: ״וַיַּֽעַן כָּל הָעָם וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ נַעֲשֶׂה״ (שמות שם, ג), ומשה כותב את תחילת התורה מבראשית ועד מתן תורה. (שם שם, ד, ורש״י שם).

למחרת, בה׳ בסיוון, (רש״י שם) כורת ה׳ ברית עם ישראל. הבכורות, המשמשים בכהונה, מקריבים קרבנות (שמות שם, ה). משה קורא באזני העם את ׳ספר הברית׳ — הוא תחילת התורה שכתב אתמול, ואו־אז עונים בני ישראל את תשובתם המפורסמת ״נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע״ (שם שם, ז). כדי להשלים את כריתת הברית (רש״י שם, ו; גמ׳ כריתות ט, א). מזה משה מדם הקרבנות, מחציתו על המזבח ומחציתו על העם (שמות שם, ו ו־ח).

ולמחרת, בו׳ בסיוון[31]: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם״ (שמות שם, יב).

שתי שאלות מתבקשות כאן: מדוע חילקה התורה את סיפור האירועים שקדמו למתן תורה לשתי פרשיות? ומדוע חזר משה בד׳ בסיוון על המצוות שניתנו במרה?

מרה — מלשון מרירות. היה זה מייד לאחר יציאת מצרים: ״וַיֵּלְכוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְלֹא מָצְאוּ מָיִם. וַיָּבֹאוּ מָרָתָה וְלֹא יָכְלוּ לִשְׁתּוֹת מַיִם מִמָּרָה כִּי מָרִים הֵם עַל כֵּן קָרָא שְׁמָהּ מָרָה. וַיִּלֹּנוּ הָעָם עַל מֹשֶׁה לֵאמֹר מַה נִּשְׁתֶּה. וַיִּצְעַק אֶל ה׳ וַיּוֹרֵהוּ ה׳ עֵץ וַיַּשְׁלֵךְ אֶל הַמַּיִם וַיִּמְתְּקוּ הַמָּיִם, שָׁם שָׂם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט וְשָׁם נִסָּהוּ״ (שם טו, כב־כה).

על פי המסורת, מסמלים המים את התורה -״וַיֵּלְכוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְלֹא מָצְאוּ מָיִם״, דורשי רשומות אמרו: אין מים אלא תורה, שנאמר (ישעיהו נ״ה, א) ״הוֹי כָּל צָמֵא לְכוּ לַמַּיִם״ (בבא קמא פב, א). לאחר שלושה ימים ללא תורה ניתנו לעם ישראל המצוות הראשונות; אך הם טועמים בהן טעם מר. עם ישראל במצבו דאז איננו יודע

31. ואמנם, לדעת רש״י התרחש אירוע זה לאחר מתן תורה

להעריך את המצוות, איננו מסוגל להבין שחוקי הא־להים, אפילו הנראים קשים ביותר, נושאים בחובם את אהבת ה׳ — ״דְּרָכֶיהָ דַרְכֵי נֹעַם וְכָל נְתִיבוֹתֶיהָ שָׁלוֹם״ (משלי ג, יז). משה נזקק להפעיל את כישוריו הפדגוגיים כדי ׳להמתיק את המים׳, מפני שיום ו׳ בסיוון, יום מתן תורה, הוא חסר כל משמעות אם איננו גם יום קבלת התורה, יום הזדהות מוחלטת עם מצוות ה׳. לכן חוזר משה ומדגיש את הלקח שלמדו במרה קודם להתגלות ולמתן התורה כולה.

את סיפור מעמד הר סיני חילקה התורה לשתי פרשיות כדי ללמדנו את המסר הכפול שבהתגלות:

את עשרת הדברות כל אדם יכול להבין: האמונה בא־להים, יום המנוחה השבועי, כיבוד ההורים, היושר וכבוד האדם — אלו הם יסודות כל חברה אנושית תרבותית; ואכן רובם כבר כלולים — אם כי בסגנון שונה — בשבע מצוות בני נח. אין כמובן שום קושי בהבנתם, אולם יישומם בחיי המעשה קשה. רק תודות לנתינתם על ידי א־להים, נתינה המעניקה להם ממד מוחלט, מסוגל עם ישראל להפנים אותם ולהפוך לממלכת הכוהנים שעליה דובר בפרשת יתרו.

אך יש צורך גם בדרך נוספת: עם ישראל מחזיק בסוד המאפשר לכל אחד, אף למי שלא נכח בהתגלות ה׳ כאשר נתן את עשרת הדיברות, להתעלות למדרגה רוחנית כזו שחיים על פי עיקרים אלו יהפכו אצלו לטבע. הסוד הוא מצוַת תלמוד תורה — לימוד כל התורה. על ידי הלימוד וההתעמקות בפרטי התורה אנו כורתים את הברית עם הקב״ה.[32]

קרבת א־להים נבנית על ידי עמל, לימוד ויגיעה יום־יומיים.

יתרו היא פרשת הערכים הנעלים של היהדות; אותם ערכים, המפורשים בעשרת הדיברות, הם שעוררו ביתרו את הרצון לבוא להצטרף אליה. הנקודה המרכזית בפרשה היא שבני ישראל נענו לאתגר ואמרו: ״נַעֲשֶׂה״ — אנו נחיה את חיינו על פי ערכים אלה.

32. ראה מדרש תנחומא נח סי׳ ג: וכך דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל, לפי שלא כרת הקב״ה ברית עם ישראל אלא על התורה שבעל פה שנאמר ׳כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית (שמות לד, כז)׳. ובגמ׳ (גיטין ס ע״ב) בקיצור: לא כרת הקב״ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה שנאמר ׳כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל׳.

לעומתה, משופעת פרשת משפטים במצוות ובפרטי הלכות; אולם רש״י, בדיבורו הראשון בפרשה,[33] מגשר על הפער: ׳מה הראשונים מסיני, אף אלו מסיני׳ — פרטי ההלכות של פרשת משפטים מקורם כולם בהתגלות ה׳ בהר סיני.

אותו הרעיון מובע בגמרא (ברכות ה, א). הדורשת את הפסוק מפרשת משפטים (שמות כד, יב) שהובא לעיל:

״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם״,

לוחות — אלו עשרת הדברות,

תורה — זה מקרא,

והמצוה — זו משנה,

אשר כתבתי — אלו נביאים וכתובים,

להורותם — זה תלמוד;

מלמד שכולם נתנו למשה מסיני׳.

ובכן, דווקא בפרשת משפטים, פרשת ההלכות והלמדנות, כורת ה׳ באמת את הברית בינו ובין ישראל. וזאת כאשר בני ישראל, המתנערים מרוחה של מרה, עונים כאחד: ״נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע״.

33. שמות כא, א, ומקורו במכילתא מס׳ דנזיקין פרשה א.

פָּרָשַׁת תְּרוּמָה

חובה או התנדבות

נחום אביחי בוצ'קו

״דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ לִי תְּרוּמָה מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי״.

הביטויים ״וְיִקְחוּ״, ״תִּקְחוּ״, עניינם ציווי וחובה, ולכאורה נראים הם כסותרים לביטוי ״כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ״, שהרי נדיב לב נותן מעצמו ומרצונו ואין צריך 'לקחת' ממנו! מדוע משתמשת התורה באותו המשפט הן בציווי והן בגילוי של רצון פנימי?

נראה לומר כי לא לחינם נקטה תורה בלשון כפולה שכזו, ועלינו להעמיק ולבחון עניינה של תרומה זו.

אמרה הגמרא (בבא קמא לח ע״א): 'אמר ר' חנינא: גדול המְצַוֶּה ועושה יותר ממי שאינו מְצַוֶּה ועושה'. ר״ל, שני אנשים עשו בדיוק את אותו מעשה טוב, אך אחד מהם עשה זאת לאחר שנצטווה לעשות ואילו השני עשה זאת מרצונו בלא שום ציווי — טוען ר' חנינא שמעלתו של המצווה ועושה גדולה ממעלתו של השני! והדברים נראים כחידוש מפתיע, שהרי הדעת נותנת שמי שעושה מעשים טובים (כלפי הבורא או כלפי הזולת) מרצונו החופשי, בלא ציווי ובלא כפיה, הרי הוא טוב יותר ממי שעושה מעשה זה מתוך ציווי או הכרח כלשהו.

טוען ר' חנינא כי אין כך פני הדברים. בטבעו של האדם טבוע יצר ויסוד נפשי המונע ממנו קבלת סמכות, ואף מעורר בו התנגדות לציוויים הנכפים עליו ממקור חיצוני. אדם העושה מעשה טוב מרצונו אינו מתמודד עם היצר הזה ועושה את המעשה רק משום שהוא נראה לו נכון על פי שיקול דעתו. לעומתו האדם המצווה

הרי הוא מתמודד עם יצר המרידה הטבוע בו, והרי הוא כופה עצמו לפעול על פי דעת המצַוֶּה אותו, ובכך מקיים את רצון המצַוֶּה ולא את רצון עצמו. אדם כזה מעלתו גדולה יותר. אמנם עצם ההשוואה ביניהם מלמדת כי אף מעלתו של הראשון מעלה גבוהה היא, שהרי סוף סוף הוכיחו מעשיו שרצונו הפנימי טוב הוא ונכון.

את התרומה למשכן צריכים היו ישראל לתת מתוך 'שתי בחינות'. מחד, בחינת "תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי" — נתינה מן הרכוש הפרטי כדי לקיים את הציווי מתוך קבלת מרות מוחלטת. מאידך, בחינת "אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ" — נתינה מתוך רצון פנימי והתנדבות. אדם המצַוֶּה אך עושה את הציווי גם מתוך רצון פנימי הרי הוא מביא את שתי המעלות להופעתן המקסימלית — גם מכניע את יצר המרידה שבו וגם מגלה את טוּב רצונו הפנימי.

שילובן של שתי בחינות אלה הוא הכרחי, כי רק מתוך שתיהן ניתן להגיע אל האידיאל של השראת שכינה בתחתונים — "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם", על כן בדקדוק ציותה התורה כי דווקא "מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי".

ונראה לומר יסוד נוסף בעניין זה. תרומה זו נועדה לבניית המשכן, שהוא הוא המקום המיוחד לעבודת ה'. המידות העיקריות בעבודת ה' הן שתיים — אהבת ה' ויראת ה'. לכאורה מידות אלה נראות כסותרות, שהרי האוהב אינו ירא והירא אינו אוהב, אך כבר לימדונו חז"ל וחכמי המוסר כי אי אפשר לעובד ה' בלא שתי מידות אלו, ואי אפשר למידה אחת בלא חברתה. במצות התרומה למשכן רוצה התורה ללמדנו על שילובן של שתי מידות אלה — נתינה בכפייה מתוך יראת ה', ונתינה ברצון מתוך אהבת ה'.

כתב הרמח"ל: 'שהאהבה והיראה הם המקרבים והמדביקים האדם בבוראו יתברך, וזה נאמר באהבה ויראה אמיתית שהם אהבת שמו יתברך — ולא אהבת השכר, ויראת רוממותו — ולא יראת העונש' (דרך ה' ח"ד פ"ג).

נשתדל גם אנחנו לתרום ממרצנו ומכספנו הן מתוך רצון פנימי והן מתוך הרגשת חובה לכל הגופים המסייעים להופעת שכינתו יתברך בתחתונים!

ותן חלקנו בתורתך

נחום אביחי בוצ'קו

פרשתנו עוסקת בציווי הקב"ה למשה לבנות את המשכן.

אם נתבונן בלשון הציווי של כל כלי וכלי נראה שהוא נאמר בלשון יחיד — "וְעָשִׂיתָ": "וְעָשִׂיתָ כַּפֹּרֶת זָהָב טָהוֹר... וְעָשִׂיתָ שֻׁלְחָן עֲצֵי שִׁטִּים... וְעָשִׂיתָ מְנֹרַת זָהָב טָהוֹר... וְעָשִׂיתָ אֶת הַמִּזְבֵּחַ...", וכן המשכן עצמו: "וְעָשִׂיתָ אֶת הַקְּרָשִׁים לַמִּשְׁכָּן... וְעָשִׂיתָ בְּרִיחִם... וְעָשִׂיתָ פָּרֹכֶת.. וְעָשִׂיתָ אֶת חֲצַר הַמִּשְׁכָּן...".

אמנם ישנו כלי אחד שהוא יוצא מן הכלל הזה — הארון — עליו נאמר בלשון רבים: "וְעָשׂוּ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים".

מה ההסבר לשינוי לשון זה?

אומר המדרש (שמו"ר פל"ד, ב): 'מפני מה בכל הכלים האלה כתיב "וְעָשִׂיתָ" ובארון כתיב "וְעָשׂוּ אֲרוֹן"? אמר רבי יהודה ב"ר שלום: אמר לו הקב"ה יבואו הכל ויעסקו בארון כדי שיזכו כולם לתורה, אמרה תורה: הכל יבואו ויתעסקו בארון כדי שיהיה לכולם חלק בתורה'.

מסביר הכלי יקר (שמות כה, י) על פי הפסוק "עֵץ חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ" שיש בנתינת הלוחות בארון עץ רמז לאותם אנשים שמחזיקים ידי לומדי התורה, ונחשב להם כאילו הם עצמם למדו, ויש להם חלק בתורה על אף שלא עוסקים בה בפועל, ולכן נאמר "וְעָשׂוּ" לשון רבים כי כולם יכולים להיות שותפים בתורה. נראה לומר שבמעשה ההשקעה הממונית מבטא התורם את החשיבות הגדולה של לימוד התורה בעיניו, ובכך הוא בונה באישיותו את מרכזיות לימוד התורה בחיים, ונעשה שותף בפועל — כיששכר וזבולון — ללימוד התורה בעם.

אמנם בפשט המדרש נראה לומר שמה שכתוב "וְעָשׂוּ" בלשון רבים הוא משום שלכל אחד יש את החלק שלו בתורה, גם אם הוא לא לומד כל היום אלא רק קובע עיתים ללימוד. ויתרה מזאת נאמר ש'ישראל ואורייתא חד הוא', כי אכן התורה היא התיאור של נשמתנו, וכשאנו לומדים תורה אנו מגלים את עומק האישיות הטמונה בתוך נשמתנו, משום ששורש נשמתנו הינו אותו השורש של התורה.

ודברים מופלאים אומר בעניין זה הרמח"ל ואומר שהם 'סוד גדול', הדורשים מכל אחד ואחד מאיתנו אחריות על לימוד התורה (אדיר במרום, עמ' עא): 'כי הנה ודאי כל אחד נוטל חלקו בתורה, ונמצא שסיני אינו נשלם אלא כשכל אחד בא לעולם וגילה את חלקו, ואם כן מי שבא לעולם ולא נשתדל בתורה לגלות חלקו אין התורה נשלמת!', דהיינו הופעת התורה בעולם על ידי עם ישראל איננה יכולה להתגלות בפועל עד שכל אחד מאיתנו לומד, ומגלה ומחדש את חלקו בתורה, כפי שכתוב בתהילים (א,ב) "כִּי אִם בְּתוֹרַת ה' חֶפְצוֹ וּבְתוֹרָתוֹ יֶהְגֶּה יוֹמָם וָלָיְלָה", בתחילה היא תורת ה' אך לאחר הלימוד היא הופכת להיות תורתו של האדם.

ואכן אנו רואים בחוש שכל אחד יש לו איזו נטייה מסוימת בלימוד התורה, ואל לו להתכחש אליה מסיבות סביבתיות וכדומה.

ואיני יכול שלא לסיים רעיון זה בלי להביא מדבריהם של הראי"ה קוק וסבי זצ"ל: 'והנה כל הלומד תורה הוא מוציא מהכח אל הפועל את מציאות חכמתה מצד נפשו, ובודאי אינו דומה האור המתחדש מצד חיבור התורה לנפש זו לאור הנולד מהתחברותה לנפש אחרת, ואם כן הוא מגדיל התורה ממש בלימודו' (אורות התורה פ"ב, א). ואכן אנו יודעים ש'כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות', ויש להוסיף: 'כך הופעת התורה בכל אחד מאיתנו מיוחדת לנפש המיוחדת של כל אחד'.

'לכל נשמה ישנו אפוא תפקיד מיוחד ואסור לנו לאכוף את מחשבתנו על הזולת... ראוי כי כל אחד יעיין, יחקור ויבין, על פי שכלו והבנתו המיוחדים לו, וריבוי הפנים יביא לכך שכל אדם מישראל יתרום לאוצר רוחו של העם באופן מירבי' ('הגיוני משה' על התורה, פרשת יתרו).

הכרובים במשכן ובבית המקדש

נחום אביחי בוצ'קו

פרשתנו עוסקת בעבודת המשכן, ואנו קוראים בה את הציווי על עשיית הכרובים: "וְהָיוּ הַכְּרֻבִים פֹּרְשֵׂי כְנָפַיִם לְמַעְלָה סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל הַכַּפֹּרֶת וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו..." (כה, כ). לעומת זאת, בעשיית הכרובים על ידי שלמה המלך בבית המקדש נאמר: "וּפְנֵיהֶם לַבָּיִת" (דבה"י ב' ג, יג). מה משמעות ההבדל הזה? (יש הבדלים נוספים בין הכרובים של המשכן ושל המקדש, אך לא נעסוק בהם כאן).

הגמרא (ב"ב צט ע"א) מביאה שני הסברים:

א) 'כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום'. כלומר, היה נס ופני הכרובים היו משתנים ע"פ המצב הרוחני של עם ישראל באותה שעה. וכך כותב בעל 'העמק דבר': 'ופניהם איש אל אחיו — להורות על האהבה העזה, כמו שחתן מביט על הכלה ונהנה בראייתה'.

ב) פניהם לבית אלא 'דמצדדי אצדודי', כלומר, קצת לבית וקצת לזה לזה (רש"י שם).

על תירוץ זה מקשה 'נפש החיים' (לר' חיים מוולוז'ין, שער א, ח), כיצד יתכן שלכתחילה העמידו את הכרובים בתקופת שלמה כשפניהם מצודדים במצב שאינו מבטא שלמות? ומסביר שם שאכן יש הבדל מהותי בין תקופת המדבר לבין תקופת שלמה המלך. תקופת המדבר התאפיינה בכך שלא היה שום צורך להתעסק בעניינים גשמיים, היה לעם ישראל מָן מִן השמים לאכול, בגדיהם לא בלו מעליהם, וכו', ולכן הם נקראים 'דור דעה', כי היה להם זמן להגות בתורה והיתה להם השגחה ישירה וקירבה גדולה לקב"ה, קירבה שהתבטאה בכרובים שפניהם היו איש אל אחיו. לעומת זאת בדורו של שלמה המלך הייתה מלכות לישראל, והעם היה צריך להתנהל כאומה עם כל האפיקים המטריאליים שלה, וממילא לא התעסקו יומם וליל רק בתורה, ולכן לא היו בקירבה מושלמת לקב"ה, ומצב זה התבטא בכך שהכרובים היו 'מצדדי אצדודי'.

לענ"ד למדנו מכאן חידוש גדול. העובדה שבדורו של שלמה מצב זה של 'מצדדי אצדודי' היה לכתחילה בא ללמד אותנו מהי הדרך הנכונה לקירבה לקב"ה. אמנם דרך לימוד תורה אפשר להגיע לדבקות ישירה ומורגשת בקב"ה, אבל כנראה שזאת איננה הדרך הקבועה והנדרשת מן האדם. המצב של 'פניהם איש אל אחיו' היה רק בתקופת המשכן, במדבר, שהיה תקופה זמנית, לעומת זאת בבית המקדש, שהוא התקופה הקבועה, היה מצב לכתחילה של 'מצדדי אצדודי'. וצריך לומר שכך רוצה הקב"ה שיפעל עם ישראל בעולם, וינהג בכל המישורים כאומה בדרך הטבע ולא בדרך של השגחה א־להית גלויה. כך זה צריך להיות וכך מתבטאת אהבתו של הקב"ה אלינו.

גם היום ההשגחה של הקב"ה אינה גלויה, ואין אנו עדים לניסים גלויים כביציאת מצרים, מעמד הר סיני וכו', אך מוטל עלינו לראות את הניסים הנסתרים שמתרחשים

כל יום, וכמו שאנו רואים בעניינה של מדינת ישראל מאז הקמתה ועד היום, וזהו אות ועדות לאהבה העזה שאוהב הקב״ה את עמו הנבחר.

מדינה בלי נשמה

שאול דוד בוצ׳קו

׳אמר רבי אלעזר: הרואה... בית המקדש בחורבנו, אומר ״בֵּית קָדְשֵׁנוּ וְתִפְאַרְתֵּנוּ אֲשֶׁר הִלְלוּךָ אֲבוֹתֵינוּ הָיָה לִשְׂרֵפַת אֵשׁ וְכָל מַחֲמַדֵּינוּ הָיָה לְחָרְבָּה״ (ישעיהו סד, י), וקורע׳ (מועד קטן כו, א).

לכן, במשך כאלפיים שנה, כל הקרב אל הכותל המערבי לאחר שלושים יום שלא ראה אותו קורע את בגדו. (ראה שו״ע א״ח סי׳ תקסא ס״ב וס״ה, ויו״ד סי׳ שמ סל״ח). קריעה זו היא אות שאנו מתאבלים על בית המקדש — על פי ההלכה, השומע שמת לו קרוב משפחה שמתאבלים עליו חייב לקרוע את בגדו, (עיין כל פרטי ההלכה בשו״ע יו״ד סי׳ שם). ואכן חורבן הבית שקול בשבילנו לאבדן אדם היקר לנו.

פוסקי זמננו נזקקו לשאלה אם בימינו, כאשר עם ישראל שב וזכה לעצמאות מדינית, חל עדיין חיוב הקריעה בראיית מקום המקדש. הרב חיים דוד הלוי בספרו ׳מקור חיים׳ (כרך ב, עמ׳ 209–208). פוסק כי בימינו אין עוד חיוב לקרוע. בין שאר הנימוקים הוא טוען: ׳בית המקדש היה אמנם מקום חשוב ביותר לעבודת ה׳ בזבח ומנחה, אבל אין קיומו של עם ישראל וקיום תורתו תלויים בבית־המקדש. הלא העדיף רבן יוחנן בן זכאי את ׳יבנה וחכמיה׳ על ׳ירושלים ומקדשה׳ בשעת פגישתו עם אספסינוס בערב החורבן (עיין גיטין נו, ב), וההפסד הדתי־הלכתי באבדן המקדש ובהפסקת עבודת הקרבנות, השלים עם ישראל בלימוד תורה ותפילה, בחינת ״וּנְשַׁלְּמָה פָרִים שְׂפָתֵינוּ״ (הושע יד, ג, וראה יומא פו, ב). ולכן הבכי והאבל והצער, לרבות הקריעה המחויבת, סובבים למעשה מסביב לאבדן העצמאות המדינית, ובאים לידי ביטוי חזק בבית המקדש, שהיה סמל עצמאותו המדינית של העם... ולכן עתה, כאשר זכינו לעצמאות המדינית שאבדה אז, ולשלטון שכמותו לא ידע ישראל אף בתקופות שלטונו הטובות ביותר, נמצא כי אבדן המקדש איבד את משמעותו המרירה ביותר, וחזר להיות דינו כאבדן מקום חשוב מאוד לעבודת ה׳, שבשביל זה ודאי יוסיף עם ישראל לקבוע את יום חורבנו ביום התשיעי לחודש

אב, שהיה גם יום אבדן עצמאותו המדינית, כיום צום, אך ייתכן שאין צורך יותר לקרוע בכל פעם שרואים את מקומו בחורבנו כדין הקורע על מת׳.

במאמר זה מפתח הרב חיים דוד הלוי שני יסודות:

בית המקדש, עם כל חשיבותו, איננו דבר הכרחי לקיום היהדות. לימוד התורה והתפילה יכולים למלא את מקומו.

בית המקדש הוא סמל העצמאות המדינית.

נראה לי כי לאור פרשתנו והפרשיות הסמוכות לה יש מקום לפקפק בניתוח זה.

הפסוק אומר: והחומרית של עם ישראל צריכה להוביל אליה. עלינו לכונן חברה שבה שוכן כבוד ה׳: ״וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם״ (שמות כה, ח).

המקדש — או המשכן במדבר — הוא הרבה יותר מסמל המדינה, מתכשיט; הוא עדות לממשות של שכינת ה׳ בעם ישראל. בניית המשכן היא אפוא התכלית שכל ההתפתחות הרוחנית והחומרית של עם ישראל צריכה להוביל אליה. עלינו לכונן חברה שבה שוכן כבוד ה׳: ״וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם״ (שם, שם).

א־להים ברא את העולם ויצר בית בעבור האדם. כנגד זה, המשכן הוא הבית שהאדם יוצר בעולם הזה בעבור א־להים. ל״ט המלאכות האסורות מן התורה בשבת הן אותן המלאכות שנדרשו לבניית המשכן, משום שבניית המשכן מקבילה לבריאת העולם. בניית המקדש מסכמת אפוא את מכלול פעולות היצירה האנושית (עיין שבת מט, ב), וחורבנו מבטא את התרחקות השכינה. זהו אות לכישלון שליחותנו לקדש את העולם שא־להים מסר לידינו כדי שנעשה אותו ראוי להשראת השכינה. לכן, כדברי התלמוד הירושלמי, ׳כל דור שאינו נבנה בימיו מעלין עליו כאילו הוא החריבו׳ (ירושלמי יומא פ״א ה״א).

כל זמן שבית המקדש איננו נבנה הרי שהסיבות לחורבנו עדיין קיימות, וזו הטרגדיה האמיתית. ואמנם לימד אותנו התלמוד ש׳אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבניין בית המקדש׳ (שבת קיט, ב), אך זהו מפני שלעומקו של דבר, לימוד התורה של ילדי ישראל הוא התנאי הראשוני לבניית המקדש. הפסקת לימודם כדי לבנות את בית המקדש, כמותה כהחרבת היסודות שעליהם צריך להיבנות הבניין; אבל אין הכוונה שהלימוד הוא תחליף לבית המקדש.

וכך הסביר זקני הרב ירחמיאל אליהו בוצ׳קו זצ״ל: ׳מדוע בכה יעקב על יוסף עשרים ושתיים שנים? הלא ידועה ההלכה שאין להתאבל על המת יותר מדי, (מו״ק

כז,ב; שו״ע יו״ד סי׳ שצד). וגזירה שהמת משתכח מן הלב לאחר שנים עשר חודש; (עיין ברכות נח, ב; רש״י עה״ת בראשית לז, לה). מדוע לא חל כלל זה על יעקב?׳ והשיב זקני זצ״ל: ׳זהו מפני שיוסף היה חי (רש״י לז, לה). ובאותו אופן, כאשר אנו מבכים את חורבן בית המקדש לאחר אלפיים שנה, אנו מעידים שהמקדש עודנו חי, ושלא התייאשנו מלראות בתחייתו׳.

לחדול מלבכות על חורבן בית המקדש פירושו לזלזל במעלתו ולראות בו רק ׳עוד מקום חשוב לעבודת ה״. תקומת מדינתנו היא בוודאי התגלות חסדי ה׳ ושלב בגאולה, אבל לחדול מלבכות על בית המקדש — משמעותו של דבר זה היא לעצור כאן את התהליך; אדרבה, נקרב את בניינו על ידי שנפיח נשמה יתירה במדינתנו הצעירה.[34]

34. אינני דן פה בעצם ההלכה; ולמעשה מקילים היום, ייתכן שעל פי טעמו של הרב צבי יהודה קוק המובא בספר מקור חיים שם (עמ׳ 208). כמובן שדברינו כאן אינם גורעים כלום מההערכה העצומה שאנו רוחשים למפעל התורני העצום של הרב חיים דוד הלוי, שזכה להביא את ההלכה לציבור הרחב לא כמכלול של מעשים, אלא כדרך חיים שיש בה עמקות רוחנית.

פָּרָשַׁת תְּצַוֶּה

לא לאורה אני צריך

נחום אביחי בוצ׳קו

פרשתנו פותחת במילים ״וְאַתָּה תְּצַוֶּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד״. ״וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ״, בשבילך ולא בשבילי.

לעומת זאת, כמעט כל הפסוקים המדברים על עבודת המשכן וקרבנותיו מייחסים את העבודה אל הקב״ה, כגון: ״וְיִקְחוּ לִי תְּרוּמָה״, ״וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ״, ״וְנָתַתָּ עַל הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי תָּמִיד״, ״וּפִתַּחְתָּ עָלָיו פִּתּוּחֵי חֹתָם קֹדֶשׁ לַה׳״ ״וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי ה׳״, ״וְהִקְטַרְתָּ אֶת כָּל הָאַיִל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא לַה׳ רֵיחַ נִיחוֹחַ אִשֶּׁה לַה׳...״, וכן בפסוקים רבים נוספים משמע שעבודת המקדש היא ׳צורך גבוה׳, כלומר בשביל הקב״ה.

מסביר בעל ה׳תורה תמימה׳ שכאן, במצות הנרות, אכן מדגישה התורה שהם לצורך ישראל ולא לצורך גבוה, וכפי שמנסחת זאת הגמרא (מנחות פו ע״ב): ׳אמר ר׳ שמואל בר נחמני: ״אֵלֶיךָ״ ולא לי, לא לאורה אני צריך׳, כלומר אור המנורה אינו בשביל הקב״ה אלא ׳לכבוד ולתפארת להבית ולכשיהיה הבית נהדר במאור יהיה לכבוד לישראל׳ (על פי ספר החינוך למצות הנרות).

רעיון דומה כתב ספר החינוך גם על מצות הקטורת, שעניינה ׳להגדיל כבוד הבית שיהיה ריחו נודף כמו בארמנות מלכים׳, והוסיף בעל ה׳תורה תמימה׳ שעניין זה שייך גם במצות שמירת המקדש, ששמרו הכהנים והלויים במשך כל שעות היממה, ׳שהוא מפני כבוד הבית׳.

משמע מדבריו כי תפקידם של אור המנורה, הריח הטוב והמיוחד של הקטורת, ומשמרת המקדש, הוא להגדיל את כבוד הבית וכבודם של ישראל, כלומר הואיל

ובית המקדש הינו המקום המרכזי של העם, מקום בו שורה השכינה בתוכם, לכן צריך בית המקדש להיות מכובד מאוד בעיני ישראל ובעיני האומות.

אמנם אם נעיין **בספר הכוזרי** בעניין המקדש נמצא כי לא רק שלושת עניינים אלה מטרתם לכבד את עם ישראל, אלא **כל עניין עבודת המקדש אינו צורך גבוה אלא צורך הדיוט, לישראל עצמן**. ואלו דבריו (מאמר שני, כו): 'כל הנוגע לסדר העבודה: 'המלאכה, והקרבנות, והקטורת, והשירה, והמאכל והמשתה... לא נאמר עליו אפוא 'עבודת ה'' ו'לחם א־להיך' וכדומה כי אם בהשאלה — להורות כי הא־לוה מרוצה מן הסדר הטוב בחיי האומה וכוהניה ומקבל את מתנותם כביכול (ובזכות עבודה קדושה זו זוכה העם לכך שהקב"ה) ושוכן בקרבם לכבוד להם, אולם הוא עצמו (הא־לוה) מקודש ונעלה מלהנות ממאכליהם וממשתיהם...'. רצונו לומר שוודאי הוא שאין הקב"ה צריך את הקרבנות ואת כל עבודת הקודש במקדש, אלא שבזכות אותן העבודות יכולה השכינה לשרות בתחתיות הארץ, ובאופן מורגש יותר בבית המקדש, והעם והעולם יוכלו לזכות להיות מושפעים מהשפע הא־לוהי.

אך אם אכן כך הוא הדבר — מדוע ברוב המקומות פשט המקראות מנוסח בלשון הרומזת שהכל נועד בשביל הקב"ה?

כי אכן כאשר בא האדם לעבוד את ה' יתברך, הן בזמן בית המקדש והן היום בתפילה ובקיום מצוות, צריך הוא להרגיש שהוא עובד את ה' יתברך ולא עובד בשביל עצמו, כי אילו לא נחשוב כך אזי תתגמד המשמעות של עבודת ה' שלנו למשהו מאד קטן ואגואיסטי. אנחנו חייבים להרגיל את עצמנו לצאת מהפרטיות המצומצמת שלנו ולעבוד למען הכלל ולמען דברים נעלים ביותר.

מזבח הקטורת

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשות תרומה־תצוה התורה מְצווה על בניית המשכן וכליו, בגדי הכהונה, ואחר כך מדריכה את משה היאך להכשיר את הכהנים לעבודתם בשבעת ימי המילואים. תיאור זה מסתיים בהבטחת הקב"ה כי ישרה את שכינתו בתוך בני ישראל (שמות כט, מה־מו). והנה לאחר שכבר היה נראה שנסתיים עניינו של המשכן חוזרת התורה ומצווה על בניית מזבח הקטורת, והקורא תמה: מדוע ציווי זה אינו

מופיע יחד עם הציווי על בניית שאר הכלים אלא נדחה עד לאחר ההבטחה על השראת השכינה בישראל?

מטרת המשכן היא השראת שכינה בתוך העם — "וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם" — ובכך לאפשר לאומה כולה קרבה חווייתית קיומית לקב"ה. אך בד בבד אנו יודעים כי על המשכן נאמר "כל הַקָּרֵב יוּמָת", וזאת משום הקדושה הרבה הנמצאת שם המסכנת את המתקרבים שלא כהלכה. כידוע, נדב ואביהוא נהרגו ביום חנוכת המשכן בגלל שהתקרבו יותר מן הראוי; הכהן הגדול הנכנס אל קודש הקדשים ביום הכיפורים עלול למות אם לא יכין עצמו כראוי לגודל המעמד; מחשבה בלבד עלולה לפסול קרבן מלהיות ראוי לעלות על המזבח. כמו כן התורה דורשת לדקדק היטב הן בפרטי מלאכת המשכן והקמתו והן בעבודת הקודש עצמה. המשכן הוא זכות גדולה לישראל והוא מקום השראת השכינה בעולם, אך הוא גם מקום עדין ורגיש הדורש עיון ודקדוק וזהירות יתרה.

לאחר כל הציווי על הקמת המשכן נאמר (כט, מג): "וְנוֹעַדְתִּי שָׁמָּה (באוהל מועד) לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְנִקְדָּשׁ בִּכְבֹדִי". רש"י מביא את דברי הגמרא (זבחים קטו ע"ב): 'אל תקרי בכבודי אלא בכבודַי, כאן רמז לו מיתת בני אהרן ביום הקמתו', אך משה לא הבין את הרמז אלא רק לאחר מותם. מסביר הרמב"ן כי כתיבת הציווי על מזבח הקטורת לאחר ההודעה על השראת השכינה באה לרמוז למשה כי יש בכוחה של הקטורת לעצור חרון אף על ישראל, וכפי שראינו בפרשת קורח שכאשר התחילה מגפה בישראל ציווה משה על אהרן לעבור עם הקטורת על מנת להפסיקה, והמגפה נעצרה (במדבר יז, ח-טו. ראה שבת פט ע"א). וכן בזוהר הקדוש נאמר על הקטורת: 'לשככא רוגז' (=לשכך את הכעס הא־להי).

מה גורם לקטורת להיות 'המרגיע הלאומי'? מסביר הזוהר: 'דהא קטורת קשיר כלא כחדא' (=קושרת כולם כאחד). קטורת היא משורש קט"ר, ומשמעותו בארמית קשר, התקשרות. כידוע, הקטורת נעשית מאחד עשר סממנים, ואחד מן הסממנים הוא החלבנה, שריחו כשלעצמו רע ביותר, אולם בהתקשרות עם כל שאר הסממנים מתקבל "רֵיחַ נִיחוֹחַ לַה'". נראה לומר שכח האחדות השלמה, שלא שוכחת אף אחד, אף לא את הרשעים, היא שגורמת למיתוק הדינים.

מה יכולים אנו ללמוד מעניין זה לחיינו?

ודאי שיש חשיבות לדקדק על קלה כבחמורה ולהשתדל לקיים כל מצוה בדיוק המירבי, כפי שראינו בציווי המשכן שהדקדוק בפרטים הוא אשר מביא להשראת

שכינה, אולם אסור שזה יפגום באהבתנו לכל יהודי בלא קשר להתנהגותו, כי רק בכח אחדותנו השלמה נזכה לשמירה א־להית מלאה.

ונשא את שמות בני ישראל

שאול דוד בוצ׳קו

בפרשה זו תוארו בגדי הכוהנים בפרוטרוט. עלינו להבין את הרמז שבכל פרט ופרט, משום שפענוח הרמזים הוא המפתח להבנת תפקידם של הכוהנים, ובייחוד של הכהן הגדול.

שתי אבני שוהם היו משובצות על כתפות האפוד של הכהן הגדול, ועליהן חקוקים שמות שנים עשר בני ישראל (שמות כח, ט־יב). על חזהו היה מונח החושן — בגד קטן ורבוע, המשובץ בשתים עשרה אבנים, שעליהן חקוקים גם כן שמות בני ישראל — אחד על כל אבן (שם שם, טו־כא), וכן גם שמות האבות: אברהם, יצחק ויעקב. (מדרש אגדה (מהד׳ בובר) שמות כח סי׳ ו; פסיקתא זוטרתא שמות כח סי׳ י).

אהרן התמנה להיות הכהן הגדול הראשון מפני שמכל עם ישראל הוא נמצא הראוי ביותר לתפקיד הכהונה. ננסה אפוא לבחון את אופיו ואת אישיותו, ועל ידי כך נוכל להבין יותר את מהות תפקידו.

הגמרא (סנהדרין ו, ב, ועיין שם הדעות השונות). מתארת לנו את מידותיו של אהרן אגב הדיון ההלכתי הבא: שני בעלי דין באו לבית הדין. האם הדיין רשאי, ושמא אפילו חייב, לנסות להשכין שלום ביניהם ולהציע פשרה שאפשר שתהיה שונה מן הדין שייפסק אם יתקיים המשפט? פשרה זו נקראת בלשון הגמרא ׳בציעה׳.

׳רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע, וכל הבוצע — הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע — הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר ״בֹּצֵעַ בֵּרַךְ נִאֵץ ה׳״ (תהלים י, ג), אלא יקוב הדין את ההר, שנאמר ״כִּי הַמִּשְׁפָּט לֵא־לֹהִים הוּא״, (דברים א, יז). וכן משה היה אומר יקוב הדין את ההר. אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום, ומשים שלום בין אדם לחבירו, שנאמר ״תּוֹרַת אֱמֶת הָיְתָה בְּפִיהוּ וְעַוְלָה לֹא נִמְצָא בְשִׂפָתָיו בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר הָלַךְ אִתִּי וְרַבִּים הֵשִׁיב מֵעָוֹן״...׳ (מלאכי ב, ו).

לזאת רמזה התורה באבני השוהם: ״וְשַׂמְתָּ אֶת שְׁתֵּי הָאֲבָנִים עַל כִּתְפֹת הָאֵפֹד

אַבְנֵי זִכָּרֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת שְׁמוֹתָם לִפְנֵי ה׳ עַל שְׁתֵּי כְתֵפָיו לְזִכָּרוֹן״ (שמות כח, יב). הכהן הגדול ׳נושא׳ את בני ישראל, הוא סובל את מריבותיהם. הוא נושא ״שִׁשָּׁה מִשְּׁמֹתָם עַל הָאֶבֶן הָאֶחָת וְאֶת שְׁמוֹת הַשִּׁשָּׁה הַנּוֹתָרִים עַל הָאֶבֶן הַשֵּׁנִית״ (שם שם, י). ושנים עשר השמות יהיו לעם אחד בזכות הכהן הגדול המאחד אותם. אהרן היה גם סנגורם של ישראל לפני ה׳. אין זה תפקיד קל: לא תעזור כאן אמנות הדיבור, ולא תועיל שום מניפולציה רגשית. ואכן הראה אהרן את כוחו כסנגורם של ישראל: אפילו כאשר עשה העם את העגל לא נפרד ממנו אהרן, מפני שחשב שאשמתם תפחת אם הוא יימצא לצדם.

יתר על כן, תפקיד זה של הכהן הגדול כסנגור משתקף בהלכה שקבעה התורה. רוצח בשוגג צריך לנוס לעיר מקלט, ודינו מפורש בפסוק: ״כִּי בְעִיר מִקְלָטוֹ יֵשֵׁב עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל וְאַחֲרֵי מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל יָשׁוּב הָרֹצֵחַ אֶל אֶרֶץ אֲחֻזָּתוֹ״ (במדבר לה, כח, וראה שם כל הפרשה). מדוע תלתה התורה את יציאתו של הרוצח בשגגה לחירות במות הכהן הגדול? הגמרא פותרת לנו את החידה: הכוהנים הגדולים נושאים באחריות לפשעים שפשעו בני ישראל בשוגג ׳כי היה להן לבקש רחמים על דורן ולא ביקשו׳ (מכות יא, א).

״וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת מִשְׁפַּט בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל לִבּוֹ לִפְנֵי ה׳ תָּמִיד״ (שמות כח, ל). במלים אחרות: הוא ילַמד תמיד זכות על בני ישראל לפני ה׳. שמות שלושת האבות היו חקוקים על אבני החושן כדי להזכיר לפני ה׳ שאף אם חטאו ישראל, הרי הם בני אברהם יצחק ויעקב, וה׳ יזכור בריתו ויושיעם.

תפקידו של מנהיג רוחני הוא לשאת את טורח עמו על כתפיו; אך עליו גם ״לָשֵׂאת אוֹתָם עַל לִבּוֹ״, וללמד סנגוריה על ישראל לפני ה׳.

פָּרָשַׁת כִּי תִשָּׂא

במה תרום קרן ישראל?

שאול דוד בוצ'קו

'א"ר אבהו, אמר משה לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, במה תרום קרן ישראל? אמר לו: בכי תשא' (בבא בתרא י, ב).

פרשתנו פותחת במלים: "כִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות ל, יב). פירושן הוא, כמובן, 'כאשר תספור את בני ישראל'. ברם, המשמעות המילולית של "כִּי תִשָּׂא" היא: 'כאשר תרים', 'כאשר תגביה'.

הכתוב בא ללמד אותנו את הלכות מפקד האוכלוסין של בני ישראל, ובפרט את החובה על כל אחד ואחד מישראל לתת מטבע כסף של מחצית השקל, כדי שמניין המטבעות יגלה ממילא את מניין העם. כסף זה הותך לאחר מכן, ויצקו ממנו את האדנים הנושאים את קרשי המשכן (ראה שמות לח, כה־כח).

רש"י (שמות ל, טז) מסביר שמצווה זו ניתנה לאחר חטא העגל. אם כן, מפקד זה מופיע כתיקון לקלקולים היסודיים שגרמו לחטא העגל, ומהם אפוא אותם הקלקולים?

נציע כאן שני פירושים להבנת הקשר בין מצווה זו לחטא העגל.

סכנת העושר

כאשר משה עלה לבקש מחילה בעבור בני ישראל, הייתה טענתו על פי חז"ל כך: 'אתה הוא שגרמת להם, שהשפעת להם זהב וכל חפצם, מה יעשו שלא יחטאו. משל למלך שהיה מאכיל ומשקה את בנו ומקשטו ותולה לו כיס בצווארו ומעמידו בפתח בית זונות. מה יעשה הבן שלא יחטא?'. (לשון רש"י שמות לב, לא, עפ"י ברכות לב, א). בני ישראל פונקו והתקלקלו; עושרם גרם להם להתרחק מא־להים. הם חיפשו שימוש למתכת הנוצצת שבידיהם, וכשמשה מנהיגם לא היה עימם עוד, מה טבעי יותר מליצוק

מהזהב הזה סמל שיוכלו להתאסף סביבו ולבלות עד הבוקר? "וַיָּקֻמוּ לְצַחֵק" (שמות לב, ו). ומפרש רש"י: 'יש במשמע הזה גלוי עריות'...

על כך בא התיקון שבמפקד: 'במה תרום קרן ישראל? בכי תשא'.

בני ישראל ישתמשו בזהב שלהם לבניית המשכן, וכך ילמדו להשתמש נכונה בממונם. ולא עוד, אלא שכל יחיד יהפוך לתורם וכך יתעלה.

זהו המענה הטוב ביותר לחטא העגל. אמרו רבותינו שהנותן צדקה דומה ליוצרו: (ראה נתיבות עולם למהר"ל, נתיב הצדקה פרק ב). הקב"ה איננו זקוק למאומה, אלא נותן בלבד; וכן גם נותן הצדקה, שמידמה אליו יתברך, ומתעלה. לכן רש"י מפרש את דברי רבי אבהו כך: 'אם באת לשאת ראשם בהגבהה, קח מהם כופר לצדקה'. (רש"י בבא בתרא י, ב ד"ה אמר לו בכי תשא).

חשיבות המפקד

חטא העגל לא היה תוצאה של קלקולים אישיים בלבד, אלא גם של מרד כללי. "אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות לב, ד), ענו כולם כאיש אחד. זו הסיבה שכאשר ראה משה את העגל הוא שבר את הלוחות: עם ישראל שוב לא היה ראוי להם.

אך מהי הסיבה למרד זה? את שבירת הלוחות מתאר הכתוב באופן משונה מעט: 'וַיִּשַּׁבֵּר אֹתָם תַּחַת הָהָר' (שמות שם, יט). מתברר שמשה הבין כי מה שקרה תחת ההר הוא שגרם לעם ישראל לעשות את העגל. ואכן מבואר בתלמוד: "וַיִּתְיַצְּבוּ בְּתַחְתִּית הָהָר" (שמות יט, יז), אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה — מוטב, ואם לאו — שם תהא קבורתכם' (שבת פח, א). במלים אחרות: התגלות הקב"ה בכבודו ובעצמו היא הכפייה העצומה ביותר, באשר היא שוללת כל אפשרות של בחירה.[35] למעשה הוחזקו בני ישראל במצב של כניעה ולא לקחו חלק פעיל בקבלת התורה, ומטעם זה אומר ר' מאיר במדרש (שמות רבה פרשה מב, ה, ועוד. וראה גם מכילתא מס' דנזיקין פרשה יג). שכבר בזמן קבלת התורה תחת ההר התכוונו בני ישראל לעשות את העגל.

והתיקון: 'במה תרום קרן ישראל? בכי תשא'.

במקום לומר 'לספור' השתמשה התורה בפועל 'לשאת', שמשמעותו כאמור

35. ראה משך חכמה שמות שם: 'ויתיצבו בתחתית ההר — מלמד שכפה עליהן הר כגיגית (שבת פח, א). פירוש, שהראה להם כבוד ה' בהקיץ ובהתגלות נפלאה עד כי ממש בטלה בחירתם הטבעיי ויצאה נשמתם מהשגת כבוד ה' והיו מוכרחים כמלאכים בלא הבדל וראו כי כל הנבראים תלוי רק בקבלת התורה'.

'להרים'; מכאן שלמִפקד יש ערך בפני עצמו — הוא מרים מעלה את בני ישראל. מהי אם כן מטרת המִפקד? רש"י (שמות ל, יד) מסביר שנמנו רק "מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה" (שמות שם). משום 'שאין פחות מבן עשרים יוצא לצבא ונמנה בכלל אנשים', ומכאן שהמטרה הייתה למנות את היוצאים לצבא. אמנם יש סכנה בספירת היוצאים לקרב, מאחר שעלולים לחשוב שרק ביחסי הכוחות תלוי הניצחון; הזהירות מתחייבת כאן, אולם בכל זאת יש לספור.

התשובה לחטא העגל היא שעם ישראל ייקח את האחריות לעתידו לידיו, יילחם בעד ארצו ולא יחכה באפס מעש לקבל אותה. קרן ישראל עולה כאשר היהודים מתאחדים כדי לבנות את ארצם, ועם זאת יודעים שכוחם אינו אלא אמצעי שה' נתן להם כדי לבנות חברה המיוסדת על אדני התורה. לכן כאשר מנו את החיילים העבריים נתן כל אחד ואחד מחצית השקל לבניית המשכן. כך מתקנת האקטיביות של ירושת הארץ — אקטיביות מאמינה ומתוקנת — את הפאסיביות שהובילה לחטא העגל.

לימוד תורה ו/או צבא

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו נאמר: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר. רְאֵה קָרָאתִי בְשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה". אומר על כך ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן: 'בצלאל על שם חכמתו נקרא. בשעה שהקב"ה אמר למשה: לך אמור לבצלאל לעשות משכן ארון וכלים, הלך משה והפך ואמר לו: עשה ארון כלים ומשכן. אמר לו: משה רבנו, מנהגו של עולם אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, ואתה אומר לי עשה ארון וכלים ומשכן? כלים שאני עושה להיכן אכניסם? שמא כך אמר לך הקב"ה: משכן ארון וכלים! אמר לו: שמא בצל א־ל היית וידעת?' (ברכות נה ע"א). וראוי לנסות ולהבין מהי מהות המחלוקת בין משה רבנו לבין בצלאל?

מסביר הראי"ה קוק (עין אי"ה, ברכות חלק ב, פרק ט, כט): 'הנה ודאי יש הבדל בין הסדר המצטייר אצל המשיג החכם מצד חוקי החכמה, לסדר המצטייר אצל המצייר מצד כשרון של חכמת הציור... שאצל החכם המשיג בחכמתו יפול הסדר בכל דבר כפי הראוי מצד החכמה והמוסר, ואצל המצייר הטבעי האמיתי יפול הציור אצלו כפי שהוא בעולם המציאות...'. כלומר, משה הוא 'החכם' ובצלאל הוא 'המצייר'. משה

מסדר את הדברים על פי החכמה והמוסר, ולשיטתו ׳כל המקודש מחברו קודם לחברו׳, ולכן הוא סבור שיש לבנות תחילה את הארון, שהוא עיקרו של המשכן, שבו מונחות לוחות הברית (ונקרא ׳ארון העדות׳, ועל שמו נקרא המשכן כולו ׳משכן העדות׳), ורק לאחר מכן יש לבנות את המעטפת לארון, היינו שאר הכלים והבניין עצמו, שהם לכאורה רק כלי ואמצעי כדי שהשכינה תשרה בקודש הקודשים. לעומתו בצלאל הסתכל על הדברים בהסתכלות מציאותית וריאלית, והבין שכדי שה׳אורות׳ יירדו אל העולם מוכרחים שיהיו ׳כלים׳. בצלאל הבין שגם הרעיון הכי רוחני והכי אמיתי אינו יכול לרדת למציאות ללא מעטפת חיצונית, ולכן ראוי לבנות תחילה את המשכן ורק לאחר מכן לבנות את הארון ושאר הכלים. ואכן משה הודה לבצלאל והסכים לדעתו. יש לזכור, שכאן, בבניית המשכן והכלים, גם ׳המעטפת׳ היא פרי ציוויו המפורש של הקב״ה לפרטי פרטים, ובניית המשכן והכלים כולם הם בחכמה מדוייקת א־להית, ויש מצוה לדייק ולבנות הכל בדיוק לפי ההוראות — כלומר, גם למעטפת החיצונית יש קדושה!

ומתוך כך לוויכוח שמסעיר את מדינתנו בתקופה האחרונה — מה צריך להיות היחס בין לימוד תורה לבין השירות הצבאי. אפשר לומר שלימוד התורה הוא בבחינת ׳ארון׳, והשירות בצבא ושאר מערכות המדינה המאפשרות את הקיום המציאותי בארצנו הם בבחינת ׳משכן׳. אנו מבינים שאי אפשר לזה בלא זה, ואף קשה להכריע ולקבוע מה קודם למה או מה חשוב יותר. אי אפשר לקיים את עם ישראל בלי לימוד תורה, והתורה צריכה להיות במרכז, אך גם אי אפשר לקיים את עם ישראל בלי להחזיק צבא מתוחכם ערוך לקרב, ואם עם ישראל לא יתקיים בארצו אף התורה תתבטל, חלילה. כשם שעצם בניית המשכן היא מצוה — כך גם השירות בצבא הוא מצוה מן התורה, וכפי שלימדונו רבותינו (יש בזה מצוַת כיבוש הארץ, לא תעמוד על דם רעך).

אשר על כן ״טוֹב אֲשֶׁר תֶּאֱחֹז בָּזֶה וְגַם מִזֶּה אַל תַּנַּח אֶת יָדֶךָ כִּי יְרֵא אֱ־לֹהִים יֵצֵא אֶת כֻּלָּם״ (קהלת ז, יח).

קדושת ישראל וקדושת השבת

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשת כי תשא נאמר: ״אַךְ אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ כִּי אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי ה׳ מְקַדִּשְׁכֶם״ (שמות ל״א, י״ג).

כמה שאלות עולות מן הכתוב:

א. הביטוי ״אַךְ״ נראה תמוה, ואפשר היה לומר בפשטות ׳את שבתותי תשמורו׳.

ב. למה התורה משתמשת בביטוי ״שַׁבְּתֹתַי״ בלשון רבים?

ג. הפסוק מסביר כי השבת היא אות לכך שהקב״ה מקדש את ישראל. היאך קשורה שמירת שבת לקדושת עם ישראל?

אור־החיים הקדוש על פסוק זה מתייחס לשאלות אלה, ומסביר שעיקרו של הפסוק עוסק במקרים בהם אין לשמור את השבת! מילת ״אַךְ״ בה פותח הפסוק באה למעט ולומר כי ישנם מקרים בהם אין לשמור את השבת, אלא אדרבה, מצווה לחלל את השבת, כגון מקרים של פיקוח נפש וחולה שיש בו סכנה. המילה ״שַׁבְּתֹתַי״ באה להרחיב היתר זה לכל מה שנקרא ׳שבת׳, היינו כל הימים בהם מצווה לשבות ממלאכה, כגון: שבת, מועדים, יום הכיפורים. וכן מלמדת כי לעיתים צריך ׳לחלל׳ על חולה מסוים כמה שבתות עד שייצא מכלל סכנה.

ממשיך אור־החיים הקדוש ומסביר, כי עובדה זו המתירה חילול שבת משום פיקוח נפש מלמדת על מעלתה של קדושת ישראל. אם קדושת השבת נדחית מפני פיקוח נפש של איש ישראל משמע שקדושת ישראל גדולה מקדושת השבת, שהרי הדבר הקטן נדחה מפני הדבר הגדול! ולכן מסיים הפסוק: ״לָדַעַת כִּי אֲנִי ה׳ מְקַדִּשְׁכֶם״, היינו מתוך ההיתר לדחות את השבת מפני פיקוח נפש — ׳נדע׳, כלומר נגיע להבנה והפנמה, שהקב״ה מקדש את עם ישראל, וקדושת ישראל גדולה כל כך שהיא מתעלה על קדושת השבת.

יסוד זה של מעלת ישראל מצאנו בצורה מפורשת ביותר באליהו רבה (איש שלום־פרק ט״ו): ׳אדם פגש את אליהו הנביא ואמר לו: שני דברים אני אוהב אותם אהבת גמורה — תורה וישראל, ואיני יודע מי מהם קודם. אמר לו אליהו׳: בידוע (=בדרך כלל) אנשים אומרים תורה קודמת, אבל אני אומר לך ישראל קודמים׳.

כמובן הדברים עמוקים ורחבים מאד, כי באמת ישראל ואורייתא חד הם והיאך אפשר להעדיף זה על זה, אלא צריך להבין שהתורה באה לפרט ולתאר את התוכן הפנימי של ישראל (הרב שלמה אבינר בפירושו על הכוזרי חלק א' עמ' 55).

מסופר על תלמיד חכם גדול ששאל את תלמידיו היכן התורה נמצאת? ותלמידיו ענו בטבעיות שהתורה מונחת בארון קודש או על מדפי הספרייה. תיקן אותם הרב באומרו שהתורה נמצאת בנשמתו של כל אחד ואחד מכם, וכשאתם קוראים ולומדים מהספרים אזי אתם מגלים את התורה שטמונה בנשמותיכם.

יה"ר שנזכה כולנו לגלות את התורה שטמונה בנשמותינו.

הגבול הדק

שאול דוד בוצ'קו

"וַיִּקָּהֵל הָעָם עַל אַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו קוּם עֲשֵׂה לָנוּ אלהים אֲשֶׁר יֵלְכוּ לְפָנֵינוּ" (שמות לב, א). ואהרן הסכים: "וַיַּעַשֵׂהוּ עֵגֶל מַסֵּכָה"! (שם שם, ד). העם אשר אך שמע מפי הגבורה את עשרת הדברות בהר סיני, האומה הנושאת את דגל המונותיאיזם בין כל האומות, מתחילה ארבעים יום בלבד לאחר ההתגלות הא־להית לסגוד לפסל! "וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שם שם). רק עתה הם חוו את גדול הנסים בכל הזמנים, את ההוכחה החיה לאיוולת האלילות, והנה הם מצטרפים לפולחן הפגאני של מעניהם, הם עצמם הופכים לעובדי אלילים. איזו תהפוכה פתאומית ובלתי מובנת של ההיסטוריה. ואהרן, כיצד יעלה על הדעת שהוא הפך ליוזם של ההידרדרות הזאת?

יש בין המפרשים (ויקרא רבה פרשה י, ג, והובא ע"י רש"י כ'מדרשו' (אחרי שפירש 'פשוטו'). תרגום יונתן). האומרים שהוא פעל מתוך פחד, משום שראה שרצחו את חור, בנה של מרים, שֶׁמָּחָה נגד סטייה זו. ר' אברהם אבן־עזרא דוחה פירוש זה: 'למה פחד אהרן שיהרג, והלא מתו אחריו כמה חסידים מישראל, שלא הגיע מעלתם למעלת אהרן בחסידות לפרסת כף רגל אהרן, על ייחוד השם. והנה חברי דניאל הושלכו לכבשן האש בעבור שלא ישתחוו לצלם (דניאל ג, כג), ואיך יעשה אהרן פסל, שהמעשה קשה

מהשתחויה׳.[36] ואכן לאורך ההיסטוריה היהודית, רבים — שבוודאי לא התקרבו למדרגת אהרון — נהרגו על קידוש השם כדי לא לעבוד עבודה זרה, שהיא אחת משלוש העבירות שעליהן נפסק ״ייהרג ואל יעבור״. ״ואם הוא עשה עבודה זרה, חייב היה משה להרגו קודם עובדי העגל. והנה משה התפלל בעדו, והעובדים הרג. ואיך היה אחר כן מכפר על בני ישראל הוא וזרעו עד סוף כל הדורות?״. (שם).

יש שפירשו שאהרן נמנע מלמחות כדי להציל את עם ישראל מכליה: ״אמר אהרן מה אעשה, הרי הרגו את חור שהיה נביא, עכשיו אם הורגים אותי שאני כהן מתקיים עליהם המקרא שכתוב ״אִם יֵהָרֵג בְּמִקְדַּשׁ ה׳ כֹּהֵן וְנָבִיא״ (איכה ב, כ) ומיד הם גולין״. (ויקרא רבה שם). ״ראה ואמר מוטב שיתלה בי הסירחון ולא בהם״ (רש״י שם בשם המדרש). — בני ישראל יוכלו לטעון להגנתם שהם הלכו אחרי המנהיג.

גם את הפירוש הזה[37] דוחה האבן־עזרא מאותו הטעם. שום סיבה איננה יכולה להצדיק עשיית פסל לעבודה זרה, ואהרן היה צריך להילחם עד הסוף כדי למנוע את העם מחילול ה׳ כזה. הכהן הגדול משרת את ה׳, הוא איננו משרתו של העם.

בין עבודת השם לעבודה זרה

אכן ״מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ״ (ישעיהו ו, ג). אך מצד האדם, ״מצד המקבל״, להכריז שא־להים נמצא בכל מקום — הרי זה כמו לומר שאיננו בשום מקום. אין אדם יכול לחיות בתודעה חדה ותמידית של קרבת א־להים: כיצד יוכל לצחוק, לדבר, להתרחץ או לשכב לישון?! יאחזנו חיל ורעדה ללא הפוגה. הוא יעמוד כמאובן ותתבטל כל ישותו העצמית - ״כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי״ (שמות לג, כ). לכן יש צורך ״למסך״ את נוכחות ה׳, לרכז כביכול את שכינתו במקום אחד או בדבר אחד, שאליו נכוון בעבודתנו הדתית.

כל זמן שמשה היה נמצא, הוא שגילם את כבוד ה׳ בארץ. אמנם הכול ידעו שאיננו א־ל, הרי הם קוראים לו ״מֹשֶׁה הָאִישׁ״ (שמות לב, א), אבל הוא היה כמו ״רבי״ המתווך בינינו לבין הָאֱ־לֹהִים, העותר אל ה׳ בשבילנו כאשר איננו מסוגלים לפעול בעצמנו בתפילותינו. הוא יכול לשאול את ה׳ ולהביא את תשובתו בעָצמה פחותה, כזו שהאדם יכול לסבול כפי מדרגתו. משה שאיננו, משה שנעלם, בין שמת ובין שהפך למלאך, לא יוכל יותר למלא תפקיד זה.

36. פירוש אבן־עזרא עה״ת שמות סוף פרק לא בהקדמתו למעשה העגל.

37. עי״ש שהביא את שני הפירושים בתחילת דבריו, והשגותיו מוסבות על שניהם.

לא, בני ישראל לא דימו שפסל העגל הוא א־להים, אומר ר׳ אברהם אבן־עזרא. העגל היה מבחינתם ׳כבוד חונה בצורת גוויה׳[38] — כלומר עצם שנעשה לכבודו של ה׳, וכמו שאחרי כן בנו בני ישראל משכן שבתוכו ארון הברית ועליו הכפורת עם הכרובים. והרי הכרובים אינם א־להים, אלא מקום שבו שוכן כבודו כדי שהאדם יוכל לכוון אליו ולתת ביטוי לרשפי אהבתו לה׳.

אלא שאם כן הוא, מה בעצם ההבדל בין עגל הזהב לבין כרובי הזהב?[39]

רבי יהודה הלוי עונה בספר הכוזרי שאת עשיית הכרובים ציווה ה׳, ואת העגל עשו מדעתם: ׳וחטאתם היה בציור אשר נאסר עליהם, ושיִחסו ענין אלהי אל מה שעשו בידם ורצונם מבלי מצות הָאֱ־לֹהִים׳ (ספר הכוזרי מאמר א, צז).

הגבול בין עבודת ה׳ לבין עבודה זרה הוא גבול דק (עיין כוזרי שם עז־עט). ללא יראת א־להים, הופכת עבודת הא־להים לשימוש תועלתי בא־לוהי ולהשפלת מושג הא־לוהות. לכן קובעות הלכות מפורטות ביותר את צורת המשכן ואת אופן בנייתו. וכן נצטווינו גם על מורא המקדש (ויקרא יט, ל, ושם כו, ב); ואף כיום, שבית המקדש חרב, אין לנו רשות להיכנס למקום שבו עמד. (ראה ס׳ החינוך מצוה קפד ומצות תקסה). לקודש הקדשים, שבו היה מונח ארון העדות ומעליו שני הכרובים, אף הכהן הגדול לא היה נכנס אלא פעם בשנה לעבודת יום הכיפורים. (ויקרא טז ב ושם שם כט־לד, משנה כלים פ״א מ״ט).

אמנם נמשך אהרן אחרי בני ישראל ברצונם ללכת אחרי ׳אלהים אשר ילך לפניהם׳, אך לאחר שעשה את העגל הוא בנה מזבח וקרא ״חַג לַה׳ מָחָר״ (שמות לב, ה). הפסוק משתמש שם בשם בן ארבע אותיות — ׳וזה השם הוא שם עצם לכבוד השם, ולא יתערב אחר עמו [כ]במלת אֱ־לֹהִים, שהוא לענינים רבים׳ (אבן עזרא שמות לא שם). ואם כן — ׳לכבוד ה׳ נעשה׳ (אבן עזרא שם). אהרן והעם התכוונו לעבודת ה׳; אולם מאחר שצורה זו נעשתה על פי הבנת האדם ולא על פי ציווי ה׳, חג זה לא היה בשום אופן חוויית התעלות רוחנית: ״וַיַּשְׁכִּימוּ מִמָּחֳרָת... וַיָּקֻמוּ לְצַחֵק״ (שמות לב, ו).

העובד את ה׳ שלא על פי הדרכים שציווה ה׳ מגיע לידי עבודה זרה.

38. וזו כוונת המלה ׳אלהים׳ בפסוק ׳עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו׳ (שמות לב, א). אמנם היו מעטים מישראל שמחשבתם היתה לעבודה זרה, והם שאמרו ׳אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים׳ (שם שם, ד). ראה אבן עזרא שם.

39. שצורתם כצורת אדם. ראה חגיגה יג, ב, רש״י ואבן־עזרא שמות כה, יח, רמב״ן שם כה, כא, ועוד.

גבוה מעל גבוה

שאול דוד בוצ'קו

'כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם' (משנה סנהדרין פ"ד מ"ה), כך אמרו חז"ל. כל אדם הוא עולם מלא (ראה משנה שם). אשר על כן ייחסו חכמי ישראל חשיבות יתירה להתעלות הרוחנית והמוסרית של היחיד, לעלייה המתמדת במעלות המידות הבאות לידי ביטוי אל מול המקום ואל מול חבריו, ולשאיפה לשלמות שכל אדם חייב להשתדל להגיע אליה.

מכל בני אנוש, היה משה רבנו הקרוב ביותר אל השלמות. הוא התחרה במלאכים ואף יכול להם (ראה שבת פח, ב־פט, א). האיש הפלאי הזה עלה אל האֱ־לֹהִים וקיבל מידיו את לוחות הברית, למד מפיו את כל התורה ולו לבדו נמסרה משמרת התורה שבעל פה.

'לֶךְ רֵד (שמות לב, ז) — רד מגדולתך' (ברכות לב, א). במלים אלה מודיע ה' למשה שבני ישראל עשו את העגל. הפסוק אומר 'רֵד', ורש"י שומע במלה זו את סוף הקשר המיוחד שבין משה לקב"ה: 'לך רד — מגדולתך, לא נתתי לך גדולה אלא בשבילם. באותה שעה נתנדה משה מפי בית דין של מעלה' (רש"י שמות לב, ז). ובלשון חז"ל (ברכות שם): 'כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל, ועכשיו ישראל חטאו — אתה למה לי?'

משה, בחיר המין האנושי, כביכול איננו רשאי לומר 'בשבילי נברא העולם', ולהישאר בעמדת הגדולה שלו לבדו!

בשלב הזה אומר הקב"ה אל משה: "וְעַתָּה הַנִּיחָה לִי וְיִחַר אַפִּי בָהֶם וַאֲכַלֵּם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל" (שמות שם, י). ובמלים אחרות: 'רציתי ליצור את עם ישראל. לאור הכישלון, אנחנו ביחד נניח את היסודות לעם חדש — עם בני דת משה, ותוכל אתה להישאר לידי למעלה בהר. משה, אתה שקול כנגד כל העולם' — זהו תוקף ההצעה הא־להית.

אבל משה מסרב: 'נציג העם הייתי מעודי עד היום הזה, שליח העם אליך, וכן אשאר, "וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ" (שם שם, לב, ועיין ברכות שם). אמרת לי: "רֵד", אשאר למטה עד שתמחל לעמך'.

וכך הציל משה את עמו. התורה מעידה שעל ידי כך הוסיף משה והתעלה: "כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו בְּדַבְּרוֹ אִתּוֹ" (שם לד, כט). משה ידע כי 'כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם' פירושו: כל אחד ואחד אחראי על כל העולם.

בשבח המלאכה

נחום אביחי בוצ'קו

בתחילת הפרשה מצווה משה על מצוות השבת בסמוך לציווי על בניית המשכן. כן ראינו גם לעיל בפרשת כי תשא סמיכות מצות השבת למעשה המשכן.

מסמיכות זו חז"ל למדים כי למרות חשיבותה של בניית המשכן — אין היא דוחה את השבת.

בנוסף, מסמיכות הפרשיות למדו חז"ל מה הן המלאכות האסורות בשבת, הוי אומר: המלאכות שבאמצעותם יצרו את המשכן — הן הן המלאכות האסורות בשבת, וכמו שאמרה הגמרא (שבת מט ע"ב): 'דתניא אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן'.

ולכאורה צריך להבין מה הקשר בין המלאכות של עשיית המשכן לבין המלאכות שאסורות בשבת? וכי מפני שהפסוקים סמוכים זה לזה נאסרו דווקא אותן המלאכות?

מסביר האדמו"ר מחב"ד ר' מנחם מנדל שניאורסון (ליקוטי שיחות על פרשת ויקהל) שעצם זה 'ש־ל"ט המלאכות נלמדות ממלאכות המשכן — מובן ש־ל"ט המלאכות קשורות במלאכות המשכן', וזהו כלל יסודי בכל ההשוואות שעושה התורה שבעל פה בין שני נושאים שלכאורה נראים לא קשורים זה לזה, בין בגזירה שווה ובין בקל וחומר ובין בהיקש וכיוצא בו, בכל השוואה נוכל למצוא קשר עמוק ומהותי בין שני הנושאים.

וכן בנידון דידן מסביר האדמו"ר מנחם מנדל שניאורסון: 'ששורש ל"ט המלאכות הן מלאכות המשכן'.

נרחיב את דבריו ונאמר, הנה ידוע שהמלאכות האסורות בשבת הן מלאכות היצירה ופיתוח העולם ולא קלקולו, וכפי שטבעו חז"ל את הביטוי 'מלאכת מחשבת אסרה תורה', כלומר מלאכה שבה העשייה מתוכננת ומושלמת. משום כך במלאכות שבת 'כל המקלקלים פטורים', ועוד כללים כיוצא באלה. אם המלאכות של שבת נלמדות ממלאכת המשכן משמע שמלאכת המשכן היא 'המלאכה' ב'ה"א הידיעה'! מלאכת עשיית המשכן היא העשייה המרכזית ביותר של בני אנוש, מלאכה המאפשרת לשכינה לשכון בתחתיות ארץ. מלאכות עשיית המשכן כל כך חשובות ולכן הן אלה שנאסרו בשבת, וכפי שאומרת הגמרא (שבת צו ע"ב, ועוד): 'הך דהואי במשכן חשיבא קרי לה אב (מלאכה), הך דלא הואי במשכן חשיבא לא קרי לה אב', היינו: רק מלאכה חשובה שהיתה במשכן נחשבת כאב מלאכה לעניין שבת.

אך אם כנים דברינו, ואין חשיבות למלאכה אם אין היא משמשת לבניית המשכן אם כן מה המשמעות לעשייתנו כיום ללא בית מקדש?

מסביר האדמו"ר מנחם מנדל שניאורסון: 'לפיכך גם המטרה והתכלית של כל המלאכות, גם של מלאכות הרשות, היא לעשות באמצעותן משכן ודירה לו יתברך, ככתוב בכל דרכיך דעהו'. הוי אומר, מכיון שיש קשר הדדי ומהותי בין מלאכות המשכן לבין המלאכות האסורות בשבת — שמצווה לעשותן בחול, וכפי שהפליג רבי אליעזר בשבח המלאכה (אבות דרבי נתן נוסח ב כא): 'גדולה היא מלאכה, שכפי שנצטוו ישראל על השבת כך נצטוו על המלאכה, שנאמר: ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' א־להיך' — היינו, כמו שעל ידי מלאכות המשכן עם ישראל מאפשר לקב"ה להשרות את שכינתו, כך באותה המידה על ידי עשיית מלאכתנו ועבודתנו היומיומית, ובניית משפחתנו לפי דרכה של תורה, אנחנו הופכים להיות אנשים, משפחות ובתים, המקדשים את שמו יתברך בעולם.

שלושת הכתרים

שאול דוד בוצ'קו

"וַיַּעַשׂ לוֹ זֵר זָהָב סָבִיב" (שמות לז, ב) — כתר לקשט את ארון העדות.

"וַיַּעַשׂ לוֹ זֵר זָהָב סָבִיב" (שם שם, יא). — אף השולחן זוכה לכבוד מלכים.

ושוב: "וַיַּעַשׂ לוֹ זֵר זָהָב סָבִיב" (שם שם) — והנה מזבח הזהב מתהדר אף הוא בסמל המלכות. (שמות לו, ב, ושם שם יא, ושם שם כו).

'אמר ר' שמעון בר יוחאי: שלשה כתרים הם — כתר תורה, כתר כהונה, כתר מלכות: כתר תורה מנין? שכך כתיב באהרן: "וְעָשִׂיתָ [עָלָיו] זֵר זָהָב" (שם כה, י); כתר כהונה — שכך כתיב במזבח:[40] "זֵר זָהָב" (שם ל, ג); כתר מלכות — שכך כתיב בשלחן (שם כה, כד): "זֵר זָהָב"'. (מדרש תנחומא (ורשא) ויקהל סי' ח; שמות רבה פרשה לד, ב; ובלשון אחר בשם ר' יוחנן ביומא עב, ב. והשווה אבות פ"ד מי"ג).

כתר כהונה ניתן לאהרן ולזרעו. הם המשרתים את ה' והם שלוחי עם ישראל להקריב את קרבנותיהם על גבי המזבח. גם תפקיד חינוכי שמור להם, ועליהם לשמש דוגמה לשאר העם: "כִּי שִׂפְתֵי כֹהֵן יִשְׁמְרוּ דַעַת וְתוֹרָה יְבַקְשׁוּ מִפִּיהוּ כִּי מַלְאַךְ ה' צְבָאוֹת הוּא". (מלאכי ב, ז, וראה מו"ק יז, א).

כתר מלכות ניתן לדוד ולזרעו. כמצביא, דוד נלחם מלחמות ישראל נגד אויביהם. כמנהיג מדיני, הוא דאג לרווחת נתיניו. חובת המלך לדאוג שכל העם כולו ייהנה מהשפע שבממלכה, שהסמל שלו הוא השולחן. המלך, האחראי על כל האומה, צריך לכונן סדר חברתי שבו כל אחד יקבל על פי צרכיו. זוהי צדקה ממלכתית, המעוגנת בסדרי השלטון: 'כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול וחייב הכול בכבודו, כך צווהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל, שנאמר "וְלִבִּי חָלַל בְּקִרְבִּי" (תהלים קט, כב), ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, שנאמר "לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֶחָיו" (דברים יז, כ), ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבא בחפציהם ובטובתם, ויחוס על כבוד קטן שבקטנים. וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים ידבר רכות, שנאמר "שְׁמָעוּנִי אַחַי וְעַמִּי" (דברי הימים א כז, טז), ואומר "אִם הַיּוֹם תִּהְיֶה עֶבֶד לָעָם הַזֶּה" וגו' (מלכים א יב, ז). לעולם יתנהג בענוה יתירה, אין לנו גדול ממשה רבינו, והוא אומר "וְנַחְנוּ מָה לֹא עָלֵינוּ תְלֻנֹּתֵיכֶם" (שמות טז, ח), ויסבול טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם "כַּאֲשֶׁר יִשָּׂא הָאֹמֵן אֶת הַיֹּנֵק" (במדבר יא, יב). רועה קראו הכתוב, "לִרְעוֹת בְּיַעֲקֹב עַמּוֹ" (תהלים עח, עא), ודרכו של רועה מפורש בקבלה (ישעיהו מ, יא) "כְּרֹעֶה עֲדָרוֹ יִרְעֶה בִּזְרֹעוֹ יְקַבֵּץ טְלָאִים וּבְחֵיקוֹ יִשָּׂא" וגו'. (רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"י).

כתר תורה אינו ניתן בירושה. (אבות פ"ב מי"ב, נדרים פא, א, ועוד. וראה תנחומא ויקהל שם). כל הרוצה יכול לזכות בו, ובלבד שיתמסר לתורה בכל לבו ובכל נפשו. 'בשלשה כתרים

40. הכוונה למזבח הקטורת.

נכתרו ישראל, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר כהונה זכה בו אהרן, שנאמר "וְהָיְתָה לוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֻנַּת עוֹלָם" (במדבר כה, יג). כתר מלכות זכה בו דוד, שנאמר "זַרְעוֹ לְעוֹלָם יִהְיֶה וְכִסְאוֹ כַּשֶּׁמֶשׁ נֶגְדִּי" (תהילים פט, לז), כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל, שנאמר "תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב" (דברים לג, ד), כל מי שירצה יבא ויטול. שמא תאמר שאותם הכתרים גדולים מכתר תורה? הרי הוא אומר: "בִּי מְלָכִים יִמְלֹכוּ וְרוֹזְנִים יְחֹקְקוּ צֶדֶק, בִּי שָׂרִים יָשֹׂרוּ" (משלי ח, טו). הא למדת שכתר תורה גדול משניהם'. (רמב"ם הל' תלמוד תורה פ"ג ה"א).

ארון העדות, שבו מונחים לוחות הברית, מסמל כמובן את התורה. כתר תורה אמנם 'מונח ועומד', ו'כל מי שירצה יבא ויטול', אך לא ניתן להנחילו לבנים בירושה. כל אדם הרוצה לזכות בו צריך לעמול בעצמו.[41]

הרעיון הזה, שהתורה דורשת מאמץ תמידי, הינו אולי הטעם של האיסור להסיר מן הארון את המוטות הנושאים אותו במסעותיו: "בְּטַבְּעֹת הָאָרֹן יִהְיוּ הַבַּדִּים לֹא יָסֵרוּ מִמֶּנּוּ" (שמות כה, טו), כך לעולם (רש"י שם, ועיין יומא עב, א, ס' החינוך מצוה צו). ואף בשעת החנייה; ללמדנו שתמיד יש 'לשאת' את התורה, שהיא צריכה ללוות אותנו לכל מקום. אך לפלא שכתר זה, ש'עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח', (לשון ר' יוחנן ביומא עב, ב). ובלבד שיתאמץ להשיגו, מונח דווקא בקודש הקדשים, מקום שלעולם אין להיכנס אליו.[42]

לימוד התורה מחובר עם הארון, המוכתר בכתר תורה. לעומתו, הכתר שעל המזבח מבטא את ההתקשרות שבין אדם לא־לוהיו, ובימינו התפילה ממלאת תפקיד זה. הכתר שעל השולחן — כתר המלכות — מדגיש את החובה לדאוג לכולם, ומצוַת הצדקה היא ביטויה המעשי בעבור כל יחיד. אם כן, שלושת כלי המשכן האלו: ארון העדות, השולחן ומזבח הקטורת, מסמלים גם שלוש דרכי התקשרות עם ה': לימוד תורה, תפילה וצדקה.

הנותן צדקה דומה ליוצרו, (ראה נתיבות עולם למהר"ל נתיב הצדקה פרק ב). והקשר שלו עם ה' מושתת על היכולת להידמות אליו; המתחנן אל הקב"ה משים על לבו כמה חלש האדם, וכמה גדול חובו אל ה' — ככל שהוא מתקרב אל יוצרו כך הוא מכיר במרחק האין סופי המפריד ביניהם; לומד התורה מנסה להבין — עד כמה שהדבר אפשרי

41. ראה אבות דרבי נתן נוסחא א' פרק מא המביא אף הוא את דברי ר' שמעון 'שלושה כתרים הם' וכו', ומסיים: 'אבל כתר תורה אינו כן. עמלה של תורה כל הרוצה ליטול יבא ויטול שנאמר הוי כל צמא לכו למים'.

42. מלבד הכהן הגדול, שנכנס לשם פעם אחת בשנה בשעת עבודת יום הכיפורים.

— את דבר ה׳. ׳לדעת׳ פירושו בלשון המקרא גם ׳לאהוב׳, ׳להיות בקשר אינטימי׳. לימוד תורה משמעו לבטא את אהבת ה׳ על ידי קִרבה לדבר ה׳.

את הקשר האינטימי הזה עם הבלתי ניתן להשגה מסמל ארון העדות, שצריך להיות תמיד מוכן למסע — ועם זאת מונח בסתרו של בית קודש הקדשים.

בעזרת לימוד התורה מתקרב רוחנו אל מקום הקודש ולעתים אף ניגש אליו; אך תודעתנו שומרת על המרחק, על יראת הכבוד ועל ההכנעה של עבד המתחנן אל רבו, ויום ליום עלינו להשתדל להידמות אליו יתברך.

אם נאחד את שלושת הכוחות האלה נוכל לומר "וְהָיָה הַמִּשְׁכָּן אֶחָד" (שמות כו, ו).

פָּרָשַׁת פְּקוּדֵי

דוגמה אישית של מנהיג

שאול דוד בוצ'קו

תשע עשרה פעמים בפרשתנו חוזרת התורה על הביטוי: "כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת משֶׁה".[43]

בתחילת הפרשה מסופר על עבודתו של בצלאל, ושמונה פעמים מדגישה שם התורה שכל אחד מן הבגדים נארג כמצוותו. (שמות לח, כב; שם לט, פסוקים א, ה, ז, כא, כו, כט, לא). אחרי כן מסופר על השתתפות בני ישראל בבניית המשכן, וגם שם מפורש שלוש פעמים שבני ישראל קיימו בנאמנות את ציווי ה' (שם שם, לב-מב-מג). בסוף הפרשה, בשעת הקמת המשכן, מדגישה התורה שמונה פעמים נוספות שמשה עצמו עשה כאשר ציווה ה'.

זוהי תופעה יחידה בהיסטוריה, עם שלם ממלא אחרי הוראות הָאֱ־לֹהִים ככתבן וכלשונן. ללא ספק, בזכות תמימות הדעים הנפלאה הזאת בעבודת ה' זכו בני ישראל לנפלאה שבברכות: "וַיַּרְא משֶׁה אֶת כָּל הַמְּלָאכָה וְהִנֵּה עָשׂוּ אֹתָהּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' כֵּן עָשׂוּ וַיְבָרֶךְ אֹתָם משֶׁה" (שם שם, מג), ופירשו חז"ל שאמר להם: 'יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם'; (סדר עולם רבה פרק ו; רש"י שמות שם). כלומר שתחיו כל חייכם בהרמוניה עם ה'.

---

43. ליתר דיוק, ארבע עשרה פעמים בלשון זה ממש: שמות לט, פסוקים א,ה, ז, כא, כו, כט, לא, ושם פרק מ, פסוקים יט, כא, כג, כה, כז, כט, לב. ועוד: 'עשה את כל אשר צוה ה' את משה' (שם לח כב), ופעמיים 'ככל אשר צוה ה' את משה' (שם לט לב, ושם שם מב), 'וירא משה את כל המלאכה והנה עשו אתה כאשר צוה ה' (שם שם מג), ועל משה עצמו נאמר 'ככל אשר צוה ה' אתו' (שם מ, טז).

אם הגיעו בני ישראל למדרגה זו, זהו בזכות המנהיג ששימש דוגמה: בצלאל, הממונה על מלאכת המשכן, לא שינה בעצמו ממצוות ה׳ כקוצו של יו״ד. מעשיו הם הדוגמה מלמעלה ש׳חלחלה לשטח׳.

ראש מנהיגי ישראל, משה רבנו עצמו, הוא ששימש דוגמה לכול. כאמור, התורה מדגישה שמונה פעמים שמשה הקים את המשכן ״כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה״. (שמות מ, פסוקים טז, יט, כא, כג, כה, כז, כט, לב). הדוגמה של משה היא לימוד גדול עבור בני ישראל. זוהי הוכחה שצייתנות וגדלות הולכות יחדיו, בניגוד לדעה הרווחת בימינו. רגילים לחשוב כי מי שתמיד מציית אינו אלא רובוט; שרק היוזם, שיכול להחליט ולתת פקודות, חי חיים מלאים. הדבר נכון בנוגע לציות לבני אדם, אבל הציות לדבר ה׳ מרומם את האדם ומביאו לשיא ההגשמה העצמית.

הלא אין גדול ממשה, והוא הנקרא ״עֶבֶד ה׳״. (דברים לד, ה; וכן הרבה בספר יהושע; וכן במדבר יב, ז; מלכים ב, כא; מלאכי ג, כב).

יסוד הבנין

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו מצווה הקב״ה את משה להקים את המשכן, ומתאר לו בפרוטרוט היאך לסדר את הכלים בתוך המשכן. לאחר מכן מצווה הקב״ה את משה למשוח את המשכן וכל כליו בשמן המשחה, ובכך לקדש אותם. וזה לשון הפסוקים (מ, ט־יא):

״וְלָקַחְתָּ אֶת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמָשַׁחְתָּ אֶת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בּוֹ, וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְהָיָה קֹדֶשׁ.

וּמָשַׁחְתָּ אֶת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל כֵּלָיו, וְקִדַּשְׁתָּ אֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהָיָה הַמִּזְבֵּחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים.

וּמָשַׁחְתָּ אֶת הַכִּיֹּר וְאֶת כַּנּוֹ, וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ.״

אך הנה המעיין בתרגום התנא יונתן בן עוזיאל לפסוקים אלה נדהם לגלות כי למשיחת כלי המשכן והקדשתם יש משמעות רחבה מאוד, והיא כוללת אף את מלכות בית יהודה, את מלך המשיח העתידי, את התגלות אליהו הנביא לפני הגאולה, ואף את מלחמת גוג ומגוג!

וזה לשון התרגום:

(ט) וְתִסַּב יַת מִשְׁחָא דְרְבוּתָא וּתְרַבֵּי יַת מַשְׁכְּנָא וְיַת כָּל דְּבֵיהּ וּתְקַדֵּשׁ יָתֵיהּ, מְטוּל כְּלִיל דְּמַלְכוּתָא דְבֵית יְהוּדָה וּמַלְכָּא מְשִׁיחָא דְעָתִיד לְמִפְרַק יַת יִשְׂרָאֵל בְּסוֹף יוֹמַיָּא:

(י) וּתְרַבֵּי יַת מַדְבְּחָא דַעֲלָתָא וְיַת כָּל מָנוֹי וּתְקַדֵּשׁ יַת מַדְבְּחָא וְיהֵי מַדְבְּחָא קוֹדֶשׁ קוּדְשִׁין, מְטוּל כְּלִילָא דִכְהוּנְתָּא דְאַהֲרֹן וּבְנוֹי וְאֵלְיָהוּ כַּהֲנָא רַבָּא דַעֲתִיד לְמִשְׁתַּלְחָא בְּסוֹף גַּלְוָתָא:

(יא) וּתְרַבֵּי יַת כִּיּוֹרָא וְיַת בְּסִיסֵיהּ וּתְקַדֵּשׁ יָתֵיהּ, מְטוּל יְהוֹשֻׁעַ מְשׁוּמְשָׁנָךְ רַבָּא דְסַנְהֶדְרִין דְּעִמֵּיהּ דְּעַל יְדוֹי עֲתִידָא אַרְעָא דְיִשְׂרָאֵל לְאִיתְפַּלָגָא וּמְשִׁיחָא בַּר אֶפְרַיִם דְּנָפִיק מִינֵיהּ דְּעַל יְדוֹי עֲתִידִין בֵּית יִשְׂרָאֵל לְמִנְצָחָא לְגוֹג וּלְסִיעָתֵיהּ בְּסוֹף יוֹמַיָּא:

ולכאורה הדבר תמוה — מה הקשר בין המשכן בתקופת המדבר לבין תקופת הגאולה?

אולי אפשר לומר שתרגום יונתן בא ללמדנו שההיסטוריה של עם ישראל הולכת ומתקדמת במהלך הדורות, כמו תינוק ההולך ומתפתח עד שמתגבר ונהפך לאיש — וכשם שילד, כל מה שמשפיעים עליו בעודו קטן עתיד להשאיר בו רושם לכל חייו, כך הדבר גם בעם ישראל. משה רבנו מושח ומקדש את המשכן כחלק מההופעה המיוחדת שתתגלה לעתיד לבוא.

יסוד זה של עוצמת ההשפעה בשלבי ההתפתחות הראשונים נכון גם בחיינו הפרטיים. נראה להביא כראיה לכך את דברי הגמרא (בבא בתרא ח ע"ב): **'ומצדיקי הרבים (יזהירו) ככוכבים לעולם ועד — אלו מלמדי תינוקות'**. וצריך להבין מדוע הושוו מלמדי תינוקות לזוהר הכוכבים? שמעתי פעם הסבר יפה לכך: הנה אור הכוכבים נראה קלוש וכמעט אינו מורגש, אך מצד האמת עוצמתם רבה מאוד ואורם כמעט נצחי — כך היא גם ההשפעה החינוכית על נפש החניך, למראית עין עוצמתה חלשה מאוד וכמעט אינה נראית, אך באמת עוצמתה לאין שיעור והשפעתה ארוכת שנים.

עניין זה דורש מאיתנו אחריות גדולה מאד, שהרי למעשה כולנו מחנכים! לכולנו יש השפעה על אחרים: על ילדינו, על משפחתנו, על חברינו, על שכנינו. עלינו לדעת כי השפעה חינוכית יש בה עוצמה רבה אף אם אינה ניכרת מייד לעיניים, ותפקידנו בעולמו של הקב"ה להשפיע על הסובבים אותנו ולזרוע בהם זרעים של תורה ואורה, של קדושה וטהרה, ובע"ה זרעים אלה יעלו פירות מפוארים ויעשו נחת רוח לפני ריבונו של עולם.

סֵפֶר וַיִּקְרָא

פָּרָשַׁת וַיִּקְרָא

לשון חיבה

נחום אביחי בוצ׳קו

״וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה׳ אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד״ — הקב״ה קורא למשה ומלמד אותו את דיני הקרבנות על מנת שימסור אותם לעם ישראל.

אמנם פנייתו של הקב״ה אל משה כאן שונה מפנייתו אליו בהזדמנויות אחרות. בדרך כלל, כאשר הקב״ה מעוניין לומר דבר־מה למשה הרי הוא פונה אליו ישירות — ״וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר״, מדוע כאן הוא ׳קורא׳ לו לפני תחילת הדיבור?

כתב רש״י: ׳לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים קדמה קריאה לשון חיבה׳, והסביר ה׳**שפתי חכמים**׳ שרש״י מתייחס לשני מקרים נוספים בהם מצאנו בפירוש שהקב״ה קורא למשה לפני הדיבור איתו:

א) במעמד הסנה, ההתגלות הראשונה של הקב״ה אל משה, נאמר: ״וַיַּרְא ה׳ כִּי סָר לִרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו א־לֹהִים מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי״ (שמות ג, ד).

ב) לפני מתן תורה נאמר: ״וַיֵּרֶד ה׳ עַל הַר סִינַי אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיִּקְרָא ה׳ לְמֹשֶׁה אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה. וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה רֵד הָעֵד בָּעָם...״ (שם יט, כ־כא).

בסנה מצינו ״וַיִּקְרָא... וַיֹּאמֶר״ — **לשון אמירה.**

לפני מתן תורה מצינו ״וַיִּקְרָא... רֶד״ — **לשון ציווי.**

בקרבנות מצינו ״וַיִּקְרָא... וַיְדַבֵּר״ — **לשון דיבור.**

שלשת המקרים האלה הם ׳בניין אב׳, ומהם למדנו שבכל פעם שהקב״ה פונה אל משה ואומר או מדבר או מצוֶה — הרי הוא מקדים וקורא תחילה אל משה בלשון חיבה ורק אחר כך מדבר אליו.

כדי להבין את משמעותה של 'קריאה' זו נזדקק למאמר חז"ל במסכת יומא (ד ע"ב) שלומד מן הפסוק שלנו לימוד אחר לגמרי:

'ויקרא אל משה וידבר — למה הקדים קריאה לדיבור? לימדה תורה דרך ארץ, שלא יאמר אדם דבר לחבירו אלא אם כן קורהו'.

לכאורה מאמר זה פשוט ואין בו שום חידוש, שהרי מובן שלפני שאדם מדבר עם חבירו הוא צריך לפנות אליו כדי שיידע שהוא מדבר אליו!

נראה לומר שבמאמר זה חז"ל דורשים מהאדם שבעת שיחתו עם אדם אחר — עם אשתו, עם ילדיו, עם חבריו — יהיה מרוכז בשיחה איתם באופן מקסימאלי, ולא יתעסק תוך כדי שיחה באינספור דברים אחרים. הפנייה והתקשורת בין בני אדם תהיה אישית ומרוכזת.

אם כן הוא הדין גם בפניותיו של הקב"ה אל משה — לפני כל דיבור קרא הקב"ה אל משה, ובזה כביכול הודיע כי הוא מרוכז ברגע זה במשה בלבד.

הואיל וידוע שמשה רבנו שקול כנגד כל ישראל — פנייתו של הקב"ה אל משה היא למעשה פנייה והתייחסות אל כל אחד מאיתנו באופן פרטי ואישי!

התורה בחרה לכתוב את ה'ויקרא' דווקא בשלשת המקרים הנ"ל, ללמדנו שיש שלש דרכים עיקריות בהן הקב"ה פונה אל כל אחד ואחד מאיתנו:

בסנה התגלה הקב"ה למשה כדי לייעד אותו לטפל בעם ישראל להוציאו ממצרים — ללמדנו שהקב"ה מדבר עם כל אחד מאיתנו דרך ההיסטוריה הלאומית שלנו.

לקראת מתן תורה קרא ה' אל משה — ללמדנו שהאדם הלומד תורה יכול לשמוע את הקול הא־להי הפונה אליו בזמן לימודו.

לפני פרשת הקורבנות קורא ה' אל משה — ובימינו התפילה היא כנגד הקרבנות — ללמדנו ולהחדיר למודעות שלנו שהתפילה היא באמת קשר מיוחד וישיר בין האדם לאבינו שבשמים.

יהי רצון שנזכה לשמוע את הקול הא־להי בכל הדרכים — דרך ההיסטוריה של עמנו, תוך כדי לימוד תורתנו הקדושה, ובמהלך כל תפילה ותפילה!

יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ

נחום אביחי בוצ׳קו

נאמר בפרשתנו (א, ג): ״אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה׳״.

לכאורה ישנה סתירה בפסוק: מצד אחד נאמר ״**יַקְרִיב אֹתוֹ**״, לשון חובה. מצד שני נאמר: ״**לִרְצֹנוֹ**״, לשון רשות. מתוך קושי זה אמרה הגמרא (ערכין כא ע״א):

׳ת״ר: ״**יַקְרִיב אֹתוֹ**״, מלמד שכופין אותו, וכתיב ״**לִרְצֹנוֹ**״, הא כיצד? כופין אותו עד שיאמר רוצה אני״.

כלומר, אדם שהתחייב להביא קרבן עולה ושלמים ולאחר מכן התחרט, בית הדין מכריח אותו להביא את הקרבן עד שיסכים ויאמר ׳רוצה אני׳.

את אותו עיקרון אנו מוצאים באדם שבית הדין מחייב אותו לתת גט לאשתו גם כשאינו רוצה: ׳מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט, **והוא גט כשר**׳ (רמב״ם הלכות גירושין פ״ב ה״כ).

לכאורה רעיון זה קשה מאוד, שהרי אם מכריחים אותו עד שיאמר שהוא רוצה אין זה נראה כרצון אמיתי אלא כאונס גמור, ולא הייתה לו ברירה אלא להודות כדי להינצל מן הכפייה! אם הבאת קרבן ונתינת גט צריכות שיהיו מרצונו של האדם — היאך תועיל כפייה?

על כך עונה הרמב״ם (שם) תשובה עמוקה שטמון בה יסוד חשוב מאוד לכל המצוות.

לפני שנצטט את דברי הרמב״ם נקדים ונאמר שהרמב״ם מחלק בין 2 מקרים: אם בית הדין טעה בפסק שלו וחייב אדם לגרש את אשתו וכפו אותו לומר ׳רוצה אני׳ — הגט פסול, כי אנסו אותו לומר ׳רוצה אני׳ ואין זה רצונו האמיתי. אבל אם בית הדין צדק בפסק שלו ואכן אדם זה חייב לגרש את אשתו, אזי גם אם אינם יהודים הכריחו אותו לגרש על פי פסק הדין ולבסוף אמר ׳רוצה אני׳ — הגט כשר.

וכך כותב הרמב״ם: ׳ולמה לא בטל גט זה, שהרי הוא אנוס בין ביד גוים בין ביד ישראל! שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב מן

התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו׳.

דהיינו, כל יהודי שואף להיות חלק מעם ישראל ולהביא זאת לידי ביטוי על ידי קיום תורה ומצוות, וזה שמתעקש שלא לגרש את אשתו על אף שחייב לגרשה, וכן אותו אדם שחייב להביא קרבן ואינו רוצה מחמת חמדת ממונו — אין זה אלא יצר הרע שתוקפו וגובר עליו, אך באמת בפנימיותו רוצה הוא לעשות את רצון ה׳, ומטרת הכפייה אינה רק שיאמר הדברים מן השפה ולחוץ אלא מטרתה לגלות את פנימיותו האמיתית של האדם.

אפשר ללמוד מכך מוסר גדול בכל קיום המצוות שלנו, שאכן בהרבה מקרים קשה להתגבר ולעשות את רצון ה׳ כמו שצריך, אך צריכים אנו לזכור ולהפנים שהמניעות הן חיצוניות וצריך לחזק ולגלות את הרצון הפנימי האמיתי ובכך ודאי יוקל עלינו באותם הניסיונות, הן בין אדם לחבירו והן בין אדם למקום.

בין עולה לחטאת

שאול דוד בוצ׳קו

הרב שמשון רפאל הירש, בפירושו הידוע לתורה, מבאר שהעולה היא הקרבן ב־ה׳ הידיעה; ולראיה, פרשת העולה היא הפותחת את ענייני הקרבנות שבתורה. נוסף על כך אנו מוצאים כי אדם הראשון, נח ואברהם הקריבו דווקא עולות.

׳עולה נובעת מן הצורך והשאיפה לעלות[1] ולהתקדם... קרבן עולה הוא קרבן העלייה וההתקדמות, ושם זה מבטא את עיצומו של הקרבן, את סיבתו ואת

1. רש״ר הירש חולק על מה ש׳רגילים לפרש׳ ש׳עולה׳ נקראת כך מפני שהיא קרבן העולֶה כליל באש, וסובר שכמו שחטאת, אשם, שלמים, תודה ומנחה נקראים על שם סיבת הקרבן ותכליתו, ולא על שם פעולה מיוחדת הנעשית בהם, גם העולה נקראת על שם תכליתה. ומאותה סיבה הוא מפרש ש׳קרבן׳ איננו לשון תקרובת אלא נקרא כן על שם התקרבות בעליו אל ה׳.

תכליתו... "אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ" (ויקרא א, ג): אם על ידי התקדמות הוא מבקש להתקרב אל ה'". (רש"ר הירש שם) (קרבן מלשון 'קִרבה'. 'תכלית הקרבן היא קִרבת א־להים'), (רש"ר הירש שם, פסוק ב).

ברם, באופן תמוה, דם העולה נזרק על החלק התחתון של המזבח (רש"י ויקרא א, ה. סוטה לב, ב). החיצון, שהוא המזבח שמקטירים עליו את בשר הקרבן. זריקת הדם, שהיא אחת מארבעת השלבים העיקריים שבעבודת הקרבנות, נעשית אפוא בקרבן העולה למטה. לעומת זאת בקרבן החטאת נזרק הדם בגובהו של המזבח, על ארבע הקרנות המזדקרות בגאון כלפי שמיים.

אם החוטאים הם חשובי הקהל — הכהן הגדול או הסנהדרין הגדולה שטעתה בהוראה והכשילה את העם — דם החטאת נזרק במקום קדוש עוד יותר: על המזבח הפנימי, הוא מזבח הקטורת, כנגד הפרוכת שלפני קודש הקדשים. מתברר אפוא שככל שהחטא חמור יותר (שהרי החוטאים חשובים יותר) כך הקרבן קדוש יותר! שמא גדולה קדושתה של החטאת מקדושתה של העולה?

בהלכות תשובה שלו פורס הרמב"ם לפנינו את שלבי השיבה אל ה'. לדבריו, התשובה איננה מתחילה בקבלת עולו של הקב"ה, בשינוי ההתנהגות ובשיבה למוטב; השלב הראשון הוא ההכרה באשמה והווידוי. 'כל מצוות שבתורה בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הא־ל ברוך הוא, שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו, זה וידוי דברים. וידוי זה מצות עשה. כיצד מתודין? אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך, והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה'. (רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"א).

במבט ראשון נראה שלב זה מיותר לחלוטין: אם אני עושה תשובה הרי שאני יודע שחטאתי; אם אני מחליט שלא לחזור על מעשיי הראשונים, אין זאת אלא שאני מודה שהתנהגותי בעבר הייתה מגונה...

זו טעות ואשליה מסוכנת, אומר הרמב"ם. אין די בהחלטה 'לעולם איני חוזר לדבר זה'. בעצם, כל אדם חושב שיש לו תירוצים טובים להצדיק את חטאו, ובייחוד אם הוא חטא בשגגה (וזהו בדיוק המקרה שבו מביאים חטאת). האדם אומר בלבו: 'נגררתי', 'עייף הייתי', 'לא יכולתי לדעת', או שמא 'הייתי במצב נפשי שלא יכולתי לנהוג בו אחרת'. בשלב זה רחוק הוא מאוד מהתשובה: הוא משקר לעצמו, הוא מביט אל דמותו בראי העקום של הסלחנות העצמית — 'אדם קרוב אצל עצמו'.

(סנהדרין ט, ב, ועוד). רק כאשר האדם מתעורר להכיר במצבו, ומביט אל התהום שפערו מעשיו ומחשבותיו בינו לבין אביו שבשמים, הוא עושה בכך את הצעד הראשון ויורה את אבן הפינה של התשובה האמיתית.

השואף לשלמות ומתעלה עלייה על גבי עלייה ניצב בפני סכנה חמורה. האם ישים לב אל גדולתו? אם כן — תהיה הנפילה מיידית. האם, לחילופין, ידע להביט בחסרונותיו ובמגרעותיו?

ההתעלות עצמה מסוכנת. היא יכולה להביא את האדם להסתגר במגדל שן של גאווה. לכן התורה מזהירה דווקא את מי שנכסף לקרבת ה׳ ומביא קרבן עולה: זרוק את דם הקרבן למטה, למד מאברהם אבינו שהיה בעיני עצמו עפר ואפר. (ראה בראשית יח, כז).

לעומתו, המביא קרבן חטאת מכיר בהכרח את מקומו האמיתי בעולם. דעתו הצלולה והגינותו הן המאפשרות לו להגיע לקשר של קירבה עם הקב״ה. ״לֵב נִשְׁבָּר וְנִדְכֶּה אֱ־לֹהִים לֹא תִבְזֶה״. (תהלים נא, יט). דם קורבנו ייזרק על קרנות המזבח, והכתוב מדייק כאן לקרוא לו ״מִזְבַּח הָעוֹלָה״. (ויקרא ד, כה, ושם שם, ל). בסופו של דבר, החטאת מקיימת את תכלית העולה.

למלה ׳תשובה׳ משמעות כפולה, הן ׳שיבה למוטב׳, והן ׳מענה׳. התשובה היא המענה שלנו לקריאתו של ה׳. בטובו הגדול הקב״ה קורא לנו; כאשר אנו נענים יחד לקריאתו ושבים אליו, כבודו מלא עולם.

בפרשתנו מתברר גם טיב הקשר שבין העם למנהיגיו — הכהן הגדול והסנהדרין. יש שהעם חוטא מפני שחכמי הסנהדרין טעו בהוראה והכשילו אותו. או אז, עוון העם הוא עוון המנהיגים. מאידך גיסא, הכהן הגדול מייצג את העם, וכשהוא חוטא זו ׳אשמת העם׳: ״אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם״ (ויקרא ד, ג). קרבנות החטאת של הכהן הגדול ושל העדה — כלומר של הסנהדרין — הם אפוא המענה של העם לקריאת ה׳, ובזכות הרבים יכול כבוד ה׳ להופיע בעולם. התשובה של הציבור נעלה מהתשובה של היחיד, ולכן דם התשובה של הציבור נזרק במקום קדוש יותר.

׳גדולה תשובה, שמגעת עד כסא הכבוד׳ (יומא פו, א).

לב נשבר ונדכה

שאול דוד בוצ'קו

הלכה קבועה בכל הקרבנות לכל סוגיהם: הם חייבים להיות תמימים, ללא שום מום.[2] עדיף שלא להביא קרבן כלל מלהקריב בהמה שאיננו רוצים בה לעצמנו; קרבן כזה אינו אלא גידוף כלפי מעלה.

הטעם מובן: הקרבן מבטא את מאמצי האדם להתקרב לבורא, ומאפשר לו להביע את רגשי הכבוד והאהבה שהוא רוחש לא־לוהיו. במיוחד העולה מסמלת את ההכנעה לפני ה', ובעל־החיים הנשרף כליל על המזבח מסמל את רצונו של האדם לוותר על הכול למען א־לוהיו. אולם ישנו יוצא מן הכלל: קרבן העוף. לא הוזכר בתורה (ראה ויקרא א, יד). שעוף המובא לקרבן צריך להיות תמים, ואכן נפסקה ההלכה שעוף קרב אף בעל מום.[3]

הקרבן איננו השמדת בעל החיים, אלא אדרבה, העלאתו אל ייעודו המקודש. בית המקדש הוא המקום שבו טבע האדם מתעדן, ומכיוון שהקב"ה דורש מהאדם לגלות שם אצילות נפש בכל מעשיו, למדים מהלכות הקרבנות כיצד יש להכין בעל חיים למאכל האדם. לכן נלמדות הלכות שחיטת חולין משחיטת הקדשים. (ראה ספרי דברים פיסקה עה).

ברוח דברים אלה נדגיש כי דם הקרבן נאסף אל תוך כלי, וממנו הוא נזרק על המזבח סביב; לאחר מכן מפשיטים מהבהמה את עורה בצורה נקייה, בטרם יקטירו את האיברים על גבי המזבח. לעומת זאת, כל מעשיה של עולת העוף נושאים חותם של אכזריות: אין שוחטים את העוף בסכין מחודדת היטב, אלא מולקים אותו, כלומר מבקעים את עורפו בציפורן. לאחר מכן לוחצים את גופתו על קיר המזבח כדי שיתמצה עליו הדם, ואין זורקים מתוך כלי כפי שנעשה בעולת בהמה.

רש"ר הירש מבאר כי העוף מבטא מצב של סבל, וכמותו גם קרבן העוף: 'העוף במקרא הוא משל לאדם חסר מגן, הנס מפני רודף, וקיומו בסכנה, והוא נתון בצרה וצוקה. "כַּצִּפּוֹר לָנוּד" (משלי כו, ב), "כְּצִפּוֹר נוֹדֶדֶת מִן קִנָּהּ" (שם כז, ח), "כְּעוֹף נוֹדֵד" (ישעיהו

2. ראה ויקרא א, ג; שם שם, י; שם ג, א; שם שם, ו; שם ד, ג; ועוד רבים. וביתר פירוט שם כב, יט־כה.

3. ראה רש"י ויקרא א, יד; תו"כ אמור פרשה ז ה"ב; קידושין כד, ב; רמב"ם הל' איסורי מזבח פ"ג ה"א.

טז, ב). מציירים תמונה של מנוסה ונדודים. "צוֹד צָדוּנִי כַּצִּפּוֹר" (איכה ג, נג), "וְכַצִּפֳּרִים הָאֲחֻזוֹת בַּפָּח" (קהלת ט, יב), "וּכְצִפּוֹר מִיַּד יָקוּשׁ" (משלי ו, ה) מבטאים חיים תחת איום מתמיד — או בעיצומה של צרה. ל׳כל בעל כנף׳ מזורה רשת כדי לארוב לדמם לנפשותם.[4] העני הוא "כְּצִפּוֹר בּוֹדֵד עַל גָּג" (תהילים קב, ח). בייחוד היונה הוגה קינה על סבל; כך "אֶהְגֶּה כַּיּוֹנָה"׳ (ישעיהו לח, יד).[5] משום כך נראה לנו, שגם קרבן העוף מבטא מצב של סבל, או מוטב — הוא ביטוי לאדם האומלל, השרוי במצב של סבל׳. (רש"ר הירש ויקרא א, יז).

בעבודת העולה מסמלת השחיטה את רוח ההקרבה, זריקת הדם על קירות המזבח מסמלת את שעבוד כל פעולות האדם לעבודת ה׳, ואילו האש מסמלת כי ה׳ קיבל ברצון את השתדלות האדם. ואכן, במשכן ובבית ראשון ירדה האש מן השמים (ראה ויקרא ט, כד; רש"י ויקרא א, ז; יומא כא, ב, ועוד; זבחים סא, ב). ואכלה את הקרבנות.

אך האדם הסובל אינו יכול להגיש לא־לוהיו את רוח ההקרבה. הוא חש שהוא עצמו קרבן, חייו נראים לו בלא תכלית ובלא משמעות. הוא יכול רק להתחנן שמכאובו יעלה לרצון לפני ה׳.

מה אפשר לדרוש מאדם זה? וכי אפשר לצפות ממנו לשלמות הכוונה? בוודאי שלא. בנפשו המרה שוכנים רגשי טינה בלתי ניתנים לריסון. אין לו כוח אפילו לקבל על עצמו אחריות על הקרבת קרבנו. רק הכהן רשאי למלוק את קרבן העוף (ויקרא א, טו). (בניגוד לקרבנות הבאים מן הבקר ומן הצאן, שמעיקר הדין בעל הקרבן עצמו יכול לשחטם, שהשחיטה כשרה בזר). (ברכות לא, ב; רש"י ויקרא א, ה). איש זה זקוק שיתמכו בו, ויש לקבלו כמו שהוא. ייסוריו מכפרים על חסרונותיו, שהם בעצם חסרונותיהם של כל בני תמותה.

המביא עולה צריך לעבור דרך ארוכה עד שיזכה למפגש המיוחל עם א־לוהיו. עליו לשחוט תחילה את הבהמה בעזָרה בצד צפון של המזבח, (ויקרא א, יא; משנה זבחים פ"ה מ"ד). המסמל בין רוחות השמים את העולם הגשמי שממנו הוא מגיע.[6] אחרי כן הוא מתקרב לא־לוהים על ידי זריקת הדם "עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב", ורק אז ניתן להקטיר את איברי העולה על גבי המזבח, אות להצלחת המפגש עם הקב"ה.

4. השווה משלי א, יז־יח.

5. רש"ר מציין שם גם את ירמיהו מח, כח; נחום ב, ח; ישעיהו נט, יא.

6. הצפון מסמל ביהדות החומרי והדרום הרוחני, וכך במשכן השולחן עומד בצד צפון ואילו המנורה בצד דרום, וכן אמרו חז"ל שהרוצה להחכים ידרים והרוצה להעשיר יצפין (בבא בתרא כה, ב).

לעומתו, האיש שייסוריו הביאוהו לשיא של שפלות הרוח זוכה להגיע עד לפני ה׳ בקיצור דרך מדהים. מליקת העוף המתבצעת על המזבח והדם המתמצה על חלקו העליון של המזבח הם עדות לכך שא־לוהים עצמו, המקבל ברצון את קרבנו, מעניק משמעות לייסוריו.

״לֵב נִשְׁבָּר וְנִדְכֶּה א־להים לֹא תִבְזֶה״ (תהלים נא, יט).

המנחה

שאול דוד בוצ׳קו

בקרבן העולה נאמר: ״אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה״ (ויקרא א, ב), ובמנחה נאמר: ״וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה״׳ (ויקרא ב, א); ותוהה רש״י (שם): מדוע נאמר בעולה ״אָדָם״, ואילו במנחה — ״נֶפֶשׁ״?

אמנם, גם בחטאת נאמר: ״נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה... וְהִקְרִיב״ (ויקרא ד, ב־ג), אולם משום מה רש״י איננו תמה שם על הלשון ״נֶפֶשׁ״.

העולה והמנחה המוזכרות כאן הן קרבנות נדבה שהאדם מביא כדי להביע את דבקותו בה׳. העולה היא קרבן מן הבהמה, ואילו המנחה באה מן הסולת. שונה מהן החטאת שהיא קרבן חובה, ובאה לכפר על חטא.

העולה נקראת כן על שם העלייה וההתעלות.[7] בהישרפה כליל על המזבח היא מסמלת את השתוקקות האדם לשעבד את רצונו לה׳, להתעלות אליו, ואת הנכונות להקריב את הכול למענו. בניסיון העקידה נצטווה אברהם להעלות את יצחק לעולה, משום שהעקידה מסמלת במסורת היהדות את המסירות המוחלטת, את הנכונות לעשות את הכול כדי להיענות לקריאת הא־ל.

החטאת, לעומתה, היא הקרבן של מי שעבר על איסור תורה ובא אל בית המקדש כדי לנסות לחדש את הקשר עם ה׳. ההכרה באשמה היא גילוי של ענווה ושל הכנעה — נפש המכירה באשמתה, נפש כנועה השרויה בצער, היא שמבינה שעליה לבקש כפרה על מעשיה. זוהי הסיבה שבכל מקום שמוזכר בפרשתנו האדם שחטא, מכנה אותו הכתוב בלשון ״נֶפֶשׁ״. אדם כזה מבין שהוא צריך עזרה כדי לקום מנפילתו,

7. ראה רש״ר הירש ויקרא א, ג, ומאמרנו ׳בין עולה לחטאת׳ לעיל.

ולכן חייב להיווצר קשר בין הכהן לבין האדם המביא חטאת. אולי זו הסיבה שהחטאת איננה נשרפת כליל, אלא נאכלת בחלקה על ידי הכוהנים (ראה ויקרא ו, יט). על כן אמרו בגמרא (יבמות צ, א, והובא ברש"י ויקרא י, יז). 'כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים', היינו שרק לאחר שאכלו הכהנים את הבשר נתכפר העוון של בעל הקרבן.

כעת נוכל להבין ביתר דיוק את תמיהתו של רש"י: 'לא נאמר נפש בכל קרבנות **נדבה** אלא במנחה' (רש"י ויקרא ב, א). לעולה ולמנחה יש אותה מטרה: שתיהן הן קרבן נדבה, דורון. לכן תמה רש"י מדוע נאמר במנחה "נֶפֶשׁ", והלא היא לשון המתאימה לחוטא! באותו אופן, היה גם מקום לשאול מדוע המנחה איננה נשרפת כליל על המזבח כעולה — מדוע מקבל הכהן חלקים ממנה?

רש"י עונה כך: 'מי דרכו להתנדב מנחה? עני.[8] אמר הקב"ה: מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו'. (שם).

העולה נושאת בחובה את סכנת הגאווה. בשעה שאדם מתמסר כולו לעבודת ה', הוא עלול לשים לב כמה חשוב ונעלה המעשה שלו, וכך לרוקן אותו מכל תוכן. העני, לעומת זאת, מתקרב בהיחבא אל ה' ומגיש לו מתנה בצנעה. ברוב ענוותנותו הוא אף חושב שכדי להתקרב אל ה' הוא זקוק לעזרתו של הכהן, ולכן אוכל הכהן חלק ממנחתו. על אדם כזה ראוי שנאמר שכאילו הקריב נפשו לה'.

הכהן הגדול מְצֻוֶה להקריב מנחה בכל יום (ויקרא ו, טו). זהו למעשה הקרבן היחיד שהוא מצטווה להביא מדי יום ביומו. אל לו לשכוח, בהיותו כולו מוקף כבוד והדר, שאיננו אלא עני הניגש שפל ברך לשחר את פני ה'. ברוח זאת הטילה התורה חובה על המביא עולה להביא עימה מנחה (ראה במדבר טו, א־טז). לעולם אל יסור האדם ממידת הפשטות של העני.

8. שהרי דרכו של העשיר להביא עולה, שיכול לקנות בהמות.

פָּרָשַׁת צַו

הקרבנות ועבודת ה' בימינו

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשות אלה אנו לומדים על עבודת הקורבנות ועל סוגי הקרבנות השונים שהיו במשכן ובבית המקדש. התורה מבארת עניינים אלה בפרטי פרטים, אולם לקורא בן ימינו מעט קשה להבין נושאים אלו, וחסרונו של בית המקדש שמתפקד באופן פעיל הופך את עניין הקורבנות לעיסוק שנראה לא רלוונטי.

אך באמת יש לדעת ש'עבודת הקרבנות' היא למעשה עבודה שמקיפה את כל תחומי החיים — הן חיי כלל האומה והן חייו של הפרט — ואם נתבונן ונעיין נוכל להקביל פרטים מעבודת הקורבנות לעבודת ה' שלנו היום, וכך נצליח ללמוד מן הפסוקים אלו מסקנות רלוונטיות גם לימינו אנו.

לדוגמא, בעניין קרבן החטאת נאמר (ו, יח): "זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת".

מדוע לא ציינה התורה במפורש את מיקום שחיטת החטאת אלא קישרה אותו למקום שחיטת העולה?

כדי להבין את עומק העניין יש להסביר את ההבדל בין קורבן חטאת לקורבן עולה.

חטאת (של יחיד) באה בדרך כלל על עבירות חמורות שהעובר עליהם במזיד חייב כרת, לעומתה עולה (של יחיד) היא מעין דורון של האדם לה', ועליה אמרו חז"ל שהיא מכפרת על מצוות קלות שאין עליהם מלקות או מיתה, או על הרהורי עבירה.

על פי זה מסביר הרש"ר הירש: 'מקור העולה הוא בחוסר מעש להגשמת מטרות מוסריות, ואילו מקור החטאת הוא בחוסר דבקות בערכי הטוב המוסרי', מה שהוביל אדם זה לעשיית עבירות חמורות. 'הסיבה לשני אלה היא התגברות ההשפעה של כוחות החומר והחושים', אם בצורה קלה או בצורה חמורה, ולכן 'רק הקרבה עצמית, מצד החומר והחושים, תביא כאן לידי תיקון, היא תביא לידי דביקות בערכי הטוב... יסוד החטאת כיסוד העולה הוא קידוש המעשים, ושורשו של זה הוא הקידוש המוסרי של בחינות החומר והחושים'.

מן הפרט 'הקטן' הזה אנו יכולים ללמוד עיקרון עצום בעבודת ה'. אדם אינו נופל בחטא לפתע פתאום כרעם ביום בהיר. אם האדם שקוע בעשייה חיובית והוא דבוק בערכים מוסריים אין לו זמן ואפשרות ליפול. מי שמתרכז בטוב — יפעל בטוב ויתקדם, אך מי שאינו פועל בטוב אלא עסוק רק בטובתו האישית מצד החומר והחושים — עלול הוא במוקדם או במאוחר להגיע למקום שלילי, מקום שאף הוא אינו רוצה להגיע לשם, ודי לחכימא ברמיזא.

ביציאה לחופשות, יש תלמידים החוששים מנפילה רוחנית, אחת העצות היא למלא את היום בעשייה חיובית וברוכה וכך לא ייווצר וואקום המאפשר ליצר הרע להתעורר.

צַו - לשון זירוז

נחום אביחי בוצ'קו

פרשתנו פותחת בפסוק: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה...". אומר רש"י: 'אין צו אלא לשון זירוז מיד **ולדורות**. אמר ר' שמעון: ביותר צריך הכתוב לזרז **במקום שיש בו חסרון כיס**'.

מדוע דווקא בעניין זה של קרבן העולה צריכים הכהנים זירוז מיוחד?

כותב בעל ה'תורה תמימה' שקרבן עולה הוא קרבן שנצטוו הכהנים להקריבו מייד, תמיד בכל יום פעמיים ביום, ולא כשאר קרבנות הבאים על חטאים או באים כנדבה ואינם מוכרחים שיבואו. רבי שמעון מוסיף, שלהבדיל משאר קורבנות אין בקרבן עולה רווח לכהנים, משום שכל בשרה עולה כליל על המזבח, ולכן צריך לזרזם.

אם נעמיק בעניינו של קרבן העולה נוכל לקחת את המדרש הזה וליישם אותו גם בחיינו.

הרש״ר הירש בפירושו לתורה (ויקרא א, ג) מסביר ששמו של כל קרבן ׳מורה על סיבת הקרבן ותכליתו׳, ולכן אם נתבונן בשם הקרבן עצמו נוכל ללמוד על מהותו. בעניין קרבן עולה כותב הרש״ר הירש: ׳**עולה נובעת מן הצורך והשאיפה לעלות ולהתקדם... המביא עולה יודע שהוא זקוק ומסוגל להתקדם אל הטוב והא־להי... יש בו משום עלייה בשלמות מוסרית, והוא צעד נוסף במעלות המוסר המביאות לידי קירבת ה׳. קרבן עולה הוא קרבן העלייה וההתקדמות**׳. מדבריו של הרש״ר הירש אנו מבינים שקרבנות העולה, הן הציבוריות והן הפרטיות, מובילות את האומה ואת האדם למעלות מוסריות נעלות יותר.

אחר שהגענו להבנה זו, נחזור ונתבונן בדברי רש״י, ונמצא בהם רמז לשלש בחינות שיעזרו לנו לעלות ולהתקדם בעבודת ה׳:

מיד — מצוה הבאה לידינו לא נתעצל מלקיימה בזריזות.

לדורות — למדנו איזו הלכה חשובה, איזו הנהגה חיובית, אך הזמן עושה את שלו ואנו שוכחים... חז״ל מדגישים לנו שגם ״לְדוֹרוֹת״, לאחר הרבה שנים, נתאמץ לקיים את אותו הלכה ואותה הנהגה, גם אם אנו לא נמצאים באתו מקום שהיינו בשעת הלימוד.

במקום שיש חסרון כיס — כפי שלכהנים לא היה רווח בעבודת קרבן העולה, כך גם אנו — עלינו לקיים המצוות ולנהוג במוסריות גם כאשר אין לנו שום אינטרס אישי, ואפילו אם העניין דורש מאיתנו וויתור כספי מכל מקום נשמח בקיום המצווה.

נסיים בדברי הרמח״ל: ׳ותראה כי טבע האדם כבד מאד... על כן לא יחפוץ האדם בטורח המלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו **ויתגבר ויזדרז**, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו וודאי הוא שלא **יצליח**׳ (מסילת ישרים — פרק ו׳, בבאור מידת הזריזות).

ויהי רצון שנזכה לקיים את דברי התנא: ׳**הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי** וגיבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים׳.

יש קרבן ויש קרבן

שאול דוד בוצ'קו

"כֹּה אָמַר ה' צְ־בָאוֹת אֱ־לֹהֵי יִשְׂרָאֵל עֹלוֹתֵיכֶם סְפוּ עַל זִבְחֵיכֶם וְאִכְלוּ בָשָׂר. כִּי לֹא דִבַּרְתִּי אֶת אֲבוֹתֵיכֶם וְלֹא צִוִּיתִים בְּיוֹם הוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם עַל דִּבְרֵי עוֹלָה וָזָבַח. כִּי אִם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה צִוִּיתִי אוֹתָם לֵאמֹר שִׁמְעוּ בְקוֹלִי וְהָיִיתִי לָכֶם לֵא־להים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם, וַהֲלַכְתֶּם בְּכָל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אֶתְכֶם לְמַעַן יִיטַב לָכֶם" (ירמיהו ז, כא־כג הפטרת צו).

נראה כביכול שירמיהו הנביא מטיל ספק במקור הא־לוהי של עבודת הקרבנות. אך הדברים תמוהים ביותר, שהרי התורה מקדישה כמעט חומש שלם, חומש ויקרא, לדיני הקרבנות.

כידוע, ישבו כבר חכמי ישראל לדורותיהם על מדוכה זו; תמצית דבריהם היא, שירמיהו איננו מתנגד לקרבנות אלא לדעה שהם עיקר התורה. כוונתו, כמו שאר הנביאים, (ראה למשל ישעיהו א, יא־יז; הושע ו, ו). להכריז שחוקי המוסר שציוותה התורה חשובים מהם וקודמים להם, וכפי שכבר אמר החכם מכל אדם: "עֲשֹׂה צְדָקָה וּמִשְׁפָּט נִבְחָר לַה' מִזָּבַח" (משלי כא, ג), ו"זֶבַח רְשָׁעִים תּוֹעֵבָה" (שם שם, כז). וכן ביאר ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי (מאמר ב, סי' מח). 'וכאשר הגיע המרי מבני ישראל אל עניין שהקלו בתורות השכליות והמנהגיות, אשר אי אפשר מבלעדיהם לכל קהלה... והחזיקו עם זה בעבודות מקרבנות... ואמר ולואי שתשמרו התורות ששומרים אותם הפחות שבקהלות והקל שבהם, מהצדק והדרך הטובה וההודאה בטוב הבורא, כי התורות האלהיות לא תשלמנה אלא אחר השלמת התורות המנהגיות והשכליות... ומי שלא החזיק באלה איך מחזיק בקרבנות ובשבת והמילה וזולתם... ועל הדרך הזה נאמר להם: "מָה ה' אֱ־לֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ [כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת ה' א־להיך לָלֶכֶת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת ה' אֱ־לֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ]" (דברים י, יב), "עֹלוֹתֵיכֶם סְפוּ עַל זִבְחֵיכֶם" (ירמיהו ז, כא), וזולת זה ממה שדומה לו'.

את דברי ירמיהו "כִּי לֹא דִבַּרְתִּי אֶת אֲבוֹתֵיכֶם וְלֹא צִוִּיתִים בְּיוֹם הוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם עַל דִּבְרֵי עוֹלָה וָזָבַח" (ירמיהו ז, כב) פירש הרד"ק: 'יש מפרשים כי היא

המצוה הראשונה, והוא מה שצוה אותם במרה[9] שנאמר בו שם שם לו חק ומשפט. והוא מה שאמרו רז"ל 'שבת ודינין במרה איפקוד',[10] ולא צוה על דבר עולה או זבח. ויש לפרש גם כן כי עיקר המצוה לא היתה על דברי עולה וזבח, אלא "שִׁמְעוּ בְקוֹלִי וְהָיִיתִי לָכֶם לֵא־להים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם", ובזה התנאי נתן להם התורה, ואין בכל עשרת הדברים שהם כלל התורה כולה זכר עולה וזבח'.

ואחרי כל זאת, אי אפשר שלא להיתפס להרהורים למקרא דבריו של ירמיהו. נראה מפשט דבריו כי אכן פוסל הנביא את הקרבנות כולם, ללא הבחנה; הוא אפילו טוען כי ביציאת מצרים לא העלה הקב"ה את עצם הרעיון של הקרבת קרבנות. ברם טענתו איננה מתיישבת עם העובדות ההיסטוריות — הרי כהכנה לצאתם ממצרים נצטוו העברים להקריב קרבן פסח! וכי לא ביקש משה מפרעה שיתן רשות לבני ישראל להקריב קרבנות? וכי לא אמר לו: "אֱ־לֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עָלֵינוּ, נֵלְכָה נָּא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבְּחָה לַה' אֱ־לֹהֵינוּ"? (שמות ה, ג).

מהו בעצם קרבן? לכאורה הקרבת בעל חיים נראית כמעשה חומרי. לעומת התפילה, שהיא עבודת ה' בלב ובדיבור, הקרבת הקרבן היא פעולה ממשית במציאות הגשמית: יש כאן בעל חיים שיש לשחטו, לזרוק את דמו על קירות המזבח ולהקטיר את איבריו, שממשיכים להישרף במשך הלילה.

אולם עיון בהלכה התלמודית יראה לנו שבקרבנות — יותר מבכל שאר מצוות התורה — הכוונה היא העיקר. אמנם יש לנו כלל בכל התורה כולה ש'דברים שבלב אינם דברים', (קידושין מט, ב, ועוד). כלומר שרצונו של האדם, אם לא הביע אותו על ידי מעשה או לפחות על ידי דיבור, אין לו תוקף משפטי; אבל יש יוצא מן הכלל, והוא בהלכות הקרבנות.

הקרבן איננו נרצה אם למקריב הייתה כוונה מנוגדת להלכה. ישנן שתי כוונות הפוסלות את הקרבן: הכוונה לאכול מהקרבן 'חוץ לזמנו', כלומר אחרי הזמן שקבעה התורה לאכילתו (יום או יומיים, לפי סוג הקרבן), והכוונה לאכול ממנו 'חוץ למקומו' (כגון קדשי קדשים מחוץ לעזָרה). למשל, אם בזמן השחיטה, בזמן הולכת הדם או בזמן זריקתו חשב הכהן לאכול את בשר הקרבן לאחר שלשה ימים, או לחילופין לאכול אותו בתל־אביב, הקרבן נפסל ונאסר באכילה — ואין לאכלו

9. כלומר 'לא ציויתים ביום הוציאי' וכו' פירושו: לא ציויתי על קרבנות כאשר נתתי את המצוות הראשונות אחרי יציאת מצרים, במרה.

10 כלומר נצטוו.

אפילו בתוך זמנו ובעזרה של בית המקדש. (ראה ויקרא ז, טז־יח, ורש״י שם; משנה זבחים פ״ב; רמב״ם הל׳ פסולי המוקדשין פי״ג).

הלכה זו מוכיחה שבניגוד למה שמצטייר במבט ראשון, הקרבנות הם ביטוי עילאי לרגשות הדתיים הנעלים ביותר. להקריב קרבן פירושו לחנך את הרצון ולטהר את הלב; לאכול קרבן משמעותו לעדן את החושים.

הזמן והמקום, שני המימדים היסודיים של היהדות, מתעלים על ידי הקרבן. זמן הבאת הקרבן נקבע על ידי בעליו,[11] אך לאחר שהוגש הקרבן — הזמן כבר איננו שלו. הזמן ה׳אישי׳ הפך לזמן א־לוהי. המקום הוא הר המוריה, ׳המקום׳ ב־ה׳ הידיעה, (בראשית כח, יא, ועיין רש״י שם). המקום היחידי שיש בו רשות לאדם להגיש קרבן לאדון הכול. קדושת המקום איננה תלויה באדם: ״כִּי בָחַר ה׳ בְּצִיּוֹן אִוָּהּ לְמוֹשָׁב לוֹ״ (תהלים קלב, יג). על ידי הקרבן יכול האדם להתקרב אל הא־לוהים; הוא מתקרב אליו כאשר הוא מתקרב אל המקום האחד, המקום שייחודו מסמל את ייחוד ה׳. אך המקום הזה אשר בחר בו ה׳ הוא מקום בארץ, וזהו המסר העיקרי: האדם יכול לגשת אל הא־ל האחד. המקום הוא גם מקומו של האדם המתקרב אל הא־לוהים.

כאשר בני ישראל הקריבו את קרבן הפסח במצרים בתאריך שנקבע, הם הוכיחו את הבנתם שזמן ההיסטוריה שייך לה׳. כאשר הותר למי שעד עתה היו כנופיית עבדים להתאסף, להביא קרבנות ולהתקרב לא־לוהים, חושיהם התעדנו והתעלו. עד עתה הייתה העבודה עד כלות כוחותיהם כל עולמם, עד עתה ידיהם ידעו רק את עמל האדמה ונחיריהם רק את ריחות בתי המלאכה, והנה הם נבחרו להיות עדת הנכבדים שהקב״ה עצמו יקבל את מנחתה.

כאשר המביא קרבן מתחייב לשמור על מסגרת הזמן הנועד לאכילתו, מתעורר בלבו רגש ההכנעה בפני אדון הכול, המנהיג לבדו את כל ההיסטוריה. רגשות נלהבים של קִרבת א־לוהים מתעוררים אצלו כאשר הוא זוכה להיכנס בכוונה עצומה אל המקום הקדוש ביותר עלי אדמות.

כעת נוכל להבין מדוע בזמן ירמיהו איבדו הקרבנות את משמעותם המקורית, עד כדי שאמר: ׳ואִכלו בשר׳. אכילת הבשר הפכה להיות מטרתם העיקרית: ׳היו מביאים עולות להראות עצמם שהם עובדים את ה׳ בנראה, והשלמים היו מביאין לאכול בשר עם הראות במעשיהם עבודת הא־ל׳. (רד״ק שם פסוק כא). הזביחה הפכה

11. בקרבן נדבה.

להיות מעשה נטול כל ממד רוחני. לפעמים הפכו הקרבנות אף למעשי כישוף, הבאים להשיב את חרון אפו של הא־ל, כדי שהאדם, לאחר שהוא יפייס את הא־לוהים, יוכל במצפון שקט להוסיף חטא על פשע. אלו הקרבנות שלא ציווה ה׳ מעולם, ואת אלו הוא אף שונא (ראה ישעיהו א, יד). — ואלו הם הקרבנות שגינה הנביא.

הקרבן הרצוי לפני ה׳ הוא הקרבן שבו הכוונות הנעלות של האדם מעניקות חיוניות למעשה הגשמי שלו.

פָּרָשַׁת שְׁמִינִי

ראש חודש ניסן: שמחה ואבל

שאול דוד בוצ'קו

יום גדול היה ראש חודש ניסן של שנת ב׳ אלפים תמ״ט, יום חנוכת המשכן במדבר; גדול עד כדי כך שאמרו חז״ל: ׳היתה שמחה לפניו במרום כיום שנבראו בו שמים וארץ׳ (תו״כ שמיני פרשה א ה״א). חנוכת המשכן היא הרבה יותר מטקס או מחגיגה, זוהי לא פחות מהגשמת ייעוד ההיסטוריה. בני ישראל הגיעו במדבר למעלה רוחנית גבוהה כזו שהקב״ה נתרצה לשכון בתוכם. יום זה היה מעין ימות המשיח, שבהם יתגלה הקב״ה לא במדבר אלא בארץ נושבת — בארץ ישראל, אות להצלחת האנושות כולה להגיע אל השלמות.

גיבור היום הוא אהרן הכהן הגדול. זהו יום הכתרתו והכתרת בניו הכוהנים. הם המופקדים על קדושת המקום, והם המנהיגים האחראים לחינוך עם ישראל, כדי שתוכל השכינה להמשיך לשרות בתוכם.

והנה מגיע השיא: ״וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּצְאוּ וַיְבָרֲכוּ אֶת הָעָם וַיֵּרָא כְּבוֹד ה׳ אֶל כָּל הָעָם. וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה׳ וַתֹּאכַל עַל הַמִּזְבֵּחַ אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַחֲלָבִים וַיַּרְא כָּל הָעָם וַיָּרֹנּוּ וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם״ (ויקרא ט, כג־כד).

אמרו רבותינו(תו״כ שם): ׳ועל אותה שעה הוא אומר ״צְאֶינָה וּרְאֶינָה בְּנוֹת צִיּוֹן״ (שיר השירים ג, יא) — בנים המצויינים, ״בַּמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה״ — במלך שהשלום שלו, ״בָּעֲטָרָה שֶׁעִטְּרָה לוֹ אִמּוֹ״ — זה אהל מועד שמצויר בתכלת ובארגמן ובתולעת השני ובשש, ״אִמּוֹ״ — אין אמו אלא ישראל, שנאמר ״וּלְאוּמִּי אֲלַי הַאֲזִינוּ״ (ישעיהו נא, ד), ״בְּיוֹם חֲתֻנָּתוֹ״ (שה״ש שם, שם)- ביום ששרתה שכינה בבית, ״וּבְיוֹם שִׂמְחַת לִבּוֹ״ — ביום שירדה אש חדשה ממרום וליחכה על המזבח את העולה ואת החלבים.׳

אך לפתע הכול מתהפך: ״וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה׳ וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמֻתוּ לִפְנֵי ה׳״. שני בני אהרן מתים באוהל מועד בשעה שנכנסו להקטיר קטורת. בשיכרון ההתלהבות מקדושת היום וממעלתו, בפרץ אהבה מטורפת, הם ביקשו לבטא את כל רגשי ההערצה שלהם כלפי ה׳. רש״י מוסר לנו שנדב ואביהו היו אנשים גדולים, גדולים אף ממשה ואהרן (רש״י ויקרא י, ג). מדוע אם כן נתחייבו מיתה באותו הרגע של התעלות טהורה? הכתוב עונה על כך מפורשות: ״וַיַּקְרִיבוּ לִפְנֵי ה׳ אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם״. (שם שם, א). הם לא נתבקשו להגיש קטורת זו.

עם כל גדלותם, ועל אף טוהר כוונתם, הם לא היו רשאים ליזום מעשה. הם חטאו באהבה יתירה, משום שאין נכנסים אל הקודש ללא הזמנה. היהדות היא קודם כל נאמנות לציווי הא־לוהי; רגשי אהבה יש להביע רק במסגרת ההלכה.

רעיון זה מובע בפרשה אחת מהתורה, היא פרשת החודש שקוראים בשבת שלפני ראש חודש ניסן[12] — שחלה לעתים[13] באותה שבת שקוראים בה את פרשת שמיני. פרשה זו מתחילה במצווה לקבוע את חודש ניסן כחודש הראשון למניין חודשי השנה, ומצווה זו היא הפותחת סדרת מצוות הנוגעות לקרבן הפסח ולחג המצות.

משמעות מצווה זו מתבארת לאור דיבורו הראשון של רש״י בפירושו לתורה. רש״י קובע: ׳לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ״הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם״ (שמות יב, ב), שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל׳ (רש״י בראשית א, א). הרעיון המובע בדבריו אלה הוא שמטרתה הראשונית של היהדות היא חיים על פי חוקי התורה, ובמלים אחרות: על פי השולחן ערוך. לכן המצווה הראשונה הייתה ראויה לפתוח את התורה. ואמנם הקב״ה לא פתח את התורה בפרשה זו,[14] אבל חשיבות יתירה ניתנה לה על ידי שקבעו לקרוא אותה בפרשת החודש. להחשיב את ניסן כחודש הראשון — ולא את תשרי שבו נברא העולם — פירושו לתת את הבכורה לציות לפקודת ה׳.

במות בניו ייווכח אהרון עד היכן מגיע החיוב לציית לדבר ה׳, חיוב הגובר על כל רגש אנושי. ביום זה, בגלל התפקיד המוטל עליו לחנוך את המשכן, נאסר עליו לבטא את רגשות האבל שלו: ״וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וְאֶלְעָזָר וְאִיתָמָר בָּנָיו: רָאשֵׁיכֶם אַל תִּפְרָעוּ וּבִגְדֵיכֶם לֹא תִפְרֹמוּ וְלֹא תָמֻתוּ וְעַל כָּל הָעֵדָה יִקְצֹף, וַאֲחֵיכֶם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל

12. או בראש חודש ניסן עצמו כשהוא חל בשבת.
13. בחלק מהשנים המעוברות.
14. ראה ברש״י שם מדוע.

יִבְכּוּ אֶת הַשְּׂרֵפָה אֲשֶׁר שָׂרַף ה׳. וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ[15] פֶּן תָּמֻתוּ כִּי שֶׁמֶן מִשְׁחַת ה׳ עֲלֵיכֶם״ (ויקרא י, ו־ז). ״וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וְאֶל אֶלְעָזָר וְאֶל אִיתָמָר בָּנָיו הַנּוֹתָרִים קְחוּ אֶת הַמִּנְחָה הַנּוֹתֶרֶת מֵאִשֵּׁי ה׳ וְאִכְלוּהָ מַצּוֹת אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא... וְאֵת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה תֹּאכְלוּ בְּמָקוֹם טָהוֹר אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ אִתָּךְ״ (שם שם, יב־יד). תודעת החובה המוטלת עליהם וקדושת היום ושמחתו חייבים להשכיח את האבלות האישית. לכן, אף על פי שאונן[16] פטור מכל המצוות שבתורה (ברכות יז, ב; שו״ע יורה דעה סי׳ שמא ס״א). (הוא איננו מניח תפילין למשל, ואף איננו מברך), אהרן ובניו נדרשו לשכוח את מצבם האישי ולהמשיך בעבודת הקודש כאילו לא אירע דבר.

אף בימינו יש ביטוי הלכתי להעמדת ההלכה מעל רגשות האבל: מי שנפטר לו אחד מקרוביו ביום השבת מוגדר כאונן רק בצאת השבת. עד רדת החשיכה עליו להמשיך לקיים את מצוות השבת כרגיל.

״וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרֹשׁ דָּרַשׁ מֹשֶׁה וְהִנֵּה שָׂרֹף, וַיִּקְצֹף עַל אֶלְעָזָר וְעַל אִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן הַנּוֹתָרִם לֵאמֹר: מַדּוּעַ לֹא אֲכַלְתֶּם אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ? כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא וְאֹתָהּ נָתַן לָכֶם לָשֵׂאת אֶת עֲוֹן הָעֵדָה לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי ה׳״ (ויקרא י, טז־יז).

שמא לא הבינו הניצולים את האזהרה? האם באותו היום שמתו בו בני אהרן שכחו כבר אחיהם שאסור להם לסטות בכהוא זה מפקודי ה׳? אהרן עצמו עונה על שאלה זו, אלא שתשובתו סתומה: ״וַיְדַבֵּר אַהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה: הֵן הַיּוֹם הִקְרִיבוּ אֶת חַטָּאתָם וְאֶת עֹלָתָם לִפְנֵי ה׳ וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי כָּאֵלֶּה וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם, הֵיִיטַב בְּעֵינֵי ה׳״ (שם שם, יט); ומסביר רש״י את דבריו: ״הֵיִיטַב בְּעֵינֵי ה׳״ — אם שמעת בקדשי שעה אין לך להקל בקדשי דורות. פירוש לפירושו: אהרן אומר שיש להבחין בין שני סוגי הקרבנות שהוקרבו באותו היום: אלה המיוחדים לחנוכת המשכן, שאין מקריבים אותם אלא באותו היום, והקרבנות ׳הרגילים׳ שיוסיפו להקריבם גם לאחר מכן, כגון עולת התמיד והמוספים של ראש־חודש ושל המועדים. אהרן טוען שציווי ה׳ להתעלם מן האבלות חל רק על הקרבנות המיוחדים לחנוכת המזבח, ואילו השעיר שנשרף היה שעיר החטאת שמקריבים בכל ראש חודש, ולכן לא היה להם לאכלו.

אך מנין שיש הבדל? מנין לאהרן שיש להבחין הבחנה זו, ולחלק בין שני סוגי הקרבנות? פירושו של רב סעדיה גאון לשֶׁבֶר משפט שיצא מפי אהרן יסייע לנו

15. כלומר לא תצאו להלווייתם.

16. כך נקרא מי שנפטר לו קרוב באותו יום עד גמר הקבורה.

להבין את עמדתו; את המילים "וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי כָּאֵלֶּה", ביאר רס"ג: 'ותקראנה אתי צרות כאלה'. אהרן טוען: 'אני נשאר עדיין בן אנוש. לא יעלה על הדעת שההלכה לא השאירה לי מרחב — קטן ככל שיהיה — לבטא את צערי. לכן נראה לי ברור שהאיסור חל רק על הקרבנות הבאים מחמת חגיגות היום'. וכעין זה בהלכה הנהוגה לדורות: רק אבלות בפרהסיא נאסרה בשבת, אך בדברים שבצנעה נוהגות הלכות האבלות אף בשבת.

למרות מעמד העל של ההלכה, הגוברת על הרגש האנושי, יש בהלכה עצמה גם ממד אנושי. אף רעיון זה בא לידי ביטוי בפרשת החודש: מהפסוק "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות יב, ב) למדים שעל בית הדין לקדש את החודש, וכן למדו ממנו את כל ההלכות הקשורות ללוח השנה.[17] מהמלה "לָכֶם" למדו ש'עדות זו תהא מסורה לכם' (ראש השנה כב, א), כלומר שהסמכות לקבל את עדות החודש ולקבוע את הלוח ניתנה לבית הדין, ומכאן שהלוח אינו נקבע על ידי המציאות האסטרונומית בלבד. אמנם, ראש החודש נקבע ביום שראו את הלבנה בחידושה, אבל ניתנה רשות לבית הדין לסטות ביום אחד מן המועד האסטרונומי כאשר יש בכך תועלת לציבור, למשל כדי שיום הכיפורים לא יחול סמוך לשבת (שם כ, א). וכן ניתנה סמכות רחבה לחכמים לעַבֵּר שנים למען רווחת הציבור, כגון כדי שיהיו פירות מצויים לעולי רגלים או כדי שיספיקו לתקן את הדרכים מנזקי החורף. (ראה סנהדרין יא, א־ב; רמב"ם הל' קידוש החודש פרק ד). הרי לנו שלוח השנה, הנגזר ממהלך הזמן אשר אין לאדם שום שליטה עליו, נקבע על ידי האדם לפי צרכיו.

אהרן אומר אפוא: אמנם אני שליח העם, וחובתי הציבורית גוברת על הצער הפרטי שלי, אבל אי אפשר להתעלם מן הצער לגמרי.

דווקא אהרן הבחין בבירור בחילוק שבין קרבנות היום לבין הקרבנות הרגילים, משום שבתור הכהן הגדול הוא ניצב בצומת שבין דרישות הא־ל לבין צורכי האדם. הוא שמופקד הן על קרבנות הציבור והן על קרבנות היחיד.

על פי העיקרון הזה יש להבין את תפילת הכהן הגדול בהיכל ביום הכיפורים. הוא היה מבקש מהקב"ה: 'יהי רצון מלפניך... ולא תיכנס לפניך תפילת עוברי דרכים' (יומא נג, ב), וכן היה מתפלל: 'שתהא השנה הזאת... שנה שלא תפיל אשה את פרי בטנה' (מוסף ליום כיפור).

17. ראה ס' החינוך מצוה ד.

מצד אחד, כאחראי על טובת הכלל, דואג הכהן הגדול שלא יועדפו אינטרסים אישיים על פני טובת הציבור; מן הצד האחר, בדאגתו לכל יחיד ויחיד, הוא מתפלל אל הקב״ה שיסעד את כל היולדות.

׳הווי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה׳ (אבות פ״א מי״ב).

בעקבות חטא נדב ואביהוא

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו מסופר על היום הגדול, יום חנוכת המשכן, בו הופיעה השכינה לראשונה לעיני כל ישראל, כפי שנאמר: ״וַיֵּרָא כְּבוֹד ה׳ אֶל כָּל הָעָם״. אך מייד לאחר מכן אירעה הטרגדיה הגדולה, בה מתו נדב ואביהו בני אהרן הכהן לאחר שהקריבו אש זרה על מזבח הקטורת הפנימי. מעשה זה שלהם עורר כעס מלפני ה׳: ״וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה׳ וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמֻתוּ לִפְנֵי ה׳״ — כל זאת בעיצומו של האירוע ההיסטורי הגדול.

מה היה חטאם של נדב ואביהו? מדוע היו חייבים מיתה על מעשה זה?

חז״ל מנו סיבות אפשריות שונות לכך. באחד המדרשים מסבירים חז״ל (עירובין סג ע״א) שנדב ואביהו התחייבו מיתה על שהורו הלכה בפני משה רבם (עבירה שעונשה מיתה). שאמרו: עלינו אמרה התורה ״וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ״, זאת אומרת שאף על פי שהאש יורדת מן השמים — מצוה עלינו להביא גם אש מן ההדיוט (=אש אנושית).

אך הנה מצאנו מדרש אחר הטוען כי בני אהרן קידשו את ה׳: אמר משה רבנו לאהרון הכהן: ׳לא מתו בניך אלא להקדיש שמו של הקב״ה׳ (זבחים קטו ע״ב)! היאך יתכן שמתוך החטא שעשו הקדישו את שמו יתברך?

מסביר בעל ה׳תורה תמימה׳ הסבר עמוק בזה. תכלית הקמת המשכן והשראת השכינה בו היתה כדי לכפר על עוונות בני ישראל, כפי שמוכח מפסוקים רבים. מתוך כך התעורר החשש שהציבור הפשוט יחשוב שאפשר לחטוא, מאחר וכל עוונותיהם מתכפרים בזכות המשכן שוב אין צורך לדקדק במצוות; כדי למנוע מחשבה זאת צריך היה הקב״ה להוכיח לעם כי סגולת המשכן אינה מכפרת על

עבירות בזדון אלא רק על עבירות בשגגה. את ההוכחה לכך הראה הקב״ה במותם של נדב ואביהו, שאע״פ שהיו צדיקים וחביבים לפניו יתברך בכל זאת לא הֵגֶנָה עליהם קדושת המשכן כאשר עברו עבירה בזדון!

עוד מסביר התורה תמימה כי לא רק שהורו הלכה בפני משה אלא אף טעו בהוראתם, כי רק על המזבח החיצון שייך להביא אש מן ההדיוט אך לא על המזבח הפנימי, ועל מזבח הפנימי יש להביא אש מן המזבח החיצון, והם הביאו למזבח הפנימי אש מיוחדת משלהם ממקום אחר.

אם נעמיק בהסבר זה להבין את חטאם, נראה לומר שביום חנוכת המשכן, לאחר עבודה מאומצת מאד של הכהנים וכל העם, היה הרצון ה־אלהי שבמזבח הפנימי לא תהיה פעולה אנושית כלל, ונדב ואביהוא רצו להיכנס פנימה יותר ולהדבק בה׳ על ידי פעולתם, וזאת הייתה טעותם.

גם אנחנו מצווים בחיי היום יום לעשות את מקסימים ההשתדלות בכל מרחב עשייתנו הגשמית והרוחנית, בפרנסה, במציאת זיווג, בלימוד תורה, וכו׳. אמנם צריכים אנו לזכור שאין אנו יכולים לקבוע את התוצאה הסופית. אם נטיל על עצמנו את הצלחת התוצאה הסופית יתכן וזה יתנגש עם רצון ה׳, כי בסופו של דבר הקב״ה מנהל את העולם ולא אנחנו. אנחנו מצווים להתאמץ ביתר שאת וביתר עז בהשתדלות, אבל כדאי גם להשאיר ׳קצת׳ מקום לקב״ה, ובכך נזכה לסייעתא דשמיא אמיתית.

ארבעת החיות הטמאות

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו התורה מגדירה אלו חיות מותרות באכילה ואלו אסורות.

שני תנאים קובעת התורה לכשרות החיות: העלאת גרה והפרסת פרסה, וממילא ידענו כי חיה שיש לה רק סימן אחד אינה כשרה. אך קשה, אם כן מדוע הדגישה התורה שהגמל, השפן והארנבת, שהם מעלי גרה אך אינן מפריסי פרסה הן טמאים, וכן ציינה את החזיר שטמא משום שהוא מפריס פרסה אך אינו מעלה גרה? לכאורה הדגשה זו מיותרת ומובנת מאליה, ולמה ראתה התורה צורך לציין דוגמאות אלה?

מעניין לציין כי במשך כל השנים לא הצליחו גדולי המדענים בכל היבשות

והארצות שאנו מכירים למצוא אפילו חיה או בהמה אחת שיש לה רק סימן טהרה אחד, חוץ מאותם ארבע המינים שמנתה התורה! הלא דבר הוא?

וכך אומר ר׳ ישמעאל בגמרא: ׳שליט בעולמו יודע שאין לך דבר מעלה גרה וטמא אלא גמל (רש״י: וחבריו האמורים בפרשה) לפיכך פירט בו הכתוב הוא׳. וכן לגבי החזיר אמר ר׳ ישמעאל: ׳שליט בעולמו יודע שאין לך דבר שמפריס פרסה וטמא אלא חזיר לפיכך פירט בו הכתוב הוא׳ (חולין נט ע״א).

הרי לנו עוד הוכחה לאמיתות התורה ונתינתה מן השמים.

בנוסף לכך, אומרים חז״ל במדרש רבה (שמיני פי״ג, ה) שארבעת החיות הללו מרמזות לארבעת המלכויות שלאורך ההיסטוריה התנגדו לעם ישראל: ׳הגמל זו בבל, השפן זו מדי, ארנבת זו יוון, החזיר זו אדום...׳.

מסביר המהר״ל שהמספר ארבע מתנגד לאחד, כלומר ארבע מסמל את ארבע רוחות השמים, ארבעת הכיוונים בעולם, ובמהלך ההיסטוריה עמים רבים התנגדו לרעיון של ׳אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ׳, היינו התנגדו לאחדות הא־לוה ולכך שעם ישראל נבחר לייצג את הקב״ה בתחתונים. ארבעת העמים המרכזיים בהם היו בבל, מדי, יוון ואדום.

ארבעת החיות האלה הן ׳בעייתיות׳ מבחינת כשרותן, שהרי יש להן סימן טהרה אחד, ומשום כך האדם טועה לחשוב אולי הן באמת כשרות, עד אשר הוא מזהה את חסרונו של הסימן השני ומבין שאותה חיה אינה כשרה. כך הוא הדבר באותן האומות. מסביר הכלי יקר (ויקרא יא, ד) כי זו היתה שיטתן של המלכויות שהתנגדו לעם ישראל לאורך הדורות: ׳כולם קיבלו טבעם שהם מראים את עצמם ככשרים כאילו כוונתם להיטיב לישראל, ותוכם רע ומר כי כל מחשבותם רק רע כל היום׳. כלומר, אותן אומות הראו את עצמם בצביעות כאילו הם לטובת ישראל, עד שהתגלתה צביעותן והיה ברור שרצונם הוא להשמיד את ישראל.

רעיון נוסף למדנו בעניין החזיר. המדרש אומר (ויקרא רבה שמיני ספי״ב): ׳ואת החזיר — זו אדום. ולמה נקרא שמה חזיר? שמחזירה עטרה לבעליה׳. מסביר בעל התורה תמימה (יא, ז): ׳ורצה לומר שעל ידי אומה זו יוגרם שיבת עטרה לישראל׳. ואכן תקופה זו שאנו חיים בה היום היא סוף המלכות הרביעית, ואנו זוכים לראות איך מלכות ישראל חוזרת למקומה תוך סיום תקופת מלכות אדום.

פָּרָשַׁת תַּזְרִיעַ

חוקי הטהרה

שאול דוד בוצ'קו

פרשת תזריע מאריכה בדיני טהרה וטומאה. הלכות אלו, אף על פי שאינן מוכרות כל צרכן, מהוות חלק חשוב של התורה. חז"ל הקדישו להן סדר שלם משנה סדרי המשנה, את סדר טהרות. סדר זה נקרא בפיהם גם 'סדר דעת' (שבת לא, א). שם הרומז על חשיבותו המכרעת. ננסה במסגרת מאמר קצר זה לסקור את משמעות הלכות אלה.

מבחינה הלכתית פורמאלית, טומאה פירושה אי התאמה לעבודת הקודש: האדם שנטמא איננו רשאי להיכנס לבית המקדש. אסור לו לאכול מבשר הקרבנות, ואם הבשר עצמו נטמא הוא נאסר באכילה וטעון שריפה (ויקרא ז, יט).

יש מקורות רבים לטומאה. נמנה כאן שלשה מהם, את העיקריים שבהם:

— המוות: האדם המת וחלק מבעלי החיים המתים טמאים, ומטמאים — כל אחד כדינו — את הבאים עימם במגע.

— החולי: כלומר הצרעת על סוגיה השונים, נגעי האדם, נגעי הבגדים ונגעי הבתים.

— ובניגוד לצפוי, אף כל הקשור לפרייה ורבייה: יחסי אישות, וסת ולידה מטמאים.

מדרש אחד על פרשתנו מאיר מזווית מעניינת את עניין הטומאה. התורה אמרה על האישה היולדת בן: "אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא. וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ" (ויקרא יב, ב-ג). המדרש (ויקרא רבה פרשה יד, ז). מבליט את העובדה שימי הטומאה נמשכים שבעה ימים, ולמחרת — ביום השמיני

— מלים את הילד. וכך היא לשון המדרש: ״״אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ״, הדא הוא דכתיב (קהלת יא, ב) ״תֵּן חֵלֶק לְשִׁבְעָה וְגַם לִשְׁמוֹנָה״. ״תֵּן חֵלֶק לְשִׁבְעָה״ — אלו ז׳ ימי נדה, ״וְגַם לִשְׁמוֹנָה״ — אלו ח׳ ימי המילה, אמר הקב״ה אם שמרת ימי נדה אני נותן לך בן ואת מולו לשמנה ימים, הווי ״וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ״״.

במסורת היהודית המספר שבע מייצג את הטבע, (ראה למשל חידושי אגדות למהר״ל, גיטין נז, א). שהרי הקב״ה ברא את העולם בשבעה ימים. המספר שמונה מייצג את ההתעלות מעל הטבע, (ראה מהר״ל שם). וזו בעצם משמעות המילה, שבה האדם מתעלה מעל לטבעו, וכדי לקיים את מצוות ה׳ הוא עורך ניתוח לרך הנולד.

בנוסף, המדרש קושר בין הטומאה לטהרה ומציג את הראשונה כהכנה לשנייה: אם תשמור על הלכות נידה (שבעה ימים), תקבל מתנה — מצוות המילה (ביום השמיני). תובנה זו היא יסוד גדול, מפני שהיא מבהירה שאין להבין את הטומאה כמהות בפני עצמה: תהליך המעבר ממצב של טומאה למצב של טהרה הוא העיקר.

אפשר שבמתח הקיים בין הטבע לבין ההתעלות מעל לטבע מסתתר הטעם העמוק של חוקי הטהרה. ניתן אכן להיווכח שהטומאה מצויה במצבים שבמהותם אינם ניתנים לשליטת האדם: המוות היא מצודה הפרוסה על כל החיים; המחלה תוקפת את האדם שלא מדעתו; הווסת הוא תהליך טבעי הפוקד כל אישה; והתשוקה היא יצר טבוע באדם.

כל התהליכים הטבעיים רבי העָצמה האלה יכולים לגרום לאדם, הכבול כל כך בעבותות הטבע, להתייאש מכל התעלות רוחנית. ואף על פי כן, חובת האדם בעולמו היא בראש ובראשונה להעניק משמעות ותכלית לבריאה הא־לוהית. ״קְדֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה׳ אֱ־לֹהֵיכֶם״ (ויקרא יט, ב). ציווה אותנו ה׳; ואם כן, האדם יכול — ולכן חייב — להידמות אל קונו.

משמעות הצמד טומאה־טהרה נעוצה בחובת האדם להעניק מימד רוחני לטבע. העם היהודי התייחד ביכולת הזאת לקדש את הטבע, מפני שמצוות התורה הן המאפשרות לאדם לרומם את הטבע לתכליתו הרוחנית.

כל יצור אנוש עובר תקופות של טהרה ושל טומאה. האדם איננו מלאך המשוחרר מכבלי הטבע, אך גם לא בהמה שאיננה יכולה להתעלות מעל טבעה. האדם חי במתח התמידי שבין שני קטבים אלו, והתורה היא המעניקה לו את הדעת שעל ידה יוכל להגיע לחיים השלמים.

טמטום הלב

נחום אביחי בוצ'קו

בסוף פרשת שמיני נצטווינו על **איסור מאכלות אסורות**, בתחילת פרשת תזריע מוזכרת **מצות מילה**, ולאחר מכן כל עניין **טומאת נגעים**.

האם יש קשר בין שלשת העניינים הללו?

על מאכלות אסורות נאמר (ויקרא יא, מג): "אַל תְּשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם... וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם וְנִטְמֵתֶם בָּם". מפסוק זה למד תנא דבי רבי ישמעאל: 'עבירה מטמטמת לבו של אדם, שנאמר: "וְנִטְמֵתֶם בָּם", אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמטם' (יומא לט ע"א). והסביר רש"י: 'מטמטמת. אוטמת וסותמת מכל חכמה'. משמע מדברי ר' ישמעאל שבהכנסת מאכלות אסורות לגופנו אנחנו הופכים להיות אטומים לחכמה הא־להית והקשר שלנו עם הקב"ה נסתם.

זהו אף עניינה של מצות מילה: 'שמכח מצות מילה נהיה יהודי מסוגל לקדושה' (נתיבות שלום, פרשת לך לך, מאמר ואתנה בריתי ביני ובינך), וכדברי רש"י עפ"י המדרש (בראשית יז, א): 'התהלך לפני במצות מילה, ובדבר הזה תהיה תמים, שכל זמן שהערלה בך אתה בעל מום לפני'. והעמיק בעניין זה בעל השפת אמת (לך לך, תרנ"ב, ד"ה במדרש סוד ה'): 'כי על ידי המילה מתגלה קדושה פנימית שגנז הקב"ה באדם... המילה מגלה מה שמכסה הגוף ונגלה סוד ה'". משמע מכל זה שבזכות מצות המילה אנו נפתחים לשפע הא־להי, ומקדשים אף את החלקים הבהמיים ביותר שבאדם.

וכן מצאנו בעניין הנגעים. "נֶגַע צָרַעַת" מתרגם אונקלוס 'מכתש סגירו', כלומר מחלה של סגירות ומניעת כניסת אור ושפע. צרעת באה על האדם בעקבות חטאים מסויימים, כגון לשון הרע, גסות הרוח וחמדת ממון, והואיל והנגע הרוחני חזק כל כך הוא מתבטא אפילו בצד הגופני של האדם.

צריכים אנו לדעת ולהפנים כי הקב"ה מיטיב לברואיו בכל רגע ורגע, ומשפיע שפע של אור וקדושה על כל אחד ואחד ללא הפסקה, אלא שהאדם לעיתים אוטם את גופו ונפשו ומונע את עצמו מלקבל את השפע, כגון שאוכל מאכלות אסורות, מדבר דיבורים שאינם ראויים, וכדומה. משל למה הדבר דומה: לאדם היושב באמצע הצהריים בחדר עם וילונות עבים, כך שלמרות שהשמש מאירה את כל

העולם בעוצמה רבה מכל מקום אורה אינו חודר אל תוך החדר מחמת הוילונות והמסכים. תפקיד האדם הוא להשתדל בכל יכולתו לפתוח לאט לאט את הוילון על מנת שיוכל לזכות ולהנות מאורה של השמש.

השבוע שמעתי שיעור בו דיבר הרב על כך שהקב״ה מדבר אל כל אדם, אך זרימת החיים הסוחפת כל־כך, העבודה, המשפחה, הלחץ החברתי, הטרדות היומיומיות, כל אלה גורמים לכך שהאדם כבר לא שומע את הקב״ה מדבר אליו. בגלל היסח הדעת והטרדות אנו לפעמים נאטמים לשפע הא־להי. מסיבה זו מופיעה בספרי המוסר הדרישה מן האדם להקדיש בכל יום כמה רגעים כדי להתבונן במעשינו, בפנימיותנו, לחדור לנשמתנו, כל זאת על מנת להקשיב לקול הא־להי הפנימי שבנו ולהשתחרר מכל מה שחוסם אותנו.

פָּרָשַׁת מְצֹרָע

הקשר בין אדם לחפציו

שאול דוד בוצ'קו

"כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם" (ויקרא יד, לד). בפרשת תזריע ובתחילת פרשתנו מאריכה התורה בהלכות הצרעת על הופעותיה השונות — שהן מחלות הדומות בחלקן למחלה הנקראת כן בימינו. מסורת בידינו שצרעת האדם באה כעונש על עוון לשון הרע,[18] אולם כאן מדובר על צרעת הבתים; בעוון אלו חטאים מביא הקב"ה מחלה על הבתים?

חז"ל ענו על שאלה זו: בעוון צרות העין (ערכין טז, א). התורה אמרה: "וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת. וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת בְּטֶרֶם יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנֶּגַע, וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת. וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַבָּיִת" (ויקרא שם, לה-לו)[19]; ודרשו חז"ל (יומא יא, ב): "'אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת' — מי שמייחד ביתו לו, שאינו רוצה להשאיל כליו ואומר שאין לו, הקדוש ברוך הוא מפרסמו כשמפנה את ביתו".

נגעי הבית באים אפוא לחנך את האדם שלא להיות כרוך אחר רכושו. ניתוק רגשי זה נדרש כדי לרכוש את מדת הנדיבות. אולם לעומת זאת המשנה במסכת נגעים (פי"ב מ"ה). מציעה מבט חיובי יותר על הרכוש: "'וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת'... אמר רבי מאיר: וכי מה מטמא לו? אם תאמר כלי עציו ובגדיו ומתכותיו, מטבילן

18. ראה בין השאר רש"י ויקרא יד, ד; תוספתא נגעים פ"ו ה"ו; ערכין טו ע"ב. ואמנם מצאנו בדברי חז"ל (תו"כ מצורע פרשה ה ה"ז) טעם זה גם בנוגע לצרעת הבתים, אבל ההסבר הרווח הוא זה שיובא להלן.

19. מפנים את הבית טרם בוא הכהן משום שלאחר שהכהן יפסוק שיש כאן נגע ו"יסגיר" את הבית, כל הכלים שבתוכו ייטמאו; אך לפני שהכהן רואה, אף על פי שבמציאות הנגע כבר קיים, הבית והכלים אינם נטמאים.

והן טהורים; על מה חסה התורה, על כלי חרסו[20] ועל פכו ועל טפיו.[21] אם כך חסה התורה על ממונו הבזוי, קל וחומר על ממונו החביב. אם כך על ממונו, קל וחומר על נפש בניו ובנותיו. אם כך על של רשע קל וחומר על של צדיק׳.

הסתירה מניה וביה! מאותו פסוק למדים דבר והיפוכו — למדים עד כמה יש להתרחק ממידת הקמצנות, ועם זאת כמה חשיבות יש לייחס לכל פריט ופריט מהרכוש, ואפילו הפשוט והזול ביותר. התורה ציוותה להוציא את כלי הקמצן מהבית כדי להענישו על צרות העין שלו, ובו בזמן כדי למנוע ממנו את ההפסד של אותם הכלים!

התורה מלמדת אותנו כאן שקשר עמוק קושר בין האדם לבין חפציו, ושהיא מכירה בערכו של הקשר הזה. האדם איננו יכול לחיות מבלי להיות מוקף בחפצים. בלעדיהם הוא כביכול מעורטל מכול. בלא היכולת להפעיל כלים אין האדם יכול להשאיר חותמו על דבר.

אכן, חותמו של אדם בעולם מצוי דווקא בצורות שהוא מסוגל לתת לדברים. לדוגמה, על ידי שהוא בוחר היטב את הרהיטים שלו ואת כלי שימושו ומסדר אותם בטוב טעם בביתו, הוא מעניק חיות לסביבת מגוריו היום־יומית.

בגלל עָצמת החיים שבו קשור הצדיק לחפציו עוד יותר מהרשע. הוא צדיק דווקא מפני שהוא מקרין על כל סביבתו ומשפיע עליה. הכילי לעומתו איננו מסוגל להבחין במימד הפנימי שמעבר לצורה הנראית. הוא צורך ונהנה, ובשבילו דבר בעולם איננו חשוב בפני עצמו אלא ביחס אליו, ביחס ליכולתו לספק את צרכיו. סביבתו בעיניו אינה אלא סרח עודף של האני שלו. הוצאת כליו מביתו היא הרבה יותר מעונש, זו הזדמנות לשיקום. הוא מציג את חפציו למבט האחר, ועל ידי כך הוא מגיע להכרה שכשם שאדם איננו יכול לחיות ללא חפצים, כך הוא איננו יכול להתקיים ללא קרובים וללא קשרי רעות עם ידידים וחברים. כאשר הוא מגיש לאחרים את מה שהוא ניסה להחביא, הוא שם קץ לבדידות שלו, ופוגש את האחר. כך על ידי מתן חשיבות לחפצים והוצאתם לחוץ הוא מעניק להם משמעות עמוקה בהרבה — הוא פותח את לבו ומתחנך למידת הנדיבות.

על פי זה נוכל להבין את אחד העניינים הקשים שבספר בראשית: ״וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב

20. שכלי חרס אין להם טהרה במקוה ולכן יהיה הפסד כספי אם ייטמאו.

21. ׳טפי׳ הוא כלי חרס קטן לשמן.

לְבַדּוֹ" (בראשית לב, כה). רש"י (שם עפ"י חולין צא, א) מסביר שהוא נפרד מקרוביו משום ש'שכח פכים קטנים וחזר עליהם'! יעקב אבינו לא היה חמדן, אלא הוא התייחס לכל פריט ופריט מרכושו כאל מתנת הא־ל. הוא רתם את כל אשר לו לעבודת ה'. וכך הוא היה מעלה את הכלים, יצירת האדם, לשוב אל יוצרם האמיתי. לכן הוא אינו מסוגל לוותר על הפכים.

כך נצטוו גם אבותינו ביציאת מצרים: "וְהָיָה כִּי תֵלְכוּן לֹא תֵלְכוּ רֵיקָם. וְשָׁאֲלָה אִשָּׁה מִשְּׁכֶנְתָּהּ וּמִגָּרַת בֵּיתָהּ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב וּשְׂמָלֹת, וְשַׂמְתֶּם עַל בְּנֵיכֶם וְעַל בְּנֹתֵיכֶם וְנִצַּלְתֶּם אֶת מִצְרָיִם" (שמות ג, כא־כב). המצרים התייחסו אל העברים כאל חפצים: בני ישראל הפכו לעבדים שאין להם כל חשיבות מלבד כושר הייצור שלהם. וכיוון שהמצרים השפילו את האדם עד כדי החפצה, על העברים יהיה מוטל להעלות את החפצים למדרגת בעלי נפש.

הם יעמדו בכבוד במשימה כאשר ייבנה המשכן מתרומותיהם.

הדרך אל המקדש

שאול דוד בוצ'קו

'כמה משעממת פרשה זו', מתלונן אוריאל אל מורו. כל כך הרבה פסוקים רק כדי לדבר על הטומאה'.

'דע, אוריאל, שיש טומאה וגם טהרה'.

'הכיצד?'

'הבט, יש שלושה סוגים עיקריים של טומאה: טומאת המצורע, טומאת הנידה וטומאת המת'.

'האם המת, המצורע והנדה נחשבים כחוטאים?'

'לא. טומאה איננה בהכרח תוצאה מחטא. הקובר את המת מקיים מצווה גדולה, ועם זאת הוא נטמא'.

'אולי להיות טמא פירושו פשוט שאסור להיכנס למקדש? אבל אם האדם לא חטא, מדוע נאסר עליו היכנס למקדש?'

'שמע. קודם כול אסביר לך כמה פרטי דינים המוזכרים בפרשה, ואחרי כן תבין טוב יותר.

המת מטמא באהל — אם האדם נמצא עם המת תחת גג אחד, הוא נטמא;[22] הנידה מטמאה משכב, כלומר שהיושב על מיטתה או על הכסא שלה, אף אחרי שהיא קמה מהם, נטמא (ראה ויקרא טו, כ). ואילו המצורע מטמא את הנמצאים בבית כאשר הוא נכנס אליו'.[23]

'לגבי המצורע, אני יכול להסביר בעצמי'.

'אני מקשיב'.

'ובכן, ידוע שהצרעת היא מחלה מיוחדת שהקב"ה מביא על המספר לשון הרע. אפשר להבין אפוא שאנחנו נדרשים להתרחק ממנו. לכן המצורע מביא טומאה לכל מקום שהוא נכנס אליו'.

22. ראה במדבר יט, יד. וה"ה אם האדם האהיל על המת או המת על האדם, ואכמ"ל.

23. ראה ויקרא יג, מו; ספרי במדבר פיסקה קה. ועל ההבדלים בין טומאה זו הנקראת טומאת ביאה לבין טומאת אהל, ראה פירוש המשניות להרמב"ם כלים פ"א מ"ה.

'טוב מאוד. הצרעת היא אכן המקרה היחידי שבו הטומאה קשורה לחטא. וכמו כן חייב המצורע לצאת ממחנה ישראל ולשבת בודד' (ויקרא שם, שם).

'עכשיו, הסבר לי נא את משמעות טומאת הנידה. הרי מדובר בתהליך טבעי!'

'היא הנותנת. בגופו של כל יצור אנוש מתרחשים תהליכים טבעיים שאין לו שליטה עליהם. אבל חובת האדם בעולמו היא דווקא לשלוט על כוחות הטבע, וזו הכוונה של ציווי ה' אל האדם בגן עדן "לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ" (בראשית ב, טו). מטרת המצוות הקשורות לטהרת הנידה היא דווקא לאפשר לאדם לתת, בעזרת קיום ההלכה, משמעות לתהליכים טבעיים המתרחשים בו בעל כורחו, וכך במובן מסוים ישלוט הוא עליהם. טומאת הנידה מועברת בייחוד על ידי המיטה, מאחר שהיא מסמלת את הנוחות החומרית העלולה לגרום לאדם לשקוע בתרדמה רוחנית, ודווקא כנגד סכנה זו ציוותה התורה על הלכות הנידה. ואולי זו גם הסיבה שהתורה אסרה יחסי אישות בזמן הנידה: השליטה העצמית ושמירת ההלכה מביאות להשראת השכינה בזוגיות'.

'ומה בדבר טומאת המת?'

'טומאת המת מבטאת ממד אחר של האדם. האדם נברא בצלם א־לוהים, יש בו ניצוץ א־לוהי. הגוף לבדו, לאחר שנפרדה ממנו נשמת החיים, הוא לא־כלום. טומאת המת, בניגוד לעולה על הדעת במחשבה ראשונה, היא שיר הלל לחיים. רק הודות לנשמה שבו האדם הוא אדם, ולא רק גוש של שמונים ק"ג בשר ועצמות. עיקר האדם הוא רוחו המתפשטת מעבר למגבלות הגוף, שאינו אלא לבוש. כאשר הוא נפטר, כביכול כל האור שבביתו כבה, ולכן כל אשר בבית נטמא'.

כאשר המצורע עושה תשובה, כאשר האישה הנידה מצליחה להעניק משמעות לטבע שלה, כאשר הבא במגע עם המת מיטהר ומכיר בערך העילאי של החיים, אזי הם יכולים לשוב ולצעוד בדרך אל המקדש.

היום השביעי, היום השמיני

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו אנו לומדים על סוגים שונים של טומאת אדם, ולכל אחד מן הטמאים דרך טהרה שונה. הצד השווה בכולם שצריכים להמתין שבעה ימים ולהביא קרבן ביום השמיני.

לגבי המצורע נאמר: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ... וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח שְׁנֵי כְבָשִׂים תְּמִימִם... וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהֵר" (ויקרא יד, טו).

לגבי הזב נאמר: "וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר. וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח לוֹ שְׁתֵּי תֹרִים... וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה' מִזּוֹבוֹ". (שם טו, יג-יד)

לגבי הזבה נאמר: "וְאִם טָהֲרָה מִזּוֹבָהּ וְסָפְרָה לָהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר. וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּקַּח לָהּ שְׁתֵּי תֹרִים ... וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה' מִזּוֹב טֻמְאָתָהּ" (שם, שם, כח).

האדם הטמא עושה ביום השביעי את הפעולות הנצרכות כדי להיטהר, כגון לטבול במקווה ועוד, ולמחרת ביום השמיני מביא קרבן מסוים לבית המקדש כדי להשלים לגמרי את טהרתו.

האם יש משמעות להליך הטהרה ביום השביעי ולהבאת הקרבן ביום השמיני?

למהר"ל יש שיטה סדורה בעניין המספרים, והוא מדגיש בכל מקום שכל מספר המופיע בתנ"ך אינו מקרי אלא יש לו משמעות עמוקה.

המספר 7: 'הנהגת עולם הטבע היא תחת מספר 7, כי ב7 ימים נברא העולם הזה הטבעי ולפיכך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר 8, 8 הוא אחר 7 ימי הטבע... והמילה היא על הטבע ולכך המילה ביום ה-8, ומפני שכל דבר שהוא קדוש והוא נבדל מן הטבע...' (נר מצווה עמ' כג).

כלומר, המספר 6 מבטא את הטבע עצמו, כמו ששת צדדי הקובייה, ששת כיווני העולם צפון דרום מזרח מערב מעלה ומטה, וששת ימי החול. המספר 7 מבטא את הקדושה שבטבע, כמו יום השבת בשבעת ימי השבוע, והשמיטה במחזור של 7 שנים. קדושה זו עניינה המשמעות העמוקה שנותנת נדבך רוחני לעולם הטבעי. המספר 8 מבטא את הקדושה שמעל הטבע, כפי שברית המילה הינה ביום השמיני ללידה, ונתינת התורה הייתה לאחר מחזור של 7 שבועות, וכך גם שמונת ימי החנוכה.

נראה כי דבריו אלה של המהר"ל מתאימים גם לנושא שלנו.

האדם שנטמא התנתק ממקור ועוצמת החיים — כפי שהסביר הכוזרי שכל עניינה של הטומאה היא כח של העדר חיים ושל מיתה, משום כך מת הינו אבי אבות הטומאה, וכן בקרי ונידה היה פוטנציאל של חיים שלא התממש, וכן על זה הדרך — ולכן צריך 7 ימים כדי להיטהר ולחזור לקדושה שבטבע. בנוסף עליו להביא

קרבן ביום השמיני בבית המקדש, שהינו מקום שיש בו השראת שכינה ומציאות על טבעית, ורק כך יוכל לחזור לתפקוד רגיל בטהרה.

כלומר, נדרש מהאדם שיצא מהסדר הרגיל שיגיע לרמה גבוהה יותר, ועל ידי כדי ייוצר האיזון, ואחר כך יוכל לחזור למצב הרגיל הטהור.

בדומה לכך מסביר רבי חיים מוולוז'ין בספרו 'נפש החיים' (שער א פרק יח) שישנם 3 רבדים בתפקוד האדם, מחשבה, דיבור ומעשה — המחשבה היא הגבוהה מכולם, והדיבור גבוה מהמעשה. החוטא במעשה צריך לתקנו על ידי דיבור, החוטא בדיבור צריך לתקנו על ידי מחשבה, והחוטא במחשבה יתקנו על ידי לימוד תורה. דהיינו, כשהאדם פגם ברובד מסויים הוא צריך להתעלות לרמה גבוהה יותר כדי לתקן את הרובד התחתון בו הוא קלקל.

ויהי רצון שנזכה לקיים את דברי ר' ישראל סלנטר: 'כל עוד הנר דולק אפשר לתקן!'

צרעת הבית

נחום אביחי בוצ'קו

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר. כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם" (יד, לג-לד).

פסוקים אלה פותחים את פרשת 'צרעת הבית', ונראה כי עיון בהם יסייע לנו להבין ולהעמיק בעניינו של נגע זה.

למי הארץ?

הפסוק מייחס תחילה את האחוזה לקב"ה — "אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה", אך אחר כך מייחס אותה אל ישראל — "בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם". יש להבין, אם כן, מה פשר שינוי זה.

כמו כן פתיחת הפרשה היא חריגה — "כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן", ובשאר דיני צרעת לא מצאנו פתיחה שכזו!

מסביר הכלי יקר (שם) כי לאדם הכובש ארץ ובונה בה בתים ישנה נטייה לייחס את הצלחתו לעצמו, ועלול הוא לשכוח כי ה' הוא הנותן לו כח לעשות חיל, וכי אלמלא הייתה לו סייעתא דשמיא לא היה מגיע לכלום. קנייניו של האדם יכולים להביאו

להרגשת בעלות, ומתוך כך יבוא לכדי צרות עין ויימנע מליהנות בהם אחרים. על צרות עין כזו באה 'צרעת הבית' (ראה יומא יא ע"ב).

מחלת סגירות

"צָרַעַת" מתרגם אונקלוס 'מכתש סגירו', כלומר מחלת סגירות, ואפשר להבין מכך שבצרעת יש תכונה שסוגרת ואוטמת ומונעת מלקבל שפע רוחני. צרעת היא נגע רוחני והיא נגרמת כתוצאה מפגם רוחני. אדם שאינו רואה את הבית כמתנה שקיבל מאת הקב"ה אלא רואה את הבית כ'אחוזתו' ומייחס את כל רכושו לעצמו ולכוחו — סופו שלא ייהנה אחרים מרכושו כלל וידבק בו מידת צרות העין; וגורם לכך שביתו ייאטם לשפע הרוחני וילקה בנגע הצרעת.

'זה לעומת זה עשה א־להים'

מן הפתיחה "כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן" למדו חז"ל שכל דיני 'צרעת הבית' חלים רק בארץ ישראל, מה שאין כן דיני 'צרעת האדם' שחלים בכל מקום. הטעם לכך הוא 'בעבור גודל מעלת הארץ, כי המקדש בתוכם והכבוד בתוך המקדש' (אבן עזרא שם), כלומר, מציאות השכינה בארץ ישראל גורמת לכך שהארץ היא רגישה יותר לחטאי האדם, וזה אף מתבטא בהופעה פיזית על הבתים שלנו. עניין זה פועל ע"פ הכלל הרוחני 'זה לעומת זה עשה א־להים', כלומר שלכל ערך חיובי בקדושה יש לו מקביל שלילי במערכת הטומאה וזה מאפשר לאדם בחירה חופשית מוחלטת. כפי עוצמת הקדושה הטמונה בארצנו כך ייתכן כנגדה גם ביטויים של טומאה, כמו הצרעת המופיעה על הבתים בעקבות התנהגויות מקולקלות של יושבי הבית.

לקראת יום העצמאות הקרב ובא נשמח על השפע הגשמי והכלכלי שנגלה מול עינינו בארץ, שהוא אחד מסימני הגאולה, כמו שאמרו רבותינו במסכת סנהדרין שאחד מסימני הגאולה הוא שהארץ נותנת את פירותיה בעין יפה. אך בד בבד נפנים ונשנן כי כל השפע הזה לא בא רק בזכות השתדלות האומה אלא בעיקר בסייעתא דשמיא מופלאה, ועל ידי כך לא נגיע, חלילה, לצרות עין, אלא אדרבה, נשתדל להרבות בנתינה ובהשאלת רכושנו לזולת.

פָּרָשַׁת אַחֲרֵי מוֹת

שירת יום כיפור

שאול דוד בוצ׳קו

תחילת הפרשה, המתארת את עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים, היא גם קריאת התורה לשחרית של יום הכיפורים.

יום זה הוא יום גדול ונורא, כלשון הפיוט ׳ונתנה תוקף׳, המהווה את אחד השיאים של התפילה בבית הכנסת: ׳וְנִתַּנֶּה תוקף קדושת היום, כי הוא נורא ואיום, ובו תינשא מלכותך, וייכון בחסד כיסאך, ותשב עליו באמת. אמת כי אתה הוא דיין ומוכיח ויודע ועד, וכותב וחותם וסופר ומונה, ותזכור כל הנשכחות, ותפתח את ספר הזכרונות, ומאליו ייקרא, וחותם יד כל אדם בו. ובשופר גדול יִתָּקַע, וקול דממה דקה יִשָּׁמַע, ומלאכים יֵחָפֵזוּן, וחיל ורעדה יֹאחֵזוּן, ויאמרו הנה יום הדין׳.[24]

ואף על פי כן, בבתי הכנסת אנחנו שרים ביום הזה. בקצת קהילות אף מזמרים את הווידוי הגדול, הווידוי של ׳על חטא׳, בניגון של שמחה.[25]

כדי ליישב את הסתירה ננסה להתעמק במשמעותו של יום הכיפורים לאור פרשתנו.

התורה מצווה את הכהן הגדול: ״וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת״ (ויקרא טז, ה), ודינם נתפרש במשנה (יומא פ״ו מ״א): ׳שני שעירי יום הכפורים, מצותן שיהיו שניהן שוין במראה ובקומה ובדמים ובלקיחתן כאחד׳. הפרשה ממשיכה: ״וְלָקַח אֶת שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי ה׳ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד״.

---

24. ואף על פי שחלק מהתיאורים שבפיוט הזה שייכים דווקא לראש השנה, הדברים בכללותם מתאימים לימים נוראים בכלל וליום כיפור, שהוא יום החתימה, בפרט.

25. מנהג זה נפוץ בקהילות של מתפללי נוסח אשכנז בגרסתו המערבית.

"וְנָתַן אַהֲרֹן עַל שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם גֹּרָלוֹת, גּוֹרָל אֶחָד לַה' וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל. וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה', וְעָשָׂהוּ חַטָּאת. וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה' לְכַפֵּר עָלָיו, לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה" (ויקרא שם, ז'-י'). השה מובל למדבר ומושלך שם מצוק גבוה.

לפי המסורת יש לשני השעירים תפקידים מנוגדים מן הקצה אל הקצה: השעיר לה' מעיד על תשוקת האדם להתקרב אל הא־לוהים, ואילו השעיר לעזאזל מייצג את הרוע שבאדם, המתעה אותו אל המדבר ובסופו של דבר אל האבדון. האחד הוא יעקב איש תם, והשני עשו גיבור הציד.[26]

יעקב ועשו היו תאומים, הם קיבלו את אותו החינוך, והעובדה שהאחד היה לצדיק והשני לרשע נבעה אך ורק מבחירתם החופשית. אפילו הורים כיצחק ורבקה אינם יכולים לערוב שלא ייצא מהם עשו. ומאידך גיסא, עובדיה הנביא היה צאצא ישיר של עשו.

ההגרלה בין שני בעלי חיים זהים באה להזכיר לנו שאין גזירה קדומה על מעשי האדם. כל אחד יכול, אם הוא חפץ בכך, להתקרב אל ה', וכן הוא יכול להתרחק ממנו. כמו כן יכול האדם להשתנות. עד אותו הרגע לא היה שום הבדל בין שני השעירים, ולפתע פנה האחד אל ה' והאחר אל עזאזל. על האדם גם לדעת שהוא יישא בתוצאות בחירתו: אם הוא יבחר בעזאזל סופו להתרסק במדבר, אם הוא יבחר בה' סופו להתעלות אליו.

בחופש הבחירה ובאחריות הנלווית אליה טמונה הגדלות האמתית של האדם. תכונות אלו הן המבדילות בינו לבין שאר הנבראים, עד כדי שנאמר עליו "וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵא־להים" (תהלים ח, ו).

'הכול בידי שמים חוץ מיראת שמים' (ברכות לג, ב), אמרו רבותינו. לשפוט את האדם משמעו להכיר באחריותו, אך גם בעצמאותו. לחון אותו סתם כך פירושו לראות בו יצור בלתי אחראי, יצור שפל.

יודעים אנו שכל מעשינו בספר נכתבים (משנה אבות ב, א); יודעים אנו שהקב"ה איננו נותן מתנות חינם ביום כיפור; יודעים אנו שרק 'תשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה' (פיוט ונתנה תוקף הנ"ל) יודעים אנו שבידינו לבנות את עתידנו; אנו שרים בתפילתנו משום שדווקא עמידתנו לדין מוכיחה שא־לוהים ברא אותנו בצלמו.

26. ראה בראשית רבה פרשת סה, טז; רמב"ן ויקרא טז, ח; ר' בחיי עה"ת ויקרא טז, ז.

פולחן האישיות

שאול דוד בוצ'קו

בספרו 'מורה הנבוכים' ביאר הרמב"ם, בפרק השנוי במחלוקת עזה, שהקרבנות הם ויתור שהקב"ה ויתר לאדם הפרימיטיבי. ה' ידע שאין שום סיכוי להביא את האדם לוותר על הפולחן האלילי, ולכן התיר לו להמשיך לאחוז בדרכי פולחן זה, אך תיעל אותו לעבודתו: '...שאי אפשר לצאת מן ההפך אל ההפך פתאום, ולזה אי אפשר לפי טבע האדם שיניח כל מה שהרגיל בו פתאום. וכאשר שלח השם משה רבנו ע"ה לתתנו ממלכת כהנים וגוי קדוש בידיעתו יתברך כמו שכתב וביאר: "אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת" וגו' (דברים ד, לה), "וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ" וגו' (שם שם, לט), ולהנתן לעבודתו כמו שכתב "וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם" (שם יא, יג), ואמר "וַעֲבַדְתֶּם אֵת ה' אֱ־לֹהֵיכֶם", (שמות כג, כה). ואמר "וְאֹתוֹ תַעֲבֹדוּ" (דברים יג, ה), והיה המנהג המפורסם בעולם כלו שהיו אז רגילין בו והעבודה הכוללת אשר גדלו עליה, להקריב מיני בעלי חיים בהיכלות ההם אשר היו מעמידים בהם הצלמים ולהשתחות להם ולקטר לפניהם, והעובדים הפרושים היו אז האנשים הנתונים לעבודת ההיכלות ההם העשויים לשמש ולירח ולכוכבים כמו שבארנו, לא גזרה חכמתו ותחבולתו המבוארת בכל בריאותיו שיצונו להניח מיני העבודות ההם כולם ולבטלם, כי אז היה מה שלא יעלה בלב לקבלו, כפי טבע האדם שהוא נוטה תמיד למורגל, והיה דומה אז כאלו יבא נביא בזמננו זה שיקרא לעבודת השם ויאמר השם צוה אתכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תבקשו תשועתו בעת צרה, אבל תהיה עבודתכם מחשבה מבלתי מעשה. ומפני זה השאיר השם מיני העבודות ההם והעתיקם מהיותם לנבראים ולעניינים דמיוניים שאין אמתות להם לשמו ית', וצונו לעשותן לו ית', וצוונו לבנות היכל לו, "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ" (שמות כה, ח), ושיהיה המזבח לשמו, "מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי" (שם כ, כא), ושיהיה הקרבן לו, "אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה'", (ויקרא א, ב), ושישתחוו לו ושיקטירו לפניו'.

(מורה הנבוכים חלק שלישי פרק לב).

יש שהסיקו מכאן שלדעת הרמב"ם בית המקדש לא ייבנה עוד, מאחר שבני האדם אינם נמשכים עוד אל עבודת האלילים. מסקנה זו הביאה פרשנים רבים (ראה למשל רמב"ן ויקרא א, ט). לתקוף בחריפות את הרמב"ם. ובאמת, בתורה עצמה אנו רואים שמצוות הקרבנות מהוות חלק יסודי של היהדות, שהרי פרשות רבות מוקדשות

אליהם. גם הנביא יחזקאל תיאר במדויק את צורת הבית השלישי, (יחזקאל פרקים מ עד מג). ואת העבודה העתידה להתחדש בו, (שם פרקים מג עד מו). ועובדה היא שאנחנו מתפללים כל יום לבניינו. אפילו הרמב״ם עצמו הקדיש כמעט שני ספרים שלמים — עבודה וקרבנות — להלכות הקרבנות, ומכאן שברור לו שהם עתידים להתחדש.[27] יתר על כן, הרמב״ם כותב במפורש: ׳המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות... ככל מצותה האמורה בתורה׳ (הל׳ מלכים פי״א ה״א)

הרב ד״ר יחזקאל אפשטיין[28] מבחין, בעקבות הרד״ק, (בפירושו לירמיהו ז, כב). בין קרבנות הנדבה לקרבנות החובה. לאלה האחרונים יש מטרה חינוכית: ׳הקרבת הקרבן עשויה לעורר את לב המקריב על גודל ערך המצווה שעבר עליה בשגגה או באונס, והיא גם משמשת לו אזהרה לעתיד שלא יחזור אל קיאו ולא יעבור עבירה במזיד מתוך הרגל וקלות־דעת׳.[29]

הרב אפשטיין מוכיח שאף הרמב״ם עצמו סובר כן, שכך כתב על קרבנות החטאת והאשם: ׳כי כוונת כל אלו הפעולות לישב בנפש כל חוטא וכל איש מרי שצריך לזכור ולהזכיר חטאו תמיד, כמו שנאמר וחטאתי נגדי תמיד... וישמר האדם בעבור זה מן החטא מתחלת הענין ויברח ממנו׳. (מורה הנבוכים חלק שלישי פרק מו).

לכן כותב הרב אפשטיין: ׳כשאנו מעיינים יפה בפרק שב׳מורה נבוכים׳ שבו הרמב״ם מבליט את הקשר ההיסטורי שבין עבודת הקרבנות ובין הנטייה לעבודת אלילים, מתברר לנו שהוא דן רק בקרבנות נדבה׳. אלו ורק אלו טעמם אכן בטל עם התפתחות האנושות; קרבנות החובה לעומתם הם מצוות, כשאר מצוות התורה שאינן מתבטלות לעולם.

ברם, הסבר זה איננו מספק תשובה שלמה. הרי קרבנות הנדבה מופיעים בתורה כאחת מדרכי הביטוי הראשוניות של קשר האדם עם הא־לוהים: כאשר עדיין לא הופיעה בעולם שום צורה של פולחן אלילי, קין והבל כבר הקריבו קרבנותיהם.

27. שהרי הרמב״ם לא מנה במניין המצוות את אלה שנאמרו רק לשעתן.

28. סבי הרב ד״ר יחזקאל אפשטיין זצ״ל, רב וחוקר, מראשי היהדות האורתודוקסית במערב אירופה בדור הקודם, יליד ליטא (תרנ״ד) והוסמך לרבנות בין השאר על ידי הרב אברהם יצחק הכהן קוק. הוא עמד שנים רבות בראש ביהמ״ד לרבנים שבלונדון, ונפטר בשנת תשכ״ב. הידוע מבין ספריו הוא ׳אמונת היהדות׳.

29. ׳לשיטת הרמב״ם בטעמי הקרבנות׳, עמ׳ קמז. המאמר נדפס בספר ״יד שאול׳, ספר זיכרון לרב ד״ר שאול ויינגורט זצ״ל, תל אביב תשי״ג.

לאחריהם האבות — אברהם, יצחק ויעקב, שלא יעלה על הדעת לחשוד בהם בנטיות אליליות, אף הם הקריבו קרבנות נדבה.

עיון בפסוקים מתוך פרשת אחרי מות יסייע לנו להבין את דברי הרמב״ם לאשורם. הרמב״ם לא המציא את פירושו מדעת עצמו. הדברים אכן מפורשים בפרשתנו: ״אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחָט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה׳ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה׳ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ. לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה, וֶהֱבִיאָם לַה׳ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן, וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לה׳ אוֹתָם. וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה׳ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד, וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה׳. וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹאת לָהֶם לְדֹרֹתָם״ (ויקרא יז, ג־ז).

הנה המטרת המוצהרת של הקרבנות היא לתעל את מעשי הפולחן האלילי שהעם רגיל אליהם, ולכוון אותם לעבודת ה׳. הקרבנות מהווים אפוא חלק מהמאבק נגד הנטיות האליליות. אבל התורה מזהירה: מאבק זה הוא מלחמה נצחית: ״חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹאת לָהֶם לְדֹרֹתָם״. שורש הטעות של החולקים על הרמב״ם היא מחשבתם שנטיות אלו הן נחלת העבר, והיא שהביאה אותם לחשוב שהרמב״ם כפר בערך הנצחי של הקרבנות. ולא היא! הנטיות האליליות טבועות באדם, הן רק לובשות צורות שונות בתקופות שונות. בעבר בני אדם עבדו את השדים, ובתקופות אחרות השתחוו לפסלים. לפעמים אלו אידיאולוגיות שסוגדים להן, ופעמים שאלו אישים, הנערצים באמונה עיוורת על ידי בני אדם אחרים עד כדי ביטול כל שיקול דעת עצמי. העבודה הזרה הזאת, בצורותיה השונות, היא בעצם בריחת האדם מעצמו; ועם זאת היא ביטוי לצורך העמוק של האדם להזדהות עם הנשגב. לכן, אם איננו יכול לבטא את כיסופיו אל הא־ל האמיתי, אם א־לוהים מרוחק ומרומם עד שאי אפשר לגשת אליו, האדם תועה בדרכים עקלקלות ומסוכנות[30]. במאה הקודמת נוכחנו לדעת עד כמה פולחן האישיות יכול לטמטם את האדם, עד שהוא חדל לחשוב ומדקלם שוב ושוב סיסמאות שאיננו מבין, ואף הופך לעתים לחית טרף השועטת בדרכה ללא מעצור. אכן פולחן האישיות — שהוא צורה מודרנית של האלילות — מסוכן ביותר.

30. לאחרונה ראיתי רעיון זה במכתב שכתב אמו״ר הרב משה בוצ׳קו זצ״ל לתלמיד, ולו משפט הבכורה.

לאור זאת נוכל להבין מדוע התורה מוקיעה בחריפות רבה כל־כך את הצורה הפראית של הפולחן הדתי, עד כדי כך שהיא רואה בו שפיכות דמים. מי שאיננו מביא את קרבנותיו אל ה׳ בלבד, מי שאיננו רואה בו את הא־ל האחד והיחיד, שם את מבטחו באלוהים מדומים. הסגידה לאלילים האלה וההליכה אחריהם בעיניים עצומות קרובות להפוך את האדם לבלתי אחראי, ואף לפושע.

אנו זקוקים כיום יותר מתמיד לגילוי השכינה במקדש: ׳אָנָּא רַחוּם, בְּרַחֲמֶיךָ הָרַבִּים, הָשֵׁב שְׁכִינָתְךָ לְצִיּוֹן עִירֶךָ וְסֵדֶר הָעֲבוֹדָה לִירוּשָׁלָיִם. וְתֶחֱזֶינָה עֵינֵינוּ בְּשׁוּבְךָ לְצִיּוֹן בְּרַחֲמִים, וְשָׁם נַעַבְדְךָ בְּיִרְאָה כִּימֵי עוֹלָם וּכְשָׁנִים קַדְמוֹנִיּוֹת. בָּרוּךְ... שֶׁאוֹתְךָ לְבַדְךָ בְּיִרְאָה נַעֲבוֹד׳.[31]

קדושה במדינה

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשת אחרי־מות (ויקרא פרק יח) מונה התורה את איסורי העריות, ובסוף פרשת קדושים (פרק כ) חוזרת התורה על האיסור ומציינת אף את העונש על העוברים עליו.

הקורא את פרשיות העריות, הן בפרשת אחרי־מות והן בפרשת קדושים, מזהה כי התורה הקדימה להן מספר פעמים את הביטוי ״אֲנִי ה׳״ (ארבע פעמים בקדושים ופעמיים באחרי־מות).

מדוע יש צורך להדגיש ״אֲנִי ה׳״ לפני איסורי העריות?

שאלה נוספת שיש לתת עליה את הדעת קשורה לחתימת הפרשיות.

בחתימת הפרשיה באחרי־מות נאמר (יח, כד־כה): ״אַל תִּטַּמְּאוּ בְּכָל אֵלֶּה... וַתִּטְמָא הָאָרֶץ וָאֶפְקֹד עֲוֹנָהּ עָלֶיהָ וַתָּקִא הָאָרֶץ אֶת יֹשְׁבֶיהָ״, וכן בחתימת הפרשיה בקדושים נאמר (כ, כב): ״וְלֹא תָקִיא אֶתְכֶם הָאָרֶץ״.

ולכאורה תמוה, היאך עבירה התלויה בגוף עונשה הוא בהקאת הארץ? עונש כזה מתאים יותר לעבירות הקשורות לארץ עצמה, כשמיטה והפרשת תרומות ומעשרות!

31. ברכת עבודה בחזרת הש״ץ במוסף של יו״ט (חתימת הברכה כמנהג חו״ל).

האור החיים הקדוש (שם יח, ב) מסביר ״ידוע הוא כי כל מצוות אשר ציוה ה׳ לעם קודשו הם מצוות שיכול האדם לעמוד בהם... זולת מצוַת פרישת העריות הוא דבר שנפשו של אדם מחמדתן ואונסתו עליהם לעשותם׳. כלומר, יצרא דעריות הוא יצר כל כך חזק שכמעט ואין לאדם אפשרות להשתלט עליו; ממשיך האור החיים הקדוש: ׳לכן הקדים ה׳ ואמר ׳דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה׳ א־לוהיכם... כי אתם בני ישראל לצד היותי ה׳ א־לוהיכם והיא השגת א־לוהות, בכח ה־אלהי ינוצח כח הטבעי הגשמי׳. כלומר, רק בזכות הנקודה ה־אלהית הטמונה בתוכנו יש ליהודי את הכח להתגבר על יצרו, ומשום כך היה צורך להדגיש את עובדת ״אֲנִי ה׳״ כהקדמה לפרשיית איסורי עריות.

בעניין עונש הקאת הארץ את יושביה במידה ויעברו על איסורי עריות, מסביר הרמב״ן (שם יח, כה) כי בארץ ישראל, בניגוד לשאר הארצות, ישנה השגחה א־להית ישירה ונוכחות שכינה באופן תמידי. את ארץ ישראל נתן הקב״ה לעם ישראל דווקא משום שזו הארץ המיוחדת לשכינתו. הארץ המיוחדת הזאת אינה יכולה לסבול התנהגות של גסות קיצונית, כהתנהגות הגויים, והתנהגות שכזאת גורמת ׳באופן טבעי׳ להקאת החוטאים ממנה.

אך מדוע דווקא חטא עריות גורם להקאת הארץ ולא חטאים אחרים? נראה שהוא משום מה שלימדנו אור החיים הקדוש לעיל, שמכיוון שיצרא דעריות הינו היצר החזק באדם, שהוא היצר המאפשר לאדם להוליד ולפרות ולרבות, כאשר הוא מופיע בצורתו השלילית הוא הרסני ביותר ופוגע ברוחניותו של האדם בצורה חמורה ומרחיק אותו מהקב״ה, עד כדי כך שהשכינה הנמצאת בארץ אינה יכולה לסבול זאת, ומתוך כך באה ח״ו גלות לעם ישראל.

במהלך השבוע האחרון זכינו לחגוג את יום העצמאות ה־62 של מדינת ישראל. נמשיך ונודה לקב״ה על הניסים והנפלאות אשר גמלנו, ובד בבד נתחזק בענייני צניעות כדי לקבע בתוכנו את נוכחות השכינה.

פָּרָשַׁת קְדֹשִׁים

קדושת ישראל

נחום אביחי בוצ'קו

בתחילת הפרשה מצווה אותנו התורה: "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ — כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱ־לֹהֵיכֶם".

משמע לכאורה שהתורה דורשת מאיתנו להיות קדושים משום שהקב"ה הוא קדוש, ומשמעות הציווי היא שהיהודי צריך להידמות ככל האפשר לקדושתו של הקב"ה. אך הרי לא יתכן לומר כן, כי איך אפשר כלל לנסות להידמות לקדושתו של הקב"ה? ! אך אם לא זהו הפירוש — מדוע נימקה התורה ציווי זה במילים "כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה'"?

עוד נצטווינו בפרשה (יט, יח): "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ". מצווה זו נראית שייכת לקבוצת המצוות שבין אדם לחבירו, ואם כן מדוע הוסיפה התורה לציווי זה את המילים "אֲנִי ה'"?

כדי לענות על שתי שאלות אלה נתבונן בדבריו של הרב צבי יהודה זצ"ל (מתוך שיחות הרצי"ה לפרשות אחרי-מות קדושים).

הרב צבי יהודה מסביר כי ל"קְדֹשִׁים תִּהְיוּ" ישנן שתי משמעויות:

ציווי — כמו שנאמר (לעיל יא, מד): "וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים", היינו להשתדל ולהוסיף קדושה על פי הגדרותיהם של חז"ל, וכדברי רש"י בפרשתנו: 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה'.

הודעה והבטחה — "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ" = אתם קדושים. כאן הודיע הקב"ה כי יצר את עם ישראל באופן שונה מאשר שאר העמים, וכפי שאנו מברכים 'אשר בחר בנו מכל העמים'. הקב"ה גילה כאן שבטבעו של כל יהודי טמונה קדושה, כך הוא נוצר

וכך עתיד להיות לדורי דורות. קדושה פנימית זו אינה תלויה בעבודה עצמית אלא זוהי מציאות טבעית.

על פי הבנה זו מובן הנימוק של הודעה זו: "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ — כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי" — הואיל ואני קדוש ואתם שייכים לי לכן גם בכם ישנה קדושה.

ממילא נוכל להסביר גם את הפסוק "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ — אֲנִי ה'" — חובה עלינו לאהוב כל אחד ואחד מישראל משום שהוא 'ישראל', הוא שייך לעם ה' ויש בו את אותה קדושה פנימית ועניין א־להי שטמן הקב"ה בנשמות ישראל. משמעות הפסוק היא: בגלל שאני ה' בוראכם ונפחתי בכם נשמת א־להים חיים — חובה עליכם לאהוב כל אחד מישראל.

וכעין מה שכתב הראי"ה קוק (אורות, אהבת ישראל פיסקה ב'): 'אהבת ישראל היא תולדה (=תוצאה) מהאמונה (=הכרה, הבנה והפנמה) באורה הא־להי של כנסת ישראל שהיא לה סגולה עצמית (=טבע אבסולוטי) שלא תזוז ממנה בכל חליפות הזמנים (=לעולם)'.

ואהבת לרעך כמוך

שאול דוד בוצ'קו

"וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח) היא אחת המצוות העיקריות בתורה. עד היכן מגיע חיובה? האם יש לה גבול? את זאת ננסה לבאר להלן לאור תורתם של חכמי ישראל.

ידוע מאמר חז"ל המביא את אמרתו של ר' עקיבא: '"וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ", ר' עקיבא אומר זהו כלל גדול בתורה'. (תו"כ קדושים פרק ד הי"א; ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד). אולם יש להבין את כוונתו — האם הוא מייחס למצווה זו חשיבות מיוחדת עד כדי לראות בה 'מצווה מכוננת'?

נביא כאן דברי שניים מגדולי הראשונים, המציגים שתי רמות שונות של פרשנות.

הראשון הוא בעל ספר החינוך.[32] לדעתו חשיבות אהבת הרֵע נעוצה בכך שהיא מפתחת אצל האדם רגשות חיוביים כלפי הזולת, דבר שמביא אותו לשמור את

32. זהותו איננה ידועה בבירור, אך הדעה הרווחת היא שהוא ר' אהרון הלוי (הרא"ה), תלמיד הרמב"ן ומחבר 'בדק הבית' על ספר 'תורת הבית' של הרשב"א.

כל המצוות שבין אדם לחברו. נביא כאן את לשונו (מצוה רמג): 'מצות אהבת ישראל — לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש, כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו כמו שאדם חומל על עצמו וממונו, שנאמר: "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ". ואמרו זכרונם לברכה (שבת לא, א): 'דעלך סני לחברך לא תעביד'.[33] ואמרו בספרי (מצוה רמג).:[34] 'אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה', כלומר שהרבה מצוות שבתורה תלויין בכך, שהאוהב חבירו כנפשו לא יגנוב ממונו ולא ינאף את אשתו ולא יונהו בממון ולא בדברים ולא יסיג גבולו ולא יזיק לו בשום צד. וכן כמה מצוות אחרות תלויות בזה, ידוע הדבר לכל בן דעת'. לדעת בעל ספר החינוך אין במצווה זו מעשה מיוחד, אלא היא מצווה שבלב, שנצטווינו על רגשותינו כלפי הזולת משום שרק אם נפתח כלפיו רגשות חיוביים נוכל להיזהר מלפגוע בו. רבי עקיבא קורא לה 'כלל גדול' מפני שרגש האהבה לזולת הוא תנאי הכרחי לקיום המצוות שבין אדם לחברו.

הרמב"ם לעומתו רואה במצווה זו חיוב בקום ועשה, הרבה מעבר לזהירות מפגיעה בזולת גרידא. וכך הוא מגדיר את המצוה: '...שצִוָּנו לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו, ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי כחמלתי ואהבתי לעצמי בממונו ובגופו, וכל מה שיהיה ברשותו או ירצה אותו. וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו, וכל מה שאשנא לעצמי או למי שידבק בי אשנא לו כמוהו. והוא אמרו יתעלה "ואהבת לרעך כמוך"' (ספר המצוות לרמב"ם מצות עשה רו). בחיבורו ההלכתי הגדול 'משנה תורה', מביא הרמב"ם כמה דוגמאות: 'מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות' (רמב"ם הל' אבל פי"ד ה"א).

לדעת הרמב"ם, ביטויו של ר' עקיבא 'כלל גדול' מלמד שמצוות אהבת הרֵע היא מצווה כוללת, המחייבת את האדם לשורה ארוכה של מעשים, ולכן קשה במיוחד לקיימה.

33. מה ששנאוי עליך, אל תעשה לחברך.

34. הכוונה לספרא, והוא תו"כ הנ"ל.

נראה שלאמתו של דבר שני ההסברים משלימים זה את זה. כלפי כל אדם,[35] חיוב אהבת הזולת הוא ברמה שדיבר עליה ספר החינוך: אין לפגוע בזולת. אולם חיוב האהבה ב'קום ועשה', הבאה לידי ביטוי בתמיכה ממשית כפי שאדם דואג לעצמו — דבר זה הולך ומתעצם ככל שהאדם קרוב יותר.[36] בהלכות צדקה, למשל, נקבע שקרובי המשפחה קודמים לכול, ושעניי אותה העיר קודמים לעניי עיר אחרת (שו"ע יו"ד סי' רנא ס"ג). דרגת החיוב הגבוהה ביותר היא של הבעל כלפי אשתו; (ראה רמב"ם הל' אישות פט"ו הי"ט). חיי זוג הם אכן המעבדה של מצוות "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ".

ההלכה מציבה גבול ברור למסירות למען הזולת. נחלקו תנאים בברייתא: (תו"כ בהר פרשה ה ה"א; בבא מציעא סב, א). 'שניים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם — מתים, ואם שותה אחד מהן — מגיע לישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: "וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ" — חייך קודמים לחיי חבירך'.

ההלכה נפסקה כרבי עקיבא. רבי עקיבא עצמו, שהעלה על נס את אהבת הזולת, ידע שכדי לאהוב את הזולת צריך אדם גם לאהוב את עצמו. ללא ההבנה שהחיים הן מתת א־לוהים ושהאדם איננו בעל הבית על עצמו לא ניתן להגיע לאהבת הזולת.

מצוַות כיבוד אב ואם וגבולה

שאול דוד בוצ'קו

'רצוני לעלות לארץ ישראל ולהתיישב בה עם משפחתי הצעירה, אלא שהוריי מתנגדים: הם חפצים ליהנות בערוב ימיהם מהילדים ומהנכדים. מה עליי לעשות?'. זוהי שאלה נפוצה ששואלים זוגות צעירים הקרועים בין שתי דרישות: כיבוד ההורים מחד גיסא, ורצונם 'לעשות עלייה' מאידך גיסא. שאלה זו נדונה בפרשת קדושים. פרשה זו פותחת במצווה "אִישׁ אִמּוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ" (ויקרא יט, ג)[37] מקומה של מצווה

35. חובת החמלה כלפי כל אדם ממש מוצאת את ביטויה הקיצוני וגם הפרדוקסלי ביותר במימרא התלמודית 'ואהבת לרעך כמוך — ברור לו מיתה יפה' (סנהדרין מה, א). כלומר, אף מי שנגזר דינו למיתה על פי בית דין זכאי לכבוד ולאהבה, ויש להמיתו בדרך שיסבול ויתבזה מעט ככל האפשר.

36. הרי אי אפשר לבקר את כל חולי העולם.

37. ואמנם קדם לה הציווי 'קדשים תהיו כי קדוש אני ה' א־להיכם' (שם פסוק ב), אך זהו ציווי כללי לקיים את כל התורה, ואין זו מצווה בפני עצמה (ספר המצוות להרמב"ם שורש ד).

זו בראש סדרה ארוכה של מצוות מעידה על חשיבותה המיוחדת: היא המצווה הראשונה ב׳פרשת הקדושה׳, שנאמרה במעמד הקהל מפני שרוב גופי תורה תלויין בה. (כלשון רש״י ויקרא יט, ב).

יראת ההורים היא הפן הראשון של קדושת היהודי, שהיא הכוח המרומם את האדם מעל מקרי הטבע ומעל הטבעים שלו. החל מיום היוולדו, הולך האדם ומנתק ככל שהוא מתבגר את הקשר המוּלד שבינו לבין הוריו. זהו טבע בריאתו. אמירת ה׳לא׳ של התינוק ההופך לילד, וכן מרד הנעורים של המתבגר, הם חלק מההתפתחות הטבעית של כל יצור אנוש. התורה מצווה להציב גבול להתפתחות הטבעית הזאת; גבול זה הוא ביטוי להתנהגות של קדושה.

התלמוד מדגים עד היכן מגיע החיוב של כיבוד ההורים: ׳רבי טרפון הייתה לו אמא [זקנה]. כל פעם שהייתה רוצה לעלות למיטה, הוא היה מתכופף והיא הייתה עולה עליו, וכל פעם שהייתה יורדת היתה יורדת [ודורכת] עליו. בא ונשתבח בבית המדרש, אמרו לו: עדיין לא הגעת לחצי כיבוד, כלום זרקה ארנקי בפניך לים ולא הכלמתה?׳ (קידושין לא, ב (מתורגם מארמית)).

חובה עלינו להסכים לסבול מהורינו אף את הבלתי נסבל. הרמב״ם בחיבורו מביא את הדברים להלכה, ונותן בהם טעם שיש בו כדי לחזק רוחם של הנאלצים לעמוד בניסיון הזה: ׳עד היכן הוא כיבוד אב ואם? אפילו נטלו כיס של זהובים שלו והשליכו בפניו לים לא יכלימם ולא יצער בפניהם ולא יכעוס כנגדם, אלא יקבל גזירת הכתוב וישתוק. ועד היכן מוראן? אפילו היה לובש בגדים חמודות ויושב בראש בפני הקהל ובא אביו ואמו וקרעו בגדיו והכוהו בראשו וירקו בפניו לא יכלימם, אלא ישתוק ויירא ויפחד ממלך מלכי המלכים שצוהו בכך, שאילו מלך בשר ודם גזר עליו דבר שהוא מצער יתר מזה לא היה יכול לפרכס (=למחות) בדבר, קל וחומר למי שאמר והיה העולם כרצונו׳ (רמב״ם הל׳ ממרים פ״ו ה״ז).

בעלי התוספות אינם מקבלים את הגישה שיש לסבול עוולות כאלה מצד ההורים כלפי ילדיהם, והם פירשו בפירוש מצמצם את המעשים המובאים בתלמוד. למשל, מה שאמרו שאפילו זורק האב ארנק לים אין להכלימו, זהו דווקא כשהאב הוצרך להטיל אימה על ידי התפרצות חד פעמית כדי להחזיר לעצמו את סמכותו המזולזלת. אם התנהגות זו הופכת לדרך חיים הוא נחשב לרשע, ושוב אין חיוב לכבדו. (תוספות קידושין לב, א ד״ה רב יהודה).

רש״י מביא שיש גבול נוסף לחיוב כיבוד ההורים. הפסוק אומר: ״אִישׁ אִמּוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ וְאֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ״ (ויקרא יט, ג), ורש״י מפרש (שם): ׳סמך שמירת שבת למורא אב, לומר אף על פי שהזהרתיך על מורא אב, אם יאמר לך חלל את השבת אל תשמע לו, וכן בשאר כל המצוות׳.

אמנם אפשר היה לחשוב שאין להשוות בין הורים הדורשים מילדיהם לחלל את השבת לבין הורים המביעים רק משאלה שילדיהם יישארו לצידם. אלה האחרונים אמנם מונעים לעתים קיום של מצווה מסוימת, אך אינם דורשים לעבור על איסור בקום ועשה. ברם מפורש בגמרא (יבמות ה, ב־ו, א; בבא מציעא לב, א). שאין לחלק, וזו כנראה הסיבה שרש״י הוסיף ׳וכן בשאר כל המצוות׳. מבואר בתלמוד שם: ׳תנו רבנן: מנין שאם אמר לו אביו היטמא או שאמר לו אל תחזיר[38] שלא ישמע לו, שנאמר ״אִישׁ אִמּוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ וְאֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ אֲנִי ה׳״ — כולכם חייבין בכבודי׳. ודייקו התוספות (קידושין שם) שמדובר שם אפילו במקרה שהאב איננו מתכוון דווקא למנוע מבנו לקיים את המצווה, אלא רק רוצה שיניח בינתיים את המצווה בשביל שיעסוק בכבודו.

אם כך, מסקנת התלמוד היא שיש גבול למצוות כיבוד אב ואם, והוא שאין חיוב לכבד את ההורים כאשר כיבוד זה מונע קיום מצווה אחרת. לכן ההורים אינם יכולים למנוע מילדיהם לעלות לארץ ישראל, שהרי ׳ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה׳ (ספרי דברים פיסקה פ).

38. אבידה לבעליו.

פָּרָשַׁת אֱמֹר

השפעתנו על המציאות

נחום אביחי בוצ'קו

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי. שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ... אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כה א-ד).

וכבר תמהו רבים מן המפרשים: מדוע מוצאת התורה לנכון להקדים עניין שבת לפני שאר המועדים?!

כדי לענות על תמיהה זו יש להעמיק ולבחון מהו ההבדל המהותי בין שבת לשאר ימים טובים.

קדושת השבת היא קבועה ועומדת משמת ימי בראשית, ובלשון חז"ל 'שבת קביעא וקיימא', היינו קדושתה של השבת אינה תלויה בשום גורם חיצוני, ולעולם לאחר ששה ימים באה שבת. קדושה זו היא הקדושה שטבע בה הקב"ה בבריאת העולם ואין שום בריה יכולה לשנות קביעה זו.

לעומת זאת, כל שאר המועדים הנזכרים בתורה אין זמן קדושתם קבוע מראש, אלא ניתן כח מיוחד לבית דין של ישראל לקבוע את התאריך בהם יחולו. בית הדין קובע את התאריך על סמך עדות של אנשים כשרים מישראל, והם אשר מסייעים לבית הדין לקדש את החודש. אחר שקידשו בית דין את החודש ניתן לדעת אימתי יחולו חגי החודש.

מה רב כוחן של ישראל! אדם האוכל חמץ בליל ט"ו בניסן חייב כרת, ואילו בליל י"ד בניסן רשאי לאכול חמץ לכתחילה. לבית הדין ניתנה הסמכות להחליט מהות

התאריך, ובית דין של מעלה מוכרח לפעול על סמך החלטתם — רק אם האדם אכל חמץ בתאריך האסור אזי ייענש כרת! הגזירה ה־אלהית כביכול משועבדת לקביעת הבית דין. יתירה מזו, יום הכיפורים הוא יום הדין בו נחתם גזר דינם של ישראל, ובו יושב בית דין של מעלה ומכריע גורלות — ואף תאריך זה נקבע על ידי בית דין של ישראל!

מכאן אנחנו למדים מה רבה חשיבותם של מעשי האדם. מעשיו של האדם משפיעים תחילה עליו עצמו, על סביבתו הקרובה והרחוקה, על עמו, על העולם כולו, וגם על העולמות העליונים!

כח זה ניתן לאדם ולאומה הישראלית משום שרוצה הקב״ה לשתף אותנו שותפות מעשית בקידום הגאולה ובתיקון העולם. מרחיב זאת המדרש ואומר: ״״יוֹנָתִי תַמָּתִי״ — יונתי תאומתי׳ (שיר השירים רבה, פ״ה ב, ג), היינו כביכול כנסת ישראל שווה לקב״ה ונחשבת כתאומה לו, כי ניתן לעם ישראל הכח להשפיע על המציאות כולה. על אף שישראל הם הקובעים מתי יחולו המועדים, מכל מקום נקראים הם ״מוֹעֲדֵי ה׳״, וזאת משום שהקב״ה נתן לישראל את הכח לקבוע מתי יחולו מועדים אלו ויש להם תוקף גמור מן התורה.

על פי זה נוכל להבין מדוע התורה הקדימה את קדושת השבת לקדושת המועדים. הטעם לכך הוא להזכירנו שלמרות הכוח העצום שניתן לבית הדין לקדש את הזמנים, מכל מקום קדושת השבת גוברת על קדושת יום טוב ועדיפה ממנה. השבת שנקבעה באופן בלעדי על ידי הקב״ה קדושה יותר מימים טובים שנקבעו על ידי ישראל. רש״י מביא מדרש האומר: ׳מה עניין שבת אצל מועדות? ללמדך, שכל המחלל את המועדות מעלין עליו כאילו חילל את השבתות, וכל המקיים את המועדות מעלין עליו כאילו קיים את השבתות׳. משמע שקדושת השבת גבוהה לאין ערוך מקדושת ימים טובים, ללמדנו שמעשיו של הקב״ה עוצמתיים לאין ערוך לעומת מעשי האדם. אך כמו שמלמדנו רש״י יש קשר בין שתי הקדושות. זה רק אם האדם שותף לקידוש הזמנים ותיקון העולם שהוא יוכל לקלוט את קדושת השבת שמושפעת מהקב״ה באופן בלעדי.

במציאות היומיומית קשה לנו לדמיין עד כמה כל מעשה ומעשה שלנו משפיע על כל הרבדים במציאות. אם נשכיל ונפנים עד כמה כל מעשה, דיבור ואפילו מחשבה שלנו פועלים על המציאות — ייקל עלינו לקיים את מצוות הבורא ונחשוש מלעשות עבירות.

המועדים לאור המנורה

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו נושאים רבים, חשובים ביותר.

אחת הפרשיות הרחבות היא 'פרשיית המועדות', בה התורה מצווה אותנו על השבת ועל המועדים, ומציינת בפירוט כל מועד ואת המצוות הנוהגות בו.

מייד לאחר מכן כותבת התורה: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד" (ויקרא כד א-ב), ולאחר מכן מצווה על אפיית לחם הפנים ועריכתו בכל שבוע על השולחן.

שואלים המפרשים (רש"י, רמב"ן ועוד): והרי הציווי על עריכת המנורה כבר נאמר בפרשת תצוה, ומדוע חוזרת התורה על כך פעם נוספת?

ומוסיף 'אור החיים' הקדוש ושואל: מדוע נסמכה פרשיה זו לפרשיית המועדות?

מסביר 'אור החיים' הקדוש, שישנו מכנה משותף בין פרשיית המועדות לבין המנורה, וכי שניהם 'מצוות שביעיות', היינו בכל מצוות אלה טמונה מהותו של המספר שבע:

חג סוכות וחג הפסח — שבעה ימים.

ראש השנה ויום הכיפורים — בחודש השביעי (הוא חודש תשרי בספירת החודשים מניסן).

ספירת העומר — שבעה שבועות, וחג שבועות בסופה.

שבת — היום המקודש של שבעת ימי השבוע.

'לכן סמך לזה גם כן מצוַת המנורה שהיא בחינת שבע נרות, גם השולחן ישנו בסוד שבע דכתיב "שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֹת" (ויקרא כד, ו) וכו', והשולחן הסדורות עליו שהוא סוד המתקבץ בו שש מעלות והיא משלמת שבע'.

פירוש זה ודאי נפלא, אולם 'אור החיים' מגלה כאן טפח ומכסה טפחיים כי הוא לא מסביר לנו מהי משמעותו של סוד השבע.

'אור החיים' מביא פירוש נוסף לקושיא המובאת למעלה:

הגמרא במסכת שבת (כב ע"ב), ובהרחבה בתוספות שם, מסבירה שמהות המנורה

ומטרתה אינה להיות מכשיר תאורה, שהרי הקב״ה אינו צריך לאורה, אלא עניינה להוכיח לעם ישראל ולכל באי עולם שהשכינה שורה במשכן, ולאחר מכן בבית המקדש. משום כך נסמכה פרשת המנורה לחג הסוכות (האחרון ברשימת המועדים) שאף הוא עניינו להזכיר את ענני הכבוד שהנחו את ישראל במדבר והאירו להם והגנו עליהם. ענני הכבוד והמנורה שניהם מוכיחים כי השכינה שורה בישראל.

אולי אפשר לומר שהפירוש השני של ׳אור החיים׳ מסביר, ולו במעט, את סוד הפירוש הראשון: המנורה הינה השראת השכינה במשכן, וכך גם ענני הכבוד, ויתכן שגם שאר המועדים והשבת הם נקודות האור, המשמעות, השכינה ששורה בקרבנו לכל אורך השנה. אכן, לכל חג ישנה השפעה הייחודית לו, אבל המכנה המשותף של המועדות הוא זכות עצומה שהקב״ה משפיע עלינו ועל מימד הזמן בו אנו חיים, ועל ידי כך החיים הטבעיים שלנו מתקדשים.

חמלה מסוכנת

שאול דוד בוצ׳קו

״וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לוֹ. שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר, עַיִן תַּחַת עַיִן, שֵׁן תַּחַת שֵׁן, כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ״ (ויקרא כד, יט־כ).

בפסוקים אלה שבסוף פרשתנו מנוסח באופן חד ותמציתי החוק הנקרא בפי הרומאים ׳חוק הטליון׳, כלומר חוק ׳עין תחת עין׳, אותו עיקרון משפטי שבעלי המוסר הנוצרים מרבים כל כך לתקוף.

אמנם, חז״ל פירשו שאין כוונת הדברים כפשוטם, שיש להטיל מום במי שפצע את חברו ועשה אותו בעל מום, אלא שיש לאמוד את הנזק ולתת פיצוי כספי. (ראה באריכות בבא קמא פג, ב־פד, א; רש״ר הירש שמות כא, כה). לדעתם המלה ׳תחת׳ שבפסוק אין פירושה ׳כנגד׳, אלא ׳במקום׳, כלומר שיש לתת את תמורתו של האיבר הנפגע. ואף על פי שאין לו תמורה ממש, הדבר הקרוב ביותר הוא פיצוי כספי על הנזק. הראיה לפירוש הזה היא הפסוק הקודם: ״וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ״ (ויקרא שם, יח), שבו מפורש שמשמעות המלה ׳תַּחַת׳ היא שיש לשלם פיצוי כמלוא שווי הנזק שנגרם.

עם כל זה, הלשון התקיפה שנקטה התורה מעוררת פליאה. אם אכן מדובר רק בפיצוי כספי, מדוע לא נאמר דבר זה מפורשות?

על כורחנו, לשון הפסוק "כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ" מאפשרת לנו לחשוב שהתורה דורשת את קיום חוק ה'עין תחת עין' כפשוטו. מדוע אפוא נקטה התורה בלשון העלולה להטעות אף את הישר שבקוראים?

התשובה היא שהתורה רוצה להזהיר ממה שאפשר לכנות 'עיוות של הטוב'. התורה מלמדת כאן שרחמנות יתירה היא רעה. חייבים לדעת לשנוא את הרוע ולהעניש את הרשעים. 'כל שנעשה רחמן על האכזרי', אמרו חז"ל, 'לסוף נעשה אכזר על הרחמנים',[39] והביאו ראיה משאול שחמל על עמלק ולבסוף חיסל את נוב עיר הכהנים.

את שנאת הרע רוצה התורה לעורר במלים התקיפות האלו. הכול חייבים להפנים את חומרת הפגיעה בזולת. מי שפצע את חברו חייב לדעת שהיה ראוי שייעשה לו אותו הדבר ממש.

רצתה התורה להזכיר לשופט שידון במשפט הזה כי אל לו להתפתות לרחם על המכֶּה; עומד לפניו אדם ממשי שנפגע פגיעה של ממש. "כַּאֲשֶׁר עָשָׂה", המעשה המחפיר אשר נעשה צריך לעמוד תמיד לנגד עיני הדיין, אל לו להסיח דעתו ממנו לרגע בשעה שהוא יושב בדין.

בימים אלו אנו עדים לעתים לעיוות הזה של הטוב והרחמים. מרחמים על טרוריסטים וממצים את הדין עם אלו שמנסים לשים קץ למעלליהם.

המסר של "עַיִן תַּחַת עַיִן" אקטואלי היום יותר מתמיד.

39. תנחומא מצורע ס' א, בשם ר' אלעזר; מדרש זוטא קהלת, בשם ריש לקיש; ילקוט שמעוני ח"א רמז קכא, בשם ר' יהושע בן לוי.

פָּרָשַׁת בְּהַר

שכר קיום המצוות ודקדוקיהן

נחום אביחי בוצ'קו

פרשת בהר עוסקת בתחילתה במצות השמיטה, ופותחת במילים: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַה'".

וידועה שאלת המדרש המופיעה ברש"י: 'מה עניין שמיטה אצל הר סיני?', כלומר מדוע דוקא במצות השמיטה מדגישה התורה שנמסרה בסיני — 'והלא כל המצוות נאמרו מסיני!'

והתשובה: 'אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולן (כל שאר המצוות) נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני'.

אך עדיין אינו מובן, מדוע דווקא מצות שמיטה נבחרה להיות המצוה עליה נאמר בפירוש שניתנה בסיני?

על כן מסביר רש"י כי כוונת חז"ל ללמוד ממצות שמיטה עניין עקרוני. כל המצוות חזרו ונשנו לישראל על ידי משה בערבות מואב ונכתבו בספר דברים, מלבד ענייני שמיטת קרקעות שנכתבו אך ורק בפרשתנו. אם כן מצות שמיטה, על כרחנו, נאמרו כל דיניה למשה בסיני. מכאן נלמד לכל המצוות כולן שאף הן נאמרו כל דיניהן למשה בסיני, ומשה חזר ושנאן לישראל בערבות מואב על סמך מה ששמע בסיני. לא היה ציווי נוסף בענייני המצוות בערבות מואב.

אך עדיין אפשר לתמוה ולנסות לברר — מדוע בחרה התורה ללמד אותנו עיקרון זה דווקא על ידי מצַות השמיטה?

נראה כי הפתרון לזה נעוץ בהבטחה המיוחדת בעניין השמיטה.

התורה עצמה מקדימה ושואלת את השאלה אותה שואל כל חקלאי יהודי המצווה שלא לעבוד את האדמה בשנת השמיטה ובשנת היובל (כ): "וְכִי תֹאמְרוּ מַה נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת הֵן לֹא נִזְרָע וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת תְּבוּאָתֵנוּ!". על כך מבטיח הקב"ה הבטחה חד משמעית (כא-כב): "וְצִוִּיתִי אֶת בִּרְכָתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית וְעָשָׂת אֶת הַתְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים. וּזְרַעְתֶּם אֶת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת וַאֲכַלְתֶּם מִן הַתְּבוּאָה יָשָׁן עַד הַשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִת עַד בּוֹא תְּבוּאָתָהּ תֹּאכְלוּ יָשָׁן". הבטחה נוספת מצאנו כמה פסוקים לפני כן (יח-יט): "וַעֲשִׂיתֶם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וִישַׁבְתֶּם עַל הָאָרֶץ לָבֶטַח. וְנָתְנָה הָאָרֶץ פִּרְיָהּ וַאֲכַלְתֶּם לָשֹׂבַע וִישַׁבְתֶּם לָבֶטַח עָלֶיהָ".

במצות השמיטה ישנו עניין ייחודי: הקב"ה דורש מאיתנו דבר שנראה בעיני בני אדם כלא הגיוני — שלא לעבוד את שדותינו שנה שלמה, ולפעמים אפילו שנתיים רצופות (לשיטה הסוברת שהיובל חל לאחר שנת שמיטה), על אף שמקור המחיה העיקרי של האדם הוא מעבודת האדמה שלו! היהודי נדרש לשבות מעבודת האדמה ולהאמין שהקב"ה ישלח את ברכתו, ברכה שמוכרחה לבוא והוא אף יראה אותה בחוש. אם יקפיד היהודי על פרטיה ודקדוקיה של השמיטה יזכה לראות את הברכה!

יתכן לומר שכוונת המדרש לומר שמצות השמיטה על דקדוקיה נאמרה בסיני כדי ללמדנו כלל לכל שאר המצוות, שעל אף שאין בהן הבטחה ישירה לשכר ואפשרות ראייתו בעיניים, מכל מקום גם בהן — בכל המצוות כולן — יש ברכה והשפעה א־להית, גם אם אי אפשר לראותן בבהירות. 'פרטיהן ודקדוקיהן מסיני' בדיוק כמו מצות שמיטה.

בעומק העניין: קיום מצוות הינו ערובה לשימור האיזון ההרמוני של המציאות, ומאפשר לברכה ה־אלהית לשרות במעשה ידינו. נשתדל להתחזק בקיום המצוות על כל דקדוקיהן וכך האיזון הרוחני והגשמי המופלא של הבריאה יישמר ויתפתח!

אמונה וביטחון

שאול דוד בוצ'קו

"וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ. אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱ־לֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ. אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית

לֹא תִתֵּן אָכְלְךָ. אֲנִי ה׳ אֱ־לֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לָתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן לִהְיוֹת לָכֶם לֵא־לֹהִים" (ויקרא כה, לה־לח). ומבאר רש״י: ״לִהְיוֹת לָכֶם לֵא־לֹהִים: שכל הדר בארץ ישראל אני לו לא־להים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה׳.

מה הקשר בין איסור הריבית לבין מצוות ישיבת ארץ ישראל? כדי שנוכל לענות על שאלה זו, יש לנו לחקור תחילה מאיזה טעם אסרה התורה את הריבית. ההסבר העולה מייד על הדעת הוא שיש לרחם על העני. הפסוקים כאן — ״וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ״, ובפרשת משפטים -״אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֹשֶׁה לֹא תְשִׂימוּן עָלָיו נֶשֶׁךְ״ (שמות כב, כד), נראים כמסייעים להשקפה זו. ברם אומר בעל ה׳כלי יקר׳[40] כי אין זה הטעם העיקרי: ׳מה שנאמר ״אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ״ משמע אבל מעשיר מותר ליקח, וכן בפרשת משפטים נאמר ״אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ וגו׳ לֹא תְשִׂימוּן עָלָיו נֶשֶׁךְ״; לכך כתבה התורה במשנה תורה (דברים כג, נא): ״לַנָּכְרִי תַּשִּׁיךְ וּלְאָחִיךָ לֹא תַשִּׁיךְ״, כל שהוא אחיך לא תשיך לו, ואע״פ שהלוה מרויח בזה׳. אם כן, גם אם הלווה עשיר אסור לקחת ממנו רבית. ויתר על כן, אף הלווה עצמו עובר על מצוות לא תעשה של ״לֹא תַשִּׁיךְ״. (ראה בבא מציעא עה, ב במשנה ובגמרא).

מבאר ה׳כלי יקר׳ דבריו: ׳וזיל בתר טעמא, כי עיקר טעם איסור הריבית הוא לפי שהוא מסיר מדת הבטחון מן האדם, כי כל בעל משא ומתן עיניו נשואות אל ה׳ לפי שהוא מסופק אם ירויח או לא, אבל הנותן בריבית ריוח שלו ידוע וקצוב, וסומך על ערבונו שבידו ומן ה׳ יסיר לבו. ומה שגם הלוה עובר בלאו, לפי שהוא מחטיא את המלוה ומסירו מן מדת הבטחון, כנודע מדבר המלוים בריבית שרובם מקטני אמנה ואבירי לב הרחוקים מצדקה, (על פי ישעיהו מו, יב). מצד כי אין בטחונם בה׳... ומה שהזכיר העני, דבר הכתוב בהווה, כי סתם עני מוכרח ליקח בהלוואה, ועוד שסלקא דעתך אמינא (=היה עולה על דעתנו לחשוב) שאם הלוה עני אינו עובר כי ההכרח הביאו לזה, קא משמע לן (=בא להשמיע לנו) שאפילו הלוה העני עובר בלא תשימון׳.

ומסיים ה׳כלי יקר׳: ׳ועל כן נסמכה מצוה זו לפרשת השמיטה, כי גם טעם השמיטה הוא כדי שנשים בטחוננו בה״׳.

דוגמה מובהקת למידה זו של ביטחון בה׳ ראינו אצל אברהם אבינו, שעזב את הכול כדי למלא אחר ציווי ה׳: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל אַבְרָם לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית

40. ר׳ אפרים מלונטשיץ, תלמיד המהר״ל.

אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ" (בראשית יב, א). לכן, טבעי ביותר שבסיומן של פרשות שבת הארץ ואיסור הריבית תלמד אותנו התורה שיציאה מארץ האבות מעידה על חוסר ביטחון בה', ולכן כל היוצא מארץ ישראל נחשב כאילו עובד עבודה זרה.

אמונתנו בה' איננה רק אמונה שבלב, עליה להתבטא במעשים.

"בְּטַח בַּה' וַעֲשֵׂה טוֹב שְׁכָן אֶרֶץ וּרְעֵה אֱמוּנָה" (תהלים לז, א).

איסור הריבית ויציאת מצרים

שאול דוד בוצ'קו

בפרשתנו נצטווינו על איסור הריבית. ננסה לעמוד על טעמי האיסור בעזרת דיון הלכתי הנוגע למקרה פרטי.

אדם הלווה לחברו כסף ללא ריבית. כשהלווה פרע את חובו, הוא הוסיף צ'ק כמתנה לבר־מצווה של בנו של המלווה. הסכום הנקוב בצ'ק גבוה בהרבה מן הסכום שרגילים לתת כמתנה לבר־מצווה. האם מותר לקבל מתנה זו?

בשלושה מקומות אסרה התורה במפורש את ההלוואה בריבית. בפרשת משפטים:

"אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֹשֶׁה לֹא תְשִׂימוּן עָלָיו נֶשֶׁךְ" (שמות כב, כד); בפרשתנו: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ, גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ. אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ, וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ. אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָ" (ויקרא כה, לה־לז); ובפרשת כי־תצא: "לֹא תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ נֶשֶׁךְ כֶּסֶף נֶשֶׁךְ אֹכֶל נֶשֶׁךְ כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ" (דברים כג, כ). הנקודה המפתיעה שבדברי חז"ל בביאורם לפסוקים אלה היא שלא המלווה לבדו, אלא גם הלווה, העדים, הערבים, וכל מי שיש לו יד בעסקה עוברים על איסור תורה. (משנה בבא מציעא פ"ה מי"א; גמ' שם עה, ב).

מדוע החמירה התורה כל כך באיסור הריבית? בפסוק החותם את האזהרה שבפרשתנו נרמז טעם המצווה: "אֲנִי ה' אֱ־לֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לָתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן לִהְיוֹת לָכֶם לֵא־לֹהִים" (ויקרא כה, לח), ודרשו בספרא: (ספרא בהר פרשה ה פרשה ה ה"ג) "'וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָ אֲנִי ה'", מכאן אמרו: כל המקבל עליו עול ריבית מקבל עול שמים, וכל הפורק ממנו עול ריבית פורק ממנו עול שמים. "'אֲנִי ה'

אֲ־לֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם״ — על תנאי[41] כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים, על תנאי שתקבלו את מצות ריבית, שכל המודה במצות ריבית מודה ביציאת מצרים, וכל הכופר במצות ריבית כאלו כופר ביציאת מצרים׳.

חז״ל לימדו אותנו כאן יסוד גדול: אמנם הריבית כשלעצמה איננה פשע, ובאמת היא ׳מחיר הכסף׳, כלומר שכר עבור השימוש בהון שבטל באותו הזמן מפעילות עסקית אחרת. נטילתו הכרחית בחברה המתנהלת על פי חוקי הכלכלה. אולם מעירים כאן חז״ל כי דווקא אותו ההיגיון של השתלטות חוקי השוק, של השלטת הכלכלי על האנושי, הוא שהוביל לשעבוד אבותינו במצרים, כאשר הפכו לכוח אדם זול והיו למס עובד.

בני ישראל יצאו ממצרים כדי ללמד את העולם היגיון אחר, הגורס שהכלכלה היא שנועדה לשרת את האדם. אל לו לאדם להפוך לעבד לחוקי השוק. כל המשתתפים במעשה ההלוואה בריבית — הלווה, המלווה והערבים, כולם משתעבדים לחוקי השוק, וזהו בדיוק הדבר שה׳ אסר.

לכן אסרה התורה דווקא ריבית קצוצה, כלומר רבית הקבועה מראש, משום שאז היא מהווה הסכם כלכלי בין הצדדים. אמנם, מדרבנן נאסרה לחלוטין כל הלוואה שבה הלווה מחזיר למלווה יותר מהסכום שהלווה לו, אף אם תוספת זו היא מתנה שהלווה נותן מיוזמתו ללא שום הסכם מוקדם וללא שום היגיון כלכלי, ואף שאין זו אלא מחווה המביעה רגשי הכרת הטובה של הלווה כלפי מי שתמך בו. ׳לווה הימנו והחזיר לו את מעותיו, והיה משלח לו ואמר: ׳בשביל מעותיך שהיו בטלות אצלי׳, זו היא רבית מאוחרת׳ (משנה בבא מציעא פ״ה מ״י).

המקרה שבו הלווה נותן מתנה לבן המלווה לא נדון במפורש בשולחן ערוך, אולם מקרה דומה מובא שם: אסור לאדם לתת מעות לבן הסמוך על שולחן אביו כדי שיסייע לו להשיג הלוואה מן האב.[42] לכאורה אפשר להסיק מכאן שאין הבדל בין נתינת הכסף לבן לבין נתינתו למלווה עצמו, ושעל כן אסור לקבל את צ׳ק המתנה לבר מצווה. ברם, לאמתו של דבר יש הבדל מהותי בין המקרה שלנו, שבו המתנה ניתנת בזמן הפירעון, לבין המקרה המובא בשולחן ערוך, שבו הכסף ניתן כדי לקבל את ההלוואה.

41. בכתיב המקורי - תניי.

42. לשון השו״ע יו״ד סי׳ קס סט״ז: ׳מותר לומר לחבירו: הילך זוז ואמור לפלוני שילוני. ואפילו לבן המלוה מותר לומר כן, והוא שיהא גדול ואינו סומך על שלחן אביו׳. ומכלל דבריו שאם הוא קטן או סומך על שולחן אביו, אסור (ועיין ש״ך).

אכן, במקרה הנדון בשולחן ערוך בא הכסף לענות על צורך כלכלי; למעשה מדובר על עמלה. מטרת הנתינה היא לקבל את ההלוואה. ואילו הנותן מתנה בזמן הפירעון, כוונתו להביע הכרת תודה. לכן יש מקום לחלק ולומר שהאיסור לתת מעות לבן הלווה הוא דווקא כאשר הן ניתנות לפני מתן ההלוואה כדי לקבלה, אבל לא במקרה של מתנה לבר מצווה בשעת הפירעון, שאיננה נובעת משום היגיון כלכלי.

מאידך גיסא, יש ראשונים הסוברים שבשעת הפירעון מותר ללווה לתת מתנה אף למלווה עצמו, ורק אם הוא אומר לו במפורש שהמתנה היא פיצוי בעבור מעותיו שהיו בטלות אצלו — אסור. (טור סי׳ קס בשם רש״י ורמב״ם).

רבי יוסף קארו לא פסק כדעתם, (אלא כדעת הרא״ש, המובאת אף היא בטור שם). אף על פי שמשמע כן מפשט לשון המשנה.[43] הוא פסק שאף אם הלווה איננו אומר כלום, אסור לו להוסיף על סכום ההלוואה בזמן הפירעון. אפשר להסביר את דעתו, שהוא פסק לחומרא משני טעמים. הטעם הראשון הוא שאם הלווה נותן מתנה בשעת הפירעון — ובפרט אם זו מתנה חשובה — מעשיו מוכיחים שהוא מתכוון לפיצוי, וכאילו אמר זאת בפירוש. הטעם השני הוא שחכמים רוצים למנוע הערמה, שחוששים שכדי לעקוף את איסור הריבית ירמוז הלווה למלווה שהוא יֵדע בבוא העת כיצד לתגמל אותו.

יש מקום לטעון ששני הטעמים האלה אינם שייכים במקרה שהמתנה ניתנת לבנו של המלווה. אכן, במקרה זה אי אפשר לומר שאף אם הלווה איננו אומר זאת בפירוש מוכח שזהו פיצוי עבור הכסף שהיה בטל. אדרבה, נראה בעליל שזו אות תודה, ביטוי להכרת טובה. וכמו כן, אין לחשוש להערמה במקרה זה, שהרי הכסף איננו ניתן למלווה עצמו. לפי זה יהיה מותר למלווה לקבל את מתנת הבר־מצווה ולמסור אותה לבנו.

לדעת הרב שאול ישראלי זצ״ל[44] הטעם שאסור לתת ׳עמלה׳ לבן המלווה המתווך בהלוואה הוא מפני שעל ידי זה המלווה עצמו חוסך בהוצאות המחייה של בנו המוטלות עליו. מן הטעם הזה היה נראה לאסור לתת את מתנת הבר־מצווה, שאף היא יכולה לחסוך הוצאות מהמלווה. לכן מציע הרב ישראלי להפריש את הכסף לתכנית חיסכון או בדומה לכך, עד שיגדל הבן ולא יהיה עוד תלוי כלכלית באביו.

43. שהובאה לעיל: ׳לווה הימנו והחזיר לו... ואמר בשביל מעותיך שהיו בטלות אצלי׳.

44. במכתב שנשלח מכולל ׳ארץ חמדה׳ לכותב שורות אלה.

סקירה קצרה זו הינה דוגמה של הדיונים בשאלות ההלכתיות המגוונות המתעוררות בחיי המעשה, דיונים שכל הרוצה לכלכל את דרכיו על פי ההלכה — כלומר לחיות את יהדותו מתוך נאמנות למצוות התורה ולרוחה — נצרך להם. בפירושו שב׳תורה שלמה׳ מבאר הרב כשר שהזהירות באיסור הריבית בפרט מעידה על קבלת עול התורה בכלל: ׳שריבית הוא דבר קשה לפרוש ממנו, והפורש ממנו הוא אות שיש עליו עול שמים: שכל המודה במצוות ריבית, מורה שמאמין בה׳ שהוא משגיח על העולם ומפרנסם ומכלכלם ולא יחסר לו מהשפעתו כמלא נימא אף אם לא יקח ריבית. ועניין זה הורה לנו בארץ מצרים שהוא א־לוהי העולם, כמו שכתוב ״לְמַעַן תֵּדַע כִּי אֲנִי ה׳ בְּקֶרֶב הָאָרֶץ״ (שמות ח, יח); וכל הכופר במצוות ריבית, שחושב בנפשו שתלוי פרנסתו רק בכוחו ועוצם ידו וזה יעשה לו חיל, כופר בהשגחה׳ (תורה שלמה ויקרא, פרק כה עמ׳ צד).

פָּרָשַׁת בְּחֻקֹּתַי

עבודת היחיד ותפקיד האומה

נחום אביחי בוצ'קו

מקובלים אנו מפי רבותינו כי בזכות קיום מצוות בעולם הזה זוכה כל יהודי ויהודי לתחיית המתים ולחיי העולם הבא. אמונה זו קבועה ומושרשת בלבו של כל יהודי מאמין, וכל הכופר בזה מוציא עצמו מכלל ישראל (עיין סנהדרין פרק חלק משנה א).

אך הנה, למרות שעיקרים אלה הם מיסודות האמונה, 'מופתעים' אנו לגלות כי אין הם מוזכרים בתורה בפירוש. בתחילת פרשתנו מודיעה התורה מהו שכרן של ההולכים בתורת ה', ואומרת: **"אִם בְּחֻקֹּתַי תֵּלֵכוּ וְאֶת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם"** (ויקרא כו, ג) — מצפים היינו לשמוע כי שכרן של צדיקים לעתיד לבוא, ואחריתם ישגה מאוד, אך התורה אינה מתייחסת לשכר רוחני כלל וכלל!

מהו השכר אותו מבטיחה התורה? רווחה כלכלית בעולם הזה: **"וְנָתַתִּי גִּשְׁמֵיכֶם בְּעִתָּם... וַאֲכַלְתֶּם לַחְמְכֶם לָשֹׂבַע"** (שם, שם, ו), בטחון מושלם: **"וִישַׁבְתֶּם לָבֶטַח בְּאַרְצְכֶם וְנָתַתִּי שָׁלוֹם בָּאָרֶץ..."** (שם, שם, ה-ו), והבטחה להשראת שכינה: **"וּפָנִיתִי אֲלֵיכֶם...וְנָתַתִּי מִשְׁכָּנִי בְּתוֹכְכֶם... וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכֲכֶם"** (שם, שם, ט). עולם הבא לכל יחיד ויחיד אינו מוזכר כלל — ולכאורה עניין זה קשה מאוד!

כדי להבין זאת אצטט מאמר השגור על לשונו של **סבי מורי שליט"א**: 'מטרתו של היהודי הבודד בגלות היא העולם הבא, מטרתו של עם ישראל בארץ ישראל היא העולם הזה' (ליתר הרחבה עיין 'הגיוני משה' על התורה עמ' 543).

כדי לרדת לעומקם של דברים יש להבחין בין עבודת היחיד לבין תפקיד האומה הישראלית.

תפקידו של עם ישראל בעולם הוא להיות "מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ" ולהביא להופעת שם ה' בעולם. מטרה זו תושג על ידי פעולות מופתיות בכל תחומי העולם הזה: החברתי, הכלכלי, התרבותי, הטכנולוגי, הסוציאלי ועוד, כשהכל מבוסס ומודרך על פי תורתנו הקדושה. הצלחה כזו תביא לכך שיראו כל גויי הארץ כי שם ה' נקרא עלינו, ויבואו ליראה אותו ולעובדו.

אמנם אף כל יחיד ויחיד מחויב להתדבק בקב"ה ולקיים באדיקות את כל המצוות המוטלות עליו, אך אין הוא פועל לעצמו בלבד אלא כחלק מן החיבור לכלל ישראל. אדרבה, יהודי המוציא עצמו מן הכלל ומקיים מצוות 'לעצמו' — נחשב כאחד מהרשעים ממש, וכפי שכותב **הרמב"ם** (הלכות תשובה פרק ג, הי"א): 'הפורש מדרכי ציבור אף על פי שלא עבר עבירות.... אין לו חלק לעולם הבא'.

כאשר התורה מזכירה עניין שָׂכר מצוות, אין היא מכוונת דבריה לעבודת היחיד אלא דווקא לכלל האומה. המצב המושלם והאידיאלי ביותר עבור עם ישראל הוא בשגשוג והצלחה בעולם הזה, כאשר האומה כולה נמצאת בארצה, עם עוצמה מדינית, כלכלית ומוסרית, ובכך יכולה להטות את העולם לדרך הישר, ולתקנו במלכות ש־די.

כמובן אף שכרו של היחיד מובטח לו — 'ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך' — אך התורה מכוונת דבריה אל כלל האומה ולתפקידה בעולם.

להשלמת רעיון זה נביא את דברי **הראי"ה קוק**: 'למלואה של שאיפה זו (=לקרוא בשם הרעיון הא־להי) צריך דווקא שציבור זה יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית, וכסא ממלכה לאומית ברום התרבות האנושית — עם חכם ונבון וגוי גדול' (אורות עמ' קד).

בימים אלה שאנו חוגגים 60 שנה למדינתנו היקרה, נתאמץ כולנו להוסיף כל אחד ע"פ כישוריו ויכולתו קומה נוספת בבניין גאולתנו.

הארץ דורשת קדושה

שאול דוד בוצ'קו

ארץ ישראל מוזכרת בחמש פרשות רצופות בסוף ספר ויקרא, והדבר אומר דרשני.

עם ישראל קיבל את התורה, וזה עתה סיים לבנות את המשכן וללמוד את חוקי הקרבנות; הוא מוכן להיכנס אל הארץ המובטחת. עתה ה׳ מבהיר לו שמתנת הארץ אינה מתנת חינם, על העם להפוך ל״מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ״ ולהתרחק בשאט נפש ממעשיהם הנאלחים של שבעת העממים — ובפרט מפריצותם בעריות: ״וּשְׁמַרְתֶּם אֶת כָּל חֻקֹּתַי וְאֶת כָּל מִשְׁפָּטַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם, וְלֹא תָקִיא אֶתְכֶם הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לָשֶׁבֶת בָּהּ. וְלֹא תֵלְכוּ בְּחֻקֹּת הַגּוֹי אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם, כִּי אֶת כָּל אֵלֶּה עָשׂוּ וָאָקֻץ בָּם. וָאֹמַר לָכֶם אַתֶּם תִּירְשׁוּ אֶת אַדְמָתָם וַאֲנִי אֶתְּנֶנָּה לָכֶם לָרֶשֶׁת אֹתָהּ, אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ. אֲנִי ה׳ אֱ־לֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים״ (פרשת קדושים ויקרא כ, כב־כד).

אם כן, לא היה די בהבטחה לאבות כדי שעם ישראל יהיה רשאי להוריש את יושבי הארץ. רק כאשר גדלו עוונותיהם של העמים הכנעניים עד שה׳ קץ בהם, הורשו ישראל להורישם ואף נצטוו על כך. (ראה רש״י בראשית טו, טז). זכות ישראל על ארצו הופכת אפוא להיות זכות על תנאי: ״אַל תִּטַּמְּאוּ בְּכָל אֵלֶּה, כִּי בְכָל אֵלֶּה נִטְמְאוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם. וַתִּטְמָא הָאָרֶץ וָאֶפְקֹד עֲוֹנָהּ עָלֶיהָ, וַתָּקִא הָאָרֶץ אֶת יֹשְׁבֶיהָ. וּשְׁמַרְתֶּם אַתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי וְלֹא תַעֲשׂוּ מִכֹּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם. כִּי אֶת כָּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵל עָשׂוּ אַנְשֵׁי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם וַתִּטְמָא הָאָרֶץ. וְלֹא תָקִיא הָאָרֶץ אֶתְכֶם בְּטַמַּאֲכֶם אֹתָהּ כַּאֲשֶׁר קָאָה אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם״ (פרשת אחרי מות, ויקרא יח, כד־כח). כאשר עם ישראל עושה כמעשה הכנענים, עצם זכותו לישיבת הארץ מוטלת בספק.[45]

זאת למדנו בפרשות אחרי מות וקדושים, אולם בפרשות אמור ובהר אנו נדרשים ליותר מזה: אין די בכך שישראל לא ירשיעו כעמי כנען; הקב״ה דורש מישראל רמה מוסרית, שבה ערכי האחווה והערבות ההדדית יהפכו לטבע: ״וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם, לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט, לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה׳ אֱ־לֹהֵיכֶם״. (פרשת אמור, ויקרא כג, כב). ״וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ, גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ. אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵא־להיך וְחַי אָחִיךָ עִמָּךְ. אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָּ. אֲנִי ה׳ אֱ־לֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לָתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן לִהְיוֹת לָכֶם לֵא־לֹהִים״: (פרשת בהר, ויקרא כה, להּ־לח).

פרשת בחוקותי חותמת את ספר ויקרא, ובה תיאור מחריד של כל הפורענויות והקללות שה׳ עשוי להביא על הארץ ״וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ לִי וְלֹא תַעֲשׂוּ אֶת כָּל הַמִּצוֹת

45. אבל ראה סוף המאמר.

הָאֵלֶּה. וְאִם בְּחֻקֹּתַי תִּמְאָסוּ וְאִם אֶת מִשְׁפָּטַי תִּגְעַל נַפְשְׁכֶם לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹתַי לְהַפְרְכֶם אֶת בְּרִיתִי" (ויקרא כו, יד-טו). בסופן של הקללות, אם ישראל אינם חוזרים בתשובה אלא מוסיפים לאחוז בדרכם הנלוזה, אף הם מגורשים מן הארץ. הגלות מופיעה אפוא כעונש החמור ביותר: "וְנָתַתִּי אֶת עָרֵיכֶם חָרְבָּה וַהֲשִׁמּוֹתִי אֶת מִקְדְּשֵׁיכֶם וְלֹא אָרִיחַ בְּרֵיחַ נִיחֹחֲכֶם. וַהֲשִׁמֹּתִי אֲנִי אֶת הָאָרֶץ וְשָׁמְמוּ עָלֶיהָ אֹיְבֵיכֶם הַיֹּשְׁבִים בָּהּ. וְאֶתְכֶם אֱזָרֶה בַגּוֹיִם וַהֲרִיקֹתִי אַחֲרֵיכֶם חָרֶב וְהָיְתָה אַרְצְכֶם שְׁמָמָה וְעָרֵיכֶם יִהְיוּ חָרְבָּה" (פרשת בחוקותי, ויקרא כו, לא-לג).

עם כל זה, מתוך נבואות הזעם הנוראות האלה השכיל רש"י לחשוף קרן אור של נחמה. הוא התבונן בדברי הקללה "וְשָׁמְמוּ עָלֶיהָ אֹיְבֵיכֶם הַיֹּשְׁבִים בָּהּ" (ויקרא שם, לב) ודקדק: 'זו מדה **טובה לישראל, שלא ימצאו האויבים נחת רוח בארצם, שתהא שוממה מיושביה**' (רש"י שם). והוסיף לבאר ר' בחיי:[46] "וְשָׁמְמוּ עָלֶיהָ אֹיְבֵיכֶם" — שממה תהיה לאויביכם, שלא ימצאו בה נחת רוח, ובשורה טובה היא לישראל.'[47] וכן דרשו גם חז"ל בתורת כהנים (ספרא בחוקותי פרק ו ה"ה): 'זו מדה טובה לישראל, שלא יהיו ישראל אומרים הואיל וגלינו מארצנו עכשיו האויבים באים ומוצאים עליה נחת רוח, שנאמר ושממו עליה אויביכם היושבים בה, אף האויבים הבאים אחריכם לא ימצאו בה נחת רוח', עד כאן. ומזה אמר שאף היושבים בה ינהגו שממה עליה שלא יבנו עליה חומה ומגדל, וכל האומות ישתדלו לבנותה ואין להם כח, ויש בזה סימן גדול לישראל שמיום שחרבה לא קיבלה אומה ולשון ולא תקבל עד שישובו אפרוחיה לתוכה'.

אף נבואה זו התגשמה במלואה. במשך אלפיים שנות הגלות נכבשה ארץ ישראל על ידי עמים שונים. אף לא אחד מהם הצליח להפריח אותה. במשך כל התקופה הארוכה הזאת נשארה האדמה שוממה עד ייאוש, מחכה שישובו בניה לגבולם.

ואכן, משה רבנו לא סיים את נבואתו עד שבישר על קץ הגלות ועל השיבה לציון. עם ישראל יקבל על עצמו מחדש עול מלכות שמים; ה' מצדו יכפר עוונם ויזכור בריתו: "וְזָכַרְתִּי אֶת בְּרִיתִי יַעֲקוֹב וְאַף אֶת בְּרִיתִי יִצְחָק וְאַף אֶת בְּרִיתִי אַבְרָהָם אֶזְכֹּר וְהָאָרֶץ אֶזְכֹּר" (פרשת בחוקותי ויקרא כו, מב).

---

46. שם. ועיין גם לשון הרמב"ן: 'וכן מה שאמר בכאן "ושממו עליה אויביכם", היא בשורה טובה מבשרת בכל הגליות שאין ארצנו מקבלת את אויבינו, וגם זו ראיה גדולה והבטחה לנו, כי לא תמצא בכל הישוב ארץ אשר היא טובה ורחבה ואשר היתה נושבת מעולם והיא חרבה כמוה, כי מאז יצאנו ממנה לא קבלה אומה ולשון, וכולם משתדלים להושיבה ואין לאל ידם'.

47. עד כאן ר' בחיי מביא את לשון רש"י, בשינוי קל מהנוסח שלפנינו.

משה מוסיף ומבהיר שאף בגלות לא התכחש ה׳ לברית שבינו לבין עם ישראל: ״וְאַף גַּם זֹאת בִּהְיוֹתָם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם לֹא מְאַסְתִּים וְלֹא גְעַלְתִּים לְכַלֹּתָם לְהָפֵר בְּרִיתִי אִתָּם כִּי אֲנִי ה׳ אֱ־לֹהֵיהֶם״ (שם שם, מד).

פסוקים אלה שבפרשת בחוקותי מבטאים את התביעה הכפולה הנובעת מקדושתה של ארץ־ישראל. מחד גיסא תובעת קדושה זו מעם ישראל להתנהג על פי רצון ה׳; אך מאידך גיסא דורשת הארץ את בניה, את עם ישראל.

דרישה זו מוחלטת היא: אין כאן שתי אפשרויות, כביכול מסוגל עם ישראל לחיות בארץ על פי התורה, ולחילופין לעבור על רצון ה׳ ולחיות בגלות לאחר שיגורש מן הארץ. לא! הגלות אינה אלא מצב ארעי, ואינה מבטלת את הברית. ארץ ישראל דורשת את עם ישראל, ועם ישראל נדרש לקדושה. ימות המשיח הם העת אשר בה תתגלה כמיהת הארץ אל עמה. שום כוח בעולם לא יוכל אז לעצור את השיבה לציון ואת תכליתה — השיבה אל תורת ה׳.

הנביא ירמיהו — בנבואה שאנו קוראים כהפטרת פרשת בהר (ירמיהו לב, יז־כה) — כבר התחבט בפרדוקס הזה. הוא חי ערב חורבן בית ראשון ויציאת העם לגלות, שאותם הוא עצמו ניבא. והנה ה׳ מצווה אותו לקנות שדה מקרובו על פי כל דקדוקי הלכות הקניינים, להעיד עדים, להחתים שטרות ולשומרם ״בִּכְלִי חָרֶשׂ לְמַעַן יַעַמְדוּ יָמִים רַבִּים״. לאחר שעל אף כל הקושיות מילא ירמיהו אחר הציווי הא־לוהי, הוא הביע את פליאתו בתפילה נרגשת: ״אֲהָהּ אֲדֹנָי ה׳,[48] הִנֵּה אַתָּה עָשִׂיתָ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ בְּכֹחֲךָ הַגָּדוֹל וּבִזְרֹעֲךָ הַנְּטוּיָה לֹא יִפָּלֵא מִמְּךָ כָּל דָּבָר. עֹשֶׂה חֶסֶד לַאֲלָפִים וּמְשַׁלֵּם עֲוֹן אָבוֹת אֶל חֵיק בְּנֵיהֶם אַחֲרֵיהֶם הָא־ל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר ה׳ צְ־בָאוֹת שְׁמוֹ. גְּדֹל הָעֵצָה וְרַב הָעֲלִילְיָה אֲשֶׁר עֵינֶיךָ פְּקֻחוֹת עַל כָּל דַּרְכֵי בְּנֵי אָדָם לָתֵת לְאִישׁ כִּדְרָכָיו וְכִפְרִי מַעֲלָלָיו. אֲשֶׁר שַׂמְתָּ אֹתוֹת וּמֹפְתִים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד הַיּוֹם הַזֶּה וּבְיִשְׂרָאֵל וּבָאָדָם וַתַּעֲשֶׂה לְךָ שֵׁם כַּיּוֹם הַזֶּה וַתּוֹצֵא אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּאֹתוֹת וּבְמוֹפְתִים וּבְיָד חֲזָקָה וּבְאֶזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָא גָּדוֹל. וַתִּתֶּן לָהֶם אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת, אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבוֹתָם לָתֵת לָהֶם אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ. וַיָּבֹאוּ וַיִּרְשׁוּ אֹתָהּ וְלֹא שָׁמְעוּ בְקוֹלֶךָ וּבְתוֹרָתְךָ (וּבְתוֹרָתְךָ) לֹא הָלָכוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוִּיתָה לָהֶם לַעֲשׂוֹת, לֹא עָשׂוּ; וַתַּקְרֵא אֹתָם, אֵת כָּל הָרָעָה הַזֹּאת. הִנֵּה הַסֹּלְלוֹת בָּאוּ הָעִיר לְלָכְדָהּ וְהָעִיר נִתְּנָה בְּיַד הַכַּשְׂדִּים׳.

48. קרי: א־להים.

התמיהה של ירמיהו היא התמיהה של כל יהודי מאמין, לאורך כל תקופות ההיסטוריה, המתלבט בשאלה הגדולה: כיצד תוכל לבוא הגאולה, אם ישיבת ישראל בארצם תלויה במעשיהם?

זהו רז הגאולה. רק ה׳ לבדו יכול להפוך את שנראה בלתי אפשרי — אף בעיניים של אמונה — לאפשרי: ״וַיְהִי דְּבַר ה׳ אֶל יִרְמְיָהוּ לֵאמר. הִנֵּה אֲנִי ה׳ אֱ־לֹהֵי כָּל בָּשָׂר הֲמִמֶּנִּי יִפָּלֵא כָּל דָּבָר״. (תשובת ה׳ לירמיהו שם, כו־כז).

סֵפֶר בְּמִדְבַּר

פָּרָשַׁת בְּמִדְבַּר

המִפקד - למה?

נחום אביחי בוצ'קו

בתחילת ספר במדבר מצווה הקב"ה את עם ישראל לערוך מפקד: "שְׂאוּ אֶת רֹאשׁ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם". אמנם מפקד זה אינו כולל את כל העם, גברים נשים וטף, אלא רק את הזכרים, ורק אותם שהם מעל גיל עשרים שנה.

לשם מה נחוץ מפקד כזה, ומדוע הוא מיועד דווקא לזכרים, ולמה מעל עשרים שנה?

עונה הרשב"ם (פסוק ב): 'לפי שמעתה צריכים לבוא לארץ ישראל ובני עשרים ראויים לצאת בצבא המלחמה. שהרי בעשרים בחודש השני הזה נעלה הענן, כדכתיב בפרשת בהעלותך, וכתיב שם "נוֹסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל הַמָּקוֹם וכו'", ולכך ציוה הקב"ה בתחילת חודש זה למנותן'.

פירוש דבריו: המפקד נעשה כדי להתכונן לכניסה לארץ ולכן צריכים לבדוק את מספר החיילים. ראיה לכך היא מדברי משה רבנו לחובב בן רעואל המדיני, שנאמרו בכ' באייר (עשרים יום לאחר הציווי על המפקד) ובהם הודיע לו שעם ישראל מתכונן לנסוע מייד לארץ ישראל.

נמצא כי לפי רשב"ם עם ישראל עוסק עתה בהכנה לכיבוש הארץ, וחלק חשוב מההכנה הוא לדעת כמה אנשים ראויים להילחם, וכיצד השבטים צריכים להיות מסודרים במסע המחנה כל אחד לפי דגלו ואותותיו.

לפי זה אנחנו מבינים שעם ישראל מצווה שלא לסמוך על הנס. למרות שיציאת מצרים וכל השהות במדבר היו בעיקר מעשי ניסים, מכל מקום כיבוש הארץ יהיה דווקא על ידי יד אנושית תקיפה ולא רק על ידי ניסים אל־טבעיים, ומשום כך יש

צורך לפקוד את החיילים כחלק מן ההכנה לכניסה לארץ. וכך כותב הרמב"ן (פסוק מה): 'והיו משה והנשיאים צריכים לדעת מספר חלוצי צבא המלחמה וכן מספר כל שבט ושבט ומה יפקוד עליו בערבות מואב במערכות המלחמה, **כי התורה לא תסמוך על הנס** שירדוף אחד אלף'. עם ישראל בכיבוש הארץ אינו יכול להסתמך על הנס אלא הוא צריך לשנות חשיבה ולהבין שעל מנת לכבוש את הארץ צריך לבנות מעצמה צבאית ולהילחם, ובסיוע מהקב"ה להתגבר על האוייב.

בשינוי זה יש לכאורה סכנה שכשתיבנה מערכת צבאית מבוססת נשכח מה' יתברך, ואכן כך אומרת התורה: "וְאָמַרְתָּ בִּלְבָבֶךָ כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה. וְזָכַרְתָּ אֶת ה' אֱ־לֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל".

האם אפשר להגיע לאיזון נכון?

מסביר הר"ן (דרשות הר"ן, תחילת דרוש י) את הפסוק הנ"ל בצורה אחרת. אין הכוונה לומר ש"כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי" לא עשה את החיל הזה אלא רק ה' יתברך. אדרבה, אמת הדבר שכוח האדם, תכונותיו וכשרונותיו הם אשר עשו את החיל הזה, אך יחד עם זאת צריך האדם לזכור ולהפנים כי כוחות אלה הגיעו לו מאת הקב"ה — "וְזָכַרְתָּ אֶת ה' אֱ־לֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל"!

על העם מוטל לכבוש את הארץ, לקיים בה מלכות וריבונות, להתיישב בה, לבנות בה ערים ולנטוע בה כרמים, ובימינו אף לפתח אותה בטכנולוגיה ותעשייה וכדומה, אך כל זאת תוך ידיעה מושרשת שכל הקידמה הזאת נובעת בזכות הקב"ה שנותן לאומה את אותן כוחות להצלחה.

הרעיון הזה נכון גם במימד הפרטי. יש שחושבים שמידת הענווה מדריכה את האדם לחשוב שאין הוא שווה כלום, הוא בכלל רימה ותולעה והוא כאין וכאפס לעומת ד' יתברך. מחשבה זו מסוכנת היא, כי היא עלולה להביא את האדם לחוסר מעש מוחלט, שהרי בלאו הכי הוא כלום! לכן מדריכים אותנו חז"ל להיות מודעים ליכולותינו ולשאיפותינו, אלא בד בבד להשריש בליבותינו שכל הצלחותינו מקורם בסייעתא דשמיא. וכך כותב הראי"ה קוק בערך ענווה: 'הנני הוא לשון ענווה וזריזות, כי עניו הוא זריז'.

(מבוסס על שיחה של הרב חנן פורת)

שתים עשרה הפנים של ישראל

שאול דוד בוצ׳קו

התורה מקדישה פסוקים רבים לסיפור מפקד בני ישראל ולתיאור סדר החנייה במדבר. העם נחלק לארבעה מחנות שחנו לארבע רוחות השמים סביב אוהל מועד; בכל מחנה היו שלושה שבטים:

לצד מזרח — מחנה יהודה, הכולל את שבטי יהודה, יששכר וזבולון.

לצד דרום — מחנה ראובן, הכולל את שבטי ראובן, שמעון וגד.

לצד מערב — מחנה אפרים, הכולל את שבטי אפרים, מנשה ובנימין.

לצד צפון — מחנה דן, הכולל את שבטי דן, אשר ונפתלי. (במדבר פרק ב).

מדרש במדבר רבה (פרשה ב סימן י; פרשה יג סי׳ יד עד כ; פרשה יד סי׳ א עד יא). מבאר באריכות את תפקידו של כל שבט ושבט. ננסה כאן לסכם מקצת מן הרעיונות שבו.

— ״וְהַחֹנִים קֵדְמָה מִזְרָחָה דֶּגֶל מַחֲנֵה יְהוּדָה לְצִבְאֹתָם״ (במדבר ב, ג). המזרח נקרא ׳קֶדֶם׳, מלשון קְדימה. יהודה מייצג את המלכות, את המלך ההולך לפני העם, שהרי דוד מלך ישראל בא משבט יהודה. למלך ישראל תפקיד ייחודי, והוא לכונן את מלכות ה׳ — את כוח השלטון שניתן לו הוא משעבד למי שהמלוכה שלו.

יששכר, מצדו, לומד תורה ומלמדה. מקומו לצד יהודה מבהיר את הייעוד האמיתי של המלך: יששכר הוא המנהיג הרוחני של המלך, בעוד המלך הוא השליט המדיני. מלבד זאת, יששכר הוא המאפשר ליהודה להצליח במשימתו, משום שללא התיווך של רבותיו ושל מוריו הרוחניים, לא ייאות העם לקבל את החלטות הדרג העליון.

יששכר וזבולון הם צמד אחים שאינם נפרדים לעולם. זבולון הוא סוחר גדול המחלק את רווחיו עם יששכר, כדי שיוכל האחרון להתמסר לתפקידו החינוכי. בחצר המלך הוא שר האוצר, העומד לצדו של המלך. על יהודה מוטל אפוא לנהל את המשאבים הכלכליים שיצר זבולון, באופן שיקדם בעדיפות ראשונה את צרכי החינוך שעליהם מופקד יששכר.

— ׳המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים׳; בדרום, שבו אור השמש מצוי, חונים שלושת השבטים המצטיינים בחסד, ברחמים ובדאגה לזולת. ראובן, ש׳פתח

בהצלה תחילה׳ (מכות י, א). והציל את יוסף מאֶחָיו; שמעון, שאיננו סובל פריצות, ומחרף את נפשו לנקום את כבוד דינה אחותו; וגד, המצטיין באומץ ליבו: בני גד יעברו חלוצים לפני העם במלחמה לכיבוש הארץ.

— קבלה מפי רבותינו ששכינה במערב (בבא בתרא כה, א). למשכן ולבית המקדש נכנסים מצד מזרח, ובירכתי הבניין, במקום המוצנע ביותר, שם קודש הקדשים ובו השכינה שורה. אין לגשת פתאום אל הא־לוהים; יש צורך בהשתדלות מרובה ובהכנה ארוכה ומדוקדקת. אולם מדוע שבטי אפרים, מנשה ובנימין מייצגים את השכינה? אמנם המשכן שכן זמן רב בשילה שבנחלת אפרים, ובית המקדש שבירושלים נבנה בנחלת שבט בנימין, אך לא נראה כי שלושה שבטים אלו הצטיינו דווקא ביראת שמים! (ראה ישעיהו כח, הושע ד ועוד).

המדרש מבאר ששבטים אלו מייצגים את העם — אפרים בממד הלאומי, מנשה בחיבתו לארץ ובנימין באהבת השלום. נפתח באפרים: יוסף, אבי אפרים ומנשה, הוא שהציל את עתידו של עם ישראל כאשר כלכל את משפחת יעקב. יהושע, מצאצאי אפרים, הוא שהנהיג את עם ישראל בכיבוש הארץ, והוא שחילק את הארץ לשבטים. מנשה, כאמור, מצטיין באהבת הארץ: הוא ביקש ואף קיבל ירושה משני עברי הירדן. בנות צלפחד, נינותיו של מנשה, שאזרו אומץ לגשת אל משה ולתבוע את נחלת אביהן שמת ללא בנים, מוכיחות שכל השבט ירש אהבה זו. ובאשר לבנימין, הוא מסמל את אחדות העם, משום שעל ידו חזר השלום לשכון בין האחים: שאול, מבני בניו, הוא המלך הראשון שאיחד את עם ישראל אחרי תקופת השופטים שבה שלט הפירוד בין השבטים. ׳אין השכינה שורה אלא בהקהל׳ (סדר עולם רבה פרק טו), כאשר העם כולו מאוחד. מי שהבין את חשיבות כלל ישראל זכה שבחלקו ייבנה משכן לשכינה.

— חלקו של שבט דן הוא הפחות מכובד. ׳צפון, משם החשך יוצא לעולם, וכנגדן שבט דן. למה, שהוא החשיך העולם בעבודה זרה שעשה ירבעם שני עגלי זהב׳ (במדבר רבה פרשה ב סי׳ י). אולם את תרומתו החיובית של שבט דן נוכל לראות אם נתבונן בדמות יוצאת הדופן של אחד מבניו: שמשון, ששפט את ישראל עשרים שנה והושיע אותם כמעט בעל כורחו מעול הפלשתים. נזיר מבטן היה שמשון, קדוש בעל כורחו. הוא מייצג את עם ישראל נאמנה בכך שאיננו יכול להתחמק מקדושתו. לא זו בלבד ששמשון איננו יודע להעריך את הקדושה הכרוכה בנזירותו,[1] אלא

1. ראה פרשת נשא (במדבר ו, א־ח) שהנודר להיות נזיר אסור בשתיית יין ובתספורת. וראה שופטים (יג, ג־יד), משנה נזיר פ״א מ״ב, תוספתא נזיר פ״א ה״ה.

שהוא מתאווה לנשים נכריות, פלשתיות; ועם זאת, כנקמה על בגידותיהן[2] הוא יכה בכעסו את הפלישתים, וכך יושיע את ישראל מן השעבוד. ולא רק לאורך חייו כך, אלא אף במותו: "וַיִּהְיוּ הַמֵּתִים אֲשֶׁר הֵמִית בְּמוֹתוֹ רַבִּים מֵאֲשֶׁר הֵמִית בְּחַיָּיו" (שופטים טז, ל). ממעשה שמשון נלמד שדבר איננו יכול למנוע את גאולתם של ישראל. דן חונה בצפון, מקום הנראה נטול כל אור: אם הגאולה תופיע למרות הכול, אין זאת אלא מפני שכוח נסתר, אך עצום מאוד, מניע אותה. שורש הגאולה טמון בערכים שנושאים שבטי אשר ונפתלי. על אשר נאמר מעט בכתובים: יעקב אבינו ומשה רבנו מדגישים בדבריהם את השמן הרב הנובע מארצו של אשר, ולא ידוע לנו על מנהיג גדול שיצא ממנו. אך מה שרמזה התורה גילו לנו חכמים, וראו בו את המייצג של עם ישראל כולו, שנבחר על ידי ה' ושניתנה לו ארץ שמנה וטובה. אשר מסמל אפוא את בחירת עם ישראל מתוך העמים.

נפתלי מייצג את הדבקות באבות האומה. את הכינוי "אַיָּלָה שְׁלֻחָה" שניתן לנפתלי מסביר המדרש בכך שהוא היה רץ לכל השליחויות שהיה אביו שולחו; לכן מייצג נפתלי את הכבוד לאבות ולאימהות האומה. ואכן, בזכות שתי סיבות אלו גאולת ישראל מובטחת, בזכותה של הברית שכרת ה' עִם עַם ישראל כאשר בחר בו מכל העמים, ובזכות השבועה אשר נשבע לאבות.

כל אחד מן השבטים נושא עִמו את אחד מערכי היסוד של היהדות. אולם כאשר כל אחד מן הערכים האלו נתפס על ידי נושאיו כערך הבלעדי, מתחילים להתפתח מתחים בעם, וכוחות הפירוד מתגברים עד כדי איום על לכידות האומה. תפקידם של הכהנים, שחנו על יד ארון העדות ובמרכז המחנה והעם, הוא להשכין שלום בין כל הערכים האלו ולאחד ביניהם: 'הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה' (משנה אבות פ"א מי"ב).

2. ראה רלב"ג שופטים יד, יח, מדרש 'פנים אחרים' על אסתר נוסח ב פרשה ה.

מכלול הלידות בפרט ובכלל

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו נאמר (ג, א): "וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת אַהֲרֹן וּמשה... וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי אַהֲרֹן...," הנה שמות בניו של משה לא נזכרו ואף על פי כן נאמר "תּוֹלְדֹת אַהֲרֹן וּמשֶׁה"! מסביר **רש"י** (עפ"י סנהדרין יט ע"ב): 'ונקראו 'תולדות משה' לפי שלימדן תורה, מלמד שכל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו'. למדנו מכאן שיש לאדם שתי לידות, גופנית ורוחנית — הגופנית שבא גופו לעולם ע"י הוריו, והרוחנית שלומד תורה ע"י רבו. בעל ה'**תורה תמימה**' (שם) מסביר מדוע מכונים רב ותלמיד בתואר אב ובן: 'דמי שממציא דבר חכמה נקרא אב לה, מפני שהוא מולידה (ומביא ראיה מן הפסוקים בבראשית (ד, כ-כא): "הוּא הָיָה אֲבִי יֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה... הוּא הָיָה אֲבִי כָּל תֹּפֵשׂ כִּנּוֹר וְעוּגָב"), וממילא מי שמקבל ממנו לימוד אותו הדבר הרי הוא אליו ביחס בן'.

בגמרא (סנהדרין צט ע"ב) מצאנו חידוש זה בשינוי לשון קל: 'אמר ריש לקיש: כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, שנאמר "וְאֶת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְחָרָן", ויש להבין ההבדל בין לידה לבין עשייה. מסביר בעל ה'תורה תמימה' (שם) שעשייה עניינה תיקון וחידוש, כמו "וְעָשְׂתָה אֶת צַפָּרְנֶיהָ", ומי שלומד תורה הרי הוא כמו בריה חדשה. יש בכך תוספת עומק לעניין — לימוד תורה הוא לידה רוחנית המתקנת ומשכללת את האדם.

במתן תורה בסיני חווה עם ישראל כולו 'לידה' מחודשת, והפך לבריה חדשה. זהו עומק דברי המדרש המספר כי בשעת מתן תורה פרחה נשמתם של ישראל ושוב חזרה אליהם — כי על ידי קבלת התורה קנה עם ישראל דרגה חדשה והפכו כולם לבריה חדשה.

לידה רוחנית זו של עם ישראל באה לו לאחר הלידה הגשמית שעבר ביציאת מצרים, וכפי שביאר באריכות המהר"ל (גבורות ה', פ"ג) על פי הפסוק: "לָקַחַת לוֹ גוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי", וכדברי המדרש: 'כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים כעובר שהוא נתון בתוך מעיה של בהמה והרועה נותן ידו ושומטו', עיין שם.

ניתן לראות בהיסטוריה של עם ישראל תהליכים המשולים ללידה, וכנגדם הוא גם כן באדם הפרטי:

הלידה הראשונה של עם ישראל היא יציאת מצרים, וכנגדה באדם הפרטי יום הלידה של האדם.

הלידה השנייה של עם ישראל היתה במתן תורה, ובאדם הפרטי לימוד התורה של כל תלמיד עד כדי כך שהמלמד נחשב כאביו.

הלידה השלישית היא הכניסה לארץ ישראל, בה המימד הלאומי יוצא מהכוח אל הפועל, שהרי מצַות ישוב ארץ ישראל אינה מוטלת על יחידים אלא על האומה כולה שתהיה ריבונית בארץ ישראל — מימד זה אינו יכול להתקיים בגלות ולמעשה "נולד" בארץ ישראל, וכנגדה גם האדם הפרטי העולה לארץ ישראל חווה מעין לידה חדשה, וכפי שכתב הראי"ה קוק (אורות עמ' קסו): 'תיכף כשבא אדם לארץ ישראל מתבטלת נשמתו הפרטית מפני האור הגדול של הנשמה הכללית הנכנסת לתוכו'.

לידה רביעית באדם הפרטי היא יום חתונתו. הזוהר הקדוש מגדיר את הרווק כ'פלגא דגופא', כלומר חצי בן אדם, ורק בחתונה האדם הופך להיות שלם ויכול לעבוד את הקב"ה בשלמות. יתכן לומר שההקבלה ללידה זו במימד הכללי היא בניית בית המקדש, שם החיבור היותר שלם בין הקב"ה לבין עם ישראל, וכפי שאמרה המשנה (סוף תענית): 'ביום חתונתו — זה מתן תורה, וביום שמחת לבו — זה בנין בית המקדש'.

יהי רצון שנזכה לבניין בית המקדש במהרה בימינו ולשלמות באופן פרטי וכללי.

פָּרָשַׁת נָשֹׂא

בין הנאה לאושר

שאול דוד בוצ'קו

'איזהו גיבור? הכובש את יצרו' (אבות פ"ד מ"א). במילים אלו מגדירה משנת פרקי אבות את מהות האדם. בניגוד לכל שאר היצורים, שאין בהם דבר מלבד אינסטינקטים, לאדם שמורה היכולת להיות משהו אחר, שאינו רק יציר הטבע; בכוח רצונו האמיץ הוא מסוגל לשלוט על טבעו.

בסיפור חטא עץ הדעת הדגישה התורה כי חוה נמשכה אחרי גירויי החושים: "וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תַאֲוָה הוּא לָעֵינַיִם וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל" (בראשית ג, ו). עיניה היו נתונות כל כולן בפרי האסור, ושום כוח בעולם לא יכול היה לעצור בעדה עד שלא תטעם ממנו. כביכול היא לא הייתה עוד חוה עצמה, אלא היצרים שבתוכה בלבד. אך אחרי שאכלו מן הפרי — איזו אכזבה! תחושה של ריקנות השתלטה עליה ועל אדם, עד שהרגישו ערומים מכול, בושו מעצמם והתחבאו בתוך עץ הגן, בניסיון נואש להסתתר מפני ה'; ושמא הסלידה העצמית הזאת היא היא המיתה שהזהיר ה' מפניה אם יעברו על מצוותו?!

על רקע זה יש להבין מדוע נכתבו בפרשתנו דיני הנזיר. בנוסף לאיסורו בשתיית יין, נודר גם הנזיר שלא להסתפר, ומוותר בכך על אחד ממאוויי האדם: לטפח את מראהו. כל יהודי נדרש לרסן את תאוותיו, אך די לו שישמור על הכשרות ועל שאר דיני ההלכה. הנזיר, לעומת זאת, עושה צעד נוסף קדימה ומתעלה בעוד דרגה, עד שנקרא 'קָדוֹשׁ'. (במדבר, ו, ה). 'רבי אלעזר אומר: [כל היושב בתענית] נקרא קדוש, שנאמר "קָדֹשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ" (במדבר שם, שם), ומה זה[3] שלא ציער עצמו

3. כלומר הנזיר.

אלא מדבר אחד נקרא קדוש, המצער עצמו מכל דבר — על אחת כמה וכמה׳ (תענית יא, א).

׳למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין׳ (ברכות סג, א).[4] התשוקה היא המשחיתה את הנפש, והפרישות היא רפואתה.

׳ר׳ אלעזר הקפר ברבי אומר: ״וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנָּפֶשׁ״ (במדבר שם, יא) — וכי באיזו נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר: ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה! מכאן, כל היושב בתענית נקרא חוטא׳ (נדרים י, א).[5]

האם רבי אלעזר ורבי אלעזר הקפר מייצגים שתי תפיסות שונות של היהדות, המנוגדות מן הקצה אל הקצה? האם לדעת הראשון האידיאל הוא הפרישות, ולדעת השני — הנהנתנות?

לא ולא. הגמרא (תענית שם) מקשה על רבי אלעזר שבמקום אחר הוא עצמו אוסר לצום, ומתרצת: ׳לא קשיא, הא דמצי לצעורי נפשיה, הא דלא מצי לצעורי נפשיה׳. ישנם שני סוגי אנשים — מי שיכול לסבול את הצום, ומי שאינו יכול לסבול אותו. האידיאל הוא שהאדם יתעלה מעל מגבלות הטבע האנושי... אם מסוגל הוא לעמוד בכך; ואם לא, עליו להסתפק בתרי״ג המצוות.

ברוח זאת ביאר אבי מורי הרב משה בוצ׳קו זצ״ל את אותו הפסוק שממנו למד ר׳ אלעזר הקפר שההתנזרות מן היין היא חטא: פסוק זה נאמר על נזיר שנטמא והוצרך להפסיק את נזירותו בטרם השלים אותה, ומקרה זה שאירע לו מוכיח שהוא לא הגיע למדרגה כזו שיוכל להוסיף איסורים על איסורי התורה. כישלונו לקיים את נדרו מעמיד אותו במקומו.

ברם, לכשנתבונן ניווכח כי מדברי ר׳ אלעזר הקפר עצמו, ׳כל היושב בתענית נקרא חוטא׳, משמע שהוא פוסל את הפרישות בכלל. מהו אפוא יחסו אל ההנאה? האם הוא רואה בה תכלית ההוויה האנושית? לא ייתכן, הרי כבר הפליג הנביא ישעיהו בגינוי ההדוניסטים האומרים ״אָכוֹל וְשָׁתוֹ כִּי מָחָר נָמוּת״ (ישעיהו כב, יג). וגער בהם בתוקף: ״אִם יְכֻפַּר הֶעָוֹן הַזֶּה לָכֶם עַד תְּמֻתוּן״ (שם שם, יד).

4 רש״י על במדבר ו, ב הביאה והוסיף: ׳שהוא (היין) מביא לידי ניאוף׳.

5. ובשינוי מקצת בתענית שם.

מהו אפוא האידיאל לדעת ר׳ אלעזר הקפר?

׳היוצא בימי ניסן ורואה אילנות שמוציאין פרח אומר ׳ברוך אתה ה׳ א־להינו מלך העולם שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות לְהַנּוֹת[6] בהם בני אדם׳ (שו״ע או״ח סי׳ רכו ס״א). היכולת ליהנות היא מתת הא־ל, ועלינו להודות לו. היכולת לסרב ליהנות היא המייחדת את האדם מכל הבריות, באשר יש בו מן העליונים ומן התחתונים, גוף מן התחתונים ונשמה מן העליונים.[7] אדם החי רק בעולם החומר אינו אלא בהמה. דחיית הרוחניות, יותר מדחיית ההנאות, היא המביאה עצבות על האדם: היא מרוקנת את החיים מתוכן, את הנפש מרוח, את האדם מזהותו. אהבת התורה, הכישרון להתקשר אליה והתשוקה לדבר ה׳ הן כעטרות לראש האדם היהודי. מניעת ההתעלות הרוחנית היא הטלת מום קשה באדם, הנשאר ללא תקווה לאושר ולקורת רוח. אבל רגלי האדם ניצבות על הארץ, ולכן גם תשוקתו להנאה חזקה היא.

ההכרה שההנאה היא מתת א־לוהים — זוהי גדלותו של האדם היהודי, זאת לימד אותנו ר׳ אלעזר הקפר. ה׳ ברא את האדם ואת הנאותיו, וממנו יתברך כל האושר. אצל מי שחי בתודעה זו, ההנאה איננה מתנגשת עם הרוחניות. אדרבה, הוא מסוגל לראות את הא־לוהות מתגלה בברכה הגשמית. עבור ר׳ אלעזר הקפר, עולם המצוות הוא מסע מופלא שבו מוענק ערך לכל דבר, ואפילו הגשמי ביותר, ובו מתייחדות בְּרכת הא־ל ועבודת האדם.

ידועה היא ׳האכזבה של יום המחרת׳, נחלתם של המתמכרים להנאות הגוף; תחושת ריקנות ממלאת את נפשם, ושוב הם ירוצו כאחוזי אמוק להתנסות בהנאות חדשות, שאף הן חולפות עם הרוח; אחריהן יבוא עוד בוקר של אכזבה, כבבואה של חברתנו כולה — חברה במשבר, שהשפע החומרי לא הביא מזור למכאוביה.

׳כל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין׳. אם האדם מרגיש שאיננו מסוגל ליהנות מן העולם ולהיות באותו הזמן עובד ה׳, בדומה לאישה הנואפת שנכשלת מפני שהזכות להנאה הפכה לציר המרכזי של הוויתה, אם הוא רואה אותה בקלקלתה וחושש שגם הוא יגיע לידי אותה מידה, עליו ללמוד להתגבר על יצרו ולנדור נזירות. אולם כשתסתיים תקופת הנזירות יהיה עליו להביא שלושה קרבנות — עולה, חטאת ושלמים.

6. נ״א לֵיהָנוֹת.

7. רש״י בראשית ב, ז; בראשית רבה פרשה יב, ח ופרשה יד, ג; ועוד.

העולה מסמלת את ההכנעה לפני הא־לוהים, שהיא תנאי מוקדם לכל התעלות רוחנית. ראשית כול יש להיות מוכן לוותר, להקריב את הטפל בשביל העיקר. לאחר מכן על הנזיר לבקש סליחה מה׳ על שהפר את האיזון הראוי וברח מחווית העולם הזה, משלא יכול היה לעמוד בפיתוייו. לבסוף הוא מביא זבח שלמים — קרבן המסמל שלום והרמוניה. רוב הבשר של קרבן זה נאכל על ידי הבעלים הנהנים מ׳שולחן גבוה׳ — משולחנו של הקב״ה כביכול, אות לכך שעל ידי קיום מצוות ה׳ אף ההנאות נהפכות למצוות. כך הופכת ההנאה לאושר.

הנזיר והחברה

נחום אביחי בוצ׳קו

אחד הנושאים בפרשתנו הינו פרשיית הנזיר, בה התורה מתארת אדם המעוניין להתקדש ולהתעלות, ורצונו הוא: ״לְנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַה׳״. התורה קובעת כי אדם זה יצטרך לפרוש מענבים ויין, לא להיטמא למת ולא להסתפר. בסוף תקופת הנזירות צריך הנזיר להביא מספר קורבנות, אחד מהם הוא קורבן חטאת.

מדוע צריך הנזיר להביא קורבן חטאת? וכי נחשב הוא חוטא? אדרבה, הרי הוא מתעלה על עצמו ומתנהג בפרישות!

הסביר ר׳ אלעזר הקפר שהנזיר צריך כפרה ׳על שציער עצמו מן היין׳, והביאו רש״י בפירושו כאן. מכאן למד סבי מורי שליט״א הוכחה שהתורה אינה דורשת מאיתנו להתנזר מהחיים הגשמיים, אלא אדרבה, עלינו לחיות חיי הרמוניה של חיבור בין גוף ונשמה ע״פ הדרכת תורתנו הקדושה!

אך כאן דרוש ביאור מעמיק, אם אסור לו לאדם שיצער עצמו וימנע מעצמו דברים גשמיים המותרים, אם כן מה המקום של הנזיר? ומדוע דורשת התורה מן הנזיר לפרוש דווקא משלושת הדברים שנזכרו לעיל?

יתכן והמפתח לתמיהות אלה נעוץ בפירושו של רש״י בתחילת פרשיית נזיר: ׳למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה? לומר לך, שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, שהוא מביא לידי ניאוף׳.

ניתן לפרש ׳כל הרואה סוטה בקלקולה׳ — היינו אדם הנמצא בחברה בה חיי המשפחה אינם מבוססים על טהרה ואמינות (בלשון המעטה), ופריצת המסגרת

הזוגית הינה דבר שכיח, 'יזיר עצמו מן היין' — על אדם זה להתרחק באופן קיצוני מכל דבר שיכול להביא אותו לידי עוון. וזהו מעין דברי הרמב"ם בעניין תיקון המידות, שברוב המידות לא ראוי להתנהג בקיצוניות אלא דרך האמצע היא הדרך הנכונה, אך במקרה והאדם נטה באחת המידות לקיצוניות לצד אחד ראוי לו שיקצין לצד השני כדי שבסופו של דבר יחזור לשביל הזהב.

אדם שנמצא בחברה מקולקלת ממליצה לו התורה לפרוש משלושה דברים:

א) לא לשתות יין — יין הוא המשקה המובא אל השולחן באירועים שמחים וחשובים, ומטבעו הוא מקרב ומוריד מחיצות בין אנשים. לא בכדי אסרו עלינו חכמים לשתות יין עם שאינם יהודים כדי למנוע התבוללות. הימנעות מן היין תעזור לאדם להתרחק מן ההשפעות השליליות של החברה בה הוא חי.

ב) לא להיטמא למת — אירועים של מוות אף הם אירועים המקרבים בין אדם למשפחתו ולידידיו. ככל שהאירוע קשה יותר, כגון מלחמה וכדומה, כך האנשים השותפים לו מתקרבים יותר. אדם הרוצה להתרחק מן החברה עליו לפרוש גם מאירועים עצובים שכאלה.

ג) לגדל שיער — גידול שיער הוא סממן חיצוני מובהק, הבא לומר: אני מתבדל מן החברה ובכך אני לוקח לעצמי פסק זמן להתבודד ולהתחזק.

מהנהגתו של היחיד ניתן להשליך גם על רבים. ייתכן וחברה מסוימת תחוש כי היא 'מאוימת' מבחינה רוחנית מהשפעתן של חברות אחרות, ותחליט לעשות מעשה ולהיבדל ולהינתק מחברות האחרות. אי אפשר לראות תופעה זו בשלילה. אמנם כל עניינה של נזירות הוא לזמן מוגבל, ואף היא נצרכת רק בדיעבד במקרה 'שראה סוטה בקלקולה', ואין זו הנהגה רגילה. יתרה מזו, התורה מודיעה כי סופו של הנזיר לסיים את נזירותו ולחזור אל החברה, לאחר שחיזק וביצר את עמדותיו ועקרונותיו הרוחניים, ואולי זוהי אף חובתו ושליחותו! גם חברה שמתבדלת ופורשת צריכה לזכור כי מציאות זו היא מציאות של דיעבד והמטרה העיקרית היא התערות והשפעה על החברה החלשה יותר מבחינה רוחנית.

התפילה

שאול דוד בוצ׳קו

הרמב״ם בספר המצוות (מצות עשה ה) שלו מונה את החובה להתפלל בכל יום בין תרי״ג המצוות. חובה זו נלמדת מן הפסוק ״וַעֲבַדְתֶּם אֵת ה׳ אֱ־לֹהֵיכֶם״ (שמות כג, כה).[8] בתפילתו מעיד האדם שה׳ הוא כל יכול, ובהתחננו לפניו הוא מודה שהוא יתברך מקור כל הברכה. כעיני עבדים אל יד אדוניהם, המבקשים מזונותיהם, כן עיניו אל ה׳ א־לוהיו. (עפ״י תהילים קכג, ב).

שלוש פעמים ביום מביע האדם את הכרתו במלכות ה׳.

הרמב״ן בהשגותיו לספר המצוות (השגות הרמב״ן לספר המצוות מצות עשה ה). חולק על שיטה זו. לדבריו, התפילה איננה חובה. כפיית התפילה נוטלת ממנה את נשמתה, שהיא קשר רגשי, חם וספונטני בין האדם לא־לוהים. יתר על כן, לעומת ׳הנשר הגדול׳, הרואה בתפילה תנועה מלמטה למעלה, מהאדם אל הא־לוהים, הרמב״ן רואה בה תנועה מלמעלה למטה, מא־לוהים לאדם: ׳אלא ודאי כל ענין התפלה אינו חובה כלל אבל הוא ממדות חסד הבורא ית׳ עלינו ששומע ועונה בכל קראינו אליו׳ (שם).

אנו, כבני אנוש, איננו יכולים להשפיע על הקב״ה. באיזו זכות נוכל לספר שבחו? כל שנוכל לומר הוא כאין וכאפס, וקרוב להיחשב כגידוף: ׳משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו!׳ (ברכות לג, ב). ״לְךָ דֳמִיָּה תְהִלָּה״ (תהלים סה, ב) — השתיקה תהלה לך לפי שאין

8. וראה בס׳ המצות שם שציווי זה נכפל בעוד פסוקים. וראה רמב״ם הל׳ תפילה פ״א ה״א: ׳מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה׳ אלהיכם, מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה, ואין מנין התפלות מן התורה, ואין משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה׳.

קץ לשבחך, והמרבה בשבח אינו אלא גורע׳ (רש״י שם). אבל הנשמה, חלק א־לוה ממעל, משתוקקת לקרבת הבורא. ובטובו הגדול נתן לנו הקב״ה רשות להלל אותו, והוא שומע קולנו, עונה לתפילתנו ומקשיב לקול תחנונינו. ברם, גם לדעת הרמב״ן ישנה תפילה שהיא חובה, והיא נלמדת מהפסוקים שבפרשתנו:

״וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם וַהֲרֵעֹתֶם בַּחֲצֹצְרֹת וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי יה׳ אֱ־לֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם. וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱ־לֹהֵיכֶם אֲנִי ה׳ אֱ־לֹהֵיכֶם״ (במדבר י, ט־י). וכותב שם הרמב״ן: ׳והיא מצוה על כל צרה וצרה שתבא על הצבור, לצעוק לפניו בתפלה ובתרועה. והוא הענין שבאר שלמה ע״ה כמו שכתוב: ״בְּהֶעָצֵר שָׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר, וכתיב רָעָב כִּי יִהְיֶה בָאָרֶץ דֶּבֶר כִּי יִהְיֶה, שִׁדָּפוֹן יֵרָקוֹן אַרְבֶּה חָסִיל כִּי יִהְיֶה, כִּי יָצַר לוֹ אֹיְבוֹ בְּאֶרֶץ שְׁעָרָיו, כָּל נֶגַע כָּל מַחֲלָה כָּל תְּפִלָּה כָּל תְּחִנָּה אֲשֶׁר תִּהְיֶה לְכָל הָאָדָם לְכֹל עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יֵדְעוּן אִישׁ נֶגַע לְבָבוֹ וּפָרַשׂ כַּפָּיו אֶל הַבַּיִת הַזֶּה״׳ (מלכים א ח, לה; דה״ב ו, כ).

אם כך, לדעת הרמב״ן התפילה היא חלק בלתי נפרד מן האמונה ומן הביטחון בה׳, היודע הכול והמשגיח על הכול, ובמובן זה אף היא חובה. ואכן, הרמב״ן מודה לרמב״ם בעיקר הדברים, אלא שלדעת הרמב״ם חייב אדם להתחנן אל ה׳ בכל יום ויום כעבד הזועק אל רבו, ואילו לרמב״ן תפילה זו שמורה לעת צרה: ״וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם״.

התפילה היא הזדמנות נפלאה למפגש עם הקב״ה, שהוא בטובו וברוב חסדו נתן לנו אפשרות לקיימה בכל יום ויום.

והיית לנו לעיניים

שאול דוד בוצ׳קו

״וַיֹּאמֶר משֶׁה לְחֹבָב בֶּן רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן משֶׁה נֹסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר ה׳ אֹתוֹ אֶתֵּן לָכֶם, לְכָה אִתָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ כִּי ה׳ דִּבֶּר טוֹב עַל יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֹא אֵלֵךְ, כִּי אִם אֶל אַרְצִי וְאֶל מוֹלַדְתִּי אֵלֵךְ. וַיֹּאמֶר אַל נָא תַּעֲזֹב אֹתָנוּ, כִּי עַל כֵּן יָדַעְתָּ חֲנֹתֵנוּ בַּמִּדְבָּר וְהָיִיתָ לָּנוּ לְעֵינָיִם״ (במדבר י, כט־לא).

מדוע משה מפציר כל כך ביתרו להישאר, ומה פירוש הביטוי המשונה "וְהָיִיתָ לָּנוּ לְעֵינָיִם"?

כמה נפלא היה מסע בני ישראל במדבר! ה' בכבודו ובעצמו היה מורה הדרך: "כֵּן יִהְיֶה תָּמִיד, הֶעָנָן יְכַסֶּנּוּ וּמַרְאֵה אֵשׁ לָיְלָה. וּלְפִי הֵעָלוֹת הֶעָנָן מֵעַל הָאֹהֶל וְאַחֲרֵי כֵן יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וּבִמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁכָּן שָׁם הֶעָנָן שָׁם יַחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. עַל פִּי ה' יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל פִּי ה' יַחֲנוּ..." (שם ט, טז־יח). היש בכל ההיסטוריה האנושית בני אדם שזכו לחיות קרוב כל כך אל ה'? כך תיארה לנו התורה את חיי עם ישראל בצל השכינה, בדיוק לפני השיחה ההיא בין משה ליתרו.

ומה קורה אחרי השיחה? "וְהָאסַפְסֻף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּוּ תַּאֲוָה וַיָּשֻׁבוּ וַיִּבְכּוּ גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר" (שם יא, ד). קשה להבין זאת — הרי היה להם צאן ובקר לרוב (ראה רש"י שם יא, י), ומלבד זאת אף יכלו לטעום במן כל טעם שרצו! (יומא עה, א).

אינו דומה חטא זה לתלונתם כאשר צמאו למים (שמות יז, במדבר כ). כאן חרה אף ה' מאוד (ראה במדבר יא, י), עד שהכריז: "לֹא יוֹם אֶחָד תֹּאכְלוּן וְלֹא יוֹמָיִם וְלֹא חֲמִשָּׁה יָמִים וְלֹא עֲשָׂרָה יָמִים וְלֹא עֶשְׂרִים יוֹם. עַד חֹדֶשׁ יָמִים עַד אֲשֶׁר יֵצֵא מֵאַפְּכֶם וְהָיָה לָכֶם לְזָרָא" (שם שם, יט־כ). ואכן מתו 'העם המתאוים' כאשר "הַבָּשָׂר עוֹדֶנּוּ בֵּין שִׁנֵּיהֶם" (שם שם, לג).

חז"ל ביארו שלא לבשר עצמו התאוו העם, אלא לאופן אכילתו: "'...וַיֹּאמְרוּ מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר. זָכַרְנוּ אֶת הַדָּגָה אֲשֶׁר נֹאכַל בְּמִצְרַיִם חִנָּם" (שם שם, ד־ה), אם תאמר שמצריים נותנים להם דגים חנם, והלא כבר נאמר "וְתֶבֶן לֹא יִנָּתֵן לָכֶם" (שמות ה, יח), אם תבן לא היו נותנין להם חנם, דגים היו נותנין להם חנם? ומהו אומר חנם — חנם מן המצוות' (רש"י במדבר יא, ח). הם רצו לזלול ולהשליך מעליהם את המצוות הקשורות לאכילה ואת הקדושה הנלווית אליהן.

חכמי המדרש הרחיקו לכת עוד יותר: לא לבשר כפשוטו התאוו העם, אלא לתענוגות בשרים.[9] בני ישראל רצו מנהיג רוחני שיפטור אותם מדרישות המוסר והקדושה. הם שאלו: "מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר?" כלומר — 'מי יבצע רפורמות בדת כדי שנוכל למלא תאוותינו ללא גבולות?'

9. ראה במדבר רבה, פרשה טו אות כד: 'אם נאמר שלא היה להם שור ובהמה — והלא כבר נאמר (שמות יב, לח) "וְגַם עֵרֶב רַב עָלָה אִתָּם וְצֹאן וּבָקָר", אם נאמר אכלום במדבר — והלא כתיב (במדבר לב, א) "וּמִקְנֶה רַב הָיָה לִבְנֵי רְאוּבֵן", מכאן אמר ר"ש: לא נתאוו בשר אלא שאר בשר, שכן הוא אומר (תהלים עח, כז) "וַיַּמְטֵר עֲלֵיהֶם כֶּעָפָר שְׁאֵר", ואין שאר אלא עריות שנא' (ויקרא יח, ו) "אִישׁ אִישׁ אֶל כָּל שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ". הוי שכך בקשו להתיר להם את העריות וכה"א (במדבר יא, י) "וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה אֶת הָעָם בֹּכֶה לְמִשְׁפְּחֹתָיו".

משה חשש מנפילה זו. המסע עם ה׳ המתהלך בקרב המחנה (עפ״י דברים כג, טו) הוא חוויה נפלאה בעבור מי שראוי לה, אך מי שלא הגיע באמת לרמה רוחנית גבוהה מרגיש בו מחנק. משה חשש שבני ישראל יסרבו לקבל את המצוות המגבילות את החופש שלהם, בחושבם שאי אפשר לעמוד בדרישות שחוקיה של התורה מציבים לאדם. זו הסיבה שהוא מתחנן אל יתרו: ״יָדַעְתָּ חֲנֹתֵנוּ״ — ׳הזכות שנפלה בחלקנו לחיות בקרבת א־לוהים גדולה כל כך, ואתה הרי מכיר את כל הדתות האליליות. אתה, שאינך יהודי ואינך חייב לחיות על פי התורה ולקיים את מצוותיה, אתה מעיד בעצם נוכחותך שאין בכל הגויים חוקים ומשפטים צדיקים כמצוות התורה, שהיא כלי חמדה שניתן לישראל. ״וְהָיִיתָ לָּנוּ לְעֵינָיִם״ — דוגמה לחיקוי לעיני העמים, עדות שהעולם כולו מודה בעליונותם של ערכי היהדות׳.

ואכן, אירע הבלתי נמנע. מיד אחרי סירוב יתרו וכשלון ניסיונו האחרון של משה לבלום את הנפילה הצפויה, מספרת התורה ״וַיִּסְעוּ מֵהַר ה׳״ (במדבר י, לג); ודרשו רבותינו: ׳כתינוק היוצא מבית הספר, שבורח והולך לו׳.[10]

ספקותיו של משה

שאול דוד בוצ׳קו

שאלה אפיקורסית?

משה רבנו הוא אכן גדול הנביאים. כאשר אחותו, מרים הנביאה, העיזה לומר מעט דברי ביקורת כלפיו — נענשה היא קשות. בדברי תוכחה אליה ואל אהרון מביע הקב״ה את אהבתו לעבדו הנאמן: ״וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה׳ בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ. לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה, בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת ה׳ יַבִּיט, וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה״ (במדבר יב, ו־ח).

ובכל זאת, בראשיתה של אותה פרשה מפקפק משה בכוחו של ה׳! כאשר העם בוכים ודורשים במפגיע בשר לאכול, וה׳ מבטיח לספק להם בשר לחודש ימים, מזדעק משה: ״שֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף רַגְלִי הָעָם אֲשֶׁר אָנֹכִי בְּקִרְבּוֹ, וְאַתָּה אָמַרְתָּ בָּשָׂר אֶתֵּן

10. מדרש ויכולו; וכן בילקוט שמעוני רמז תשכט: כתינוק שיוצא מבית הספר ורץ. ובפירוש הרמב״ן על התורה בשם המדרש: שנסעו מהר סיני בשמחה כתינוק הבורח מבית הספר; וחריפה מזו המימרא בשבת קטז, א: ״ויסעו מהר ה׳״, ואמר רבי חמא ברבי חנינא: שסרו מאחרי ה׳.

לָהֶם וְאָכְלוּ חֹדֶשׁ יָמִים? הֲצֹאן וּבָקָר יִשָּׁחֵט לָהֶם וּמָצָא לָהֶם, אִם אֶת כָּל דְּגֵי הַיָּם יֵאָסֵף לָהֶם וּמָצָא לָהֶם?!" (שם יא, כא-כב). מתשובתו של הקב"ה אנו למדים שמשה אכן הביע ספק ביכולתו: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: הֲיַד ה' תִּקְצָר? עַתָּה תִרְאֶה הֲיִקְרְךָ דְבָרִי אִם לֹא" (שם שם, כג).

ר' שמעון בר יוחאי איננו מוכן לקבל את הדברים כפשוטם: 'חס ושלום לא עלתה על דעתו של אותו צדיק כך! מי שכתוב בו "בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא" (שם יב, ז), יאמר אין המקום מספיק לנו? אלא כך אמר: שֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף רַגְלִי וגו' ואתה אמרת בשר אתן לחדש ימים, ואחר כך תהרוג אומה גדולה כזו? "הֲצֹאן וּבָקָר יִשָּׁחֵט לָהֶם" כדי שיהרגו, ותהא אכילה זו מספקתן עד עולם? וכי שבחך הוא זה, אומרים לו לחמור טול כור שעורים ונחתוך ראשך? השיבו הקב"ה: ואם לא אתן יאמרו שקצרה ידי, הטוב בעינך שיד ה' תקצר בעיניהם? יאבדו הם ומאה כיוצא בהם ואל תהי ידי קצרה לפניהם אפילו שעה אחת'. (רש"י במדבר יא, כב, עפ"י תוספתא סוטה פ"ו).

אולם ר' עקיבא איננו מסכים עם פרשנות זו. לדעתו משה אכן פקפק בא-לוהיו. 'רבי עקיבא (רש"י שם ותוספתא שם). אומר: "שֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף רַגְלִי, וְאַתָּה אָמַרְתָּ בָּשָׂר אֶתֵּן לָהֶם וְאָכְלוּ חֹדֶשׁ יָמִים, הֲצֹאן וּבָקָר" וגו', הכל כמשמעו'.

אין זו מעידה חד פעמית. ר' עקיבא מזכיר את המסופר בפרשת חוקת, שמשה הכה את הסלע במקום לדבר אליו שייתן מימיו. שם הקב"ה העניש את משה ואת אהרן בעונש קשה ביותר — שלא ייכנסו לארץ — לא רק מפני שלא שמעו בקולו, אלא בעיקר "יַעַן לֹא הֶאֱמַנְתֶּם בִּי" (במדבר כ, יב), שלא האמינו שהוא יכול להוציא מים מן הסלע אף בלי שיגעו בו.

ואין זו הפעם הראשונה שמשה מביע ספק. כאשר הקב"ה בחר בו להיות לנביא ולשליח להוציא את בני ישראל ממצרים, סירב משה וטען "כִּי כְבַד פֶּה וּכְבַד לָשׁוֹן אָנֹכִי", ולכן לא אוכל להצליח בשליחות; הקב"ה הוצרך להזכיר לו "מִי שָׂם פֶּה לָאָדָם אוֹ מִי יָשׂוּם אִלֵּם אוֹ חֵרֵשׁ אוֹ פִּקֵּחַ אוֹ עִוֵּר הֲלֹא אָנֹכִי ה'" (שמות ד, יא).

בכל פעם נאלץ משה לשאת בתוצאות של ספקותיו:

כאשר טען שהוא כבד פה ולכן לא יוכל להיות שליח, נענש משה בכך שהכהונה לא תצא ממנו אלא מאחיו; (רש"י שמות ד, יד, עפ"י זבחים קב, א). כאשר הטיל ספק ביכולת ה' לספק בשר, הוא נדרש להתחלק בנבואה עם שבעים זקנים; (במדבר יא, טז, וראה ספרי במדבר פיסקה צב). ולבסוף, כשלא האמין והכה את הסלע, נגזר עליו שלא יביא את העם לארץ ישראל.

בתחילה נמנע ממנו להעביר את כתר ההנהגה לבניו, לאחר מכן הוא נדרש להתחלק בהנהגה עוד בחייו, ולבסוף נאלץ להתפטר בטרם השלים את ייעודו.

ואמנם, אף אם 'הכול כמשמעו', אין זה מסתבר שמשה רבנו הוציא מפיו דברי כפירה, המעמידים בספק את עיקרי האמונה.[11] ככל הנראה רק עלה בלבו הספק כהרף עין, אולם ה', הבוחן כליות ולב, ידע שרגע קטן של חולשה אכן אירע למשה.[12]

מי שה' דיבר אליו "פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ" (שמות לג, יא), מי שנתעלה למדרגת המלאכים ואף למעלה מהם (ראה שבת פט), מי שעלה שלוש פעמים אל הר סיני לארבעים יום שבהם לא אכל ולא שתה, (דברים ט, ט, ושם שם יח, ורש"י שם). נשאר למרות הכול בשר ודם. 'משה מן התורה מנין? "בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר"' (חולין קלט, ב).

לשים כל מבטחו בה' ולחסות בצל כנפיו — אלו המדרגות הגבוהות ביותר של רוחניות וקדושה. משה נתעלה יותר מכל אדם במעלות האמונה, אולם באשר הוא אדם הוא אינו יכול להגיע עד הפסגה ממש.

ושמא אין לראות בגזירות שנגזרו על משה עונש, אלא ביטוי למוגבלותו של האדם. אילו היו בניו יורשים את ההנהגה הרוחנית, אילו היה נשאר לאורך כל חייו הנביא היחיד, אילו יכול היה להשלים את ייעודו, היה כביכול הופך משה להיות כמעט כא־לוהים.

חידת ההשגחה והבחירה

נציע דרך אחרת להבין את הדברים.

אפשר שהספק של משה היה מסוג אחר לגמרי. אין ספק שמשה ידע שה' הוא כל יכול ושאין לפניו שום מגבלה. שאלותיו היו על האופן שבו יתערב ה', שהרי כל מטרת בריאת האדם כבעל בחירה הייתה לתת לו את החופש לפעול בעולם, וזהו האתגר הגדול שבבריאה. ולכן, כאשר ה' מצווה אותו להוציא את בני ישראל ממצרים, יודע משה שהתפקיד איננו מתמצה בביצוע פקודות, כמריונטה המופעלת מלמעלה. הוא יודע שיצטרך לקחת אחריות וגם להתייסר לא מעט. משה באמת עניו, והוא מפקפק בכנות בכוחותיו שלו. תשובתו לה' "כִּי כְבַד פֶּה וּכְבַד לָשׁוֹן אָנֹכִי" אינה אלא קריאה לעזרה.

11. הקושיה היא רק על פרשת בהעלותך, משום שבפרשת חוקת משה לא דיבר ולא הביע ספקו, רק משתמע ממעשיו ומדברי ה' שהוא פקפק ביכולתו; ואף בפרשת שמות משה אמר מפורשות רק שהוא איננו ראוי לשליחות, אלא שהפקפוק משתמע מתוך דבריו.

12. יש אמירה שאינה אלא אמירה בלב, ולא אצל הקב"ה בלבד (כמו בראשית יח, כ לפירוש הרמב"ן, או דברים לב, כ), אלא אף אצל האדם, כגון בראשית כד, מב, כמוכח שם מפסוק מה; שם לב, כא; שמואל א טז, ו; שם יח, יז; שם כה, כא.

כאשר הקב״ה מבטיח לתת בשר לכל עם ישראל, יודע משה שביד ה׳ לספק בשר עד בלי די. אולם מה שמשה איננו מבין הוא כיצד ישביע ה׳ את רצונם. משה ידע שלא הרעב הוא המניע האמתי לתלונותיהם; האדם כבעל בחירה חופשית יכול להחליט שלא להיות מרוצה ולבקש עוד אף אם כל תאוותו בידו. ״וּמָצָא לָהֶם״ אין פירושו ״יספיק להם׳, אלא ״יספק אותם׳.

כשמשה הכה את הסלע הוא לא ביטא חוסר אמונה בה׳; הוא ביטא חוסר אמונה באדם: הוא הראה שאיננו מאמין שאפשר להפוך את האדם לטוב יותר רק על ידי דיבור. אבל מאידך גיסא הוא ידע שאם נוהגים כלפיו באלימות, מאבדים את מדרגת האדם שבו. במצוקתו זועק משה אל ה׳: כיצד לפתור דילמה זו, שנראה שאין לה מוצא?

אולם משה טעה. הקב״ה יכול להתערב בעולם, ועם זאת לשמור על חירות האדם. זוהי אמת מסתורית, רז הנעלה מהבנת האדם.

משה, אשר חווה את המרידות התכופות של בני ישראל, חשב שהם רעים ושרק על ידי עונשים תשתפר התנהגותם. אולם אז הם יאבדו את הבחירה החופשית.

לא ולא, עונה הקב״ה: במהותם הם טובים, ועל כן הם יכולים להשתנות ולהכיר תודה כאשר תסופק בקשתם. אף כאשר הם עושים את הרע מהותם אינה נפגמת, ולכן ניתן לפנות אליהם בדיבור ולהסיר מהם את המסווה. עוד ישוב ישראל אל ה׳; ואף על פי שיתמהמה, בוא תבוא העת. האמונה בביאת המשיח ובתיקון היא בעצם האמונה בצלם הא־לוהים שבאדם.

פסח שני

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו נצטוו ישראל בשנה השנייה במדבר לחוג את חג הפסח במועדו — שנה אחת בדיוק לאחר יציאתם ממצרים, וכן עשו. אך הנה התברר שמספר אנשים היו טמאים באותו הזמן, ובגלל טומאתם לא יכלו לקיים את מצות קרבן הפסח. אנשים אלה פנו אל משה בטענה: ״לָמָּה נִגָּרַע לְבִלְתִּי הַקְרִיב אֶת קָרְבַּן ה׳ בְּמֹעֲדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״?!

משה רבנו, בהוראת הקב״ה, נענה לתביעתם, ומאפשר להם לקיים את מצות הפסח בתאריך אחר, וקובע כן לדורות. מעתה, כל מי שלא יכול היה להקריב הפסח במועדו מחמת טומאה או דרך רחוקה — יכול יהיה להקריב ׳פסח שני׳ בי״ד אייר.

והנה דין זה נראה תמוה ביותר, שהרי כלל הוא בכל התורה כולה: ׳אנוס רחמנא פטריה׳, היינו מי שנאנס ולא יכול היה לקיים מצוה אינו נחשב מזיד או אפילו שוגג אלא הוא פטור לגמרי. אם כן גם כאן, אדם שנטמא שלא מרצונו הרי הוא אנוס ואין כלפיו טענה, ומדוע אם כן ראתה התורה צורך לקבוע לו תאריך חדש שיוכל לקיים המצוה? ! וכי מי שנאנס ולא זכה לישב בסוכה נקבע לו תאריך אחר לקיום המצוה?

אם נתבונן בעניינה של מצות הפסח ניווכח כי היא מצוה חשובה וייחודית, ואין היא כשאר מצוות עשה.

עיון בהלכות קרבן פסח מגלה קשר הדוק בין מצות הפסח למצות מילה. ראשית, ערלים שאינם מהולים אינם רשאים להשתתף בקרבן הפסח — ״וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ״, ולא מצאנו הגבלה זו בשאר מצוות התורה. שנית, המבטל מצות קרבן פסח עונשו כרת, על אף שמצות פסח היא ׳רק׳ מצות עשה. רק שתי מצוות עשה בתורה, מבטלן עונשו כרת — פסח ומילה. עובדה זו מגלה לנו על חשיבותן הגדולה של מצוות עשה אלה, אך גם על הזיקה ההדוקה ביניהן. בנוסף, המדרש מגלה לנו כי ישראל זכו לצאת ממצרים בזכות שתי מצוות שיש בהן דם — פסח ומילה. על דם הפסח ודם המילה דרשו חז״ל את הפסוק ״בְּדָמַיִךְ חֲיִי״ — בזכות דם המצוות תזכי לחיים.

ליל יציאת מצרים הוא אחד המאורעות החשובים והמכוננים בחיי האומה הישראלית. בלילה זה בא הקב״ה בכבודו ובעצמו לקחת לו את ישראל לעם — ״לָבוֹא לָקַחַת לוֹ גוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי״. עוצמת ההתגלות היתה כה גדולה עד כדי שבכורות מצרים לא יכלו לסבול ופרחה נשמתם, ובאותה שעה ירדה לעולם הנשמה הכללית של ישראל וישראל הפכו מפרטים יחידים לאומה כללית אחת. שמו של חג הפסח וקרבן הפסח נקבע כך משום שהקב״ה פסח על בתי בני ישראל במצרים, וזהו מהות עניינו.

על פי זה יכולים אנו להסיק כי עניינה של מצות הפסח דומה לעניינה של מצות המילה, ושתיהן הן ׳כרטיס הכניסה׳ לעם ישראל. ברית המילה היא אות ברית קודש על גופנו המקשרת את היהודי לאביו שבשמים, וקרבן הפסח הוא ההתקשרות וההתכללות של כל יהודי עִם עַם ישראל. הלכות קרבן הפסח מורכבות מפרטים

רבים המרמזים לאחדות, כגון: צולין אותו בשלמותו, אסור לשבור בו עצם, אין להוציאו מן הבית, יש לאוכלו בחבורה, ועוד (ראה בזה באריכות בספרו של אמו"ר 'בעקבות רשי' על פרשת בא).

בזכות דם המילה ודם הפסח עם ישראל יצא ממצרים — כלומר, הקב"ה רצה שעם ישראל יהיה שותף ביציאת מצרים ולכן נתן להם את שתי המצוות הללו.

עתה ניתן להבין מדוע נזדעקו אותם אנשים שנאנסו ולא יכלו לקיים הפסח במועדו — הם הרגישו שהם 'נשארו בחוץ', ולא זכו להיות קשורים באופן מהותי בעם ישראל ובקב"ה.

וַיִּסְעוּ מֵהַר ה'

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו ישנו סימון חריג ומיוחד בספרי התורה: שני פסוקים ("וַיְהִי בִּנְסֹעַ הָאָרֹן... וּבְנֻחֹה יֹאמַר...") מסומנים בנו"ן הפוכה — אחת לפניהם ואחת אחריהם (י, לה-לו). במשמעות סימון זה דנו המפרשים בהרחבה, ואף הגמרא במסכת שבת (קטו ע"ב) מתייחסת לכך ומביאה שני הסברים:

א) שני פסוקים אלה שבין שני הנו"נים הם ספר בפני עצמו, ולפי זה התורה נחלקת לשבעה ספרים: 'בראשית', 'שמות', 'ויקרא', 'במדבר' עד פסוקים אלה, שני פסוקים אלה, 'במדבר' מפסוקים אלה ואילך, דברים.

ב) אין זה מקומם של פסוקים אלה, ונכתבו כאן 'כדי להפסיק בין פורענות ראשונה לפורענות שניה', כלומר להפסיק בין מה שנאמר "וַיִּסְעוּ מֵהַר ה'" — שסרו מאחרי ה', לבין "וַיְהִי הָעָם כְּמִתְאֹנְנִים" — תלונות בני ישראל.

וצריך להבין מדוע "וַיִּסְעוּ מֵהַר ה'" נחשבת ל'פורענות'? הרי צריכים היו לנסוע מהר סיני כדי להגיע לארץ ישראל, ובודאי לא היו נשארים שם לנצח! מסביר רבינו בחיי שלא מצאנו שהר סיני מכונה 'הר ה'' מלבד פסוק זה, ובכל מקום נקרא 'הר הא-להים', 'הר חורב' ועוד, ובודאי רוצה התורה להשמיע לנו בכינוי זה מסר מיוחד. וכך אומר מדרש תנחומא: 'מאחרי ה' — כתינוק הבורח מבית הספר לבטל מדברי תורה', וכהסבר הרמב"ן (בפסוק לה): 'שהיה מחשבתן להסיע עצמן משם מפני שהוא הר ה'', וחששו שמא יוסיף להם מצוות נוספות.

ייתכן ואפשר לשלב בין שני ההסברים בגמרא ובכך להגיע למסקנה חשובה. ננסה לבחון מהם שלושת החלקים של ספר במדבר: החלק הראשון מתאר את סדר מחנה ישראל במדבר כהכנה למלחמה וכניסה לארץ, ובחלק זה אין לכאורה תלונות והכל מתנהל על מי מנוחות. החלק השני מתאר את מסע הארון. בחלק השלישי מייד בתחילתו מתחילות התלונות, החטאים והפורעניות. תלונות כנגד המן ורצון לבשר, תלונות על המים, חטא המרגלים, מחלוקת קורח ועדתו, וכו׳.

יתכן והנפילה הרוחנית הזאת, שהביאה לשרשרת החטאים, נבעה בגלל ״וַיִּסְעוּ מֵהַר ה׳ — סרו מאחרי ה׳, כתינוק הבורח מבית הספר...״. ברגע הגדול אמר עם ישראל ״נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע״ בהר סיני אבל כדי לחיות חיים של קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצוות חייבים להתמסר ללימוד תורה ולרענן ולהמשיך את הרצון הזה. עם ישראל מאס בלימוד התורה, וכדברי המדרש ברח מלימוד התורה כתינוק הבורח מלימודו, וכנראה זה מה שגרם לאותן נפילות רוחניות.

עלינו ללמוד מכאן עיקרון חשוב זה לחיינו אנו. בן אדם מחליט להתחזק בעבודת ה׳ בנושא מסוים, מקבל על עצמו עול מלכות שמים ועול מצוות, אך החלטה זו מוכרחה היא להיות מלווה בלימוד, בהעמקה, בהפנמה ובהזדהות כדי שאכן יצליח ליישם זאת בחייו היומיומיים, והחלטתו החשובה לא תתמסמס, בדיוק כפי שקרה לבני ישראל במדבר, מייד כשברחו מהר ה׳ ומלימוד התורה התחילו התלונות והפורענויות.

יהי רצון שנזכה להתחזק בקביעות עיתים לתורה, הן באיכות והן בכמות, ובכך לקבע בנפשנו קבלת עול מצוות ויישומן בפועל.

ישראל עם של נביאים

נחום אביחי בוצ׳קו

בעקבות תלונות עם ישראל במדבר פונה משה רבנו אל הקב״ה ואומר (יא, יד): ״לֹא אוּכַל אָנֹכִי לְבַדִּי לָשֵׂאת אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה כִּי כָבֵד מִמֶּנִּי״, ומשום כך הקב״ה מציע לו ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל משֶׁה אֶסְפָּה לִי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו וְלָקַחְתָּ אֹתָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךְ...״. בהמשך נבחרים שבעים זקנים שיזכו לקבל נבואה ולעזור למשה רבנו בהנהגת העם, אולם שניים

מהם — אלדד ומידד — נשארים במחנה ולא מגיעים עם שאר הנביאים לאוהל מועד.

אור החיים הקדוש שואל כמה וכמה שאלות על פרשיה זו:

מדוע אלדד ומידד לא הצטרפו עם כל השאר?

למה בכלל הוזכר שמם?

מדוע ציינה התורה באופן מיוחד "וַתָּנַח עֲלֵהֶם הָרוּחַ", הרי אם הם חלק מכל שבעים הזקנים כבר נאמר עליהם: "וַיְהִי כְּנוֹחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ"?

בספרי נחלקו תנאים בשאלה האם אלדד ומידד אמנם נכללו במניין השבעים אלא שלא רצו להצטרף לכולם מתוך ענווה שהיתה בהם או שמא מלכתחילה כלל לא נכנסו למניין השבעים (כי משה בחר שישה מכל שבט, סך הכל שבעים ושניים, והם היו השניים הנותרים). מסביר אור החיים כי לשיטה הסוברת שלא נכנסו מתוך ענווה מובן היטב מדוע התורה ציינה את שמותיהם, כדי לומר ששניהם היו ידועים לאנשי העם כאנשים בעלי מידות ישרות ומוחזקים כצדיקים ולא היה בהם שום רינון שמא אין הם רוצים שתשרה עליהם רוח ה', ומשום כך אף נחה עליהם רוח ה' על אף שנשארו במחנה ולא הצטרפו לכלל הזקנים. ויתרה מזו, על שאר הזקנים נאמר "וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסָפוּ", כלומר (לפי אחד הפירושים) לא הוסיפו עוד להתנבא, ולעומתם על אלדד ומידד נאמר "וַתָּנַח עֲלֵהֶם הָרוּחַ" לומר לך שלא פסקה מהם נבואה.

מדברים אלה אנו מבינים שאלדד ומידד היו האנשים הראויים ביותר לקבל את הנבואה, אך מתוך ענוותנותם הגדולה לא העריכו את רמתם הרוחנית הנעלה, ודווקא המידות הנעלות הללו זיכו אותם לנבואה משמעותית יותר.

גם בסוף הפרשה מתקשרת נבואה באופן הדוק עם מידת הענווה. על משה רבנו נאמר: "וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנָו מְאֹד מִכֹּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה", וכנראה גם בזכות זה הוא זכה ל: "פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת ה' יַבִּיט". דרגת נבואה השונה באופן מהותי ממדרגת שאר הנביאים.

עניין הנבואה נראה לנו כמשהו שאינו שייך אלינו אלא ליחידי סגולה, אך הנה משה רבנו בפרשיית אלדד ומידד אומר ליהושע בן נון: "וּמִי יִתֵּן כָּל עַם ה' נְבִיאִים"! ואכן אנו מוצאים בספר שמואל כמה וכמה פעמים שמוזכר המושג "בני הנביאים", כלומר 'אלו שהם מבקשים להתנבא' (רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ז), כי מושג זה

של נבואה הוא הוא המייחד את עם ישראל, וכפי שריה״ל מסביר בכוזרי (א, מא) בתשובתו למלך כוזר על הדרגות שישנן בבריאה, וביאר כי יש דומם, צומח, חי, מדבר, והמדרגה החמישית של עם ישראל מתאפיינת במשה רבנו, ש׳בנוסף לכל אלה (המעלות הרבות של משה רבנו) ידע תעלומות מה שהיה ומה שיהיה׳. והרי משה רבנו שקול כנגד כל ישראל, כלומר לכל אחד מאיתנו יש בחינה מהתכונות של משה רבנו, ולכן לכל אחד מעם ישראל יש בפוטנציאל אפשרות להגיע לנבואה. זה כמובן תלוי בדור, במקום, בזמן, ברמה הרוחנית של האדם, אבל חשוב לדעת שזה קיים בתוכנו, ולעתיד לבוא זאת תהיה גם שאיפה ממשית!

חברון, נקודת השבירה

שאול דוד בוצ'קו

כחלק מההיערכות לכיבוש הארץ, משה שולח — על פי ה' — שנים עשר מרגלים לתור את ארץ כנען. משה בוחר אנשים מן המובחרים שבעם: "כֻּלָּם אֲנָשִׁים רָאשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר יג, ג) — 'כל "אֲנָשִׁים" שבמקרא לשון חשיבות, ואותה שעה כשרים היו' (רש"י שם), 'שבאותה שעה היו כולם צדיקים' (מדרש אגדה במדבר שם). לסוף ארבעים יום הם יחזרו מסוכסכים ומפולגים לשתי קבוצות — ל'טובים' ול'רעים'.

'הטובים' הם יהושע וכלב, המעודדים את העם להתקדם ולנוע לקראת כיבוש הארץ המובטחת. 'הרעים', והם הרוב המוחלט, הם שאר עשרת המרגלים, המבצעים בנאומיהם מניפולציה על דעת הקהל. בימינו היינו אומרים שהם נרתמו למערכה גדולה של דיסאינפורמציה. אכן, תחת מעטה של אובייקטיביות כביכול, הם החלו לזרוע פחד, אחר כך לטפטף ספק ולבסוף להסית למרד. הם בחרו בקפדנות את הפירות הענקיים ביותר שהם יכלו לקטוף והובילו אותם על מוטות עצומים, שנדרשו כמה אנשים לשאתם (עיין סוטה לד, א), וכך הציגו מול הקהל את הפירות הנהדרים של ארץ ישראל. אכן, הצגה מפוארת ומבוימת היטב כדי להרשים את ההמון. ואז הוסיפו רק מלה אחת קטנה: "אֶפֶס"... (במדבר יג, כח).

"כִּי עַז הָעָם הַיֹּשֵׁב בָּאָרֶץ" (שם, שם) — האנשים שם אינם מרשימים פחות מהפירות. צמרמורת עברה בקהל; העם היה בשל להטלת הספק. המרגלים החלו לתאר: "וְהֶעָרִים בְּצֻרוֹת גְּדֹלֹת מְאֹד וְגַם יְלִדֵי הָעֲנָק רָאִינוּ שָׁם. עֲמָלֵק יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב, וְהַחִתִּי וְהַיְבוּסִי וְהָאֱמֹרִי יוֹשֵׁב בָּהָר, וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשֵׁב עַל הַיָּם וְעַל יַד הַיַּרְדֵּן". (שם שם, כח־כט). לכבוש את ארץ ישראל כאשר היא כבר מיושבת על ידי עמים אחרים —

זהו טירוף. מכאן הדרך הייתה קצרה למרד. חודשי הנדודים במדבר היוו רקע פורה להסתת ההמון נגד משה...

כיצד הגיעו ה׳אנשים׳ הצדיקים האלה למידה כזו של מעילה — וזאת באותה שליחות שהם קיבלו על עצמם בהתלהבות רבה כל כך?

רש״ר הירש (על במדבר יג, כב) מבאר שנקודת השבירה הייתה בחברון: ״וַיַּעֲלוּ בַנֶּגֶב וַיָּבֹא עַד חֶבְרוֹן״ (במדבר יג, כב) — מדוע עוברת התורה לפתע מלשון רבים ללשון יחיד? מסביר רש״י: ׳כלב לבדו הלך שם ונשתטח על קברי אבות, שלא יהא ניסת לחבריו להיות בעצתם׳.[13]

ודאי שכולם נכנסו לעיר יחד,[14] אלא שבראותם ״וְשָׁם אֲחִימַן שֵׁשַׁי וְתַלְמַי יְלִידֵי הָעֲנָק״ (במדבר שם, שם), עזבו רובם את העיר בבהלה; היא הייתה מסוכנת מדיי. שם השתלט הפחד על העברים, הניצבים לבדם בתוך אוכלוסייה עוינת המביטה עליהם מבטים רוויי שנאה. אנשי חברון מייצגים כאן את ההמונים הכנעניים בכל פראותם ובכל אלימותם.

כלב איננו נכנע לבהלה. הוא שם פעמיו אל מערת המכפלה, לשאוב אצל האבות את האומץ להמשיך בדרך שהוא החל ללכת בה.

הארץ ניתנה לאברהם ולזרעו אחריו עוד בטרם קיבל עם ישראל את התורה.[15] אברהם קנה את ״שְׂדֵה עֶפְרוֹן אֲשֶׁר בַּמַּכְפֵּלָה אֲשֶׁר לִפְנֵי מַמְרֵא, הַשָּׂדֶה וְהַמְּעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ וְכָל הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר בְּכָל גְּבֻלוֹ סָבִיב״ (בראשית כג, יז). התורה מעידה על הסכם זה שנכרת ״לְעֵינֵי בְנֵי חֵת בְּכֹל בָּאֵי שַׁעַר עִירוֹ״ (שם שם, יח), וזוהי תעודת הקניין הראשונה והמפורסמת ביותר בהיסטוריה. הוא קבר שם את שרה וכך מימש את רצונו להחזיק בארץ ולהשתרש בה. הוא אף ביקש להיקבר בה בבוא העת.

ירושלים מייצגת את הקשר בין ישראל לאביהם שבשמים, שהרי ירושלים של מעלה מכוונת כנגד ירושלים של מטה; (זהר וישב קפג, ב; וראה תענית ה, א). חברון, מצדה, מבטאת אם כן את הקשר לארץ.

בטרם מותו במצרים, ציווה יעקב את בניו דבר אחד בלבד: ׳ויצו אותם ויאמר אלהם: אני נאסף אל עמי, קברו אתי אל אבתי אל המערה אשר בשדה עפרון החתי. במערה אשר בשדה המכפלה אשר על פני ממרא בארץ כנען, אשר קנה אברהם את

13. שם; ומקורו בגמ׳ סוטה שם עמ׳ ב. וראה דברים א, לו, ויהושע יד, ו־טו.

14. הרי הם מספרים לעדה: וְשָׁם רָאִינוּ אֶת הַנְּפִילִים בְּנֵי עֲנָק מִן הַנְּפִלִים (במדבר יג, לג).

15. ראה בראשית יב, ז; שם יג, טו; שם טו, ז; שם שם, יח; ועוד.

השדה מאת עפרן החתי לאחֻזת קבר. שמה קברו את אברהם ואת שרה אשתו, שמה קברו את יצחק ואת רבקה אשתו ושמה קברתי את לאה. מקנה השדה והמערה אשר בו מאת בני חת׳ (ויקרא מט, כט־לב).

בעבור כלב, וכן בעבורנו, יש אפוא לחברון ממד נוסף: היא מסמלת את הנאמנות לאבות. עיר זו מחברת אותנו לא רק אל ארץ־ישראל, אלא גם אל אברהם, יצחק ויעקב.

לוותר על חברון זו הצהרה שמדינת ישראל איננה אלא אוגנדה בפלסטינה. בנאמנות לעיר האבות נכה שורשים בארץ.

חטא המרגלים ומצוַת ציצית

נחום אביחי בוצ׳קו

פרשתנו מתחילה בעניין חטא המרגלים ומסתיימת בפרשת ציצית. האם יש קשר בין שני עניינים אלו?

תפקיד הציצית להזכיר לאדם את מחויבותו לבורא עולם, ובכך יימנע האדם מעשיית עבירות שלבו חומדן. זהו שאמרה התורה (במדבר טו, לט): ״וְלֹא תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם״, שהרי ׳העין רואה, והלב חומד, והגוף עושה את העבירות׳ (לשון רש״י שם).

מהי אותה ראייה אסורה המכשילה את האדם?

נראה לומר שראיה המביאה את האדם לידי חטא היא ראיה חיצונית ושטחית של המציאות, כלומר, ראיה הרואה את הדברים כפי שהם נראים כלפי חוץ ואינה מתייחסת לעומק המציאות ומשמעותה. לדוגמא: אדם שאינו שומר את עיניו ומסתכל על נשים — הוא מסתכל רק על הרובד החיצוני של האישה, ושוכח שאישה זו היא בעלת נשמה, מידות, אישיות, רגשות וכו׳. אדם שכלל אינו נזהר בשמירת עיניו נמצא שכל חייו הוא מסתכל על המציאות באופן רדוד ושטחי.

כנגד הסתכלות זו על העולם בא פתיל התכלת שבציצית: ׳תכלת דומה לים, ים דומה לרקיע, הרקיע דומה לכסא הכבוד׳ — התכלת באה להזכיר לאדם שיש בורא ומשגיח לעולם, היינו שלכל דבר במציאות ישנם רבדים פנימיים ועמוקים, ואל לו לאדם לתור אחר עיניו באופן חיצוני ורדוד.

מעין זה היה גם חטא המרגלים שעליהם נאמר "וַיּוֹצִיאוּ דִּבַּת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תָּרוּ אֹתָהּ" (במדבר יג, לב). לכאורה ניתן לומר כי המרגלים כלל לא חטאו אלא רק הציגו את הנתונים אשר ראו בארץ ישראל כפי שהם — פירות גדולים מאוד ותושבים ענקיים. אמנם בד בבד עם הצגת הנתונים הוסיפו המרגלים פרשנות אישית, ואמרו כי להערכתם לא יהיה לעם ישראל את הכוח להתמודד עם איום שכזה. פרשנות זו היא מעין צֶלֶם המצלם תמונה מזווית מסוימת, או עיתונאי המתעד אירוע מסוים ומכניס את פרשנותו לעניין.

אך באמת טעותם של המרגלים הייתה הסתכלותם השטחית על המציאות. צריכים היו נבחרי־עם אלה להסתכל על המציאות בראיה פנימית, ולהבין כי למרות 'איומים' אלה יכול עם ישראל — עם ה' אשר יצא ממצרים וקיבל את התורה, לרשת את ארץ ישראל — ארץ אשר "תָּמִיד עֵינֵי ה' א־להיך בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה" (דברים יא, יב), לאור ההבטחה המפורשת שקיבל על כך מא־להי ישראל! המרגלים בחרו להסתכל על התמונה החיצונית ולא על הראיה הפנימית. הכל עניין של הסתכלות!

זהו הקשר בין חטא המרגלים לבין מצוַת ציצית — היאך להסתכל על המציאות, באופן חיצוני או באופן פנימי?

גם מצוַת יישוב הארץ (בה פגמו המרגלים) וגם מצוַת ציצית, שתיהן שקולות כנגד כל המצוות שבתורה, וזאת משום ששתי מצוות אלה — ארץ ישראל כמצווה כללית וציצית כמצווה פרטית — מרגילות הן את הפרט והן את הכלל לחיות חיים עמוקים.

תפילת משה ומשמעותה לדורות

שאול דוד בוצ'קו

"אַכֶּנּוּ בַדֶּבֶר וְאוֹרִשֶׁנּוּ וְאֶעֱשֶׂה אֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם מִמֶּנּוּ" (במדבר יד, יב). ה' הודיע למשה על החלטתו הנוראה להשמיד את עם ישראל, ומיד פתח משה בנאום סנגוריה נלהב להצילם: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה': וְשָׁמְעוּ מִצְרַיִם כִּי הֶעֱלִיתָ בְכֹחֲךָ אֶת הָעָם הַזֶּה מִקִּרְבּוֹ, וְאָמְרוּ אֶל יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֹּאת, שָׁמְעוּ כִּי אַתָּה ה' בְּקֶרֶב הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עַיִן בְּעַיִן נִרְאָה אַתָּה ה', וַעֲנָנְךָ עֹמֵד עֲלֵהֶם וּבְעַמֻּד עָנָן אַתָּה הֹלֵךְ לְפָנֵיהֶם יוֹמָם וּבְעַמּוּד אֵשׁ לָיְלָה.

וְהֵמַתָּה אֶת הָעָם הַזֶּה כְּאִישׁ אֶחָד וְאָמְרוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת שִׁמְעֲךָ לֵאמֹר: מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת ה׳ לְהָבִיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר״ (שם שם, יג־טז).

דו־שיח קורע לב זה התקיים לאחר שבני ישראל סירבו לעלות אל ארץ כנען ולכבוש אותה. בנאום הסנגוריה שלו טוען משה שתי טענות: האחת היא חילול השם — אם עם ישראל ייכחד מן העולם, שם ה׳ יתחלל. השנייה היא אהבת ה׳ אל ישראל, המתבטאת בהוצאת העם ממצרים, בדאגה להגנתם ובהנהגתם במדבר. ואמנם שתי הטענות כרוכות זו בזו: ככל שה׳ קרוב לעם ישראל, כך גדל חילול השם אם יושמדו. ברם, הטענה השנייה היא חרב פיפיות. בהדגישו כל כך את הטובות שגמל ה׳ לישראל, הופך משה מסנגור לקטגור — איזו כפיות טובה! כמה חוסר אמונה וחוסר ביטחון בה׳! כיצד יכלו בני ישראל עדיין להטיל ספק בדבר ה׳ אחרי כל כך הרבה גילויי אהבה? אחרי כל זאת, החטא של בני ישראל חמור כמה מונים!

סוגיה תלמודית במסכת פסחים (פז, א־ב) שופכת אור על כוונת משה.

׳אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע: בניך חטאו. והיה לו לומר: בניך הם, בני חנוניך הם, בני אברהם יצחק ויעקב, גלגל רחמיך עליהן. לא דיו שלא אמר כך, אלא אמר לפניו: רבונו של עולם, כל העולם שלך הוא — העבירם באומה אחרת. אמר הקדוש ברוך הוא: מה אעשה לזקן זה? אומר לו: לך וקח אשה זונה והוליד לך בנים זנונים, ואחר כך אומר לו שלחה מעל פניך. אם הוא יכול לשלוח — אף אני אשלח את ישראל. שנאמר ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל הוֹשֵׁעַ לֵךְ קַח לְךָ אֵשֶׁת זְנוּנִים וְיַלְדֵי זְנוּנִים״ (הושע א, ב), וכתיב ״וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת גֹּמֶר בַּת דִּבְלָיִם וַתַּהַר וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן, וַיֹּאמֶר ה׳ אֵלָיו קְרָא שְׁמוֹ יִזְרְעֶאל, כִּי עוֹד מְעַט וּפָקַדְתִּי אֶת דְּמֵי יִזְרְעֶאל עַל בֵּית יֵהוּא וְהִשְׁבַּתִּי מַמְלְכוּת בֵּית יִשְׂרָאֵל...״ (שם שם, ג־ד). ובהמשך: ״וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בַּת וַיֹּאמֶר לוֹ קְרָא שְׁמָהּ לֹא רֻחָמָה כִּי לֹא אוֹסִיף עוֹד אֲרַחֵם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם... וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַיֹּאמֶר [ה׳ אליו] קְרָא שְׁמוֹ לֹא עַמִּי כִּי אַתֶּם לֹא עַמִּי וְאָנֹכִי לֹא אֶהְיֶה לָכֶם״. (שם שם, ו, ח־ט). לאחר שנולדו לו שני בנים ובת אחת אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע: לא היה לך ללמוד ממשה רבך, שכיון שדברתי עמו — פירש מן האשה? אף אתה בדול עצמך ממנה. אמר לו: רבונו של עולם, יש לי בנים ממנה ואין אני יכול להוציאה ולא לגרשה! אמר ליה הקדוש ברוך הוא: ומה אתה, שאשתך זונה ובניך [בני] זנונים, ואין אתה יודע אם שלך הן אם של אחרים הן — כך. ישראל, שהן בני, בני בחוני, בני אברהם יצחק ויעקב, אחד מארבעה קנינין שקניתי בעולמי... ואתה אמרת העבירם באומה אחרת! כיון שידע שחטא עמד לבקש רחמים על עצמו. אמר לו הקדוש ברוך הוא: עד שאתה מבקש רחמים על עצמך — בקש רחמים על ישראל, שגזרתי עליהם שלש גזירות

בעבורך. עמד ובקש רחמים ובטל גזירה, והתחיל לברכן, שנאמר: ״וְהָיָה מִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּחוֹל הַיָּם וגו׳ וְהָיָה בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יֵאָמֵר לָהֶם לֹא עַמִּי אַתֶּם יֵאָמֵר לָהֶם בְּנֵי אֵ־ל חָי. וְנִקְבְּצוּ בְּנֵי יְהוּדָה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יַחְדָּו...וּזְרַעְתִּיהָ לִּי בָּאָרֶץ וְרִחַמְתִּי אֶת לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא עַמִּי עַמִּי אַתָּה״ (שם ב, א־ב, כה).

נבואה זו של הושע, כפי שהגמרא מפרשת אותה, מבהירה את הקשר הייחודי שבין ה׳ לבין עמו: אף אם חטא עם ישראל, הקב״ה שומר לו אהבתו.

שלושת הילדים של הושע מסמלים את שלושת השלבים של הגלות. הראשון הוא היציאה לגולה, המרחיקה את עם ישראל מנחלת ה׳ — ״קְרָא שְׁמוֹ יִזְרְעֶאל״... התנבא עליהן שיגלו ויהיו זרועין בארצות׳ (רש״י על הושע א, ד). השלב השני — ״לֹא רֻחָמָה״ — הייסורים והרדיפות שיסבלו ישראל בנכר; ושיא הגלות — ״לֹא עַמִּי״ — כשהעם היהודי יהיה מושפל עד כדי כך שיחדלו לראות בו את עם ה׳, שנשתנה עד בלי הכר.

האם לא נשאר לקב״ה אלא לבחור בעם אחר? לא ולא, מוכיח הקב״ה את הושע, היו לא תהיה! כלום אתה יכול לוותר על אשתך ועל ילדיך — אף על פי ׳שאשתך זונה ובניך בני זנונים, ואין אתה יודע אם שלך הן אם של אחרים הן?׳

ומכאן, שהקשר בין הקב״ה לבין ישראל הוא קשר של אהבה, כאהבת איש לאשתו וכאהבת אב לבנו.

בדברי נחמה אלה, כפי שהגמרא מפרשת אותם, מבטא הושע את כוונת משה בתפילתו: ״כִּי אַתָּה ה׳ בְּקִרְבֵּנוּ הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עַיִן בְּעַיִן נִרְאָה אַתָּה ה׳״- כדוד המביט אל אהובתו. ״וַעֲנָנְךָ עֹמֵד עֲלֵיהֶם וּבְעַמּוּד עָנָן אַתָּה הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם וּבְעַמּוּד אֵשׁ לָיְלָה״-להגן עליהם ולהוליך אותם, כאב המגן על ילדיו ומורה להם את הדרך. אינך יכול להיפרד מהם!

בתחילת נבואתו עוד לא הבין הושע את טיב הקשר שבין הקב״ה ובין ישראל. עם ישראל, לפי השקפתו, לא היה אלא הכלי שבו הקב״ה פועל בהיסטוריה האנושית; ואם הכלי מקולקל, יש להחליפו באחר. אולם ישראל הוא הרבה יותר מזה. הוא חלק א־לוה ממעל ממש.[16]

16. ספר התניא ח״א פ״ב, ומביא שם מקורו מהזהר ׳מאן דנפח מתוכיה נפח׳. ובהערות שם כתוב: ׳אינו קיים כיום בספר הזהר, אך הובא בספרים קדומים׳. בעמק המלך קכז, ג: ״אמרו חז״ל כל הנופח מעצמו הוא נופח״, ובהקדמה לשפע טל: ״ידוע כל הנופח מעצמותו הוא נופח״. וראה גם מה שמובא לרוב בספרים (כגון נפש החיים שער ד פי״א, בן איש חי שנה א פרשת מקץ, מאור ושמש פרשת ואתחנן) בשם הזהר: ׳קוב״ה ואורייתא וישראל חד הוא׳.

בסופו של דבר למד הושע היטב את הלקח:

"וּזְרַעְתִּיהָ לִּי בָּאָרֶץ וְרִחַמְתִּי אֶת לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא עַמִּי עַמִּי אַתָּה, וְהוּא יֹאמַר אֱ־לֹהָי" (הושע ב, כה).

"וּזְרַעְתִּיהָ לִּי בָּאָרֶץ" — שיבת הגלויות והתקבצותן במולדת היא השלב הראשון של גילוי הקשר החי וקיים לעד בין הקב"ה לעמו, העם אשר מעולם לא חדל להיות עם ה'. "וְנִקְבְּצוּ בְּנֵי יְהוּדָה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יַחְדָּו וְשָׂמוּ לָהֶם רֹאשׁ אֶחָד וְעָלוּ מִן הָאָרֶץ כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעֶאל" (שם שם, ב)- זהו "יום קיבוץ זריעתן" (רש"י שם), הקרוי על שמו של בנו הראשון של הושע, המסמל את קיבוץ הגלויות ואת השיבה לארץ והשגשוג בה, תחת אשר היה סמל לפיזור ולגלות.[17]

השלב השני: "וְרִחַמְתִּי אֶת לֹא רֻחָמָה" — ה' מרחם על עמו, סוף לרדיפות. עם התמוטטות המשטרים הקומוניסטיים, נראה שכעת כל יהודי העולם חופשיים לקיים תורה ומצוות ולעלות לארץ־ישראל. אנחנו אכן חיים עתה את תקופת סוף הרדיפות, עת שִׁבָּה "לֹא רֻחָמָה" שָׁבה להיקרא "רֻחָמָה". (ראה הושע ב, ג).

עתה החל השלב השלישי, שבו ניקְרָא במלוא מובן המלה "עַמִּי" אם נדע להיענות לאהבת ה' אלינו, ונכריז בגאון: "אֱ־לֹהָי".

דבר הציציות

שאול דוד בוצ'קו

פרשת שלח לך מתחילה בחטא המרגלים ומסתיימת בפרשת ציצית. אין זה מקרה שבשתי פרשיות אלו אנו מוצאים את השורש ת.ו.ר: "וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה לָתוּר אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן" (במדבר יג, יז), "וְלֹא תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם" (שם טו, לט). מהו הקשר הפנימי בין שתי הפרשיות?

תחילה נסביר את מהות חטא המרגלים על פי הגמרא.

'האומר בפיו חמור מן העושה מעשה' (ערכין טו, ב) מניין לנו? הגמרא במסכת ערכין (שם) מביאה שתי ראיות:

17. ראה רד"ק להושע ב, כד: 'בפורענות קרא שם ישראל יזרעאל לפי שהיו זרועים בגוים, בזמן הישועה קורא אותם ג"כ יזרעאל שהיו נזרעים בארצם, לפיכך אמר אחריו וזרעתיה לי בארץ'. וראה רש"י הושע ב, ב ושם ב כד, ולעיל א, ד.

— המוציא שם רע (ראה דברים כב, יג־יט).[18] משלם קנס של מאה סלע, ואילו האונס (ראה דברים שם, כח־כט) והמפתה (ראה שמות כב, טו־טז) משלמים חמישים בלבד. (משנה ערכין שם, ושם מ״ד, וגמ׳ ערכין שם).

— עונשו של חטא המרגלים היה קשה יותר מעונשו על חטא העגל; ובלשון המשנה שם: (משנה ערכין שם מ״ה). ׳שכן מצינו שלא נתחתם גזר דין על אבותינו במדבר אלא על לשון הרע, שנאמר (במדבר יד, כב): ״וַיְנַסּוּ אֹתִי זֶה עֶשֶׂר פְּעָמִים״׳.

בסוגיית הגמרא שם מובאת ברייתא: ׳תניא, א״ר אלעזר בן פרטא: בוא וראה כמה גדול כח של לשון הרע. מנלן? ממרגלים, ומה המוציא שם רע על עצים ואבנים כך, המוציא שם רע על חבירו על אחת כמה וכמה. ממאי? דלמא משום דר׳ חנינא בר פפא, דאמר רבי חנינא בר פפא: דבר גדול דברו מרגלים באותה שעה, דכתיב (שם יג, לא) ״כִּי חָזָק הוּא מִמֶּנּוּ״, אל תיקרי כי חזק הוא ממנו אלא ממנו, כביכול בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם! אלא אמר רבה אמר ריש לקיש: אמר קרא (שם יד, לז) ״וַיָּמֻתוּ הָאֲנָשִׁים מוֹצְאֵי דִבַּת הָאָרֶץ רָעָה״ — על דבת הארץ שהוציאו׳. לא בגלל חוסר אמונתם בה׳ נתחייבו מיתה, אלא בגלל לשון הרע! הייתכן שדיבור יהיה חמור יותר ממעשה?

המהר״ל (חידושי אגדות ערכין שם) מבאר שכוח הדיבור הוא המייחד את האדם מן הבהמה — ואכן, את המילים ״וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה״ (בראשית ב, ז) תרגם אונקלוס ׳והוות באדם לרוח ממללא׳, כלומר לנפש מדברת. האדם החוטא בלשון חוטא ב׳צורת האדם׳ שבו, בנעלה ובקדוש שבו, ולכן עוונו חמור כל כך.

החוטא במעשה נמשך אחרי היצר — המשותף לו ולשאר בעלי החיים, אבל המדבר לשון הרע משתמש בשכלו כדי לעשות הרע, והאישיות שלו כולה משתתפת בחטא; לכן עונשו יהיה שלם — מאה סלעים כסף. לעומת זאת, הנכנע ליצרו חטא כביכול רק במחצית ממנו, ולכן עונשו חמישים סלעים. זוהי גם הסיבה שבחטא המרגלים חטאו דווקא גדולי הדור: לשון הרע היא החטא של אנשי הרוח.

המדרש רבה בפרשת שמות (שמות רבה פרשה ג, יב, וראה גם צז, א; תנחומא פרשת מצורע סי׳ ד) סולל בפנינו דרך נוספת להבנת גודל עוון לשון הרע: ״וַיַּעַן מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר וְהֵן לֹא יַאֲמִינוּ לִי״ (שמות ד, א) — אותה שעה דבר משה שלא כהוגן. הקב״ה אמר לו ״וְשָׁמְעוּ לְקֹלֶךָ״ (שם ג, יח) והוא אמר ״וְהֵן לֹא יַאֲמִינוּ לִי״, מיד השיבו הקב״ה בשיטתו, נתן לו אותות

18. כלומר חתן המעליל על כלתו וטוען שזינתה תחתיו.

לפי דבריו. ראה מה כתיב אחריו (שם ד, ב): "וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' מַזֶּה בְיָדֶךָ וַיֹּאמֶר מַטֶּה", כלומר מזה שבידך אתה צריך ללקות, שאתה מוציא שם רע על בני. הם מאמינים בני מאמינים. מאמינים שנאמר (שם שם, לא) "וַיַּאֲמֵן הָעָם", בני מאמינים שנאמר (בראשית טו, ו) "וְהֶאֱמִן בַּה'". תפש משה מעשה הנחש שהוציא לשון הרע על בוראו, שנאמר (שם ג, ה): "כִּי יֹדֵעַ אֱ־לֹהִים", כשם שלקה הנחש כך זה עתיד ללקות. ראה מה כתיב (שמות ד, ג): "וַיֹּאמֶר הַשְׁלִיכֵהוּ אַרְצָה וַיַּשְׁלִכֵהוּ אַרְצָה וַיְהִי לְנָחָשׁ", לפי שעשה מעשה נחש לכך הראה לו את הנחש, כלומר עשית מעשה של זה'.

הקב"ה מאשים את משה לא רק באמירת לשון הרע על עמו, אלא אף בשקר: 'לא', אומר הקב"ה למשה, 'אתה משקר, בניי הם מאמינים בני מאמינים!' האמנם? הכול יודעים שאמת דיבר משה. כלום פסקו בני ישראל לפקפק ולהטיל ספק?

האמת היא שבאמצעות התוכחה למשה רוצה ה' ללמד אותנו יסוד גדול: 'בן אנוש, הֱיֵה עניו! אינך יודע להסתכל נכונה ברֵעֶךָ; אתה חושב שהוא רע, אולם המבט שלך אינו אלא שטחי. האדם נברא בצלם א־לוהים, לומר עליו לשון הרע פירושו להוציא שם רע על בוראו. זו הכחשת הקדושה החבויה בכל איש ואיש. בני ישראל הם בניי, והם אינם יכולים להיות אלא מאמינים. כל הסתכלות אחרת אינה אלא תעתוע וחזיון שווא'.

ובכן, אם נדע לראות את צלם הא־לוהים שבכל אדם לא נהיה מסוגלים לדבר עליו לשון הרע.

ובאותו אופן ממש, גדול היה עוון המרגלים. מהי בעצם 'דיבת הארץ' שהם הוציאו? "אֶרֶץ אֹכֶלֶת יוֹשְׁבֶיהָ הִוא" (במדבר יג, לב). למה אמר כן, לפי שכל עיר ועיר שהיו נכנסין היתה השכינה הורגת גדולי אותו העיר, והיו כל בני העיר מתעסקין בהספד, והמרגלים היו רואים אותם ולא היו שואלין להם מאין אתם באים, ובטובה שעשה להם הקב"ה לא די להם שלא אמרו שבחה, אלא אמרו גנותה'.[19]

הם לא הבינו כלום: האמת היא שלארץ ישראל יש נשמה, והיא מקיאה את הרשעים. היא ארץ אשר "עֵינֵי ה' אֱ־לֹהֶיךָ בָּהּ" (דברים יא, יב). להוציא דיבתה פירושו להכחיש שה' נעלה ומרומם מעל הכול ושכל אשר יחפוץ יעשה. לא, ארץ ישראל איננה אוכלת את יושביה, היא מקיאה את הרשעים המטמאים אותה כדי לפנות מקום לזוכים בה. לכן אמרו בתלמוד (ערכין טו, ב): 'כל המספר לשון הרע כאילו כפר בעיקר', כלומר בהשגחת השוכן במרומים.

19. מדרש אגדה (בובר) במדבר יג, לב. וראה גם סוטה לה, א; במדבר רבה פרשה טז, יג.

חטא העגל היה פריקת עול התורה; אך הוצאת דיבה על ארץ־ישראל היא סילוף היהדות כולה, משום שיש בה כפירה בהשגחה.

על פי מה שביארנו נבין את הקשר בין פרשת ציצית לפרשת המרגלים:

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל משֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם, וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת. וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה'..." (במדבר טו, לז־לט).

הציציות הן אמנם חוטים בלבד, אולם באמצעותן אנו זוכרים את כל מצוות ה'. אנו לומדים לא להסתפק בראייה שיטחית, כפי שעשו המרגלים, אלא להתבונן בראייה אמונית — 'התכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע לכסא הכבוד' (מנחות מג, ב).

"וְלֹא תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם" (במדבר טו, לט), אלא היו צמודים לראייה הא־לוהית, "וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב בְּעֵינֵי ה' לְמַעַן יִיטַב לָךְ וּבָאתָ וְיָרַשְׁתָּ אֶת הָאָרֶץ..." (דברים ו, יח).

פָּרָשַׁת קֹרַח

קורח והבחירה החופשית

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו אנו לומדים על המהומה שגרם קורח בעם ישראל.

בתחילת הפרשה, כאשר התורה מציגה בפנינו את קורח, היא מציינת את ייחוסו: ״קֹרַח בֶּן יִצְהָר בֶּן קְהָת בֶּן לֵוִי״. נשאלת השאלה מדוע מצאה התורה לנכון להזכיר את שמות אבותיו, הרי מעשיו הרעים של קורח יש בהם גנאי לאבותיו! הנה בגמרא (סנהדרין קט ע״ב) דרש ריש לקיש את הפסוק: ׳קרח — שנעשה קרחה (שנבלעו) בישראל, בן יצהר — בן שהרתיח עליו את כל העולם כצהריים, בן קהת — בן שהקהה שיני מולידיו, בן לוי — בן שנעשה לויה בגיהנום׳, ומשמע שמעשיו של קורח אכן הוציאו שם רע על אבותיו!

מסביר אור החיים הקדוש שאת עניין אילן היוחסין ניתן להבין באופן אחר ולראות את ההשתלשלות כענפים:

הקדושה השתלשלה מאברהם אבינו ליצחק ואחריו ליעקב. מיעקב השתלשלו 12 ענפים שהם 12 השבטים, מענף לוי השתלשלו שלושה ענפים: גרשון קהת ומררי, וענף קהת הסתעף לארבעה: עמרם, יצהר, חברון ועוזיאל, וליצהר היה את קורח. לפני החטא היה הענף של קורח ושורשו טהור, וניתן היה לדרוש את שושלתו בדרך טהרה: בן יצהר — שהיה מאיר לעולם כצהריים, בן קהת — שהיה מקהה שיני כל רואה גדולתו ומעלתו, בן לוי — שנתלווה מיום לידתו לקב״ה — ממש דרשה הפוכה מדרשתו של ריש לקיש! מעשיו של קורח גרמו לכך שהענף שלו הושחת ממנו עד החיבור ללוי.

אכן, מעשיו של אדם יכולים להשפיע על אבותיו לטוב או למוטב, לא נרחיב יתר על המידה בדברים מיסטיים (עיין באור החיים הקדוש), אך אפשר ללמוד מעניין זה דבר עצום: קורח יכול היה להמשיך את אבותיו בדרך הטובה אך הוא בחר להרע, וכיוון שזה היה מעשה כל כך בעייתי זה התבטא אפילו בשמותיהם של אבותיו.

לקורח היתה למעשה בחירה חופשית מוחלטת לאיזו דרך להוביל את עצמו.

רעיון דומה לכך מצאנו במדרש תנחומא (תזריע ח), שם מוסבר כי על המטה של משה רבנו היה חקוק בכתב נוטריקון האותיות 'דצ"ך עד"ש באח"ב' ומשה היה מביט במטה ורואה איזו מכה ראויה לבוא על פרעה, ומביאה עליו. ולכאורה אינו מובן מה עניין ראשי התיבות האלה?

תשובה על כך שמעתי מהרב פיירמן (רב בישיבתנו ובמכון מאיר). מה יהיה פירושה של כל אות ואות היה תלוי בבחירה של המצרים. אם הם היו בוחרים בטוב, במקום להתאכזר על ישראל ולעכב גאולתם, הם היו מסייעים לגאולת ישראל, ואז במקום "ד'ם" היה יכול להיות "ד'בש" או כל ברכה אחרת, וכן הלאה. כלומר, יש לאדם ולחברה בחירה חופשית מוחלטת, והיא נובעת מכך שיש אפשרות בלתי מוגבלת לעשות טוב או רע. כי הנה רבים שואלים מדוע יש כל כך הרבה רע בעולם? אחת התשובות לכך היא שאם הרע היה רק אפשרות תיאורטית — לדוגמא: מלחמות קשות בין עמים, רצח עם, התעללויות, גניבות וכו' היו רק אפשרות תיאורטיות — אזי לא היה שכר אמיתי לחברה ולאדם הבוחרים בטוב, כפי שקורח יכול היה להיות 'בן יצהר — בן שמאיר לעולם כצהריים' או להפך, 'בן שהרתיח עליו את כל העולם כצהריים'.

רבים מתרעמים (במיוחד חבר'ה צעירים) שהיום בדורנו קשה מאד ללכת בדרכי התורה והיראה מכיון שהפיתויים של היום חזקים ונגישים מדי, ו'בלתי אפשרי' להתגבר עליהם, וכן החברה הכללית הפכה כמעט כל דבר אסור — למותר ולגיטימי. התשובה לכך היא: אדרבה, הדור שלנו כ"כ גדול שהקב"ה רוצה שנבחר בחירה מלאה ושלמה בדרך הישר ולא מתוך הרגל או כפייה או בלית ברירה, כי האדם נבדל מן הבהמה בכך שיש לו בחירה חופשית, וככל שהבחירה הינה קשה יותר כך הבוחר בטוב קונה את דרך הישר באופן מלא יותר ומזדהה איתו יותר ובכך הינו בעל הטוב ההוא.

נסיים בדברי הרמח"ל בדעת תבונות (סימן קכד עמ' קה, פרידלנדר) בעניין 'תועלת הרע': 'עיקר הניסיון הנולד מהסתיר האדון את פניו (כלומר, שיש אפשרות טוטאלית

לרע) הוא לראות היעמדו בני אדם באמונתם... והנה זה ריוח גדול מאד מהתעלם השלימות העליון, ומקום הניח לרע להחשיך פני העולם לניסיון גדול כזה. כי עתה צא וחשוב כמה יהיו חביבים לפניו יתברך הצדיקים אשר יעמדו בנסיון כזה, וכמה שכר גדול ינתן להם חלף (=תמורת) עבודתם לעתיד לבוא׳!

הבולם את פיו

נחום אביחי בוצ׳קו

משה רבנו עומד בפני מתקפה קשה. קורח אסף אליו אנשי ציבור רבים מעם ישראל, ומערער על מנהיגותם של משה ואהרן: "וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם רַב לָכֶם כִּי כָל הָעֵדָה כֻּלָּם קְדֹשִׁים וּבְתוֹכָם ה׳ וּמַדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל קְהַל ה׳" (במדבר טז, ג).

כיצד מגיב משה רבנו כאשר הוא שומע דברים אלה? "וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיִּפֹּל עַל פָּנָיו" (שם, שם, ד), ורק לאחר מכן עונה משה את תשובתו לעדת קורח.

מהו "וַיִּפֹּל עַל פָּנָיו"?

המפרשים ניגשו לפירוש זה מכיוונים שונים:

רש"י: משה רבנו נפל על פניו בגלל המחלוקת, הואיל וזה היה כבר החטא הרביעי במדבר (אחר העגל, המתאוננים, המרגלים) ומשה כבר אינו יודע היאך יוכל לחפות עוד על החוטאים בפני הקב"ה.

רס"ג: משה רבנו נופל על פניו להשיג ולשמוע חזון מאת ה׳, ובכך ביקש שתשרה עליו שכינה.

חזקוני: נפל על פניו מבושה, וכן לתפילה.

אור החיים: ׳להראות קצה האחרון ההכנעה, ושיווה נפשו כעפר הארץ כעבד המשתחוה לפני השררה׳, היינו עניין ענווה והכנעה כלפי עדת קורח.

באיזו דרך שנבחר לפרש את נפילתו של משה, נוכל לראות כי תגובתו של משה אינה תגובה רגילה במצב כגון זה. היינו מצפים ממשה לענות מייד לעדת קורח המתריסה כנגדו, וכפי שנוהג אדם רגיל מן הישוב כאשר אחר תוקף אותו במילים ומנסה לפגוע בו.

לא כן משה. משה שומע את הדברים ומייד — נופל על פניו, היינו עוצר לרגע, מתבונן ומבין את אשר קרה, מתפלל אל ה׳, מבקש נבואה והשראת שכינה, דואג על עתיד העם ותשובתם בפני ה׳, ומכניס עצמו לעמדה של ענווה והכנעה. רק לאחר כל זאת קם משה ועונה לעדת קורח את הדברים, על פי ה׳.

צריכים אנו ללמוד מכאן כלל חשוב בהתנהגותנו — לעולם לא לפעול מייד לאחר שפגעו בנו או הכעיסו אותנו. תגובה כזאת אינה שקולה, ובדרך כלל תהיה תגובה שאינה ראויה.

צריכים אנו לעצור, להירגע, להתבונן מה זה ועל מה זה, ולזכור כי האדם העומד ומתריס מולנו אף הוא בנו של הקב״ה ואף הוא נברא בצלם א־להים, נבקש מן הקב״ה כי יורנו בדרך נכונה — ורק אז נגיב. רק באופן זה תהיה תגובתנו אמיתית ומדודה.

כלל זה נכון בכל מערכת יחסים: בין מעביד לעובד, בין איש לאשתו, בין שכנים, וגם בין הורים לילדים.

הרמח״ל במסילת ישרים (פי״א, יג) מביא את מאמר חז״ל (חולין פט ע״א): ״תְּוֹלֶה אֶרֶץ עַל בְּלִימָה״ (איוב כו, ז) — אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שבולם את פיו בשעת מריבה׳, ומסביר הרמח״ל שמדובר על מי שכבר נתעורר טבעו בכעס — והוא בהתגברותו בולם פיו! וממשיך הרמח״ל שאפילו לדבר מצוה, כמו חינוך ילדים או תלמידים, צריך שיהיה הכעס שמראה לילדיו ׳כעס הפנים (כעס חיצוני) ולא כעס הלב׳!

כמובן, קל מאוד לקרוא את הדברים בספרי המוסר, לכתוב אותם כמאמר ואף לומר אותם בקול, אך להצליח לקיים הנהגה זו הוא דבר קשה ומצריך מאמץ ורצון רב.

ולוואי ונזכה להיות מתלמידיו של משה רבנו, ונדע גם בשעה שפוגעים בנו ״ליפול על פנינו״ ולהמתין כמה רגעים.

קורח והמחלוקת שאינה לשם שמים

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו אנו קוראים על ההתרסה של קורח ועדתו כלפי משה רבנו. ננסה להתבונן בכמה נקודות העולות מן הפרשה, ולנסות להפנים את המסרים הטמונים בהם ולחיות על פיהם.

בעקבות התרסתו של קורח אומר משה רבנו "לֹא חֲמוֹר אֶחָד מֵהֶם נָשָׂאתִי" (במדבר טז, טו), ופירש רש"י שאפילו במצב שהיה מותר למשה לקחת משל ציבור מכל מקום הוא לא לקח.

בפרקי אבות (ה, יז) נאמר: 'איזוהי מחלוקת שהיא לשם שמים — זו מחלוקת הלל ושמאי, ושאינה לשם שמים — זו מחלוקת קורח ועדתו'. ידועה השאלה: בכל מחלוקת יש שני צדדים, וכן הוא בריש הלל כנגד שמאי, אך בסיפא לכאורה אין שני צדדים, והיה צריך לומר 'מחלוקת קורח ומשה' ולא 'מחלוקת קורח ועדתו' שהיו בצד אחד! עונה הנועם אלימלך (מובא בפירוש קהתי שם) שהמשנה נותנת לנו כלל ברור איך מבחינים בין מחלוקת שהיא לשם שמים לבין מחלוקת שאינה כזו: כאשר צד אחד חלוק עם עצמו, וכל השותפים מסוכסכים זה עם זה בעניינים שונים והתאחדו רק לדבר הזה — משמע שהמחלוקת אינה אמיתית ואינה לשם שמים. בעדת קורח היו 250 איש וכל אחד מהם התאווה לכהונה גדולה, והיו מתחרים זה בזה בקביעות, ורק במחלוקת נגד משה רבנו הם היו בעצה אחת לחלוק עליו, מכאן מוכח שלא היתה זו מחלוקת לשם שמים.

שתי הנקודות האלה — שמשה רבנו לא השתמש מעולם משל ציבור, והמחלוקת בעדת קורח שלא היתה לשם שמים — מלמדות על ההבדל התהומי בין משה רבנו לקורח. משה רבנו כלל לא רצה להנהיג את העם מרוב ענווה שהיתה בו, עד שהקב"ה כמעט והכריח אותו לכך. עם כל זה, בכל תקופת מנהיגותו לא השתמש משה במעמדו לצרכיו האישיים אפילו לא פעם אחת, ואפילו במקרים בהם היה יכול לעשות כן בהיתר. לעומתו קורח, כל מטרתו היתה טובתו האישית של הרגשת שררה וכבוד וטובת העם לא עמדה לנגד עיניו, וכפי שביארו חז"ל.

הגמרא במסכת ברכות (ו ע"א) מתארת לנו איך אפשר לזהות מזיקים: יקח אפר מנופה, יניחהו מסביב למיטה, ובבוקר יראה שם עקבות רגלי תרנגולים. מימרא זו

ודאי אינה כפשוטה ויש לרדת לעומקה. מסביר הראי"ה קוק (עין איה, ברכות, פ"א סי' מו): הכוחות הרעים בעולם יסודם בפירוד ומניעת אחדות, והפירוד מביא לחיפוש אחר תאוות. אפר הוא משל לדבר מופרד, שקודם שריפתו היה דבר שלם ועתה נפרד לאפר, ואפר הוא שיא הפירוד כי אי אפשר לשוב ולחברו.

תרנגול מסמל את שיא התאווה והאנוכיות, שאינו מרגיש אלא את עצמו, וכעין מה שאמרו 'שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהן כתרנגולים', בתכיפות, כלומר תאווה לשם תאווה בלא מסגרת ושליטה. סימני תרנגולים על אפר — זהו הסימן לכוחות רעים ומזיקים. כך גם קורח, רוצה את ההנהגה אך ורק לשם תאוות הכבוד, וכדי להגיע לכך אין הוא בוחל בשום אמצעי של מחלוקת ופירוד על מנת להגיע למטרתו.

נתפלל שמנהיגינו יילכו בדרכיו של משה רבנו, כי זהו ניסיון לא קל בכלל. וגם אנחנו, כל אחד בתפקידו החברתי והמשפחתי, נשתדל לפעול לטובת העניין שלשמו אנו אמורים לפעול, בשיתוף ובאחדות, לא למען אינטרסים צרים ואישיים אלא לשם שמים!

רז המלאך

שאול דוד בוצ'קו

אש המחלוקת שהציתו קורח ועדתו מסרבת לדעוך. קורח ומאתיים וחמישים האנשים שנלוו אליו מתו מיתה משונה. והנה, ללא שהות, העם מרים שוב את לפיד המרד: "וַיַּלִּינוּ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמָּחֳרָת עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן לֵאמֹר אַתֶּם הֲמַתֶּם אֶת עַם ה'" (במדבר יז, ו).

תגובת ה' לא תתעכב: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: הֵרֹמּוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וַאֲכַלֶּה אֹתָם כְּרָגַע" (שם שם, ט-י). משה הוא שביקש מה' שיעשה מופת להעניש את קורח ועדתו, אולם הפעם תגובתו שונה לחלוטין. חיש מהר הוא ניגש אל אהרן ומצווה אותו: "קַח אֶת הַמַּחְתָּה וְתֵן עָלֶיהָ אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ וְשִׂים קְטֹרֶת, וְהוֹלֵךְ מְהֵרָה אֶל הָעֵדָה וְכַפֵּר עֲלֵיהֶם כִּי יָצָא הַקֶּצֶף מִלִּפְנֵי ה' הֵחֵל הַנָּגֶף" (שם שם, יא). אהרן מציית מיד: "וַיִּקַּח אַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה, וַיָּרָץ אֶל תּוֹךְ הַקָּהָל וְהִנֵּה הֵחֵל הַנֶּגֶף בָּעָם, וַיִּתֵּן אֶת הַקְּטֹרֶת וַיְכַפֵּר עַל הָעָם. וַיַּעֲמֹד בֵּין הַמֵּתִים וּבֵין הַחַיִּים וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה" (שם שם, יב-יג).

מדוע שינה משה את גישתו? אמנם עוון הקהל היה חמור יותר משל קורח? והרי העם היו אך עתה עדים לעונש של קורח ועדתו 'הנועדים על ה', ולא למדו לקח! יתר על כן, אך כרגע ציווה ה' את אלעזר להרים את המחתות של מאתיים וחמישים החטאים, ולרקע אותם פחים ציפוי למזבח, "זִכָּרוֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִקְרַב אִישׁ זָר אֲשֶׁר לֹא מִזֶּרַע אַהֲרֹן הוּא לְהַקְטִיר קְטֹרֶת לִפְנֵי ה' וְלֹא יִהְיֶה כְקֹרַח וְכַעֲדָתוֹ" (שם שם, ה).

המרד המחודש של העם הופך את העונש המופלא שהוטל על קורח לבלתי מועיל, ולשווא כל השתדלות ה' לחנך את בני ישראל לקבל את העובדה שיש בתוכם שבט נבחר, אשר קדושתו מקנה לו מעמד ייחודי. זוהי אכן הסיבה שחרון אפו של ה' מכה בעם ללא כל אזהרה נוספת.

ההבדל בין מחלוקת קורח לבין מרד העם איננו אפוא בחומרת העוון, אלא בזהות החוטאים: שם קבוצה מצומצמת, וכאן העם כולו. כאשר ביקש משה שקורח ימות במיתה על־טבעית הוא לא פעל מתוך שנאה אישית, אלא למען יִרְאו כל העם וייִרָאו. וכן גם דעתו עתה, שאפשר אמנם להעניש יחידים, אולם בשום אופן לא את כל הקהל. לכן, גם אם בסופו של דבר נגרר כל עם לחטוא, יש לעשות הכול כדי להצילו.

אך מה יכול משה לעשות? רש"י (במדבר יז, יא) עונה, על פי הגמרא (שבת פט, א): 'רז זה מסר לו מלאך המות כשעלה לרקיע, שהקטורת עוצר המגפה'.

מה כוונת המדרש הזה? הקטורת מסמלת אידיליה בין האדם לא־לוהיו, שבה הקשר שביניהם אינו זקוק לעבור דרך משבר הקרבן. היא מוגשת כל יום בקודש, בפנים המשכן, מקום שרק הכהנים רשאים להיכנס אליו; רק אהרון ובניו רשאים להגיש אותה. היא ביטוי לקשר האינטימי שבין האדם לא־לוהים.[20] היא התעלות בהרמוניה כזו שרק הכהנים, המשפחה הנבחרת מתוך השבט הנבחר, מסוגלים לה. זוהי מערכת היחסים המיוחדת שהשתוקקו לה נדב ואביהו כשהקריבו "לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם" (ויקרא י, א). ואף קורח קינא בכך, ולא יכול היה להשלים עם העובדה שלעולם לא יזכה לה.

מלאך המוות לימד את משה שאפשר לנצח את המוות כאשר שוברים את הגבולות ומפילים את המחיצות. כדי לנצח את המוות, על הכהן הגדול להסתכן

20. קטורת מלשון קישור. ראה דרוש לשבת תשובה למהר"ל.

בנפשו ולהקריב את הקטורת — שבזמנים כתיקונם מוגשת רק לפני ולפנים — בחוץ, בתוך העם, בין רשעים גמורים.

הסכנה עצומה. אכן, אם עבודה זו לא תעלה לרצון לפני ה׳, המקריב יתחייב בנפשו. זאת ועוד, קדושה והצגות ראווה אינן יכולות לדור בכפיפה אחת, וקשה אפוא להישאר קדוש מחוץ למקום המוצנע שבמקדש. הסכנות הרוחניות האלה מתווספות על הסכנה המוחשית במקום שמשתוללת מגיפה, ודרוש אומץ רב להתהלך כך בין החיים ובין המתים. ואכן אהרן הצליח בעומדו בתוך המון העם לכונן קשר עם הקב״ה, כאילו עומד בדומיה של בית קדשי הקדשים.

דווקא מלאך המוות הוא שגילה רז זה, ללמד שרק כאשר האדם מוכן למסור את נפשו כדי למלא את שליחותו ואינו חושש להגיע אף עד המקום שחיים ומוות נושקים זה לזה, יכול הוא לנפץ את המחיצות המקיפות את הקודש.

הנך רשאי להקריב את הקטורת בתוך הקהל כאשר אתה מתייצב בלִבה של המגפה:

״וַיַּעֲמֹד בֵּין הַמֵּתִים וּבֵין הַחַיִּים״ (במדבר יז, יג).

המגפה, שהחלה כאשר ה׳ פקד על משה ״הֵרֹמּוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת״ (שם שם, י), נעצרה כאשר אהרן מילא את פקודת משה ״וְהוֹלֵךְ מְהֵרָה אֶל הָעֵדָה״ (שם שם, יא).

פָּרָשַׁת חֻקַּת

קולה של מרים

שאול דוד בוצ'קו

״וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה מִדְבַּר צִן בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, וַיֵּשֶׁב הָעָם בְּקָדֵשׁ וַתָּמָת שָׁם מִרְיָם וַתִּקָּבֵר שָׁם. וְלֹא הָיָה מַיִם לָעֵדָה וַיִּקָּהֲלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן. וַיָּרֶב הָעָם עִם מֹשֶׁה״ (במדבר כ, א־ג). כל זמן שמרים הייתה בין החיים, נעשה נס לבני ישראל שבאר מים הייתה מלווה אותם במסעיהם. כאשר נפטרה, יבשה הבאר (רש״י במדבר כ, ב).

אם כן, בני ישראל צמאים למים, והם מתנפלים על משה במטר של תלונות ושל האשמות. הם אינם מסתפקים בזעקה למים, אלא מלינים על עצם היציאה ממצרים וההליכה במדבר: ״וְלָמָּה הֲבֵאתֶם אֶת קְהַל ה׳ אֶל הַמִּדְבָּר הַזֶּה לָמוּת שָׁם אֲנַחְנוּ וּבְעִירֵנוּ. וְלָמָּה הֶעֱלִיתָנוּ מִמִּצְרַיִם לְהָבִיא אֹתָנוּ אֶל הַמָּקוֹם הָרָע הַזֶּה...״ (במדבר כ, ד־ה).

משה ואהרן נמלטים אובדי עצות: ״וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן מִפְּנֵי הַקָּהָל אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם״ (שם שם, ו). משה מתיירא מתגובת ה׳; כיצד יוכל עוד לעתור בעדם? כיצד יוכל לעמוד שוב בפרץ מול חרון ה׳? אך בטרם יתעשת משה, מצווה אותו ה׳: ״קַח אֶת הַמַּטֶּה וְהַקְהֵל אֶת הָעֵדָה אַתָּה וְאַהֲרֹן אָחִיךָ, וְדִבַּרְתֶּם אֶל הַסֶּלַע לְעֵינֵיהֶם וְנָתַן מֵימָיו, וְהוֹצֵאתָ לָהֶם מַיִם מִן הַסֶּלַע וְהִשְׁקִיתָ אֶת הָעֵדָה וְאֶת בְּעִירָם״ (שם שם, ח).

והנה למרבית הפליאה, ה׳ ישפוך בהמשך הפרשה את חמתו על משה, ואילו כלפי בני ישראל אין אף מלה אחת של תוכחה.

מהו אפוא חטאו של משה?

רש״י פירש (במדבר כ, יב), בעקבות המדרש, (מדרש אגדה במדבר כ, ח ושם יב). שמשה היה צריך לדבר אל הסלע ולא להכותו, וכך היה מקדש שם שמים: ״שאילו דברתם אל

הסלע והוציא הייתי מקודש לעיני העדה, ואומרים מה סלע זה שאינו מדבר ואינו שומע ואינו צריך לפרנסה מקיים דבורו של מקום, קל וחומר אנו׳. גם לפי הרמב״ם[21] קשור החטא לדיבור: היה לו לפנות לבני ישראל בדברי נועם כראוי למעלתם, אך הוא אמר בכעס:

״שִׁמְעוּ נָא הַמֹּרִים״ (במדבר שם, י).

לא ברור מה היה חטאו של משה, אך ברור כי הוא נענש קשות. לעומת זאת בני ישראל, שדברי הבלע שלהם מפורשים בכתוב, זכו לחנינה על אף התנהגותם הנבזית. ואולי זו כוונת התורה בפסוקים כמו ״גַּם בִּי הִתְאַנַּף ה׳ בִּגְלַלְכֶם לֵאמֹר גַּם אַתָּה לֹא תָבֹא שָׁם״ (דברים א, לז), או ״וַיִּתְעַבֵּר ה׳ בִּי לְמַעַנְכֶם״ (שם ג, כו) — שמשה נענש בגלל בני ישראל.

מדוע הפעם האריך ה׳ אפו כל כך עם בני ישראל?[22]

׳רבי יוסי ברבי יהודה אומר: שלשה פרנסים טובים עמדו לישראל, אלו הן: משה, ואהרן, ומרים. ושלש מתנות טובות ניתנו על ידם, ואלו הן: באר, וענן, ומן. באר — בזכות מרים... מתה מרים — נסתלק הבאר. שנאמר ״וַתָּמָת שָׁם מִרְיָם״, וכתיב בתריה ״וְלֹא הָיָה מַיִם לָעֵדָה״׳ (תענית ט, א).

מרים היא הסמל של האם היהודייה. יחד עם אמה יוכבד היא הפרה את פקודת פרעה למיילדות להמית כל בן זכר הנולד (שמות א, טו־יט),[23] במקום להרוג את התינוקות היא הייתה מרגיעה אותם בקולה הרך (ראה רש״י הנ״ל). היא שהתייצבה על שפת היאור ודאגה לשלומו של הילד משה. גדולה הייתה אהבתה לכל יהודי ויהודי, ובזכותה נתן ה׳ מים לכל העם.

לכן במותה חשו הכול במצוקה. קולות המרד של עם ישראל לא היו אלא זעקת

21. הקדמה למסכת אבות (שמונה פרקים) סוף פ״ד, והובא בפי׳ רמב״ן על התורה במדבר כ, ח.

22. ראה רמב״ן עה״ת שם: ׳ועוד שאי אפשר שלא היה כעס גדול מאת השם עליהם בעשותם מריבה עם משה. ובכל הנסיונות במדבר חטאם הגדול כשיאמרו ״למה העליתנו ממצרים״, שירצו להיות עבדים לשונאיהם בעבודת פרך מלהיות עם הא־להים כבן העובד את אביו, וכן אמר הכתוב (לעיל יא, כ כשהתאוו לבשר) ״יען כי מאסתם את ה׳ אשר בקרבכם ותבכו לפניו לאמר למה זה יצאנו ממצרים״. ובפעם הראשונה אמרו פחות מזה, ״למה זה העליתנו ממצרים להמית אותי ואת בני ואת מקני בצמא״ (שמות יז, ג ברפידים), והיה עליהם קצף גדול ואשמה רבה כמו שאמר ״ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל״ וגו׳. ובכאן כתוב מפורש (פסוק יג) ״המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל את ה׳״, ומה פשע גדול מזה הוי רב את יוצרו. ומשה אמר (דברים א לז) ״גם בי התאנף ה׳ בגללכם לאמר״, אם כן הם חטאו וגרמו כל הרעה הזאת׳.

23. ופירש שם רש״י עפ״י הגמ׳ סוטה יא, ב: ׳שפרה — זו יוכבד, על שם שמשפרת את הוולד. פועה — זו מרים, שפועה ומדברת והוגה לוולד כדרך הנשים המפייסות תינוק הבוכה׳.

כאב של ילד המרגיש שאמו נטשה אותו. ובכן, ה׳ הבין למצוקתם, ולכן ביקש ממשה להרגיע את העם: ״וְהַקְהֵל אֶת הָעֵדָה... וְהִשְׁקִיתָ אֶת הָעֵדָה וְאֶת בְּעִירָם״ (במדבר שם, ח). הקב״ה איננו מצווה רק ״וְדִבַּרְתֶּם אֶל הַסֶּלַע לְעֵינֵיהֶם וְנָתַן מֵימָיו״ (שם, שם); הוא מבקש ממשה להשקות כל אחד ואחד, כאם המוזגת מים לילדיה המסובים יחד סביב שולחנה.

משה לא הבין את מצבם של בני ישראל, שהם כילדים יתומים. הוא התייחס אליהם כאל אנשים בוגרים (ולכן קרא להם ׳המורים׳), והכה את הסלע.

״וַיֵּצְאוּ מַיִם רַבִּים וַתִּשְׁתְּ הָעֵדָה וּבְעִירָם״ (שם שם, יא). משה לא השקה אותם כפי שה׳ ביקש, אלא רק סיפק להם מים. ואמנם בני ישראל שתו מים, אך לא מצאו בהם מנוח. חסַר להם קולה של מרים.

טומאה וטהרה

נחום אביחי בוצ׳קו

בתחילת פרשת חוקת מצוּוה משה רבנו על עניין פרה אדומה. תכליתה של פרה זו להכין ממנה אפר שיטהר את הטמאים בטומאת מת.

עניין ה׳טומאה׳ הוא אחד מסודות התורה, אך צריכים אנו לנסות ולקרב עניין זה אל השכל.

ישנם סוגים רבים של טומאה, כגון: טומאת נידה, טומאת נבלה, טומאת שכבת זרע, טומאת צרעת, טומאת מת, ועוד. יש להבין מדוע נושאים שונים אלה מוגדרים כ׳טומאה׳, ומדוע ׳טומאת מת׳ היא החמורה מכל עד שכדי להיטהר ממנה מוכרחים לקבל הזאה מאפר פרה אדומה.

מקובל לומר (ראה כוזרי מאמר ב ס״סב). כי טומאה עניינה נטילת חיות, היינו מציאות של חיים וחיוניות שהפכה למוות, ריק וחידלון. נביא לכך כמה דוגמאות:

טומאת נידה — דם הנידה נוצר מן הביצית שלא הופרתה. היה כאן פוטנציאל להיווצרות חיים שלא התממש. עניין זה שייך גם בשכבת זרע.

טומאת נבלה — בעל חיים שנסתלקה ממנו חיותו מטמא משעת מיתה.

טומאת צרעת — איברים ורקמות שנפסדו וניטלה חיותן.

על פי זה מובן מדוע 'טומאת מת' היא החמורה ביותר, שהרי נשמת האדם — נזר הבריאה — היא הביטוי לחיים השלמים והנעלים ביותר בבריאה, וכשהיא מסתלקת מן הגוף ועולה לגנזי מרומים החיסרון הוא עצום. ללא הנשמה נותר הגוף הגשמי ככלי ריק אין בו חפץ, ואם עד כה היה הוא כלי הביטוי של הנשמה הטהורה בעולם — עתה אין בו תועלת, ואין הוא אלא בשר ועצמות וסופו רימה ותולעה. גוף מת הוא 'אבי אבות הטומאה' משום שהתרחש בו שינוי קיצוני בין חיים שלמים לחידלון מוחלט.

כדי להיטהר מטומאת מת — להשתחרר ממציאות של מוות וחידלון — מצווה אותנו התורה להיפגש עם החיים הגשמיים בשיאם. 'פרה אדומה' מבטאת את עוצמת החיים — היא גדולה ובריאה, מספקת לאדם חלב ובשר, עצם שמה מבטא חיות (פרה לשון 'פריון'). הצבע האדום מבטא עזות ופריחה ועוצמה של חיות. התורה אף דורשת כי הפרה תהיה "תְּמִימָה אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוּם אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עֹל", היינו הופעה שלמה ללא שום חיסרון.[24]

"וְאַתֶּם הַדְּבֵקִים בַּה' אֱ־לֹהֵיכֶם חַיִּים כֻּלְּכֶם הַיּוֹם". אנו מצווים להידבק בא־להים חיים, היינו להשתדל ולחיות חיים מלאים ועוצמתיים, ולכן אם נפגשנו במציאות של חסרון חיים — טומאה — מן הראוי שנטהר את עצמנו כדי שנוכל לחזור למעגל החיים השלמים. חיים אמיתיים הם חיים של דביקות בבורא יתברך, חיים של קדושה וטהרה, להיות הגוף מוכשר לקבלת שכינה, ואף להיות ראוי להיכנס לבית המקדש — מקום הופעת השכינה בעולם ועבודת ה'.

בזמן הזה שאין בית המקדש קיים, ואין כמעט משמעות לדיני טומאה וטהרה — עלינו לאזור כוח ולנתב את כל עוצמות חיינו לעבודתו יתברך בקדושה ובטהרה.

הקשר בין החטא לעונש

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו מסופר על אחת מהתלונות הקשות של עם ישראל במדבר, 'חטא מי מריבה', ותוצאותיה הקשות.

24. על פי שיחות הרב צבי יהודה זצ"ל לפרשת חוקת. כאמור, כל עניין טומאה וטהרה, ובפרט דין פרה אדומה, הם מסודות התורה הכמוסים ביותר, ולא באנו כאן אלא לקרב העניין מעט אל השכל.

מרים נפטרה ובעקבות כך פסקו המים, ובני ישראל באו בתלונה קשה למשה רבנו, בגישה ממורמרת ובשפה חריפה. למרות זאת הקב״ה נענה ומורה למשה לדבר אל הסלע כדי שיוציא להם מים באופן ניסי. משה במקום לדבר אל הסלע מכה על הסלע ומוציא מים לכל העם, אך משה ואהרן נענשים בעקבות כך, ועונשם הוא שלא יוכלו להיכנס לארץ ישראל. וזה לשון הפסוק: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן יַעַן לֹא הֶאֱמַנְתֶּם בִּי לְהַקְדִּישֵׁנִי לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֵן לֹא תָבִיאוּ אֶת הַקָּהָל הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי״.

וצריך להבין — מדוע נענשו משה ואהרן שלא ייכנסו לארץ? מה הקשר בין המעשה שעשו לבין הכניסה לארץ? אמנם משה ואהרן לא פעלו בדיוק על פי הציווי הא־להי שקיבלו ולא קידשו את שם ה׳ כנדרש מהם, אך מדוע בשל כך לא ייכנסו לארץ?

אך באמת יש לשאול שאלה מקדימה: אם מטרת הנס היתה להוציא מים מן הסלע ולהרוות את צימאון העם — מדוע ציוה הקב״ה עליהם לעשות באותו מעמד קידוש שם שמים? יש כאן כביכול ׳ניצול׳ צורך במעשה ניסי על מנת להרוויח קידוש שם ה׳!

אלא באמת, משמע מכאן שגם כאשר הקב״ה משפיע על עמו שפע מבחינתנו אנו צריכים לזהות זאת כמעשה שנעשה בידי שמים ולקדש את שמו, ובעיקר יש לעשות כן בארץ ישראל.

מאוחר יותר, כאשר עם ישראל יכבוש את הארץ בסיוע א־להי, יקים מלכות, יבנה ערים, ייטע עצים וישבע ברכה מאת ה׳ — תפקיד העם הוא לא רק ליהנות מן השפע הגשמי אלא להגיע תוך שימוש בו למעמד של ממלכת כהנים וגוי קדוש, ולקדש שם שמים בכל אורחותיו. למעשה הקב״ה רצה לחנך את העם לכך עוד בעודם במדבר, וגם נתינת המים צריכה הייתה להיות מלווה בקידוש ה׳, ואם לאו — ״לֹא תָבִיאוּ אֶת הַקָּהָל הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ״, כי כל עניין נתינת השפע, המים במדבר וכיבוש ארץ ישראל, הוא כדי להופיע את שם ה׳ בעולם.

גם בימינו זכינו בחסדי ה׳ המרובים להקים מדינה מהמפותחות בעולם, כלכלה חזקה, שפע גשמי בל יתואר, ושלל מעלות טובות. האם יתכן שמטרת תפילותינו לתשוקה לציון במשך 2000 שנות גלות תסתכם באכילת שווארמה בקניון כשברשותנו מזדה 6 דגם חדש? צריכים אנו לשאוף ולקדם לכך שכל המערכות, הכלליות והפרטיות, מטרתם העיקרית תהיה לגלות לעצמנו ולעולם כולו שיש מנהיג לבירה ויש תיקון עולם אותו צריכים אנו להשלים ולקדם!

בלעם: הדיסאינפורמציה

שאול דוד בוצ'קו

מדוע לחשוש מבלעם? כלום יכולות קללותיו לפעול ללא הסכמת ה'?

רש"י מבאר מה הביא את בלק לבקש את עזרתו של בלעם. בלק נוכח לדעת שעצמתם של ישראל איננה נובעת ממספר הדיוויזיות שלהם. אם עם ישראל זוכה לניצחונות, זהו מפני שהוא יודע להתפלל אל הבורא. 'ומה ראה מואב ליטול עצה ממדין? כיון שראו את ישראל נוצחים שלא כמנהג העולם, אמרו מנהיגם של אלו במדין נתגדל, נשאל מהם מה מדתו. אמרו לו אין כוחו אלא בפיו. אמרו אף אנו נבוא עליהם באדם שכוחו בפיו'. (רש"י במדבר כב, ד, עפ"י תנחומא בלק סי' ג). בלעם הבין את כוח המלים; כבר בזמנו הוא ידע שהתעמולה יכולה לשנות את המציאות. בכוחו של נאום סוחף להלהיב את הלבבות, ובכוחה של עלילה זדונית לזרוע בהם ספק.

'אמרו רבותינו: מברכותיו של אותו רשע אנו למדים מה היה בלבו לקללם, כשאמר "וַיָּשֶׁת אֶל הַמִּדְבָּר פָּנָיו" (במדבר כד, א). וכשהפך המקום את פיו בֵּרכם מעין אותן קללות שבקש לומר'. (רש"י שם כד, ו, עפ"י סנהדרין קה, א).

שלוש הנבואות של בלעם מתארות כל אחת ואחת פן אחד של סגולת ישראל שבלעם רצה לקעקע.

ראשית כול, נביא האומות רואה בחזונו את הקשר שבין ישראל לאבות: "כִּי מֵרֹאשׁ צֻרִים אֶרְאֶנּוּ וּמִגְבָעוֹת אֲשׁוּרֶנּוּ" (במדבר כג, ט). והוא רמז לאבות ולאמהות, כדברי המדרש. (מדרש אגדה במדבר שם). בחירת ישראל מתחילה בזכות האבות; ובלעם ידע שכדי לפגוע בישראל יש לנתק קשר זה.

בנבואתו השנייה הוא רואה את ישראל במדבר, קשורים אל ה' בעבותות אהבה:

"לֹא הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא רָאָה עָמָל בְּיִשְׂרָאֵל ה' אֱ־לֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ" (במדבר שם, כא).

לנתק את היהודים מיהדותם — זו הייתה המזימה השנייה של בלעם, שסוכלה בחסדי ה'.

לאחר מכן נוכח בלעם שלעם היהודי יש בית. הוא חוזה במראות הנבואה שעם ישראל עתיד לעבור את הירדן ולהתיישב בארצו סביב עיר הבירה, שבמרכזה בית

המקדש: "מַה טֹּבוּ אֹהָלֶיךָ יַעֲקֹב מִשְׁכְּנֹתֶיךָ יִשְׂרָאֵל" (שם כד, ה). גם את הקשר בין עמנו לארצו רצה בלעם לנתק.

ואף כיום עלינו להיזהר מנביאי השקר של תקופתנו.

כאשר עם ישראל רוצה לצרף אליו את אלו שאינם מזרע יעקב ולא התגיירו כהלכה ולהכיר בהם כיהודים — זהו ניצחון ראשון לבלעם.

כאשר ישנו ויכוח אם על מדינתנו לחרות על דגלה מספר ערכים וסמלים יהודיים, ואף אם הדבר גורם לקצת חוסר נוחות בחיי היום־יום, או שאין בה שום דבר יהודי מלבד שמה — גם זו קללתו של בלעם.[25]

כאשר רבים מאיתנו מוכנים בנקל לחלק את הארץ, ומתגלה כמה רופף הקשר שלנו אליה — שפתותיו של בלעם דובבות בקבר.

אין הדבר תלוי אלא בנו, להפוך שוב את הקללה לברכה.

חשיבות ברכותיו של בלעם

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו מסופר על הברכות שבלעם הרשע 'נאלץ' לברך את עם ישראל — חשב לקלל ויצא מברך!

מי שיתלבט בחשיבותה של פרשה זו, בה איזה גוי בירך בטעות את עם ישראל, יתפלא לקרוא את המימרא הבאה בגמרא (ברכות יב ע"ב):

'אמר ר' אבהו בן זוטרתי: ביקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע, ומפני מה לא קבעוה? משום טורח ציבור'! והסבירה הגמרא שם שעיקר חשיבותה של פרשת בלק הוא לא משום שמוזכרת בה יציאת מצרים ("אֵ־ל מוֹצִיאָם מִמִּצְרָיִם"), שהרי יציאת מצרים מוזכרת גם בפרשיות נוספות, אלא משום שנאמר בה: "כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ" והסבירו המפרשים שפסוק זה מרמז על עניין "בְּשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ" שהם זמני קריאת שמע (ובמדרש תנחומא (יד) למד זאת מן הפסוק שלפניו: "הֵן עָם כְּלָבִיא יָקוּם וְכַאֲרִי יִתְנַשָּׂא").

25. ראה סנהדרין שם ע"ב: כולם חזרו לקללה וכו'.

דברי הגמרא מעלים כמה שאלות:

מדוע היתה הווא אמינא לומר את כל פרשת בלעם? מה משמעות הפרשה כולה?

אם אכן פרשה זו כה חשובה מדוע לא אומרים אותה בפועל?

נראה לומר כי ההסבר שנתנה בגמרא לקריאת פרשת בלעם בגלל הפסוק "כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ" בהקשר של קריאת שמע הוא רמז בלבד אך לא זהו פשט הכתובים.

תוקף הברכות של בלעם מתייחסות לכללות האומה, כגון: האהבה המיוחדת של הקב"ה לעם ישראל עוד מימי בראשית, וכפי שכתוב: "כִּי מֵרֹאשׁ צֻרִים אֶרְאֶנּוּ וּמִגְּבָעוֹת אֲשׁוּרֶנּוּ", "ה' אֱ־לֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ"; הייחודיות של ישראל בשונה מהעמים, כפי שכתוב: "הֶן עָם לְבָדָד יִשְׁכֹּן וּבַגּוֹיִם לֹא יִתְחַשָּׁב"; ההשגחה המיוחדת שיש לקב"ה על עם ישראל, כפי שכתוב: "כִּי לֹא נַחַשׁ בְּיַעֲקֹב וְלֹא קֶסֶם בְּיִשְׂרָאֵל"; הרעיון לכך שהחטא בעם ישראל הוא מקרי ואילו הטוב הוא השורש, כפי שכתוב: "מַה טֹּבוּ אׇהָלֶיךָ יַעֲקֹב מִשְׁכְּנֹתֶיךָ יִשְׂרָאֵל"; וכן מלכות ישראל שעתידה להינשא על הכל, כפי שכתוב: מֵאֲגַג מַלְכּוֹ וְתִנַּשֵּׂא מַלְכֻתוֹ". על פי זה נראה פשוט לומר כי גם הפסוק "כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ" על דרך הפשט מתייחס אף הוא לעניין כללי, ונוגע לכיבוש הארץ.

על פי זה מובן מדוע חשבו חז"ל לתקן שכל איש ישראלי יאמר פרשייה זו בוקר וערב, כדי שכולנו נפנים את סגולתו המיוחדת של עמנו ואת הבטחות הקב"ה על מלכות ישראל באחרית הימים!

אך מדוע נמנעו חז"ל ולא תיקנו כן?

נראה לומר כי חז"ל דאגו ללמדנו את כל אותם הרעיונות והחזון בהלכות ובתקנות שונות, כגון בנוסח ברכת המזון (בונה ירושלים), בתפילת העמידה, בקריאת התורה וההפטרות בשבת, בצומות על עניין ירושלים וכו', אך בחרו שלא לעשות זאת בשעה שכל אחד מאיתנו מקבל עליו עול מלכות שמים בקריאת שמע. בזמן קריאת שמע רצו חז"ל שכל אדם יתרכז בקבלת עול מלכות שמים ועול מצוות פרטית שלו, ואותו חזון גדול ואותם רעיונות ואותה סגולה יכולה להתגלות בעיקר ע"י דבקותנו היומיומית באהבת ה' ויראתו וקיום מצוותיו.

וכך כותב מרן הרב קוק באגרת תקנ"ה: 'החלק של הסגולה הוא הרבה, באין ערוך כלל, יותר גדול וקדוש מהחלק התלוי בבחירה, אלא שברית כרותה היא שהסגולה הפנימית לא תתגלה בזמן הזה כי אם לפי אותה המידה שהבחירה מסייעת את גילויה, על כן הכל תלוי לפי רוב המעשה וקדושת האמונה ותלמוד תורה'.

פָּרָשַׁת בָּלָק

צניעות

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו אנו קוראים על ברכותיו של בלעם הרשע, הוא אמנם התכוון לקלל אך יצא מברך!

״וַיִּשָּׂא בִלְעָם אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת יִשְׂרָאֵל שֹׁכֵן לִשְׁבָטָיו וַתְּהִי עָלָיו רוּחַ אֱ־לֹהִים... מַה טֹּבוּ אׇהָלֶיךָ יַעֲקֹב מִשְׁכְּנֹתֶיךָ יִשְׂרָאֵל״ (במדבר כד, ב,ה), ובמסכת בבא בתרא (ס ע״א) אמרו: ׳מה ראה? ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה כנגד זה, אמר: ראויים הללו שתשרה עליהם שכינה׳. הגמרא הביאה זאת כמקור לדין המופיע במשנה שבחצר השותפים אסור לפתוח פתח מול פתח וחלון מול חלון, והטעם הוא משום צניעות (רשב״ם על המשנה שם). כלומר, למדנו מכאן שהגורם להשראת שכינה בישראל, וכפי שהבין זאת בלעם ונאלץ לברך על כך, הוא העובדה שעם ישראל מוסיף על עצמו גדרים נוספים, כדי שח״ו לא יבואו לידי חטא.

ולכאורה אין זה מובן, מדוע על סייג כלשהו שעם ישראל מקפיד בו זכו לברכה גדולה שכזו שתצא מפיו של בלעם? הרי אין כאן מעשה אקטיבי חיובי שיש לפארו ולרוממו אלא רק הימנעות ממעשה.

כותב הראי״ה קוק במוסר אביך (א, ה): ׳עניין סיגות התורה אינו מצד עצם ההבאה לעבירה, רק שכמו שהעבירה רעה בעניינה כמו כן כל העניינים שמקושרים בה, בקשר עילה ועלול, רעים בעניינם, וכדאי לפרוש מהם מאד׳. כלומר, הסייג הוא לא רק הרחקה שציוו אותנו חז״ל כדי שלא ייפלו אותם אלה שאומרים ׳לי זה לא יקרה׳, אלא מעשה הסייג עצמו יש בו עניין רע, ולעומת זאת העמידה בסייג בונה נדבך בנפש האדם, שבאמצעותו יסלוד מאותו עניין בעייתי.

לדוגמא, אדם הנוסע במהירות מופרזת ביותר אך בפועל לא עשה תאונה, וב״ה לא הרג ולא פצע איש, מכל מקום עדיין בנפשו צמח איזשהו זלזול בחייהם של בני אדם שנבראו בצלם א־להים. וכן על זו הדרך בכל נושא.

משום כך התפעל בלעם כל כך מסידור האוהלים, כי הוא הבין שבאופן זה גם נבנה בנפש ערך נעלה לצניעות, וכך מובטחים הם ישראל שלא יגיעו לידי גילוי עריות.

במוצאי שבת זו יחלו ״ימי בין המצרים׳ וכל דיני שלשת השבועות, וביום ראשון נצום את צום י״ז בתמוז, בו אירעו חמשה מאורעות קשים לעם ישראל, ואחד מהם הוא חטא העגל.

נחלקו המפרשים מה בדיוק היה חטאם של בני ישראל בעגל הזהב.

יש שפירשו שכל מטרתם של ישראל בעגל היה להתיר להם את האסורות, וכפי שכתוב ״וַיָּקֻמוּ לְצַחֵק״. כלומר, התורה אסרה עליהם גילוי עריות אך הם רצו להתיר זאת לעצמם בדרך כלשהי. משום כך הם הכינו עגל הזהב ועל ידי כך התירו לעצמם ׳לצחק׳ (היינו ענייני עריות). מעשה זה הוא הפוך מהצבת סייג — כאן הם התירו לעצמם לעשות מעשים חמורים שהתורה אוסרת לנו, וחטאם הוא חטא נורא שעליו אנו מתענים עד היום.

לסיכום, חובה עלינו שלא לזלזל בשום סייג מסייגי חז״ל, כי עצם העמידה בהם בונה בנפשנו באופן עמוק וטוטאלי את אותו הערך שהתורה רוצה לחנך ולהוביל אותנו.

כוונה חיובית לעומת כוונה שלילית

נחום אביחי בוצ׳קו

בסוף הפרשה מספרת התורה סיפור מזעזע: זמרי בן סלוא, שהיה נשיא שבט בישראל, בא בזנות על אשה נכריה לעיני כל העדה! חילול ה׳ נוראי!

חז״ל (נזיר כג ע״ב) משווים בין מעשה הזנות של זמרי לבין מעשה הזנות של תמר כלתו של יהודה, וטוענים כי על אף ששניהם היו מעשי זנות מכל מקום כוונתם היתה שונה לחלוטין, ומשום כך אף תוצאות מעשיהם שונות בתכלית — בעקבות

מעשה זמרי נהרגו עשרות אלפים מישראל, ואילו בעקבות מעשה תמר יצאו מלכים ונביאים!

באותה הסוגיא (שם ע"א) מתייחסת הגמרא לפסוק שנראה בקריאה ראשונה מוקשה מאוד: "כִּי יְשָׁרִים דַּרְכֵי ה' וְצַדִּקִים יֵלְכוּ בָם וּפֹשְׁעִים יִכָּשְׁלוּ בָּם", ולכאורה תמוה, היאך אפשר ששניים יעשו את אותו המעשה — האחד ייחשב כצדיק ואילו האחר ייחשב כפושע?

מסבירה הגמרא כי הפסוק מתייחס למקרה כגון מעשה לוט ושתי בנותיו [לאחר מהפכת סדום חי לוט עם שתי בנותיו במערה, שתה לשוכרה שני לילות רצופים ושתי בנותיו שכבו איתו והרו ממנו] — לוט שהתכוון לדבר עבירה עליו נאמר "וּפֹשְׁעִים יִכָּשְׁלוּ בָּם", ואילו בנותיו שהתכוונו לדבר מצוה, שחשבו שכל העולם נחרב, עליהן נאמר "צַדִּקִים יֵלְכוּ בָם". על כך תמהה הגמרא: מנין לך לדעת שלוט נתכוון לעברה, אולי אף הוא נתכוון כבנותיו למצוה?

כאן בא ר' יוחנן ומוכיח מפסוק — הנראה לכאורה תמים — מהו אופיו האמיתי של לוט, ומסיק משם לכוונותיו של לוט במעשה זנות זה:

את מילות הפסוק: "וַיִּשָּׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת כָּל כִּכַּר הַיַּרְדֵּן כִּי כֻלָּהּ מַשְׁקֶה" (בראשית יג, י) מקביל ר' יוחנן לפסוקים אחרים שיש בהם הקשר של עבירה ותאוות: "וַיִּשָּׂא לוֹט אֶת עֵינָיו" מקביל ל"וַתִּשָּׂא אֵשֶׁת אֲדֹנָיו אֶת עֵינֶיהָ" [אשת פוטיפר שרצתה לפתות את יוסף], "וַיַּרְא" מקביל ל"וַיַּרְא אֹתָהּ שְׁכֶם בֶּן חֲמוֹר" [לפני שאנס את דינה בת יעקב], וכו'. ולכאורה דבריו של ר' יוחנן תמוהים ביותר, שהרי הפסוק הזה נראה 'תמים' לחלוטין ואין בו שום צד ושמץ של נדנוד עבירה!

אמנם ר' יוחנן למד זאת משיקוליו של לוט בשעה שבחר להיפרד מעל אברהם. מדוע בחר לוט בככר הירדן? — "כִּי כֻלָּהּ מַשְׁקֶה"! זאת אומרת מה שהנחה אותו בהחלטתו הוא רק השיקול הכלכלי ולא שום שיקול אחר. לוט התייחס לשפע הגשמי הגדול אך לא התייחס לשיקולים הנוגעים לאופי אנשי המקום ומוסריותם, חינוך הילדים, האווירה הרוחנית במקום, וכדומה. מאחר ולוט הלך שבי אחר תאוותו הגשמית ונהנתנותו בלבד, וזה היה שורש מחשבתו והגורם המרכזי להחלטתו — משום כך סופו שייצא ממנו דבר עבירה ותאווה.

מדברי ר' יוחנן למדנו שבכל צומת דרכים בה עומד האדם בחייו ושוקל את צעדיו הבאים, ובכל החלטה חשובה ועקרונית, על האדם להתבסס בעיקר על שיקולים מהותיים, קרי: תורה, מצוות, טובת עם ישראל, מה הקב"ה רוצה ממני,

וכדומה. אם שיקולים אלה יהיו הבסיס העיקרי לקבלת ההחלטות ודאי ישתלשלו מהחלטה זו דברים חיוביים, בסייעתא דשמיא.

׳תמר זינתה וזמרי זינה — תמר זינתה יצאו ממנה מלכים ונביאים, זמרי זינה נפלו עליו כמה רבבות מישראל׳.

נשתדל בכל החלטה חשובה שאנו לוקחים בחיים, כגון: נישואין, קביעת מקום מגורים, סוג של לימודים, וכו׳, וגם בכל מעשה פעוט, להכניס כמה שיותר שיקולים ערכיים ועקרונות של תורה מצוות לשם שמים, ובכך תתווסף ברכה לעולם!

פָּרָשַׁת פִּינְחָס

רוח המנהיג או רוח העם?

שאול דוד בוצ'קו

בטרם יסתלק מן העולם, פונה משה אל ה': "יִפְקֹד ה' אֱ־לֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל בָּשָׂר אִישׁ עַל הָעֵדָה" (במדבר כז, טז).

מה פירוש "אֱ־לֹהֵי הָרוּחֹת"? לפי המדרש המובא על ידי רש"י, הכוונה היא שעל יורשו של משה להדמות לבורא, המבין את רוחו של כל אדם ואדם: 'למה נאמר? אמר לפניו: רבש"ע, גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד ואינן דומין זה לזה, מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו'. (רש"י במדבר שם, עפ"י במדבר רבה פרשה כא, טו, וכן הוא גם בתנחומא פנחס סי' א).

ה' בוחר ביהושע, שהיה "אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ" (במדבר שם, יח), איש חזק. (ראה אבן־עזרא שם). לפי המדרש, הקב"ה חלק על משה ואמר שעל מנהיג להיות נחוש והחלטי, שהוא צריך להחליט על פי רוחו שלו: מנהיג 'שיוכל להלוך כנגד רוחו של כל אחד ואחד', כלומר לעמוד כנגדם. (ספרי במדבר פיסקה קמ, הובא ע"י רש"י שם, פסוק יח)[26].

מי הוא אפוא המנהיג האידיאלי? המוליך את העם בדרך הישר תוך כדי שבירת כל התנגדות, או אדרבה, הדיפלומט המתוחכם הזוכה לתמיכה כללית מפני שהוא 'מעגל פינות'?

רש"י מביא את המדרשים, אולם מרכך את הסתירה שבין בקשתו של משה לבין תשובתו של הקב"ה: הוא מוסיף על לשון המדרש את המלים 'כאשר שאלת': "אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ" — **כאשר שאלת**, שיוכל להלוך כנגד רוחו של כל אחד ואחד'. (שם).

---

26. יש להעיר כי יש מפרשים את המדרש בדרך אחרת.

רש״י מלמד אותנו כאן שהמנהיג האמיתי הוא דווקא המנהיג הקשוב: המנהיג איננו יכול להיות מנותק מהעם. אלא שהוא מוסיף, שלהבין אותם אין פירושו להסכים ולקבל את דעתם. יש להקשיב, אך לא כדי לוותר. להיות קרוב אל העם מתוך מטרה להנהיג — זה היה הכישרון של יהושע, ולכן הוא שהכניס את עם ישראל לארץ, וכל ימיו אף נשאר העם נאמן לתורת ה׳. כל ימיו של יהושע לא אירעו לא מרד ולא עריקה. אכן, אין סתירה בין דברי משה לבין דברי ה׳; אלו שני פנים המשלימים זה את זה.

אם משה הדגיש את הצורך בקרבה בין המנהיג לעם, זאת מפני שדווקא מפני שיעור קומתו הוא סבל מ׳חוסר תקשורת׳ בינו לבין העם. הקב״ה, המדגיש את הצורך של ישראל במנהיג סמכותי, מפיס דעתו של משה: היית מנהיג למופת, הראית את הדרך והעם הלך אחריך. לעולם לא ישכח יורשך את הדוגמה שהראית.

חלוקת הארץ

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו מתארת התורה את האופן בו תתבצע חלוקת הארץ — בגורל!

״לָאֵלֶּה תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת. לָרַב תַּרְבֶּה נַחֲלָתוֹ... אַךְ בְּגוֹרָל יֵחָלֵק אֶת הָאָרֶץ לִשְׁמוֹת מַטּוֹת אֲבֹתָם יִנְחָלוּ. עַל פִּי הַגּוֹרָל תֵּחָלֵק נַחֲלָתוֹ בֵּין רַב לִמְעָט״ (במדבר כו, נג-נו).

חז״ל ביארו לנו היאך התבצע הגורל (בבא בתרא קכב ע״א), ורש״י כאן (פסוק נד) הביא מדבריהם: ׳והגורל היה ע״פ רוח הקודש... אלעזר הכהן היה מלובש באורים ותומים, ואומר ברוח הקודש: אם שבט פלוני עולה — תחום פלוני עולה עמו, וכו׳׳, עיין שם באריכות.

משמע כי למעשה החלוקה הייתה ברוח הקודש, על פי ה׳, אם כן מה המשמעות לכל עניין הגורל?

נראה לבאר הדברים על פי דבריו של הרש״ר הירש בפירושו כאן: ׳נמצא שהארץ תיחלק כך שכל שבט, ובשבט כל משפחה, ובמשפחה כל יחיד — יטול את נחלתו הניכרת לעצמה... יש בכך משום הגשמת האופי היסודי של עם ישראל, רב גוניות של השבטים והמשפחות, תוך שמירת האחדות הרוחנית והמוסרית... כל שבט, כל

ענף, כל בית היה לו ייחוד משלו, וייחוד זה ימצא את המקום הראוי לו ויתפתח על הקרקע המשותפת של התורה׳.

על פי זה עולה עניין שנראה פלאי ממש — לכל שבט ולכל משפחה יש את המיקום הגיאוגרפי המיוחד להם, ורק במקום המסוים הזה יופיע ויתגלה הפוטנציאל הטמון בו לפי תכונותיו המיוחדות! חלוקה פלאית שכזו אינה יכולה שתיעשה ע״י מנהיגי העם אלא דווקא על פי ה׳ אדון כל הארץ היודע תעלומות כל חי.

כיום אין אנו מודעים לחלוקת הארץ לשבטים, ואין אנו מסוגלים לדעת מהו המקום המסוים של כל משפחה ומשפחה, אך כלום אנו יודעים כי עם ישראל ככלל, וכן כל יהודי ויהודי בפרט, יכולים להתפתח בצורה הראויה אך ורק בארץ ישראל.

רבי יהודה הלוי המשיל עניין זה היטב בספרו הידוע ׳הכוזרי׳ (כוזרי מאמר ב, יב):

׳הרכם זה אתם אומרים כי הכרם מצליח בו, לולא היו נוטעים בו את הגפנים ועושים את כל מלאכת עבודת הכרם הדרושה לגידולם לא היה עושה ענבים׳, כלומר, כדי שיגדלו ענבים טובים לא מספיק לבחור קרקע טובה ומוצלחת אלא צריך את גרעין הפרי, את עבודת האדם, ובנוסף את הקרקע הפורייה והטובה. הנמשל הוא: הגרעין — עם ישראל, הקרקע הפורייה — ארץ ישראל, עבודת הכרם — קיום תורה ומצוות. כדי שעם ישראל יצליח להגיע למקסימום ה׳תוצרת׳ הוא צריך שיהיה נטוע בארץ ישראל ויקיים תורה ומצות. ריה״ל מדגיש בדבריו שם: ׳שלא ככרם שיכול לעשות ענבים גם במקום אחר (ולא רק בהר) — אין עם הסגולה יכול להידבק בעניין הא־להי כי אם בארץ הזאת!׳.

מי שזוכה לגור בארץ צריך שיהיה מודע לזכות המיוחדת שלו, ומי שעדיין לא זכה — יעיין במשל זה ויפנים את משמעותו!

אורחות חיים על פי משה רבנו

נחום אביחי בוצ׳קו

״וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל ה׳ לֵאמֹר. יִפְקֹד ה׳ א־להי הָרוּחֹת לְכָל בָּשָׂר אִישׁ עַל הָעֵדָה״ (כז, טו־טז) — כאשר שומע משה רבנו על מותו הקרב, מייד פונה הוא לקב״ה על מנת שידאג למחליף ראוי שינהיג את עם ישראל במקומו. אמנם הפסוק ״וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל

ה׳ לֵאמֹר״ יש בו קושי, כי הנה בכל מקום שנאמר ״וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל משֶׁה לֵאמֹר״ פירשו חז״ל את המילה ״לֵאמֹר״ במשמעות ׳צא ואמור לישראל׳ או ׳צא ואמור לישראל והשיבני אם קיבלו דבריי׳, אך כאן בפנייתו של משה אל הקב״ה המילה ״לֵאמֹר״ לכאורה מיותרת, שהרי הקב״ה אינו אמור להעביר את הדברים הלאה!

שאלה דומה מתעוררת בפסוקים: ״וָאֶתְחַנַּן אֶל ה׳ בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר״ (דברים ג, כג), שם משה מתחנן לפני הקב״ה שיכניסנו לארץ ישראל, וכן בפסוק ״וַיִּצְעַק משֶׁה אֶל ה׳ לֵאמֹר אֵ־ל נָא רְפָא נָא לָהּ״ (במדבר יב, יג), שם מתפלל משה רבנו לפני הקב״ה על רפואתה של מרים — גם בשני פסוקים אלה המילה ״לֵאמֹר״ נראית כמיותרת!

כתב רש״י בפרשת ואתחנן (דברים ג, כג): ׳זה אחד משלש מקומות שאמר משה לפני המקום: איני מניחך עד שתודיעני אם תעשה שאלתי אם לאו!׳, ומפרשי רש״י ציינו לשלושת הפסוקים הנ״ל. רוצה לומר כי בשלושת פסוקים אלה פונה משה רבנו אל הקב״ה ומתפלל אליו, ואף מבקש ממנו שיודיע לו תשובה אם יעשה שאלתו ובקשתו (ראה מזרחי ושפתי חכמים, דברים שם). המילה ״לֵאמֹר״ באה ללמדנו שמשה רבנו יצא מגדרו בתפילתו עד כדי כך שכביכול לא הניח לקב״ה עד שקיבל תשובה.

יכולים אנו לומר ששלוש תפילות אלה של משה מייצגות שלשה מעגלים בחייו של אדם:

המעגל האישי — משה רבנו השלים עם העובדה שלא הוא המנהיג המתאים להכניס את העם לארץ ישראל, אך בכל זאת רצה להיכנס לארץ ישראל כאדם פרטי, שהרי מעלתה של ארץ ישראל עצומה היא, וכל הגר בארץ ישראל זוכה להידבק בשכינה, ועליה נאמר ״אֶרֶץ אֲשֶׁר תָּמִיד עֵינֵי ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ בָּהּ...״.

המעגל המשפחתי — משה רבנו צועק אל הקב״ה למען רפואתה של מרים אחותו.

המעגל הלאומי — משה רבנו אינו מניח לקב״ה עד שהוא בטוח שישנו מנהיג מתאים שיחליף אותו. אף רש״י מדגיש את מסירות נפשו של משה רבנו למען עם ישראל באמרו: ׳להודיע שבחן של צדיקים, כשנפטרים מן העולם מניחים צרכן ועוסקים בצרכי ציבור׳.

מדרכו של משה רבנו בתפילתו נוכל ללמוד גם אנחנו, ונשתדל להתאמץ ולהתחזק ביתר שאת — הן בתפילותינו והן בהשתדלותנו האנושית — בעבודת ה׳ הפרטית שלנו, בדאגה אמיתית וכנה למשפחתנו וקרובינו, ובמסירות נפש מלאה למען כלל ישראל!

פָּרָשַׁת מַטּוֹת

שלושת הממדים של ארץ ישראל

שאול דוד בוצ'קו

הממד הראשון של ארץ ישראל הוא קדושתה, המיוצגת על ידי ירושלים ובית המקדש, ששורה בהם שכינה. אשר על כן, מתפלא מלך כוזר טרם גיורו: 'ואילו לא היה לה מעלה אלא התמדת השכינה בה באורך תת"ק שנה היה מן הדין שתכספנה הנפשות היקרות לה ותזכנה (= תזדככנה) בה'. (ספר הכוזרי לר' יהודה הלוי, מאמר ב אות כג).

ארץ ישראל היא גם המקום שבו מתגלה הממד של העם היהודי כקהל; ולכן כאשר בני גד ובני ראובן מבקשים בפרשתנו להישאר בעבר הירדן המזרחי, מזדעק משה:

"הַאַחֵיכֶם יָבֹאוּ לַמִּלְחָמָה וְאַתֶּם תֵּשְׁבוּ פֹּה?" (במדבר לב, ו) משה איננו נושא דרשה על קדושתה של הארץ ולא על יופייה. הוא איננו מוכיח אותם על שאינם מקיימים את מצוַת ישיבת ארץ ישראל. החמור ביותר בעיני משה הוא ההיפרדות מכלל ישראל, וחוסר ההשתתפות במהלכים ההיסטוריים של עם ישראל בארצו:

"כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל אֶרֶץ כְּנָעַן, וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם, וְאִבַּדְתֶּם אֵת כָּל מַשְׂכִּיֹּתָם וְאֵת כָּל צַלְמֵי מַסֵּכֹתָם תְּאַבֵּדוּ וְאֵת כָּל בָּמוֹתָם תַּשְׁמִידוּ.

וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ וִישַׁבְתֶּם בָּהּ כִּי לָכֶם נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ לָרֶשֶׁת אֹתָהּ. וְהִתְנַחַלְתֶּם אֶת הָאָרֶץ בְּגוֹרָל לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם..." (שם לג, נא־נד).

כמה 'ארציוּת' לְעם הרוחניוּת!

ובכן, הרמב"ן מבאר שמצוַת ישיבת ארץ ישראל כוללת גם את עיבוד אדמתה: 'ולא נעזבנה... לשממה'. (השגות הרמב"ן לספר המצוות להרמב"ם, שכחת העשין ד). בארץ ישראל יכול עם ישראל לקיים את דברי שמעיה 'אהוב את המלאכה' (אבות א, י), וכבר פירשו

באבות דר׳ נתן: (נוסחא א, פרק יא). ׳אהוב את המלאכה כיצד? מלמד שיהא אדם אוהב את המלאכה ואל יהיה שונא את המלאכה, שכשם שהתורה נתנה בברית כך המלאכה נתנה בברית, שנאמר ״שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה׳ אֱ־לֹהֶיךָ״. (שמות כ, ט). המלאכה מתעלה אפוא לדרגה של מצווה.

בממד השלישי, ארץ ישראל היא נקודת המפגש בין הא־לוהים היורד אל הארץ לשכון בה לבין עם ישראל המרומם את הארץ כדי שתהיה ראויה להשראת השכינה.

שלושת הממדים האלה הם המאפשרים לעם ישראל למלא את ייעודו: ״וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ״ (שמות יט, ו). ״כֹּהֲנִים״ — זהו המימד הרוחני של ישראל. ״גוֹי״ — זהו המימד של קהל ישראל. ״קָדוֹשׁ״ — זו נקודת המפגש בין האנושי לא־לוהי.

כוח הדיבור

נחום אביחי בוצ׳קו

תוספות (מגילה לא ע״ב) פוסקים (על פי הפסיקתא) שבשלושת השבתות שלפני ט׳ באב מפטירין ב— ׳ג דפורענותא׳, ולכן נקרא בשבת זו בהפטרה את ירמיהו פרק א (״דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ״), פרק המספר על הסמכתו של ירמיהו לנביא על ידי הקב״ה להזהיר את ישראל מפני החורבן הקרב ובא.

אך על אף שההפטרה נקבעה משיקולים של לוח השנה נראה כי בכל זאת ישנו קשר מסוים בין הפטרה זו לפרשתנו.

פרשתנו פותחת ומאריכה בעניין נדרים והפרתם. לכאורה לא מובן מה כל כך חמור בכך שאדם נודר נדר? כל שעשה היה שהוציא כמה מילים מפיו, והנה בעקבות אמירה זו צריך לעשות הפרה, והתורה מסבירה מתי האב מפר לבתו ומתי הבעל מפר לאשתו, או שצריך האדם ללכת לחכם שיתיר לו את הנדר — הרי מה בסך הכל היה כאן, סתם כמה מילים שהוציא אדם מפיו בלא שום מעשה!

התורה מגדירה את איסור נדרים כך: ״אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה׳ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה״. אדם שנודר או נשבע ואוסר על עצמו צריך לעשות כל אשר אמר. מה פירוש הביטוי ״לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ״? מסביר רש״י:

׳כמו לא יחלל דברו, לא יעשה דברו חולין׳, כלומר, דבריו של אדם מקבלים תוקף חשיבות כאילו הם דברים שבקדושה, וכפי שמסביר השפתי חכמים: ׳לא יזלזל דבריו בזלזול החולין שאינו חושש בשמירתן מטומאה רק בקודש׳. ובתענית ז ע״ב (ד״ה רוח צפון) מסביר רש״י את הביטוי ״לֹא יַחֵל״ — לא יבטל.

נמצא שכשאדם אומר משהו יש לכך ממשות! מדוע?

ר׳ חיים מוולוז׳ין בספרו נפש החיים (חלק א פרק יג) מקדיש פרק שלם על עניין הכוח העצום של הדיבור, ומביא את דברי הנביא עמוס: ״כִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים וּבֹרֵא רוּחַ וּמַגִּיד לְאָדָם מַה שֵּׂחוֹ״, וכתב: ׳הזהיר כאן את האדם, מחמת היותו עתה בזה העולם השפל, שאינו רואה ומשיג הבניין או ההריסה, ח״ו, הנעשה למעלה בהעולמות מכל דיבור ודיבור שלו, ויכול להעלות על דעתו ח״ו לומר, במה נחשב דיבור ושיחה קלה שתפעל שום פעולה ועניין בעולם, אבל ידע נאמנה שכל דיבור ושיחה קלה שלו לכל אשר יבטא בשפתיו לא אתאביד ואינו הולך לבטלה ח״ו׳. כלומר, לכל דיבור ודיבור שלנו, גם אם איננו רואים בצורה מוחשית את השפעתו, יש השפעה אדירה על המציאות הריאלית והרוחנית, ולכן עניין הנדר הוא כל כך חזק, וכשדיבור יוצא מפינו נוצר משהו ממשי.

בגלל כוחה החזק של המילה אנו מוצאים לעיתים מימרות שאמרו חז״ל בלשון סגי נהור, וזאת כאשר רצו לומר דברים של פורענות לישראל חלילה, או דברים שיש בהם בגנותם של ישראל, והשתמשו למשל בביטוי ׳שונאיהם של ישראל׳ המתייחס לישראל עצמם. הוכחה נוספת לכוח הדיבור מצאנו בפרקי אבות (פ״ב מ״י): ׳והוי זהיר בגחלתן (של חכמים) שלא תיכוה,...שלחישתן לחישת שרף׳, היינו שצריך להיזהר מדיבורן של חכמים שיש להם השפעה גדולה על המציאות, לטוב ולמוטב.

יתכן כי זהו הקשר להפטרה שלנו, בה הקב״ה אומר לירמיהו הנביא: ״הִנֵּה נָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיךָ. רְאֵה הִפְקַדְתִּיךָ הַיּוֹם הַזֶּה עַל הַגּוֹיִם וְעַל הַמַּמְלָכוֹת לִנְתוֹשׁ וְלִנְתוֹץ וּלְהַאֲבִיד וְלַהֲרוֹס לִבְנוֹת וְלִנְטוֹעַ״ — וכי ירמיהו בעצמו יהרוס ויבנה בידיו? אלא כמובן הכוונה היא שעל ידי נבואתו הדברים האלה יקרו. וכך כותב המלבי״ם: ׳כי יד ה׳ תמליץ הכוח הפועל והעוסק בהויית הדברים או בקיומם והשלמתם ושינוייהם, ובעת תבוא הנבואה בחזקת היד יתן לו כח הפעליי הזה שעם הדיבור הנבואי יהיה גם כן שליח לעקור ולטעת לסתור ולבנות, וזהו שכתב ״רְאֵה נָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיךָ״, ועם הדיבור הזה בעצמו״.

אחדות ישראל

נחום אביחי בוצ'קו

בני גד ובני ראובן פונים אל משה רבנו ומבקשים ממנו להישאר בעבר הירדן המזרחי (לב, ה): "וַיֹּאמְרוּ אִם מָצָאנוּ חֵן בְּעֵינֶיךָ יֻתַּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לַעֲבָדֶיךָ לַאֲחֻזָּה אַל תַּעֲבִרֵנוּ אֶת הַיַּרְדֵּן". משה רבנו מזדעק למשמע הבקשה ואומר: "הַאַחֵיכֶם יָבֹאוּ לַמִּלְחָמָה וְאַתֶּם תֵּשְׁבוּ פֹּה?".

בני גד ובני ראובן מבהירים כי אין הם מתחמקים מן המלחמה אלא בכוונתם להילחם ולכבוש את הארץ עם אחיהם, ואף להיות מן הראשונים בקרב ולהיחלץ חושים. בתוך דבריהם אומרים בני גד ובני ראובן: "וּגְדֵרֹת צֹאן נִבְנֶה לְמִקְנֵנוּ פֹּה וְעָרִים לְטַפֵּנוּ". משה רבנו מסכים לדבריהם ומתנה עימם את ירושת עבר הירדן בהשתתפותם במלחמה, ומסיים: "בְּנוּ לָכֶם עָרִים לְטַפְּכֶם וּגְדֵרֹת לְצֹנַאֲכֶם".

מדברים אלה נוכל ללמוד שני יסודות:

ראשית, נלמד מכאן לימוד מוסר גדול. בני גד ובני ראובן הקדימו בבקשתם את ה"גְּדֵרוֹת צֹאן" למקנה, דהיינו דאגה לרכוש, ורק אחר כך "וְעָרִים לְטַפֵּנוּ", דהיינו דאגה למשפחה. משה רבנו בתשובתו הופך באופן מכוון את סדר הדברים: קודם כל "בְּנוּ לָכֶם עָרִים לְטַפְּכֶם" — דאגה למשפחה, ורק לאחר מכן "גְּדֵרֹת לְצֹנַאֲכֶם", ובכך מלמדנו לא לעשות את העיקר טפל ואת הטפל עיקר! אין צורך להאריך כי דברים אלה פשוטים וברורים, אלא שלפעמים קורה שמשקיעים כל כך הרבה בפרנסה וברכוש עד ששוכחים שאחת ממטרות הפרנסה והרכוש הינה טובת המשפחה!

שנית, נלמד מכאן האיסור להינתק מעם ישראל, הן בעיתות שלום וכל שכן בשעת מלחמה! משה רבנו אינו יכול שלא לזעוק: "הַאַחֵיכֶם יָבֹאוּ לַמִּלְחָמָה וְאַתֶּם תֵּשְׁבוּ פֹּה???". עניין זה שייך בכל הדורות ובכל המקומות, וכל שכן בדורנו שלנו, שזכינו בחסדי ה' לשוב אל ארץ קודשנו ולשבת בכל חלקיה.

גם היום ההשתתפות במלחמות ישראל היא מצווה דאורייתא, ואף זאת למדנו מפרשת השבוע השנייה: "וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ וִישַׁבְתֶּם בָּהּ", ומכאן לומד הרמב"ן (ספר המצוות מצוה ד') שמצות כיבוש הארץ היא מצוה דאורייתא. בהמשך דבריו מגדיר הרמב"ן את המצווה: 'ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה'. מכאן אנו

למדים שעיקר המצוה היא ריבונות ישראלית בארץ ישראל, ואין ספק שריבונות יכולה להמשיך להתקיים רק על ידי ניצחונות במלחמות וצבא חזק. מתוך כך פשוט וברור כי כל מי שמשרת בצה״ל, הן בזמן שלום והן בזמן מלחמה, זוכה לקיים בכל רגע מצוה דאורייתא של כיבוש הארץ!

אשרינו שזכינו לחיות בתקופה עליה חלמו אבותינו אלפי שנים, דור בו עם ישראל שב לארצו, והוא ריבון בה עם צבא עצמאי!

פָּרָשַׁת מַסְעֵי

ארץ ישראל: מצווה והבטחה

שאול דוד בוצ'קו

לאחר ארבעים שנה של נדודים ושל תהפוכות במדבר, מגיעים בני ישראל סוף סוף לשערי ארץ ישראל, ומצטווים מפי ה': "וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ וִישַׁבְתֶּם בָּהּ כִּי לָכֶם נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ לָרֶשֶׁת אֹתָהּ" (במדבר לג, נג).

הרמב"ן מפרש שאנו למדים מהפסוק הזה את החובה ליישב את ארץ ישראל, שהיא מצוַת עשה: 'מצוה רביעית, שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן הא־ל יתברך ויתעלה לאבותינו, לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות או לשממה. והוא אמרו להם "וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ וִישַׁבְתֶּם בָּהּ כִּי לָכֶם נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ לָרֶשֶׁת אֹתָהּ וְהִתְנַחַלְתֶּם אֶת הָאָרֶץ"'. (השגות הרמב"ן לספר המצוות להרמב"ם, שכחת העשין ד).

לדעת רש"י "וִישַׁבְתֶּם בָּהּ" אינו ציווי אלא הבטחה: 'והורשתם אותה מיושביה ואז וישבתם בה, תוכלו להתקיים בה, ואם לאו — לא תוכלו להתקיים בה' (רש"י במדבר שם). הקב"ה מבטיח שאם בבואו לארץ יקיים עם ישראל את ציווי ה' 'והורשתם אותה מיושביה', לגרש את תושביה עובדי האלילים, אז יוכל להתקיים בארץ. אם כן, אין לדעת רש"י חובה, במובן המצומצם של המלה, לגור בארץ ישראל.

ובכל זאת, ישיבת ארץ ישראל היא אחד היסודות של היהדות: היא הייתה המצווה הראשונה שבה נצטווה אברהם; על יצחק נאסר לצאת מהארץ אפילו כדי לישא אישה; (בראשית כד, ה; וגם מפני הרעב: שם כה, ב). ומאוחר יותר, חטא המרגלים — הסירוב לעלות לארץ — נחשב כחטא החמור ביותר של בני ישראל במדבר, ובעטיו נענשו כל בני הדור ההוא למות במדבר.

כיצד ניתן להבין את התגובה הקשה כל כך של ה' למרגלים אם אין כאן אלא הבטחה או מתנה ולא חובה?

כיצד ניתן להבין שיש חובה לגרש את תושבי הארץ, אבל לא להתיישב בה אחרי כן?

ולבד מזאת, אף רש״י עצמו לימד אותנו שעיקר קיום התורה בארץ ישראל, וחיוב המצוות בחוצה לארץ הוא רק ׳כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו׳! (רש״י דברים יא, יח). כיצד ניתן להבין זאת?

כדי לענות על שאלות אלה, עלינו להבין מה משמעותה של הבטחה א־לוהית ״לֹא אִישׁ אֵ־ל וִיכַזֵּב וּבֶן אָדָם וְיִתְנֶחָם הַהוּא אָמַר וְלֹא יַעֲשֶׂה וְדִבֶּר וְלֹא יְקִימֶנָּה״. (במדבר כג, יט) הבטחת ה׳ מוכרחה להתקיים; לכן, כשהקב״ה מצווה את משה להוציא את בני ישראל ממצרים, הוא מזכיר את הבטחתו לאבות: ״וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרָשָׁה אֲנִי ה׳״ (שמות ו, ח). למרות כל הקשיים המעשיים, ואף אם הרמה הרוחנית של עם ישראל ירודה, הוא ייגאל.

הנביא יחזקאל מרחיב ומבאר רעיון זה. הוא מודיע ברורות שהקב״ה יחזיר את עם ישראל לארצו, כדי ששם ה׳ לא יתחלל כשיאמרו הגויים שה׳ לא קיים את הבטחתו:

״וַיְהִי דְבַר ה׳ אֵלַי לֵאמֹר. בֶּן אָדָם בֵּית יִשְׂרָאֵל יֹשְׁבִים עַל אַדְמָתָם וַיְטַמְּאוּ אוֹתָהּ בְּדַרְכָּם וּבַעֲלִילוֹתָם כְּטֻמְאַת הַנִּדָּה הָיְתָה דַרְכָּם לְפָנָי. וָאֶשְׁפֹּךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם עַל הַדָּם אֲשֶׁר שָׁפְכוּ עַל הָאָרֶץ וּבְגִלּוּלֵיהֶם טִמְּאוּהָ. וָאָפִיץ אֹתָם בַּגּוֹיִם וַיִּזָּרוּ בָּאֲרָצוֹת כְּדַרְכָּם וְכַעֲלִילוֹתָם שְׁפַטְתִּים. וַיָּבוֹא אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם וַיְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי בֱּאֶמֹר לָהֶם עַם ה׳ אֵלֶּה וּמֵאַרְצוֹ יָצָאוּ. וָאֶחְמֹל עַל שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר חִלְּלוּהוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁמָּה, לָכֵן אֱמֹר לְבֵית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר אֲ־דֹנָי אֱ־לֹהִים לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי עֹשֶׂה בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי אִם לְשֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר חִלַּלְתֶּם בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאתֶם שָׁם״ (יחזקאל לו, טז־כב).

׳הכול בידי שמים חוץ מיראת שמים׳, אומר התלמוד (ברכות לג, ב ועוד). לאדם ניתנה הבחירה החופשית לקיים או לא לקיים את מצוות הא־ל. הקב״ה אינו מכריח אדם לשמור שבת או לאכול כשר. אולם ישיבת ארץ ישראל איננה מצווה — כאשר ה׳ רוצה, האדם איננו יכול להתחמק מרצונו. המצווה שה׳ נתן לנו היא להוריש את יושבי הארץ, כלומר להכין את התנאים לישיבת הארץ; אולם ישיבת ארץ ישראל עצמה היא מעל המצוות, ואיננה תלויה ברצון האדם. לכן חטא המרגלים חמור כל כך: לא זו בלבד שהם עברו על מצוות ה׳, אלא שהם התנגדו לעצם המטרה הא־לוהית.

אם נתבונן בהיסטוריה המודרנית של העם היהודי, נראה שאמנם היא הושפעה מרצונם של אנשים שבחרו, כהוראת הרמב״ן, להתיישב בארץ ישראל; אך מאידך גיסא היא עוצבה במידה רבה על ידי מאורעות חיצוניים, רדיפות למשל, שאילצו יהודים רבים לשוב למולדתם, גם אם לא מתוך רצון פנימי עמוק.

וכמו כן לעניין הגבולות: מדינת ישראל הצעירה הוכרחה על ידי שכנותיה להרחיב את גבולותיה, וכך מתקיימת הבטחת ה׳ לאבות.

הטבע של עם ישראל הוא לחיות בארץ ישראל

שאול דוד בוצ׳קו

״וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ וִישַׁבְתֶּם בָּהּ כִּי לָכֶם נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ לָרֶשֶׁת אֹתָהּ״ (במדבר לג, נג). גדולי המפרשים ביארו כי מפסוק זה אנו למדים את אחת המצוות המרכזיות שבתורה: ישיבת ארץ ישראל. (ראה למשל רמב״ן על במדבר, שם).

ברם, באופן מתמיה לא מנה הרמב״ם מצווה זו בספר המצוות. פירושים רבים נכתבו כדי להסביר את שתיקתו של הרמב״ם; תחילה נביא את דברי ה׳מגילת אסתר׳,[27] הסובר שלדעת הרמב״ם אין מצווה מן התורה לגור בארץ: ׳נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שמצות ירושת הארץ וישיבתה לא נהגה רק בימי משה ויהושע ודוד וכל זמן שלא גלו מארצם, אבל אחר שגלו מעל אדמתם אין מצוה זו נוהגת לדורות עד עת בוא המשיח...׳

רוב המפרשים דחו את פירושו של ה׳מגילת אסתר׳, מפני שתי תמיהות שהוא מעורר. האחת: אם מצוות ישיבת הארץ נהגה בשחר ההיסטוריה של עם ישראל ותחזור לנהוג בימות המשיח, הרמב״ם לשיטתו היה צריך למנות אותה במניין המצות, שהרי מצוות רבות שהוא מנה אינן נוהגות בזמן הגלות, ובפרט אלה הקשורות לחקלאות (ברובן) או לעבודת בית המקדש; ובמה שונה מצוות ישיבת הארץ?

27. ספר ׳מגילת׳ אסתר׳ נכתב לתרץ את ההשגות של הרמב״ן על ספר המצוות של הרמב״ם, ונדפס עם ספר המצוות הנ״ל. המדפיסים ייחסו אותו לר׳ יצחק די ליאון מחכמי קסטיליה האחרונים שלפני הגירוש, אבל החיד״א בשם הגדולים (ע׳ יצחק די ליאון) הוכיח שמחברו הוא ר׳ יצחק ליאון ב״ר אליעזר בר׳ שלמה הספרדי אבן־צור, שחי באיטליה במאה ה־16 למניינם. חשוב לציין שבעל ׳מגילת אסתר׳ מודה שאף בזמן הגלות אסור ליהודי שיש לו קרקע בארץ ישראל למכור אותה לנכרי (ראה פירושו למצוה לא תעשה רכז).

והשנייה: כיצד אפשר לטעון שלדעת הרמב"ם אין חובה לדור בארץ ישראל, כאשר בספרו ההלכתי הגדול 'משנה תורה', שהוא יצירתו העיקרית, הוא פסק באופן חד ביותר: 'לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם, ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, שנאמר "כִּי גֵרְשׁוּנִי הַיּוֹם מֵהִסְתַּפֵּחַ בְּנַחֲלַת ה' לֵאמֹר לֵךְ עֲבֹד אלהים אֲחֵרִים", ובפורעניות הוא אומר "וְאֶל אַדְמַת יִשְׂרָאֵל לֹא יָבֹאוּ". כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות, "שֶׁנֶּאֱמַר בָּבֶלָה יוּבָאוּ וְשָׁמָּה יִהְיוּ" (רמב"ם הל' מלכים פ"ה הי"ב).

אמנם, כאן ניתן לתרץ שלשיטת הרמב"ם החובה לדור בארץ ישראל בזמן הגלות אינה אלא מדרבנן. שהרי מלבד תרי"ג המצוות שבתורה, יש הלכות רבות שקבעו חכמים, וביניהן כאלו שנקבעו כדי לשמר את רוח התורה בזמן שלא ניתן לקיים חלק ממצוותיה. ישיבת ארץ ישראל אכן מקבלת את משמעותה השלמה דווקא כאשר עם ישראל שולט בארצו, אך משיצאו היהודים לגלות ולא היה אפשר לחדש את העצמאות המדינית, היה חשש שנשכח את מולדתנו. לכן חז"ל, שדאגו לשמר את הקשר החי בין עם ישראל לבין ארצו, הטילו על כל יחיד ויחיד את החובה להתיישב בארץ ישראל.

לאור לשון הרמב"ם במקום אחר בספר המצוות נוכל להציע דרכים אחרות להבין את מקומה של ארץ ישראל במשנתו: 'והמצוה הקנ"ג היא שצונו יתברך לקדש חדשים ולחשב חדשים ושנים... 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... ודע שהחשבון הזה שנמנה אותו היום ונדע בו ראשי החדשים והמועדים אי אפשר לעשותו אלא בארץ ישראל לבד... ובכאן שורש גדול מאד משרשי האמונה לא ידעהו ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה. וזה שהיותנו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העִבּור 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. כמו שבא בפירוש "מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם" (ויקרא כג, ב). אין לי מועדות אלא אלו, (תו"כ אמור פרק י ה"ג). כלומר שיאמרו הם שהם מועדות אפילו שוגגין אפילו אנוסין אפילו מוטעין כמו שבאתנו

הקבלה. ואנחנו אמנם נחשב היום כדי שנדע היום שקבעו הם, רצוני לומר בני ארץ ישראל, בו ראש חודש כי במלאכה הזאת בעצמה מונין וקובעין היום, לא בראיה. ועל קביעתם נסמוך, לא על חשבוננו. אבל חשבוננו הוא לגלויי מילתא. והבין זה מאד. ואני אוסיף לך באור. אילו איפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לאל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל, 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. "כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר ה' מִירוּשָׁלָיִם". (ישעיהו ב, ג; מיכה ד, ב).

דברים אלה מבליטים באופן מיוחד את חשיבות ישיבת ארץ ישראל ואת חובתה, ולאורם מקבלת החובה לדור בארץ ישראל מעמד מיוחד, אף אם היא איננה מצווה ממניין תרי"ג המצוות.

וכך מתהפכים התפקידים: הקב"ה הוא שהבטיח — וכביכול חייב עצמו במצווה — שארץ ישראל לעולם לא תיעזב לחלוטין על ידי בני ישראל. ואילו היהודים המתיישבים בארצם עוזרים כביכול לקב"ה לקיים את הבטחתו.

מסתבר אפוא שכך הבין הרמב"ם את לשון הפסוק "וְיִשַּׁבְתֶּם בָּהּ", שלכאורה משמע ממנו שיש חובה להתיישב בארץ: אין לקרוא אותו כציווי, אלא כביטויו של הרצון הא־לוהי, כדברי ר' חיים בן עטר אליבא דרש"י: "וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ וְיִשַּׁבְתֶּם בָּהּ" — רש"י ז"ל פירש שהמצוה היא והורשתם, אבל וישבתם היא הבטחה, ורמב"ן ז"ל פירש שהמצוה היא וישבתם... ונראה פשט הכתוב כדברי רש"י, ממה שגמר אומר כי לכם וגו' לרשת אותה, ואם הישיבה היא המצוה, היה לו לתלות בעיקר המצוה ולומר "כִּי לָכֶם נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ לָשֶׁבֶת בָּהּ" (אור החיים במדבר לג, נג).

אנו, כיהודים המכירים את רצון ה', חייבים להשתדל בכל כוחנו כדי שהבטחה זו תתקיים — עלינו ליישב את ארץ ישראל.

הרמב"ם פסק ברורות בעניין זה, וכתב שאף העבד יכול לדרוש לדור בארץ ישראל: 'עבד שאמר לעלות לארץ ישראל כופין את רבו לעלות עמו או ימכור אותו למי שיעלוהו לשם, רצה האדון לצאת לחוצה לארץ אינו יכול להוציא את עבדו עד שירצה, ודין זה בכל זמן אפילו בזמן הזה שהארץ ביד גוים' (רמב"ם הל' עבדים פ"ח ה"ט). הלכה זו, כמו רבות אחרות, מטרתה לחזק את יישוב ארץ ישראל. המושג של 'יישוב הארץ' מקובל על כל הפוסקים. נזכיר בייחוד כאן את מרן הבית־יוסף, ר' יוסף קארו,

שפסק בשולחן ערוך שמותר לקנות בית בארץ ישראל מהנכרי ולהחתים אותו בשבת על השטר (שו״ע או״ח סי׳ שו סי״א); ואף על פי שבדרך כלל אסור (מדרבנן) לומר לאינו יהודי לעשות מלאכה בשבת בעבור יהודי, ואפילו במקום מצווה, (שם סי׳ שז ס״ה, וסי׳ שלא ס״ו, ועיין משנה ברורה סי׳ שז ס״ק יט). כאן התירו משום יישוב ארץ־ישראל. (עיין משנה ברורה סי׳ שו ס״ק מז).

תירוצים נוספים נאמרו בשיטת הרמב״ם, ונזכיר כאן הסברו של הרב קוק. בהקדמתו לספר המצוות (וביתר הרחבה ב׳שורש הרביעי׳ שם). מבהיר הרמב״ם שאין למנות במניין תרי״ג המצוות ציווים כלליים, הכוללים מצוות רבות שכל אחת ואחת מהן נכתבה כבר בפני עצמה. לכן אומר הרב קוק שמצוַת ישיבת ארץ ישראל היא יסודית וכללית וכוללת הרבה מצוות הקשורות באופן ישיר לארץ ישראל, שכל אחת מהן כבר נמנתה בנפרד. לכן אי אפשר למנות אותה כאחת המצוות.[28]

אולם, הסבר זה נראה לכאורה בעייתי במקצת — הלא המגורים בארץ הם מעשה בפני עצמו, שאינו כלול בשאר המצוות התלויות בארץ, כתרומות ומעשרות או כשביעית ויובל![29]

אבי מורי הרב משה בוצ׳קו זצ״ל נתן הסבר קרוב לזה של הרב קוק. מראשית הבריאה יועדה ארץ זו, שנתקדשה בקדושה מיוחדת, לעם ישראל: ״בְּהַנְחֵל עֶלְיוֹן גּוֹיִם בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם יַצֵּב גְּבֻלֹת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״ (דברים לב, ח). אין זו מצווה אלא מציאות א־לוהית, וכל מי שרוצה לשנות אותה כאילו רוצה לעקור את עצם סדר הבריאה.

זו הסיבה שהרמב״ם לא מנה את ישיבת ארץ ישראל כמצוַת עשה במניין המצוות. הרי כפי שאין מצווה לאכול כדי לחיות, מפני שזוהי פעולה טבעית, כך טבעי שעם ישראל יחיה על אדמתו, שהיא מקום חיותו. לחיות בחוץ לארץ זו גלות, זו קללה, אלו חיים נגד הטבע. בפרספקטיבה היסטורית הגלות איננה אלא אפיזודה חולפת, ואף אם ארכה מאות רבות של שנים. לחיות בגלות פירושו לחיות בקרע פנימי, משום שעל פי השקפת התורה, ארץ ישראל היא אחת מאבני היסוד של הזהות היהודית.

28. מפי השמועה, והובא בין השאר על ידי בנו הרב צבי יהודה קוק בשיחה ליום העצמאות תשל״ג, (נדפס בחוברת 19 של ׳שיחות הרב צבי יהודה׳ על נושאים שונים בעריכת הרב שלמה אבינר) ובספרו ׳לנתיבות ישראל׳ כרך א עמ׳ קכא (עמ׳ 117 במהדורה אחרת), ובספר ׳אילת השחר׳ של הרב יעקב פילבר עמ׳ 38, ושם כתב שהרב צבי יהודה קוק הביא בהקשר זה את לשון האור החיים (דברים ל, כ): ׳כי ישיבת הארץ היא מצוה כוללת כל התורה׳.

29. השווה ספר המצוות עשה ה: ׳ואעפ״י שזה הצווי (ועבדתם את ה׳ א־להיכם וכו׳) הוא גם כן מן הציווים הכוללים כמו שביארנו בשרש הרביעי הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפילה׳.

הרוצח

שאול דוד בוצ׳קו

״וְאִם בְּפֶתַע בְּלֹא אֵיבָה הֲדָפוֹ אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו כָּל כְּלִי בְּלֹא צְדִיָּה. (כג) אוֹ בְכָל אֶבֶן אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוֹת וַיַּפֵּל עָלָיו וַיָּמֹת וְהוּא לֹא אוֹיֵב לוֹ וְלֹא מְבַקֵּשׁ רָעָתוֹ. וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה. וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ. וְאִם יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה. וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לִגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם״ (במדבר לה, כא־כז). בקריאת פרשה זו מתעוררות מספר שאלות:

— מדוע מי שסוף סוף רק אירעה לו תאונה, נענש בעונש חמור כל כך: הגלייה ומאסר בתוך עיר במשך שנים רבות, ומתן גושפנקא חוקית לנקמת דם אפשרית?

— מהו הקשר בין העבירה לבין עונשה, הגלות?

— הכתוב ממשיך: ״כִּי בְעִיר מִקְלָטוֹ יֵשֵׁב עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל וְאַחֲרֵי מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל יָשׁוּב הָרֹצֵחַ אֶל אֶרֶץ אֲחֻזָּתוֹ״ (שם שם, כח). מה הקשר בין הרוצח לבין הכהן הגדול, שסיום עונשו של האחד תלוי בחיי השני?

רש״י עונה על השאלה האחרונה: ׳שהוא (=הכהן הגדול) בא להשרות שכינה בישראל ולהאריך ימיהם, והרוצח בא לסלק את השכינה מישראל ומקצר את ימי החיים. אינו כדאי שיהא לפני כהן גדול׳. (רש״י במדבר שם, כה, וראה ספרי במדבר פיסקה קס).

המעשה הוא הקובע, והאדם איננו נשפט על פי כוונותיו בלבד, אלא גם על פי תוצאות מעשיו. למעלה מכך: הרוצח בשוגג איננו חף מאחריות, אין מדובר כאן על מקרה של אונס גמור, שדינו שפטור לגמרי, אלא על מי שמתוך חוסר זהירות גרם לתאונה קטלנית; אפשר לראות בזה אף זלזול בחיי אדם.

הכהן הגדול איננו רופא, אולם הדוגמה שלו, האישיות שלו, ההנהגות שלו, הדאגה לזולת ואפשר לומר אף האהבה שהוא רוחש לכל אחד ואחד — כל אלה משפיעות על בני דורו. הם הופכים להיות טובים יותר ומכבדים יותר את הזולת, וכך הכהן הגדול מאריך חייהם של אֶחָיו בני ישראל. ולהיפך — המתנהג ברשלנות זורע אסון. חייבים לזכור שהוא ׳מקצר את ימי החיים׳, שהוא פושע.

הפרשה בכללותה מדגישה שאין בכוחה של טענת 'לא עשיתי בכוונה, לא רציתי' כדי להצדיק ולהשכיח את מה שקרה. לכן בולטת נוכחותו של 'גואל הדם'. (פסוקים יב, יט, כא, כד, כה, כז פעמיים). הוא ניצב כאן כדי להזכיר לנו את קיומם של אלה שנפגעו מהרשלנות הזאת. בכך שפטרה התורה את גואל הדם מעונש במקרה שהרג את הרוצח היוצא מעיר מקלטו שלא כדין, היא מלמדת אותנו שהרשלן הוא פושע.

רוצח איננו רק מי שלוחץ על ההדק. גם מי שלא אכפת לו מזולתו, שמתנהג בצורה המסכנת אותו או אף הנמנע מלהצילו ראוי לכינוי זה. זהו הרעיון שרש"י מבטא בפירושו במסכת סנהדרין (נז, א ד"ה כיוצא בו) 'שופך דם בשוגג שפיכות דמים גמור הוא, אלא רחמנא חס עליה'. ואף המדרש (ויקרא רבה פרשה כד, ה) משווה את "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ" (ויקרא יט, טז) [30] ל"לֹא תִרְצָח".

מסופר בתלמוד (שבת לא, א): 'מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל, גייריה. אמר לו: דעלך סני לחברך לא תעביד — זו היא כל התורה כולה, ואידך — פירושה הוא, זיל גמור'.[31] כשנוכרי מבקש תקציר של התורה, הוא מצפה לשמוע 'חוק דתי' מובהק. תשובתו של הלל היא שיראת שמים מתחילה בזהירות שלא לפגוע בזולת. על פי היהדות, הפוגע בחיי הזולת כפוגע בקב"ה עצמו, ומסלק את השכינה מהארץ.

ארץ ישראל היא ארץ השכינה, ולכן רק בארץ ישראל נוהג דין ערי מקלט. הרוצח בשוגג נענש מפני שהרשלנות היא פשע; הוא גולה מאחר שגרם לגלות השכינה; הוא יושב בעיר מקלטו כל חיי הכהן הגדול משום שהוא האנטיתזה שלו.

30. ופירש רש"י: 'לא תעמד על דם רעך — לראות במיתתו ואתה יכול להצילו, כגון טובע בנהר, וחיה או לסטים באים עליו'.

31. מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך — זו היא כל התורה כולה, והשאר הוא פירושו, לך ולמד.

הפצת התורה ותיקון החברה

נחום אביחי בוצ'קו

פרשתנו מלאה וגדושה בעניינים הנוגעים לארץ ישראל: ציווי להוריש הגויים ועבודה זרה מן הארץ, ציווי לחלק הארץ בגורל לנחלה, תיאור מפורט של גבולות הארץ, שמות הנשיאים אשר ינחלו את הארץ, הפרשת ערי הלויים וערי מקלט.

התורה מצווה (במדבר לג, נג): "וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ וִישַׁבְתֶּם בָּהּ". מלשון רש"י משמע שהורשת הגויים היא עצה טובה בלבד — 'ואם לאו לא תוכלו להתקיים בה', אך הרמב"ן למד כי זו מצות עשה: 'יצוה אותם שיישבו בארץ ויירשו אותה כי הוא נתנה להם ולא ימאסו בנחלת ה'' (על הפסוק שם), 'שנצטווינו לרשת הארץ אשר נתן הא־ל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב...' (השגות לספר המצוות, סוף מצוות עשה, מצוה ד'), ובעקבותיו הלכו רוב הפוסקים.

הרמב"ן מסביר שמצוה זו כוללת את עניין כיבוש הארץ וישיבה בה, 'ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות או לשממה', היינו שיהיה עם ישראל ריבון בארצו לא תחת שלטון זרים, ויתיישב בארץ וידאג להתפתחותה. מצוה זו מוטלת על עם ישראל כציבור, אך יש בה גם חיוב על כל יחיד ויחיד לשבת בארץ ישראל ולגור בה ולא לצאת ממנה לחו"ל. חיוב זה הוא לדורות ואפילו בזמן הגלות.

מעניין לראות שלאחר הציווי לרשת את הארץ, הצבת גבולותיה ושמות מנחיליה, התורה מצווה את עם ישראל שלשה דברים: הפרשת ערי הלווים, הפרשת ערי מקלט ודיני רוצח בשוגג ובמזיד.

נראה כי התורה רוצה ללמדנו מהם העניינים החשובים ביותר בהם עלינו לעסוק מייד לאחר כיבוש הארץ, והם נחלקים לשני מישורים — **הפצת תורה ותיקון החברה**:

הפרשת ערי הלוויים — היינו הקמת ערים שמהם תצא תורה לישראל, ככתוב על שבט לוי "יוֹרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לְיַעֲקֹב וְתוֹרָתְךָ לְיִשְׂרָאֵל" (דברים לג, י), ומפרש החזקוני שם: 'לפי שהם פנויים, שאין להם נחלה להיות טרודים בה להבטל מדברי תורה'.

הפרשת ערי מקלט ודיני רוצח — זוהי דוגמא מעשית ומיוחדת היאך התורה מדריכה לתיקון החברה הישראלית. מחד גיסא טיפול נוקשה ונוקב ברוצח במזיד,

ומאידך טיפול חינוכי ברוצח בשגגה על ידי שהייתו באופן זמני בעיר מקלט המאוכלסת במחנכים דגולים משבט לוי.

לאחר שעם ישראל הנכנס לארץ ידאג להנחלת התורה לכל העם בבחינת בן אדם למקום, ולתיקון החברה בבחינת בן אדם לחבירו — אזי יוכל להתקיים בו הפסוק: "וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם כִּי הִוא חָכְמַתְכֶם וּבִינַתְכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֵת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עַם חָכָם וְנָבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה" (דברים ד, ו).

סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים

פָּרָשַׁת דְּבָרִים

התלהבות מחושבת

שאול דוד בוצ'קו

'בתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה ובשניה...' (משנה תענית פ"ד מ"ו). מובא בתלמוד: "וַתִּשָּׂא כָּל הָעֵדָה וַיִּתְּנוּ אֶת קוֹלָם וַיִּבְכּוּ הָעָם בַּלַּיְלָה הַהוּא" (במדבר יד, א). אמר רבה אמר רבי יוחנן: אותו לילה, ליל[1] תשעה באב היה. אמר להם הקדוש ברוך הוא: אתם בכיתם בכיה של חנם, ואני קובע לכם בכיה לדורות' (תענית כט, א, ועוד). ובמדרש נוסף: 'ומן אותה שעה נגזרה על בית המקדש שתחרב כדי שיגלו ישראל לבין האומות, שכן הוא אומר: "וַיִּשָּׂא יָדוֹ לָהֶם לְהַפִּיל אוֹתָם בַּמִּדְבָּר וּלְהַפִּיל זַרְעָם בַּגּוֹיִם וּלְזָרוֹתָם בָּאֲרָצוֹת" (תהלים קו, כו-כז), נשיאות יד כנגד נשיאות קול' (במדבר רבה פרשה טז, כ).

מה הייתה הסיבה לסירובם הרה האסון של בני ישראל לעלות ולכבוש את הארץ?

בפרשת שלח לך מתארת התורה בפרוטרוט את מסעם של המרגלים ואת המרד שהם ליבו בחזרתם; בפרשתנו מתבארות הנסיבות של שליחותם, שעשויות לשפוך אור על העניין כולו. נעיין אפוא בפרשה.

ראשית כל, משה מבהיר שבני ישראל הם שיזמו שליחת סיירים: "וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כֻּלְּכֶם וַתֹּאמְרוּ נִשְׁלְחָה אֲנָשִׁים לְפָנֵינוּ וְיַחְפְּרוּ לָנוּ אֶת הָאָרֶץ וְיָשִׁבוּ אֹתָנוּ דָּבָר אֶת הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר נַעֲלֶה בָּהּ וְאֶת הֶעָרִים אֲשֶׁר נָבֹא אֲלֵיהֶן" (דברים א, כב).

לדעת רבים מן המפרשים (ראה אבן עזרא במדבר יג, ב; אברבנאל שם ודברים א, כב; אור החיים במדבר יג, ב). הייתה יוזמה זו ראשיתו של החטא — הרי לא היה צורך לתור את הארץ; מאחר שה' הודיע שהיא טובה, אין צורך לאמת את דבריו. הרמב"ן, מאידך, מצדיק

1. ההגהה עפ"י מסורת הש"ס.

את בקשתם — מטרתם הייתה לתכנן את המלחמה העתידה, והרי 'אין סומכין על הנס',[2] האדם חייב לקחת אחריות על עתידו. אמנם עליו להיות מודע שעל אף כל ההשתדלות הצלחתו תלויה ברצון ה', אך אל לו להקל ראש בשום פרט העשוי להועיל לו להשיג את מטרתו.

כיצד, אם כן, הפכה פעולה שכוונותיה רצויות למפלה שכזו, מפלה שעד היום אנו אוכלים את פירותיה הבאושים?

"וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כֻּלְּכֶם". אפשר שפסוק זה הוא המבהיר את הסיבות העמוקות לאסון. וכי כל העם היו למומחים צבאיים? ודאי שלא; ואם כך, כל דרישתם לא הייתה אלא היגררות קולקטיווית אחר הפופוליזם. ואף אם נניח, כרמב"ן, שהבקשה של בני ישראל כשלעצמה הייתה מוצדקת, אין להצדיק את האופן שבו היא הוגשה: כל העם מתאסף וצועד אל משה! למי הם פונים? למשה, שהנהיג אותם ללא תקלה מאז יציאת מצרים! לכן ברור כי מאחורי בקשה זו, ההגיונית לכאורה, מסתתרת למעשה חשדנות עמוקה מצד בני ישראל כלפי מנהיגם.

מלבד זאת, העיתוי איננו ראוי. משה אך ציווה לכבוש את הארץ: "עֲלֵה רֵשׁ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֱ־לֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לָךְ אַל תִּירָא וְאַל תֵּחָת" (דברים א, כא), והנה באה בקשתם של בני ישראל ומסיחה את הדעת. הם חיפשו תירוץ לפתוח בתרגיל השהיה, והרי לימדו אותנו רבותינו: 'כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה, אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד'. "מכילתא דרבי ישמעאל בא — מס' דפסחא פרשה ט, והובאה בפרש"י שמות יב, יז".

לאחר שנגזרה הגזירה שכל דור המדבר לא ייכנס לארץ, מתחיל ההמון לנוע שוב בתנועת עדר:

"וַתָּהִינוּ לַעֲלֹת הָהָרָה" (שם שם, מא). הם מסתערים על ההר מבלי לחכות להסכמה כלשהי וללא שום הכנה, והאמוריים עורכים בהם טבח.

"וַתָּהִינוּ" — פירש האבן עזרא:[3] 'ותאמרו: הן'. במלים אחרות, כאשר קהל עצום מסתער קדימה כאחוז אמוק, אין שום דבר עמוק ואמתי בהיסחפות שלהם; זהו עדר מסוכן.

2. הביטוי שגור כבר בדברי הראשונים. בדברי חז"ל אינו נמצא כלשון הזה ממש, אבל אותו הרעיון בלשון אחר בירושלמי יומא פ"א ה"ד (לט ע"א), ובבבלי קידושין לט, ב.

3. שם. ואף לשיטת רש"י והרשב"ם שהכוונה שהם אמרו: 'הננו ועלינו' (במדבר יד, מ), כלומר הננו מוכנים ומזומנים לעלות, הפועל 'לההין' נגזר מהמלה 'הן'. וז"ל רש"י: 'לשון (במדבר יד, מ) "הננו ועלינו אל המקום" זה הלשון שאמרתם, לשון "הן", כלומר נזדמנתם'.

בזמן שמשה פקד ׳עֲלֵה רֵשׁ׳ היו בני ישראל צריכים למלא אחר ציווי ה׳. באותו זמן היה עליהם לענות ׳הן׳ ללא שהות. ההתלהבות בריאה כאשר היא באה כמענה לקריאה, להזמנה א־לוהית, למצוַת ה׳. רק אז יש ל׳הן׳ המיידי בסיס רוחני איתן, שורש עמוק בלב כל אחד ואחד.

בית המקדש שבירושלים ביטא את המיזוג ההרמוני שבין מחשבה מיושבת לבין נאמנות ללא סייג. בתשעה באב, תאריך חטא המרגלים, הוא נחרב.

הנהגת ה׳ תלויה במעשינו

נחום אביחי בוצ׳קו

בתחילת ספר דברים נאמר: ״אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בַּמִּדְבָּר בָּעֲרָבָה מוֹל סוּף בֵּין פָּארָן וּבֵין תֹּפֶל וְלָבָן וַחֲצֵרֹת וְדִי זָהָב... וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בְּעַשְׁתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֹתוֹ אֲלֵהֶם״.

רש״י, בעקבות המדרש, מסביר שמשה דיבר את הדברים האלה אל בני ישראל בעבר הירדן, סמוך למותו, מעט לפני כניסת עם ישראל לארץ ישראל. את הרשימה ״בַּמִּדְבָּר, בָּעֲרָבָה, מוֹל סוּף״ וכו׳ מבאר רש״י כתוכחה מרומזת של משה לישראל על כל המקומות בהם הכעיסו לקב״ה וחטאו לפניו, כגון ״וְדִי זָהָב — הוכיחן על העגל שעשו בשביל (=בגלל) רוב זהב שהיה להם...״.

ונשאלת השאלה: וכי זה מה שמצא משה רבנו לנכון לומר לעם ישראל בתחילת דבריו, רגע לפני כניסתם לארץ, רגע לפני מותו? לכאורה היה מתאים יותר לתת להם דברי חיזוק ועידוד לקראת האתגרים הבאים!

כדי לענות על תמיהה זאת נתבונן בדברי רש״י על הפסוק ״בֹּאוּ וּרְשׁוּ אֶת הָאָרֶץ״ (להלן פסוק ח): ׳אין מערער בדבר ואינכם צריכים למלחמה, אילו לא שלחו מרגלים לא היו צריכים לכלי זיין׳ (עפ״י ספרי כאן).

המדרש מגלה לנו שאלמלא חטא המרגלים היינו כובשים את הארץ בלא קרב כלל! וכעין זה כתב הראי״ה קוק בספר אורות (המלחמה, ד): ׳לולא חטא העגל היו האומות יושבות ארץ ישראל משלימות עם ישראל ומודות להם, כי שם ה׳ הנקרא

עליהם היה מעורר בהן יראת הרוממות, ולא הייתה שום שיטת מלחמה נוהגת, וההשפעה הייתה הולכת בדרכי שלום׳.

דבר ידוע הוא שהנהגת הקב״ה את ישראל במדבר הייתה הנהגה ניסית ביד משה רבנו. אחד הביטויים להנהגה זו הוא שתגובות הקב״ה לעוונות ישראל היו מיידיות, ללא המתנה. לקראת הכניסה לארץ ישראל יעבור העם מהנהגה ניסית ביד משה להנהגה טבעית ביד יהושע בן נון, ולכן חשוב מאוד למשה להדגיש לעם ישראל שעוונותיהם הם הם שגרמו לכך שנשארו במדבר 40 שנה, והם שגרמו לכך שיקשה עליהם לכבוש את הארץ. בכניסתם לארץ ישראל צריכים ישראל לזכור את ההשפעה הקשה של העוונות על יחסיהם עם הקב״ה, וכי עוונות אלה יפריעו ויקלקלו את עתידם. אמנם בארץ ישראל התגובה לעוונות לא תהיה ישירה ומיידית, אך ישראל מוכרחים להפנים שכל התנהלותם בהשגחת הקב״ה תלויה באופן ישיר בהתנהגותם, וכדברי הספרי והרב קוק הנ״ל.

כך היה בדור הכניסה לארץ וכך הוא בכל דור ודור. גם בימינו, במדינת ישראל בפרט ובתפוצות העם היהודי בעולם בכלל, הנהגת ה׳ אותנו תלויה במעשינו! נשתדל כל אחד ואחד מאיתנו לחיות רעיון זה, ובכך יזכנו הקב״ה למשמר מלא מכל אויבינו החפצים לכלותינו.

תחיית המתים מן התורה

נחום אביחי בוצ׳קו

ספר דברים נפתח בנאום שנושא משה רבנו בפני העם טרם כניסתם לארץ.

בהתייחסותו אל ארץ ישראל מזכיר משה רבנו את האבות, ואומר (פסוק ח): ״רְאֵה נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם אֶת הָאָרֶץ, בֹּאוּ וּרְשׁוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה׳ לַאֲבֹתֵיכֶם לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם וּלְזַרְעָם אַחֲרֵיהֶם״. ולכאורה קשה, צריך היה לומר ׳לתת לכם׳, שהרי משה רבנו פונה לבני ישראל, ולמה אמר ״לָתֵת לָהֶם״? ואכן אמרו חז״ל (רש״י כאן עפ״י סנהדרין צ,ע״א): ״״לָתֵת לָכֶם״ לא נאמר אלא לתת להם — מכאן לתחיית המתים מן התורה׳!

ונשאלת השאלה: וכי מדיוקים מעין זה למדו חז״ל על תחיית המתים? והרי לכאורה עניין תחיית המתים נאמר במפורש בנביא יחזקאל (פרק לז): ״כֹּה אָמַר אֲ־דֹנָי

ה׳ לָעֲצָמוֹת הָאֵלֶּה הִנֵּה אֲנִי מֵבִיא בָכֶם רוּחַ וִחְיִיתֶם. וְנָתַתִּי עֲלֵיכֶם גִּדִים וְהַעֲלֵתִי עֲלֵיכֶם בָּשָׂר וְקָרַמְתִּי עֲלֵיכֶם עוֹר וְנָתַתִּי בָכֶם רוּחַ וִחְיִיתֶם וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה׳״.

אלא באמת צריך לדעת שנבואה זו של יחזקאל — ׳חזון העצמות היבשות׳ — לא מתייחסת לתחיית המתים בה אנו מצווים להאמין כאחד מי״ג העיקרים שמנה הרמב״ם, אלא היא עוסקת ב׳תחיית המתים הלאומית׳ בה עם ישראל מתעורר מתרדמת הגלות הארוכה. בגלות המימד הלאומי של עם ישראל נעלם לחלוטין, וכפי שכתב הגר״א (בסוף ביאור לספרא דצניעותא) ש׳הגלות הינה בית קברות לעם היהודי׳, כלומר, אמנם כל איש מישראל יכול לקיים מצוות פרטיות בגלות אבל אין את המלכות הישראלית בארץ ישראל המאגדת אותו, ולכן שיבת ציון והקמת המדינה הן הן התגשמות חזון תחיית המתים המתואר בפרק. וזהו אכן פשט הכתובים: ״לָכֵן הִנָּבֵא וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲ־דֹנָי א־להים הִנֵּה אֲנִי פֹּתֵחַ אֶת קִבְרוֹתֵיכֶם וְהַעֲלֵיתִי אֶתְכֶם מִקִּבְרוֹתֵיכֶם עַמִּי וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל אַדְמַת יִשְׂרָאֵל...״

אם כן, תחיית המתים הפרטית אכן לא מוזכרת במפורש בתנ״ך, ולכן מובן מדוע חיפשו חז״ל רמזים לכך מן הפסוקים. אך באמת אינו מובן, מדוע עיקר כל כך חשוב ביהדות לא מוזכר בפסוקים בצורה מפורשת אלא רק ברמז?

מסביר הראי״ה קוק (למהלך האידיאות ה, עמ׳ קיא): המצב האידיאלי של עם ישראל הוא שהקב״ה שוכן בקרבנו בעולם הזה, כשעם ישראל ריבון בארצו ובמרכזו בית המקדש. מצב זה מתארת התורה כמה פעמים, כגון: ״אִם בְּחֻקֹּתַי תֵּלֵכוּ וְאֶת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ... וְנָתַתָּה הָאָרֶץ יְבוּלָהּ וְעֵץ הַשָּׂדֶה יִתֵּן פִּרְיוֹ... וַאֲכַלְתֶּם לַחְמְכֶם לָשֹׂבַע וישַׁבְתֶּם לָבֶטַח בְּאַרְצְכֶם״

הואיל וזהו המצב האידיאלי אין לתורה צורך לתאר את עניין עולם הבא ותחיית המתים, כי עיקר תכלית הבריאה היא התגלות קודש ברוך הוא בתחתונים ותיקון העולם במלכות ש־די. רק כשעם ישראל מאבד את האידיאל הזה ויורד לגלות, והופך מציבור לאוסף של אנשים פרטיים אזי מתעורר צורך להתייחס לשכר הפרטי של כל אחד ואחד, ולכן רצו חז״ל למצוא רמזים בפסוקי התורה לעניין עולם הבא ותחיית המתים.

נקודה מעניינת: הרמז לתחיית המתים הפרטית בפרשתנו נמצא דווקא בפסוק בו יש הבטחה לאברהם יצחק ויעקב על ירושת ארץ ישראל. יתכן ובכך רצו חז״ל לרמוז לנו על הקשר בין תחיית המתים הפרטית לתחיית המתים הלאומית.

פָּרָשַׁת וָאֶתְחַנַּן

אש הלימוד

שאול דוד בוצ'קו

"רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ. יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱ־לֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר ה' אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרַי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן. וַתִּקְרְבוּן וַתַּעַמְדוּן תַּחַת הָהָר וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם חֹשֶׁךְ עָנָן וַעֲרָפֶל" (דברים ד, ט־יא).

הכתוב מכריז בקול גדול: כל אחד ואחד חייב לספר לבניו את סיפור היום הגדול. ואכן, התגלות ה' בהר סיני היא מקור אמונתנו בתורת משה. אנו יודעים שהתורה ניתנה מאת ה' מפני שכל עם ישראל היו עדים ו'ראו את הקולות'. וכך פירש הרמב"ן פסוקים אלה (רמב"ן דברים ד, ט): 'אבל הכתוב הזה לפי דעתי מצות לא תעשה, הזהיר בה מאד, כי כאשר אמר שנזהר בכל המצות ונשמור החוקים והמשפטים לעשותם, חזר ואמר רק אני מזהירך מאד להשמר ולשמור עצמך מאד מאד לזכור מאין באו אליך המצות, שלא תשכח מעמד הר סיני מכל הדברים אשר ראו שם עיניך, הקולות והלפידים את כבודו ואת גדלו ודבריו אשר שמעת שם מתוך האש, ותודיע כל הדברים אשר ראו עיניך במעמד הנכבד ההוא לבניך ולבני בניך עד עולם. ופירש הטעם, כי השם עשה המעמד ההוא כדי שתלמדו ליראה אותו כל הימים ואת בניכם תלמדון לדורות עולם, אם כן עשו אתם ככה ואל תשכחו אותו' לפי הרמב"ן לא די שהאב ילמד את בנו תורה, הוא חייב גם להעיד על התגלות ה'...

אמנם, אף על פי שכל המפרשים תמימי דעים עם הרמב"ן באשר לחשיבותו המרכזית של מעמד הר סיני כיסוד לאמונתנו, הם לא מנו כמוהו מסירת עדות זו

במניין תרי״ג המצוות. ואף בתלמוד עצמו לא הבינו את הפסוק ״וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ״ כמתייחס דווקא אל ההתגלות שבמעמד הר סיני. לפי התלמוד, דיבר הכתוב בלימוד התורה בכלל: ׳אמר ר׳ יהושע בן לוי: כל המלמד את בן בנו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני, שנאמר ״וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ״, וסמיך ליה ״יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ בְּחֹרֵב״׳ (קידושין ל, א). ר׳ יהושע בן לוי לימד אותנו כאן שההכרה במקורה הא־לוהי של התורה נובעת מלימוד התורה עצמו, כלומר שמתוך לימוד התורה מגלה הלומד את מקורה הא־לוהי. המוסר את התורה מדור לדור הוא המפנים באופן העמוק ביותר מהי תורה.

״וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ. וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ...״ (דברים ו, ו־ז). אם אתה מלמד אותם לבניך — זוהי אות שהם חקוקים בלבך, ומכאן שדרך לימודך באת לידי הכרה שהתורה היא תורת אמת.

על פי זה נבין את ייחודו של לימודו של יונתן בן עוזיאל, המוזכר בגמרא כגדול תלמידי הלל: ׳תנו רבנן: שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן, שלשים מהם ראוים שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו, ושלשים מהן ראוים שתעמוד להם חמה כיהושע בן נון, עשרים בינונים. גדול שבכולן — יונתן בן עוזיאל, קטן שבכולן — רבן יוחנן בן זכאי. אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה, תלמוד, הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלים וחמורים וגזרות שוות, תקופות וגימטריאות, שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסין, משלות שועלים, דבר גדול ודבר קטן. דבר גדול — מעשה מרכבה, דבר קטן — הויות דאביי ורבא. לקיים מה שנאמר ״לְהַנְחִיל אֹהֲבַי יֵשׁ וְאֹצְרֹתֵיהֶם אֲמַלֵּא״ (משלי ח, כא). וכי מאחר שקטן שבכולן כך, גדול שבכולן — על אחת כמה וכמה. אמרו עליו על יונתן בן עוזיאל, בשעה שיושב ועוסק בתורה — כל עוף שפורח עליו מיד נשרף׳, (סוכה כח, א; ב״ב קלד, א) ופירשו התוספות: (סוכה שם ד״ה כל עוף) ׳כל עוף שפורח עליו מיד נשרף — שהדברים שמחים כנתינתם בסיני שנתנה תורה באש׳.

ממש כיונתן בן עוזיאל, לימוד התורה שלנו עצמו מעיד על נתינתה מסיני.

תפילת יחיד מול תפילה בציבור

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו מתאר משה רבנו את ייחודו של עם ישראל: "כִּי מִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱ־לֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּה' אֱ־לֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו" (ד, ז), כלומר עם ישראל מיוחד בכך שה' קרוב אליו בכל עת שיקראו אליו. מכוח פסוק זה כעס המלך הרשע מנשה על ישעיהו הנביא ורצה להורגו, וטען כנגדו שהוא נביא שקר, שהרי ישעיהו אמר: "דִּרְשׁוּ ה' בְּהִמָּצְאוֹ קְרָאֻהוּ בְּהְיוֹתוֹ קָרוֹב", ומשמע שה' קרוב אלינו רק בזמנים מסוימים ולא בכל עת, ולכאורה סותר בזה את דברי משה רבנו. הגמרא ביבמות (מט ע"ב) מתרצת קושיא זו ואומרת: 'הא ביחיד הא בציבור', כלומר, תפילה של ציבור נענית תמיד ויכולה לבטל גזירות, אך תפילת יחיד השפעתה מועטת מכך והיא פועלת רק בזמנים מיוחדים, כמו בעשרת ימי תשובה בהם ה' קרוב — 'המלך בשדה'.

ננסה לעמוד מעט על משמעות ההבדל בין תפילת יחיד לתפילת ציבור.

חז"ל למדו שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה מגזרה שווה כפולה (מגילה כג ע"ב): 'תני רבי חייא: אתיא 'תוך' 'תוך', כתיב הכא "וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", וכתיב התם "הִבָּדְלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה", ואתיא 'עדה' 'עדה', דכתיב התם "עַד מָתַי לָעֵדָה הָרָעָה הַזֹּאת", מה להלן עשרה — אף כאן עשרה'. שים לב: הפסוק הנורא "עַד מָתַי לָעֵדָה הָרָעָה הַזֹּאת", פסוק העוסק בעשרה המרגלים שחטאו והוציאו את דיבת הארץ, זהו הפסוק ממנו למדנו על השראת שכינה בכל עשרה אנשים מישראל! וכי לא יכלו חז"ל למצוא פסוק קצת יותר 'מחמיא' מאשר פסוק זה? ודאי אין זה עניין מקרי!

חז"ל רצו ללמד אותנו שייחודה של תפילה בציבור נובע מכך שציבור הוא ביטוי לכלל ישראל, ועל כלל ישראל נאמר בשיר השירים (ד, ז): "כֻּלָּךְ יָפָה רַעְיָתִי וּמוּם אֵין בָּךְ", כלומר שבמהות הפנימית של עם ישראל אין כלל מציאות של חטא, ונשמת כלל ישראל היא כולה טהורה. כשציבור מישראל מתאסף לעניין של קדושה אזי גם אם הפרטים חלקם רשעים יש שם התגלות אלוקית. אפילו אם תשעת גדולי הדור יתאספו יחד הם לא יוכלו לומר קדיש או קדושה עד שיצטרף אליהם יהודי נוסף, ואפילו אם יהיה 'רשע', כי ברגע שהם עשרה יהודים הם הופכים מאוסף של פרטים ל'ציבור', ובציבור באה לידי ביטוי קדושת כלל ישראל. משום כך תפילה בציבור

מעלתה גבוהה יותר, והיא מתקבלת לאין ערוך יותר מתפילת יחיד, בה היחיד עומד עם כל חסרונותיו מול הבורא יתברך.

נסיים בציטוט מדברי הראי״ה קוק באיגרת תקנ״ה, שחזר והדגיש את עניין הסגולה המיוחדת של האומה הישראלית, והוכיח אותה מן הפסוקים בפרשתנו. וכך הגדיר אותה שם: ׳**סגולה, כלומר טבע הקדושה שבנשמת ישראל מירושת אבות, כאמור ״לֹא בְצִדְקָתְךָ... רַק בַּאֲבֹתֶיךָ חָשַׁק ה׳ לְאַהֲבָה אוֹתָם וַיִּבְחַר בְּזַרְעָם אַחֲרֵיהֶם״** (דברים ט,ה — י, טו), **״וְהָיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל הָעַמִּים״** (שמות יט, ה); **והסגולה הוא כוח קדוש פנימי מונח בטבע הנפש ברצון ה׳, כמו טבע כל דבר מהמציאות, שאי אפשר לו להשתנות כלל׳!**

השבת ויציאת מצרים

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו חוזרת התורה ומתארת את מעמד הר סיני, ושונה את עשרת הדיברות שכבר נכתבו בפרשת יתרו בספר שמות.

השוואה בין שני התיאורים מעלה מספר הבדלים בנוסח הדיברות, ואם נעיין בהבדלים ובמשמעותם נוכל לנסות ולמצוא משמעויות נוספות לכל דיבר ודיבר.

אחד ההבדלים הבולטים לעין נמצא במצוות השבת.

בפרשת יתרו נאמר שסיבת זכירת השבת היא: ״כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה׳ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ... וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה׳ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ״.

לעומת זאת בפרשתנו נאמר: ״וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה עַל כֵּן צִוְּךָ ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת״.

משתי הפרשיות הללו גם יחד עולה לכאורה כי ישנן שתי בחינות לעניין השבת. וכך כותב הרמב״ן בפרשתנו (ה, יג):

׳והנה בשבת בכללה שני טעמים: א) להאמין בחידוש העולם כי יש א־לוה בורא, ב) ולזכור עוד החסד הגדול שעשה עמנו שאנחנו עבדיו אשר קנה אותנו לו לעבדים׳. על כך שואל הרמב״ן מייד: את האמונה במעשה בראשית ניתן להבין ממצות שבת, שכשם שהבורא שבת ממלאכתו ביום השביעי אף אנו שובתים, אך איך ניתן לראות משביתת השבת את האמונה ביציאת מצרים?

מכוח קושיא זו מסביר הרמב״ן כי באמת עיקרה של השבת הוא עניין מעשה בראשית ובריאת העולם על ידי הקב״ה, והזכרת יציאת מצרים בעניין זה נועדה לחזק את ההבנה שהקב״ה ברא את העולם והוא מנהיג ומשגיח בו, וכך כותב הרמב״ן: ׳אם יעלה בלבך ספק על השבת המורה על החידוש והחפץ והיכולת (של רבש״ע), תזכור מה שראו עיניך ביציאת מצרים שהיא לך לראיה ולזכר׳. כלומר, אם קשה לך להאמין שרבש״ע ברא את העולם ומכוח זה הוא מנהיג את ההיסטוריה — זכור את הניסים והנפלאות שנעשו לעם ישראל בצאתם ממצרים וההתגלות הברורה שלו אלינו, וכך תתחזק אמונתך והבנתך שהקב״ה ברא את העולם.

ואכן, עשרת הדיברות כולן פותחות ב״**אָנֹכִי ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים**״, כי זהו הבסיס של אמונתנו, כי היינו במצרים וחווינו את יציאתה, לעומת בריאת העולם בה לא היינו קיימים עדיין. כך גם עונה החכם היהודי למלך כוזר בספר הכוזרי, כשזה שואל אותו לאמונתו: ׳אני מאמין בא־להי אברהם יצחק ויעקב אשר הוציא את בני ישראל באותות ובמופתים ממצרים וכלכלם במדבר והנחילם את ארץ כנען...׳ (מאמר א, י), זאת בניגוד לנוצרי ולמוסלמי שאמרו שמאמינים בא־לוה שברא את העולם (וראה פירוש אבן עזרא האריך שמות כ, א).

אך אם אכן כך הם הדברים, יש לשאול מדוע רק בפרשתנו נוסף המימד ההוכחתי של יציאת מצרים בטעמה של מצוַת שבת?

ישנו כלל פרשני הקובע שכאשר ישנם שינויים בין פרשיות מקבילות תוכל המעטפת של אותה פרשייה להאיר לנו על אותם ההבדלים. כלומר, פרשת עשרת הדיברות בה אנו מעיינים כעת נמצאת בפרשת ואתחנן אשר בספר דברים, ויש לתת את הדעת לקונטקסט הכללי בו מופיעה פרשייה זו כי בהכרח יש לה השפעה על הפרשייה עצמה.

ספר דברים הינו בכללותו ספר ההכנה לכניסה לארץ ישראל. אנו יודעים שאחת הסכנות המרכזיות הטמונות בכניסת עם ישראל לארץ ישראל היא העובדה שעם ישראל יהיה עצמאי ולא משועבד לעם אחר, ומובטחת לו עצמאות מדינית וכלכלית ושפע כל טוב, ומתעורר החשש של ״פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וְיָשָׁבְתָּ. וּבְקָרְךָ וְצֹאנְךָ יִרְבְּיֻן וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָּךְ וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ יִרְבֶּה. וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים״. לכן מדגישה התורה בעשרת הדיברות הכתובות בספר דברים, שגם מצוַת השבת מורה על זכירת יציאת מצרים,

היינו שהקב״ה הוציא אותנו מעבדות לחירות, אך לא לחירות טוטאלית, חס וחלילה, אלא לשעבוד לקב״ה. כפי שכותב אור החיים הקדוש (דברים ה, יד): ׳כי יום השבת יש בו גם כן הערה לאדם לזכור יציאת מצרים, כשהוא שובת בלא שעבוד ירגיש כי ה׳ הוא המניח לעמו מכל צריהם, ויתן לבו לקבל גזירות המוציא מעבדות׳.

״כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים״ (ויקרא כה, נה), ודרשו חז״ל (ב״מ י ע״א): ׳עבדי הם ולא עבדים לעבדים׳.

מסירות נפש

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו נמצא פסוק השגור על לשונו של כל יהודי, גם לאותם שאינם מקפידים על שמירת כל המצוות, והוא: ״שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה׳ אֱ־לֹהֵינוּ ה׳ אֶחָד״ (דברים ו, ד).

על פי ההלכה, חובה על כל יהודי לקרוא קריאת שמע בכל יום, בערב ובבוקר, ולכוון להכיר ביחוד ה׳ ולקבל על עצמו עול מלכות שמים. כמו כן צריך להאריך מעט ב״ד״ של ״אחד״ ובתוך כך לכוון למסור את נפשו על קידוש השם.

עניין מסירות הנפש חוזר גם בפסוק הבא: ״וְאָהַבְתָּ אֵת ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ..״, ודרש ר׳ עקיבא, ואף קיים זאת בעצמו — ׳אפילו הוא נוטל את נפשך׳. כלומר שאהבתנו לקב״ה וקבלת עול מלכותו צריכים להיות בצורה שלמה ומוחלטת עד כדי שנהיה מוכנים אף למסור את עצמנו לה׳ יתברך במקרים מסוימים.

הנה לכאורה עניין ׳מסירות נפש׳ הוא דבר שנפגשים אתו רק במקרים קיצוניים, כגון במלחמות ישראל או, להבדיל, ברדיפות ושמד שסבלו דורות קודמים בגלות. האם כך הוא הדבר?

הגמרא במסכת חגיגה (ט ע״ב) מביאה את הפסוק: ״וְשַׁבְתֶּם וּרְאִיתֶם (לעתיד לבוא, את ההבדל שיהיה) בֵּין צַדִּיק לְרָשָׁע, בֵּין עֹבֵד א־להים לַאֲשֶׁר לֹא עֲבָדוֹ״ ומקשה על הכפילות שבו, ומתוך קושיא זו מבאר הלל: ״עֹבֵד א־להים״ ו״אֲשֶׁר לֹא עֲבָדוֹ״ הם שניהם צדיקים גמורים, ומכל מקום יש דרגות שונות בעבודת ה׳, ואינו דומה מי ששונה פרקו (=משנן וחוזר על לימודו) מאה פעמים למי ששונה פרקו מאה ואחד פעמים, שהשני עובד את ה׳ יותר, וכלפי התוספת של השני בעבודת ה׳ נחשב הראשון כמי ״אֲשֶׁר לֹא עֲבָדוֹ״!

נראה לומר שהביטוי ׳מאה פעמים׳ מסמל שלמות בלימוד ומאמץ מבורך בעבודת ה׳, לעומת ׳מאה ואחת פעמים׳ שהוא המאמץ הנוסף, הכביכול על־אנושי, המוכיח עד כמה מוכן האדם להקריב בשביל הקב״ה. הדבר דומה לחייל הצועד במסע ארוך ומפרך, וכשמגיע סוף סוף לקו הסיום מודיעים לו מפקדיו שקו הסיום האמיתי נמצא עוד שני קילומטר לפנים, והחייל אינו מתייאש וממשיך ללכת. כן הדבר גם במי שקבע לעצמו שעתיים של לימוד תורה, לדוגמא, ובגמר השעתיים הוא נשאר עוד עשר דקות נוספות וממשיך ללמוד, ובכך הוא מראה עד כמה התורה חשובה לו. וכן אם פלוני מבקש טובה מחבירו ברגע הכי לא מתאים לו, ואף על פי כן הוא מתגבר ועוזר לו — בכך הוא מוכיח עד כמה הוא מוכן ללכת מעבר לכוחותיו הרגילים בשביל הזולת!

מכאן אנו למדים שלמעשה בכל יום ויום אנו נתקלים במקרים בהם אנו יכולים לעשות מעבר ליכולתנו הרגילה, בין בדברים שבין אדם למקום ובין בדברים שבין אדם לחבירו, ובכך אנו נעשים לאנשים טובים יותר. אם נשכיל ונתאמץ לבחור בבחירה הנכונה במסירות ובהתמדה יתכן ונזכה להגיע למדרגה של מסירות נפש גם בחיינו היומיומיים!

פָּרָשַׁת עֵקֶב

ברכת המזון – הודאה על ארץ ישראל

שאול דוד בוצ׳קו

׳אכל תאנים וענבים ורמונים מברך אחריהן שלש ברכות[4] דברי רבן גמליאל, וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש, ר״ע אומר אפי׳ אכל שלק[5] והוא מזונו מברך אחריו ג׳ ברכות׳ (משנה ברכות פ״ו מ״ח).

דעת ר׳ עקיבא נראית לכאורה ההגיונית ביותר — אין חשיבות לסוג האוכל שאכלנו, ובלבד ששבענו; וזו גם לכאורה משמעותו הפשוטה של הפסוק ״וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ״ (דברים ח, י).

ברם אין הלכה כר׳ עקיבא, אלא כחכמים: רק על לחם (מחמשת מיני הדגן) מברכים ברכת המזון, על פירות שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל מברכים ברכת מעין שלוש, ואחרי שאר המאכלים אנו מברכים ברכה קצרה בלבד: ׳בורא נפשות רבות׳.

אם נעיין בפסוק בשלמותו, נוכל להבין את דעת חכמים. ״וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ״ — ברכת המזון איננה רק הודאה על המזון שהוא נתן לנו, אלא בעיקר שבח והודאה להקב״ה שנתן לעמו את ארץ ישראל.

נתינת ארץ ישראל לעם ישראל היא אחד המרכיבים היסודיים של זהות ישראל; לכן רצה הקב״ה שנזכור אותה בכל יום. בפרשתנו מוזכרת ברכת ה׳ השורה בארץ: ״כִּי ה׳ א־להיך מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה, אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה

4. היינו ברכת המזון.
5. ירק מבושל.

וּבָהָר. אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ. אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהָרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת. וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ..." (שם שם, ז'-י').

אשר על כן, לאחר כל ארוחה שנאכל בה לחם — שהוא עיקר מזונו של האדם, והוא אף עשוי מחיטה, המזכירה את ארץ ישראל — מברכים את ה' על הארץ שנתן לנו.

רבן גמליאל סובר שהוא הדין לשאר הפירות הנזכרים בפסוק, שהם שבעת המינים. אמנם, לדעת חכמים יש לברך ברכה מיוחדת על הפירות הללו, אולם מברכים שלוש ברכות, היינו ברכת המזון, רק על מאכל שהוא יסוד מזונותיו של האדם וכן גם עשוי מהמינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל.

לאורך כל הגלות נשאר עם ישראל נאמן לארצו. אף כשיהודי היה עני ונרדף, די היה לו בחתיכת לחם כדי לזכור את מולדתו העתיקה, ולהודות עליה לקב"ה; וכך היה מתנתק מצרותיו ושמח בנחמה העתידה. כמה נפלאה הבעה זו של נאמנות ושל ביטחון.

נוסח ברכת המזון עצמו מבטא את המשמעות הכפולה של תפילה זו. הברכה הראשונה היא הודאה לה' המספק צרכיה של כל בריה, 'הזן את העולם כולו בטובו', ואילו הברכה השנייה מוקדשת לארץ ישראל: 'נודה לך ה' א־לוהינו על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה'.

ברם, יש לשאול מה פשר הברכה השלישית, המוקדשת לירושלים. מהו הקשר בין בירת ישראל לבין המזון? הפסוקים הבאים מייד לאחרי מכן בפרשתנו מספקים לנו את התשובה: "הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה' אֱ־לֹהֶיךָ לְבִלְתִּי שְׁמֹר מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם. פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וְיָשָׁבְתָּ. וּבְקָרְךָ וְצֹאנְךָ יִרְבְּיֻן וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָּךְ וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ יִרְבֶּה. וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה' אֱ־לֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים... וְזָכַרְתָּ אֶת ה' אֱ־לֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל לְמַעַן הָקִים אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ כַּיּוֹם הַזֶּה" (שם שם, יא'-יח').

במלים אחרות, כאשר אנו מודים לקב"ה על הארץ הטובה אשר נתן לנו, אל לנו לשכוח את ייעודנו בארץ: לבנות חברה המתנהלת על פי התורה. אשר על כן, כאשר אנו מזכירים את ארץ ישראל עלינו לזכור בו בזמן את ירושלים, ליבה של ארץ ישראל, המעניקה לה את הממד הרוחני.

ארבעת הממדים של ברכת המזון

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו מתארת התורה את השפע הגשמי אותו מבטיח לנו הקב"ה לכשניכנס לארץ ישראל. בסוף תיאור שבחה של ארץ ישראל נאמר "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ" (ח, י), ומכאן למדנו כי יש חיוב מן התורה לברך ברכת המזון לאחר סעודה על לחם.

כידוע לכולנו, ברכת המזון היא ברכה ארוכה ביותר, ויש הרואים בה ברכה מייגעת, עד כדי כך שאנשים לעיתים נמנעים מלאכול לחם רק כדי להימנע מלהתחייב בברכת המזון, ולשם כך אף המציאו 'לחמניות מזונות' בסעודות גדולות (אך אין הדבר פשוט מבחינה הלכתית מאחר ויש כאן קביעת סעודה, ואכמ"ל).

את נוסח הברכה קבעו לנו חז"ל ויש בה 4 ברכות שונות. ננסה לבחון מה עניינה של כל ברכה וברכה מן הברכות האלה.

'אמר רב נחמן: משה תיקן לישראל 'ברכת הזן' בשעה שירד להם המן, יהושע תיקן להם 'ברכת הארץ' כיון שנכנסו לארץ, דוד ושלמה תיקן 'על הבית הגדול והקדוש', 'הטוב והמיטיב' ביבנה תיקנוה כנגד הרוגי ביתר — 'הטוב' שלא הסריחו ו'המיטיב' שניתנו לקבורה'.

אנו רואים כי כל ברכה עניינה שונה, וכל ברכה באה להודות לקב"ה על עניין אחר.

מדוע בחרו חכמים להודות לקב"ה על עניינים אלה דווקא לאחר האכילה?

נראה כי חז"ל רוצים לחנך אותנו שגם המעשים הכי פשוטים וטריוויאליים בחיי היום יום שלנו יהיו מקושרים לאידיאלים הכי נשגבים ועליונים. הלחם, שהוא הבסיס העיקרי למזונו של האדם ועיקרה של כל סעודה, יכול להשפיל את האדם או לרומם אותו. אם יאכל האדם בתאווה חסרת פרופורציות אזי יושפל למדרגת בהמה, אך יש בכוחו של האדם להעניק לאכילה משמעות עליונה ונשגבה.

בפירושו לברכת המזון (בסידור עולת ראיה) מסביר הראי"ה קוק את עניינן של ארבע הברכות:

'ברכת הזן' היא הודאה והכרה שהקב"ה הוא המקור למזונות היומיומיים של כל בריאה ובריאה.

'ברכת הארץ' היא הקומה הלאומית הגשמית של עם ישראל בארץ ישראל.

'ברכת ירושלים' שנתקנה על ידי דוד היא הקומה הלאומית הרוחנית של עם ישראל, ושלמה המלך השלים את הברכה והעלה אותה למדרגה האוניברסאלית של עם ישראל, בה 'הבית הגדול והקדוש' תפקידו הסופי הוא להביא להגשמת החזון "לְמַעַן דַּעַת כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי ה' הוּא הָאֱ־לֹהִים, אֵין עוֹד" (מלכים א, ח, ס).

'ברכת הטוב והמיטיב' נתקנה להשרות בישראל תקווה לגאולה גם בתקופות הקשות של הגלות, ובברכה זו נרמז כי למרות שבגלות הצד הלאומי נפסד — עדיין הוא נשאר בכוח באומה, וזאת הכוונה במאמר 'הרוגי ביתר לא הסריחו'.

עניין נתינתם לקבורה מבטא את רעיון תחיית האומה (בדומה לתחיית המתים), שלעתיד-לבוא האומה תחזור להפיץ את שם ה' בעולם.

לסיכום, אנו רואים שבברכת המזון טמונים כל יסודות עבודת ה', מהכרת הטוב הכי בסיסית של כל פרט על השפע שהקדוש ברוך הוא מזמן לו, דרך הלאומיות הגשמית והרוחנית של האומה הישראלית, ועד המטרה האוניברסאלית להיות ממלכת כוהנים וגוי קדוש ולקרוא בשם ה'.

נשתדל כולנו להפנים את העומק העצום שטמון בברכה זו, ובכך נשמח על כל הזדמנות של אכילת סעודה עם לחם כדי לחבר את אכילתנו הגשמית לקומה הקשורה לאינסוף.

מרכזיות של המלאכה

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו נאמר "וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ", ומכאן לומד החת"ם סופר (בחידושיו לסוכה לו) שעבודת האדמה, וכן כל אומנויות שמפתחות את העולם בארץ ישראל, הינן חלק ממצוה דאורייתא של יישוב הארץ.

מדוע 'מלאכה' היא כה חשובה?

הרובד הראשון והבסיסי הוא צורך הפרנסה והדאגה לצרכים המשפחתיים, וכפי שכל גבר מתחייב בכתובה 'אני אעבוד ואכבד ואזון ואפרנס אותך...'. אף השולחן ערוך (או"ח סימן קנ"ו) בבואו לתאר את סדר יומו של האדם מתייחס לתפילה בבית הכנסת, אחריה לימוד קבוע בבית המדרש, אחריו פת שחרית (=ארוחת בוקר),

'אחר כך ילך לעסקיו'. וכפי שנאמר בגמרא (קידושין ל:): 'כשם שחייב (האב על בנו) להשיאו אשה כך חייב ללמדו אומנות'.

הרובד השני הוא השלמת עצמו, וכמאמר המשנה: "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עוון, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון' (אבות פ"ב מ"ב). נראה לי כי כוונת המשנה לומר שהאדם נברא עם כוחות רבים של יצירה ועשייה, ואם יתעלם מהם ויכבוש אותם ולא יוציאם לאור — סופו שיהיה עצוב, מדוכדך ולא שלם, וכידוע אדם עצוב ולא שלם הרי הוא רחוק מדבקות בריבונו של עולם.

הרובד השלישי הוא החיוב לשכלל ולפתח את העולם. הקב"ה ברא את העולם גולמי על מנת שהאדם יתקנו וישכללו, וכמאמר חז"ל: 'ששת ימים תעבוד — זו מצות עשה'. וכתב ספר המאור בשם 'לב אבות' (אבות פ"א מ"ב, הובא בקהתי שם): 'על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל **העבודה** ועל גמילות חסדים — עבודה ממש כגון חרישה זריעה קצירה וכיו"ב, שהרי ע"י העבודה נעשה האדם שותף להקב"ה במעשה בראשית, כמו שנאמר "אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת" — על מנת שיוסיף האדם לעשות ולעסוק בישובו של עולם'!

שלושה רבדים אלה נכונים בכל מקום בעולם, אולם **הרובד הרביעי** מתקיים רק בארץ ישראל, והיינו דברי החתם סופר שהבאנו לעיל. מן הפסוק "וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ" למד ר' ישמעאל על חובת עבודת האדמה (ברכות לה ע"ב), וכתב החתם סופר כי חובה זו היא דווקא בארץ ישראל, כי רק בארץ ישראל כל עבודה המפתחת את העולם היא מצוה, ואין אדם יכול לפטור עצמו ממנה. וכשם שאדם הלומד תורה אינו פטור ממצות תפילין, כך אין הוא פטור מאסיפת הדגן ושאר עבודות!

חשיבות העבודה בארץ ישראל נובעת מכך שמדינת ישראל שונה במהותה משאר המדינות. תפקידה של מדינת ישראל היא להיות יסוד כסא ה' בעולם (הראי"ה קוק, אורות עמ' קס) כלומר להיות אור לגויים, והיינו על ידי שכל מערכות המדינה יפעלו על פי דרך התורה, ומתוך כך תרצינה כל האומות להדמות לנו ולהכיר בשם ה'.

לסיכום:

ישנן ארבע בחינות ביחס לחיוב העבודה:

א) החיוב הפשוט לפרנס עצמו ומשפחתו.

ב) לאיזון נפשי ופסיכולוגי של האדם.

ג) פיתוח ושכלול עולמו של הקב״ה.

ד) כל עבודה בארץ ישראל הינה חלק ממצוות יישוב הארץ, וכשהיא מבוססת על תורה היא מקדמת את התפקיד האוניברסאלי של האומה הישראלית.

פָּרָשַׁת רְאֵה

השכר האמיתי

נחום אביחי בוצ'קו

פרשתנו פותחת במילים "רְאֵה אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה. אֵת הַבְּרָכָה — אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱ־לֹהֵיכֶם... וְהַקְּלָלָה — אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱ־לֹהֵיכֶם...". לכאורה הכותרת ארוכה מדי, ואפשר היה לומר 'ראה אנכי נותן לפניכם היום את הברכה... ואת הקללה...', ומדוע האריכה התורה לומר "אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם **בְּרָכָה וּקְלָלָה**"? כמו כן לא ברור מדוע בברכה נאמר "אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ" ואילו בקללה נאמר "**אִם לֹא** תִשְׁמְעוּ..."?

כך כותב מדרש תנחומא בפרשתנו (אות ג): 'משל לזקן שהיה יושב על הדרך והיו לפניו שתי דרכים, אחת — תחילתה קוצים וסופה מישור, ואחת — תחילתה מישור וסופה קוצים, והיה יושב בראש שתיהן ומזהיר העוברים ואומר להם: אף על פי שאתם רואים תחילתה של זו קוצים לכו בה — שסופה מישור! וכל מי שהיה חכם שומע לו והיה מהלך בה ומתייגע קמעה, הלך בשלום ובא בשלום. אבל אותן שלא היו שומעין לו, היו הולכין ונכשלין בסוף'. על פי משל זה מסביר אור החיים הקדוש שבאמת בשתי הדרכים — גם בדרך הצדיקים וגם בדרך הרשעים — יש "בְּרָכָה וּקְלָלָה", כלומר, ההולך בדרך האמת ודאי ייתקל בקשיים רבים, יצטער ויתמודד, יעבור ניסיונות לא קלים, אך סופו שתגיע אליו הברכה, לא רק בעולם הבא אלא אף בעולם הזה, כי חיים של תורה ושמירת מצוות הם חיים בעלי משמעות עמוקה, ונותנים לבעליהן אושר וסיפוק, על אף כל הקשיים ומיעוט הנאות העולם. לעומת

זאת הבוחר בדרך שאינה טובה נדמה לו שהוא 'נהנה' מהחיים ויש לו מעין ברכה, אבל בראייה לטווח ארוך חייו הינם ריקים וחסרי תוכן, ועיקרם 'קללה'. לכן נאמר "רְאֵה אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה", כי בשתי הדרכים ישנם גם קשיים וגם ברכות, אלא השאלה היא מהו העיקר ואיזו ברכה היא העיקרית.

אך אם נעמיק נמצא כי גם הקשיים בדרך האמת ברכה יש בהם, כי הקושי עצמו מרומם אותנו למדרגה נעלה יותר, בה האדם מרגיש סיפוק עצום על קניית ערכים אלה. וכך כותב הרש"ר הירש: "בְּרָכָה" היא מצב של התפתחות ללא מעצור, של שגשוג מתקדם, ו"קְלָלָה" איננה רק ניגודה של הברכה, ואין היא מורה רק על חוסר התקדמות ועל העדר שגשוג, אלא "הַקְּלָלָה" היא היפוכה של הברכה, להיות ריק וחסר כל תוכן. הברירה בין שני ההפכים האלה 'נתונה לפנינו' על ידי תורת ה' וְבָנו הדבר תלוי, אם נביא עלינו ברכה או קללה'.

על פי דברים אלה מתרץ הרש"ר הירש את הקושיא השנייה: בברכה כתוב "אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ" כי 'עצם קיום מצוות ה' יש בו משום ברכה, ואין הברכה חלה רק בעקבות קיום המצווה אלא היא מתחילה להתגשם כבר בעצם שמיעת המצווה', כלומר, עצם הנכונות שלנו לשמיעת דבר ה' ורצוננו להיות נאמנים לו יש בזה ברכה עצומה עוד לפני הקיום המעשי, גם בטווח המיידי וגם בטווח הארוך.

השמיטה: מצווה קשה

שאול דוד בוצ'קו

במשך שנה שלמה אין לנו רשות לא לזרוע ולא לקצור, לא לזמור ולא לבצור, לא לזרוע ולא לנטוע: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַה'. שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ. וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה' שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר. אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ" (ויקרא כה, א-ה).

לא זו בלבד, אלא שבעלי השדות והמטעים נדרשים אף לאפשר כניסה חופשית לכול, עשירים כעניים, יריבים כידידים. אפילו את החיות אסור להבריח. הכול רשאים לבוא וליטול את הפירות הגדלים מעצמם: "וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה

לְךָ וּלְעַבְדְּךָ וְלַאֲמָתֶךָ וְלִשְׂכִירְךָ וּלְתוֹשָׁבְךָ הַגָּרִים עִמָּךְ. וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל״ (שם שם, ו׳-ז׳).

אמנם, אף הבעלים יכולים, כמו כולם, לקטוף ולשמור כמות קטנה בבית; אך גם זה מותר רק כל זמן שנשאר מן הפירות בשדות. כאשר הכול כבר נקצר, עליו להפקיר את מה שהוא שמר: ׳כל זמן שאתה אוכל מן השדה אתה אוכל מתוך הבית, כלה מן השדה כלה מן הבית׳, (ספרא בהר פרק ג ה״ד). זוהי מצוַת הביעור לדעת רוב הפוסקים, וכן נוהגים. ולדעת הרמב״ם (הלכות שביעית פ״ד ה״א וה״ב) יש לבער את הפירות מן העולם ממש.

הפירות שגדלו בשנה הזאת קדושים בקדושת שביעית. קדושה זו באה לידי ביטוי במספר הלכות:

— אסור לסחור בפירות שביעית, כלומר למכור אותם לשם רווח.

— אסור להוציא אותם מארץ ישראל — רק ארץ ישראל קדושה דיה בעבור פירות שביעית.

— אין להשליך פירות שביעית לאשפה כל זמן שהם ראויים למאכל (ואפילו הקליפות הראויות למאכל, כגון קליפות התפוחים, יש להניח בשקית עד שיירקבו, ורק אחר כך מותר להשליכן).

מיני דגן, קטניות וירקות (וכן כל הפירות של הצמחים החד־שנתיים, כגון אבטיח ומלון). אינם צומחים בדרך כלל בלא כוונה, מבלי שייזרעו, ולכן אסרו אותם חכמים באכילה אף אם הם צמחו מגרעינים שהתפזרו לבד. זהו ׳איסור ספיחים׳.

לא זו אף זו: בסוף שנת השמיטה על כל הנושים לוותר על גביית חובותיהם; כל החובות הנובעים מהלוואות מתבטלים: ״מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה. וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה, שָׁמוֹט כָּל בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ לֹא יִגֹּשׂ אֶת רֵעֵהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לַה׳״ (דברים טו, א־ב).

קשה לקיים מצוות אלה, משום שהן דורשות להתגבר על ההרגשה הטבעית של בעלות. יתר על כן, האדם מנושל בשנה זו מכל מה שמעניק לו את ביטחונו הכלכלי — הבעלות על אדמתו ועל כספו. מה יאכל בשנה השביעית, וכיצד יבטיח את עתיד משפחתו אם ההלוואות שהוא העניק יוחלטו ויהפכו למתנות? על כן הקב״ה מרגיע אותו; לגבי שמיטת הארץ, מבטיחה התורה: ״וְכִי תֹאמְרוּ מַה נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת הֵן לֹא נִזְרָע וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת תְּבוּאָתֵנוּ. וְצִוִּיתִי אֶת בִּרְכָתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית וְעָשָׂת אֶת הַתְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים״ (ויקרא כה, כ־כא); ובאשר לשמיטת כספים מזהירה התורה:

"הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן יִהְיֶה דָבָר עִם לְבָבְךָ בְלִיַּעַל לֵאמֹר קָרְבָה שְׁנַת הַשֶּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה וְרָעָה עֵינְךָ בְּאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן וְלֹא תִתֵּן לוֹ וְקָרָא עָלֶיךָ אֶל ה' וְהָיָה בְךָ חֵטְא. נָתוֹן תִּתֵּן לוֹ וְלֹא יֵרַע לְבָבְךָ בְּתִתְּךָ לוֹ כִּי בִּגְלַל הַדָּבָר הַזֶּה יְבָרֶכְךָ ה' אֱ־לֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֶׂךָ וּבְכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ" (דברים טו, ט־י).

האם מצוות אלה נוהגות בזמננו? התשובה היא שכן, אולם יש לסייג את הדברים.

"וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שָׁמוֹט" (שם שם, ב) — רבי אומר: שני שמיטין, שמיטה ויובל. בשעה שהיובל נוהג — השמיטה נוהגת מדברי תורה, פסקו היובלות — נוהגת השמיטה מדבריהן. אימתי פסקו היובלות? "לְכָל יֹשְׁבֶיהָ" (ויקרא כה, י), בזמן שיושבין עליה ולא בזמן שגלו מתוכה... נמצאת אומר כיון שגלו שבט ראובן וגד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות.[6] ועוד אמרו: 'תקינו רבנן דתשמט (שמיטת כספים) זכר לשביעית' (גיטין לו, ב). כלומר — היובל והשביעית, על מצוותיהם השונות, בזמן הזה מדברי חכמים הם נוהגים.

אמנם, בין שהמצוה מדאורייתא ובין שהיא מדרבנן, יש לקיימה באותה התלהבות קודש; והרי חגים חשובים כחנוכה וכפורים כל כולם מתקנות חכמים.

ברם, במקרים מיוחדים קיים הבדל בין רמות החיוב השונות. אסור לעבור אפילו לפי שעה על הלכה דאורייתא, אלא במקרה של פיקוח נפש — דהיינו שנשקפת סכנת חיים. ואילו בהלכות שהן מדרבנן, ישנם מקרים מיוחדים שחכמים התירו לעבור בהם על איסורים מסוימים על פי כללים שהם קבעו, ואף אם אין סכנת חיים.

אשר על כן, כאשר נוכח הלל הזקן שבני דורו אינם עומדים עוד ברמה המוסרית שהתורה דורשת, ושמצוַת שמיטת החובות מחטיאה את מטרתה ופוגעת בעניים במקום להגן עליהם, וזאת משום שהעשירים נמנעו לגמרי מלהלוות להם, תיקן את הפרוזבול — הליך משפטי המאפשר לנושים לגבות את חובם על אף השמיטה.

לפני יותר ממאה שנה, עם ייסוד המושבות החקלאיות הראשונות בארץ, חזרה מצוַת השמיטה לנהוג הלכה למעשה. התנאים הכלכליים הקשים ביותר ששררו אז בארץ, הביאו מקצת מרבני אותו הדור להציע פתרונות משפטיים שיאפשרו לעקוף את איסורי השמיטה. הם התירו למכור את הקרקע לגוי, אף על פי שברור שכל מטרת המכירה הזאת היא להתיר את עבודת האדמה בשנה זו. היתר זה מבוסס

6. ירושלמי גיטין פ"ד ה"ג (מה ע"ד) וראה גם בבלי גיטין לו, א־ב, ורש"י ותוספות וחידושי הרמב"ן שם, ומועד קטן ב,ב.

על דעת רוב הפוסקים — וביניהם ר׳ יוסף קארו, מחבר השולחן ערוך — שדיני השמיטה אינם חלים על היבול של שדה שבבעלות נוכרי. (ראה יביע אומר לרב עובדיה יוסף ח״ג יו״ד סי׳ ט).

סביב היתר זה התעוררה מחלוקת גדולה, (ראה ספר השמיטה לרב יחיאל מיכל טוקצ׳ינסקי, עמ׳ נט־עד). מחלוקת שלא שככה עד היום הזה.

חלק מגדולי ישראל — וביניהם החזון־איש — התנגדו בחריפות לפתרון הזה, וטענו טענות רבות נגד ההיתר.[7] נביא כאן ארבע מהן:

— אין לחפש תחבולות כדי להיפטר מקיום מצווה,[8] ואף אם הערמה זו תקֵפה מבחינה הלכתית. אנו מקבלים בשמחה את מצוות ה׳. הבה נלמד ממשה רבנו שהשתוקק כל כך להיכנס לארץ דווקא כדי לקיים את המצוות התלויות בה (סוטה יד, א).

— אם לאחר גלות ארוכה כל כך זיכנו הקב״ה לשוב אל ארצו, הבה נשים בו מבטחנו: הוא ידאג שנוכל להתקיים גם אם נשמור את כל הלכות השמיטה. בלאו הכי, קיומו והישרדותו של העם היהודי הוא כל כולו נס, ודווקא על ידי שנדקדק בקיום מצוות ה׳ נוכל להתקיים בארץ.

— יש לפקפק בתקפות המשפטית של המכירה מאחר שאין כאן גמירות דעת: אין המוכר מתכוון באמת למכור, ולא הקונה מתכוון לקנות.

— ובעיקר, המוכר קרקע לנכרי בארץ ישראל עובר על מצוַת לא תעשה מדאורייתא של ״לא תְחָנֵּם״, והרי ׳דין זה בכלל הרצון שתהיה הארץ מיושבת מישראל ולא יחנו בארץ עובדי עבודה זרה, וארץ ישראל היא גם בגלותנו, והרי אנו חייבים ביישובה ולדור בה בגלותנו...׳ (חזון איש שביעית סימן כד, על פי הרמב״ם בפ״ה מהלכות מלכים). רבים בין החקלאים שומרי המצוות קיבלו את דעת החזון־איש, ומקיימים את הלכות השמיטה ככתבן וכלשונן.

בין גדולי ישראל שהגנו בתוקף על ההיתר יש לציין את הרב קוק. הוא התחשב בעובדה שרוב החקלאים אינם מוכנים לשמור את השמיטה, ושאם לא יימצא היתר הילכתי הם יְעַבְּדו את אדמותיהם באיסור ויציפו את השוק בתוצרתם, שחלקה, כגון הדגנים והירקות, יהיה אסור באכילה. הוא הלך בדרכו של הלל הזקן, שמסיבות דומות תיקן את הפרוזבול; ואף המצב הכלכלי הרעוע היווה שיקול חשוב.

7. ראה בין השאר בספר ׳שמיטה כהלכתה׳ לרב משה שטרנבוך.

8. ולכאורה קשה מה בין זה למכירת החמץ בערב פסח או לשותפות גוי בבכור.

בנוגע לתוקף המשפטי של המכירה, הוא והרבנים שקדמו לו התעמקו ודנו באריכות, וניסחו על סמך גדולי הפוסקים (כגון ר׳ יצחק אלחנן ספקטור מקאוונא). חוזי מכירה מסובכים ביותר, כדי שהמכירה תהיה תקפה ללא שום פקפוק.

בעניין איסור מכירת קרקע לנכרי בארץ ישראל, קובע הרב קוק שהאיסור של ״לא תְחָנֵּם״ אינו חל על מכירה כזאת, מאחר שהיא מוגבלת לזמן של שנתיים, ומשום שכל מטרתה היא לאפשר לאיכרים היהודים לשרוד ולהתקיים. ואף על פי כן השתוקק הרב קוק בכל נפשו שרבים ככל האפשר יקיימו את מצוַת השמיטה לכל פרטיה ודקדוקיה. הוא אף כתב ספר שלם על הלכות שביעית: שבת הארץ.

מי יגלה עפר מעיניו, שכיום הולכים ומתרבים החקלאים השומרים שמיטה כהלכתה.

שתי הפנים של מצוַת הצדקה

שאול דוד בוצ׳קו

׳כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו׳ (ביצה לב, ב). אכן, במשך כל הדורות הצטיין עם ישראל בערבות ההדדית ובתמיכה באלה מבניו הנתונים בצער, בקופות הצדקה ובקרנות הגמ״ח הרבות שהוא העמיד לעזרת הנזקקים, וכן בתמיכתו התדירה בבתי ספר ובישיבות. אין זה קל לתת ולהעניק לאחר, האדם נולד כיצור היודע רק לקבל. ללמוד לתת משמעו להתעלות מעל המצב הטבעי של יצור נברא; לתת פירושו להידמות לבורא.

המקור למצוַת הצדקה נמצא בפרשתנו. ברם, יש לשאול האם הצדקה היא מעשה טוב של התנדבות, או שהיא חובה, כעין מס המוטל על האדם. נביא כאן את לשון הטור: (ארבעה הטורים׳ לר׳ יעקב ב״ר אשר, יורה דעה סימן רמז). ׳מצות עשה ליתן צדקה כפי השגת ידו. ומאד מאד צריך אדם ליזהר בה יותר מכל מצות עשה, כי איפשר שיבא לידי שפיכות דמים שימות העני המבקש אם לא יתן לו מיד, כההיא עובדא דבן זומא. (לא נודע מקומה, ואולי צ״ל נחום איש גמזו, ראה תענית כא, א). וכמה פעמים נצטוינו בה בעשה, ועוד יש לא תעשה למעלים עיניו ממנה, שנא׳ ״לֹא תְאַמֵּץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן״ (דברים טו, ז). וכל המעלים עיניו ממנה נקרא בליעל וכאילו עובד ע״ז (ראה ב״ב י, א). וכל הזהיר בה מעידה עליו כי הוא זרע ברך ה׳, דכתיב ״לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו... לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט״ (בראשית יח, יט). אם כן, לא רק שטוב

לתת, אלא שיש חובה לחלוק את הממון עם הזולת. ולא זו בלבד, אלא שמי שלא עזר לזולתו יכול להיחשב כאחראי לאסונות העלולים לפקוד אותו.

עמדה תקיפה זו של בעל הטורים נראית כנובעת ממש מלשון הפסוק: "כִּי יִהְיֶה בְךָ אֶבְיוֹן מֵאַחַד אַחֶיךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱ־לֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ, לֹא תְאַמֵּץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן. כִּי פָתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהַעֲבֵט תַּעֲבִיטֶנּוּ דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ". (דברים טו, ז־ח).

האם אין גבול למצווה הזאת, האם יש לתת בלי חשבון? לא, חז"ל לימדו אותנו: 'המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות' (כתובות נ, א). זהו השיעור המרבי, (כתובות שם: באושא התקינו וכו'). שאין להוסיף עליו כדי 'שלא יצטרך לבריות'. (שו"ע יו"ד סי' רמט, סעיף א' בהג"ה.). אולם כמה אכן חייבים לתת? נביא כאן את לשון השולחן ערוך: 'שיעור נתינתה, אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים. ואם אין ידו משגת כל כך, יתן עד חומש נכסיו, מצוה מן המובחר; ואחד מעשרה, מדה בינונית; פחות מכאן, עין רעה'. (שו"ע יו"ד שם בלשון המחבר).[9]

מהו המקור לשיעורים אלה? ראשית כול, בזמן שבית המקדש עמד על מכונו היה חיוב להפריש מעשר ראשון מתבואת השדה ולתת אותו ללוי, ועוד להפריש מעשר שני[10] ולאוכלו בקדושה בירושלים, או מעשר עני[11] ולתנו לעניים. בסך הכול היו חייבים אפוא להפריש קרוב לחמישית התבואה.[12] אמנם, זהו מנהג עתיק עוד יותר: אברהם נתן "מַעֲשֵׂר מִכֹּל" (בראשית יד, כ). למלכי־צדק שהיה "כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן" (שם שם, יח); יצחק קבע חיוב המעשר לדורות; (רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"א). ולאחר מכן יעקב הוא שהתחייב לתת לקב"ה שני מעשרות: "וְכֹל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי עַשֵּׂר אֲעַשְּׂרֶנּוּ לָךְ" (בראשית כח, כב)[13] "עַשֵּׂר אֲעַשְּׂרֶנּוּ" — הרי לפנינו שני מעשרות.

מהמקורות האחרונים שהבאנו משמע שמהות מצוַת הצדקה היא הפרשת חלק מן הרווחים למטרה דתית או חברתית, בלא קשר למצב העני הניצב מולנו. מכאן יש להסיק כי יש שתי פנים למצוַת הצדקה. הפן הראשון הוא קודם כול רגשי —

9. [ועל מה שמשמע קצת מלשונו דלא כתקנת אושא, ראה אגרות משה (לרב משה פיינשטיין) או"ח ח"ה סי' מג אות י].
10. בשנה הראשונה, השנייה, הרביעית והחמישית לשמיטה.
11. בשנה השלישית והשישית.
12. ולא חמישית ממש, משום שהמעשר השני (או מעשר העני) הוא עשירית ממה שנשאר לאחר שהפרישו את המעשר הראשון.
13. לפי דרשת הגמרא כתובות נ, א. ושם הביאו פסוק זה כאסמכתא לתקנת אושא הנ"ל.

חמלה כלפי הזולת הצריכה לשכון בליבנו. איך אפשר לעסוק בעניינים שלנו, לבלות, וליהנות מכל הטוב שבעולמו של הקב״ה, אם על ידנו נמצא עני שאין לו דבר לאכול, או ילד שאינו זוכה לחינוך יהודי. עניות זו של אחינו, בין בחומר ובין ברוח, צריכה לרדוף אותנו ולהטריד את מנוחתנו תדיר, ולא להניח לנו לחיות את שגרת חיינו. על כן אמרו חז״ל (מדרש תנאים דברים טו, ט). שמי שאינו נותן צדקה נקרא רשע. הוא אינו אלא חסר לב.

אולם יש פן נוסף למצווה: על האדם לדעת שרכושו איננו שלו, אלא ׳לַה׳ הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ׳ (תהלים כד, א). ואנו משולים רק לאריסים בעולמו. על ידי הפרשת תשלומי חובה אנו מעידים שהעולם שייך לקב״ה. במובן זה נאמר בגמרא: ׳כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודה זרה׳ (כתובות סח, א): הוא איננו מודה שהקב״ה הוא ׳בעל הבית׳.

פְּסָק השולחן ערוך הוא שחייב אדם לתת עשירית מהרווחים שלו לצדקה. ברם יש לשאול אם אדם חייב לתת מעשר זה דווקא לעניים, או שאפשר שישתמש בו, למשל, לשלם את שכר הלימוד של ילדיו בבית ספר יהודי. כידוע, חינוך הילדים הוא מצווה גדולה, אולם גם יקרה מאוד. יש אפוא מקום לחשוב שמי שמקריב את רווחתו האישית ומקדיש לחינוך ילדיו הרבה מעבר לעשירית ההכנסות, יוצא בזה ידי חובת מצַוַת הצדקה. ואכן, התלמוד אומר: ״׳עֹשֵׂה צְדָקָה בְכָל עֵת״ (תהלים קו, ג) - זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים׳ (כתובות נ, א). הלא זוגות רבים מחליטים להגביל את גודל המשפחה מחשש למצוקה כלכלית, ולכן מי שהקים משפחה גדולה מילא את חובתו כלפי העם במחיר ויתורים כלכליים גדולים; האם אין זה הוגן לראות בכך קיום מצַוַת צדקה?

פוסקי זמנינו נחלקו בשאלה זו. לדעת ה׳ציץ אליעזר׳ (לר׳ אליעזר יהודה ולדנברג, ירושלים תרע״ו-תשס״ז חלק ט סי׳ א). אכן אפשר להשתמש בכספי המעשר כדי לקיים את המצוות הנ״ל. הוא מתבסס בעיקר על דברי השולחן ערוך (יורה דעה סי׳ רנא ס״ג): ׳הנותן לבניו ובנותיו הגדולים שאינו חייב במזונותיהם כדי ללמד את הבנים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה, וכן הנותן מתנות לאביו והם צריכים להם, הרי זה בכלל צדקה. ולא עוד אלא שצריך להקדימו לאחרים׳.

לעומתו, הרב משה פיינשטיין[14] מחזיק בדעה ההפוכה. (ראה אגרות משה יורה דעה ח״א סי׳ קמג, ושם ח״ב סי׳ קיג). הוא טוען שאף על פי שמצוות אלה קודמות למצַוַת צדקה, מאחר

14. (רוסיה תרנ״ה - ארה״ב תשמ״ו).

שבימינו אדם חייב לדאוג לצרכי בניו ובנותיו ואפילו הם גדולים, הוא איננו יכול לצאת בזה ידי חובת מצַוַת צדקה.[15]

בדברי שני פוסקים אלו באות לידי ביטוי שתי ההשקפות המנוגדות שראינו לעיל בדבר מצַוַת הצדקה: אם העיקר הוא להפריש מנכסיו, הרי שבעל משפחה גדולה כבר הקריב הרבה, ואי אפשר לדרוש ממנו יותר. אולם אם העיקר הוא לשמוע את זעקת המדוכאים, אז הצדק עם הרב משה פיינשטיין, מפני שאדם זה דאג רק לחובותיו כלפי משפחתו, ולא למה שמעבר לזה.

בעל ערוך השולחן (ערוך השלחן יורה דעה סי׳ רנא). מציע דרך אמצעית, וזו היא גם מסקנתנו. אמרו רבותינו: ׳תבוא מארה לאדם שמפרנס אביו ואמו מצדקה׳. (מובא בשו״ע יו״ד סי׳ רמ ס״ה בהג״ה). אף על פי שהדבר נחשב לצדקה, אין להשתמש במעות צדקה כדי לזון את אביו: יש לראות זאת כחובה ולא כמעשה חסד.

לכן, הלכה למעשה, מי שפרנסתו ברווח ובידו לספק את צרכי משפחתו, הן הגשמיים והן החינוכיים, איננו רשאי להשתמש בכספי מעשר לשם כך: אין זו אלא אשליה לחשוב שכך הוא מקיים את מצַוַת הצדקה. אולם, מי שפרנסתו דחוקה יותר יכול לחשב את התשלומים שמשלם בעבור חינוך ילדיו בכלל מעשר הכספים שלו, כדי שלא יגיע למצב האבסורדי שבו הוא ייתן צדקה אך לא ישלם את שכר הלימוד לבית הספר היהודי; אלא ודאי שחינוך ילדיו קודם, והוא ייתן לאחרים כפי יכולתו — אף אם זה פחות מעשירית מהכנסותיו. הוא יוכל לקיים את מצַוַת המעשר כשתהיה לו הכנסה חד פעמית, ואז יפריש מייד עשירית ממנה לעניים. ובכל אופן, יש דרכים רבות נוספות לקיום מצַוַת גמילות חסדים, כגון לבקר חולים או לשמח לב האומללים והנדכאים.

אין לזלזל במי שאין לו אפשרות להפריש סכומים גדולים לצדקה. במעט שהוא נותן הוא מונע מעצמו לעתים דברים שאחרים חושבים אותם לבסיסיים, וזוכה בכך להתקרב אל ה׳. וכן מצאנו באדם המביא המנחה: ׳אמרה תורה: ״וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה׳״ (ויקרא ב, א), לא נאמר נפש בכל קרבנות נדבה אלא במנחה, מי דרכו להתנדב מנחה — עני, אמר הקב״ה: מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו׳ (רש״י ויקרא שם).

15. ראה ט״ז יו״ד סי׳ רמט, שאין לפרוע מסים או חובות מכספי מעשר.

היחס לחיים – היחס למוות

נחום אביחי בוצ'קו

פעמיים נאמר בפרשתנו הביטוי "כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה' אֱ־לֹהֶיךָ" כנימוק למצוה:

א) "בָּנִים אַתֶּם לַה' אֱ־לֹהֵיכֶם לֹא תִתְגֹּדְדוּ וְלֹא תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת. כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה' אֱ־לֹהֶיךָ וּבְךָ בָּחַר ה' לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה מִכֹּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (יד, א־ב).

ב) "**לֹא תֹאכַל כָּל תּוֹעֵבָה**. זֹאת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ שׁוֹר שֵׂה כְשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים... אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ... אֶת הַגָּמָל וְאֶת הָאַרְנֶבֶת... וְאֶת הַחֲזִיר... לֹא תֹאכְלוּ כָּל נְבֵלָה... כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה' אֱ־לֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ" (יד, ג־כא).

משמעות הנימוק היא פשוטה: מאחר והקב"ה בחר בנו מכל העמים וטבע בנו קדושה המיוחדת לנו — על כן נדרשת מאיתנו התנהגות מיוחדת שתבטא ותוציא קדושה זו מן הכוח אל הפועל.

אמנם יש להבין מדוע בחרה התורה לכתוב את הנימוק הזה דווקא בשתי מצוות אלה ולא במצוות אחרות? האם יש מכנה משותף בין שני עניינים אלה, שבהסתכלות ראשונה נראים כה שונים זה מזה?

נראה לומר כי אמנם שני עניינים אלה מדגישים את ההבדל הגדול בין ישראל לעמים, ומבטאים נאמנה את הדרך המיוחדת בה עלינו ללכת בהדרכת התורה.

יש במצוות אלה חידוש גדול — מצווה אחת מגדירה לנו את היחס אל החיים ומצווה שנייה מגדירה לנו את היחס אל המוות:

היחס אל החיים — כידוע, אין התורה דורשת מן האדם לפרוש מן החומר, אלא אדרבה, על האדם להשתמש בחומר ולרומם אותו, ולהגיע בעזרתו לחיים רוחניים שלמים. אין לך דבר חומרי יותר מן האוכל הנצרך לקיום האדם, ומלווה אותו יום יום לאורך כל חייו. משום כך בחרה התורה לסכם את פרשת מאכלות אסורות — הכוללת את רשימת בעלי החיים האסורים, איסור נבלה, איסור בשר וחלב — בביטוי "כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה' אֱ־לֹהֶיךָ", ללמדך שדווקא על ידי קיום המצוות הקשורות לאכילה אנו מבטאים את הקדושה שטמונה בנו.

היחס אל המוות — התורה מצווה עלינו שלא להצטער על המת יותר מדיי, ואוסרת עלינו לעשות פעולות המבטאות צער מופרז. מה רוצה התורה ללמדנו באיסור זה? הספורנו בפירושו לפסוק מחדד נקודה זו:

א. "**לֹא תִתְגֹּדְדוּ**": 'שאין ראוי להראות תכלית הדאגה והצער על הקרוב שמת כשנשאר קרוב נכבד ממנו במעלה ובתקוות טוב, לפיכך אתם בנים לה' שהוא אביכם קיים לעד, אין ראוי שתדאגו ותתאבלו בתכלית (=בצורה קיצונית) על שום מת'. כלומר, גם כשאדם קרוב נפטר, החיים לא נגמרים אלא הם נשארים מלאי תקווה, כי לחיינו בעולם הזה כבנים לה' יש משמעות ושאיפות אינסופיות.

ב. "**וְלֹא תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת**": 'וגם כן אין להצטער מאוד בשביל נזק המגיע למת במיתתו, "**כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה**", מזומן לחיי העולם הבא אשר קורת רוח בהם יפה מכל חיי העולם הזה'. כלומר, המוות אינו חידלון גמור, כי לאחר המוות יש לנשמה דביקות בבורא וכן לעתיד לבוא המתים יקומו לתחייה.

נמצא שהביטוי "כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה' אֱ־לֹהֶיךָ" מסביר לנו כיצד עלינו לחיות, ומאידך מסביר לנו היאך להתייחס אל המוות.

יהי רצון ונזכה להפנים את המסר הזה של התורה, ונצליח לחיות כעם קדוש הן ביחסנו אל המוות והן ביחסנו אל החיים.

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר

נחום אביחי בוצ'קו

בסוף פרשתנו דורשת מאיתנו התורה להתעלות מעל האגואיזם הטבעי שבאדם, המעדיף לשמור את כל ממונו לעצמו, ומחייבת אותנו בכמה וכמה מצוות של נתינה לזולת: הפרשת מעשר שני, שמיטת כספים בשנת שמיטה (ויתור על הלוואות שהלווינו), צדקה לעני, אזהרה להימנע מלהלוות, מצות הענקה לעבד המשתחרר!

בדין מעשר ציותה התורה (דברים יד, כב): "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ", אמרו חז"ל: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ" — לרבות רבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים שחייבים במעשר' (ראה תוס' תענית ט ע"א ד"ה עשר, בשם הספרי), והסביר בעל התורה תמימה שלמדו זאת מן הריבוי "כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ", שכל מה שהאדם עוסק בטיפולו ומרוויח הרי הוא בכלל "תְּבוּאַת זַרְעֶךָ".

עוד למדו חז"ל מפסוק זה את סוד ההתעשרות: 'אמר ר' יוחנן: מאי דכתיב "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר"? עשר בשביל שתתעשר' (תענית ט ע"א). והוסיפה הגמרא ואמרה שעל אף שבדרך כלל יש איסור לבדוק את הקב"ה בענייני שכר ועונש, בגלל מורכבות השיקולים השונים והחשבונות הרבים, שנאמר "לֹא תְנַסּוּ אֶת ה'", מכל מקום בעניין זה מותר לנסות את הקב"ה, ועל כך נאמר בנביא בצורה מפורשת (מלאכי ג): "הָבִיאוּ אֶת כָּל הַמַּעֲשֵׂר אֶל בֵּית הָאוֹצָר וִיהִי טֶרֶף בְּבֵיתִי וּבְחָנוּנִי נָא בָּזֹאת אָמַר ה' צְבָאוֹת אִם לֹא אֶפְתַּח לָכֶם אֶת אֲרֻבּוֹת הַשָּׁמַיִם וַהֲרִיקֹתִי לָכֶם בְּרָכָה עַד בְּלִי דָי". זאת אומרת מותר לכתחילה לתת מעשר על מנת להתעשר.

וראיה ליסוד זה הביא בעל התורה תמימה את הגמרא בכתובות (סו ע"ב): 'מלח ממון חסר', ופירש רש"י שם: 'הרוצה למלוח ממונו, כלומר לגרום לו שיתקיים, יחסרנו לצדקה תמיד, וחסרונו זהו קיומו'.

כלומר, יש איזשהו כלל רוחני הפועל במציאות — אם יש לי ביד 10,000 שקל ואני נותן ממנו מעשר, כלומר מחסיר ממנו 1,000, נשארים לי 9,000 שקל. אומרים לי חז"ל שבעצם לא הפסדתי כלום, לא רק מבחינה מוסרית שנתתי לנזקקים ולנצרכים, אלא גם בפועל במציאות לא אפסיד מזה כלום, ובצורה כזאת או אחרת אף אתעשר מזה ויהיה לי יותר ממה שהיה לי בהתחלה. איך דבר כזה יתכן? איך אפשר להבין זאת?

מסבירים המקובלים שהאדם צריך להבין שתפקידו הוא להיות צינור להעברת שפע לזולת, כלומר אנחנו לא חיים בשביל עצמנו אלא בשביל הזולת ובשביל הקב"ה. מי שכל מהות חייו היא כצינור, לדוגמא אם הוא מקבל שפע של ברכה כלכלית הוא מעביר אותו הלאה, אז ממילא באופן טבעי הוא ימשיך לקבל וימשיך לתת; אבל אם הוא 'סותם את הצינור', כלומר אינו נותן לאחרים ומשאיר הכל לעצמו, אזי כביכול כבר אין מקום בצינור לקבל עוד שפע. על פי זה מובן שמי שנותן לאחרים אף פעם לא מפסיד, ומי ששומר הכל לעצמו מפסיד, כי הוא כבר לא יכול לקבל עוד.

יתירה מכך נראה לומר רעיון נוסף בזה, על פי מה שכתב השפת אמת בעניין מעשר שני. על הפסוק "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ... וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה' אֱ־לֹהֶיךָ... לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה' אֱ־לֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים" כתב (שנת תרנ"ב): 'כי יש ללמוד מזה שמאכילת מצוָה באין ליראה את ה', כי המאכל כשהוא מבורר מפסולת מביא יראה'. כלומר, אכילה בדרך כלל הינה מעשה גשמי לחלוטין, אבל כשהיא אכילה

של מצוה אזי יורד ממנה העניין השלילי של תאַוַת האכילה והיא מתעלה למדריגה רוחנית, וכך עצם האכילה היא קודש ומביאה ליראת שמים.

נראה להרחיב את הרעיון של השפת אמת במעשר שני לכל ענייני המעשר (כשם שחז״ל הרחיבו את עניין חיוב המעשר לכל רווחיו הכלכליים של האדם), ולומר שכשאנו נותנים לצדקה עשירית מהרווחים שלנו הרי בכך אנו מרוממים את כל שאר הממון שלנו, וכל רווחינו מקבלים מימד של קדושה ומביאים אותנו ליראת שמים!

פָּרָשַׁת שׁוֹפְטִים

היפוך תפקידים

שאול דוד בוצ'קו

אין דבר זר לתורה, ואף לא המלחמות. אכן, מוטלת על האדם האחריות להתגונן, משום שאין הקב"ה מגן אלא על מי שעושה כל שביכולתו כדי להינצל מאויביו.[16] כבר משחר ההיסטוריה, היו גדולי ישראל גם אנשי צבא ולוחמים אמיצים. ראש לכולם אברהם אבינו, שלא היסס לצאת למתקפה נגד צבאות אדירים כדי לשחרר את לוט בן אחיו מן השבי. אף יעקב אבינו התכונן כידוע למלחמה, (ראה רש"י בראשית לב, ט; תנחומא בובר וישלח סי' ו) והודות לנחישותו התרכך עשו אחיו. יהושע, התלמיד הנאמן שלא מש מתוך אהלה של תורה, פיקד על הקרב נגד עמלק, ולאחר שנים יצא בראש צבאות ישראל לכבוש את הארץ. משה רבנו הראה את גבורתו בצעירותו כאשר הרג את המצרי שהכה איש עברי, ובערוב ימיו ניהל את המערכה נגד סיחון ועוג.

כל זאת משום שמלחמה צודקת איננה 'עסק מלוכלך'. לערוך מלחמה צודקת משמעו לעשות את רצון ה'. ברם, לא די שהמטרה תהיה מוצדקת, יש כללים שחובה לשמור עליהם בניהול הלחימה. בפרשת שופטים נכתבו הלכות רבות הנוגעות לצדדים השונים של המלחמה: היחס כלפי האויב, השמירה על מוסריות אף בשעת המלחמה וקדושת המחנה. נעיין כאן בשלושת הנאומים שהתורה מצווה להשמיע לחיילים לפני היציאה לקרב, ונלמד מהם שחובה מוטלת על החייל לגלות אומץ וגבורה, אך שיש גם להתחשב בנסיבות המיוחדות של הפרט.

16. ראה ספר העיקרים מאמר רביעי פרק ו: "אם ה' לא ישמר עיר שוא שקד שומר (תהלים קכז א)", אבל אם ה' ישמור עיר יפה שקד שומר, שעם השמירה וההשתדלות האנושי יגיע העזר הא־להי ולא בזולתו'.

הנאום הראשון — אומץ וגבורה: "וְהָיָה כְּקָרָבְכֶם אֶל הַמִּלְחָמָה וְנִגַּשׁ הַכֹּהֵן וְדִבֶּר אֶל הָעָם וְאָמַר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתֶּם קְרֵבִים הַיּוֹם לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֵיכֶם אַל יֵרַךְ לְבַבְכֶם אַל תִּירְאוּ וְאַל תַּחְפְּזוּ וְאַל תַּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם. כִּי ה' אֱ־לֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֶם עִם אֹיְבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם" (דברים כ, ב־ד).

הנאום השני — שלושה מקרים מיוחדים:

"וְדִבְּרוּ הַשֹּׁטְרִים אֶל הָעָם לֵאמֹר מִי הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בַיִת חָדָשׁ וְלֹא חֲנָכוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יַחְנְכֶנּוּ. וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר נָטַע כֶּרֶם וְלֹא חִלְּלוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יְחַלְּלֶנּוּ. וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִקָּחֶנָּה" (שם שם, ה־ז).

הנאום השלישי:

"וְיָסְפוּ הַשֹּׁטְרִים לְדַבֵּר אֶל הָעָם וְאָמְרוּ מִי הָאִישׁ הַיָּרֵא וְרַךְ הַלֵּבָב יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ וְלֹא יִמַּס אֶת לְבַב אֶחָיו כִּלְבָבוֹ" (שם שם, ח).

מדובר כאן בשלושה נאומים שונים ולא בנאום אחד ארוך, ולכן מקדימה התורה בכל נאום ומציינת מחדש מיהו הדובר: "וְנִגַּשׁ הַכֹּהֵן וְדִבֶּר", "וְדִבְּרוּ הַשֹּׁטְרִים", "וְיָסְפוּ הַשֹּׁטְרִים לְדַבֵּר".

הגמרא (סוטה מג, א) מסבירה שכל נאום ונאום מושמע אל העם באופן שונה: 'מ"וְנִגַּשׁ" עד "וְדִבְּרוּ", כהן מדבר וכהן משמיע' — הכהן משוח המלחמה[17] משמיע את הנאום הראשון ישירות לכל החיילים; 'מ"וְדִבְּרוּ" עד "וְיָסְפוּ", כהן מדבר ושוטר משמיע'-הכהן אומר את הדברים לשוטרים, והם המביאים אותם לידיעת כל החיילים; 'מ"וְיָסְפוּ" ואילך, שוטר מדבר ושוטר משמיע' — הנאום השלישי נאמר על ידי השוטרים בלבד.

לכאורה היינו מצפים להיפך: שהכהן, המנהיג הדתי, ייזום את שחרור חלק מן החיילים, ואילו השוטרים, נציגי ההנהגה הצבאית, יזהירו את החיילים שלא להניח לפחד להשתלט עליהם. אך לא כן הדבר, ועידוד רוח הגבורה הוא חובה דתית ממדרגה ראשונה. וכך היא לשון הרמב"ם: (רמב"ם הל' מלכים פ"ז הט"ו). 'מאחר שיכנס בקשרי המלחמה, ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה, וישים נפשו בכפו, ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו, אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה. וכל המתחיל לחשוב

17 על מעמדו של כהן זה שהוא כעין כהן גדול, ראה יומא עג, א; נזיר מז, ב.

ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה, שנאמר אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם׳.

שימת הדברים הנחרצים האלה דווקא בפי הכהן משוח המלחמה היא הצהרה שהם העיקר. המסר העיקרי הוא שהכול חייבים להשתתף בנחישות ובגבורה בהגנה על עם ישראל.

אמנם, יש גם מקרים מיוחדים. התורה מלמדת אותנו שטובת הכלל אינה צריכה להשכיח את העובדה שבני האדם אינם עשויים מקשה אחת, ושיש נסיבות מיוחדות ואנשים חלשים יותר, שיש להתחשב בהם אף בעת מלחמה. לכן מי שאיננו מסוגל להילחם פטור מהמצווה.

אולם כאמור, לא הכהן מכריז על כך, אלא השוטרים — מפקדי הצבא. אנשי צבא עלולים לחשוב בהכללות, ולכן דווקא עליהם להפנים שיש להתחשב בחולשותיהם של פלוני ושל אלמוני. לעומתם, עלול המנהיג הרוחני לבכר את הדאגה לאיש הפרטי, ולכן הוא הצריך להורות שטובת הכלל קודמת לבעיות האישיות.

לא תסור

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו אנו לומדים על חלקיה השונים של הנהגת האומה האמורה להיבנות — משכ״ן: מלך, שופט, כהן, נביא. אחת מן הפרשיות עוסקת בהליכה אל השופט: ״כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט... עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל״ (יז, ח־יא).

על הציווי ״לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל״ מביאים המפרשים (רש״י, רמב״ן ועוד) את דברי הספרי הידועים, שם נאמר: ׳אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין׳. ולכאורה, על פי פשט הדברים, ישנו כאן ציווי לאמונה טוטאלית ועיוורת אחר דברי חכמים! וכך אכן כותב הרמב״ן: ׳אפילו תחשוב בליבך שהם טועים והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימינך לשמאלך תעשה כמצוותם, ואל תאמר איך אוכל החלב הגמור הזה או איך אהרוג

את האיש הנקי הזה, אלא תאמר כך ציווה אותי האדון המצווה על המצוות שאעשה בכל מצוותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו...׳!

והדברים תמוהים עד מאד, וכי לא נדרש מן היהודי מינימום של שיפוטיות עצמית כלפי מעשה שהוא אמור לבצע? וכי יתכן שאת כל האחריות על מעשיי אוכל להשליך על רבותי שציוונו כך וכך?

אכן, על אותו פסוק יש דרשה אחרת, אמנם פחות מוכרת, עם מסקנה הפוכה לגמרי! וכך כתוב בירושלמי הוריות פ״א ה״א: ״יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין תשמע להם? תלמוד לומר: ״יָמִין וּשְׂמֹאל״ — (דווקא) כשיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל (אז תשמע להם)׳.

אכן מבוכה, איך נשלים את הפער בין שני מאמרי חז״ל אלו?

בעל התורה תמימה מסביר שצריך לדקדק במילותיו של הספרי — ׳ואפילו **נראין בעיניך** על שמאל שהוא ימין׳. ׳נראין בעיניך׳ היינו שישנו ויכוח הלכתי מסוים או סכסוך בין שכנים, ישנן כמה דעות בעניין, **ובעיניך** נראה ודאי כדעה מסוימת, אולי משום בורות שלך או שמא יש לך נגיעה אישית בדבר, אבל החכמים פסקו כדעה שונה. במקרה כזה אתה חייב להתקפל ולציית לפסיקתם! אבל במקרה בו יש רבנים האומרים על ימין שהוא שמאל, כגון שמתירים את החלב ואת העריות, וזהו עניין ודאי ולא רק ׳שנראה בעיניך׳ אז בודאי אסור לשמוע להם, וזוהי כוונת דברי הירושלמי.

ואכן, חיזוק לעניין זה מצאנו במשנה מסכת הוריות פ״א משנה א: ׳הורו בית דין וידע אחד מהם שטעו, או תלמיד והוא ראוי להוראה, והלך ועשה על פיהן — הרי זה חייב (קרבן חטאת) מפני שלא תלה בבית דין (=שהרי ידע שטעו)׳. משמע שכשידוע לך בוודאות שטעו אסור לך לבטל דעתך ולנהוג כמותם.

סוגיא זו היא מורכבת ביותר, ויתכן והיא דקה כחוט השערה, וכמובן ברוב המצבים צריך להקשיב להוראת הרבנים, ובמיוחד במקרים שאיננו בקיאים בכל הפרטים וההלכות. אך בד בבד אין אנו יכולים להוריד אחריות ממעשינו, וחייבים אנחנו לשמור על מינימום של עין שיפוטית כלפי מה שאומרים לנו לעשות.

משנה תורה

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו מופיעה 'פרשת המלך', ובה פירוט המצוות והאיסורים המוטלים על מלך ישראל. אחת המצוות בהן נצטווה המלך היא מצות כתיבת ספר תורה: "וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר" (יז, יח), וביאר רש"י על פי חז"ל כי "מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה" היינו שצריך שיהיו למלך שני ספרי תורה — 'אחת שהיא מונחת בבית גנזיו ואחת שנכנסת ויוצאת עמו'. ולכאורה אינו מובן, מה טעם שיהיו למלך שני ספרי תורה? מדוע לא יסתפק בספר תורה אחד שיהיה עמו גם בביתו וגם בצאתו מביתו? ומדוע נקטה התורה לשון עמומה כזו ולא כתבה בפירוש שיכתוב שני ספרים?

המלך הוא מנהיג האומה ולכך מקדיש הוא את כל זמנו ומרצו. לצורך הנהגת האומה מוכרח המלך להיות צמוד בכל עת אל ספר התורה, ממנו ילמד את דבר ה' ויורהו כיצד לנהוג. מאידך, המלך הוא גם אדם פרטי עם משפחה, אשה וילדים, וכמו כל יהודי פשוט מישראל צריך הוא לנהוג על פי תורה בכל דרכיו. את התורה הפרטית הזו צריך המלך בביתו הפרטי, גם כאשר הוא רחוק מעיני הציבור והעם

(ניתן לעיין 'בעקבות רש"י' לאמו"ר, שם).

נראה לומר כי התורה נקטה דווקא לשון "מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה" הנדמית כספר אחד, כדי ללמדנו שהמלך צריך לשלב בין שני ספרי התורה שלו וליצור ביניהם הרמוניה, רוצה לומר: הן הנהגתו הציבורית והן הנהגתו הפרטית צריכות שיהיו מופתיות וישרות, שלא יהיה אדם פרטי ישר ומלך מושחת או להיפך. כך ציוה הקב"ה לאברהם אבי האומה: "הִתְהַלֵּךְ לְפָנַי וֶהְיֵה תָמִים" (בראשית יז, א), וכפירוש רבינו בחיי: 'ודע כי נקרא תמים מי שתוכו כברו, ופיו ולבו שווים'. והיטיב לבטא הדברים סבי מורי שליט"א בהגדרתו מהי השלמות האמיתית: 'שלא יהיה דיבורו סותר את מחשבותיו, שלא תהיינה פעולותיו סותרות את פנימיותו ורוחו, אלא יהיה שלם בכל כוונותיו. כל האדם כולו — הוא ונפשו, רוחו וכוונותיו, מעשיו ופעולותיו — כל כוחותיו כאשר יתאגדו בלתי נפרד, אזי יגיע לשלמות האמיתית. אדם שהגיע לידי מדרגה כזו שרוחו מתאימה לפעולותיו, שכל מעשיו נובעים אך ורק מפנימיותו, שמחשבתו הכי פנימית והרגשתו הפנימית הן הנה היוצרות את מעשיו, ואין מעשיו

ופעולותיו בבחינת 'מצות אנשים מלומדה' או בהכרח ובכפיה, ואין דבריו יוצאים רק מן השפה ולחוץ אלא הם ביטוי מלא של מחשבתו וכוונותיו — הוא הוא האדם השלם'! (הגיוני משה על הש"ס חלק ב' תלז).

ועל דרך הדרש ניתן לומר כי כל אחד מאיתנו הוא 'מלך קטן', כלומר כל אחד הוא מנהיג בצורה כזו או אחרת: מנהיג את קהילתו, את תלמידיו, את משפחתו או לכל הפחות את עצמו, ולכן צריך כל אחד מאיתנו שיהיו לו כביכול 'שני ספרי תורה', היינו שתורתו החיצונית ותורתו הפנימית תהיינה זהות ותואמות ללא סתירה ביניהן.

פָּרָשַׁת כִּי־תֵצֵא

מארג הקולות

שאול דוד בוצ'קו

"וּרְגָמֻהוּ כָּל אַנְשֵׁי עִירוֹ בָּאֲבָנִים וָמֵת וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ" (דברים כא, כא).

מי הוא זה, ואיזה פשע נורא הוא ביצע שמגיע לו עונש כזה?

מי הוא זה? נער בין שלוש עשרה וקצת, לא בוגר עדיין, אבל כבר לא ילד. הוא הנקרא 'בן סורר ומורה', היינו סר מן הדרך ומורד. ומה פשעו? הוא גנב כסף מהוריו, קנה בו בשר ויין ואכל ושתה בחבורה של פוחזים (משנה סנהדרין פ"ח מ"ב ומ"ג, וגמרא שם ע, ב).

כבר תמהו חכמי התלמוד על חוסר הפרופורציה שבין החטא לעונשו: 'תניא: רבי יוסי הגלילי אומר: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל! אלא הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למודו ואינו מוצא, ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות; אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב, שמיתתן של רשעים הנאה להם (שאין מוסיפין לחטוא. רש"י) והנאה לעולם (ששקטה כל הארץ. רש"י) ולצדיקים רע להם (שהיו מוסיפין זכויות. רש"י) ורע לעולם (שהתורה שהן עוסקין בה מגינה על הדור, וכשהן מתבטלין פורענות בא לעולם. רש"י)' (סנהדרין עב, א).

אם כן, זוהי 'המתה מונעת'. היום הוא זכאי — לפחות בנוגע לעבירות חמורות, אבל מחר הוא יהיה אשם. אולם הסבר זה אינו מספק, שהרי הוא מתעלם מאחד היסודות של היהדות, הבחירה החופשית! כיצד ניתן לקבוע מה יעשה הנער מחר, אם אכן קיים מושג של תשובה?

ר׳ יוסי הגלילי נתן לנו רמז שיש בו כדי ליישב את תמיהתנו. אף על פי שהוא רואה נער זה כזכאי עדיין, הוא קורא לו ׳רשע׳ (׳שמיתת רשעים...׳). מכאן שעוונו קטן אמנם, אך זהו מפני שגם גילו צעיר; ואם נִתן את תכונות הנפש שלו בגוף של גבר במלוא כוחו — והרי לפנינו רוצח סדרתי. זהו הרעיון שר׳ יוסי הגלילי מדגיש באומרו: ׳הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה׳. במבט שטחי הוא אינו אלא פרחח קטן, אך במהותו העמוקה נפשו כבר אבודה.

ועדיין! היום הוא באמת רשע, אך מי יאמר לנו שמחר הוא ימשיך להיות רשע? ויתרה מזו, הרי אף מי שניסה לרצוח ונכשל במזימתו איננו חייב מיתה, אף על פי שכישלונו בביצוע המעשה איננו גורע מאומה מרשעותו, ומדוע קטן זה יתחייב בכך?

ובכן, לא כל פרחח ראוי להיות נידון כבן סורר ומורה. רבותינו הבהירו שרק בנסיבות מסוימות מאוד, מי שעבר עבירות אלו נידון בעונש הנורא הזה. מי שהתפתה לגנוב מפני שהִתאווה לנתח בשר הראוי להתכבד בו או לכוס יין משובח, חייב רק לשלם את הגזילה. אף אם שלח ידו לכיסם של הוריו כדי לקנות צעצוע שהוא חשק בו מאוד, הוא בוודאי ייענש כראוי, אך לא יותר מכך. לא כן בן סורר ומורה. הוא נוהג כמסומם: הוא גונב כסף מהוריו כדי להשיג את תאוותו ושום תוכחה אינה מועילה, בכל מחיר הוא חייב להשיג כסף לקניית בשר שמן ויין ישן, כדי שיוכל ׳להמריא׳.

זוהי טענתו של ר׳ יוסי הגלילי, שביאר את דינו של הבן כך: ׳שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למודו ואינו מוצא, ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות׳. התקווה היחידה בשבילו היא שימצא עידוד ותמיכה אצל חברים שיעזרו לו לאזור כוח ולהיגמל. אולם אין זו אלא תוחלת שווא: הוא כבר בחר בחֶברה שלו, חברה של ריקים ופוחזים כמוהו. הם לא יניחו לו לעשות את המאמץ האדיר לשוב ולתקן דרכיו אף אם ירצה בכך.

אם כן, מי האשם? הנטייה היא לענות: הוא לבדו, הלא הוריו הם דוגמה לזוג מושלם! הרי הגמרא (סנהדרין עא, א, לדעת ר׳ יהודה) אומרת: ׳אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה׳! כאשר יש התאמה נפלאה כל כך בין ההורים, אשמתו של הבן אך גדֵלה.[18] לא זו בלבד שהתנהגותו בלתי נסלחת, היא גם בלתי מובנת.

18. ועיין רש״ר הירש.

אולם למעשה תמונה אידילית זו איננה משקפת תמיד את המציאות. התורה מזכירה בכל הפרשה את 'אביו ואמו', ואינה משתמשת אפילו פעם אחת במלה 'הוריו' או 'משפחתו'. הגמרא (שם). מסיקה מכאן שדין בן סורר ומורה נוהג אף אם הוא נולד מאיסורי עריות שהקידושין אינם תופסים בהם, כגון אח ואחות. לילד כזה אין 'הורים' במובן של תא משפחתי, מאחר שנישואיהם אינם תקפים, אלא יש לו אב ואם; אב ואם כאלו שבלשון המעטה אינם מופת של מוסריות.

נראה לי שהגמרא רצתה כאן לענות לתמיהתנו: איך קרה שילד זה סר מדרך הישר? ותשובתה היא שאדרבה, הדבר עלול לקרות רק כאשר ההורים שווים בקול, במראה ובקומה. האחד הוא בבואתו המדויקת של השני, ממש כאח ואחות. אולם זיווג אמיתי איננו חיפוש בבואת עצמו, אלא כינון קשר עם האחר. לכן נאמר בפרשת בראשית "עַל כֵּן יַעֲזָב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ" (בראשית ב, כד). כלומר שעל האדם להוסיף ולהתפתח מעבר למורשת בית הוריו, שאם לא כן אף מורשה זו תישאר אצלו עקרה.

ההורים האלה הציגו לבנם דרך אחת ויחידה, חדגונית ותפלה. אין להתפלא אפוא שבן זה, שלא ראה לפניו שום עתיד מלבד להיות שכפול מדויק של הוריו, החליט לבחור בדרך אחרת. מאידך גיסא, הוא לקח דוגמה מהם בכך שהוא איננו מתחבר אלא אל עצמו, ולכן הוא מכלה את זמנו בזלילה ובסביאה.

ערבים קולות ההורים כאשר צליליהם מתאחדים מתוך השניות.

ולא ירא א־להים

שאול דוד בוצ'קו

"זָכוֹר אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ עֲמָלֵק בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם. אֲשֶׁר קָרְךָ בַּדֶּרֶךְ וַיְזַנֵּב בְּךָ כָּל הַנֶּחֱשָׁלִים אַחֲרֶיךָ וְאַתָּה עָיֵף וְיָגֵעַ וְלֹא יָרֵא אֱ־לֹהִים. וְהָיָה בְּהָנִיחַ ה' אֱ־לֹהֶיךָ לְךָ מִכָּל אֹיְבֶיךָ מִסָּבִיב בָּאָרֶץ אֲשֶׁר ה' א־להיך נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחֶה אֶת זֵכֶר עֲמָלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם לֹא תִּשְׁכָּח" (דברים כה, יז־יט).

התורה מנמקת את הציווי להשמיד את עמלק בכך שהוא לא ירא א־לוהים; כמה עמים ראויים אפוא להשמדה! וכי המצרים היו יראי א־לוהים? האם שאר העמים שבאותה התקופה היו יראי א־לוהים? האם אנחנו בעצמנו באמת יראי א־לוהים?

אפשר להיווכח בקלות בכך שעמלק היה אכזר במיוחד, שלא היה גבול לרשעות שלו, ולכן היה מתבקש שהתורה תאמר שזהו הטעם לציווי על מחיית עמלק. אבל לומר שעוונו היה שלא ירא א־לוהים — הרי זהו כמעט שבח בשבילו.

כדי להבין זאת יש לעמוד על המשמעות של יראת א־לוהים.

ה'שפת אמת' (שמות, פרשת זכור שנת תרל"ד). לימד בשם החוזה מלובלין ש'השמחה וההכנעה[19] מידה אחת הן': 'ועל ידי שאדם מבין שמרוחק הוא מן האמת, ואף על פי כן זוכה להתקרב להשם יתברך בכל עת, זה נותן לו כח ועוז'. דווקא מפני שהאדם מרגיש רחוק מן האמת הוא מתאווה להתקרב אליה.

אנו רגילים לראות ביראת ה' כוח בולם, מידה המונעת מן האדם לחטוא או למרוד; אנו מניחים בדרך כלל כי אהבת ה', ולא יראתו, היא שמביאה את האדם להתקרב אל ה' ולקיים את מצוותיו בשמחה. אולם השפת אמת אינו מסכים עם קביעה זו, ומלמד אותנו דבר גדול.

כדי להבין את השפת אמת, נביא משל מעולם הסמים. הנרקומן שאיננו יכול להשיג את הסם שרוי במצב כה גדול של חֶסֶר, שהוא מוכן לעשות הכול כדי לספק את הצורך הכפייתי שלו. ולהבדיל, להיות ירא א־לוהים משמעו להיות שרוי במצב של חסר כלפי א־לוהים. אכן, האיש ירא הא־לוהים מכיר את מקומו מול הא־לוהים: הוא יודע ומרגיש כמה גדול הוא הא־ל, וכמה הוא עצמו קטן ואפסי. הכרה זו בפער האינסופי יצרה בו 'צורך' גדול בא־לוהים: אם הוא ירא אותו, אין זה אלא שהוא חש באמת בגדולתו. במצב הזה, דבר לא יוכל לבלום את רצונו לנסות להשיג ולהבין מעט מגדולתו. לכן גם אומר השפת אמת[20] שיראת ה' יכולה להביא לזריזות בקיום המצוות.

אוהב הא־לוהים מרגיש כביכול כשווה אליו, שהרי אי אפשר לאהוב אלא את מי שניתן לתקשר עמו. לכן רק יראת הא־לוהים, מדה זו של הכרה בגדולת ה' באופן שכלי ורגשי כאחד, היא שתביא את האדם לזריזות ולמאמץ להשכיל מעט מכבודו. לכן יראת ה' והשמחה בעבודתו כרוכות זו בזו.

ממה שנאמר על עמלק "וְלֹא יָרֵא אֱ־לֹהִים", יש לדייק שאת הא־לוהים הוא לא היה ירא — אבל מידת היראה הייתה בו. הוא היה שרוי בחסר — לא חסר

19. כלומר - הכנעה לפני הא־להים, כמבואר בהמשך דבריו.

20. שם: 'ועיקר הזריזות בא על ידי השמחה, שאדם זוכר כמה מעשיו מגיעים עד לשמים. והאמת כי ההכנעה הוא עצה לזה'.

בא־לוהים, אבל בכל זאת חסר; ומצב זה של חסר הוא שעשה את עמלק למסוכן כל כך. עמלק היה שרוי במצב של חסר תמידי ברוע, הוא לא היה יכול לסבול להישאר בטל ממעשים אכזריים. ממש כמסומם. זו הסיבה שדבר לא היה יכול לעצור בעדו במסע ההרס שלו.

על פי זה אפשר שנוכל לבאר מדוע עמלק היה דווקא מבני בניו של יצחק. יצחק מסמל את מידת היראה; ועֵשָׂו ונכדו עמלק ירשו ממנו מידה זו, אך ניצלו אותה לרעה. כנגדם, על בני ישראל הנלחמים נגד עמלק להיות מלאי יראת ה׳, וזו הסיבה שהתורה מעידה: ״וְהָיָה כַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגָבַר יִשְׂרָאֵל וְכַאֲשֶׁר יָנִיחַ יָדוֹ וְגָבַר עֲמָלֵק״ (שמות יז, יא). וכדברי המשנה (ראש השנה פ״ג מ״ח): ׳וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים ואם לאו היו נופלין׳; כאשר היו מכירים בני ישראל בעובדה שא־לוהים למעלה והם למטה, כאשר נתמלאו יראת א־לוהים, יכלו לנצח במלחמה.

גדול קידוש השם מחילול השם

נחום אביחי בוצ׳קו

אחת המצוות בפרשה היא איסור הלנת גופה תלויה על עץ. וזה לשון הפסוקים: ״וְכִי יִהְיֶה בְּאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט מָוֶת וְהוּמָת וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל עֵץ. לֹא תָלִין נִבְלָתוֹ עַל הָעֵץ כִּי קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא כִּי קִלְלַת אֱ־לֹהִים תָּלוּי...״. הביטוי ״קִלְלַת אֱ־לֹהִים תָּלוּי״ הוא קשה, וצריכים אנו לדברי רש״י לבארו. רש״י מביא משל לשני אחים תאומים שהיו דומים זה לזה, אחד נעשה מלך ואחד הפך לראש כנופיה, האח הפושע נתפס ונידון למוות ונתלה, וכל הרואה אותו תלוי טעה לחשוב שהמלך תלוי. כלומר, הואיל והאדם נברא בצלם א־להים אסור לבזות את גופתו, גם אם חטא באופן החמור ביותר, ויש בזה חילול שמו יתברך!

אך הנה, בספר שמואל מסופר על מקרה בו לא נהגו על פי ציווי זה, אלא השאירו גופות של הרוגים מוטלים בביזיון. דוד המלך נתן רשות לגבעונים להרוג שבעה מצאצאיו של שאול המלך, כדי שינקמו על אשר הרג שאול בגבעונים, וכך עשו. הכתוב מספר שהרוגים אלה לא הובאו לקבורה, והיו גופותיהם מוטלות בביזיון לעין

כל תקופה ארוכה (שבעה חודשים), ורצפה בת איה (אמם של שניים מהנהרגים) שמרה על הגופות מפני עוף השמים וחיית השדה (ראה שמואל ב כא, א־יד). על כך אמר ר׳ הושעיה (ירושלמי קידושין פ״ד ה״א): **׳גדול הוא קידוש השם מחילול השם׳**, כלומר כדאי היה לבזות את גופותיהם למרות שהיה בזה חילול השם, כי בעקבות כך נעשה קידוש השם גדול יותר! והסבירה שם הגמרא, שהיו העוברים ושבים שואלים מה חטאו אלה שלא הובאו לקבורה, והיו עונים להם שנענשו על כך ׳שפשטו ידיהם בגרים גרורים׳, כלומר שפגעו באנשי גבעון שנתגיירו והצטרפו לעם ישראל במרמה בימי יהושע. על כך היו אומרים העוברים ושבים: קל וחומר — ומה אלו שלא נתגיירו לשם שמים כך תבע הקב״ה את דמן, המתגייר לשם שמיים לא כל שכן? ומסיימת הגמרא שבגלל כך הרבה גרים נתגיירו באותה השעה.

אנו למדים מכאן שיש מקרים בהם יש במציאות גם חילול השם וגם קידוש השם, ולפעמים מותר לעשות חילול השם כדי להגיע לקידוש השם.

על פי רעיון זה היה הרב צבי יהודה קוק זצ״ל חוזר ואומר שאנחנו צריכים לקחת את המימרא הזאת גם לימינו אנו, לתקופה של תחיית עם ישראל בארצו. כידוע יש כאלה שאינם רוצים לראות בתחיית ישראל את יד ה׳, ומתלוננים כל הזמן על המציאות הבעייתית ועל הקלקולים שיש במדינה. לעומתם היה אומר הרב צבי יהודה שתקומת עם ישראל בארצו — קרי במדינת ישראל — יש בה קידוש השם גדול מאוד, שהרי אנו רואים את חזרת עם ישראל לארצו, את קיבוץ הגלויות, את צבא ישראל, את פריחתו של עולם התורה, את הכלכלה המשגשגת ועוד ועוד — האין בזה קידוש השם עצום? אין ספק שקידוש השם הזה גדול יותר מחילול השם הנגרם בגלל הקלקולים והסיבוכים בחלק ממערכות המדינה שאינן תואמות את שאיפות התורה.

נסיים בפסוקי ההפטרה שאנו זוכים לחיות יום יום:

״הַרְחִיבִי מְקוֹם אָהֳלֵךְ וִירִיעוֹת מִשְׁכְּנוֹתַיִךְ יַטּוּ אַל תַּחְשֹׂכִי הַאֲרִיכִי מֵיתָרַיִךְ וִיתֵדֹתַיִךְ חַזֵּקִי. כִּי יָמִין וּשְׂמֹאול תִּפְרֹצִי וְזַרְעֵךְ גּוֹיִם יִירָשׁ וְעָרִים נְשַׁמּוֹת יוֹשִׁיבוּ... בְּרֶגַע קָטֹן עֲזַבְתִּיךְ וּבְרַחֲמִים גְּדֹלִים אֲקַבְּצֵךְ״ (ישעיהו נד, ב).

צדק חברתי

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו מצוות רבות, בעניינים שונים. בדרך כלל התורה אינה כותבת עניין שכרן של מצוות, אך בשתיים מן המצוות בפרשתנו מבטיחה התורה למקיים אותן אריכות ימים:

1) שילוח הקן — אין לקחת את האפרוחים או הביצים בזמן נוכחות האם, אלא מצוה לשלח אותה לפני כן: "לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְהַאֲרַכְתָּ יָמִים" (כב, ז).

2) צידוק המשקלות והמידות — איסור על המוכר לרמות את הלקוח אלא לנהוג במשא ומתן בצדק: "לְמַעַן יַאֲרִיכוּ יָמֶיךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר ה' אֱ־לֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ" (כה, טו).

שתי מצוות אלה מצטרפות למצוַת כיבוד אב ואם, שאף בה נאמר: "לְמַעַן יַאֲרִכוּן יָמֶיךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר ה' אֱ־לֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ" (שמות כ, יא).

מהו המכנה המשותף של שלשת המצוות בהן הבטיחה התורה אריכות ימים?

בעניין מצוַת שילוח הקן מסביר הרמב"ן: "כִּי יִקָּרֵא קַן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ" — גם זו מצוה מבוארת מן "אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחַט בְּיוֹם אֶחָד", כי הטעם בשניהם לבלתי היות לנו לב אכזרי ולא נרחם. כלומר, מצוה זו מחנכת אותנו לרחמים על בריותיו של הקב"ה.

עניינה של מצוַת צידוק המשקלות והמידות היא דרישה מן האדם ליושר מוחלט בעסקיו.

מצוַת כיבוד אב ואם עניינה הכרת הטוב, חיבור וכבוד לשורשים שלנו.

אם כן, דווקא מצוות הדורשות ישרות, מידות טובות וכבוד לזולת ולהורים הן המצוות המבטיחות אריכות ימים.

וידועה השאלה, ואף חז"ל לא התחמקו ממנה, שהנה ראינו בעינינו יהודים שקיימו מצוות אלה באדיקות ולא זכו לאריכות ימים ומתו בדמי ימיהם, וכאותו סיפור על בן שהלך בציווי אביו לקיים מצוַת שילוח הקן ונפל מן הסולם ומת! (ראה קידושין לט ע"ב).

ישנם כמה הסברים ותשובות בפתרון שאלה ידועה זו, אך עדיין ניתן להקשות עליהם:

— אריכות הימים המובטחת בפסוק היא לעולם שכולו טוב וכולו ארוך, שם השכר הוא נצחי לאדם המקיים מצוות אלו. אך סוף סוף 'אין מקרא יוצא מדי פשוטו' והרי כתוב כאן בפירוש "עַל הָאֲדָמָה"!

— השכר הוא לכלל האומה, שכשהאומה תתנהג על פי אמות מוסר אלו אזי העם יזכה להישאר בארץ שנים רבות בשפע וברכה. אולם קשה לומר כן, שהרי ההבטחה לאריכות ימים כתובה לכאורה גם ליחיד וגם בעולם הזה!

לתרץ קושיא זו נקדים ונאמר כי אכן אין לנו שום השגה בחשבונותיו של הקב"ה, ויתכן בהחלט שאדם המקיים את המצוות באדיקות ימות בגיל צעיר ואין אנו יודעים באיזו צורה יקבל את השכר המגיע לו.

יתכן לומר שהאריכות ימים שהתורה מבטיחה היא באיכות ולא בכמות, כלומר, 'אריכות ימים' משמעותה ימים בעלי תוכן ומשמעות אמיתיים. אדם המכבד את הוריו באופן מלא, נוהג ביושר במשאו ומתנו, וחומל אפילו על חיות ובהמות — כבר בכך שהוא חי את הדברים ה'פשוטים' האלו בשלמות ממילא ימיו הינם **'ארוכים'**, כלומר שלמים ומלאים (הסבר של אמו"ר). כמו כן מצאנו שהתורה אומרת על אברהם אבינו "ואברהם זקן בא בימים", ופירשו המפרשים שכל יום ויום של אברהם אבינו היה מלא בזכות התוכן המשמעותי והאמיתי שיצק בו, וזהו אם כן השכר האמיתי.

קדושת המחנה

נחום אביחי בוצ'קו

בסוף פרשתנו מוזכרת מלחמת עמלק שאירעה מייד לאחר יציאת מצרים לפני מתן תורה. התורה מתארת את מעשי עמלק במילים: "זָכוֹר אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ עֲמָלֵק... אֲשֶׁר קָרְךָ בַּדֶּרֶךְ וַיְזַנֵּב בְּךָ כָּל הַנֶּחֱשָׁלִים... " (כה, יז־יח). "קָרְךָ בַּדֶּרֶךְ" הוא ביטוי מוקשה ורש"י מפרשו בשלושה פירושים. בפירוש השני כותב רש"י: 'לשון קרי וטומאה, שהיה מטמאן במשכב זכור'.

ותמה אמו"ר (בספרו 'בעקבות רש"י' לפרשת שופטים, שם) על פירוש זה, שהרי בתיאור מלחמת עמלק בפרשת בשלח לא מצאנו זכר לעניין טומאה שטימא עמלק את ישראל, ומנין לרש"י לפרש שכך היה?!

והסביר אמו״ר שבאמת אינו מובן היאך הצליח עמלק כלל לפגוע בישראל, שהרי כל הנהגת ישראל הייתה הנהגה ניסית ביד משה עבד ה׳, מלווים היו בעמוד אש ועמוד ענן, אכלו מן מִן השמים ושתו מים דרך נס — ואם כן כיצד נבקעה חומה רוחנית זו על ידי עמלק? על כן פירש רש״י שעמלק הבין כי כדי להביס את ישראל מבחינה פיסית מוכרח הוא להחלישם תחילה מבחינה רוחנית, ועל כן התקרב תחילה להחטיאם בטומאה ובמשכב זכר ורק אחר כך נלחם בהם. **ייחודיותו של עם ישראל מתבטאת בענייני קדושה ובמיוחד בענייני עריות** (ועיין שם עוד בעניין זה).

ובאמת עניין ההקפדה על קדושת המחנה, ובמיוחד בשעת מלחמה, מופיע בפרשתנו בשתי פעמים נוספות — בתחילתה ובאמצעיתה — וכאמור, אף בסופה.

הפרשה פותחת בעניין אשה יפת תואר, בה הותר ללוחם הישראלי לקחת לאשה אשה גויה שמצא במלחמה, וידועים דברי רש״י (כא, יא) כי ׳לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע׳, וכפי שביאר הרמב״ן (כג, י): ׳והידוע במנהגי המחנות היוצאות למלחמה כי יאכלו כל תועבה, יגזלו ויחמסו ולא יתבוששו אפילו בניאוף וכל נבלה. (אפילו) הישר בבני אדם בטבעו יתלבש אכזריות וחמה כצאת מחנה על אויב׳. התורה, המכירה את נפש האדם בכל הופעותיה, מציעה את הפתרון ההלכתי לאווירה הזו על ידי היתר לקיחת אשת יפת תואר.

באמצע הפרשה התורה מזהירה את ישראל (כג, י): ״כִּי תֵצֵא מַחֲנֶה עַל אֹיְבֶיךָ וְנִשְׁמַרְתָּ מִכֹּל דָּבָר רָע — כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה... וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְיָצָאתָ שָׁמָּה חוּץ״, היינו במחנה מלחמה יש להקפיד על יציאת טמאים מן המחנה, וכן על עשיית צרכים אך ורק מחוץ למחנה — ״כִּי ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ״!

יסוד קדושת המחנה חורז את פרשתנו מתחילתה דרך אמצעיתה עד סופה, וחוזרת התורה ומדגישה כי הערובה לניצחון במלחמה היא שמירה על קדושת המחנה.

בדורנו זה אנו נמצאים במלחמה תמידית עם אויבינו, ונראה כי דיני ׳קדושת המחנה׳ חלים עלינו כל העת. אחריות זו אינה מוטלת רק על החיילים הנמצאים במחנות בחזית הקרב אלא על כל העם כולו, שהרי כל ישראל ערבים זה לזה וכולנו כגוף אחד. אם נוסיף ונתאמץ לשמור על קדושת המחנה, ונגביר את עניין הצניעות והקדושה, מובטחים אנו כי הקב״ה יסייענו וינצח את מלחמותינו.

פָּרָשַׁת כִּי־תָבוֹא

משה - עבד ה' או אישיות יוצרת?

שאול דוד בוצ'קו

'אמר ר' לוי: בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. הקב"ה ברך את ישראל בכ"ב ברכות, מן "אִם בְּחֻקֹּתַי תֵּלֵכוּ" (ויקרא כו, ג) עד "קוֹמַמִיּוּת" (שם שם, יג) וקללן בשמונה, מן "וְאִם בְּחֻקֹּתַי תִּמְאָסוּ" (שם שם, טו) עד "וְאֶת חֻקֹּתַי גָּעֲלָה נַפְשָׁם" (שם שם, מג) ואילו משה רבינו ברכן בשמונה, מן "וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע" (דברים כח, א) עד "לְעָבְדָם" (שם שם, יד), וקללן בכ"ב, מן "וְהָיָה אִם לֹא תִשְׁמַע" (שם שם, טו) עד "וְאֵין קֹנֶה"' (שם שם, סח), (בבא בתרא פח, ב).

מאמר חז"ל זה תמוה ביותר. משה רבנו, הרועה הנאמן של עם ישראל, שהגן עליהם במסירות נפש וצם ארבעים יום וארבעים לילה כדי לבקש רחמים עליהם, האם הוא יתאכזר על עמו? משה רבנו, שמסר נפשו על עמו, חולה אהבה על עם ישראל, יבוא ויוסיף קללות מעצמו? אתמהה!

ועוד, וכי משה עבד ה' יכול להוסיף מילה בתורה מעצמו? הרי כבר פסק הרמב"ם: 'האומר שאין תורה מעם ה', אפילו פסוק אחד, אפילו תיבה אחת, אם אמר: 'משה אמרו מפי עצמו' הרי זה כופר בתורה'! (הלכות תשובה פ"ג ה"ח).

◆ ◆ ◆

בבואנו להשוות בין פרשת הקללות בספר ויקרא לפרשת הקללות בספר דברים עולות מספר שאלות, וחז"ל מלמדים אותנו להבחין בסגנון בו נאמרו. הקללות בספר דברים נאמרו בלשונו של הקב"ה, בגוף ראשון, "אִם בְּחֻקֹּתַי תֵּלֵכוּ", ואילו הקללות בספר דברים נאמרו בלשונו של משה, "אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹל ה'".

הבדל נוסף הוא ברמת הדרישה. בפרשת בחוקותי נאמר: "וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ לִי וְלֹא תַעֲשׂוּ אֶת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה. וְאִם בְּחֻקֹּתַי תִּמְאָסוּ וְאִם אֶת מִשְׁפָּטַי תִּגְעַל נַפְשְׁכֶם לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹתַי לְהַפְרְכֶם אֶת בְּרִיתִי" (ויקרא כו, יד-טו), כלומר, הקללות יחולו רק כאשר יגיעו ישראל אל הדיוטא התחתונה, אל דרגה של מיאוס בתורה ובמצוותיה. לעומת זאת בפרשת כי תבוא נאמר "וְהָיָה אִם לֹא תִשְׁמַע בְּקוֹל ה' א-להיך לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם" (דברים כח, טו), לומר, מספיק לעבור על עבירה אחת וכבר יבואו על עונשם! זהו הבדל מהותי מאוד.

וקשה, היאך אפשר להעניש על עבירה אחת, הרי "אֵין צַדִּיק בָּאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יֶחֱטָא" (קהלת ז, כ), ואי אפשר שכל ישראל יעשו את כל המצוות, וכי ניתנה תורה למלאכי השרת?

◆ ◆ ◆

כדי להבין את ההבדל העקרוני בין שתי פרשיות הקללות האלה יש לשים לב לדבריו של משה אל בני ישראל בפרשת כי תבוא, דברים אותם אמר להם לפני שהציג בפניהם את דברי הקללה.

וכך אומר להם משה: "הַיּוֹם הַזֶּה ה' אֱ-לֹהֶיךָ מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים". (דברים כו, טז). וקשה, וכי "הַיּוֹם הַזֶּה" — בסוף ימיו של משה — נתחייבו במצוות? והלא כבר קיבלום בהר סיני!

על כן מבאר רש"י שכוונת "היום הזה" היינו היום הזה ממש — עכשיו, ברגע זה — כל אחד ואחד מאיתנו כורת ברית עם הקב"ה, 'כל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים' (רש"י שם).

מפרשים אחרים הסבירו שאותו היום מיוחד היה. באותו היום נגמר מתן המצוות ועמדו ישראל על מפתן הארץ; הגיע הזמן באותו יום לכרות ברית חדשה עם הקב"ה. ברם, יש לעמוד על טבעה של ברית חדשה זו.

עוד אומר להם משה: "אֶת ה' הֶאֱמַרְתָּ הַיּוֹם לִהְיוֹת לְךָ לֵא-לֹהִים... וַה' הֶאֱמִירְךָ הַיּוֹם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה" (דברים כו, יז-יח). הפסוק מתחיל ב'איתערותא דלתתא': העם היהודי בוחר בה' כא-לוהיו; ובתגובה לכך — ה' בוחר בעם ישראל כעמו.

רוצה לומר, הקשר הזה שונה מהברית שנכרתה בהר סיני. שם, במעמד הר סיני, נִגלה מלך מלכי המלכים לעמו ובחר בו לעם סגולה, ובני ישראל הסכימו וקיבלו על עצמם את שהוצע להם — היתה זו 'איתערותא דלעילא'.

ארבעים שנה טיפל משה רבנו בעם ישראל, מן הבוקר ועד הערב לימד תורה ברבים ותיקן תקנות, וכל זאת כדי שהתורה תעמוד בראש מעייניהם ותנהל את דרכם בחיים. מפסוק זה שבפרשתנו אנו מגלים כי אכן משה רבנו הצליח בשליחותו — בתום ארבעים שנות מדבר התעלה העם, ומעצמו בחר בה׳ כא־לוהיו הבלעדי.

אם כן, עם ישראל נכנס עכשיו לברית חדשה משום שהוא נמצא במצב חדש. עד כה היה עם ישראל כביכול במצב של כפיה, ׳הכריחו אותו׳ באיתערותא דלעילא לקבל את התורה ולהסכים להיות העם הנבחר, ומכאן ׳מודעא רבה לאורייתא׳ (עיין שבת פח, א). עם במצב כזה יכול לטעון: ׳העול הזה כבד עלי, אי אפשי לשאת אותו׳, ולכן כאשר הוא חוטא יש להקל בדינו. לעומת זאת, כאשר עם ישראל נכנס מעצמו לתפקיד ובחר בו מרצונו החופשי, ממילא חייב הוא למלא אותו בשלמות, ואפשר לדקדק עימו כחוט השערה.

בזה מובן שהברכות והקללות בתום ארבעים השנה אינן אותן הברכות והקללות שישראל נתבשרו בתחילת דרכם. עם ישראל אינו אותו עם, אלא עם נעלה יותר. ההתקדמות שעשה העם מחייבת אותו יותר, והדבר בא לידי ביטוי בקללות שבספר דברים.

◆ ◆ ◆

יש הבדל פנימי עוד יותר בין מי שקיבל תפקיד למי שבחר בו: מי שבחר בתפקיד ממלא אותו בשמחה ובהתלהבות. מדרגה זאת הודגשה במצוות הפותחות את הפרשה. במצוַת הביכורים נאמר לסיום: ״וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ״... (דברים כו, יא), ובמצוה השנייה, מצוַת וידוי מעשר, נאמר ״עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי״ (שם שם, יד) ופירש רש״י: ׳שמחתי ושימחתי בו׳.

רעיון זה מובלט עוד יותר בקללות, שנאמר שהן באות ״תַּחַת אֲשֶׁר לֹא עָבַדְתָּ אֶת ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ בְּשִׂמְחָה וּבְטוּב לֵבָב...״ (שם כח, מז).

על פי זה נוכל לענות על השאלה ששאלנו למעלה — כיצד יתכן שהקללות יחולו גם בעבירה על מצוה אחת מכל המצוות?

והתשובה היא אכן, אפשר לקיים את כל התורה ולא לעבור שום עבירה, משום שמי שעובד את השם בשמחה מקיים מרצונו הטוב והחופשי את כל המצוות. ההבדל הגדול בין העובד מיראה לבין העובד בשמחה הוא שהעובד מיראה צריך להתאמץ בעבור כל מצוה ומצוה, ואם כן לא ייתכן שהוא לא ייכשל פה ושם. אבל

בעבור העובד בשמחה כל התורה היא מקשה אחת הממלאת את חייו. הוא רץ לתורה ולמצוות משום שדברים אלו הם כל שמחתו בחיים, ולמה אם כן יעבור על התורה? ואם יקרה שנכשל פעם באיזו עברה — אין זו כי אם תאונה, שגגה שאינה מבטאת את אישיותו האמיתית.

◆ ◆ ◆

לזו המעלה הביא משה את עמו, והקללות של פרשת כי תבוא הן בעבור עם זה, שהגיע לדרגת השמחה בעבודת ה׳.

ברור שזה היה רצון הא־לוהים מראשית דרכו של ישראל, אולם כל הייחוד של מעלה זו הוא בהיעדר הכפייה. ולכן, בזמן שנאמרו הקללות שבתורת כהנים, שיצאו מפי עליון, טרם הגיעו ישראל למעלה זאת; אך משה, מנהיגו ונשמתו של עם ישראל, אמר בתום תפקידו את ברכותיו וקללותיו — שהן מבשר ודם. זהו בשר ודם הבוחר בייעודו, ולא נבחר לכך בלבד. זהו בשר ודם המבין מה רוצה ה׳ מעמו, ואינו מוסיף על רצון זה דבר.

״אַשְׁרֵי הָעָם שֶׁכָּכָה לוֹ״, אשרי העם שבחר בא־לוהיו.

עבדו את ה׳ בשמחה

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו מתארת התורה בצורה קשה את הקללות שיגיעו ח״ו על עם ישראל אם לא יילכו בדרך הישר. באמצע הקללות מנמקת התורה ומסבירה מדוע יבואו הקללות האלה: ״וּבָאוּ עָלֶיךָ כָּל הַקְּלָלוֹת הָאֵלֶּה... כִּי לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ לִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו...וְהָיוּ בְךָ לְאוֹת וּלְמוֹפֵת... תַּחַת אֲשֶׁר לֹא עָבַדְתָּ אֶת ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ בְּשִׂמְחָה וּבְטוּב לֵבָב מֵרֹב כֹּל״.

והדברים מתמיהים עד מאוד — וכי משום שנעבוד את ה׳ שלא בשמחה ניענש בקללות נוראות שכאלה?

כותב הרב קוק באורות המצוות: ׳אין עונג ושמחה לאדם בעשותו מעשים כי אם אחרי שמצויר בלבבו היטב תכליתם, וכפי ידיעתו את הטובה הצומחת ממעשיו

כן תרבה שמחתו מהם׳. כלומר, ככל שהאדם מבין יותר ומפנים את המשמעות העצומה של עבודת ה׳ כך יתמלא הוא בשמחה פנימית ואמיתית. אילו יתייחס האדם אל המצוות כאל עול מכביד ולא רצוי, ככפיה חברתית או משפחתית המוטלת עליו ללא שום משמעות אישית לחיים — לא תהיה בו שמחה, אך אם ישכיל להעמיק וללמוד ולהבין — יוכל להגיע להזדהות מוחלטת עם חיי תורה ומצוות, והם יהיו חלק פנימי ומהותי בחייו.

וכדברי המגיד משנה (הלכות לולב ח, טו): ׳שאין ראוי לו לאדם לעשות המצוות מצד שהן חובה עליו והוא מוכרח ואנוס בעשייתן, אלא חייב לעשותן והוא שמח בעשייתן, ויעשה הטוב מצד שהוא טוב ויבחר באמת מצד שהוא אמת, ויקל בעיניו טורחן ויבין כי לכך נוצר, לשמש את קונו, וכשהוא עושה מה שנברא בשבילו ישמח ויגיל, לפי ששמחת שאר דברים תלויים בדברים בטלים שאינן קיימים, אבל השמחה בעשיית המצוות ובלמידת התורה והחכמה היא השמחה האמיתית׳!

עבודת ה׳ שלא בשמחה דומה לבעל שקונה מתנות ופרחים לאשתו, עוזר לה בכל מה שהיא זקוקה, ועוד ועוד, אבל מחשבתו ח״ו נתונה באשה אחרת. נמצא זה כל מעשיו למענה הם מעשים חיצוניים שאין להם ערך. כך הוא הדבר גם בעבודת ה׳. הנביא אומר (ישעיהו א, יא): ״לָמָּה לִּי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר ה׳״, הרי ׳רחמנא ליבא בעי׳ (=הקב״ה רוצה את הלב)!

הרמח״ל במסילת ישרים (פי״ט, י) מבאר שישנם שלשה ענפים באהבת ה׳: הדביקות, השמחה והקנאה. בביאור עניין השמחה כותב הרמח״ל: ׳השמחה הוא עיקר גדול בעבודה... ואמרו חז״ל: אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה... כי זאת היא השמחה האמיתית, שיהיה לבו של האדם עלז על שהוא זוכה לעבוד לפני אדון יתברך שאין כמוהו, ולעסק בתורתו ובמצוותיו׳, וכפי שהסברנו לעיל שהשמחה נובעת מתוך הבנה, העמקה, הפנמה והזדהות. וממשיך הרמח״ל: ׳אומר שלמה: (שיר השירים א, ד) ״מָשְׁכֵנִי, אַחֲרֶיךָ נָּרוּצָה; הֱבִיאַנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו, נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בָּךְ״ — כי כל מה שזוכה האדם ליכנס יותר לפנים בחדרי ידיעת גדולתו יתברך — יותר תגדל בו השמחה ויהיה לבו שש בקרבו׳.

יהי רצון שנצליח לעבוד את ה׳ בשמחה גדולה, ובכך לזכות את עם ישראל בכל הברכות הכתובות בתורה!

פָּרָשַׁת נִצָּבִים

שלושת ממדי התשובה

שאול דוד בוצ'קו

"וְשַׁבְתָּ עַד ה' אֱ־לֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְקֹלוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם אַתָּה וּבָנֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ" (דברים ל, ב). בפסוק זה מכריז הקב"ה וקורא לכל דור ודור: "שׁוּבוּ אֵלַי וְאָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם"! (מלאכי ג, ז)

רבים מן המפרשים ראו בפסוק זה ובסמוכים לו מצוַת עשה, שבה ה' מצווה על התשובה. מצווה זו מגלה שהקב"ה איננו עוזב את מי שמעדָ בצוותו את החוטא על התשובה הוא מושיט לו יד, שהרי "לֹא יַחְפֹּץ בְּמוֹת הָרָשָׁע כִּי אִם בְּשׁוּב רָשָׁע מִדַּרְכּוֹ וְחָיָה" (על פי יחזקאל לג, יא).

לדעת הרמב"ם, לעומת זאת, אין בפסוקים שבפרשתנו מצוַת עשה. בהלכות תשובה מביא הרמב"ם פסוק אחר לגמרי כמקור למצוַת התשובה: 'כל מצוות שבתורה בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוַדות לפני האל ברוך הוא, שנאמר "אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ וגו' וְהִתְוַדּוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ" (במדבר ה, ו־ז) — זה וידוי דברים. וידוי זה מצות עשה. כיצד מתוַדין, אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה...' (רמב"ם הלכות תשובה פ"א ה"א).

הבאת פסוק אחר על ידי הרמב"ם כמקור למצוַת התשובה משנה לגמרי את טיבה של מצווה זו. לדעתו, התורה אינה מצווה על עצם התשובה, אלא על המעשים שמי שהחליט מרצונו לעשות תשובה חייב לעשותם. זו הסיבה שהרמב"ם איננו אומר ש'מי שחטא חייב לעשות תשובה', אלא כך הם דבריו: 'כשיעשה תשובה [היינו מיוזמתו שלו] וישוב מחטאו חייב להתודות'.

קרוב לוודאי שהרמב״ם סובר שאין צורך בציווי על התשובה כדי לחייב את האדם לחדול מלחטוא. לדוגמה, מי שכבר חילל שבת או דיבר לשון הרע איננו רשאי משום כך לִשְׁנות במעשיו הרעים. העבירות שעבר עליהן לא מחקו מהתורה את מצַות השבת או את איסור לשון הרע; אין צורך במצווה על התשובה כדי לצוות על האדם לחדול ממעשיו הרעים, די במצוות התורה עצמן.

אם כך, מטרת התשובה לדעת הרמב״ם איננה לחדול מלעשות הרע, אלא לתקן את הרע שכבר נעשה. יש צורך במצַות התשובה כדי למחוק את העבר, כדי לנקות את האדם מזוהמת החטא; לכן עיקר מצות התשובה הוא בווידוי.

כאשר האדם, מיוזמתו ומרצונו החופשי, חפץ לשוב אל ה׳, הוא מקבל את המתנה הנפלאה הזו: באפשרותו למחוק את העבר על ידי הווידוי. הודות לתשובה, חטאיו לא ייחשבו ליום הדין.

חכמינו אף אמרו: ׳גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות׳ (יומא פו, ב). כאשר החוטא שב אל ה׳ בתשובה שלמה, בכוונה טהורה ומעומק הלב, עבודת התשובה על כל חטא וחטא שהוא מתחרט עליו הופכת למצווה.

זהו הרעיון שהרמב״ם מביע בסוף אותה ההלכה, באומרו: ׳החובל בחבירו והמזיק ממונו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתוַדה וישוב מלעשות כזה לעולם׳. בוודאי שהגזלן חייב להשיב את הגזילה — שהרי היא איננה שייכת לו, וכן גם חייב המזיק לפצות את הניזק. זהו אפוא תנאי הכרחי שבלעדיו אין כפרה, אולם תנאי זה איננו מספיק. כדי להתכפר יש צורך בעבודה נוספת: בווידוי אמיתי, בתפילות בכוונה גדולה ובעבודה עצמית עמוקה.

אם נשים לב להקשר שבו נאמר הפסוק בפרשתנו, נראה שיש בו משמעות רחבה יותר מציווי על התשובה, ואפשר שכך גם הבינו הרמב״ם.

התורה מציבה את התשובה בתוך מהלך היסטורי: ״וְהָיָה כִּי יָבֹאוּ עָלֶיךָ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיךָ וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ בְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִדִּיחֲךָ ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ שָׁמָּה... וְשַׁבְתָּ עַד ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ... וְשָׁב ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרִחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבֶּצְךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הֱפִיצְךָ ה׳ א־להיך שָׁמָּה... וֶהֱבִיאֲךָ ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירִשְׁתָּהּ וְהֵיטִבְךָ וְהִרְבְּךָ מֵאֲבֹתֶיךָ״ (דברים ל, א־ב). הקב״ה מבשר שלאחר כל ייסורי הגלות ישוב ישראל בתשובה. לכן הפסוק שלנו איננו ציווי, אלא נבואה והבטחה: יבוא יום שבו עם ישראל — אולי בעקבות הרדיפות — יכיר בזהותו האמיתית וישוב ויתקרב אל בוראו.

עולה כאן כמובן השאלה המתבקשת: כבר מאה שנה שההבטחה הא־לוהית להשיב את עמו אל ארצו מתקיימת, ומדוע איננו רואים שישראל חזר בתשובה?

אפשר לענות על תמיהה זו בשלוש דרכים:

א) קביעה זו כי "ישראל לא חזר בתשובה" חסרת בסיס: רק הבוחן כליות ולב יודע לשקול את הזכויות של כל אחד ואחד, ורק הוא שיכול לקבוע אם עם ישראל מתקרב לה' או לא. וייתכן שאף אם בעינינו, עיני בשר ודם, נראה שעם ישראל התרחק מבוראו — בעיני א־לוהים אינו כן, והרמה הרוחנית של עם ישראל גבוהה היום יותר מבעבר.

ב) בספרו "אם הבנים שמחה" מבאר הרב יששכר שלמה טייכטל שהמעשה הציוני של שיבה לארץ הוא תשובה של הכלל. ה' ציוה אותנו לכבוש את הארץ, ועצם המסירות לחזור אליה היא תשובה גדולה.

ג) גם רש"י עונה לשאלתנו. בפירושו לפסוק "וְשָׁב ה' אֱ־לֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ" הוא מקשה כך: "היה לו לכתוב והשיב את שבותך!" ועונה: "יש לומר, שגדול יום קבוץ גליות ובקושי, כאלו הוא עצמו צריך להיות אוחז בידיו ממש איש איש ממקומו, כענין שנאמר (ישעיה כז, יב): "וְאַתֶּם תְּלֻקְּטוּ לְאַחַד אֶחָד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". רש"י ידע אפוא שמלאכת השיבה איננה עבודה סיטונית, אלא מלאכת מחשבת שיש בה צורך לפעול על כל אחד ואחד בפני עצמו. לכן התהליך איטי ואינדיבידואלי, וקשה לחוש בו.

אנו יודעים שבסופו של דבר הקב"ה משיב אותנו אליו — במובן הגשמי אל ארץ ישראל, ובמובן הרוחני אל התשובה; אַל נא נדחה את היד המושטת.

תשובה כללית

נחום אביחי בוצ'קו

בפרשתנו עוסקת התורה בעניין התשובה: "וְשַׁבְתָּ עַד ה' אֱ־לֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְקֹלוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם... וְשָׁב ה' אֱ־לֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרִחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבֶּצְךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הֱפִיצְךָ ה' א־להיך שָׁמָּה. אִם יִהְיֶה נִדַּחֲךָ בִּקְצֵה הַשָּׁמָיִם מִשָּׁם יְקַבֶּצְךָ ה' אֱ־לֹהֶיךָ וּמִשָּׁם יִקָּחֶךָ. וֶהֱבִיאֲךָ ה' אֱ־לֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירִשְׁתָּהּ וְהֵיטִבְךָ וְהִרְבְּךָ מֵאֲבֹתֶיךָ" (דברים ל, ב־ה).

התורה מתארת את תשובת ישראל אל ה׳ ואת תשובת ה׳ באותו הביטוי — "וְשַׁבְתָּ", "וְשָׁב". מדוע?

עוד יש לשאול בפרשיה זו: הפסוקים פותחים במילים "וְשַׁבְתָּ עַד ה׳ א־להיך וְשָׁמַעְתָּ בְקֹלוֹ...בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ", משמע שישראל עשו תשובה, אם כן מדוע נאמר אחר כך: "וּמָל ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ וְאֶת לְבַב זַרְעֶךָ לְאַהֲבָה אֶת ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ", הרי כבר עשו תשובה?!

כבר ביאר הרב יהודה אלקלעי זצ״ל (במאמר "פתח כחודה של מחט") את הפסוקים האלה באופן מחודש, ופירש כי פשטן של פסוקים אלה עוסק בתשובה כללית של האומה ולא ליחידים, והשלב הראשון בתשובה הכללית הוא שיבה אל ארץ ישראל.

וזה לשונו שם: ׳תדע לך, שהרי תיבת ׳תשובה׳ הוראתו הראשונה היא שישוב האדם אל המקום אשר יצא משם, כמו: "וּתְשֻׁבָתוֹ הָרָמָתָה כִּי שָׁם בֵּיתוֹ", וחז״ל על דרך הַשְׁאָלָה הניחו את השם הזה לשב מחטאו, שהיה נראה ונדחה וחוזר ונראה... והתשובה הכללית היא לפי הוראתו הראשונה שנשוב אל הארץ אשר יצאנו משם, כי היא בית חיינו״. כלומר, משמעות המילה ׳תשובה׳ במקרא משמעותה תשובה פיזית אל המקום ממנו יצא, וחז״ל השתמשו במילה זו באופן מושאל בהתייחסות לאדם שחטא ושב מחטאו, אבל הפסוקים ודאי אינם מתפרשים לעניין חזרה בתשובה מן החטא.

וכך הוא, אם כן, פירוש הפסוקים:

"וְשַׁבְתָּ עַד ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ" — יתעורר בך הרצון לשוב אל ארץ ישראל שהיא נחלת ה׳, "בְּכֹל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם" — לשוב בפועל אל הארץ, "אַתָּה וּבָנֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ". ואז כאשר תתחיל לשוב באיתערותא דלתתא אז "וְשָׁב ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרִחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבֶּצְךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הֱפִיצְךָ ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ שָׁמָּה" — כלומר ה׳ יסייע לעם ישראל לשוב לציון.

ואחרי התשובה הכללית אל ארץ ישראל יגיע השלב של עזיבת החטא ואהבת ה׳: "וּמָל ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ לְאַהֲבָה אֶת ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ... בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ..", ולבסוף שלב של קיום מצוות מחודש: "וְאַתָּה תָּשׁוּב וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה׳ וְעָשִׂיתָ אֶת כָּל מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם".

הרב אלקלעי מבחין בין תשובה פרטית לתשובה כללית:

׳תשובה פרטית רוצה לומר שישוב החוטא מחטאו על פי גדרי התשובה אשר

גבלו ראשונים, הלא הם כתובים בספר הרוקח ובספר ראשית חכמה ובספר חובת הלבבות ודומיהן, והתשובה הזאת קדמה לעולם..., ולזאת תיקרא תשובה פרטית מפני שנצרכת לכל איש ואיש התשובה כפי חטאו, לפי כובד עוונו כך משקל תשובתו׳.

אבל התשובה הכללית רוצה לומר שישובו כל ישראל אל ה׳ א־להינו לארץ נחלת אבותינו, כי הדר בחוצה לארץ כמי שאין לו א־לוה, וישראל בחוצה לארץ עובדי עבודה זרה בטהרה הם שנאמר ועבדתם שם א־להים מעשה ידי אדם עץ ואבן, כמו שפירש רש״י (דברים ד, כח): ׳משאתם עובדים לעובדיהם כאילו אתם עובדים להם׳.

זכינו לחיות בדור בו פסוקים אלה מתגשמים מול עינינו, ואנו רואים כיצד עם ישראל שב אל אדמתו. נתפלל ונעמול להחזרת כל עם ישראל לארצו, ובמקביל נתחזק גם בשלבים הבאים אחרי התשובה הכללית: אהבת ה׳ ושמירת המצוות תוך עבודת המידות הפרטית של כל אחד ואחד.

תשובה ולימוד תורה

נחום אביחי בוצ׳קו

עניין התשובה תופס מקום מרכזי מאד בפרשתנו, אך לכאורה בפסוקים העוסקים בתשובה ישנן כמה חזרות מיותרות.

נאמר בפסוק: ״וְשַׁבְתָּ עַד ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְקֹלוֹ״ (ל, ב), ולאחר מכן ״וּמָל ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ״ (שם, ו), ולאחר מכן ״וְאַתָּה תָּשׁוּב וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה׳ וְעָשִׂיתָ אֶת כָּל מִצְוֹתָיו״ (שם, ח). שואל אור החיים הקדוש, אחר שנאמר ״וְשַׁבְתָּ עַד ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ״, שזו תשובה שלמה, מה צריך להוסיף ולומר ״וּמָל ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ״? ואחר מילת הלב שהיא מעלה גדולה מאוד מה צריך לשוב ולומר ״וְאַתָּה תָּשׁוּב וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה׳״?

מסביר אור החיים שבשמירת מצוות יש שלושה עניינים: א) עסק התורה, ב) שמירת מצוות לא תעשה, ג) שמירת מצוות עשה, ובתהליך התשובה יש לעשות תשובה בכל אחד מעניינים אלה.

תחילתה של התשובה נעוצה בהגברת לימוד תורה: "וְשַׁבְתָּ עַד ה' אֱ־לֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְקֹלוֹ", היינו עניין לימוד תורה. לאחר מכן "וּמָל ה' אֱ־לֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ", היינו עניין שמירת מצוות לא תעשה, שהרי עשיית עבירות נובעת מ'עורלת הלב', כלומר כיסוי הצד האלוקי שבנו ע"י מחשבות, דיבורים ומעשים שליליים. השלב הבא הוא התחזקות בקיום מצוות עשה, "וְאַתָּה תָּשׁוּב וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' וְעָשִׂיתָ אֶת כָּל מִצְוֹתָיו".

וצריך להבין מדוע לימוד תורה הוא שלב הכרחי בתהליך התשובה, שהרי לכאורה אי עשיית עבירות והתחזקות בקיום מצוות די בהם לעניין התשובה!

הראי"ה קוק באורות התשובה (פרק א) מסביר שאחת ממדרגות התשובה היא **תשובה אמונית**: 'היא החיה בעולם ממקור המסורת והדת... התורה מבטיחה לשבי פשע סליחה... הנביאים מלאים הם דברים נשגבים על דבר התשובה...'. ומסביר הרב פרוינד: 'האדם מתעורר לשינוי לא על פי הרגשתו אלא ע"פ עיון בחכמה המדויקת של שכר ועונש הקיימת בתורה. תורת ישראל והנביאים לאורך הדורות לימדו את השלכותיו והשפעותיו של החטא, ואת גודל התיקון שבתשובה, וכשהאדם נעשה מודע לכל אלה הוא משנה את אורחות חייו'. כלומר בפשטות, כדי לדעת מהי הדרך הנכונה, ומה ראוי ומה לא ראוי, ועניני שכר ועונש וכו' — מוכרחים ללמוד ולעיין בתורה כדי לדעת מהי דרכה של התשובה.

ישנו פאן נוסף בלימוד התורה בקשר למעלת התשובה. כדי שנוכל להתקדם בנושא מסוים אנו מחויבים להבין אותו על בוריו, לרדת לעמקו ולהתבונן בחשיבותו. קשה מאד לדקדק בפרטים מסוימים כשלמעשה אין לנו שום הבנה במשמעות שלהם. לקיים את הדברים רק בגלל הציווי הופך את הדברים לעיתים לקשים מאוד. ככל שנבין יותר, נפנים, נזדהה עם מצוה מסוימת, כך נוכל לטווח ארוך להתעלות בה. וכך כותב הראי"ה קוק: 'ואם היה העולם עוסק באורה של תורה במידה זו, שתתגדל הנשמה הרוחנית עד כדי הכרת הקישור הראוי של הפרטים עם הכללים הרוחניים, היתה התשובה ותיקון העולם, הבא איתה ועל ידה, מופיעה ויוצאה אל הפועל' (אורות התשובה ד, י).

פָּרָשַׁת וַיֵּלֶךְ

א־ל מסתתר

שאול דוד בוצ'קו

קרבו ימי משה למות, וה׳ מצווה אותו להכין את יהושע לכך שימלא את מקומו. הקב״ה פונה אל משה ואל יהושע יחד, ומגלה להם חזות קשה: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה הִנְּךָ שֹׁכֵב עִם אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה אַחֲרֵי אֱלֹהֵי נֵכַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָא שָׁמָּה בְּקִרְבּוֹ, וַעֲזָבַנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ. וְחָרָה אַפִּי בוֹ בַיּוֹם הַהוּא וַעֲזַבְתִּים וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם וְהָיָה לֶאֱכֹל, וּמְצָאֻהוּ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא הֲלֹא עַל כִּי אֵין אֱ־לֹהַי בְּקִרְבִּי מְצָאוּנִי הָרָעוֹת הָאֵלֶּה. וְאָנֹכִי הַסְתֵּר אַסְתִּיר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא עַל כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה כִּי פָנָה אֶל אֱ־לֹהִים אֲחֵרִים. וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמְּדָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׂימָה בְּפִיהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה לִי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל. כִּי אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן וּפָנָה אֶל אֱ־לֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצוּנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי. וְהָיָה כִּי תִמְצֶאןָ אֹתוֹ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְעָנְתָה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעֵד כִּי לֹא תִשָּׁכַח מִפִּי זַרְעוֹ כִּי יָדַעְתִּי אֶת יִצְרוֹ אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה הַיּוֹם בְּטֶרֶם אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבָּעְתִּי״ (דברים לא, טז־כא).

רש״י ורבים מן המפרשים מסבירים כי השירה המוזכרת כאן היא שירת האזינו -המובאת בפרשה הבאה — המפתחת ומבארת את הרעיונות שנאמרו בתמציתיות בפרשתנו. אולם מאידך גיסא, שירת האזינו מסתיימת ברעיון הנראה שונה בתכלית ממה שנאמר כאן: ״כִּי אֶשָּׂא אֶל שָׁמַיִם יָדִי וְאָמַרְתִּי חַי אָנֹכִי לְעֹלָם. אִם שַׁנּוֹתִי בְּרַק חַרְבִּי וְתֹאחֵז בְּמִשְׁפָּט יָדִי אָשִׁיב נָקָם לְצָרָי וְלִמְשַׂנְאַי אֲשַׁלֵּם. אַשְׁכִּיר חִצַּי מִדָּם וְחַרְבִּי תֹּאכַל בָּשָׂר מִדַּם חָלָל וְשִׁבְיָה מֵרֹאשׁ פַּרְעוֹת אוֹיֵב. הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ כִּי דַם עֲבָדָיו יִקּוֹם וְנָקָם יָשִׁיב לְצָרָיו וְכִפֶּר אַדְמָתוֹ עַמּוֹ״ (דברים לב, מ־מג); הקב״ה נשבע שבסופו של דבר

הוא יגאל את ישראל, ישיבם לארצו ויחזיר שכינתו, וכל זאת ללא שום תנאי: 'והנה אין בשירה הזאת תנאי בתשובה ועבודה, רק היא שטר עדות שנעשה הרעות ונוכל, ושהוא יתברך יעשה בנו בתוכחות חימה, אבל לא ישבית זכרנו, וישוב ויתנחם ויפרע מן האויבים בחרבו הקשה והגדולה והחזקה, ויכפר על חטאתינו למען שמו'.

(רמב"ן על התורה, דברים לב, מ).

רש"י, שפירש כי כוונת המלים "הַשִּׁירָה הַזֹּאת" אינה לפסוקים המצמררים שבפרשתנו, אלא לשירת האזינו, מגלה לנו אפוא שאף מאחורי חומרתם היתרה של הפסוקים האלה מסתתרת נחמה גדולה.

"וְאָנֹכִי הַסְתֵּר אַסְתִּיר פָּנַי" — מכאן שתמיד הקב"ה נוכח, אלא שהוא נעלם מעינינו. יתר על כן, התורה מכריזה על היעלם זה בקול גדול, ובכך הוא הופך דווקא לנוכחות, לדיבור, לקריאה לתשובה. הוא עצמו מהווה אות לחיבה. ובכן, ההתראה החמורה כל כך שבפרשת וילך מעידה על קשר האהבה הקיים לעַד בין ה' ובין ישראל. היא מבשרת את בשורת שירת האזינו.

"וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת" — חז"ל למדו מפסוק זה שמצווה על כל אדם מישראל לכתוב ספר תורה (סנהדרין כא, ב). אם כן, דרשת התלמוד חלוקה בשתי נקודות על פירוש הפשט של רש"י: הציווי איננו למשה וליהושע בלבד, אלא לכל אחד ואחד מישראל, והשירה איננה שירת האזינו בלבד, אלא המצווה היא לכתוב את כל התורה. אלו דיוקים בלשון הפסוק הביאו את חכמי התלמוד לסטות מן הפשט?

אפשר שהוקשה לחז"ל מדוע דווקא משה צריך היה לכתוב את השירה הזאת. הלא בין כך ובין כך הגיעה שעתו למות, ואם מטרת הכתיבה היא רק כדי למסור את השירה לידי בני ישראל, די היה שיהושע או כל סופר אחר יכתוב אותה! מכך הסיקו חז"ל שכתיבת ספר תורה איננה רק אמצעי להפצת התורה או לשמר את הנוסח שלה, אלא היא מצווה בפני עצמה, שעל ידה היהודי מזדהה עם התורה. לפיכך, לא די שמשה יכתוב את התורה ושבני ישראל יקראו בה וילמדו אותה, כל יהודי חייב לאחוז בקולמוס ולהתאמץ לכתוב אחת לאחת את אותיות התורה, וכך להתאחד עם כל אחת מהן. וזאת שהמצווה נאמרה דווקא למשה, אין זה מפני שרק הוא נצטווה, אלא מפני שהוא דוגמה ומופת של הזדהות עם התורה.

"וְהָיָה כִּי תִמְצֶאןָ אֹתוֹ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְעָנְתָה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעֵד כִּי לֹא תִשָּׁכַח מִפִּי זַרְעוֹ". באופן מפתיע, פירושו של רש"י עצמו לפסוק האחרון בדברי

ה׳ אל משה ויהושע מבוסס על ההנחה שהמלה ״הַשִּׁירָה״ רומזת לכל התורה כולה: ׳הרי זו הבטחה לישראל, שאין תורה משתכחת מזרעם לגמרי׳. (רש״י דברים לא, כא). הודאתו של רש״י בכך שמשמעות המלה ׳שירה׳ כאן היא התורה כולה, באה מפני ששירת ׳האזינו׳ עצמה מדברת דווקא על הנאמנות לה׳ ולתורה. לכן לימוד שירה זו בעל פה, מבלי לזכור את התורה, חסר משמעות לחלוטין. מוכרחים אפוא להבין, שלא רק השירה במובנה המצומצם, אלא אף התורה, על מצוותיה, חוקותיה ומשפטיה, תיזכר ותישמר לעולם.

אם כן, פירושם של חז״ל מוצדק אף לפי הפשט: אם פירוש המלה ״הַשִּׁירָה״ בסיפא הוא אכן ׳כל התורה כולה׳, כך צריך לפרש אותה גם ברישא, בפסוק ״וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת״. אם כן, כוונת הכתוב היא שכל אחד ואחד צריך לכתוב את התורה כולה, ובכללה גם העדות וההתראה של פרשת האזינו.

במצווה זו, של כתיבת ספר תורה, מזדהה עם ישראל עִם התורה. ולכן, מצווה זו היא המבהירה שאף אם הסתיר ה׳ פניו, הוא ישוב להושיע את ישראל. ואכן, אף אם במשך דורות רבים היו יהודים שעזבו את היהדות, תמיד נשארו מבני ישראל שרידים הנאמנים לה׳ ולתורתו. מעלה יתירה יש לנאמנות זו בתקופות של הסתר פנים; בזכותה העם כולו מעיד על עת התגלות ה׳.

שירת התורה

נחום אביחי בוצ׳קו

בדברים (לא, יט) נאמר: ״וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׂימָהּ בְּפִיהֶם״.

מהי ״הַשִּׁירָה הַזֹּאת״?

יש שפירשו שמדובר על שירת האזינו, הכתובה בהמשך (רש״י ועוד). ויש שפירשו שמכאן חיוב לכתוב ספר תורה שלם, שיש בו שירה זו, שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות (רמב״ם הלכות ספר תורה ז, א).

בין לפירוש ראשון ובין לפירוש שני, עולה מן הפסוק שיש חשיבות גדולה לשירת האזינו. לפירוש ראשון יש לכתוב את השירה באופן נפרד וללמדה את בני ישראל, ולפירוש שני שירה זו היא עיקר התורה, וכל התורה קרויה על שמה!

ותמה בעל הנתיבות שלום, מדוע השירה הזאת כל כך חשובה ויסודית? ובכלל, מדוע היא נקראת שירה, והרי, לכאורה, "הַשִּׁירָה" זו אינה שירה רגילה הנאמרת בשמחה, שהרי מסופר בה על מצבים קשים ביותר שעתיד עם ישראל לחוות במהלך הדורות בעקבות חטאיו, וכגון מה שנאמר בה (פס' לב): "כִּי אֵשׁ קָדְחָה בְאַפִּי וַתִּיקַד עַד שְׁאוֹל תַּחְתִּית וַתֹּאכַל אֶרֶץ וִיבֻלָהּ וַתְּלַהֵט מוֹסְדֵי הָרִים"!

מסביר הרמב"ן: 'והנה השירה הזאת אשר היא בנו לעד אמת ונאמן, תגיד כל המוצאות אותנו בביאור...' (לב, מ), כלומר, בתחילת השירה מוזכרים החסד והניסים שעשה הקב"ה להוציאנו ממצרים ולהביאנו אל הארץ הטובה, כפי שנאמר: "יִמְצָאֵהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר וּבְתֹהוּ יְלֵל יְשִׁמֹן יְסֹבְבֶנְהוּ יְבוֹנְנֵהוּ...כְּנֶשֶׁר יָעִיר קִנּוֹ עַל גּוֹזָלָיו יְרַחֵף". בהמשך מוזכרים החטאים של עם ישראל בזמן בית המקדש שגרמו לגלות, ולהסתר פניו של הקב"ה. ולבסוף השירה מנבאת לנו מה יקרה באחרית הימים: "הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ... וְנָקָם יָשִׁיב לְצָרָיו וְכִפֶּר אַדְמָתוֹ עַמּוֹ".

על פי זה אפשר לומר ששירת האזינו מבליטה את העניין של השגחת ה' בעולם, ובייחוד השגחתו כלפי ישראל בכל הזמנים, טובים וטובים פחות, ולמעשה זהו עיקר ייעודה של התורה — לגלות את נוכחות ה' בבריאה.

על פי דברי הרמב"ן גם מובן מדוע התורה נתנה חשיבות גדולה לפסוקים אלה, ונקראו "הַשִּׁירָה", כי ההיסטוריה של עם ישראל בעולם היא היא שירת הבריאה, המגלה את הנהגתו של ה' את הברואים. וכך כותב בעל הנתיבות שלום: 'עיקר השירה היא ההבטחה והעדות על נצחיות הקשר בין הקב"ה לישראל'!

לא בכדי פרשתנו נקראת תמיד בסמוך לראש השנה, שהרי עניינו של ראש השנה, יום הדין, הוא המלכת ה' בעולם, וכפי הנאמר בנוסח תפילות ראש השנה: 'מלוך על כל העולם כולו בכבודך והינשא על כל הארץ ביקרך'.

פָּרָשַׁת הָאֲזִינוּ

גאולה ללא תנאי

שאול דוד בוצ'קו

רבים שואלים: כיצד ניתן להבין מדוע זכה דורנו ל'אתחלתא דגאולה' — לקיבוץ גלויות ולעצמאות מדינית בארץ ישראל? הדבר מפתיע עוד יותר, לאור העובדה שהנפשות שפעלו והביאו לתמורה אדירה זו בהיסטוריה היהודית היו על פי רוב יהודים שלא שמרו תורה ומצוות, וביניהם רבים שהיו כופרים ממש; ועד היום השקפה זו היא נחלת רבים מממשיכי דרכם.

התשובה נמצאת בפירוש הרמב"ן לפרשה זו (דברים לב, מ). נביא כאן את לשונו: 'והנה אין בשירה הזאת תנאי בתשובה ועבודה, רק היא שטר עדות שנעשה הרעות ונוכל, ושהוא יתברך יעשה בנו בתוכחות חימה, אבל לא ישבית זכרנו, וישוב ויתנחם ויפרע מן האויבים בחרבו הקשה והגדולה והחזקה, ויכפר על חטאתינו למען שמו'.

השירה זו היא 'הבטחה מבוארת בגאולה העתידה', (לשון הרמב"ן שם). כלומר התחייבות בלתי חוזרת. היא איננה תלויה בזכות, אלא בהבטחה הא־לוהית. אמנם, האדם פועל מתוך בחירה חופשית ומשפיע על ההיסטוריה; אולם כיוונה נקבע מאת ה', ואיש אינו יכול למנוע ממנו להוציא את תכניתו אל הפועל.

זכות עצומה נפלה בחלקנו לחיות בזמן הגאולה. לא מפני שדורנו זכאי, אלא מפני שהגיעה העת שהקב"ה קבע.[21]

עצם העובדה שאנשים שבעבורם הייתה היהדות במקרה הטוב מורשת תרבותית, אך בשום אופן לא אמונה דתית מחייבת, הם שהובילו את התהליך של שיבת עם

21. ראה סנהדרין צח, א: 'אמר רבי אלכסנדרי: רבי יהושע בן לוי רמי, כתיב (ישעיהו ס, כב) "בעתה", וכתיב (שם, שם) "אחישנה"! זכו — אחישנה, לא זכו — בעתה".

ישראל אל ארצו, מוכיחה שההיסטוריה היא פועל ה׳. מאיזו סיבה פועלים בעצם אנשים רחוקים מן התורה לשיבת ציון? אין זאת אלא שהם עושים, מבלי להודות בכך, את המלאכה שהקב״ה מצפה שיעשו.

המטרה הסופית של הגאולה היא חזרת השכינה לעולם, וכינון חברה המיוסדת על התורה. לכן אין זה מקרה שמדינתנו הצעירה הפכה בתוך שנים מועטות להיות המרכז התורני הגדול בעולם. עם ישראל שב באלפיו אל התורה.

אין ספק, השלב הראשון היא הגאולה הפיסית של העם היהודי, המכינה בתהליך בלתי הפיך, עם כל הקשיים והניסיונות, את השלב הבא: הגאולה הרוחנית.

ברכות התורה

נחום אביחי בוצ׳קו

בפרשתנו נאמר הפסוק: ״כִּי שֵׁם ה׳ אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵא־לֹהֵינוּ״, ממנו למדו חז״ל (ברכות כא ע״א) את החיוב לברך את ברכת התורה לפני לימוד תורה, ובירושלמי (ברכות פ״ז ה״א) משמע שיש לברך גם לאחר הלימוד.

אמנם למעשה אין אנו מברכים אחר לימוד תורה, אך באמת מצאנו ברכה לאחר לימוד תורה, שהרי כידוע העולה לתורה מברך ברכה אחת לפניה (׳אשר בחר בנו׳) וברכה אחת לאחריה (׳אשר נתן לנו׳). הטעם לכך שהעולה לתורה מברך לאחריה הוא: ׳משום דהקריאה בספר תורה יש לה זמן מוגבל, כי גוף הקריאה היא תקנת משה שיהיו קורין בשבת במנחה ובשני ובחמישי, ובשבת... ובמועדים..., ואם כן לכל אלו הקריאות יש שעה קבועה ושיעור קבוע ושייך לזה ברכה לאחריה׳ (תורה תמימה על אתר). אם כן צריך להבין, מדוע אין אנו מברכים בכל פעם שאנו מסיימים את הלימוד? לדוגמא, אדם שלומד בקביעות חצי שעה בבוקר — יברך לפני הלימוד ואחריו, וכשישוב וילמד חצי שעה בערב שוב יברך לפני הלימוד ואחריו, שהרי יש הפסק ארוך בין לימוד הבוקר ללימוד הערב שלו, ובינתיים הלך אותו אדם לעבודה, לקניות, אכל ושתה וכו׳, והרי כך סובר הירושלמי!

עונה על כך בעל התורה תמימה (שם): הציווי ללמוד תורה הוא ציווי קבוע ותמידי — ״וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלָיְלָה״ (יהושע א, ח) — ולכן אי אפשר לסיים ולהפסיק את

הלימוד כי כל ימי חייו אדם מצווה להמשיך וללמוד, ולכן אי אפשר לברך בסיום הלימוד. האדם מברך בכל בוקר על לימוד התורה שילמד כל היום.

ולכאורה יש קצת קושי בדבר, שהרי גם אם אמנם לימוד תורה הוא חיוב קבוע, סוף סוף בשעה שהאדם עסוק בעבודתו אין לו אפשרות ללמוד תורה, ויש כאן היסח הדעת גדול. ויתירה מכך, לצערנו אנו אף עושים עבירות במהלך היום, האם נאמר שאנחנו ממשיכים בלימוד אפילו תוך כדי מעשה עבירה?

ואולי צריך לומר שהדברים עמוקים יותר. אכן, יש לאדם עיסוקים נוספים מלבד לימוד התורה, כמו עסקיו, ענייניו, משפחתו, קיום מצוות אחרות, ועוד. וכי באמת ניתן לעסוק בתורה ולהגות בה יומם ולילה, 24 שעות ביממה? הרי ציווי זה נאמר ליהושע בן נון על מנת לחזקו במהלך כיבוש הארץ, ובוודאי בשעה שנלחם אף הוא לא למד תורה בעיון!

רש"י בפירושו לפסוק "וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלָיְלָה" מפרש: 'והגית בו — והתבוננת בו, כל הגיון שבתורה בלב, כמו שכתוב "וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ" [=מחשבות לבי] (מצודות, תהלים יט, טו)'. כלומר הדרישה להגות בתורה היא משהו פנימי מאד שבעומק הלב. על פי זה אפשר לומר שמשמעות הציווי היא שהלימוד יהיה חקוק בלבנו למשך כל הזמן. השאיפה היא שברגע שבירכנו בבוקר את ברכות התורה (כשנעשינו בריה חדשה), וקיבלנו על עצמנו את החיוב מחדש, אזי גם אם למדנו רק כמה דקות מכל מקום הלימוד הזה והתורה הזאת ילוו אותנו לאורך כל היום, וכאילו התורה מקיפה אותנו, היא מאור חיינו ומהות חיינו. על ידי כך לא יהיה ללימוד ולהמיית ליבנו הפסק למשך כל היום, על אף שאנחנו לא ממש עסוקים בלימוד התורה עצמו!

'כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה'

פָּרָשַׁת וְזֹאת הַבְּרָכָה

לעיני כל ישראל

שאול דוד בוצ'קו

משה רבנו הוא האדם הגדול ביותר שחי אי פעם עלי אדמות; כך חותמת התורה את פסוקיה האחרונים, העוסקים בפטירתו של משה:

"וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים. לְכָל הָאֹתֹת וְהַמּוֹפְתִים אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ ה' לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לְפַרְעֹה וּלְכָל עֲבָדָיו וּלְכָל אַרְצוֹ. וּלְכֹל הַיָּד הַחֲזָקָה וּלְכֹל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל" (דברים לד, י־יב).

רש"י פירש כאן (שם לד, יב):

"'וּלְכֹל הַיָּד הַחֲזָקָה' — שקבל את התורה בלוחות בידיו.

"וּלְכֹל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל" — נסים וגבורות שבמדבר הגדול והנורא.

"לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל" — שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, שנאמר "וָאֲשַׁבְּרֵם לְעֵינֵיכֶם" (דברים ט, יז). והסכימה דעת הקב"ה לדעתו, שנאמר "אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ" (שמות לד, א) — יישר כחך ששברת' (עפ"י שבת פז, א).

זוהי 'תמונת הסיום' שבוחר להעניק לנו רש"י: משה מקבל את ההחלטה התקיפה לשבור את לוחות הברית! האם יש מעלה גדולה כל כך למעשה המהפכני הזה, שהוא שליחת יד אל הקודש ממש?

נציע כאן שלושה הסברים:

תשובה

סבי, הרב אליהו בוצ'קו זצ"ל, הסביר שמעשה זה זעזע בחזקה את בני ישראל: 'הבה נתבונן. אם יפיל אדם פשוט חומש מידו על הארץ בכוונה ובמזיד, הלא כמגדף

ה׳ ייחשב, ומה גם אם יפיל ח״ו ספר תורה — ומשה השליך את הלוחות שהקב״ה כתבם בעצם כתב ידו! אלא שמשה לקח את הלוחות ושברם לעיני כל ישראל, להראות חטאם שגרם לו לשבור את הלוחות מעשה ה׳, ופעולה זו עשתה רושם כל כך גדול על לבם, עד שנפלו על פניהם והורידו את עדיים והתאבלו מאחר שראו מה שקלקלו. מעשה זה פעל אפוא בעצמה רבה ביותר׳.

משה שבר את הלוחות כדי לעורר את העם לתשובה; יוצאי מצרים הודו לו על כך.

סכנת עבודה זרה

התורה והמצוות נושאות בחובן סכנה גדולה: ההשקפה שהן כביכול מעשים או חפצים מאגיים, המגינים על האדם מפאת עצם קדושתם.[22] ׳יש לי מזוזה בכניסה, אין לי עוד ממה לפחד׳ — כך מאמין מי שהופך את המצוות לעבודה זרה. לא כן! המזוזה מגינה עלינו בתנאי שנחיה על פי מה שכתוב בה.

על בני ישראל לדעת שהתורה איננה קמיע; התורה דורשת מהאדם התנהגות למופת. עלינו להבין שהחוטא שובר כביכול את לוחות הברית, ושבירת הלוחות בפועל באה למנוע את סילוף התורה.

משה שבר את הלוחות והציל את הברית, ולכן הקב״ה שיבחו והודה לו.

אורך רוח

בין הלוחות הראשונים והשניים ישנם הן דמיון והן ושוני: מחד גיסא, הלוחות הראשונים ״מַעֲשֵׂה אֱ־לֹהִים הֵמָּה״ (שמות לב, טז), בעוד שהלוחות השניים נפסלו על ידי משה. מאידך גיסא, גם בלוחות השניים ״וְהַמִּכְתָּב מִכְתַּב אֱ־לֹהִים״ (שם, שם) — אצבע א־לוהים היא שכתבה את הדיברות, ממש כמו על הראשונים.

משה הוא נציג עם ישראל, ובשמם הוא משתתף בנתינת התורה. הלוחות הראשונים היו כל כולם מעשה א־לוהים, הם דרשו את השלמות מייד. הלוחות השניים, שמטרתם הייתה זהה לזו של הראשונים בהבנת האידיאל שיש להגיע אליו, היו שונים בנקודה מהותית אחת: הם התחשבו בטבע האנושי, באשר האדם הוא הנדרש להגשים את האידיאל הזה במהלך ההיסטוריה.

הלוחות השניים מציבים את האידיאל כייעוד לעתיד לבוא. הם מעניקים משמעות למאמצי האדם הנענה לאתגר הא־לוהי, ומבטיחים כי ה׳, א־ל ארך אפיים, ממשיך

22. ראה משך חכמה (לבעל האור שמח) שמות לב, יט.

לחכות לו שיגיע למטרה. בשוברו את הלוחות, משה נתן לנו את האפשרות להשיג את התורה וליישם אותה לאורך ימים.

"אַשְׁרֵי הָאִישׁ... כִּי אִם בְּתוֹרַת ה' חֶפְצוֹ וּבְתוֹרָתוֹ יֶהְגֶּה יוֹמָם וָלָיְלָה". (תהלים א, א־ב, וראה רש"י שם). בכל דור ודור אנחנו מודים למשה רבנו, על שנתן לנו את האפשרות לעשות מתורת ה' — תורתנו.

מוֹעֲדִים

פסח

יציאת מצרים האישית

שאול דוד בוצ׳קו

ה׳שפת אמת׳ — ר׳ יהודה אריה ליב אלתר, הרבי מגור, מסביר שליל הסדר איננו רק ערב זיכרון, לילה שמזכירים בו את יציאת מצרים. הרי מצוַת זכירת יציאת מצרים נוהגת בכל יום ובכל לילה, כפי שמבהיר ר׳ אלעזר בן עזריה בהגדה עצמה.[1] מטרת הסדר, אם כן, היא להביא אותנו לצאת בעצמנו ממצרים.[2]

ואמנם, לשון ההגדה מפורשת: ׳בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, שנאמר ״וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה׳ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם״׳ (שמות יג, ח), ולא זו אף זו: ׳לא את אבותינו בלבד גאל הקדוש ברוך הוא, אלא אף אותנו גאל עמהם, שנאמר ״וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לָתֶת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֵינוּ״׳. (דברים ו, כג)

באמצעות זכירת יציאת מצרים, צריך הסדר להביא אותנו לבירור; עלינו לחשוף את גלות מצרים שבה אנו עצמנו שרויים, ועל ידי כך נוכל לצאת ממנה.

מהי אותה ׳גלות מצרים׳? כדי לענות על שאלה זו, נביא שוב מדברי השפת אמת, השופכים אור חדש על קטע אחר של ההגדה: ׳צא ולמד מה בקש לבן הארמי

---

1. ׳אמר ר׳ אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר (דברים טז, ג) ״למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך״, ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות וחכמים אומרים ׳ימי חייך׳ העולם הזה ׳כל ימי חייך׳ להביא לימות המשיח׳.

2. ׳ בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כו׳ ואח״כ אמר ואותנו הוציא. ונראה כי על ידי אמונה שיש יציאת מצרים לכל דור ודור נתגלה זה. ומהר״ל כתב כי בכלל הי׳ כל אחד ביציאת מצרים רק חייב לראות כאלו יצא בפרט ע״ש... כי בכל דור יש יציאת מצרים לפני ענין הדור וכ״ז הי׳ בשעת יציאת מצרים. וכפי אמונת האדם כאילו יצא נתגלה בחי׳ זו ומרגיש מיצ״מ של עתה ויוכל לצאת כל אחד ממיצר שלו׳ (שפת־אמת, ס׳ ויקרא, לפסח תרל״א, עמ׳ 41).

לעשות ליעקב אבינו, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל, שנאמר "אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה"' (דברים כו, ה).

קטע זה, שבעלי ההגדה הדגישו את חשיבותו המיוחדת בלשון 'צא ולמד', מתעלם בכוונה תחילה מכל המאורעות והתהפוכות שאירעו בין הריב של יעקב ולבן לבין הירידה למצרים. הוא משווה בין לבן לפרעה, ומלמד אותנו שכוונותיו של הראשון היו מסוכנות לאין ערוך מאלה של האחרון, משום שהוא רצה 'לעקור את הכול'.

מבאר השפת אמת: 'בא לפרש כי גלות מצרים היה רק לטובה. כי לבן ביקש לעקור הכל. והיתה העצה על ידי ירידתנו למצרים. כי בפרעה היה הגלות מה שבני ישראל היו תחת ידו... אבל לבן ביקש לעקור הכל. ועל ידי שירדו אבותינו למצרים וזכו לצאת משם על ידי זה נדחית מחשבת לבן. וזה שכתוב ארמי אובד כו' וירד מצרימה שעל ידי לבן נצרך לירידת מצרים כנ"ל.' (שפת־אמת שם, עמ' 24). יעקב עצמו מבהיר כמה מסוכן היה לשהות במחיצתו של חמיו: "עִם לָבָן גַּרְתִּי וָאֵחַר עַד עָתָּה" (בראשית לב, ה), ובלשוננו: 'בגלל לבן איחרתי, ולולא א־לוהים היה בעזרי, לעולם לא הייתי מצליח לצאת מארצו'. אכן, השפע הכלכלי והתרבות הכללית מפתים מאוד. רק בזכות תמימותו הרבה — 'איש תם' במובן של 'שלם' — הוא יכול להצהיר שעל אף כל הפיתויים: 'עם לבן גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי' (רש"י שם).

אמנם, בסופו של דבר גם יעקב הושפע מעט מלבן, ונענה לפנייתו להאריך שהותו בחו"ל כדי להתפרנס; לבן הציע ליעקב לוותר על זהותו תמורת עושר חומרי: 'הישאר על ידי, בקרבתי, קרוב אלי אף אם אני עובד אלילים. עבוד בשבילי אף אם הערכים שלי מנוגדים לחלוטין לערכים שלך, ואתן שכרך.' רק באיחור של שש שנים שב יעקב אל אביו יצחק ואל משפחת אבותיו.

וכאשר לבן מחפש את התרפים שלו, יעקב, שלא ידע כי רחל גנבה אותם, מזדעק אל מול החשדות של אביה: לעולם לא הייתי מרשה לעצמי כזה חילול הקודש, חלילה לי מלפגוע באלוהיך! "עִם אֲשֶׁר תִּמְצָא אֶת אלהיך לֹא יִחְיֶה" (בראשית לא, לב). יעקב, בניגוד לרחל, איננו בשל עדיין להיות מי שינתץ את מזבחות הכנענים.

כנגד סכנה זו, אומר השפת אמת, יהפכו שעבוד מצרים ויציאת מצרים את עם ישראל לעם נבדל, עם סגולה. וזהו הטעם לאכילת מרור: אנו מזכירים הן את העבדות והן את היציאה לחרות, משום ששתיהן יחד יצרו את עם ישראל.[3]

כדי לזכות לצאת ממצרים, יש לזכור את לקח השעבוד. העם היהודי איננו יכול להיטמע. יש להתפקח מהאשליות של לבן שבכל דור ודור, ולשוב אל זהותנו המקורית בשלמותה.

'הָשַׁתָּא הָכָא, לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּאַרְעָא דְיִשְׂרָאֵל. הָשַׁתָּא עַבְדֵי, לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּנֵי חוֹרִין'.

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים

נחום אביחי בוצ'קו

בכל יום בקריאת שמע, בכל שבת ובכל חג בתפילה ובקידוש, וכן במצוות רבות אחרות — אנו מזכירים את יציאת מצרים. אף חג הפסח, ובעיקר ליל הסדר, מוקדש לעניין יציאת מצרים. מדוע עניין יציאת מצרים הפך להיות כל כך משמעותי? ועוד יש להבין, היאך אפשר לחייב כל יהודי ויהודי שיראה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים — והרי זהו אירוע שהתרחש לפני אלפי שנים לאבותינו, ואילו אנו לא היינו נוכחים שם!

בספר **יד מצרים** (לרי"א חבר, הקדמת פותח יד) כתב: '...כהשלמת ימי הריון של האשה, אז יצאו משם כעובר הנשמט מבטן אמו בחפזון גדול, ואז ניכר גדולתם ומעלתם, ונעשו עם בפני עצמו..., שע"פ הטבע קשה לולד לצאת ממקום צר, כמו כן היה ביציאת מצרים... שהיא נקראת ערוות הארץ... וכמו בעת הלידה אז צירים יאחזון תחיל תזעק בחבליה, כמו כן על ידי יציאת ישראל הוכו המצרים עשר מכות, והיתה צעקה גדולה בכל ארץ מצרים...'.

3. 'ופשוט י"ל טעם מרור כמש"ל להראות שגם הגלות וימי העינוי רואין עתה ומאמינים שהי' לטובה ומשבחין על זה כי עי"ז נכנסנו לבריתו של הקב"ה כמ"ש ויוצא כו' להיות לו לעם נחלה כו'. ובנ"י לאחר גאולת מצרים נעשו כאומה חדשה כמו המתגייר כקטן שנולד כו'. כי מ"ש אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים קאי גם על הירידה לגלות. רק שנזכר בפסוק עיקר המכוון שהוא היציאה. כי לא היינו במקרה במצרים רק שהכל הי' הכנה לקנות השלימות כמ"ש מכור הברזל כמו שמכניסין הכסף בכוונה לאור לבררו כנ"ל' (שפת אמת שם, פסח תרל"ב עמ' 46).

יש כאן דימוי נפלא המשווה את יציאת מצרים ללידה של ולד, כמו שנאמר "הֲנִסָּה א־להים לָבוֹא לָקַחַת לוֹ גוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי", ומכאן אנו למדים שיציאת מצרים אינה רק יציאה משעבוד מצרים לחירות אלא זהו בעצם רגע הלידה של האומה הישראלית.

משום כך מובן מדוע אנו מזכירים את יציאת מצרים כמעט בכל הזדמנות, שהרי לפני כן לא היתה לנו כלל זהות עצמית, כמו עובר הנתון במעי אמו, ורק בעקבות יציאת מצרים נשלמה הווייתנו (עיין מעין זה מהר"ל, גבורות ה' פרק ג').

אך זאת יש לדעת כי כל תאריך שנצטווינו בתורה לשמור ולזכור אינו תאריך המציין אירוע היסטורי שאירע בעבר בלבד, אלא בכל שנה ושנה משפיע הקב"ה את אותה השפעה שהיתה באותו היום. 'בניסן נגאלו — בניסן עתידים להיגאל', וכן שאר החגים על זו הדרך. אם כן בכל שנה ושנה חווה עם ישראל שלב נוסף בתהליך התחדשותו, ומתקרב הוא אל הגאולה השלמה.

ולא רק בראייה הישראלית הכללית, אלא אף כל יחיד ויחיד מישראל יכול בזמן הזה להיוולד מחדש ולהיגאל, לצאת מן המֵיצָרִים האישיים שלו, מהתמכרויות ושעבודים למיניהם, ולצאת ממש מעבדות לחירות, ובכך להרגיש כאילו הוא יצא ממצרים.

ונסיים בדברי **האדמו"ר מסלונים** (בעל הנתיבות שלום): 'ובכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שבכל דור ודור מתחדש עניין יציאת מצרים, שיהודי נגאל מקליפת מצרים ונהיה יהודי בן לעם הנבחר לשנה החדשה... ואפילו בהיותו משוקע במ"ט שערי טומאה מסוגל החג הקדוש הזה להוציאו, ויכול להתחדש כגר שנתגייר וכקטן שנולד'.

תשובות האב

שאול דוד בוצ'קו

ליל הסדר מיועד לדו־שיח בין הורים לילדים. אלה האחרונים שואלים שאלות, והאב חייב להקשיב להם ולענות בפרט לכל אחד ואחד. לשאלות שונות ולרגישויות שונות — תשובות שונות.

ארבע שיחות כאלה מוצעות לפנינו בהגדה, בעזרת ארבעה בנים שונים באופיים: החכם, הרשע, התם וזה שאינו יודע לשאול. האב מלמד כאן יסודות, ולכן תשובותיו נוגעות לכולנו.

'חכם מה הוא אומר: "מַה הָעֵדוֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' א־להינו אֶתְכֶם?" ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'.

הילד החכם רוצה לדעת את הכול, להבין את הכול. הוא רוצה להבין את ה'מה' ואת ה'למה' של כל 'העדות והחֻקים והמשפטים'. הקב"ה מצווה את האב להיענות בשלמות לבקשת בנו.

לאמתו של דבר כל אחד צריך לשאוף ללמוד את כל התורה כולה. ואכן, האב ילמד את בנו את כל הלכות הסדר, עד ההלכה האחרונה הנראית לכאורה חסרת חשיבות: האיסור לאכול קינוח לאחר אכילת קרבן הפסח. אין כאן רק הרוויית צימאונו של הילד לדעת; יש כאן גם שיעור מוסר שהילד החכם ילמד.

מדוע אסור לטעום כלום אחרי אכילת קרבן הפסח? אמרו רבותינו: כדי שיישאר טעם בשר הפסח בפיו. (ראה פסחים קכ, א; רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ט). במילים אחרות: לא די בידע, אלא יש לחיות את יציאת מצרים כאילו היינו בעצמנו שם.

לכן 'אפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו זקנים, כולנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח'. אף מתלמידי החכמים נדרש להתפעל כמו ילדים לשֵמע סיפור הניסים. טעם החוויה הזו צריך להישאר בפיהם, עליהם לחוש הזדהות עמוקה עם ההיסטוריה של עם ישראל.

'רשע מה הוא אומר: "מָה הָעֲבוֹדָה הַזֹּאת לָכֶם?" לכם ולא לו. ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעקר. ואף אתה הַקְהֵה את שניו ואמור לו: "בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם" (שמות יג, ח). לי ולא לו. אלו היה שם לא היה נגאל'.

מי נחשב לרשע? ההגדה מלמדת אותנו: מי שמוציא את עצמו מן הכלל, כלומר מהקהילה. מותר להקשות קושיות, וכל שאלה לגיטימית, אבל אי אפשר להשלים עם הוצאת עצמו מכלל ישראל. הסכנה היא פירוד העם בין 'אני' ל'אתם', בין אדוקים לכופרים, בין אשכנזים לספרדים, בין ישראלים ליהודי התפוצות, בין אוכלי כשרות זו לאחרת; זוהי הסכנה שיש להישמר ממנה בכל מחיר.

אולם המטה אוזן להקשיב היטב לשאלת הרשע שומע צליל נוסף: מה המשא הזה של מצוות שאתם נושאים עליכם?

איזה ילד נפלא, יוצא מן הכלל ממש! הוא יודע שאין כאן חג משפחתי נהדר בלבד, שבו אוכלים מעדנים ונזכרים בסיפורי נפלאות. הוא חכם נסתר, ומבין כי חג הפסח מבטא את כניסת עם ישראל לעולם המצוות. הילד יודע היטב שמשה לא ביקש סתם 'שלח את עמי', אלא דרש בשם ה': "שַׁלַּח אֶת עַמִּי וְיַעַבְדֻנִי" (שם ז, כו). הוא מבין את גודל משמעות היום — אך הוא מסרב לשאת בעול, טענתו היא שזה כבד מדי.

הָבֵן, עונה לו אביו, המצוות נושאות את האדם יותר משהוא נושא אותן. המסרב לקבל אותן איננו יוצא ממצרים. הגאולה, סיומו של שעבוד מצרים, מתרחשת בפועל כאן ועכשיו בשולחן הזה. על ידי שאני שמח לחגוג את הסדר אני יוצא לגמרי ממצרים. לכן אתה, החוֹוה את המצוות כמשא, נמצא עדיין במצרים. אתה עבד לתאוות שאינך מצליח להשתחרר מהן, תאוות המעקמות את תפיסת המציאות, הצובעות בצבעים ורודים חיי ריקנות והמציגות חיים מלאי משמעות כאפורים וכקודרים.

'תם מה הוא אומר: 'מה זאת'? ואמרת אליו "בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים" (שם יג, יד).

המשותף בין החכם לרשע הוא שהם אינם מסתפקים במה שעיניהם רואות: החכם רוצה לדעת את הכול, והרשע חפץ למרוד בכול. הילד התם, מצדו, פשוט מתפלא מהמעשים המוזרים שהוא רואה בלילה הזה, שנשתנה כל כך מכל הלילות, ויודע רק לשאול בחצי פה: 'מה זאת?'

האב מנער את בנו ועונה לו: "בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם". היה צורך ביד חזקה כדי שיידעו המצרים שהברכה והביטחון שהנילוס מעניק להם אינם אלא אשליה מסוכנת. מה עומד בבסיס האשליה הזו? מימי הנילוס, הזמינים תדיר, משמשים להשקיית אדמות מצרים, והאזורים שהם מפרים ירוקים כל כך, עד שנראים כגן ענק. על ידי ארגון טוב וניהול מושלם ניתן לחלק את המים האלה באופן שכל אחד ואחד יוכל להתפרנס בנחת מאדמתו. אין צורך במלחמת קיום עזה או בגבורה עילאית כדי לגבור על איתני הטבע.

אך ברכה זו השורה על מצרים היא שהייתה לה לרועץ. ולמרבה הצער, אף העברים עצמם נפלו בפח. לעיתים קרובות למדי, כאשר מזונותיו של האדם מצויים לו הוא אינו מעלה על דעתו להתקומם: טוב לו בעבדות, ובלבד שזו תהיה נוחה.

אף אבותינו זכרו בגעגועים: "אֶת הַדָּגָה אֲשֶׁר נֹאכַל בְּמִצְרַיִם חִנָּם אֵת הַקִּשֻּׁאִים וְאֵת הָאֲבַטִּחִים וְאֶת הֶחָצִיר וְאֶת הַבְּצָלִים וְאֶת הַשּׁוּמִים" (במדבר יא, ה).

כלום אין כאן דמיון מפתיע לחלק מעמנו שעדיין יושב בארץ זרה, שמעדיף מעדני עולם על פני הייסורים שבהם נקנית עצמאותנו בארץ ישראל? ואנו, היושבים בציון, האם לא קורה לנו שאנו שוקעים בחיים נוחים במקום להתחזק למען ארצנו ותורתנו?

חִזקו ואִמצו! זועק בעל ההגדה לכל היושבים סביב השולחן.

'ושאינו יודע לשאול את פתח לו. שנאמר "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם"' (שמות יג, ח).

הדבר הקשה ביותר הוא לנהל דו־שיח עם מי שאיננו רוצה לשאול שאלות. מה בכל זאת ניתן לעשות? 'את פתח לו'. תעשה אתה את הצעד הראשון. אם ילדינו אינם באים אלינו, עלינו לצאת אליהם. אלה הרחוקים משולחן הסדר — חובה עלינו ללכת ולהביא אותם; איש אינו רשאי לשכוח את הנידחים. לפַתח תלמודי התורה, לפתוח בתי ספר וישיבות, לתמוך בתנועות הנוער — זו חובתנו; זוהי מלחמה כוללת, שעלינו לערוך כדי להשיב את אלה שאינם עִמנו.

ברם, באופן מפתיע, בעלי ההגדה אינם פונים אל האב. הם אינם אומרים 'אתה', אלא 'את' — בלשון נקבה. הסיבה היא שתפקיד האם בחינוך הוא העיקרי:[4] דמות הבית כדמות האם. האשה היא נשמת הבית: 'ביתו זו אשתו' (משנה יומא פ"א מ"א), אמרו רבותינו. ואמנם אין על האם חיוב פורמאלי ללמוד וללמד, אך זהו מפני שתפקידה נובע מנקודה פנימית עליונה, עמוקה וטמירה, שאי אפשר להגדירה במושגים של הלכה.

המצווה הידועה ביותר של הנשים היא הדלקת נרות שבת. האור מסמל את אור התורה: 'כי נר מצוה ותורה אור', ואכן — בזכות האמהות התורה שורה בבית. 'הרגיל בנר, הויין ליה בנים תלמידי חכמים'.[5] האור שידעה האם להדליק בלבותיהם של בניה, הוא שילהיב אותם ללימוד התורה. תורתו של החכם, שלה היא.

4. ראה אוצר מפרשי האגדה, הוצאת מכון ירושלים עמוד 140.

5. שבת כג, ב, ופרש"י שם: 'על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור דתורה'.

סופן נעוץ בתחילתן

נחום אביחי בוצ׳קו

בשבת חול המועד פסח אנו קוראים בהפטרה את ׳חזון העצמות היבשות״ בו מתאר הנביא יחזקאל חיזיון על תחיית האומה הישראלית וחזרתה לארץ ישראל (יחזקאל לז, יא־יב): ״וַיֹּאמֶר אֵלַי: בֶּן אָדָם הָעֲצָמוֹת הָאֵלֶּה כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל הֵמָּה... לָכֵן הִנָּבֵא וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה׳ הִנֵּה אֲנִי פֹתֵחַ אֶת קִבְרוֹתֵיכֶם וְהַעֲלֵיתִי אֶתְכֶם מִקִּבְרוֹתֵיכֶם עַמִּי וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל אַדְמַת יִשְׂרָאֵל״.

אך הנה אמנם זוהי הפטרה מרגשת וחשובה, אך מה עניינה דווקא לחג המצות?

בספר יצירה נאמר ׳עשר ספירות בלימה נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן׳, כלומר כבר בתחילתה של הבריאה טמון סופה ותכליתה, כמו שתתגלה ותיושם לעיני כל ישראל. נראה לומר שרעיון זה נכון גם לגבי גאולתן של ישראל, ו׳סופן׳, כלומר הגאולה האחרונה, ׳נעוצה בתחילתן׳, בגאולה הראשונה. משום כך בחג הפסח, בו אנו חווים את הגאולה הראשונה של עם ישראל, נעוצה גם הגאולה האחרונה, הגאולה העתידית. לכן אנו קוראים בחג זה את ההפטרה בה מתוארת הגאולה העתידית, גאולה אותה אנו חיים בדורנו אנו, שהרי הגוף הלאומי קם לתחייה ועם ישראל שב לארצו.

עניין זה רמוז גם ב׳שירת הים׳. השירה פותחת במילים ״אָז יָשִׁיר מֹשֶׁה״, בלשון עתיד, והשאלה הידועה היא מה עושה כאן לשון עתיד, הרי זוהי שירה והודאה על הנס שנעשה להם כבר! על כך עונה הגמרא (סנהדרין צא ע״ב): ׳מכאן לתחיית המתים מן התורה׳. וכותב העץ יוסף שם: ׳ללמדך, שגם לעתיד (משה רבנו) ישיר השירה׳. כלומר, כבר בשירה של יציאת מצרים נעוצה השירה על הגאולה העתידית.

וכן בפרשת פקודי בזמן משיחת המשכן, מובא בתרגום יונתן בן עוזיאל (שמות מ, ט־יא) כי למשיחת כלי המשכן והקדשתם יש משמעות רחבה מאוד, והיא כוללת אף את מלכות בית יהודה, את מלך המשיח העתידי, את התגלות אליהו הנביא לפני הגאולה, ואף את מלחמת גוג ומגוג. שוב אנו מוצאים איך בתחילתו של דבר כבר נעוץ סופו — במשיחתם הראשונה של כלי המשכן כבר נעוץ עתידו של עם ישראל ושל העולם כולו.

משמעות רעיון זה של 'סופן נעוץ בתחילתן' הוא שבכל דבר הגדל ומתפתח, נמצא כבר בשורש ובגרעין שלו אפשרות ההשפעה על המשכו והתפתחותו. משום כך עלינו להשקיע בדרך הנכונה בכל דבר בבסיסו ובתחילתו, כגון בחינוך ילדים, בחיי זוגיות, ועוד, כך שההשפעה תהיה חיובית לאורך ימים ושנים.

נס שלא לצורך?

שאול דוד בוצ'קו

בשביעי של פסח אנו חוגגים את נס קריעת ים סוף, וזו גם קריאת התורה של היום.

מספר ימים לפני כן, לאחר שנה של אותות ומופתים, הרשו המצרים לבני ישראל לצאת, קיבלו את כל דרישותיהם ואף נתנו בידם צאן ובקר, כדי שיהיו להם מספיק בהמות להקריב קרבנות במדבר. דבר לא בישר על תפנית, על עימות מחודש; המצרים ספגו כל כך הרבה מכות, שכל מחשבותיהם היו נתונות לחבישת הפצעים ולחזרה לשגרה. מצב רוחם המדוכדך לא עודד אותם לצאת למלחמה חדשה.

והנה, ה' פוקד על העם הנמלט ממצרים לשוב על עקבותיו! בעקבות זאת מדמה פרעה שהקב"ה נטש את עמו ושהגיעה עת הנקמה. המצרים מתעודדים ופותחים במרדף אחרי עם ישראל, אשר במהלך בלתי מובן נדחקו על ידי ה' אל שפת הים, בדרך ללא מוצא... הייתה זו עילה מאת ה' להראות שוב את גבורתו: "כִּי בָא סוּס פַּרְעֹה בְּרִכְבּוֹ וּבְפָרָשָׁיו בַּיָּם וַיָּשֶׁב ה' עֲלֵהֶם אֶת מֵי הַיָּם וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הָלְכוּ בַיַּבָּשָׁה בְּתוֹךְ הַיָּם" (שמות טו, יט).

לו רצינו חלילה להישמע כמגדפים כלפי מעלה, היינו ממשילים כאן משל לאדם הזורק את חברו למים וקופץ ומציל אותו, ולאחר מכן דורש שיכיר לו תודה על הצלתו. ואמנם, עצם התמיהה מוצדקת. הרי כבר ביאר הרמב"ם שהקב"ה אינו עושה נסים אלא לצורך גדול;[6] מדוע אפוא היה כאן צורך בנס?

6. הל' יסודי התורה פ"ח ה"א: 'כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאם'. וראה גם דרשות הר"ן, הדרוש השמיני, ד"ה ההקדמה הראשונה: 'שחפץ השם יתברך ורצונו לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר, ושהטבע יקר בעיניו, לא ישנהו אלא לצורך הכרחי'.

רבותינו בעלי ההגדה מגלים לנו טפח: הם לימדונו שהניסים של קריעת ים־סוף, שנאמר בהם "הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה'" (שמות יד, לא), היו רבים וחשובים מאלה שאירעו במצרים, שבהם אמר הכתוב "אֶצְבַּע אֱ־לֹהִים הִוא" (שם ח, טו). בעניין נסי מצרים, התורה הדגישה מספר פעמים (ראה שמות ז, ה; ח, ו; ח, יח; ט, יד־טז; ט, כט). שמטרת עשר המכות לא הייתה רק להוציא את אבותינו ממצרים, אלא גם להוכיח שה' הוא הבורא, הוא המשגיח על העולם ושאין סוף לכוחו ולגבורתו. קריעת ים־סוף הייתה אפוא הוכחה נוספת, (ראה שם יד, ד; יד, יח). הוכחה שהעם כולו חווה אותה בפועל, שהחוקים שעל פיהם מתנהל היקום אינם אלא ביטוי של רצון הא־ל.

על פי זה, היה נראה לומר שכל ההבדל בין המופתים שהיו במצרים לבין נס קריעת ים סוף הוא הבדל בעָצמה, הבדל כמותי. ברם, נראה שחכמי ישראל הבינו שיש גם הבדל מהותי בין נסים אלו.

שם אחד, שנוכחותו בולטת מאוד בקריאת התורה של שביעי של פסח, נעדר לגמרי מנוסח ההגדה: זהו שמו של משה. עובדה זו מבהירה בדיוק רב את המשמעות הייחודית של קריעת ים־סוף. חכמי ההגדה הדגישו שלא משה רבנו הוציא את בני ישראל ממצרים, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו הוא שהוציאם, לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח. בקריעת ים סוף, לעומת זאת, הכתוב מכריז: "וַיַּאֲמִינוּ בַּה' וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ". (שם יד, לא).

כאשר קרא ה' למשה להוציא את בני ישראל ממצרים, סירב משה, עד שהקב"ה נתרצה לצרף אליו את אהרון. אז אמר ה' למשה דבר תימה: "וְזֶה לְּךָ הָאוֹת כִּי אָנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעַבְדוּן אֶת הָא־להים עַל הָהָר הַזֶּה" (שם ג, יב).

מה התועלת בסימן שיופיע לאחר המעשה? ועוד, הייתכן שהיו למשה ספקות עד שהוצרך לסימן? חס וחלילה.

נראה להבין כך את הדו־שיח שבין ה' למשה עבדו: ייעודו של משה הוא לקבל את התורה ולמסור אותה. לכן הוא ישהה בהר ארבעים יום וארבעים לילה מבלי לאכול ומבלי לשתות, וילמד עד שיבין את כל שהקב"ה מאפשר לאדם להבין. אם כך, רק אהבתו לעמו היא שהביאה את משה לסרב לגאול את ישראל: הוא לא רצה שייגאלו על ידו, איש התורה, מפני שלא רצה שהגאולה תהיה תלויה בקבלת התורה; אולם הקב"ה מצדו רצה שייכתב לדורות שחירות ישראל קשורה לשמירת המצוות.

הקב״ה ויתר למשה במקצת. ה׳ רב החסד, בכבודו ובעצמו, הוציא את בני ישראל ממצרים, ובזה משה היה רק כלי בידו. בין שזכו ובין שלא זכו, בני ישראל היו צריכים להיגאל, בחסדי ה׳ ובגלל הברית שכרת עם האבות.

אך כל זה היה רק למראית עין, ולזמן קצר מאוד, זמן יציאת מצרים עצמה: בכל זאת — השליח שה׳ בחר היה משה רבנו.

העולם איננו מתנהל במדת החסד לבדה. יוכיח זאת העונש הנורא שלקו בו המצרים. אין די בהצלת בני ישראל — אלו שהטביעו ילדים יהודים חייבים למות באותה מיתה האיומה שהם גזרו על אחרים.

בזמן יציאת מצרים זכו בני ישראל לחסד הא־לוהי, ואז האמינו בה׳. אך כאשר ה׳ המית את המצרים, הם האמינו במשה עבדו. או אז הם נעשו בשלים לקבל את התורה, שבה יגלה ה׳ את חסדו הגדול בתתו להם חוק ומשפט.

חג ראשון, חג שני וימי הספירה

נחום אביחי בוצ׳קו

בחג הפסח יש שני ימים טובים — יום ראשון של פסח ויום שביעי של פסח, ויש לעיין ולהעמיק מדוע נצרכו שני ימים טובים בפסח ומה ההבדל ביניהם.

כידוע, גאולת מצרים היתה כולה ב׳איתערותא דלעילא׳, כלומר הקב״ה עשה את כל הניסים ואילו עַם ישראל עצמו לא היה צריך לעשות כמעט מאומה (מה שאין כן בהנהגה הרגילה בה נדרשים ישראל ל׳איתערותא דלתתא׳, בבחינת ׳פיתחו לי פתח כחודו של מחט׳). באיתערותא דלעילא יש אהבה עצומה של הקב״ה לעם ישראל, שחוזרת ומושפעת עלינו כל שנה בחג הפסח.

אמנם בקריעת ים סוף היינו צריכים לעשות מעשה, שהרי הקב״ה אמר למשה ״דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִסָּעוּ״ כאשר הים היה עדיין גועש ורועש, ורק לאחר שנחשון בן עמינדב קפץ אל מים במסירות נפש בלתי רגילה — רק אז נבקע הים! ואף יתכן לומר שאין זה מעשה פרטי של נחשון אלא הוא ביטא בזה רצון שהיה אצל רבים אחרים בעם ישראל, ואם כן בנס קריעת ים סוף היתה השתתפות של עם ישראל.

מדוע, אם כן, ביציאת מצרים עצמה היתה איתערותא דלעילא בלבד ואילו בקריעת ים סוף היתה דרישה לאיתערותא דלתתא?

מסביר האדמו״ר מסלונים (נתיבות שלום, פסח, מה תצעק אלי, א) שביציאה עצמה היו ישראל עדיין משועבדים לכוחות הטומאה של מצרים, ולכן אף היו כאלה שחשבו לחזור לאחור, אולם בקריעת ים סוף, הואיל וישראל פעלו במסירות נפש למען שחרורם מהמצרים משום כך זכו למעלה גבוהה יותר של שחרור מוחלט מטומאת מצרים. זאת הסיבה שדווקא באותה שעה אמרו שירה ולא לפני כן, כי רק אז התעלו למעלה הגבוהה של ניתוק מוחלט ממֵיצרי המצרים.

אמנם גאולת מצרים השלמה תגיע רק עם מתן תורה בחג השבועות, שם יעלו ישראל דרגה, ממעלה של ׳סור מרע׳ למעלה של ׳עשה טוב׳. במעמד הר סיני יזכו ישראל לא רק לשחרור מכוחות הטומאה אלא גם לקניית שלמות על ידי קבלת התורה.

על פי זה מובן כי גם עלינו מוטלת עבודה רצינית בימים אלה, ימי ספירת העומר שבין פסח לשבועות, בהם כל יום מסוגל לתיקון מידה מסוימת.

רבים שואלים במה הם אמורים להתמקד בעבודת תיקון המידות, הרי יש כ״כ הרבה מה לתקן?!

עונה הגאון מווילנא (ביאור לספר יונה ד, ג): ׳במה שנכשל האדם בגלגול הזה הרבה פעמים... ובאיזו עבירה נפשו חשקה לו מאוד — אלו הם הדברים שעליו להשתדל יותר בתיקונם כי עבורם נתגלגל עתה (עיי״ש)׳. דהיינו, דווקא הדברים שהכי קשה לנו להתגבר עליהם ושהם הכי מושכים אותנו — שם כנראה המבחן האמיתי שלנו.

אכן, תיקון מידה הוא קשה מאוד ומשול כקריעת ים סוף, אבל המשתדל בימי ספירת העומר תהיה לו סייעתא דשמיא לכל השנה, כי לעניין תיקון המידות ימים אלה נחשבים שורשים לכל השנה.

בין פסח לשבועות

משמעות יום העצמאות

שאול דוד בוצ׳קו

בפרוס עלינו חג העצמאות מעיבה על שמחתנו החוויה הקשה אותה אנו עוברים בשנים האחרונות — גירוש/פינוי יהודים מאדמתם, ומסירת השטח לאוייב. כל אחד ואחד מאיתנו אף מהרהר בליבו — האם בכלל ראוי לחוג את יום העצמאות? אם כך מתנהגת המדינה אולי אין מקום לשמחה כלל?

עלינו לדעת כי שאלה זו שנתעוררנו אליה היא שאלה המנסרת בחלל העולם מאז הקמת המדינה, ויהודים רבים ושלמים מתייסרים בה זה רבות בשנים. כי הנה ׳בעיות׳ בהתנהלות המדינה בכל הקשור לשמירת תורה ומצוות לא חסרו מאז ומעולם. בעיות בענייני אישות, גיור, שבת, צניעות ועוד. ועל כולנה עולה בעיית החינוך הקלוקל, החופשי, הקיים במדינה כאז כן עתה, ואליו אף נשלחו ילדים רבים על כורחם של הוריהם עם עלייתם לארץ. חינוך שהסיר מהם כל זיק של יהדות, כל ניצוץ של תורה, וממש רצח את רוחם ונשמתם. בעיה זו — האין היא לפחות שווה בחומרתה ושקולה לגירוש יהודים מחבל ארץ ישראל אחד לחבל ארץ אחר?

אם סובר אדם כי בגלל בעיות קשות אלה אין כלל שמחה בהקמת המדינה, ואין הוא מכיר בה כלל — ניחא, אפשר להבין גישה זו הסוברת שאם העסק אינו מושלם אז אין שמחה לחצאין. אך מי שבעבר הכיר במדינה והיה שותף לכל הנעשה בה, שמח בשמחתה וכואב בכאבה, ואף הודה לה׳ בכל שנה על שהחיינו וקיימנו והגיענו שיש לנו מדינה יהודית, על אף כל חסרונותיה — מה נשתנה עתה באופן מהותי ממה שהיה עד כה?

כדי להבהיר את עניינו של חג עלינו לחזור אל שורש הדברים ולשאול את שאלות היסוד: מה נתחדש עם הקמת המדינה? ולשמחה מה זו עושה? מה אנו חוגגים בציון יום עצמאותה של המדינה?

הנה רבים מאיתנו כבר נולדו במדינה, רבים מאיתנו חיים בה שנים רבות, ומציאות המדינה עבורנו היא עובדה פשוטה וברורה, עד שאין אנו מרגישים את החידוש הנפלא שבה ואת המתנה הייחודית לה זכינו בדורות אלה. לא לחינם קבעו חז"ל כי בליל הסדר, בלילה בו אנו חוגגים את חירותנו ופדות נפשנו, צריכים אנו לאכול מרור בברכה, והם עצמם אף תיקנו לשאול 'מרור זה על שום מה?', שהרי באמת מקומו מיותר ומה שהיה היה! אלא באמת אלמלא היה המרור על השולחן לא היינו מבינים את משמעות הפסח, אם לא נזכור כי עבדים היינו לא באמת נזכור כי הוציאנו ה' ממצרים. אף כאן, אם לא נזכור את אשר עברנו במשך כל שנות גלותינו אזי לא נבין את הישועה הגדולה וההצלה המופלאה שעשה ה' לנו, ועשויים אנו לומר כי מדינה היא דבר נורמאלי, ככל העמים, כאן נולדתי, כאן גדלתי, כך בטבעיות וכדרכו של עולם.

כדי להבין את מצבנו היום חובה עלינו לקיים את הפסוק: "זְכֹר יְמוֹת עוֹלָם בִּינוּ שְׁנוֹת דֹּור וָדֹור" (דברים לב, ז). אם נעמיק ונתבונן ניווכח כי הקמת מדינת ישראל היא נקודת זמן שהיוותה מיפנה היסטורי **בחמש בחינות שונות**, שעל כל אחת ואחת מהן עלינו להודות לקב"ה בנפרד, ועל אחת כמה וכמה טובה כפולה ומכופלת שנצטרפו כולן והיו לאחד, ולוואי ונספיק להודות לה' א־להינו על אחת מאלפי הטובות הניסים והנפלאות שעשה עמנו.

כבר הקשו פוסקים אחרונים על קביעת יום ההודיה ביום ה' באייר יום הקמת המדינה, שהרי ביום זה החלו הצרות והחלה המלחמה בכל תוקף, ונהרגו אלפי חיילים ותושבים, ולכאורה היה מקום לציין את יום סיום המלחמה, יום הפסקת האש ושביתת הנשק, כיום ההודיה, ולשלב בו אף את ההצלה מן המלחמה עצמה.

אמנם לענ"ד יום הקמת המדינה קובע ברכה לעצמו, וחשיבותו רבה בחמשה מישורים שונים, ותחילה נמנה את כולם ואחר כך נסבירם אחד לאחד:

- גאולה מגלות אדום
- שיבה לארץ ישראל
- עצמאות

- אחדות
- התפתחות התורה

ונבאר הדברים:

גאולה מגלות אדום

התורה פותחת בפסוקים: "בְּרֵאשִׁית בָּרָא א־להים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ, וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ א־להים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם", ואומר המדרש: "תהו — זו גלות בבל, ובהו — זו גלות מדי, חשך — זו גלות יון, תהום — זו גלות אדום (שהיא כתהום שאין לה סוף), ורוח א־להים מרחפת — רוח התשובה המביאה את הגאולה" (בראשית רבה פ"ב, ד).

ולכאורה המדרש סתום ואינו מובן, התורה מתארת את ראשית בריאת העולם, בטרם כל יציר נוצר, עדיין אין בני אדם, אין גויים ואין יהודים, והיאך רמוזות כאן גלויות ישראל תחת שלטון העמים? אתמהה! אמנם אחר שנעמיק ונתבונן נראה כי המדרש שואל את עצמו שאלה עצומה: הואיל והקב"ה ברא את העולם כרצונו הרי ודאי ברא אותו באופן מושלם, בחכמה מופלאה ובתכנון מדוקדק, ואם כן מהו שמתארת התורה "וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם" — האם הקב"ה יצר קטסטרופה? והתשובה שנותן המדרש היא, אכן כן, הקב"ה ברא את העולם באופן שהוא עתיד להישחת, והטעם לכך הוא בריאת האדם, הברייה היחידה שניתן לה כח הבחירה החופשית לעשות ככל העולה על רוחו. בריאת האדם הביאה לעולם את כח המשחית, אותו כח שבעתיד יגרום לארבע גלויות ולאסונות, אבל באמת "רוּחַ א־להים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם" — התשובה המביאה גאולה לעולם אף היא נבראה, ומבשרת היא כי עתיד העולם לחזור לתיקונו כפי שהיה ברצון ה' בלא קלקול האדם, וזהו תפקידנו בעולם.

הנה כל אחת מן הגלויות מאפיינת את עיקר המלחמה הרוחנית של הגויים באותו הדור כנגד עם ישראל. **בבל** — ייצגה את תפיסת האלילות והגאווה, לא יכולה היתה לסבול כי יש בית מקדש וכח אחר בלעדו, ומכל גאוותו זו נלחם בישראל. **מדי** — ייצגה את חיי ההנאה והתאווה ונלחמה בכל דבר שבקדושה. **בחג הפורים** אנו מציינים את הניצחון הן על בבל והן על מדי — עם ישראל עבר את התקופה הקשה שתחת שלטונם ושרד מבחינה רוחנית. **יון** — מייצגת את החכמה האנושית, וככזאת ראתה בחכמה הא־להית סתירה והתנגדות, עד שלא יכלה לסבול אותה

ורצתה להכחיד את עם ישראל ולכבות את אור החכמה הא־להית. **בחג החנוכה** אנו מציינים את ניצחון התורה על חכמת הגויים. **אדום** — זוהי התהום, כאן אין אידאולוגיה שבשמה רוצים הגויים להשמיד את ישראל, אין כאן גאווה ולא תאווה ולא חכמה אלא רצון לא־רציונאלי להשמיד את עם ישראל, סתם כך בלא סיבה. הם יודעים כי ישראל נושאים את שם ה׳ בעולם, והם אינם רוצים את ה׳ בעולמם, על כן מרגישים הם כי עליהם להיפרע ולהיפטר מן היהודים. תחילת תהליך גלות אדום החל עם הרומאים שהיגלו את ישראל מארצו ובכך המיטו עליו שנות חרפה, שנות סבל, בהם אסון רודף אסון, עד שהגיעה השואה הנוראית בה כמעט כל העולם היה שותף למחיית שם ישראל מן העולם ח״ו, ונמנע מלהושיט יד מסייעת ואף נעלו את דלתותיהם בפני תחנוני הפליטים הנשארים. במערכות ישראל השונות ב־58 השנים האחרונות נהרגו כ־22,000 איש, באותם השנים הנוראות מספר זה היה סך הנרצחים בממוצע בשבוע. כמעט ועלתה ביד הרשעים מזימתם להכחיד את שם ישראל מן העולם ח״ו.

בחסדי ה׳ קמה מדינת ישראל ובכך הקיץ הקץ על זממם ותשוקתם של שונאי ישראל להוציא לפועל את כוונתם להשמיד את ישראל. יום זה הוא יום התשובה, יום התיקון, תחילת הגאולה מגלות אדום, ומציין סוף תקופה בתולדות העולם, תקופה שהחלה עם גלות ירושלים בידי הרומאים ונסתיימה עם הקמת המדינה. כשם שפורים וחנוכה מציינות סיום תקופת גלות כך יום העצמאות מסמל סוף תקופת הגלות הארוכה מכולם.

אם כן הקמת המדינה מציינת את השינוי הגדול הזה, שבו עם ישראל קם לתחיה מן האפר כאומה, וחזר להקים את ביתו בארץ הזאת — איך לא נשמח ונודה לקב״ה על זאת?!

שיבה לארץ ישראל

לאחר שהרומאים הגלו אותנו מארצנו ופיזרו אותנו בכל העולם, עדין ניסו יהודים במסירות נפש להישאר ולהיאחז בארץ. ר׳ יוחנן החזיק מרכז תורה בארץ ישראל, ולמשך תקופה התקיים מרכז תורה בארץ ישראל במקביל למרכזי התורה בבבל. אולם עם השנים וריבוי הצרות הלך הישוב היהודי בארץ ישראל והידלדל, עד שכמעט ולא נותרו בה יהודים כלל. מאז, בכל הדורות כולם ניסו יהודים לחזור ולהיאחז בארץ, הלכו וחזרו, במסירות ובעיקשות, אך לא הצליחו להיאחז בה ולא מצאו בה תקומה. אהבת הארץ בערה בקירבם אך לא הצליחו לממש אותה

ולהתיישב בארץ. והנה פתאום לפני כמאה וחמישים שנה נעשתה החזרה לארץ ישראל אפשרית. יהודים רבים באו והשתקעו בארץ, אמנם בתנאים לא תנאים ובייסורים רבים, אך הדבר עלה בידם. עוד לפני שקמה המדינה כבר היו בה 600,000 יהודים, מספר מדהים ביחס למה שהיה כמה עשרות בודדות של שנים לפני כן. עם הקמת המדינה נתאפשרה עלייתם של יהודים רבים לארץ, דבר שנאסר והושגח על ידי האומות ששלטו עליה. הקמת המדינה איפשרה לנו לקיים את מצות יישוב ארץ ישראל. שוב אין אנו אנוסים לגור בין הגויים ויכולים אנו לקיים מצוה זו, ואפילו ריקנים שבישראל זכות מצוה זו ודאי עומדת להם. על כך ודאי יש להודות ולשבח.

עצמאות

אך לא זו בלבד שיכולים יהודים לגור בארץ ישראל, אלא עצמאות המדינה ושלטון יהודי ריבוני בארץ ישראל זוהי מצות יישוב הארץ באופן השלם שבה. כבר כתב הרמב"ן ועוד כי מצות יישוב הארץ היינו לשלוט בה ולא לתת שלטון לעם אחר, ועניין זה אפשר לקיים רק כאשר ישנו שלטון יהודי מוכר בין האומות וריבונות מוחלטת על השטח.

לאברהם אבינו נאמר "כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה", וכבר ידענו על פי חז"ל שמניין השנים החל מיום הולדת יצחק. ולכאורה תמוה, הרי אברהם ויצחק גרו בארץ ישראל, וכן יעקב ברוב שנותיו, ויצחק אף נצטווה שלא יצא מן הארץ, ואם כן היאך אפשר להחשיב את כל שנותיהם כשנות גירות בארץ לא להם? וכי לא ישבו בארץ ישראל? עוד מצאנו בדוד, כשברח מפני שאול אל אכיש מלך גת, קונן "כִּי גֵרְשׁוּנִי הַיּוֹם מֵהִסְתַּפֵּחַ בְּנַחֲלַת ה' לֵאמֹר לֵךְ עֲבוֹד אלהים אֲחֵרִים" (שמואל א, כו, יט ע"פ הגמרא בכתובות ק"י ע"ב). והרי גת שוכנת בתוך גבולות ארץ ישראל, ומזוהה כיום באזור גוש קטיף, והיאך דרשו חז"ל מפסוק זה שכל היוצא מן הארץ כאילו עובד עבודה זרה?

אלא מכאן ראיה שגם כאשר יהודים חיים ויושבים בארץ ישראל, כל זמן שעושים כן כיחידים תחת שלטון הגויים אין הם מקיימים את המצוה במלואה, אלא באופן חלקי. וזהו שאמרו חז"ל (כתובות קי ע"ב) 'לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה גויים ואל ידור בחו"ל אפילו בעיר שרובה ישראל' — אין לדור בחו"ל כלל אלא בארץ, ולכתחילה יש לדור בארץ בעיר שרובה ישראל היינו תחת שלטון ישראל, אך גם אם אין אפשרות כזאת עדין עדיף לגור בה אף תחת שלטון גויים מאשר לגור בחו"ל, ובע"ה עוד יהודי יבוא ויצטרפו עד שיהיה שלטון יהודי בארץ

(ולא כמו הרוצים להיתלות במאמר זה ולומר כי עדיף לגור בארץ ישראל בין גויים בלא קיום מצוות מאשר בחו"ל).

הקמת המדינה הפכה את מצות ישוב הארץ למשמעותה האמיתית, ועל כך ודאי שעלינו להודות ולהלל.

אחדות

אחד הנזקים הגדולים שעשתה לנו הגלות היא הפגיעה באחדות ישראל. הגלות הוציאה אותנו מן הביחד והפכה אותנו להיות אגודות אגודות. קהילות יהודיות שוכנות בארצות שונות ואין שום קשר ביניהם, מנהגיהם שונים ותרבותם שונה. אף כאשר התקבצו מספר קהילות למקום ישוב אחד יצרה כל קבוצה קהילה לעצמה, בית כנסת נפרד, ארגוני חינוך וחסד נפרדים, כל אחד עצמאי בלא קשר לאחרים. לא היתה הנהגה כללית לכל הציבור הגדול הזה והכל היה נפרד. עם הקמת המדינה נוצרה הנהגה אחידה המארגנת תחתיה את כל העם היושב בציון. אמנם הנהגה זו אינה עושה הדברים כפי שהיינו רוצים שייעשו, ומתפללים אנו כי אנשי אמונה ינהיגו את המדינה, אך עדין עניין האיחוד, השם קץ לפיזור הנורא, הוא אחד מסממני הגאולה. המהר"ל מסביר כי מהותו של ישראל היא להיות מאוחד, וכפי שאמרו חז"ל כי בתפילין של קוב"ה כתיב: 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. ישראל נברא כדי להיות אחד ובכך מקדש שם ה' בעולם, וכביכול כשאנחנו מפורדים אזי ח"ו התפילין האלה נפסלות, והתיקון הוא לשוב ולהתאחד. הקמת המדינה איפשרה לכנס ולאחד את הפיזור הגדול בו היה שרוי עם ישראל, ועתה יש לו מרכז גדול שכל היהודים בעולם קשורים אליו.

התפתחות התורה

אמנם כל ההישגים האלה — סוף הגלות, שיבה לארץ ישראל, עצמאות, אחדות — אינם מטרה לעצמם אלא הם כלי ומכשיר לגאולה השלמה ולחיבור אמיתי של עם ישראל עם אביהם שבשמים. אין אנו חוזרים לארץ ישראל רק לאכול מפריה ולשבוע מטובה. משה רבינו מתחנן לפני ה' שיתן לו להיכנס לארץ, ושואלת הגמרא (סוטה י"ד ע"א): לשם מה? וכי לאכול מפירותיה הוא צריך? אלא כדי לקיים מצוות התלויות בה. ארץ ישראל היא ארצו של ה', ארץ התורה והמצוות, והיא גם המגדירה את זהותנו ומהותנו. תכלית קיומנו בכלל ובארץ ישראל בפרט היא הקמת ממלכה של תורה, ההולכת באור ה' ומתקנת את העולם בדרך התורה. כדי להקים ממלכה

של תורה צריכה קודם כל שתהיה ממלכה. כל זמן שאנו מפוזרים לא נוכל לעשות זאת, כל זמן שאנו משועבדים לא נוכל לעשות זאת, כל זמן שאנו נרדפים ונשחטים לא נוכל לעשות זאת. כל ההישגים שהשגנו עם הקמת המדינה הם תנאים בסיסיים להגשמת החזון היהודי האמיתי אליו אנו מצפים ומתפללים.

אמנם לא די בציפייה, בחלומות ובתפילה. כל אחד ואחד מאיתנו מחויב לפעול ללא לאות להוסיף תורה וקדושה בארץ הזאת, כדי למנוע ח״ו מצב בו תקיא הארץ אותנו ממנה. מתוך הבנה כי כולנו עם אחד ואומה אחת, עלינו להרגיש את האחריות שיש לנו זה על זה ומתוך כך לפעול. זה מתחיל בפעילות בישוב מתוך הרגשת אחדות: דאגה למי שמתקשה כלכלית, דאגה למי שמתקשה רוחנית, דאגה למי שהולך בדרך לא נכונה. ובהמשך דאגה לכלל האומה להתאמץ ולהפיץ את אור התורה בעם ישראל כולו.

זוהי הדרישה מאיתנו, ואנו סמוכים ובטוחים כי הקב״ה פועל ברחמיו ומצמיח לנו ישועות, וכפי שלימדונו חז״ל כי הגאולה העתידית תבוא מתוך חסד ורחמים, והקב״ה משביר ומוליד, ואנו מאמינים בני מאמינים ויודעים כי יד ה׳ עשתה כל זאת, וכל הנפלאות שראינו בדורות אלה לא לחינם נעשו, ונמצאים אנו בתהליך מתמשך, וגם אם יש ירידות ועל אף הסבל והקשיים, התהליך לא עוצר והדרך מוליכה אל היעוד הגדול.

אם נבין ונשכיל כל זאת אזי ליבנו יעלה על גדותיו משמחה והודיה לה׳ ית׳ על כל החסד אשר עשה ועושה עימנו, שהצילנו מהמבקשים להשמידנו, שהחזירנו לארץ ישראל, שנתן לנו עצמאות ושלטון ריבוני, שחזרנו והתאחדנו, שהחיינו את לימוד התורה, ונתפלל על העתיד שנצליח בע״ה להמשיך ולפעול עם הקב״ה, ולמלא את תפקידנו בתהליך הנפלא הזה כרצונו, להפיץ תורה ולקדש שם שמים, ולהאמין כי למרות הקשיים והסיבוכים עתידה הגאולה שתבוא במהרה, ונוכל לשיר שיר חדש. אמן!

הימים הלאומיים שהתחדשו בדורנו

נחום אביחי בוצ'קו

אומרת הגמרא (שבת קיח ע"ב): **'אמר רבי יוסי: יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום. איני?** (=היתכן?), **והא אמר מר: הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף! עונה הגמרא: כי קאמרינן בפסוקי דזמרא** (=כוונת רבי יוסי לשני מזמורי תהלים בפסוקי דזמרא הפותחים במילה "הללו". ע"פ רש"י שם)'.

ובסברה קשה מאוד להבין: מה פגם יש באמירת הלל בכל יום?

מסביר הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, בעל **ה'משך חכמה'** (ריש פרשת בחוקותי): 'האומר הלל הגדול בכל יום — שמורה שראוי להודות רק להנך פעולות של דרך נס, אבל מפעלות הטבע אין צריכים להיוצר אחרי שבראן — הרי זה מחרף ומגדף. אבל כל האומר תהלה לדוד בכל יום, שזה מדבר על מפעלות סדור הטבעי אשר בכל יום, מובטח שהוא בן העולם הבא'.

משמע שישנם שני סוגי הלל: הלל על אירועים ניסיים חד־פעמיים, כמו קריעת ים סוף וכדומה, והלל על הנהגתו וגילויו של הקב"ה בדרכי הטבע הרגילות, כמו גדילתו של פרח וזריחת השמש. מי שרואה את התגלותו של הקב"ה רק בניסים חד פעמיים ולא בכל המערכת הטבעית הרגילה — הרי זה מחרף ומגדף את שם שמים!

הרבנות הראשית לישראל קבעה לומר הלל ביום העצמאות וביום ירושלים, משום שימים אלה מנציחים את אשר אירע לעם ישראל בארץ ישראל בימים ה' באייר תש"ח וכ"ח באייר תשכ"ז, אירועים אלה הם אירועים מכוננים ובלתי רגילים ששינו את המציאות באופן ניכר ויוצא דופן.

יום העצמאות מבטא את התקומה הגופנית של האומה הישראלית. לפני קום המדינה היה עם ישראל מפוזר ומפורד לקהילות ולפרטים שאינם מאוחדים ומאוגדים, ומקום המדינה חזרנו להיות אומה ריבונית בארצה. יום ירושלים מבטא את התקומה הרוחנית של האומה הישראלית. שחרור המקומות הקודשים, ירושלים והר הבית שבמרכזה, שהם הנשמה הפנימית של העם היושב בציון.

יום העצמאות ויום ירושלים חלים בימי ספירת העומר, בתקופה שבין פסח לעצרת, ימים שבמקורם הם ימי שמחה וכעין 'חול המועד ארוך'. ימי הספירה מחברים בין

היציאה מעבדות לחירות לבין חג מתן תורה, והם ימי ההכנה לקבלת התורה על ידי קרבן העומר וספירת הימים.

אך להוותנו, דווקא בתקופה שמחה שכזו קרתה בעמנו המגפה הנוראה בה מתו 12000 זוגות תלמידי חכמים, ומשום כך תיקנו לנו רבותינו לנהוג מנהגי אבלות בתקופה זו (ונחלקו בזה המנהגים: הספרדים וחלק מקהילות אשכנז אבלים מפסח עד ל״ג בעומר, ואחרים אבלים מראש חודש אייר עד שבועות — נמצא שמשך כל התקופה ישנן קהילות הנוהגות בה מנהגי אבילות).

תלמידי רבי עקיבא מתו משום שלא נהגו כבוד זה בזה — כלומר היתה בהם איזו שהיא נגיעה של שנאת חינם, שכידוע בסיבתה גם נחרב בית המקדש השני. הראי״ה קוק (למהלך האידיאות, ה) מסביר, שבתקופת בית המקדש השני האדם הפרטי היה מתוקן אבל המציאות הקולקטיבית היתה מקולקלת.

בדורנו זה זכינו לתיקון גדול בנושא זה. מיום הקמת המדינה התאגדנו שוב כאומה אחת, וחיילי צה״ל מוסרים את נפשם להגנת העם כולו. זהו גילוי של אהבת חינם במעלה הגבוהה ביותר! אדם המוכן למסור את נפשו למען הכלל! אשרינו שזכינו לחיות בדור שכזה!

לא בכדי חלים יום השואה, יום הזיכרון לחללים, יום העצמאות ויום ירושלים בימי ספירת העומר. ימים אלה נקבעו כימים בעלי תוכן לאומי מאחד, ואין לך תקופה הראויה לתיקון עניין אחדות ישראל מאשר ימים אלה.

יהי רצון שנזכה להרבות באהבת חינם תוך התכללות בתוך האומה הישראלית!

הימים שבין פסח לשבועות

נחום אביחי בוצ׳קו

נמצאים אנו בעיצומם של ימי ׳ספירת העומר׳, ומן הראוי שננסה לעמוד על אופיים של ימים אלו.

נאמר בתורה: ״וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת...שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה. עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם״. וידועה השאלה: אם סופרים ״שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת״, היינו שבעה שבועות, אזי סופרים ארבעים ותשעה ימים ולא חמשים יום!

בפרשת ראה (דברים טז) מוזכרים שלושת הרגלים. לגבי שבועות נאמר: "וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱ־לֹהֶיךָ" (יא), לגבי סוכות נאמר: "וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ" (יד), אולם לגבי פסח לא מופיע ציווי לשמוח בצורה מפורשת! מה הסיבה לכך?

בפרשת אמור (ויקרא כג) מוזכרים כל המועדות בזה אחר זה, לכל מועד מצוין התאריך המדויק בו הוא חל, חוץ מחג השבועות, בו לא צוין היום והחודש אלא נאמר בו שהוא חל בתום ספירת שבעה שבועות, ספירה שהחלה ממחרת "השבת" — יום טוב ראשון של פסח. מדוע אין לחג השבועות תאריך מדויק?

מסביר האדמו"ר מסלונים (נתיבות שלום, ספירת העומר, מאמר ראשון): 'יש לפרש אומרו "תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם", שהמספר חמשים כולל גם את יו"ט הראשון של פסח אשר בו יוצאים את החלק הא' מחמשים של היציאה, ואחר כך בשאר הימים יוצאים את שאר מ"ט החלקים, שכאמור זה עניין ימי הספירה לצאת בכל יום מעוד בחינה של קליפותינו וטומאותינו ולהיכנס חלק נוסף בקדושה של מעלה...'.

להבין את דבריו נוסיף ונאמר, משל למה הדבר דומה? לחייל שקיבל משימת ניווט לילית. בניווט הראשון מאירים לו את השמים עם פצצת תאורה, וכך למשך דקה הוא יכול לזהות את כל השטח ואת היעד אליו הוא צריך להגיע. לאחר שהתאורה כבתה צריך החייל במאמציו האישיים להתקדם צעד אחר צעד קילומטר אחר קילומטר, ולזהות היכן הוא נמצא, מה הם הכיוונים, ולחתור לייעד שלו. כן הוא הדבר גם ביחס בין פסח ושבועות. ביו"ט הראשון של פסח הקב"ה משפיע עלינו הארה של קדושה מאד גדולה שמאירה לנו את הדרך, ובארבעים ותשעה ימים שלאחר מכן עלינו לצעוד יום אחר יום, צעד אחר צעד, מדרגה אחר מדרגה, וכך להתעלות ולעבוד על מידותינו, ולהגיע לאחר ארבעים ותשעה ימים מוכנים לקבלת התורה בשבועות. על פי הנתיבות שלום מה שכתוב "חֲמִשִּׁים יוֹם" זה כולל את היום הראשון של פסח עם ההארה המיוחדת שלו ('איתערותא דלעילא'), וכשכתוב "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" היינו ללא יו"ט ראשון של פסח.

על פי זה מובן מדוע בפסח לא מפורש עניין השמחה, משום שבימי הפסח אנחנו רק בתחילת התהליך שסיומו יגיע רק בחג מתן תורה. וכמו כן מובן מדוע התאריך של חג השבועות לא נאמר במפורש, משום שאין הוא עומד בפני עצמו אלא הוא המשכו הישיר של חג הפסח, והימים שבין פסח לשבועות נחשבים מעין 'חול המועד' אריכתא. וכך כותב הרמב"ן (ויקרא כג, לו): 'וציוה בחג המצות שבעה ימים בקדושה... ומנה ממנו ארבעים ותשעה יום... וקידש יום שמיני כשמיני של

חג, והימים הספורים בינתיים כחולו של מועד בין הראשון והשמיני בחג והוא יום מתן תורה׳.

למהותם של ימים אלו שבין פסח לשבועות כותב הרמב״ם (מורה נבוכים ח״ג, מג): ׳הנה שבועות הוא יום מתן תורה, ולהגדיל היום ההוא נימנו הימים מן המועד הראשון אליו, כמי שממתין בו הנאמן שבאוהביו ושהוא מונה היום וגם השעות׳.

אותם ימים מיוחדים של הכנה מפסח לקראת מתן תורה הינם גם מראה לשנה כולה, כפי שכותב הרש״ש (נהר שלום דף לב ע״ג): ׳ימי ספירת העומר הם שורש לכל ימות השנה, ובדרך שהולך בהם מוליכים אותו כל ימי השנה׳!

יציאה מן המערה

נחום אביחי בוצ׳קו

הגמרא במסכת שבת (לג ע״ב) מספרת על רשב״י ורבי אלעזר בנו שהתחבאו במערה מאימת הרומאים במשך שתים עשרה שנה. הם למדו שם תורה יומם ולילה והתעלו למדרגות רוחניות גבוהות מאוד, עד שכאשר יצאו מן המערה וראו בני אדם חורשים וזורעים נתנו בהם את עיניהם והפכום לגל עצמות, משום שעוסקים בחיי העולם הזה ולא בדברי תורה. בעקבות כך יצתה בת קול ואמרה ׳להחריב עולמי יצאתם? חזרו למערתכם!׳, חזרו וישבו במערה עוד שנים עשר חודש, וכשיצאו משם השתנה יחסו של רשב״י אל המציאות והפך למפוייס, ובכל מקום שנתן רבי אלעזר את עיניו בו מייד ריפא אותו רשב״י.

מה סיפור זה בא ללמדנו? וכיצד יתכן שאחר כל כך הרבה שנים של לימוד תורה, לימוד שאמור לעדן את האדם, רשב״י ובנו שורפים ומכלים כל דבר שלא מוצא חן בעיניהם?

מסביר הראי״ה קוק (עין איה, שבת פרק ב, רעב־רעג) שאכן העולם מלא ב׳עוול גדול הנעשה בחיי החברה, עבדות בזויה שלקח לו האדם בהגבירו על עצמו דמיונו ותאוותיו הרעות ועי״כ נעשה שפל ונבזה, וכל הדברים הטובים שלו באו לקויים וחסרים, מכוסים בענן של סכלות ורשעה׳. כלומר, הרע כל כך טבוע במציאות האנושית עד כדי כך שאפילו מעשים טובים תמיד יהיו לקויים בחסר. בעיני מי שכל כולו קדושה וטהרה כרשב״י נראה שצריך לכלות הכל כדי לתקן את העולם ׳חידוש מעיקר היסוד

עד שיעמוד על יסוד הקדושה והטהרה העליונה׳, ולכן רשב״י אחרי שתים עשרה שנים במערה, שכל עניינו שם היה דבקות בקב״ה, לא יכול היה לסבול אפילו דברי רשות שאין בהם איסור, הואיל ואינם חלק ישיר מעבודת הקודש!

אבל באמת יוצאת בת קול ומצווה עליהם לחזור אל המערה, כדי שיבינו שלא כך הם פני הדברים אלא ׳דווקא מכל הרעות וכל ההשפלות הנמצאות בהווה ומכל סדרי החיים המקולקלים, דווקא כשייצאו אל הפועל עם כל ניוולם וכיעורם, ודווקא כשתינתן להם שליטתם בכל הזמן הנדרש ע״פ חכמתו של יוצר כל ברוך הוא, דווקא מכל הרע והכיעור הזה תצא האורה היותר שלמה...׳. רוצה לומר, הקב״ה בכוונת מכוין יצר עולם חסר, עולם שיש בו רע, כדי שיגיע לאט לאט על ידי עם ישראל אל תיקונו, וזהו תפקיד האדם לגלות מתוך הסיבוכים את הטוב ולהנחיל אותו במציאות, שהרי אם העולם היה נברא מושלם אזי מה נותר לאדם לעשות בו?

נראה לי שבסיפור הזה יש הרבה תקוה לכל אחד ואחד מאיתנו, שהרי אנו מבינים שלא ביום אחד נצליח לתקן את כל מידותינו ומעשינו, ומאידך ודאי אי אפשר להרוס הכל כדי לבנות מציאות מתוקנת, אלא שבע יפול צדיק — וקם! תפקידו של האדם הוא לתקן את עצמו בהדרגה עד שיגיע אל התכלית.

מעניין לשים לב שדווקא ההילולא של רשב״י היא ההילולא בה כל עמך ישראל, גם אותם אלה הרחוקים מתורה ומצוות, משתתפים בהדלקת המדורות המסמלות את גילוי תורת הסוד. כנראה באופן לא מודע כולם מבינים שדווקא התורה הפנימית היא זו שתגלה את הטוב שטמון בכל אחד מאיתנו למרות המסכים המרובים.

איזהו חכם הלומד מכל האדם

נחום אביחי בוצ׳קו

בתקופה שבין פסח לשבועות נהגו כל בית ישראל ללמוד את ׳פרקי אבות׳, פרק אחד בכל שבת.

פרק רביעי, פותח כך:

׳בן זומא אומר:

איזהו חכם? הלומד מכל אדם,

איזהו גיבור? הכובש את יצרו,

איזהו עשיר? השמח בחלקו,

איזהו מכובד? המכבד את הבריות׳.

דבריו העמוקים של בן זומא מזמינים אותנו להתבונן עוד קמעא ולשאול: האם יש מכנה משותף בין ארבעת הכללים שהוא מביא?

אם נתבונן בדבריו של בן זומא נוכל לשים לב שכמעט כל אחד מאיתנו שופט את חבריו על פי אמות מידה חברתיות מקובלות, ומתוך כך מי נחשב חכם — זה שהוציא בגרות טובה, פסיכומטרי מצוין, תואר שני ושלישי, צבר המון ידע ויודע לענות על כל שאלה; וכן להיפך, אדם שלא למד כל כך בערוצים הרגילים לא נחשב לחכם. הוא הדין לעניין עשיר. מיהו עשיר על פי הבריות? זה שחשבון הבנק שלו גדול יותר. הגיבור נקבע על פי מראהו וחוזקו הפיזי, והמכובד נקבע על פי כמה אנשים מכירים אותו, קמים בפניו, מעריצים אותו וכו׳. אמנם הקריטריונים משתנים מדור לדור ומחברה לחברה, אבל באופן כללי אלו דברים שטבועים עמוק מאד במציאות החברתית.

בן זומא מזמין אותנו להשתחרר מתפיסה אנושית חיצונית בלבד ולהתעלות להסתכלות פנימית עמוקה על עצמנו ועל המציאות, ואפשר אפילו לומר לנסות ולהגיע להסתכלות א־להית. שהרי את ההגדרות האלה שקבע לנו בן זומא יכול האדם בעיקר לבדוק תוך התבוננות פנימה באישיותו, ולברר האם הוא באמת הגיע לחכמה, לעושר, לגבורה ולכבוד האמיתיים, אבל לבדוק זאת על חבריו זה יהיה קצת יותר קשה, כי יתכן ואין מתפקידנו ויכולתנו לשפוט אנשים אחרים. אם כבר אנחנו רוצים לנסות להגדיר מיהו עשיר ומיהו חכם וכו׳ נזדקק להתעלות להסתכלות א־להית, שבאופן אמיתי חכם זה רק מי שמסוגל להיפתח לחשיבה ולאמירה של אנשים אחרים, ומכל מקרה בו הוא נתקל הוא יודע ללמוד ולהתפתח ובכך להעשיר את אישיותו ולא להיות סגור אך ורק בתבנית אחת, תבנית בה גם אם יצבור ידע עצום עדיין יישאר מקובע. כך גם לגבי עושר הרי זה תלוי באופן סובייקטיבי איך האדם מתייחס לטוב הא־להי שהקב״ה נתן לו, ומה הוא עושה איתו, ועל פי זה ייחשב כעשיר אמיתי. עניין זה החברה בדרך כלל לא יכולה לדעת. וכך גם לגבי הגבורה, רק האדם עצמו (והקב״ה) יודע שהוא מתמודד ומתגבר בחדרי חדרים על תאוותיו ועובד על מידותיו לכל אורך חייו. וכן לא תמיד מי שהחברה מכבדת ומעריצה הוא אכן אדם מכובד, כלומר שיודע לכבד כל אחד כיציר כפיו של הקב״ה.

כאשר שמואל הנביא נשלח על ידי הקב״ה לביתו של ישי בבית לחם הוא פוגש את אליאב הבכור, והוא סבור שהוא מתאים להיות מלך. על כך אומר לו הקב״ה: ״אַל תַּבֵּט אֶל מַרְאֵהוּ וְאֶל גְּבֹהַּ קוֹמָתוֹ כִּי מְאַסְתִּיהוּ כִּי לֹא אֲשֶׁר יִרְאֶה הָאָדָם כִּי הָאָדָם יִרְאֶה לַעֵינַיִם וַה׳ יִרְאֶה לַלֵּבָב!״ (שמואל א טז, ז).

ניתן גם להוסיף ולומר שבן זומא בא ללמדנו שלא רק ההסתכלות על המציאות צריכה להיות באופן כזה אלא עלינו גם לזכור שהתגובה הראשונית שלנו היא בדרך כלל המוטעית, ולכן כדאי לנו לקחת צעד אחד אחורה ולהתבונן עמוק יותר במציאות ורק אז להגיב בצורה נכונה.

בימים אלה שבין יום העצמאות ויום ירושלים ראוי לנו שנלך בדרכו של הרב קוק שהיטיב להסתכל באופן עמוק על המציאות, וידע לראות את האור הגדול שטמון בתהליך הציוני, גם אם באופן חיצוני לא היה תמיד נראה שמתאים לרוח ישראל סבא.

וכל תורה שאין עמה מלאכה...

נחום אביחי בוצ׳קו

נהגו ישראל לקרוא את ׳פרקי אבות׳ בשש השבתות שבין פסח לשבועות.

בפרק ב משנה ב אומר רבן גמליאל שתי מימרות:

א) ׳יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עוון, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בְּטֵלָה וגוררת עוון׳.

ב) ׳כל העמלים עם הציבור יהיו עמלים לשם שמים׳. כלומר, מי שעובד למען הכלל צריך שיפעל משיקולים ענייניים ולא מתוך אינטרס אישי.

נשאלת השאלה, האם יש קשר בין שתי המימרות שהובאו בשם רבן גמליאל באותה המשנה?

נראה לומר כי לשתי המימרות ישנו יסוד נפשי פסיכולוגי משותף. המימרא הראשונה טוענת שהאדם נברא עם תכונות רבות ועם כוחות רבים, ועם הזמן הוא מפתח גם רצונות ושאיפות, וכל המרכיבים האלה שבאישיותו רוצים לצאת מן הכוח אל הפועל. רבן גמליאל קובע שאין באפשרותו של האדם להוציא את כל המרכיבים האלה אל הפועל רק על ידי לימוד תורה אלא הוא מוכרח גם לעסוק

בדרך ארץ ומלאכה. אדרבה, אדם שחונק וכובש את הכוחות הטמונים בו משום שהוא סבור שעליו להקדיש את כל עיתותיו ללימוד תורה — סביר להניח כי יגיע מתוך כך לידי תסכול הולך וגובר ולחוסר סיפוק אישי, משום שאין הוא מוציא את כוחות היצירה שהקב״ה חנן אותו בהם מן הכוח אל הפועל. תסכול זה ישבית את השמחה הפנימית שלו בעבודת ה׳, שמחה שהיא הכרחית לעבודת ה׳ בריאה ונכונה. אדם המחפש לגלות את האמת הפנימית שלו על פי תכונותיו, והוא פועל בכל דרכיו לפי פנימיותו ולא על פי לחצים חברתיים חיצוניים, הוא אשר יגיע לתוצאה המיוחלת: ׳יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ — שיגיעת שניהם משכחת עוון׳.

יסוד זה של חיי תורה מתוך בריאות נפשית הוא גם המתכון להצלחה בתפקידים ציבוריים. ומי שחי על פי תורת אמת בריאה יצליח לפעול באופן ענייני גם כשהוא מקבל תפקיד ציבורי, ויעשה את הדברים לטובת הציבור ולשם שמים.

אם נדייק בדברי המשנה נמצא עצה טובה היאך יש לפעול בצרכי ציבור לשם שמים. לא נאמר ׳כל העובד עבור הציבור׳, או ׳למען הציבור׳, אלא ׳עם הציבור׳! מסביר ר׳ חיים מוולוז׳ין (בפירושו ׳רוח חיים׳ על פרקי אבות): ׳דהיינו שתדמו בנפשכם שאין אתם העושים רק אתם טפלים לציבור, לזה אמרו עם הציבור׳. כלומר, העוסק בצרכי ציבור צריך להרגיש שהוא טפל לציבור ולא בדרגה מעליו. הרב קוק זצ״ל היה חותם את מכתביו במילים ׳עבד לעם קדוש׳, למרות שהיה אחד המנהיגים הרוחניים הבולטים בתקופתו.

בימים אלה אנו עומדים לחגוג את יום העצמאות. זכינו בדורנו, דור הגאולה, לחזות בעינינו את קיבוץ הגלויות וביסוס המדינה. בדור הזה יש לנו אפשרות גדולה יותר לממש ערכים אלה של ׳תלמוד תורה עם דרך ארץ׳ והרמוניה בין קודש לחול, וכן בהנהגת אחרים — בין אם בהנהגת המשפחה המצומצמת או בהנהגה ציבורית רחבה יותר — על כל אחד מאיתנו מוטל לשאוף להנהגה עניינית לשם שמים ולא מתוך אינטרסים פרטיים.

שבועות

מתן תורה

נחום אביחי בוצ׳קו

נוהגים ישראל קדושים להיות ערים בליל שבועות ולערוך תיקון או ללמוד תורה כל הלילה. מדוע נוהגים כך?

מתואר בגמרא (נדה ל ע״ב) שכל עובר במעי אמו לומד את כל התורה כולה, וכשיוצא לאוויר העולם בא מלאך וסוטר על פיו ומשכיח ממנו כל התורה כולה. מה ניתן ללמוד מן התיאור התמוה הזה?

ידועים דברי המדרש המתאר את מתן תורה כזמן בו עצרה כל הבריאה כולה ממהלכה:

׳אמר ר׳ אבהו בשם ר׳ יוחנן: כשנתן הקב״ה את התורה — ציפור לא צווח, עוף לא פרח, שור לא געה, אופנים לא עפו, שרפים לא אמרו ׳קדוש קדוש׳, הים לא נזדעזע, הבריות לא דיברו, אלא העולם שותק ומחריש — ויצא הקול: ״אָנֹכִי ה׳ אֱ־לֹהֶיךָ״׳ (שמו״ר כ״ט, ט).

הבריאה נעצרה מכיוון שברגע המיוחד הזה היא עברה שלב חשוב בהתפתחותה. העולם כולו עבר מספרה של ׳תוהו ובוהו׳ לספרה של ׳תורה׳, והאנושות כולה — ועם ישראל בפרט — קיבלו כיוון ומשמעות.

את דבריו על חג השבועות פותח האדמו״ר מסלונים בשם הספרים הקדושים:

׳כשם שהתורה הקדושה היא נצחית כך קבלת התורה היא נצחית, שבכל שנה ושנה יש ביום הזה קבלת התורה מחודשת. וזה שאנו אומרים בתפילה ובקידוש ׳זמן מתן תורתנו׳, אין פירושו שנקבע כעין זכר ליום שבו נתן לנו הקב״ה את התורה בעבר, אלא בכל שנה ושנה החג הקדוש הזה הוא זמן מתן תורתנו האידנא

(=העכשווי), **ובו יורדים ההארות של קבלת התורה'** (נתיבות שלום, שבועות, מאמר ראשון).

אם כן, זמן מתן תורה הוא זמן בו הבריאה כולה עוצרת ומתפתחת, ובכל שנה ושנה בחג השבועות ישנה קבלת תורה מחודשת, ממילא מובנת חשיבותו המיוחדת של היום הגדול הזה. ובאמת, מי יכול לישון בלילה לפני אירוע כביר ונורא שכזה? וכמו שחתן מתקשה לישון ערב חתונתו, וכמו חייל שאינו מצליח להירדם ערב טקס קבלת כומתה — כך צריכים אנו להגיע למצב בו נרגיש כי אין אנו יכולים לישון ולהסיח דעתנו מן היום הגדול העומד בפתחנו, ולא נצטרך 'להתאמץ' שלא לישון בליל שבועות.

המשמעות לכך שכל אחד מאיתנו למד את התורה כולה במעי אמו היא שהתורה איננה רק נותנת משמעות לבריאה כולה ולאדם — אלא היא גם הטבע הכי פנימי ועמוק שלנו. המלאך משכיח אותה מאיתנו כדי שנזכה על ידי עמלנו האינטנסיבי לגלות בעצמנו את אותה תורה אינסופית שרשומה בכל נימי נפשנו.

חובות ההורים

שאול דוד בוצ'קו

שבועות הוא חג מתן תורה. מתנה נפלאה זו היא אוצר שאיננו מתגלה מיד; כדי ליהנות ממנה במלואה, צריך להתאמץ לבקש אותה ולחפשה. בהקשר הזה, להורים יש אחריות מיוחדת כלפי ילדיהם: הם חייבים להכניס אותם לעולמה של תורה. ברצוננו לבאר כאן את מהות חיוב ההורים על פי התורה ועל פי דברי רבותינו.

בגמרא מובאת ברייתא המסכמת את חובות האב כלפי בנו, מלבד החובה לדאוג לצרכיו הקיומיים: 'האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות; ויש אומרים: אף להשיטו במים' (קידושין כט, א).

נייחד כאן את הדיבור לחובה ללמד בנו תורה. מאיזה גיל? עד איזה גיל? ומה צריך ללמדו? ומה באשר לבנות, האם חינוכן חשוב כשל הבנים?

'[קטן ה]יודע לדבר, אביו לומדו תורה וקריאת שמע'. תורה מאי היא? אמר רב המנונא: "תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב" (דברים לג, ד). קריאת שמע מאי היא? פסוק ראשון' (סוכה מב, א), 'אחר כך מלמדו מעט מעט פסוקים פסוקים עד שיהיה

בן שש או בן שבע, הכל לפי בוריו, ומוליכו אצל מלמד התינוקות'. (רמב"ם הל' תלמוד תורה פ"א ה"ו).

זוהי חובה יסודית, הנלמדת מן הפסוק: "וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם" (דברים יא, יט). ברם, אל לו לאב להסתפק ב'ללמד', בהקניית ידע. אדרבה, הסיבה שצריך להתחיל לימוד זה מוקדם כל כך היא שהילד הקטן סופג, מלבד התוכן, גם את האווירה שההורים משרים בביתם.

התורה שהילד לומד בגיל ארבע לא תהפוך אותו למלומד, אלא לאוהב דבר ה'. ואכן, ניתן למצוא רמז אף לאווירה הרצויה בעת הלימוד; את הפסוק שממנו למדו את החיוב בלימוד עם הילדים ניתן לקרוא כך:[7] 'וּלְמַדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם', כלומר: תְּלמדו אותם עם בניכם. הילד איננו חניך שמקנים לו ידע, אלא שותף שעִמו מקיימים את מצַות תלמוד תורה. ואמנם, מאותו הפסוק למדים את החיוב של כל אחד ואחד ללמוד תורה. המשך הפסוק מבליט את האופי הטוטאלי, המלא, של הלימוד, הממלא את היום כולו: "וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ".

אם כן, התורה היא אמנם נושא לימודי, אולם היא הרבה יותר מזה: היא מרכז חווית הקיום היהודי; קיום מצווה זו הוא הציר שסביבו חיי כל המשפחה צריכים לסוב. נראה שלכך התכוונו חז"ל כאשר למדו מפסוק זה דברים אלו: 'מיכן אמרו: כשהתינוק מתחיל לדבר, אביו מדבר עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה, ואם אין מדבר עמו בלשון קודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאילו קוברו, שנאמר "וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם", אם למדתם אותם את בניכם — "לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְּנֵיכֶם", ואם לאו — 'למען יקצרו ימיכם' (ספרי דברים פיסקה מו).

אם כן, החיוב חל מיד כאשר הילד יודע לדבר; אולם מתי הוא מסתיים, מתי אפשר לומר שהאב כבר יצא ידי חובה?

ככל שהדבר נשמע משונה, החיוב איננו פוקע בשום גיל: החיוב לזון את הילד מסתיים כאשר הוא מגיע לבגרות, אך בנוגע ללימוד התורה — האחריות למסירת התורה לבנינו מוטלת עלינו ללא קשר לגיל הילד, ואינה פוקעת עד שהוא יידע את כל התורה כולה, או לכל הפחות עד שיידע מספיק כדי שיהיה מסוגל להמשיך ללמוד בכוחות עצמו. כדי להמחיש את גודל החיוב, נביא כאן את דבריו המאלפים

7. לפי הכלל ש'יש אם למסורת'. ראה קידושין כט ע"ב: "ולימדתם ולמדתם — כל שמצווה ללמוד מצווה ללמד".

של 'שולחן ערוך הרב', (להאדמו"ר רש"ז בעל התניא, מייסד חסידות חב"ד). בהלכות תלמוד תורה, פרק א' סעיף ד': 'מי שידו משגת ואינו רוצה לשכור מלמד לבנו כופין אותו בכל מיני כפיות... כי מן התורה האב הוא חייב ללמד לבנו בעצמו או למצוא לו מלמד שילמדנו כל התורה כולה. ואם אינו מוצא בחינם, אף על פי שהוא בעצמו אינו יכול ללמדו, ואפילו אינו יודע[8] ללמוד כלל בעצמו חייב הוא מן התורה לשכור לו מלמד שילמדנו היטב לידע כל התורה שבכתב ושבעל פה...'

ומה באשר לבנות? 'בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור, נגאלו ישראל ממצרים'. (סוטה יא, ב). וכך נאמר במדרש תנחומא: 'וכן במרגלים שהוציאו דבה — "וַיָּשֻׁבוּ וַיַּלִּינוּ עָלָיו" (במדבר יד, לו), ועליהם נגזרה גזרה, שאמרו "לֹא נוּכַל לַעֲלוֹת אֶל הָעָם" (שם יג, לא). אבל הנשים לא היו עמהם בעצה, שהרי כתיב למעלה מן הענין "כִּי אָמַר ה' לָהֶם מוֹת יָמֻתוּ בַּמִּדְבָּר וְלֹא נוֹתַר מֵהֶם אִישׁ" (שם כו, סה), איש ולא אשה על מה? שלא רצו להיכנס לארץ, אבל הנשים קרבו עצמן לבקש נחלה: "וַתִּקְרַבְנָה בְּנוֹת צְלָפְחָד" (שם כז, א), ולכך נכתבה פרשה זו סמוך למיתת מרים שמשם פרצו האנשים וגדרו הנשים' (תנחומא פנחס סי' ז, וראה במדבר רבה פרשה כא אות י, רש"י במדבר כו, סד).

אביא כאן דברים שכתב אבי מורי הרב משה בוצ'קו זצ"ל בעניין חיוב הבנות ללמוד תורה. ואלו דבריו:

הגמרא במסכת קידושין (כט, ב; לד, א) אומרת שנשים פטורות מתלמוד תורה, והיא לומדת זאת מהכתוב "וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם" — ולא את בנותיכם. ובמשנה במסכת סוטה מובא בעניין לימוד הבנות (כ, א): **'מכאן אמר בן עזאי, חייב אדם ללמד את בתו תורה. רבי אליעזר אומר כל המלמד את בתו תורה מלמדה תִּפלוּת'.** ובגמרא שם (כא, ב): **'תִּפלוּת סלקא דעתך? אלא אימא כאילו למדה תִּפלוּת. מאי טעמא דרבי אליעזר? דכתיב "אֲנִי חָכְמָה שָׁכַנְתִּי עָרְמָה", כיון שנכנסה חכמה באדם נכנסה עמו ערמומית, ורבנן, האי חכמה מאי עבדי ליה? מיבעי ליה...'**

הרמב"ם פוסק במחלוקת זו כרבי אליעזר [ומפליא קצת הדבר, שהרי הגמרא מתייחסת לבן עזאי בלשון 'חכמים']. וכך היא לשונו: **'אשה שלמדה תורה יש לה שכר, אבל לא כשכר האיש, מפני שלא נצטוית. וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו אין שכרו כשכר המצווה ועושה, אלא פחות ממנו. ואף על פי שיש לה שכר, צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה מפני שרוב נשים אין דעתן מכוונת להתלמד**

8. הכוונה לאב.

והן מוציאין דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. אמרו חכמים, כל המלמד לבתו תורה כאילו מלמדה תפלות, במה דברים אמורים? בתורה שבעל פה. אבל בתורה שבכתב[9] לא ילמד אותה בתחילה, ואם מלמדה אינו כמלמדה תפלות' (הלכות תלמוד תורה, פרק א הלכה יג).

והנה, בלימוד תורה יש שני גדרים:

מצווה בגדרים כמותיים — חייב אדם לקבוע עתים לתורה בכל יום, ובשעת הדחק יוצא ידי חובה בקריאת שמע שחרית וערבית. חיוב זה דומה למשל למצוות תפילין, בכך שהוא חיוב גמיש: המינימום הוא רגעים אחדים ביום, ממש כפי שהמניח תפילין וחולץ אותן מיד יצא ידי חובתו [ובדומה לכך גם החיוב בתפילה מדאורייתא — בכלשהו]. במצווה זו עצמה כלולים עניינים נוספים: ללמד אחרים, להוסיף בלימוד התורה, לעסוק בה כדי לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא וכדי להמשיך את שרשרת התורה שבעל פה [ועיקר המצווה הוא בכך — כנלמד מהפסוק "וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם"]. חובה זו תלויה ביכולתו של אדם, ואינה דומה חובה של זה לחובתו של זה, אולם מכל מקום יש חובה כללית על האנשים לעסוק בתורה; ומכיוון שהיא מצווה גדולה — שכרה בצדה.

אמנם, מלבד חובת המצווה שהאדם מצווה בה ועושה, יש בתורה דבר גדול נוסף — ולפיכך מברכים עליה שתי ברכות — והוא שעל ידה זוכים להכרת האמת: להבין את דרכי ה', לדעת את התורה — את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון, לרדת לעומק מחשבות ה' על ידי התעמקות במצוותיו ובגדריהן. לדבר זה אין שיעור, וכל איש כפי אשר ידו משגת.

והנה, אם יש הבדל בין אנשים לנשים — זהו לעניין הגדר הראשון, שכפי שנשים פטורות מכמה מצוות הן פטורות גם ממצווה זו. אבל בגדר השני כמובן שאין הבדל.

ובאמת, מצד מסוים יש למי שאינו מצווה יתרון על המצווה. אמנם לאנשים ראתה התורה צורך לתת ציוויים משמעתיים, הגם שזה מקטין את ערך המקיים אותם; הכרח הוא לנו שנהיה בגדר של "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע", מפני שאם נשמע רק לעצת מחשבתנו לא תתקיים התורה. אולם לנשים — "כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב", נשים הן פחות בעלות משמעת ויותר בעלות רגש, הן יקיימו את כל אותן המצוות שהן פטורות מהן לא מצד ההכרח, אלא מצד הכרתן [והגם שמבחינה מסוימת גדול

9. לפי נוסחת הטור בדברי הרמב"ם הגירסא הפוכה, והיינו שמותר ללמדן תורה שבעל פה ולא תורה שבכתב.

המצווה, כפי שכתבו התוספות, מבחינה אחרת יש לומר גם להפך]. כמובן שהנשים מחויבות ללמוד את כל מצוות התורה, שהרי הן שייכות בכולן, והן אף מחנכות את בניהן לתורה — אלא שהן עושות זאת מתוך הכרה.

וכן גם אומר הפסוק: "שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ";

ודבורה הייתה שופטת את ישראל;

במסכת סנהדרין (צד, ב) אנו מוצאים: 'נעץ חרב על פתח בית המדרש, ואמר: כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב. בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו תינוק **ותינוקת, איש ואשה** שלא היו בקיאין בהלכות טומאה וטהרה';

ילתא אשת רב נחמן הייתה בקיאה בטעמי המצוות, עיין בפרק 'כל הבשר' (חולין קט, ב);

ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ד' כתב: "ודבר קטן' — הוויות דאביי ורבא. ואפשר שידעם הכל, קטן וגדול, איש **ואשה**';

ובמשנה במסכת נדרים (פרק ד, משנה ג): 'אבל מלמד הוא את בניו [של המודר] ואת **בנותיו** מקרא', ושם מבואר שעל אף שהאב מחויב ללמד את בניו, והמודר הנאה מוציאו ידי חובתו זו, מצוות לאו ליהנות נִתנו; הרי מפורש שיש חובה ללמד את בתו תורה.

מה אפוא פירושו של הביטוי 'כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות'?

נראה שגם רבי אליעזר מודה מעיקר הדין שיש לבת ללמוד תורה. הרי הרמב"ם, שפסק כרבי אליעזר, פסק באותו סעיף שהיא מקבלת שכר על לימודה! לכן ברור שהביטוי 'כאילו מלמדה תפלות' — יהיה פירושו אשר יהיה — לשון גוזמא הוא [והרי אמרו חז"ל בנידה (יז, א) כי הלשון 'הרי זה מגונה', משמעה שאין איסור בדבר], ונאמר משום שהנשים שבדורו למדו בשטחיות והיו באות לידי מסקנות שווא, או שלמדו בערמה והיו באות לידי עברה. וכן כתב הרמב"ם: 'מפני **שרוב** הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד, אלא הן מוציאות תורה לדברי הבאי'. הרי ברור שאין כאן איסור מהותי, אלא נימוק למניעת הלימוד, הנובע מהעובדה שאינן לומדות כהוגן.

אם כן, הדבר תלוי ומסור לנסיבות הזמן ולדעת הנשים.

צא וראה, דין דומה אצל עכו"ם. מצד אחד אמרו חכמים כי עכו"ם שלמד תורה חייב מיתה, ומצד שני אמרו כי 'ישראל' לא נאמר, אלא "הָאָדָם" — מכאן שעכו"ם שעוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול.

ועיין באריכות במאירי סנהדרין (נט, א), המבאר שאף על פי שהתלמוד מתרץ סתירה זו באומרו שרק בעוסק בשבע מצוות הוא ככהן גדול — זוהי דוגמה בלבד, והכול תלוי לשם מה הוא לומד. ואם לומד לדעת לבוא עד תכלית שלמות תורתנו אז הוא משובח וראוי לכבדו ככהן גדול [ועיין בשרידי אש ח״ב סימן נ״ו].[10]

ואם כן, כל שכן שכך הדבר גם בנשים. דברי רבי אליעזר שכאילו מלמדה תפלות הם במקרה ש׳מוציאה דברי תורה לידי הבאי׳, אך כל מי שלומדת ברצינות וברצון לדעת דרכי ה׳, הרי גם היא ככהן גדול.

וראה שהרמב״ם עצמו צמצם אותו דין והגבילו לתורה שבעל פה [ובטור הדין להפך, ויש פנים לכאן ולכאן], אבל תורה שבכתב טוב שתלמד. ואין הפירוש שתתרגם את התורה שבכתב בלי התורה שבעל פה, כי אדרבה — אז תהפוך אותה לדברי הבאי, אלא הכוונה שלא תלמד סוגיות הגמרא, מפני שלזה צריך דעת צלולה והכול תלוי שם על חוט השערה, וקשה לאשה לעמוד על דקה מן הדקה.

וכמובן שהכול תלוי לפי אומדן הדעת. וכל שראויה האישה ללמוד מתוך הבנה ורצינות, כולם מודים שיש חשיבות גדולה בלימודה.

תמצית הדברים:

הגם שנשים פטורות, זהו רק מגדר החובה, אבל בוודאי אשרי חלקן של אלו שגם בלי החובה מבינות את ערך התורה ללמוד וללמד.

אם תאמר שכאילו מלמדה תפלות, זהו רק למי שאינה לומדת ברצינות.

ברם, נראה לי שיש הבדל באיכות הלימוד ובטיבו בין האנשים והנשים. וכך מופיע במסכת חגיגה (דף ג, א): האנשים ללמוד, הנשים לשמוע, והטף למה הוא בא? כדי לתת שכר למביאיהם.[11] והתוספות מביאים מהירושלמי שמכאן ראיה שאין הלכה כבן עזאי, עיין שם [ויש לפלפל בזה].

אמנם, נראה לי כי אין כוונת הגמרא לומר כי הנשים ישמעו בלבד ולא ילמדו; וכי שמיעה אינה לימוד? אמנם הכוונה היא שיש שני צדדים בלימוד, הלימוד הטכני

10. עיין שם שדן אם מותר למסור הרצאה תורנית באוניברסיטה של גוים במקרה שיבואו גוים לשמוע את ההרצאה. הוא מאריך שם בגדרי האיסור ומסיק שעיקר האיסור הוא בלימוד בעיון, וכן אם לומד לשם קיום מצוות תלמוד תורה, מפני שבזה מוסיף על המצוות של בני נח. אולם אם מלמדים אותו באקראי רק על מנת שיכיר את חכמת ישראל ואת יקר ערך התורה אין בזה כל איסור, אף אם אינו לומד כדי להתגייר.

11. ונראה לי לבאר את אותו הקטע האחרון, שהכוונה היא שהגם שהקטנים פטורים מצד עצמם, המצווה והחובה מוטלת על ההורים — על מביאיהם.

— הקרוי 'גמרא' — על כל דיוקיו ודקדוקיו: קל וחומר וגזרה שווה, תיובתא ופירוקא, הוא נקרא 'לימוד'. וישנו הצד השני — לרדת לעומק המחשבה של העניין, להבין את משמעותה של ההלכה, מובנה, רעיונותיה וכו'.

והנה, הן האנשים והן הנשים ילמדו על פי כוחם. הגבר כוחו גדול בלימוד הטכני, והאישה — בעדינות נשמתה תגביר את ההבנה; וזאת הנקראת שמיעה: "וְשָׂרָה שׁוֹמַעַת פֶּתַח הָאֹהֶל". והרבה מצינו בתורה שמיעה בלשון הבנה. ואף "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל" פירושו לקלוט היטב את הדברים.

"כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתַגֵּיד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל": בית יעקב — הנשים — הן יקלטו את האמירה, את היופי, את הצד הרעיוני, והגברים הם ידייקו בקוצו של יוד של ההלכה, ועל ידי שניהם יחד התורה מתקיימת.

ובכן, לאורך ההיסטוריה הבינו הנשים באופן העמוק ביותר מה ה' דורש מעם ישראל. האמהות הן שבכל הדורות שמרו את המסורת בנאמנות יתרה.

בעולם העתיק היו נמסרים ערכי יסוד אלה מאם לבת: האמונה בה', ידיעת ההלכות וחיבוב המצוות. להזניח את חינוך הבנות משמעו לסכן את כל בניין המשפחה היהודית. לצערנו, לעיתים קרובות מדי רושמים ההורים רק את הבנים לתלמוד תורה, אך זוהי טעות חמורה.

לא די ללמד תורה לבנינו ולבנותינו, יש גם להעיד על המעמד הגדול של יום ו' בסיוון, ב' אלפים תמ"ח, אותו רגע השיא של תולדות עם ישראל, שבו כל העם התכנס למרגלות הר סיני ושמע את עשרת הדברות מפי הקב"ה בעצמו.

זהו המאורע המרכזי של ההיסטוריה, שבו סר הספק האחרון שנשאר בלבותיהם של יוצאי מצרים על אמיתות נבואת משה (ראה כוזרי מאמר א סי' פז). לכן מדגישה התורה את החובה לספר מדור לדור על המאורע הפלאי הזה: "רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ. יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' א־להיך בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר ה' אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרַי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן" (דברים ד, ט־י).

מסירת עדות זו לאורך דורות רבים מתאפשרת רק כאשר יש קשר בין הנכדים לסבים. כך יפנימו הצעירים שהתורה איננה ידע בלבד. וכן אמרו בגמרא: 'אמר ר' יהושע בן לוי: כל המלמד את בן בנו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר

סיני, שנאמר "וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ" (דברים ד, ט), וסמיך ליה "יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' א־להיך בְּחֹרֵב" (שם שם, י). החיבור הזה בין הדורות הוא המקשר אותנו עם אבותינו אשר שמעו באוזניהם את קול ה' (קידושין ל, א).

מסורת בידינו שכל נשמותיהם של ישראל, עד סוף כל הדורות, עמדו בהר סיני. (פרקי דרבי אליעזר פרק מא). הסבים הם היכולים להחזיר לתודעתנו את הידיעה הזאת, החבויה בגנזי נשמתנו.

בין המצרים

אווירה של פירוד

נחום אביחי בוצ׳קו

הגמרא במסכת גיטין (נה ע״ב) מספרת את הסיפור המפורסם על קמצא ובר קמצא: אדם ערך סעודה גדולה וביקש ממשרתו להביא את קמצא אוהבו. השליח התבלבל והביא לסעודה את בר קמצא, שהיה שונאו של בעל הסעודה. בעל הסעודה בייש את בר קמצא בציבור וגירש אותו מן הסעודה בבושת פנים על אף שכבר היה מוכן בר קמצא לשלם לבעל הסעודה את מחירה של הסעודה כולה! בר קמצא המבוייש יצא מן האולם ואמר: ׳הואיל וישבו חכמים בסעודה זו ולא מיחו בו משמע שהסכימו למעשיו — אלך אני ואלשין עליהם למלכות׳! בעקבות הלשנה זו סבור היה הקיסר כי היהודים מרדו בו ובא והחריב את ירושלים.

כותרתו של סיפור זה בגמרא הוא: ׳על קמצא ובר קמצא חרבה ירושלים׳!

ולכאורה תמוה ומופרך, וכי משום מקרה פרטי שאדם אחד בייש אדם אחר ברבים תסבול כל האומה כולה ודורות רבים שאחרי כן? ועוד קשה, מדוע אמרו ׳על קמצא ובר קמצא׳, הלא קמצא כלל לא היה נוכח שם, ומדוע נגזר עליו שייחשב החורבן על שמו?

נראה כי חז״ל מדגישים כי החומרה במעשה זה היא דווקא העובדה שחכמים ישבו בסעודה ולא מיחו. הסביר הרב מוטי אלון שכנראה האווירה הציבורית איפשרה למעשים שכאלה להתרחש — בעל הסעודה היה מן הסתם אדם עשיר ומכובד ובעל כח פוליטי משמעותי, ומשום כך אף אחד לא העיז לקום כנגדו ולהעיר לו כי בכך היה מסתכסך עם אותו גביר וגורם לעצמו נזק. עצם העובדה שלבעל הסעודה היה אוהב אותו הוא מזמין ושונא אותו אין הוא מזמין — זהו כבר מצב בעייתי, ומשום כך נקרא המעשה גם על שמו של קמצא אוהבו שכלל לא הגיע למאורע.

האוירה ברחוב באותו הזמן היתה אווירה של פירוד ושל שנאת חינם, וכשאין אחדות בישראל אין השכינה יכולה לשרות, וממילא מצב זה מביא לחורבן הבית. לעומת זאת כשהיו ישראל כאיש אחד בלב אחד אז זכו לקבלת התורה.

סיפור נוסף מספר שם הגמרא (נח ע"א) המדגיש נקודה זאת: מעשה באדם שהיה שוליא (תלמיד) של נגר. כאשר נקלע הנגר למצוקה כספית ביקש מן השוליא הלוואה, אמר לו השוליא שישלח אליו את אשתו והוא יתן לה את הכסף, וכך עשה הנגר. על ידי תחבולות גרם השוליא לכך שהנגר יחשוד באשתו וייאלץ לגרשה, ואף הוכרח הנגר ללוות מן השוליא ממון רב כדי לשלם את כתובתה. לאחר שגירשה הנגר לקחה השוליא לו לאשה, וכשלא יכול היה הנגר לפרוע את החוב הפך הוא להיות משרתו של השוליא. הגמרא מתארת את הסיטואציה הבאה: 'והיו הם (השוליא והאשה) יושבים ואוכלים ושותים והוא היה עומד ומשקה עליהן, והיו דמעות נושרות מעיניו ונופלות בכוסיהן, ועל אותה שעה נחתם גזר דין!'.

אומר ר' יעקב עמדין: 'שלא היו חושבים זאת לעוון, שאפשר שלא קילקל עמה, ואפילו אם גירשה מתחילה על מנת שתינשא לו מותרת לו ובהיתר נשאה... מכאן נראה ברור שיש עוון שאינו מפורש והוא חמור מאד ושנאוי בעיני המקום יותר מעבירות חמורות!'

יתכן והאיש והאשה לא עברו על שום סעיף מהשולחן ערוך, אבל וודאי היה זה מעשה מזעזע שרוח התורה אינה נוחה הימנו כלל, ואם החברה מקבלת ומאפשרת מעשים כאלו אזי אין לחברה זו זכות קיום, ולכן גרם מעשה זה לחורבן הבית!

נשתדל אנחנו כחברה וכפרטים להרבות באהבת חינם ובאחדות אמיתית עם הסובבים אותנו, וכך בעזרת השם נזכה לבניין הבית השלישי!

בעוון שנאת חינם נחרב הבית

נחום אביחי בוצ'קו

בתשעה באב אנו מציינים את חורבן הבית. הגמרא במסכת גיטין (נה ע"ב - נח ע"א) מספרת כמה וכמה סיפורים המתארים לנו מה היתה האוירה ומה היו הגורמים שהביאו את החורבן.

ידוע ומפורסם המשפט הקובע שבית שני נחרב בעוון שנאת־חינם, כלומר יד ההשגחה גילגלה את מהלך האירועים כך שהרומאים יחריבו את בית המקדש ויגלו את עם ישראל, וכל זאת בגלל אותה התנהגות קלוקלת של ריב ומדון בין אדם לחברו ובין איש לשכנו.

יתכן ואפשר לתת זווית ראייה נוספת על משמעות העניין שבית המקדש נחרב בגלל שנאת חינם.

הגמרא שם (נו ע״א) מתארת לנו את המצב שהיה בתוך העיר ירושלים בשעה שהיתה נצורה על ידי אספסיינוס קיסר. בתוך העיר היו שלשה עשירים נדיבים, שהיה ביכולתם לספק לתושבי העיר הנצורה את כל צרכי מחייתם, בחיטים ושעורים, שמן ועצים, ועל ידי כך היו יכולים אנשי ירושלים לשרוד במצור זמן ממושך, וירושלים יכולה היתה להינצל. אך למרות הרצון הטוב והאפשרות הכלכלית נתעוררה מחלוקת בין תושבי העיר כיצד יש להתמודד אל מול הרומאים. חלקם טענו שיש להשלים עם הרומאים (׳רבנן׳), חלקם טענו שיש להילחם בהם ולא להיכנע (׳הבריונים׳). חילוקי הדעות היו כל כך חריפים עד שקבוצת ׳הבריונים׳ שרפה את כל מאגרי המזון שהיו בעיר, וכך נוצר רעב כבד מאוד שהיקשה על תושבי העיר לעמוד במצור הממושך. פעולה זו היא שגרמה בסופו של דבר להיחלשות העמידה ולנפילת ירושלים מול הצבא הרומאי החזק.

כמו כן מספרת הגמרא שם (נה ע״ב) את הסיפור הידוע על קמצא ובר־קמצא. אמנם נראה שרבים שוכחים פרט חשוב בסיפור — אותו בר־קמצא שהושפל בפני רבים הלך והלשין לרומאים ואמר להם שהיהודים מרדו בהם, ובעקבות הלשנה זו יצא הרומאים למצור על ירושלים.

בשתי הדוגמאות האלה ראוי לשים לב שחורבן הבית אינו מצטייר כעונש שבא כתוצאה מהתנהגות קלוקלת של עם ישראל במישור החברתי, וכמין גזירה א־להית שנגזרה בעוון אותם המעשים, אלא מן הסיפורים עולה שהשנאת חינם עצמה היא שהובילה לחורבן באופן מעשי — שריפת המחסנים או הלשנה לקיסר. ׳בעוון שנאת חינם נחרבה הארץ׳ היינו לא רק כעבירה מוסרית בין אדם לחברו אלא המחלוקות עצמן הן הן שהביאו באופן ישיר ומעשי את החורבן!

לפני כמה ימים ציינו את 20 שנה לפטירתו של מנחם בגין ז״ל. אחד המאורעות החשובים שהוא הוביל ושנזקפים לזכותו הוא סיפורה של האוניה אלטלנה, שהיתה עמוסה בלוחמי אצ״ל ותחמושת כאשר אנשי ההגנה פתחו עליה באש, ומנחם בגין,

בהחלטה עם הרבה אומץ ומנהיגות הורה לאנשיו באצ״ל שלא להשיב אש. החלטתו זו ללא ספק מנעה מלחמת אחים בתקופה שקדמה לקום המדינה, מלחמה שקרוב לודאי היתה מביאה לחורבן המדינה עוד בטרם הוקמה, כי כשהיהודים נלחמים זה בזה כל שנשאר לאויבינו לעשות הוא להתבונן ולחכך ידיהם בהנאה.

הרב קוק מסביר ב׳מהלך האידיאות׳ (בספר אורות) שהבחינה של הלאומיות הייתה בעייתית בזמן בית שני, קבוצה נלחמה אחת בשנייה, והתיקון יבוא באהבת חינם, כשיהיה צבא אחד שאינו מפולג שמגן על העם, בדיוק כפי שיש לנו היום.

בדור זה תפקידנו הוא להנציח את אותה אחדות האומה וכך אויבנו לא יוכלו לנו.

ראש השנה

דברי השופר

הרב משה בוצ'קו

תקיעה... שברים... תרועה... תקיעה...

מה אומרים לנו אותם הצלילים המסתוריים, פעמים נוגים, פעמים עזים, שאנו מקשיבים להם בדבקות בראש השנה? בשפתם הציורית, החזקה מכל דיבור, כלום אינם ביטוי עז ועמוק למחשבה הזורמת במעמקי הנפש, בטרם תפרוץ אל התודעה?

ראש השנה הוא יום השנה לבריאת העולם, שעל פי המסורת הושלמה באחד בתשרי. אולם לא הייתה זו בריאת עולם מקובע. המאורע שאנו חוגגים איננו בעל חשיבות היסטורית בלבד, אלא יש לו השלכות על זהותנו ועל קיומנו העכשוויים.

באחד בתשרי בשנה הראשונה נולד יקום מלא אנרגיה, מלא עוצמה, שבו יידרש האדם למלא תפקיד ראשי. יהיה עליו לגלות את הכוחות שלו, לפתח את יכולותיו ולצרף למעשה בראשית את פעולת האדם, שתחל להניע את ההיסטוריה של העולם בכיוון הרצוי. סוף כל סוף, האדם בלבד הוא הנותן כיוון ומשמעות ליקום, ובזה הוא נעשה שותף לה' במעשה הבריאה.

אך אבוי! האדם מרבה לשכוח שהוא אחד מהעמודים שעליהם העולם עומד. הוא פועל כאילו הוא קיים למען עצמו בלבד, ובכך הוא מתעלם מייעודו העצמי. וכך, במקום לתרום להתפתחות העולם, הוא מתנתק ממנו. מתומך ושותף הוא הופך למנותק, לגורם שלילי.

תרחיש זה לא נעלם מהבורא. לכן הוא שתל בעולם 'מחוללי תיקון': הסבל, הכאב והמוות, שתפקידם למנוע מן העולם להידרדר לאנדרלמוסיה מוסרית

ורוחנית. אלו גורמים לאדם להתעורר ולהתאושש, והעולם, לאחר עליות וירידות, שב אל מסלולו ושב להתקדם לקראת ייעודו.

ראש השנה נקרא יום הזיכרון. זאת משום שבכל שנה ושנה 'זוכר' הקב"ה ביום הזה את יום בריאת העולם, כלומר סוקר את מאורעות השנה החולפת, ובמובן רחב יותר את כל ההיסטוריה מאז בריאת העולם, ושוקל ובוחן אם העולם התקדם אל המטרה שלשמה הוא נברא, או להיפך — התרחק ממנה. בראש השנה שבכל שנה עומד העולם מחדש למשפט, כפי שנאמר בתפילת מוסף של ראש השנה: 'אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם... צופה ומביט עד סוף כל הדורות. כי תביא חוק זכרון להיפקד כל רוח ונפש... זה היום תחלת מעשיך, זכרון ליום ראשון. כי חוק לישראל הוא משפט לא־להי יעקב'.

החג הזה, שבו אנו מציינים את יום השנה לבריאת העולם, כשמו כן הוא: יום זיכרון, יום של סקירה היסטורית, שבו עולים ומצטיירים לפנינו כל קורות העולם מאז ששת ימי בראשית, כפי שה' בוחן אותם לאור כוונת הבריאה וייעודה. אנו סוקרים את המחרוזת המדהימה הזו של תקוות ושל אכזבות, של שמחה ושל עצב, של קִדמה ושל חורבן, של חיים ושל מוות.

בעיני בעלי ראייה צרה, המתמקדים במאורעות בלבד, דברי ימי העולם אינם אלא תוהו ובוהו ללא כיוון וללא משמעות. אבל לעיני האדם המתעלה, המביט בראייה רחבה ומנסה לגלות קו מנחה, מתחוור שהכול — ואפילו המצוקה והמוות — מצטרף למגמה אחת, ואף מה שנראה כתאונה ממלא תפקיד במהלך הכללי המוביל את העולם אל עבר ייעודו. אשר על כן, בראש השנה, מיד עם בריאת האדם, החל ה' להביט ולהשגיח על קורותיו: "וַיַּרְא א־להים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד" (בראשית א, לא).

אף השופר מסייע לנו להבין את ההיסטוריה, את משמעותה, סופה וייעודה.

'תקיעה' — הקול הפשוט, הישר, הוא הראשית: היקום שה' ברא, ללא פגם וללא סדק. הכול היה מושלם, 'טוב מאוד' — העולם היה אמור להניח לאדם להתהלך בו בהרמוניה מושלמת. אך ישנם גם 'שברים' — האדם עצמו יוצר שברים בעולם, ולעיתים תכופות הוא מקרבו לאבדון. אולם תכף לשברים באה התרועה, ההתעוררות — על פי רוב על ידי זעזוע, ייסורים ובכי. אך חלילה לעצור כאן; יש לשוב אל התקיעה, אל הקו הישר, ולהחזיר את העולם למסלולו. וכך, לאחר תהפוכות והרפתקאות, העולם צועד אל ה'תקיעה הגדולה', אל היושר שלא יעוקם

עוד, כאשר יכירו וידעו כל הברואים את כוונת הבורא, וייעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונו בלבב שלם, להיות שותפים לו בבניין עדי עד.

כפי שלָעולם יש שופר, כך גם לכל אדם יש שופר משלו: תקוות ואכזבות, קורת רוח ושברון לב, רגעים מרוממים של שמחה ושל פריחה, וזמנים טרופים של תעייה. אולם אף האדם נברא מלכתחילה כיצור מושלם, בעל פוטנציאל של חיי נצח, של חיים שבהם לכל רגע ורגע יש ערך נצחי. לא חיים כאלו שאינם אלא עבר, שההווה שלהם מתגלגל כהרף עין אל תהומות הנשייה, אלא חיים שהם כל כולם הווה מתמשך.

המדרש מספר שקומתו של אדם הראשון הייתה כמסוף העולם ועד סופו. בראשיתו היה האדם ממלא את כל 'חללו של עולם',[12] והיה סוקר במבטו את כל תולדותיו, עד סוף כל הדורות.[13] כוונת לשונו הציורית של המדרש היא לומר שהאדם היה מחובר אל הא־לוהים, אל הנצח והאינסוף, כדברי משורר התהילים: "מַלְכוּתְךָ מַלְכוּת כָּל עֹלָמִים וּמֶמְשַׁלְתְּךָ בְּכָל דּוֹר וָדֹר" (תהלים קמה, יג). אדם הראשון עמד, בדומה לקב"ה, מעל הזמן ומעל המקום.

מצד גופו, האדם מוגבל בהווייתו ובשדה פעולתו, ואף על פי כן הוא יכול להתעלות מעל מגבלותיו ולראות את עצמו כחלק של האינסוף. האדם מסוגל לחוש שהוא חלק של עולם בתנועה, ולדעת שעליו להיות, בחיבורו עם האינסוף, הכוח המניע את העולם. ואכן, בתחילה הייתה לו לאדם הראשון גדלות פנימית, שלא גופו המצומצם ולא הזמן המוגבל יכלו למעטה. בנשמתו הוא שט בכל העולמות, ויכול היה לחוות את כוליות ההוויה. אבל הוא טעם מן הפרי האסור; האדם, המתאווה לעתים קרובות להנאה ולנוחות המיידית, מקטין את עצמו וחושב רק על הרגע ועל ארבע האמות שלו. הוא, שהיה מיועד לגדלות אינסופית, מצטמצם והופך מרצונו לאיש הקטן של חיי היומיום.

12. בראשית רבה פרשה ח, א: 'רבי תנחומא בשם רבי בנייה ורבי ברכיה בשם ר"א אמר: בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון גולם בראו והיה מוטל מסוף העולם ועד סופו הדא הוא דכתיב (תהלים קלט, טז) "גלמי ראו עיניך" וגו', רבי יהושע בר נחמיה ורבי יהודה בר סימון בשם רבי אלעזר אמר מלא כל העולם בראו, מן המזרח למערב מנין שנאמר (שם שם, ה) "אחור וקדם צרתני" וגו', מצפון לדרום מנין שנאמר (דברים ד, לב) "ולמקצה השמים ועד קצה השמים", ומנין אף בחללו של עולם שנא' (שם שם) "ותשת עלי כפכה", כמה דאת אמר (איוב יג, כא) "כפך מעלי הרחק"'.

13. שם כד, ב: 'אמר רבי יהודה בר סימון: עד שאדם הראשון מוטל גולם לפני מי שאמר והיה העולם הראה לו דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו, דור דור וסופריו, דור דור ומנהיגיו, שנאמר (תהלים קלט, טז) "גלמי ראו עיניך" גולם שראו עיניך כבר הם כתובים על ספרו של אדם הראשון'.

"כִּי בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת" (בראשית ב, יז). שמא הכוונה: ההנאה שאתה תר אחריה אינה אלא הנאה של הרגע, שכצל תעבור וכעשן תכלה וכהרף עין תישכח. זה הוא האתגר המוצב יום יום בפני האדם: הבחירה בין הנצח לבין הרגע, בין החשוב לבין התפל, בין הגדלות ובין הקטנות, בין החזון לראייה הצרה.

"וּמוֹתַר הָאָדָם מִן הַבְּהֵמָה אָיִן" (קהלת ג, יט). דורשי רשומות אומרים: יתרון האדם משאר הבריות רמוז באותיות המלה 'אין' — א', י', ן'.

האדם בראשיתו מבטא את האות א', האות הראשונה, נקודת ההתחלה המאפשרת לאדם לעצב את העולם על פי רעיונותיו; ביכולתו לבנות וביכולתו להרוס. הודות לאות י', אותו הניצוץ הזעיר של הנשמה הא־לוהית שבכל אדם,[14] הוא יכול להתחבר אל האינסוף, הרמוז בקו הארוך של האות ן'.

במשך כל השנה טרוד האדם בדאגות ובהנאות היומיומיות, עד שהוא שוכח את ייעודו ואת גדלותו. אולם בראש השנה, יום בריאתו, הוא נדרש להתעלות ולפרוץ אל מעבר למגבלותיו הצרות, ולהתבונן ביקום, בהיסטוריה ובא־לוהים — האין־סוף ברוך הוא. בתפילותינו בראש השנה, אנחנו נקראים לראייה משיחית זו, כאשר חוזרת כמו פזמון בקשתנו מה': 'מלוך על כל העולם כלו בכבודך, והנשא על כל הארץ ביקרך, והופע בהדר גאון עזך על כל יושבי תבל ארצך, וידע כל פעול, כי אתה פעלתו, ויבין כל יצור, כי אתה יצרתו, ויאמר כל אשר נשמה באפו: ה' א־להי ישראל מלך, ומלכותו בכל משלה'. קול השופר מזכיר לנו את כל אשר האדם נדרש לפעול, ליצור ולברוא, על אף כל הקשיים והמכשולים.

ראשית כול עליו לבנות את עצמו, לסגל לעצמו את הממד הזה של האינסוף, לקבל מ'פרי עץ החיים' את מזונו הרוחני. מהאות א', מהתקיעה הפשוטה המסמלת את האדם בראשיתו, הוא יוכל להתהלך, דרך התהפוכות של השברים והתרועה, עד שיגיעו הוא והאנושות כולה אל ה'תקיעה הגדולה'.

סוף דבר, האדם הוא היכול, הודות לאות י' הקטנה — הנקודה הפנימית שבנשמת כל אחד ואחד — לעצב את העולם ולשנותו. בידו להטותו לכיוון הרצוי, כדי להגשים בו את הערכים הנצחיים של הטוב והצדק.

או אז 'ויעשו כולם אגודה אחת', 'יכירו וידעו כל יושבי תבל... ויקבלו כולם את עול מלכותך. ותמלוך עליהם מהרה לעולם ועד'.

תקיעה, שברים, תרועה, תקיעה גדולה...

14. האות י' מסמלת את העולם הבא. ראה בראשית רבה פרשה יב, י: 'העולם הבא נברא ביו"ד'.

לקראת התשובה

שאול דוד בוצ׳קו

ראוי היה להקדים את יום הכיפורים לראש השנה. ביום כיפור אנחנו שבים אל ה׳ בכל הלב ועושים תשובה, ולכאורה היה ראוי שרק לאחר עבודה זו נתייצב לפניו לדין בראש השנה, ואז יקבל הקב״ה ברחמיו הרבים את תשובתנו הכנה, ויחדש עלינו שנה טובה.

מאורעות השעה יכולים להמחיש לנו יסוד שלימדנו הרב קוק; לאור יסוד זה נבין טוב יותר את משמעותם של שני המוקדים של הימים הנוראים.

בפרק הראשון של ׳אורות התשובה׳ מבאר הרב קוק שיש שלושה שלבים בתשובה. נתייחס כאן לשני הראשונים: ׳התשובה הטבעית׳, הבלתי מודעת כמעט, ו׳התשובה האמונית׳, המודעת, שהיא השיבה אל ה׳ הנובעת ממקור התורה.

התשובה הטבעית היא תיקון שהאדם, ולפעמים הטבע עצמו, מבצע כדי לתקן מצב שהפך לבלתי נסבל בעקבות החטא;[15] לאחר שהאדם מפנים את טיב השינוי הזה הוא מסוגל לשוב אל התורה, הקוראת לו ללא הרף.

בדורנו נפלה בחלקנו הזכות לצפות בזמן אמת בתנועה גדולה של תשובה טבעית: במשך שבעים שנה דגל הקומוניזם בקץ הדתות, בכפירה בא־לוהים ובאפסות כל ניסיון מצד האדם לדבוק באידיאלים שמקורם בהתגלות. והנה סב גלגל ההיסטוריה: ברוסיה עצמה מפלגה זו מוצאת מחוץ לחוק, וכמו בזמן יציאת מצרים, שנאמר בה ״וּבֵאלֹהֵיהֶם עָשָׂה ה׳ שְׁפָטִים״ (במדבר לג, ד)[16] מנופצים הפסלים ומושלכים ארצה. על פי דברי הרב קוק שראינו, התמוטטות תנועה זו הייתה צפויה; מאחר שהעולם מושתת על דבר ה׳, הוא אינו יכול להתקיים אלא כאשר האדם מכבד את דבר ה׳.

גם הרש״ר הירש, בפירושו לתהילים (צב, ח), מרחיב רעיון זה. וכך הוא מבאר את הפסוק ״בִּפְרֹחַ רְשָׁעִים כְּמוֹ עֵשֶׂב וַיָּצִיצוּ כָּל פֹּעֲלֵי אָוֶן לְהִשָּׁמְדָם עֲדֵי עַד״: ׳רשעים הם בוזי המוסר המשתעבדים רק לתאווה ולתועלת בלבד. אָוֶן הוא השימוש בכוח

15. עיין שם, שבתשובה הטבעית עצמה יש ׳שני חלקים: תשובה טבעית גופנית ותשובה טבעית נפשית׳.

16. וראה רש״י שמות יב, יב: ׳של עץ נרקבת, ושל מתכת נמסת ונתכת לארץ׳.

לרעה, ופועלי און הם העריצים המשתמשים לרעה בכוחם וכל כוונתם היא להרבות תוקף עצמם. אם ראשי החברה המצטיינים בכוחם משמשים מופת לאחרים, על ידי שימושם לרעה בכוח שבידם, כאלו לא הערך המוסרי הוא המכריע במעשה אנוש אלא אפשרות ההצלחה, הרי אם יבוא מופת כזה אין הוא עתיד להביא לתוך כל חוגי החברה אלא ביזוי כל מוסר וסגידה להצלחה. מסביב לראשי החמסנים המעלים ציץ (יציצו כל פֹּעֲלי אָוֶן) פורחים כעשב חסרי רגש מוסר בהמוניהם (בפרח רשעים כמו עשב). אך העריץ בעצמו יאבד, אם הכרית כל משען מוסרי מן ההמון על ידי הדוגמא שנתן להם, ולבסוף לא יהיה עוד איש שהוא יוכל לסמוך עליו. וכן להיפך, מחֶברת העמים שהתמכרה לשחיתות, צצו תמיד עריצים ששימשו מקל חובלים אכזר להמון המושחת. אם כה ואם כה, זה וזה גורם לבסוף להשמדתם ההדדית, להשמדם עדי עד. אין צורך בהתערבות א־להית ישירה לשם כך. בלי מוסר והכרת המשפט אי אפשר לה לחברה להתקיים. זהו משטר העולם שברא ה׳, ועל ידו תאבד השחיתות והאכזריות׳.

דברים אלו אנו מכריזים בראש השנה על ידי תקיעת השופר. בקולו האדיר והחד של השופר אנו מכריזים כי ה׳ לבדו הוא מלך העולם, וכי הוא קבע חוקים שאיש אינו יכול להפר.

התקיעה, הפותחת את סדר תקיעות השופר, היא קול ארוך ופשוט המסמל את היסוד של העולם — ישר ויציב. התרועה והשברים הם קולות רצוצים, המסמלים את שבר העולם הזה לאחר שהאדם קלקלו. אך הסדר מסתיים שוב בתקיעה: העולם מתקדם בהכרח לקראת תיקונו, והתקיעה הגדולה מסמלת את ימות המשיח, שאז יושלם המהלך הגדול שבו האדם שותף לא־לוהים בהובלת העולם אל שלמותו.

זוהי המסילה העולה אל ה׳ שבה האדם מהלך, לפעמים באופן בלתי מודע, והיא המביאה אותו אל התשובה האמיתית — כאשר ביום כיפור אנחנו שבים אל ה׳ מתוך מודעות ורצון. קבלת עול מלכות שמים בראש השנה היא אפוא יסודה של התשובה של יום הכיפורים.

לקראת יום כיפור מוצלח

שאול דוד בוצ'קו

לכאורה ראוי היה להקדים את יום הכיפורים לראש השנה — הרי יש להקדים את התשובה לפני יום הדין, כדי שנצא זכאים במשפט!

כדי לענות על שאלה זו נעיין מעט במהותו של ראש השנה.[17]

'בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה' (ראש השנה י, ב) — מדוע דווקא בראש השנה?

לאחר שאברהם מל את עצמו, בהיותו בן מאה שנה כמעט, נאמר: "וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֹהֶל כְּחֹם הַיּוֹם" (בראשית יח, א). מה עשה אברהם בישיבתו פתח האוהל? רש"י מבאר שהוא ישב וחיכה 'לראות אם יש עובר ושב ויכניסם בביתו' (רש"י שם). "וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים נִצָּבִים עָלָיו וַיַּרְא וַיָּרָץ לִקְרָאתָם..." (בראשית שם, ב). ונשאלת השאלה: כיצד אפשר שהאנשים האלה הגיעו ועמדו קרוב לאברהם מבלי שיראה אותם מתקרבים?

פסוקים אלה מתארים כאמור את גדלותו של אברהם. ואף על פי כן, רבותינו רגילים לדרוש את המלה 'יוֹשֵׁב' לשלילה.[18] זוהי עמדה של המתנה, של התכנסות בתוך עצמו, ואילו לפי התורה החיים הם הליכה והתקדמות תמידית.

מסתבר כי אחרי ניסיון המילה, בהיותו עדיין כואב, ישב אברהם להתבונן במצבו החדש, לערוך חשבון נפש על מעשיו בעבר, ולשאול את עצמו מה ניתן לשפר להבא; וברגע זה בדיוק: "וַיֵּרָא אֵלָיו ה'". המחזה הפלאי הזה הביא את אברהם למודעות חדשה. הוא הרהר בלבו: 'מי אני שאתעסק כל כך בעצמי ובגורלי; להשמיע תהילת ה' בכל עת — זוהי חובתי בכל מצב'. וכך, אף שרק עתה מל ועדיין לא נתרפא, חדל אברהם לשבת בהמתנה פאסיבית. או אז: "וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא", ראה שאנשים הזקוקים לו נמצאים על ידו ממש, ויש רק לרוץ לקראתם.

שרה, רחל וחנה הן מופת למידה זו של התבטלות והקרבה עצמית למען עבודת ה'. שרה הכניסה את הגר צרתה לביתה כדי שלאברהם יהיה זרע; רחל מסרה

17. ועיין לעיל בשיחה 'לקראת תשובה', הנדרשת אף היא לשאלה זו.

18. רש"י בראשית לז, ב: 'וישב (שם פסוק א) — ביקש יעקב לישב בשלוה, קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוה אומר הקדוש ברוך הוא לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא שמבקשים לישב בשלוה בעולם הזה'. וראה גם בראשית רבה פרשה פד, ג.

לאחותה לאה את הסימנים שמסר לה יעקב, כדי שזו לא תתבייש (ראה בבא בתרא קכג, א). ובאשר לחנה, היא הקדישה את בנה לעבודת ה׳;[19] בדין הוא אפוא שעקרות אלה יזכו להיפקד בראש השנה.

ראש השנה הוא היום שבו עם ישראל כולו מתכנס בבתי כנסיות, מכריז על מלכות ה׳ ומעיד שהוא לבדו שופט כל הארץ. בדומה לשרה, רחל וחנה, עלינו לשכוח את כל דאגותינו ולהתמסר להמלכת ה׳. בדומה לאברהם, עלינו לשכוח את חטאינו ואת החרדות הבאות בעקבותיהם, כדי להציב בראש מעייניו את העיקר — שה׳ הוא מלך העולם. השגת מדרגה זו היא שתאפשר לנו להתעלות מעל עוונותינו.

עבודת ראש השנה היא אפוא המאפשרת לנו להצליח בעבודת יום הכיפורים.

19. ובשביל זה היא נפרדה ממנו ומסרה אותו לעלי הכהן בבית המקדש בעודו ילד קטן, ראה שמואל א א, כב, ושם ב, יא, ושם שם יח־כ, ורש״י שם א, כב.

בין כסה לעשור

אחריות האדם

שאול דוד בוצ'קו

'ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה'

בימים אלה, ימי תשובה וסליחה, אנו מבקשים להתקרב אל ה' ולנצל את הזמן המיוחד הזה של "בְּהִוָּתוֹ קָרוֹב". מהי העבודה העיקרית אותה אנו צריכים לעשות, וכיצד 'נעביר את רוע הגזירה'?

בתפילת מוסף של ראש השנה ויום הכיפורים אנו אומרים 'ותשובה, ותפילה, וצדקה — מעבירין את רוע הגזירה', ועלינו להבין כיצד פועלים עניינים אלה, ומהי אותה גזירה רעה שצריכים להעביר?

ננסה לברר כל אחד מעניינים אלה לעצמו, ונראה שיש בהם יסוד גדול המשותף לכולם:

תשובה

נחלקו תנאים במסכת יומא (פה ע"ב): לדעת חכמים (במשנה) תשובה מכפרת על עברות קלות, ועל עברות חמורות יום הכיפורים מכפר עם תשובה. לדעת רבי (בברייתא) יום הכיפורים מכפר אפילו אם לא עשה תשובה, ומשמע שתשובה לבד אינה מכפרת כלל. והדבר תמוה, מדוע לרבי תשובה אינה מכפרת?

אך הנה יש להבדיל בין המושגים השונים, בין 'כפרה' לבין 'טהרה' (והאריך בזה הרב סולובייצ'יק בספרו 'על התשובה'). 'כפרה' עניינה להסיר את העונש ולבטלו, ו'טהרה' היא שינוי פנימי לטובה שעובר האדם. רבי מבין שתשובה שייכת ל'טהרה', והיא המביאה את האדם להשתנות ולהיטהר, אך אין לה עניין עם הסרת העונש והכפרה.

התשובה נוגעת למהות האדם וגורמת לו לשינוי פנימי, והיא תכלית הכל, אך אין לה יכולת לכפר. לכך נועד יום הכיפורים — ״כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם״, יום זה נועד לכפרה ולהסרת העונש. **כפרה זו היא מתנה מאת הבורא**, ובלעדיה אי אפשר היה להתקיים, שהרי אדם שהוא עמוס בחטאים אינו יכול להתפנות ולטהר עצמו. תהליך התשובה עצמו הוא קשה ולא תמיד הוא מתבצע בשלמות, ומשום כך האדם זקוק גם לכפרה. הכפרה של יום הכיפורים מאפשרת לאדם לפנות עצמו לעשות תשובה ולהיטהר, ושוב אין בו החשש מפני העונש על החטאים שעשה. הכפרה היא מתנה מאת הבורא שניתנה לו כדי שיוכל לטהר עצמו ולעשות תשובה. גם התשובה היא מתנה, כי היא מביאה את האדם לידי טהרה, וכאילו הוא נברא מחדש. זוהי שיטת רבי.

חכמים חולקים על רבי. חכמים סוברים שגם הכפרה ומחיקת העונש תלויה בתשובה. האדם עובר תהליך ועובד על מידותיו ועל מעשיו ועושה תשובה, ועל ידי כך הוא זוכה לכפרת עוונותיו ומחיקת עונשו. כפרה זו היא אכן מתנה מאת הבורא, שלמרות שתשובתו של האדם אינה מושלמת מכל מקום זוכה הוא לכפרת עוונותיו. לדעת חכמים **כפרה אינה באה מאליה אלא היא תלויה בעבודת האדם**.

שיטה זו של חכמים היא **כלל גדול ביהדות — האדם הוא האחראי על עצמו ועל גורלו**, ואין להעביר אחריות זו לגורם חיצוני. לא יתכן שתהיה ליום הכיפורים יכולת כפרה עצמית, אוטומטית, מבלי שהאדם יהיה שותף פעיל בכפרה זו. כפרה ללא תשובה אין לה ערך, וממילא אין היא אפשרית. הדבר דומה להליכה לקברי צדיקים תוך מחשבה שזכותם תועיל לנו בלא שנפעל ולא נעשה דבר.

גם ענייני מצוה עלולים על פי תפיסה דומה, ליהפך, חלילה, למעין פולחן עבודה זרה. הקרבת קורבנות אינה יכולה לכפר ולהגן על האדם אם אין האדם עושה תשובה ומתפלל לקב״ה שיקבל את קורבנו לרצון. כבר הנביאים התריעו על כך, ואף אמרו שהקורבנות אינם רצויים, כי הציבור האמין שיש בקורבנות סגולה עצמית, ולא הפנימו שבמקביל לעבודת הקורבנות על האדם לעשות עבודה חינוכית ואמונית. גם מזוזה הקבועה בפתח הבית אין בה סגולה עצמית לשמירה ולהגנה על האדם אם האדם אינו נוהג כשורה ואינו מאמין בקב״ה ובמצוותיו. כל התפיסה הזאת יש בה חשש לעבודה זרה ונתינת כוחות לגורמים אחרים, ועיקר הבעייתיות בה שהיא מסירה את האחריות מן האדם.

מלבד 'כפרה' ו'טהרה' יש בתשובה גם שלב של "וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ", כפי שנאמר בפרשיית התשובה בפרשת ניצבים (דברים ל, א). זהו השלב בו עם ישראל חוזר אל ארץ ישראל, וכמו שנאמר שם: "וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ בְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִדִּיחֲךָ ה' אֱ־לֹהֶיךָ שָׁמָּה. וְשַׁבְתָּ עַד ה' אֱ־לֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְקֹלוֹ... וְשָׁב ה' אֱ־לֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרִחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבֶּצְךָ מִכָּל הָעַמִּים... וֶהֱבִיאֲךָ ה' אֱ־לֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ". שלב זה מובטח מראש, והוא חלק מן ה'מנגנון' הקבוע בבריאה, המביא את העולם אט אט אל תיקונו. אך האם יש כאן הבטחה או שמא שלב זה הוא חלק ממצות התשובה? האם הדברים יקרו מאליהם או שמוטל עלינו לפעול ולהכשיר את הקרקע כדי שיקרו?

במהלך מאתיים השנים האחרונות אנו עדים לתהליך בו עם ישראל חוזר לארצו. זוהי התשובה הגדולה עליה קראנו בפסוקים הנ"ל. תשובה זו התבססה על ההבנה שהאדם אחראי על גורלו, והוא גם אחראי על התגשמות רצון ה'. חז"ל לימדו אותנו כי 'אין לסמוך על הנס', כלומר על האדם מוטל להשתדל ולפעול ולא לשבת בחוסר מעש ולצפות לניסים. ודאי שהקב"ה עושה ניסים, הרי עינינו ראו ולא זר את הניסים הגדולים שעשה עימנו בדור הזה, ואבותינו סיפרו לנו על כל הניסים הגדולים שעשה להם הקב"ה בדורות הקודמים, אך בד בבד על האדם לפעול ולהשתדל. האמונה העמוקה היא לדעת שגם כאשר האדם פועל ככל יכולתו, אלמלא הקב"ה מסייעו אין הוא יכול לעשות כלום, וכל התוצאות וההישגים שישיג הם כולם בזכות הקב"ה — "כִּי הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל". עם ישראל הצליח להבין בתת־מודע שהדורות האלה ראויים לגאולה ולחזרה לארץ ישראל, על אף שלא היה ציווי מפורש לעשות כן, ומנהיגי הדור, רבנים ועסקנים, פעלו רבות על מנת להכשיר את הקרקע ולאפשר להמון היהודים לעלות אל ארץ ישראל. פעולתם יחד עם השגחת הקב"ה וסיועו הצמוד והמופלא הביאו לקיום הפסוקים עליהם דיברה התורה בעניין התשובה הגדולה אל ארץ ישראל.

על פי יסוד זה מתבארים היטב דבריו הידועים של הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ג ה"ד):

'לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה'. כלומר התפיסה הבסיסית בעניין התשובה צריכה להיות נעוצה בהרגשה שגורל העולם כולו מוטל על כתפיו של כל יחיד ויחיד. מעשיו של האדם הם הקובעים את גורלו ואת גורל העולם, ואין

גורל זה ידוע ומתוכנן מראש. אדרבה, הבחירה החופשית שניתנה לאדם מכריחה שהדברים לא יהיו ידועים וגזורים. **כל ההיסטוריה כולה היא תוצאה של מעשים שעשו בני האדם**, והיא איננה תסריט ידוע שנכתב מראש.

למשל, מה הסיבה שירדו אבותינו למצרים? המהר"ל טוען שאחי יוסף מכרוהו למדיינים כדי שתתקיים הגזירה שעם ישראל יירד למצרים. אך אנו טוענים להיפך! הגזירה לא היתה ברורה ומוחלטת מראש, והיא לא הכריחה את מה שנעשה בפועל. ראיה ברורה לכך היא מניין 400 השנים שנאמרו בברית בין הבתרים לאברהם — "גֵּר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה", מאימתי יש למנות את השנים הללו? רק בדיעבד, לאחר שיצאו ישראל ממצרים ניתן היה להבין ששנים אלה נמנות מהולדת יצחק, ולא מהירידה למצרים בפועל! גם המספר 430 מוזכר בתורה בעניין זה. הרמב"ן כותב שנוספו להם 30 שנים בגלל שחטאו, ורש"י כותב ששנים אלה נמנות מברית בין הבתרים. אבי מורי זצ"ל הסביר שעבודת הפרך בה עבדו 210 שנים היתה כה קשה עד שנדמה היה להם שכל שנה נמשכת שנתיים.

מכל מקום, דווקא מאותה הגזירה שנגזרה שיירדו למצרים אנו לומדים כי הדברים לא היו ידועים מראש באופן מוחלט, אלא היו נתונים לשינוי ולהתאמה בדיעבד, ותלויים במעשיהם של בני האדם.

כך בחר הקב"ה להנהיג את עולמו, בדרך של הסתר פנים, ואינו מתגלה לעולם בכל עת, ואינו מנהיג את העולם בהנהגה גלויה אלא בהנהגה מוסתרת. הנהגה מוסתרת זו מטרתה להביא את האדם לקחת אחריות על גורלו, ובעצם הסתר הפנים הוא זה שמביא לגילוי פנים הגדול, בו האדם רואה כיצד מעשיו מסתייעים על ידי הבורא המשגיח. הסתר הפנים קורא לאדם לקום ולפעול ולא להמתין שיקרה משהו פתאום, וכך ברא א־להים את עולמו — "אֲשֶׁר בָּרָא א־להים לַעֲשׂוֹת". מכוח הבנה זו צריך האדם גם לדאוג לפרנסתו, ועליו אמרו חז"ל (ברכות ח ע"א): 'גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא שמים, שעליו נאמר יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, אשריך — בעולם הזה, וטוב לך — לעולם הבא'. כלומר, לא זו בלבד שנהנה בעולם הזה אלא בזה הוא מכין את עצמו לעולם הבא, כי הוא הבין את תפקידו בעולם הזה שצריך הוא לפעול כדי לזכות בשפע הא־לוהי.

רעיון זה מופיע גם באבות דרבי נתן (פרק יא): 'כשם שהתורה ניתנה בברית כך המלאכה ניתנה בברית, שנאמר: "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱ־לֹהֶיךָ". על האדם מוטל לפעול והוא מצווה לעשות בעולם את מלאכתו.

רעיון זה טמון גם במאמר חז"ל במסכת יומא (סט ע"ב): 'אמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה? שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר 'הא־ל הגדול הגיבור והנורא', אתא ירמיה ואמר: נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו? לא אמר 'נורא'. אתא דניאל, אמר: נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו? לא אמר 'גיבור'. אתו אינהו ואמרו: אדרבה, זו היא גבורתו שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות?'.

גבורתו של הקב"ה היא שרואה מה עושים הגויים לביתו ושותק, ואינו מתערב ואינו מעניש, אלא מעביר את האחריות אל האדם. זוהי גבורתו. ומהו 'נורא'? שעם ישראל אינו מגיע לידי כליה, ח"ו, על אף עוצמת האויבים המבקשים את רעתו. מתוך הסתר הפנים הקב"ה מגן על עם ישראל. ואל תחשוב, חלילה, שעזב הקב"ה את עמו, שהרי עם ישראל חי וקיים, וממשיך לצמוח ולפרוח לעינינו.

העברת האחריות אל האדם דומה לאב המלמד את בנו הקטן ללכת. גם כאשר הבן מתנודד ועומד ליפול אין האב מסייע לו, אלא מניח לו לפעמים ליפול, על מנת שילמד ויידע ללכת בכוחות עצמו. רק כך יוכל הבן לעמוד על רגליו ולא יצטרך להישען על אביו תמיד. זוהי גבורה מצד האב, שכובש רחמיו ומניח לבנו לכאוב מעט על מנת שיתחזק ויגיע להישגים בעצמו.

מצאנו אם כן שלושה מימדים של מצות התשובה:

תשובה מטהרת, בה האדם עובד על מידותיו ועובר תהליך נפשי של עזיבת החטא.

תשובה מכפרת, בה לאחר עבודת הטהרה נמחלים לו עוונותיו.

ותשובה שהיא **ההבנה בחשיבות אחריות האדם**, והיא התשובה העיקרית.

תפילה

התפילה היא מפגש עם הבורא בכמה רבדים.

עצם התפילה, עצם הפנייה של האדם אל בוראו, היא הודאה של האדם בקיומו של הבורא, הודאה באדנותו יתברך, והיא הבסיס לאמונה. מהות התפילה היא הבקשה מהבורא שיתגלה אל העולם ושלא ינהיג את העולם בהסתר. בתפילות ראש השנה ויום הכיפורים, בהם אנו ממליכים את הקב"ה על העולם, אנו מבקשים זאת באופנים שונים: 'ובכן, תן פחדך ה' א־להינו על כל מעשיך, ואימתך על כל מה

שבראת', 'ובכן צדיקים יראו וישמחו וישרים יעלוזו', 'מלוך על כל העולם כולו בכבודך... ויידע כל פעול כי אתה פעלתו, ויבין כל יצור כי אתה יצרתו'. בכל יום אנו מתפללים: 'יהמו (לשון המיה) רחמיך ה' א־להנו, ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת', 'ועל כן נקוה לך ה' א־להנו לראות מהרה בתפארת עוזך... לתקן עולם במלכות ש־די וכל בני בשר יקראו בשמך... יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תישבע כל לשון'. האדם שואף לגילוי ה' בעולם ולהרגיש ולראות את קרבת א־להים.

התפילה עצמה, מלבד בקשת צרכי הפרט והכלל, היא דבקות בבורא. המתפלל שופך נפשו לפני הבורא ובכך מידבק בו בכל נימי נפשו. על ידי תפילה ניתן להגיע לדבקות עצומה בבורא, עד לרמות הגבוהות ביותר שהן אף למעלה מהשגת בן אנוש. משה רבנו מתפלל ומתחנן אל הקב"ה שיכניס אותו אל ארץ ישראל, אך הקב"ה לא נענה לתפילתו ואף דורש ממנו להפסיק להתפלל — "אַל תּוֹסֶף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד בַּדָּבָר הַזֶּה"! ולכאורה תמוה, כיצד יתכן שהקב"ה ימנע מאדם להתפלל ולבקש ממנו את רצונו? לכאורה זהו דבר שאינו נתפס! אך באמת יש להבין את העניין באופן הפוך. מסביר אמו"ר זצ"ל (וכך כתב בספרו 'הגיוני משה', פרשת ואתחנן) כי אילו היה משה ממשיך להתפלל היה מגיע לרמת דבקות שלמה בקב"ה, וכביכול לא יכול היה הקב"ה למנוע ממנו דבר, ולכן ביקש הקב"ה ממשה שיעצור ויפסיק להתפלל. אם תמשיך ותתפלל שוב לא תהיה אדם מרוב דבקות בא־להות!

אם כן, מהות התפילה היא בקשה מאת הבורא שיתגלה לעולם. אך מהו אותו גילוי מבוקש?

אם נתבונן בבקשות הצרכים אותם אנו מבקשים בתפילה נמצא שאנו מבקשים מהקב"ה סיוע לפעול בעולם. אנחנו רוצים לפעול, להתקדם, ליצור, ולשם כך אנחנו צריכים את עזרתו של הקב"ה. אנחנו צריכים שיתן לנו חכמה ובינה כדי שנלמד ונתקדם, אנחנו רוצים לעשות תהליך של תשובה כדי לפעול ולהתרומם, אנו מבקשים שיתן לנו ברכה בעמלנו ובפרנסתנו.

וכיהודים מאמינים בני מאמינים אנו יודעים כי הקב"ה שומע את התפילות. כל אחד מאיתנו יכול לספר על ניסים אישיים שקרו לו, שהם בוודאי תוצאה של התפילות שהתפלל. צריך לדעת להתבונן במציאות ולהכיר בניסיו של הקב"ה, אך כמובן שאין הדברים האלה קורים באופן מיידי ולא באופן אוטומטי, אלא יחד עם עבודה וצמיחה.

הקב״ה מנהיג את עולמו בדרך של הסתר פנים, ואילו האדם רוצה לראות גילוי פנים. הקב״ה הזהיר ״כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי״, כלומר, אם האדם יראה את פועלו של הקב״ה בעולם הוא לא יוכל להתקיים, אך האדם רוצה להידבק בבורא ככל שניתן. הקב״ה מתגלה בעולם בהסתר, ומשום כך גם התפילות נשמעות בדרך של איתכסיא והסתר. האדם המתפלל אינו דורש או מצווה על הבורא להיענות לו, אלא הוא מבקש בדחילו ורחימו שהקב״ה ישמע תפילתו, ובודאי תפילתו אינה שבה ריקם. יחד עם זאת, מובן הדבר שלא יתכן שכל התפילות ייענו ויפעלו ישועות כי אז שוב לא תהיה הנהגת העולם בהסתר. משום כך אנו רואים לפעמים התארגנות של תפילת רבים, ציבור גדול מאוד שמתחנן על עניין מסוים, אך התפילה לכאורה לא פועלת את פעולתה והעניין לא מצליח. אילו כל תפילה כזאת היתה מייד פועלת שוב לא היה העולם מונהג בהסתר אלא בניסים גלויים, ואין זה רצונו של הבורא יתברך. הקב״ה רוצה שאנחנו נפעל בעולם, על פי הערכים האמיתיים והנכונים שלימד אותנו בתורתו, והוא יעשה הטוב בעיניו על מנת לאפשר את הצלחתנו כרצונו.

ובאמת, אם נתבונן בתפילת הציבור אותה אנו מתפללים אלפי שנים, נראה כיצד הדברים אכן פועלים, וניווכח בחוש כי התפילות מתקיימות ומתקנות את העולם, ומביאות גאולה, קיבוץ גלויות וצמיחה של עם ישראל. הקב״ה שומע תפילת עמו ישראל ברחמים.

תפילת העמידה, איפוא, מורכבת משלושה חלקים: ההכרה בא־להים — יצירת הדבקות, בקשות הצרכים — הודאה בעובדה שהקב״ה מלווה את פעולותינו בעולם, הודאה — על אף שפעלנו ועשינו אנחנו יודעים כי רק בזכות סיועו של הקב״ה הצלחנו להשיג משהו וזכינו לכל השפע.

את הרעיון שתפילה איננה ׳כספומט׳ מצאנו אצל יעקב אבינו, שהתכונן לפני המפגש עם עשו אחיו לשלושה דברים — לדורון, לתפילה ולמלחמה. אילו ידע יעקב אבינו שתפילתו תתקבל למה צריך היה כלל להילחם? אלא כאן מלמד אותנו יעקב אבינו, וחז״ל מדגישים ומבליטים זאת, שאין לסמוך על הנס ואין להימנע מפעולה והשתדלות. התפילה לא באה במקום ההשתדלות, אלא האדם מוכרח לפעול כפי שנראה לו לנכון על פי הצורך, ובד בבד להתפלל לקב״ה ולבטוח בו שיסייע בעדו בכל אשר יעשה. הקב״ה מנהיג את העולם בהסתר, והעביר לאדם את האחריות והיכולת לפעול בעולם, אך הקב״ה ממשיך להשגיח על עולמו ומעולם

לא עזבו, ומשום כך צריך האדם להאמין ולהתפלל. ואכן, האדם המתבונן מהצד לא יוכל להבחין מי ניצח את המלחמה, האדם הנלחם או כוחה של התפילה, וזוהי גבורתו של הא־ל שמסתתר מאחורי פעולות האדם. הוא הנותן לו את הכוח לעשות חיל, עד שהאדם טועה לחשוב שכוחו ועוצם ידו עשה לו את החיל הזה. ובאמת תפילתו של האדם היא המעוררת את כח הא־ל המסייע להשתדלות.

צדקה

הנה מצאנו בהלכות צדקה שהיו כופין לתת מי שאינו נותן כפי הראוי לו (שלחן ערוך יו״ד סימן רמח סעיף א), ׳ולא שמענו קהל מישראל שאין להם קופה של צדקה׳ (שם סימן רנו סעיף א). גם היום, ב״ה, בכל עיר ובכל ישוב ישנם ארגוני צדקה. כיצד יתכן שמצות צדקה, שעניינה חסד, תיעשה בכפייה? אלא באמת צדקה היא עשיית צדק ואינה תלויה ברצון. הנה כבר שאל טורנסרופוס הרשע את רבי עקיבא: ׳אם א־להיכם אוהב עניים הוא — מפני מה אינו מפרנסם?׳, ענה לו רבי עקיבא: כדי לתת שכר למי שנותן להם ומקיים בהם מצות צדקה. אף כאן אנו רואים כיצד, כביכול, הקב״ה מסיר אחריות ואינו דואג לבריותיו, ומטיל על האדם את האחריות לדאוג לחברה צודקת ולרווחת החלשים.

הגמרא (תענית ט ע״א) אומרת שבזכות מצוַת מעשרות אדם מתעשר — ׳עשר כדי שתתעשר׳, ובעניין הזה מותר אף ׳לבחון׳ את הקב״ה (על פי הפסוק במלאכי ג, י ״וּבְחָנוּנִי נָא בָּזֹאת״). לכאורה מאמר חז״ל זה סותר את היסוד של אחריות האדם. יש כאן ׳פטנט׳ להתעשרות קלה על ידי עשיית מצוה. היתכן?

הנה הגמרא בכתובות (סו ע״ב) מספרת על נקדימון בן גוריון, שהיה עשיר מופלג, וירד מנכסיו עד שהגיעו בניו לידי עניות נוראה, וכל זאת בגלל שלא נתן צדקה. שאלה על כך הגמרא: והרי אנחנו יודעים שנקדימון נתן הרבה צדקה! אלא שלא נתן כפי שהיה ראוי לו לתת. ואם כל הנותן צדקה זוכה לעשירות צריך היה נקדימון להתעשר בזכות הצדקה שנתן, ומדוע נענש? אלא ודאי אין הדברים כפשוטן, ויש להבין מה הרעיון העומד מאחריהם.

הגמרא בבבא בתרא (י ע״ב) אומרת שאדם הנותן צדקה ואומר ׳בשביל שיחיה בני׳ הרי זה צדיק גמור, אבל זה דווקא ביהודי, ואילו גוי האומר כך הרי הוא חוטא ואינו עושה לשם שמים. מדוע יש הבדל בין גוי ליהודי בעניין הזה? אלא גוי שנותן צדקה כדי שתתמלא בקשתו, אם בסופו של דבר בקשתו לא תתמלא סופו שהוא

מורד כלפי שמיא ומתחרט על מה שנתן. לעומת זאת יהודי שנותן למטרה מסוימת, כגון לרפואה או למטרה אחרת, ובקשתו אינה מתקיימת אין הוא מורד, חלילה, אלא מקבל את הדין באהבה. היהודי יודע שצדקה היא לא עניין אוטומטי שנותנים כסף ורואים ישועות, אלא יש כאן תהליך עמוק יותר. בעינינו ראינו אדם שבן משפחתו חלה באופן קשה ובא ותרם לישיבה סכום כסף נכבד לרפואתו, אך לדאבון לב החולה הלך לבית עולמו. אותו יהודי הגיע לישיבה וסיפר את הדבר והצדיק את הדין, ולא בא בטרוניא כלפי שמיא.

מהו אם כן עניינה של הצדקה שמביא לידי עשירות אך למעשה אינו מובטח? יסוד זה נעוץ בכלל שטבע הקב״ה בבריאה והוא עניין מידה כנגד מידה. הטוב מביא את הטוב והרע מביא את הרע. מי שעוסק במעשים טובים, בצדקה וחסד, הטוב יגיע אליו, וכן חלילה להיפך. חוק זה טבע הקב״ה בעולם, וכך היא מגמת הדברים, אך לפעמים יש חריגות ואין כאן ודאות מוחלטת של מאה אחוז.

סיפר הרב ויינגורט שליט״א על דודה מבוגרת שלו, ע״ה, שפנתה אליו ושאלה על הפסוק המפורסם (תהלים לז, כה) ״נַעַר הָיִיתִי גַּם זָקַנְתִּי וְלֹא רָאִיתִי צַדִּיק נֶעֱזָב וְזַרְעוֹ מְבַקֶּשׁ לָחֶם״ — הרי היא, שהיתה במלחמה הנוראה בגטו ורשה, ראתה בעיניה צדיקים ובניהם שמבקשים לחם ואין פורס להם! ענה לה הרב ויינגורט שיש לפרש כך את הפסוק: דוד המלך מכריז שמעולם הוא לא ראה צדיק נעזב ומבקש לחם, משום שמייד כשהרגיש בו שהוא זקוק לעזרה היה דוד ניגש אליו ומסייע לו.

אם כן, כיצד יש לנהוג בעניין צדקה. מה תפקידו של האדם במצוה זו?

כמובן, מי שמתפרנס היטב ויכול לתת צדקה חייב לתת, וכידוע המנהג הוא לתת מעשר כספים.

אמנם, מי שמתפרנס בדוחק ומתקשה בפרנסת משפחתו פטור ממעשר כספים אלא יתן כפי יכולתו, וכפי שמפורש בהלכה. יש לדעת שגם לפרנס את אשתו וילדיו יש בזה מעשה צדקה, ועליו נאמר ׳עושה צדקה בכל עת׳, וכלל הוא שפרנסתו קודמת לכל אדם. נתינת צדקה תלויה ביכולתו של האדם לתת, אך באמת רק הוא יודע כמה הוא יכול לתת, במה הוא יכול להצטמצם ובמה לא. עניין זה נמסר ללב ותלוי ביראת שמים של האדם.

גם לעניין קבלת צדקה הדברים תלויים ביראת שמים של האדם. מי שיכול לעבוד חייב לעשות כן ואסור לו להזדקק לבריות. רק מי שאינו יכול להתפרנס רשאי לקבל סיוע, ומוטלת חובה על הציבור לסייע לו.

אם כן, גם בעניין צדקה מוטלת האחריות על האדם, הן כאדם פרטי והן כחברה כללית, לדאוג לכך שלא יהיה צדיק נעזב, ולסייע לחלשים ולקשי היום. אדם העושה כן יזכה לברכה, שהרי הקב״ה טבע בעולמו את היסוד של מידה כנגד מידה. (תהלים קכה, ד) ״הֵיטִיבָה ה׳ לַטּוֹבִים וְלִישָׁרִים בְּלִבּוֹתָם״.

גזירה מול בחירה חופשית

ראינו כי הבריח התיכון של עניין ׳תשובה ותפילה וצדקה׳ הוא גודל אחריות האדם.

חז״ל מלמדים אותנו כי ׳הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים׳, ומסבירים הראשונים כי הכוונה היא שמעשי האדם תלויים בו עצמו, אך ישנם נתונים שאינם תלויים בו, כגון תכונות ויכולות שנולד עימם (ראה שמונה פרקים לרמב״ם פ״ח; תוספות כתובות ל ע״א ד״ה הכל; כוזרי ה, כ). האדם נולד למציאות מסוימת שנקבעה לו על ידי הקב״ה, וזה בידי שמים, אבל מה עושים עם המציאות הזאת ועם הנתונים האלה? זה כבר תלוי באדם עצמו וב׳יראת שמים׳ שלו. ׳יראת שמים׳ היינו הפעולות שעושה האדם על פי התורה.

וכאן אנו מגיעים לעניין חינוך. מהי מטרת החינוך? מה אנו רוצים להוציא מהילד המתחנך?

ישנם שני סוגים של חינוך: יש חינוך שמטרתו לאלף, ללמד את האדם איך להתנהג במצבים שונים, ולהרגיל אותו לעשות את הפעולות הנכונות הנדרשות. אך יש חינוך שמטרתו להביא את האדם לבחור בדרך הנכונה, ועל ידי כך להזדהות עמה. אנו מאמינים שדרך החינוך הנכונה היא דרך הבחירה — ״רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַטּוֹב וְאֶת הַמָּוֶת וְאֶת הָרָע — וּבָחַרְתָּ בַּחַיִּים״. החינוך לבחירה צריך שיהיה מושתת על לימוד מתוך הבנה והעמקה, ולא מתוך שינון ובקיאות. הבקיאות היא כלי עזר חשוב מאוד אך היא אינה המטרה! התלמיד צריך להתייגע ולהבין ולהעמיק ורק כך יוכל להזדהות עם הדברים ולהתחבר אליהם, וגם כי יזקין לא יסור מהם. השינון הוא חיצוני לאדם ואינו נספג בערכיו ובפנימיותו.

כך הוא הדבר גם בחינוך לערכים. הערכים צריכים להיות עקרונות מנחים, שיש ללמוד ולהעמיק בהם, אך אסור להציב אותם כמטרה. למשל, חינוך לצניעות, שהיא ערך חשוב עד מאוד. אסור שצניעות תהיה נושא בפני עצמו, ואסור להגדיל את ערכה של הצניעות על פני ערכים אחרים. צניעות היא חלק ממערכת ערכים כללית שאליהם יש לחנך כמקשה אחת, שכולם נובעים מכוח התורה הקדושה,

ומהתאמת מצוות התורה לחיי האדם השלמים. האדם השלם הוא דמות שגומלת חסדים, עוסקת בתורה, שותפה עם הציבור, מגדלת משפחה, וחיה בצניעות. העיסוק בצניעות כערך בפני עצמו בעל חשיבות גבוהה מדי, ושימת דגש חזק מדי על הופעה חיצונית וכדומה, גורמת לבעיות רבות, וגם נפש התלמיד נרתעת מכך. החינוך צריך להיות מתוך הבנה והתחברות ומתוך מערכת שלמה וברורה. כמובן, בתי הספר צריכים להקפיד על כללים, אך הכללים אינם אלא כלי עזר ואין הם מהות החינוך. "תּוֹרַת ה' תְּמִימָה מְשִׁיבַת נָפֶשׁ" — אימתי היא משיבת נפש, בשעה שהיא תמימה, שהיא שלימה ומכילה את כל הערכים כולם. כשנותנים מקום לכל הערכים כפי הראוי להם יש ראייה של דמות שלימה, אך כשמדגישים ערך אחד על פני האחרים מקטינים בכך את הערכים האחרים, נוצרת ריאקציה, ויש בכך סכנה לעבודה החינוכית כולה.

אחד הערכים החשובים שעליהם יש לשים את הדגש בחינוך הוא עניין היושר והאמת. מידות אלה הם הבסיס לאישיותו של האדם, ואם נקבעים בו בגיל צעיר אזי יוכל לספוג ולקבל את שאר ערכי התורה ביתר קלות. חז"ל (שבת לא, א) אומרים שכאשר אדם נפטר לבית עולמו השאלה הראשונה שהוא נשאל היא 'נשאת ונתת באמונה?', ורק אחר כך נשאל 'קבעת עיתים לתורה?', כלומר, אמת והיושר הם המידות הבסיסיות והראשוניות בנפש האדם, ואם הן קבועות בנפש האדם אזי תיקבע בו גם התורה.

יש לתת את הדעת על חינוך למידות, חינוך לענווה, לסובלנות, לקבלת האחר, להתרחק מן הכעס, להיות מן הנעלבים ואינם עולבים. כיום אנו עדים, לדאבון לבנו, לתופעה של ריבוי גירושין בציבור הדתי. חינוך למידות הנ"ל יעזור להתמודד עם בעיה זאת ויכין את הנערים והנערות לקראת חיי נישואין וזוגיות בריאים יותר. 'מכת הגירושין' אינה מכה משמים ואינה גזירה שניחתה עלינו, אלא בידינו להתמודד עם הבעיה ולהיערך מולה בצורה חינוכית נכונה. זאת חובתנו ואחריותנו כמחנכים!

מהות התשובה

נחום אביחי בוצ׳קו

בימים אלה של חשבון נפש ותשובה, בהם כל אדם מפשפש במעשיו ובודק את הצריך תיקון, ננסה להעמיק בעניין מהות התשובה.

התפיסה הרגילה של מצות התשובה גורסת כי ׳תשובה׳ היא תיקון המעשים הפרטיים ונסיון להתקרב אל הקב״ה במידה גדולה יותר. אמנם הראי״ה קוק זצ״ל[20], רועה ורואה הדור, חידש לנו כי מושג התקופה הינו כולל ורחב הרבה יותר והוא יסודי מאוד בחיינו.

חז״ל אומרים במדרש כי ׳תשובה קדמה לעולם׳. מסביר הרב קוק שהתשובה היא יסוד העולם ועליה מושתת העולם כולו. התשובה היא אנרגיה רוחנית המקדמת את העולם ודוחפת אותו, ומכוחה חושף העולם ממעמקיו את הטוב והבריא שבו ובכך מתקן כל עיוות וקלקול. הכח הזה שנקרא ׳תשובה׳ הוא הכח שמקדם את הכל, שמפתח את הכל. כל צמח שגדל, כל ילד שלומד לדבר, כל התפתחות אישית או אוניברסאלית — כולם מקורם ב׳תשובה׳.

כמו כן ה׳תשובה׳ אינה מצטמצמת רק לתיקון הפרטי שלי אלא היא גם תיקון לאומי ואוניברסאלי. לדוגמא, חזרת עם ישראל לארצו, והקמת המדינה על כל מערכותיה — זוהי תשובה של כלל האומה. העובדה שברוב מדינות העולם ישנה עזרה סוציאלית ואדם עני וחולה יכול לקבל טיפול הולם; העובדה שמושג העבדות כמעט ועבר מן העולם; העובדה שרוב העולם שוב אינו עובד עבודה זרה — כל זה הוא חלק בלתי נפרד מן ה׳תשובה׳ הכלל עולמית, והאנושות מתקדמת אט אט לכיוון תיקונה. כל התפתחות חיובית בעולם: גשמית — כגון איסור עישון סיגריות במקומות ציבוריים, או רוחנית — כגון הפצת התורה ללא הגבלה על ידי רשת האינטרנט, כללית או פרטית, הכל נובע מאנרגיית ה׳תשובה׳.

תפיסה כזאת אודות התשובה מעצימה בנו את ההבנה שהעולם במהותו הוא טוב, וחבויים בתוכו ניצוצות א־לוהיים, והקב״ה על ידי זרמים עצומים של תשובה דוחף את העולם ומביאו לתיקונו.

20. מבוסס על אורות התשובה ד: א, ג - ה: ג, ו

תפקידנו בימים אלה, ולאורך כל השנה כולה, הוא לגלות בתוכנו את זרמי התשובה שחבויים בתוכנו, את טבעיותנו, את הבריאה הא־לוקית שטמונה בנו, ובכך נזכה לתשובה שלמה!

תשובה גופנית של הפרט והכלל

נחום אביחי בוצ'קו

בחודש אלול מרבים להתעסק בנושא התשובה כחלק מההכנה הרוחנית שלנו לפני ימי הדין. בדרך כלל שמים דגש על התחזקות בקיום תורה ומצוות ובעבודת המידות.

מעניין להתבונן בספר 'אורות התשובה' לראי"ה קוק, בו הוא מחדש, מרחיב ומעמיק אספקטים רבים נוספים בעניין התשובה. הראי"ה קוק בחר לפתוח את ספרו בחלוקת התשובה לשלש מערכות: תשובה טבעית, תשובה אמונית, תשובה שכלית. הרב זצ"ל מחדש בזה חידוש גדול, וקובע כי הבסיס לתשובה אמונית ושכלית (שהם מהלכי התשובה היותר מוכרים לנו) הוא 'התשובה הטבעית', כלומר התשובה הגופנית והנפשית. רוצה לומר, אם רוצה האדם להצליח ולהגיע לרמות הגבוהות ביותר של תשובה ודבקות בקב"ה עליו לדאוג תחילה לבריאות גופו ונפשו. אם יזניח האדם את גופו ויאכל מאכלים שאינם בריאים, או ירגיל את גופו להרגלים רעים כעישון וכיו"ב, או אם ידרדר את נפשו מבחינה פסיכולוגית ויקלקל אותה בהרגלים מגונים, אזי יאבד את היכולת להגיע למיצוי כוחותיו הנפשיים והרוחניים! אין כאן רק עניין של שמירת הנפש והגוף מקלקולים אלא זהו הבסיס לתשובה ולקיום תורה ומצוות ברמה הגבוהה ביותר.

כמו כן מגלה לנו הרב קוק כי מלבד התשובה הפרטית של כל יחיד ויחיד ישנה גם 'תשובה לאומית' ואפילו 'תשובה אוניברסאלית', שעניינה שהבורא, כביכול, דוחף את העולם כולו על ידי אנרגיית התשובה לכיוון תיקון העולם.

גם בעניין התשובה הלאומית של האומה הישראלית אל הקב"ה, הבסיס הוא התשובה הטבעית של עם ישראל לארצו ולנחלתו, שהיא נחלת ה'. מה עמוק ונפלא עניין זה! וכך כותב הרב קוק בפרק האחרון בספרו: 'הארת תשובה ישנה בישראל, התעוררות חפצה של האומה בכללה לשוב אל ארצה, אל מהותה, אל רוחה ואל תכונתה — באמת אור של תשובה יש בה' (יז,ב). אכן בספר יחזקאל (פרק לו) מתואר

תהליך הגאולה העתיד להיות באחרית הימים, אותו אנו זוכים כרגע לחוות, ותחילת התהליך הוא: "וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם מִן הַגּוֹיִם וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִכָּל הָאֲרָצוֹת וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל אַדְמַתְכֶם" (פסוק כד), כלומר שיבת האומה לארצה, ורק אחר כך: "וְאֶת רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם" (פסוק כז), כלומר תחיית האומה וחזרה לקיום מלא של תורה ומצוות.

אפשר ונוכל להקביל בין שלשת סוגי התשובה הפרטית שהזכרנו לעיל — תשובה טבעית, אמונית ושכלית (פרק א), לבין התשובה הכללית של ישראל והעולם (פרק יז): 'תחיית האומה היא היסוד של בניין התשובה הגדולה, תשובת ישראל העליונה, ותשובת העולם כולו שתבוא אחריה'.

תשובה טבעית של הפרט — כנגד תחיית האומה, כלומר שיבת ישראל לארצו וכינון מדינה.

תשובה אמונית — כנגד תשובת ישראל העליונה.

והמדרגה הכי עליונה תשובה שכלית, שהיא בעצם תשובה מאהבה — כנגד תשובת העולם כולו.

יהי רצון שנזכה להשתחרר מהרגלנו הגופניים המזיקים, כבסיס לתשובה שלמה, ונתפלל ונשתדל לשיבת כלל עם ישראל לארצו כבסיס לתשובה שלמה של כלל האומה לתורתנו הקדושה.

יום כיפור

האכילה בערב כיפור

נחום אביחי בוצ'קו

נאמר בגמרא (ברכות ח ע"ב): 'תנא ליה חייא בר רב מדפתי: כתיב: "וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב", וכי בתשעה מתענין, והלא בעשרה מתענין! אלא לומר לך: **כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי**'.

ולכאורה אינו ברור, כיצד יתכן כי מי שאוכל נחשב כאילו הוא מתענה?

כמו כן מצאנו בהלכה, כתב הרמ"א בשו"ע (או"ח תרכד, ה): 'ואוכלים ושמחים במוצאי יום הכיפורים דהוי קצת יום טוב', ואינו מובן, מדוע צריך להדגיש לנו זאת?

המשנה במסכת תענית (פ"ד מ"ח) אומרת: 'לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב ויום הכיפורים', ותמוה, היאך אפשר לומר על יום שעיקרו הוא "וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם", שאסור בו אכילה, שתייה, סיכה וכו', לומר עליו שהוא "יום טוב", שלכאורה משמעותו יום של שמחה?

לעניין חיוב האכילה בערב יום כיפור, יש מן הפרשנים שהסבירו שהסיבה היא כדי להעצים את תחושת העינוי, שאינה דומה תענית אחר אכילה מרובה לתענית אחר אכילה מועטת. אמנם פרשנים אחרים פירשו באופן שונה, וציינו שבאכילה בערב יום כיפור יש מימד של שמחה שקשור ליום כיפור עצמו:

וזה לשונו של רבינו יונה: 'כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגא מאד שכר השמחה על המצוות, כמו שנאמר (דבה"י א כט, יז) "וְעַתָּה עַמְּךָ הַנִּמְצְאוּ פֹה רָאִיתִי בְשִׂמְחָה לְהִתְנַדֵּב לָךְ", ונאמר (דברים כח, מז) "תַּחַת

אֲשֶׁר לֹא עָבַדְתָּ אֶת ה׳ א־להיך בְּשִׂמְחָה וּבְטוּב לֵבָב״, ומפני שהצום ביום הכיפורים, נתחייבו לקבוע הסעודה על שמחת המצוה בערב ביום הכיפורים׳ (שערי תשובה, שער ד אות ט).

וכך כתב בספר טעמי המנהגים ומקורי הדינים (אות תשלה): ׳משום דהטעם דמוסיפים מחול על הקודש היינו להעלות ולעשות מחול קודש, וכן המצוה דאכילה בתשיעי, משום דאז ביוה״כ כל איש מישראל בתשובה מסתמא ועולה למדריגה גדולה וכאילו מקריב את עצמו לקרבן, ולכן מצוה שיאכל וישתה בתשיעי כדי שניצוצי הקדושה אשר נשארו בקרבו יעלו עמו אז ובזה יהיה עליה׳.

הריטב״א כותב בשם רבינו יונה (הנ״ל) דסעודת תשיעי היא סעודת העשירי, שהואיל והעשירי איננו זמן סעודה מקדימין ועושין אותה בתשיעי, כלומר שלכאורה היתה ממש מצוה לאכול ביום כיפור כבשאר החגים!

איך אפשר לחיות עם סתירות מעין אלו? האם יום כיפור הוא יום חג ושמחה או יום עינוי נפש?

אלא צריך לומר שישנם שתי בחינות שמצליחות באורח פלא להשתלב ביום כיפור: אנו מצֻוים להתענות באופן מוחלט ובכך להתנתק מתאוות העולם הזה ולהגיע למדרגת מלאכים, אך לא כמאיסה של חיי העולם הזה ולא בעצבות אלא מתוך שמחה של דבקות בקב״ה. על פי זה יתכן לומר שהאכילה של יום התשיעי, קודם הצום, והשמחה של מוצאי כיפור, אחר הצום, והתענית של יום כיפור עצמה — יש להם מטרה אחת: לרומם את חיי העוה״ז למדרגה גבוהה יותר. לשם כך אנו צריכים להתנתק מכל חיי העוה״ז ל־24 שעות, אבל לפני כן ואחרי כן יש מצוה לאכול, כי ההארה של יום כיפור שהיא מעל הטבע יש בכוחה לרומם את חיי המעשה של כל השנה למדרגה של דבקות וקירבה לה׳ יתברך.

מחילה חינם?

שאול דוד בוצ׳קו

הרעיון של מחילה חינם הוא רעיון נוצרי. על פי היהדות, התנאי הראשון לכפרה מאת ה׳ הוא התשובה. כך מבהיר הרמב״ם בהלכות תשובה שלו: ׳כל מצות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה,

כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הא־ל ברוך הוא, שנאמר "אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ וגו' וְהִתְוַדּוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ" (במדבר ה, ו־ז) — זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה... וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה, ויתודו וידוי דברים שנאמר והתודה אשר חטא עליה, וכן כל מחוייבי מיתות בית דין ומחוייבי מלקות אין מתכפר להן במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתודו, וכן החובל בחבירו והמזיק ממונו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנאמר (שם שם, ו) "מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם"'. (הל' תשובה פ"א ה"א).

הסירוב של היהדות לקבל את רעיון המחילה בחינם נובע מההערכה הגבוהה שהיא רוחשת לאדם. מכיוון שהאדם נברא בצלם א־לוהים, הרי הוא בעל בחירה חופשית — ולכן אחראי על מעשיו. שום טקס או מעשה מאגי אינם יכולים לבוא במקום חשבון הנפש, במקום הביקורת העצמית והמאמץ לשוב אל ה'.

אמנם, התלמוד מלמד אותנו שיש חטאים שאינם נמחלים אלא ביום כיפור: 'תשובה מכפרת על עבירות קלות, על עשה ועל לא תעשה, ועל החמורות הוא תולה עד שיבא יום הכפורים ויכפר'.[21] לכן המאירי, מגדולי הראשונים, מזהיר אותנו פן נחשוב שיש ליום כיפור כוח מסתורי להעניק מחילה. האווירה המיוחדת, הרצינות והקדושה האופפות את 'היום הנורא' הזה הן המסייעות לאדם לשוב בתשובה שלמה; אולם לדעת המאירי, מי שמגיע אל אותה מדרגה של התעלות ביום אחר, מוחלים לו מייד.[22]

ובכל זאת, מצאנו בתלמוד את דעת רבי:[23] 'על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה, יום הכפורים מכפר, חוץ מפורק עול[24] ומגלה פנים בתורה ומיפר ברית בשר, שאם עשה תשובה יום הכפורים מכפר ואם לא עשה תשובה אין יום הכפורים מכפר'. (יומא פה, ב, והובא גם בכריתות ז, א).

21. יומא פה, ב במשנה, ובגמרא שם פו, א: 'עבר על לא תעשה ועשה תשובה תשובה תולה ויום הכפורים מכפר שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם'.

22. בית הבחירה למאירי יומא פה, ב: 'עד שיבוא יום הכפורים ויכפר, כלומר שתכלית התשובה נמצאת בו. ומ"מ הוא הדין שהתשובה הגמורה מכפרת בכל עת, שאין הפרגוד ננעל בפני התשובה, אלא שסתם הדברים שהיא נמצאת שלימה יותר בזמן הזה משאר הזמנים'.

23. רבי יהודה הנשיא, מחבר המשנה.

24. נ"א: מהלועג על חבירו (מסורת הש"ס).

כיצד נוכל להבין את דברי רבי, הנראים כסותרים ממש את יסודות האמונה היהודית? ועוד קשה, שרבי עצמו הוא שלימד אותנו במשנה הידועה בפרקי אבות: 'הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה, דע מה למעלה ממך: עין רואה, ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבין' (פ"ב מ"א). — ואם דפי הספר נקרעים בכל שנה ושנה, איזו הרתעה יש באמירה זו?

עיון במסכת כריתות יגלה לנו באיזה הקשר נאמרו דברי רבי, ויבהיר לנו שיש לפרשם בפירוש מצמצם. המשנה מנתה שם (כריתות ב, א. פ"א מ"א). את שלושים ושש העבירות שחייבים עליהן כרת,[25] ועליה מוסבים דברי רבי, המבאר שרק בשלוש העבירות הללו העונש סופי, וזאת אם האדם איננו עושה תשובה. בשאר העבירות המפורשות שם עונש הכרת מתבטל ביום כיפור — ובלבד שלא ישְׁנה בעבירה לאחר יום הכיפורים. זו הסיבה שרבי קבע במשנה: 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא' (פי"א (ס"א פ"י) מ"א).

וזהו שכתבו התוספות ישנים: 'יש לומר דלרבי נמי צריך תשובה לכפרה גמורה. אף על גב דמהני יום הכפורים למעט מכרת, מכל מקום כפרה גמורה בלא תשובה ליכא' (יומא שם ד"ה תשובה). אף לדעת רבי מעשינו אינם נמחקים מן הספר ביום הקדוש, אולם יום כיפור מועיל שעוונותינו לא יהיו מכשול המונע אותנו לתמיד מלהתקרב אל ה'.

רבי רצה גם לשלול קשר הדוק מדי בין תשובה לסליחה. אכן, ה' אומר: "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ" (ויקרא טז, ל). אין כאן עונש ואיומים — וכך מתאפשרת התשובה האמיתית. אולם אף את התשובה עצמה אין לראות כשיקוי פלא המציל מן העונש: התשובה צריכה להיות מאמץ אמתי להתקרב אל ה'. את הפתח לכך פותח יום הכיפורים, המנתק את הקולר שפחד העונש תלה בצווארו של האדם.

באהבה נשוב אל ה' א־לוהינו.

25. אבדן הנשמה לאחר המוות, ללא זכות לעולם הבא.

סוכות

זמן שמחתנו

נחום אביחי בוצ׳קו

נאמר בתורה (ויקרא כג, מב־מג): ״בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים... לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם״. רש״י שם מפרש שסוכות אלה הם אותם ׳ענני כבוד׳ שהקב״ה פרס על בני ישראל בהיותם במדבר.

ונשאלת השאלה: מדוע נקבע חג לזכר ׳ענני הכבוד׳, אך לא לזכר ניסים נוספים שעשה הקב״ה לאבותינו במדבר, כגון ה׳מן׳ או הבאר?

כמו כן צריך להבין, מדוע נקרא חג הסוכות בתפילה ובקידוש ׳זמן שמחתנו׳?

מסביר האדמו״ר **מסלונים** (נתיבות שלום, סוכות, מאמר שני): ׳אצל עם ישראל אין שום מצוה בבחינת זכרון בעלמא (=בלבד) למאורעות מן העבר, אלא כל הדברים שנקבעו לזכרון המה עניינים נצחיים אשר נקבעו גם לדורות׳. שאר ניסים שנעשו לישראל במדבר נעשו לשעתם בלבד ואינם נצחיים, ועל כן לא הוקבעו לדורות, אך ענני הכבוד שהגינו על עם ישראל במדבר הם עניין נצחי, והרי הם סוככים ומגינים עלינו עד היום, והקב״ה צופה ומשגיח על ישראל בכל עת ובכל שעה, ״הִנֵּה לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל״.

הביטוי העיקרי של השגחת הקב״ה על ישראל הוא בחג הסוכות על ידי הסוכה, ובכך נבדלים הם משאר האומות, וכדברי **הרמח״ל** (דרך ה׳, ח״ד, פ״ח סעיף ב): ׳כי הנה ענני הכבוד... מלבד תועלתם בגשמיות שהיה לסכך עליהם ולהגן בעדם, עוד היתה תולדה גדולה נולדת מהם בדרכי הרוחניות... נמשך להם הארה המשכנת אותם לבד נבדלים מכל העמים... ודבר זה נעשה בשעתו לישראל, להגיעם אל המעלה העליונה הראויה להם, ונמשכת תולדתו זאת לכל אחד מישראל לדור דורים... **ומתחדש דבר זה בישראל בחג הסוכות על ידי הסוכה**׳.

מיוחדת היא מצות סוכה בכך **שהאדם כולו** נכנס לתוך המצוה ומוקף בה, מראשו ועד רגליו, וכן יכול האדם לקיים מצוה זו **אף בשעה שהוא ישן**, על אף שהוא מחוסר הכרה ואינו מודע כלל! התפשטות קדושה כזו לכל גוף האדם ובכל מצב בו הוא נמצא מביאה לשמחה עצומה, ולכן ראוי הוא חג הסוכות להיקרא 'זמן שמחתנו' **יותר משאר רגלים** (שם משמואל, מועדים, עמ' קנב, ע"פ האדמו"ר מקוצק).

מלבד התפשטות הקדושה על הגוף הפרטי של היהודי הנמצא בסוכה, כמו כן יש בסוכות בחינה נוספת של התפשטות קדושה, והיא **הופעה של דבר ה' אל כל העמים**. ידוע שבבית המקדש היו מקריבים בכל ימי הסוכות 70 פרים, וביארו חז"ל שהם כנגד 70 אומות העולם. עניין זה מבטא את המהות האוניברסלית של עם ישראל, שתפקידו להיות 'ממלכת כהנים וגוי קדוש' ומדריך לכל העמים היאך לבטא את רצון ה' בעולם, וכנאמר בנבואת ישעיהו: "כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל הָעַמִּים".

מצאנו, אם כן, שלש בחינות בחג הסוכות:

אישית — האדם הפרטי נכנס לסוכתו והשכינה סוככת על כולו.

לאומית — הסוכה היא זכר לענני כבוד, המבטאים את השגחת הקב"ה על ישראל ואת ההבדלה בין ישראל לעמים.

אוניברסלית — מקריבים 70 פרים כדי לקרב את האומות לדבר ה'.

ארבעה ממדי הסוכה

שאול דוד בוצ'קו

'סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה. ושאינה גבוהה עשרה טפחים, ושאין לה שלשה דפנות, ושחמתה מרובה מצילתה פסולה' (משנה סוכה פ"א מ"א). גובה הסוכה הוא אפוא לכל היותר כעשרה מטרים, ולכל הפחות כ־80 סנטימטר. מלבד זאת צריך שיהיו לה שלושה קירות. ובאשר לסכך, אין צורך שיכסה אותה לגמרי, אלא מספיק שלא תהיה השמש מרובה מהצל על קרקע הסוכה.

איזה צריף מוזר, הסוכה הזאת. די לה בגג מחורר כגבינה שוויצרית, ובשלושה קירות, וההגבלות על גובהה המירבי והמזערי מקילות ביותר.

התלמוד מבאר ארבע הלכות אלו וחושף את משמעותן העמוקה:

עשרים האמות רומזות לגובהו של בית המקדש (ראה עירובין ב, א). אכן, הטעם העיקרי של חג הסוכות הוא זכר לסכך של ענני הכבוד, לשכינה שהגנה על מחנה ישראל במדבר כאשר אבותינו יצאו ממצרים. בסוכות עלינו להבין כי שכינה זו לא נעלמה. היא הסוככת עלינו והיא המגנה, ועלינו להיות מודעים לכך כאשר אנו נכנסים לסוכה. לכן צריך להיות הסכך מונח בגובה ש'שולטת בו העין' (סוכה שם), שהוא עשרים אמה לכל היותר — כדי להזכיר את הכניסה של בית המקדש, הוא מקום השראת השכינה.

'מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה טפחים' (שם ה, א). לפי התלמוד, זו הסיבה שהסוכה צריכה להיות גבוהה לפחות עשרה טפחים. זהו גם גובהו של הארון, שבו לוחות הברית, והכפורת שעליו (שם ד, ב). עשרת הטפחים מסמלים אפוא את הרשות הבלעדית של **האדם, את אחריותו אל מול הצו הא־לוהי: 'הכול בידי שמים חוץ מיראת שמים'** (ברכות לג, ב).

בחג הסוכות נדרש האדם לעבוד את ה' בשמחה, ושמחה זו היא המרוממת אותו לקראת המפגש עם הא־לוהים. השמחה מאפשרת לאדם להתעלות מרצונו החופשי מעל הבחירה החופשית ולהפוך ל'עבד ה'', לאדם שהציות לדבר ה' וההכנעה לפניו הופכים לחלק בלתי נפרד מאישיותו.

הסוכה פתוחה, די לה בשלוש דפנות. לפי הזוהר (פרשת יתרו פח, ב) מקיימים את מצוַת השמחה רק כאשר משמחים אחרים. קביעה זו נכונה לגבי כל החגים, ובמיוחד לגבי חג הסוכות, שנתייחד בשמחה יתרה.[26]

בתלמוד (סוכה ו, ב, ע"ש). למדו הלכה זו — שסוכה שיש לה שלוש דפנות כשרה — מכך שהמלה 'בסכות' נכתבה בתורה פעמיים בכתיב חסר: 'בסכת', שהיא צורת יחיד. ויחד עם המילה 'בסכות' בכתיב מלא, שנאמרה פעם אחת בתורה, הרי לנו ארבע — המלמדות על שלוש דפנות ורביעית שדי לה בטפח. וכן למדו ממלה זו 'שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת', וסימן לדבר שהסוכה פרוצה.

סוכות הוא גם 'חַג הָאָסִיף' (שמות לד, כב), חג השפע. העושר והשבע מהווים סכנה: האדם עלול לשכוח את מי שהשפיע את כל הטוב הזה. לכן 'אמרה תורה: כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי' (סוכה ב, א), צא מביתך החזק והיציב וגור בצריף מקורה בענפים רכים, ודע שמגוריך אינם אלא ארעיים.

26. ושמחת בחגך (דברים טז, יד), ובתפילת מוסף נקרא 'יום שמחתנו'.

אל היושבים בארצות המערב פונה הקב״ה בקריאה: אל תשכח שאינך בבית, אל נא תעוור הנוחות של ה׳עכשיו׳ את עיניך, ואל תשכח שאתה יושב בארץ נכריה. כאן, בארץ ישראל, הוא קורא: אל תשכח כי שבתך על אדמה זו תלויה ברצון ה׳.

בהכרה זו היכנס אל הסוכה, חסֵה בצל כנפי השכינה, עלֵה לקראת הא־ל, ודירת הארעי תהיה לבית עולמים.

שמיני עצרת ושמחת תורה

נחום אביחי בוצ׳קו

מזה דורות רבים נהגו בארץ ישראל לחגוג את ׳שמחת תורה׳, היום בו מסיימים את קריאת פרשיות התורה בציבור, ביום שמיני עצרת. האם ישנו קשר מהותי בין ימים אלה או שמא זהו קשר מקרי בלבד?

לכאורה היה מן הראוי לציין את סיום התורה ביום המוקדש ללימוד — ׳יום שכולו תורה׳, או ליל לימוד ותיקון, אך הנה ישראל נהגו ביום זה להרבות בריקוד ושמחה עם ספרי התורה, ולא קבעו לימוד מיוחד ביום זה!

שאלה נוספת מתעוררת בענייו מהותו של יום שמיני עצרת: הנה בשבעת ימי חג הסוכות ישנו ׳ייצוג׳ לאומות העולם, ומניין פרי החג עולה למניין שבעים כמניין אומות העולם, אך בשמיני עצרת חוזר מניין הפרים להיות כשאר כל החגים. מהי הסיבה לכך? כמו כן, לכל החגים מן התורה ניתן טעם (זכר ליציאת מצרים, זכר לענני כבוד וכו׳), ואילו לשמיני עצרת לא ניתן טעם, מדוע?

׳א״ר אלעזר: הני שבעים פרים כנגד מי? כנגד שבעים אומות, פר יחידי (של שמיני עצרת) **למה? כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: עשו לי סעודה גדולה, ליום אחרון אמר לאוהבו: עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך!׳** (סוכה נה ע״ב).

מדברי ר׳ אלעזר למדנו על מהותו של יום שמיני עצרת — יום של קשר בלתי אמצעי ובלתי מעורער בין קודשא ב״ה לבנו בכורו ישראל. ביום שכזה אין צורך במצוה מסוימת או זכר לאירוע מסוים כדי שידבקו ישראל באביהם שבשמים. וכן כותב הזוהר הקדוש (ח״ג קד ע״ב): ׳מכאן ולהלאה (לאחר 7 ימי חג הסוכות) **אנא ואתון** (=׳אני ואתם׳, הקב״ה ועם ישראל) נחדי יומא חד (=׳נשמח יום אחד׳), כמו בעל המשמח

את אשתו ללא קשר ליום נישואין או יום הולדת, ואפילו ללא מתנה מיוחדת. לכן זהו דווקא ביום השמיני, שמספר זה מסמל את הקדושה שמעל הטבע, וכדברי המהר״ל (תפארת ישראל פ״ב): ׳עניין שמיני שהוא למעלה מכל המידות הטבעיות, כי מספר שבע כולל כל העניינים הטבעיים, שכל העניינים שיש להם שייכות עם הטבע נכללים בשבעת ימי הבניין, ובחינת שמיני היא מדרגה שמעל הטבע והעולם׳.

דווקא ביום הזה יש לרקוד ולשמוח עם ספרי התורה, שהתורה הרי היא הגילוי הא־לוקי העצום ביותר בתחתיות ארץ, וביום הזה כל אחד ואחד מעם ישראל, אפילו אינו נמנה על ציבור תלמידי החכמים, אלא כולם יחד: עשירים ועניים, תלמידי חכמים ועמי ארצות, לא יתעסקו בלימוד תורה אלא יחד יחשפו את הקשר הפנימי והבלתי אמצעי עם תורתנו הקדושה והקב״ה באופן של ריקוד ושמחה עצומה.

חנוכה

הדלקה עושה מצווה

שאול דוד בוצ'קו

במסכת שבת למדנו: 'כבתה אין זקוק לה' (שבת כא, ב) — אם נר חנוכה כבה בטרם עברה חצי השעה שהוא צריך לדלוק, אין צורך להדליקו שוב.

מדוע? השולחן ערוך מסביר על פי הגמרא: 'הדלקה עושה מצוה. לפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה אינו זקוק לה' (או"ח סי' תרעג ס"ב, וראה ט"ז שם ס"ק ח). כוונתו שהדלקת הנרות כהלכתה היא עצמה קיום המצווה, ולכן הוא קיים את המצווה ברגע שהדליק, ובלבד שבשעת ההדלקה יהיה מספיק שמן בנרות כדי שיוכלו לדלוק חצי שעה.

הלכה זו תמוהה. הלא מטרת הדלקת הנרות של חנוכה היא לפרסם את הנס, (שבת כג, ב). ובכמה במקומות (שם כא, ב; שם כב, א; ב"ק סב, ב) אף מדגישה הגמרא שצריך שהעוברים ושבים יוכלו לראותם. זוהי גם הסיבה שיש להניח את הנרות בפתח הבית[27] הפונה לרשות הרבים. לפי זה היה ראוי שהחיוב יהיה שהנרות ידלקו בפועל במשך אותה חצי שעה, כדי שבני אדם יוכלו לראות את הנרות ועל ידי זה להיזכר בנס.

בפרשת וישב אנו קוראים שיוסף נמכר למצרים. הבחור הצעיר הזה — בן שבע עשרה היה במכירתו (בראשית לז ב; רש"י בראשית לה כט). — הנער הגנדרן, (ראה רש"י בראשית לז, ב; בראשית רבה פד, ז; שם פז, ג). מתבולל בחברה המצרית המארחת אותו. המדרש מספר שהוא היה לובש בגדי מצרי כאדוניו. כאשר אשת פוטיפר ניסתה לפתות אותו הוא התפתה תחילה להיענות לה (ראה סוטה לו, ב), ורק ברגע האחרון, בעוד היא כבר אוחזת בבגדו, נס החוצה. גבורה עצומה! מהיכן שאב יוסף את הכוחות הדרושים כדי להתגבר על יצרו ברגע הקשה ביותר? והרי הוא עזב מזמן את בית אביו, ובנדודיו הרבים שהה בין המצרים די והותר כדי להיות מושפע מאורחותיהם.

---

27. או החצר.

רש״י (שם לט יא, וכ״ה בגמ׳ סוטה שם ובמדרשים) מביא שבאותו רגע ׳נראית לו דמות דיוקנו של אביו׳, והחיזיון הזה הוא שגבר על יצרו. מדוע זכה יוסף פתאום לראות את פני אביו נגלות במחזה?

כדי להבין זאת, נחזור לתחילת הפרשה: ״אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף״ (בראשית לז, ב). הפסוק בא ללמדנו שיוסף הוא ממשיכו של יעקב (ראה רש״י, וראה בראשית רבה פד, ו). ואמנם יש בין יעקב ליוסף קשר שלא מצאנו לא בין אברהם ליצחק ולא בין יצחק ליעקב. אכן, אברהם ויצחק אינם מרבים לשוחח ביניהם; הדו־שיח היחידי שהתורה מספרת עליו מתרחש בזמן העקידה. לפני כן, כאשר בישר הקב״ה לאברהם שייולד לו בן שייקרא יצחק, הוא העדיף להתפלל על ישמעאל. וכן לאחר העקידה, אברהם איננו מצווה ישירות את יצחק שלא לצאת מן הארץ, אלא פונה אל עבדו אליעזר.

היחסים בין יצחק ליעקב מוזרים עוד יותר. יצחק מעדיף את עשו על פני יעקב. וכשזה מחליט סוף סוף לשוב אל בית אביו לאחר היעדרות של 22 שנה, הוא מתמהמה יותר משנה וחצי בדרך חזרה.

שונה בתכלית הוא הקשר שבין יעקב ליוסף. כפי אמרנו לעיל, כבר בתחילת הפרשה הכתוב מודיע לנו שיוסף הוא ממשיכו של יעקב. יוסף מתואר כ׳בן זקונים׳, ורש״י מפרש, על פי אונקלוס שתרגם ׳בר חכים׳ (בן חכם), שאת כל שיעקב למד משֵם ומעֵבֶר הוא לימד את יוסף. שלא כיעקב עצמו, יוסף זכה ליהנות מתורתו של אביו. קשר מיוחד זה בין האב לבנו התמיד כל זמן שיוסף שהה במחיצתו של יעקב, ולכן טבעי היה שיעקב יבקש ממנו ללכת לראות את שלום אחיו ולהשכין שלום ביניהם; ויוסף שומע בקולו אף על פי שיודע הוא היטב עד כמה המשימה מסוכנת.

לפתע, במכירת יוסף למצרים, נקטע הקשר האידילי הזה באכזריות. כפי שכבר ראינו, יוסף עדיין צעיר מאוד, ופתאום נמנעת ממנו תורת אביו: הוא עלול להיטמע בחברה המצרית שמעתה הוא חלק ממנה, ושבה הוא מגיע במהרה לתפקידים בכירים.

אנו רואים כי ברגע הגורלי ידע יוסף להתגבר על יצרו. למדרגה זו של שליטה עצמית הגיע יוסף בזכות החינוך שקיבל מאביו — זו הייתה ׳הדלקת אורו׳ של יוסף. כאשר ההדלקה נעשית כהלכתה, אין לדאוג על העתיד; אף כי יבוא חושך, הוא אינו אלא ליקוי מאורות חולף. בעבור יוסף, מאור פני יעקב לעולם איננו כבה.

בתקופת מרד החשמונאים נמשך עם ישראל אל פיתויי התרבות היוונית. חג החנוכה מזכיר לנו כי את הכוח להשיב את העם לתורה ולעמוד איתנים מול פיתויי

ההתבוללות קיבלו החשמונאים מאור האמת שאבותיהם השכילו להדליק בהם בצעירותם.

אכן, 'הדלקה עושה מצוה'. (שבת כב, ב; שו"ע או"ח סי' תרעג ס"ב).

שיא הקדושה מול שיא הטומאה

נחום אביחי בוצ'קו

כאשר זרקו אחֵי יוסף את יוסף אל הבור, הדגישה התורה כי "הַבּוֹר רֵק אֵין בּוֹ מָיִם" (בראשית לז, כד). על כך הביא רש"י את דבריו הידועים של רב כהנא: 'ממשמע שנאמר והבור ריק איני יודע שאין בו מים? אלא מה תלמוד לומר אין בו מים, מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו'.

מקור הדרשה הוא בגמרא במסכת שבת (כג ע"א), ומעיון בסוגיא שם מתעוררת קושיא. הסוגיא עוסקת בדיני חנוכה, בעניין מקום הנחת נר חנוכה. המימרא שלפני כן (גם היא של רב כהנא) אמרה: 'נר של חנוכה שהניחה למעלה מ20 אמה פסולה, כסוכה וכמבוי', ומייד לאחר מכן מובאת הדרשה על הבור הריק. לכאורה לא מובן מה הקשר בין שני עניינים אלה.

כדי להבין את הקשר ננסה להעמיק מעט בכל עניין.

בעניין נר חנוכה שאין להניחה מעל עשרים אמה, וכן סוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, מסבירים בעלי הסוד שעשרים אמה הם אות הכ"ף, שהיא בסוד הכתר. על כך כותב הרמח"ל (קל"ח פתחי חכמה, פתח טו): 'וזהו כתר שאמרו עליו 'במופלא ממך אל תדרוש'...והנה הכתר נקשר באין סוף ברוך הוא... וכיון שודאי אסור לנו להתעסק באין סוף ברוך הוא... לפי שכבר אין המחשבה תופסת שם, ממילא אסור להתבונן על כתר, פירוש: לבקש טעמו ועניניו...'. כלומר, יש מימד שאין לאדם יכולת הבנה, וכן השפעה א־להית גבוהה מדי שאין לאדם כלי קיבול להכיל אותה, ולכן השכינה שסוככת בסוכה מעל 20 אמה אין לאדם השראה ממנה, וכן נר חנוכה שעניינו לפרסם את הנס, מעל 20 אמה 'לא שלטא ביה עינא'.

לגבי "הַבּוֹר רֵק אֵין בּוֹ מָיִם" אומר ר' אחא (בראשית רבה פפ"ד): 'בור ריק — נתרוקן בורו של יעקב, אין בו מים — אין בו דברי תורה שנמשלו למים'. וכן בזוהר על אתר

(פרשת וישב דף קפה ע״א): ׳מה כתיב ויקחוהו וישליכו אותו הבורה — דא הוא גיהנום..., והבור ריק — כמה דאיהו הוה ריק, מאי טעמא בגין דלא הוה ביה מים׳, דהיינו שיא הטומאה. וכן ׳נחשים ועקרבים יש בו׳, והנחש, כידוע, מסמל את היצר הרע. נמצא שהדרשה טוענת ש״הַבּוֹר רֵק אֵין בּוֹ מַיִם״ היינו שיא הטומאה, לא רק שאין בו תורה ושפע א־להי אלא יש בו גם מציאות שלילית ביותר.

יתכן לומר שהקשר בין שתי המימרות הוא קשר של ניגוד קיצוני, כלומר, הצבה של שיא הקדושה לעומת שיא הטומאה, והחידוש הוא בהדגשה ששניהם אינם טובים ומתאימים לאדם. שיא הטומאה הוא שלילי, כמובן, אך גם עודף קדושה יכול לגרום לשבירת הכלים. האדם צריך ללכת בדרך הממוצעת, כפי שמורה הרמב״ם, ולהתקדם אט אט בעבודת השם, בהרמוניה בין גוף ונפש, בין קודש וחול, בין לימוד ועבודה. אולי זהו גם העניין של חג החנוכה שהוא חגה של תורה שבע״פ, ובדרשות אלה חז״ל הדריכו אותנו בפועל איך בכל פרט ופרט בחיים אפשר לקיים את ״בְּכָל דְּרָכֶיךָ דָּעֵהוּ״ (משלי ג, ו).

פורים

למשמעותם של המגילה ונס פורים

שאול דוד בוצ'קו

במאמר זה ברצוני לעסוק באחת הסוגיות היסודיות במסכת מגילה, סוגיא שהבנתה תעזור לנו להבין את מהותו של חג הפורים, ואת עניינה של מצוַת היום — המגילה.

להבנת הדברים נקטע את הסוגיא לקטעים, ונתייחס לפי סדר לכל קטע.

סוגיית הגמרא

כך אומרת הגמרא (מגילה יד ע"א): **'תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה.**

מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה — ממיתה לחיים לא כל שכן?

אי הכי הלל נמי נימא! לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ.

יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ, היכי אמרינן שירה?

כדתניא: עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה. משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה.

רב נחמן אמר: קרייתא זו הלילא.

רבא אמר: בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש? אכתי עבדי אחשורוש אנן.

בין לרבא בין לרב נחמן קשיא. והא תניא, משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, כיון שגלו — חזרו להכשירן הראשון'.

מדוע נביאים לא הוסיפו על התורה ואילו החכמים שאחריהם הוסיפו?

נחזור ונקרא את הסוגיא, ונשאל כמה שאלות: **'תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה.** כל כך הרבה נביאים היו לישראל (רש"י שם מונה את שמותם), אך הם לא הוסיפו שום מצוה לעם ישראל, חוץ ממצוַת מקרא מגילה בפורים. ולכאורה תמוה, הרי אנו יודעים שאין התורה שבכתב עומדת לעצמה אלא היא ירדה לעולם יחד עם תורה שבעל פה, ואף נתנה כוח לחכמים שבכל דור ודור להוסיף מצוות ותקנות ולגזור גזרות. אם נתבונן באורח חיינו היום נגלה שרוב המצוות היומיומיות שלנו הן מצוות מדרבנן. אנו מתפללים שלש תפילות ביום כפי שתיקנו לנו חכמים, תקנה שקובעת לנו את סדר היום. רוב איסורי שבת הם איסורים מדרבנן, רוב הברכות הן מדרבנן, הדלקת נרות, נטילת ידים, ועוד ועוד — הכל מצוות מדרבנן. מדוע, אם כן, לא הוסיפו הנביאים בכל הדורות שום דבר על דברי תורה? בסוף תקופת הנביאים, בתחילת בית שני, בימי עזרא ונחמיה, קמו אנשי כנסת הגדולה, ואחריהם דורות של תנאים ואמוראים, והם אשר הוסיפו מצוות ותקנו תקנות וגזרו גזרות מדברי סופרים, אך הנביאים שהיו עד אותה תקופה לא עשו כן, וצריך להבין מדוע. מה ההבדל בין נביאים לחכמים?

מאידך, אנו רואים שהנביאים כן הוסיפו מצוה — מצוַת "מקרא מגילה". כיצד עשו זאת? במה נתייחדה מצוה זו שהחליטו נביאים להוסיפה על מצוות התורה?

קל וחומר מפסח לפורים

זוהי למעשה שאלת הגמרא: **'מאי דרוש? ועל כך עונה הגמרא: אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה — ממיתה לחיים לא כל שכן?'**

מסביר רבי יהושע בן קרחה שהנביאים עשו 'קל וחומר', ולמדו זאת בסברה הגיונית, וכידוע 'סברא דאורייתא', כלומר אם הדברים מובנים מאליהם ומוכרחים מן ההגיון הרי הם למעשה מחוייבים מן התורה. מהו, אם כן, המהלך ההגיוני אותו למדו הנביאים: 'מה מעבדות לחרות אומרים שירה — ממיתה לחיים לא כל שכן?' — והדברים תמוהים. על פי זה יוצא שההנחה היא שנס פורים גדול יותר מנס יציאת מצרים! שהרי מה בסך הכל היה ביציאת מצרים, 'עבדים היינו לפרעה

במצרים ויוציאנו ה׳ משם׳, אך לא היתה סכנת השמדה, לעומת זאת במלכות אחשוורוש היינו בסכנת חיים — אז אם אחרי שהשתחררנו מעבדות צריך לומר שירה, קל וחומר שבהצלה מסכנת חיים צריך לומר שירה לאחר שניצלנו ממוות! על פי הקל וחומר הזה נס פורים הוא אירוע משמעותי הרבה יותר מאשר יציאת מצרים וחג הפסח, ולכאורה זה נראה קצת מוגזם, שהרי פסח הוא החג המשמעותי ביותר שלנו, ועניין יציאת מצרים הוא היסוד החשוב ביותר בכל התורה כולה. את חג הפסח אנו חוגגים שבעה ימים כל שנה, ומספרים ביציאת מצרים בליל הסדר, ומזכירים את יציאת מצרים בכל יום, בוקר וערב. כל החגים הם זכר ליציאת מצרים, ומצוות נוספות רבות הן כולן זכר ליציאת מצרים. עשרת הדברות פותחות במילים ״אָנֹכִי ה׳ א־להיך אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים״. יציאת מצרים היא היסוד לכל המצוות כולן, והיאך אפשר לומר שיסוד חשוב זה הוא פחות ערך ביחס לנס שהיה בפורים?

מדוע אין אומרים הלל על נס שנעשה בחו״ל?

נמשיך בסוגיא. שואלת הגמרא: **׳אי הכי הלל נמי נימא׳**, אם צריך לומר שירה כמו בפסח אז למה קוראים מגילה ולא אומרים הלל? עונה הגמרא: **׳לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ׳**. נס פורים היה במלכות פרס ומדי ולא בארץ ישראל, ועל נס שלא בארץ ישראל לא אומרים שירה. וגם זה אינו מובן: למה לא? אם הקב״ה עשה לנו נס והציל אותנו ממוות לחיים, מדוע לא נאמר הלל? אז מה אם זה אירע בחו״ל?

על התירוץ הזה הגמרא שואלת מייד, הרי גם נס יציאת מצרים היה בחוץ לארץ — **׳יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ, היכי אמרינן שירה?׳** מתרצת הגמרא: **׳כדתניא: עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה. משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה׳**. כלומר, לפני שנכנסו לארץ ישראל נחשבו גם ניסים בחו״ל כניסים שאומרים עליהם שירה, ולכן ביציאת מצרים אמרו שירה, אבל אחרי הכניסה לארץ לא אומרים שירה על ניסים שנעשו בחו״ל. וצריך להבין מדוע לא אומרים הלל על נס שנעשה בחו״ל, סוף סוף זהו נס!

סיכום עד כאן: הגמרא שאלה מדוע לא אומרים הלל על נס פורים, ותירצה שלא אומרים הלל על נס שנעשה בחו״ל.

היאך סיפור המגילה נחשב כהלל ושבח לקב״ה?

בא רב נחמן ומתרץ תירוץ אחר: **׳רב נחמן אמר: קרייתא זו הלילא׳**. באמת אפשר לומר הלל על נס שנעשה בחו״ל, אז למה לא אומרים הלל בפורים? כן אומרים הלל! קריאת המגילה היא ההלל! ולכאורה תמוה, איך אפשר לומר שקריאת המגילה היא הלל, הרי שם ה׳ אינו מוזכר במגילה אפילו פעם אחת, וכי יש כאן שבח והלל לקב״ה? סיפור המגילה נראה לכאורה סיפור חולין גמור. אספר לכם סיפור: פעם אחת פנה במאי ידוע אל אבי מורי זצ״ל ואמר לו שהוא רוצה לעשות סרט על מגילת אסתר. הוא קרא את המגילה והתרשם מסיפור העלילה היפה, ומצא שם את כל האלמנטים הדרושים לסרט משובח: סיפור מרתק, בגידה, דמויות מורכבות, נשים יפות, גברים שמשחקים בכוח וכבוד, תככים בחצר המלוכה, שקרים, הכל. רק דבר אחד הוא לא הבין — למה היהודים קוראים את הסיפור הזה בבית הכנסת? הוא לא הצליח להבין מה דתי בסיפור הזה? מה ההבדל בין מגילת אסתר לשאר סיפורי מעשיות, שגם בהם יש צירופי מקרים ומעשי ניסים מעין אלה. ואף אנחנו צריכים להבין היאך קריאת המגילה יכולה להיחשב כהלל לקב״ה?

נס פורים אינו גאולה שלמה

רבא מתרץ תירוץ אחר. גם רבא מודה לרב נחמן שאפשר לומר הלל על נס שנעשה בחו״ל, אבל לדעת רבא מגילה אינה נחשבת הלל. **׳רבא אמר: בשלמא התם הלולו עבדי ה׳ ולא עבדי פרעה, אלא הכא הלולו עבדי ה׳ ולא עבדי אחשורוש? אכתי עבדי אחשורוש אנן׳**. טוען רבא כי הגאולה בפורים לא היתה גאולה שלמה. כשיצאנו ממצרים נגאלנו לגמרי מן השיעבוד ויצאנו מידיו של פרעה, אך בנס פורים לא השתחררנו מעולו של אחשוורוש. מרדכי היהודי, עם כל גדולתו, לא היה אלא משנה למלך אחשוורוש, אך לא לקח את מקומו, ועדיין היינו תלויים בחסדיו של אותו רשע.

לאחר שגלו ישראל אפשר לומר הלל על נס שבחו״ל

אומרת הגמרא: **׳בין לרבא בין לרב נחמן קשיא׳** — כיצד אמרו רבא ורב נחמן שאפשר להגיד הלל על נס שנעשה בחוץ לארץ, הרי ראינו בברייתא שאמרה שמשנכנסו ישראל לארץ כבר אי אפשר לומר שירה על נס שנעשה בחו״ל! מתרצת הגמרא: **׳והא תניא, משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, כיון שגלו חזרו להכשירן הראשון׳**. כלומר, כשהיו ישראל בארץ אי אפשר היה לומר הלל

על נס שנעשה בחו״ל, לא היה לזה ׳הכשר׳, אבל כשגלו ישראל מארצם הוכשרה חו״ל לומר הלל על ניסים שנעשו שם. וצריך להבין איך זה שפעם אומרים הלל על נס שנעשה בחו״ל ופעם לא אומרים, והיאך ׳הכשר׳ זה משתנה על פי תקופות ההיסטוריה?

עד כאן סוגיית הגמרא, עתה ננסה לענות על השאלות שהעלינו, ועל ידי כך נרד לעומקם של דברי חכמים בסוגיא זו.

ההבדל בין תקופת הנביאים לתקופת החכמים

שאלה ראשונה ששאלנו היא שאלה חשובה מאוד: מדוע דווקא חכמים יכולים להוסיף על דברי תורה ואילו הנביאים אינם יכולים? מה ההבדל בין חכמים לנביאים? אם נשים לב נראה שנס פורים התרחש בדיוק בתפר, בתקופה שבין סוף ימי הנביאים לתחילת תקופתם של חכמים. חגי זכריה ומלאכי היו אחרוני הנביאים, והם היו בתחילת בית שני מייד אחרי נס פורים. יש כאן מעבר מתקופה אחת לתקופה שניה — **׳נביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה׳** (אבות פ״א מ״א), ויש כאן למעשה תחילתה של מציאות חדשה בהיסטוריה היהודית. במציאות הראשונה אסור להוסיף ואסור לגרוע שום דבר, אבל במציאות החדשה יש כוח בידי חכמים להוסיף מצוות ותקנות מדבריהם ולגזור גזירות. חז״ל אף אמרו ״חכם עדיף מנביא״, כלומר, יש בכוחו של חכם מה שלא היה בכוחו של נביא. מהו הטעם להבדל כה משמעותי בין התקופות?

דבריו של נביא הם למעשה דבר ה׳. אם נביא מוסיף משהו הרי הוא כמוסיף על דברי תורה ממש. לעומת זאת חכם שמוסיף הוא אינו מוסיף על התורה. התורה נשארת בלא שינוי, והתוספת נחשבת כדברי חכמים. התורה נתנה רשות לחכמים להוסיף עליה תוספות, אבל תוספות אלה הם ׳מדרבנן׳ ולא ׳מדאורייתא׳. מוכרחים לשים לב לעניין זה כי הוא יסוד חשוב. לכאורה ישאל השואל: סוף סוף הרי אנו מחוייבים לשמוע לדברי חכמים, ואם כן מה זה משנה אם הדבר אסור מן התורה או מדברי חכמים, בכל מקרה אסור לעשות זאת! אלא באמת יש להיזהר שלא לבלבל את היוצרות ולא להפוך מצוָה דרבנן למצוָה דאורייתא.

מטרתו של ׳סייג לתורה׳

ידועים דברי אנשי כנסת הגדולה במסכת אבות, שאמרו ׳ועשו סייג לתורה׳. באבות דר׳ נתן על משנה זו מבואר שגם אדם הראשון עשה סייג לתורה — לאדם עצמו נאמר רק לא לאכול מן העץ, ואילו הוא אמר לאשתו שאסור גם לגעת בעץ

וגם בנגיעה יש עונש מיתה. על כך אומר שם אבות דר׳ נתן שהסייג הזה שעשה אדם הראשון גרם לנזק, שמאחר שנגעה בעץ ולא מתה סברה ואמרה: כמו שנגעתי ולא נענשתי כך גם אם אוכל מן הפירות לא איענש. דבריו של אבות דר׳ נתן ברורים — הסייג שעשה אדם הראשון היה סייג גרוע. אף, אם באמת כן, מדוע הביא זאת כדוגמא להוראת המשנה ׳עשו סייג לתורה׳ — הרי זוהי דוגמא הפוכה! אל תעשו סייג כי הוא גורם לנזק וטעות! זהו סייג שאין לעשות אותו! אלא התשובה לכך פשוטה: הבעיה בסייג שעשה אדם הוא בכך ששיקר לאשתו. אילו היה אומר לה בפירוש שהאיסור הא־להי הוא אכילה מן העץ, אלא שכדי להימנע מן האכילה כדאי להם לקחת על עצמם הגבלה נוספת ולהתרחק כליל מן העץ ואף לא לגעת בו — היתה אשתו מבינה בדיוק את משמעות הנגיעה בעץ. אך הוא טעה בזה ואמר לה שאיסור הנגיעה שווה לאיסור האכילה ואת שניהם אסר ה׳ עצמו! בכך גרם לתקלה, כי האשה לא ידעה שהאיסורים אינם שווי ערך, והאחד הוא עיקר ואילו השני הוא תוספת וסייג.

יש לדעת ולהבחין בין עניינים שהם מן התורה לבין אלו שהם מדברי חכמים, לבין אלו שהם מידת חסידות ומנהגים. אם נערבב בין המושגים ונתייחס אל הכל כאיסור שווה, נגיע, חלילה, לידי תקלות. כל אדם נתקל במצבים בהם הוא צריך לפסוק הלכה לעצמו, ולכן חשוב לדעת אלו דברים ניתן להקל בהם בשעת הצורך ואלו אסור להקל בהם כלל. אם הכל אסור בדרגת חומרה שווה זה קשה מאוד, ואדם יבוא לידי ייאוש ולא יקיים כלום.

דוגמא קטנה לכך למדתי מן הניסיון בדרך הקשה. בישיבה אצל אבא זצ״ל היה מנהג לעשות הפסקה בתפילת שבת בין שחרית למוסף, לעשות קידוש ולאכול סעודה קלה עם דבר תורה נחמד. כאשר פתחתי את הישיבה בפריס חשבתי שאני חכם יותר מאבא שלי, ויותר דתי ומחמיר ממנו. מה פתאום לעשות קידוש באמצע התפילה? ובפרט לשיטת אחינו הספרדים שמחמירים יותר בזה, זה באמת לא מתאים. זה נראה כמו קולא גדולה ולא ראוי לעשות כך. לכן בישיבה שלי הנהגתי מנהג אחר, ותפילת שבת התקיימה כסדרה בלי להפסיק באמצע לקידוש. אך הנה לאחר זמן שמתי לב לכך שספסלי בית המדרש מתרוקנים אחד אחרי השני בתפילת שבת. הלכתי אל חדרי הפנימיה לראות היכן הם התלמידים, ומצאתי אותם בחדרים אוכלים ושותים בלי קידוש ובלי דבר תורה באמצע התפילה. או אז הבנתי עד היכן הגיעה חכמתו של אבא זצ״ל, וכמה הנהגתו התאימה לבני הנוער. הוא הבין אותם

וידע כיצד אפשר להקל עליהם ולא להחמיר, על מנת שלא יבואו לידי תקלה. מי שרוצה להחמיר ולא לאכול באמצע התפילה יכול להימנע מלעשות זאת, ותבוא עליו ברכה, אבל כאשר אתה מתנהל עם תלמידים צעירים אתה צריך לזכור שכל המוסיף עלול לגרוע.

שינוי תקופה שמהווה שינוי הנהגה של הקב״ה בעולם

על פי זה נבין את ההבדל בין הנביאים לחכמים. הנביאים אומרים את דבר ה׳ ומעבירים את רצונו לעם, וכל תוספת שהיו מוסיפים היתה הופכת לדבר ה׳, ומשום כך לא יכלו להוסיף על דברי תורה. לעומתם החכמים קיבלו רשות מיוחדת מן התורה להוסיף. אך יתרה מזו — יש כאן שינוי תקופה והנהגה. כל זמן שהיתה נבואה היו הנביאים מלמדים את העם מה לעשות ומהו רצון ה׳ מהם. הקב״ה היה מצווה את העם דרך הנביאים ומורה את דרכם. בתחילת בית שני פסקה הנבואה ועברה הסמכות לחכמים — האחריות עברה מן הקב״ה אל האדם. הקב״ה רוצה שמכאן ואילך בני האדם יקחו אחריות, בתוך מסגרת מצוות התורה, וידאגו לכך שהתורה תישמר. השינויים המתרחשים בעולם מכריחים את החכמים בכל דור להוסיף תקנות ולגזור גזרות על מנת לשמור את מצוות התורה בעם ישראל. לפעמים צריך להקל במשהו, לפעמים צריך להחמיר, להוסיף איזו תוספת, וכדומה. זהו התפקיד שנתנה התורה לחכמים, ובכך נפתחה תקופה חדשה ששינתה את היהדות בצורה משמעותית — **ותקופה זו החלה בזמנו של נס הפורים**. זוהי התחלתה של תקופת ה׳הסתר פנים׳.

עניין ההסתר פנים הוא דבר נפלא! כאשר הקב״ה מסתיר עצמו הוא למעשה מעביר את שרביט ההנהגה אל בני האדם. הקב״ה כבר לא אומר לנו ישירות מה לעשות אלא נותן לחכמים את הכוח והרשות לדעת זאת בעצמם, על פי הכללים שנתן בידם, ועל פי החכמה שחלק להם.

הודאה טבעית שאינה מכוחו של ציווי

שאלה שניה ששאלנו היתה מדוע, אם כן, לא נמנעו הנביאים לקבוע לנו את קריאת המגילה בפורים? מה ראו בזה לחרוג ממנהגם? על כך הביאה הגמרא קל וחומר, כלומר ההגיון מחייב זאת! וכאילו זועקת הגמרא: איך אפשר שלא להודות לקב״ה על כך שהציל אותנו? איך אפשר שלא לומר שירה? אם מעבדות לחרות אמרנו שירה, אז על הצלה ממוות לא נאמר שירה? אי אפשר שלא לומר שירה ולהודות על כך!

זכורני במונטרה, בראשונה היו אומרים הלל ביום העצמאות בלי ברכה. שאלו את אבא זצ״ל, מדוע לומר בלי ברכה? מדוע לא לברך? והוא ענה להם תשובה יפה: אני לא אומר את ההלל בגלל ש׳ציוונו׳! אני אומר את ההלל בגלל שאני לא יכול שלא לומר את ההלל. זה בלתי אפשרי! זהו ׳קל וחומר׳, זה היגיון פשוט שצריך לומר את ההלל, לא בגלל ש׳צריך׳, לא בגלל שמחייבים אותי, אלא איך לא אודה לה׳ יתברך על כל מה שקורה בדור שלנו?[28]

ביקרתי לאחרונה חיילים מן הישיבה שמשרתים בדרום, והיה זה מרנין לב לראות מקרוב את ׳תחיית המתים׳ שקרתה לעמנו בדורות האחרונים. לפני 60 ו70 שנה היה עם ישראל בסכנת מוות, סכנה חמורה יותר ממה שהיה בפורים, שהרי בפורים הסכנה היתה רק בתכנון אך לא ירדה אל עולם המעשה, מה שאין כן בשואה שם היתה השמדה ממש, בפועל, אלא שב״ה לא עלה בידם לעשות כל אשר יזמו לעשות. ואחרי כל התופת הזאת הוציא אותנו הקב״ה משם והביא אותנו אל הארץ הטובה הזאת — איך לא נודה ונתפלל לה׳ יתברך? זה בלתי אפשרי לא להתפלל!

משום כך היו הנביאים מוכרחים להוסיף את מקרא מגילה, למרות שלא הוסיפו כלום על דברי תורה, כי לא יכלו שלא להודות לה׳ יתברך על הנס הגדול שנעשה לעם ישראל באותו הדור.

נס שנעשה בחו״ל נותן לגיטימציה למציאות ישראל בגלות

שאלנו כיצד יתכן לומר שנס פורים גדול יותר מנס יציאת מצרים, עד כדי שאפשר לעשות קל וחומר מפסח לפורים? ! נענה על כך מייד בסמוך. נמשיך במהלך הגמרא:

הגמרא שואלת מדוע בעצם תיקנו לנו הנביאים לקרוא מגילה ולא תיקנו לומר הלל? על כך היא מתרצת שלושה תירוצים:

תירוץ ראשון — אין אומרים הלל על נס שנעשה בחוץ לארץ. אין הכוונה שאי אפשר לומר הלל אם אנחנו עדיין בגלות, כי את זה אומרת הגמרא בהמשך בדברי רבא, אלא יש עניין מהותי בכך שאי אפשר לומר הלל על נס שנעשה בחו״ל.

שאלנו מדוע כך הוא הדבר? נס שנעשה בחוץ לארץ כביכול ׳נותן לגיטימציה׳ למציאות של עם ישראל בחוץ לארץ. כמובן שהקב״ה מלוא כל הארץ כבודו, ומשגיח

28. אמנם בשנים האחרונות אמר אבא זצ״ל להגיד הלל בברכה, כי אם אומרים בלי ברכה חלק מן הציבור חושב שסתם אומרים פרק תהילים, ולכן צריך לומר את הברכה כדי לתת לזה חשיבות של הלל, אמנם במהות אמירת ההלל היא לא בגלל שיש ציווי אלא בגלל שזה בלתי אפשרי שלא לומר את ההלל.

ופועל גם בחו״ל, וח״ו לחשוב אחרת, אך עיקר השראת שכינה הוא בארץ ישראל, ואם ייעשה נס בחו״ל הרי כביכול גם לחו״ל יש חשיבות. אלא בחו״ל ההשגחה היא נסתרת ולא גלויה בשום אופן, ויתכן וזאת גם הסיבה שנס פורים היה נס נסתר. אך אפילו אם נס פורים היה גלוי, ומרדכי היה יורש את מקומו של אחשוורוש, גם אז לא היינו אומרים הלל על נס שנעשה בחו״ל, כי אין לתת לגיטימציה למציאות של השכינה בחו״ל. אמנם נס יציאת מצרים התרחש עוד בטרם נכנס עם ישראל לארץ, ומקומו הנכון היה עדיין בחו״ל, ולכן אפשר לומר הלל על נס שנעשה שם בחו״ל.

נס נסתר מול נס גלוי — מה גדול יותר?

תירוץ שני — ׳רב נחמן אומר קרייתא זו הלילא׳, קריאת המגילה היא עצמה ההלל! **ושאלנו** היאך אפשר לומר כן, הרי שם ה׳ לא מוזכר כלל במגילה, והיא נראית כסיפור מעשיות חולין לכל דבר, ואיך אפשר לראות כאן דברי שבח והלל לקב״ה!

כדי לענות על שאלה זו צריך להבין את ההבדל בין נס נסתר לנס גלוי, ולהבין שנס נסתר גדול פי כמה מן הנס הגלוי. ראשית, לימדנו ר׳ יהודה הלוי בספר הכוזרי (מאמר חמישי) שהקב״ה הנהיג ש׳עולם כמנהגו נוהג׳, בדרך הטבע. יש חוקי טבע, יש מקרים שקורים בו, יש השגחה, אך יש אחריות על האדם. הקב״ה בחר להנהיג את העולם בדרך נסתרת ולתת את הדגש על אחריותו של האדם בעולם. כאשר מתרחש נס גלוי, כגון יציאת מצרים, קריעת ים סוף, אזי אנו רואים את חותמו הברור של ה׳ יתברך, אבל בשאר אירועים של החיים — יכול להיות שזה מעשה א־להי, יכול להיות שזה מקרי, יכול להיות שזה טבעי. כך רצה הקב״ה שהעולם יתנהג. הנהגה כזו יכולה להביא את האדם לטעות ולחשוב ש׳עזב ה׳ את הארץ׳, חלילה, וכל המציאות היא מקרית, ונתונה למקרים ולמעשי בני אדם. להסרת טעות זו באה מגילת אסתר. סיפור המגילה כל כולו מקרי וטבעי. כל פרט ופרט שהתרחש בסיפור נראה טבעי לגמרי: טבעי שמלך מזמין את אשתו למשתה, טבעי שהיא מסרבת לבוא, הרי אשה אינה רוצה להרגיש שהיא שפחה של הבעל. מעשים בכל יום שיש אנשים שמתכננים להתנקש בחייו של השליט, זה קורה בכל מקום בעולם, ובמיוחד בתקופה שלנו בכל הארצות השכנות. טבעי גם שהם נתפסים ועומדים לדין ונענשים. אם כן כל פרט מן המגילה בפני עצמו הוא אירוע טבעי לגמרי, אך כאשר מסתכלים על כל סיפור המגילה מתחילתו ועד סופו מבינים שכל השתלשלות המקרים היא א־להית ומושגחת. **המסר של המגילה הוא שלא רק נס הוא מעשה א־להי אלא כל המציאות**

היא פועלו של ה׳ יתברך. סיפור המגילה מתמשך על פני 9 שנים (מתחיל בשנת 3 לאחשוורוש, והפור היה לחודש אדר בשנת 12 למלך אחשוורוש), ולאורך כל התקופה הארוכה הזאת אנו רואים את פעולת הקב״ה הנסתרת המתמשכת וצומחת לאורך זמן. עכשיו אנו מבינים היאך קריאת המגילה היא ההלל הגדול ביותר — כי הכרה בהשגחת ה׳ התמידית והקבועה במציאות היא משמעותית יותר מהכרה במעשה נס יחיד.

ועוד יש לומר. כדי לעשות נס צריך שיהיו לבעל הנס זכויות. הנה חז״ל אומרים במדרש (מדרש תהלים טו) שגם ביציאת מצרים היו קולות מצד מידת הדין שאמרו: מדוע אתה רוצה להציל את ישראל ולהרוג את המצרים — ׳הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה׳! וכדי להשתיק את מידת הדין היה צריך הקב״ה להסביר שעוד מעט עם ישראל יקבל תורה בהר סיני. כדי לעשות נס צריך להשתיק את מידת הדין, ואת זה אי אפשר לעשות בכל פעם, כי באמת אין הצדקה לעשות ניסים למי שאינו זכאי להם. מצד שני, אין הקב״ה יכול לעמוד מן הצד ולראות את עם ישראל נאנק תחת אויביו ונגד העומדים עליו לכלותו בכל דור ודור! אם כן מה אפשר לעשות? להציל את עם ישראל בסתר, שאף אחד לא יידע וממילא אף אחד לא יתלונן. גם בנס פורים לכאורה לא היו ראויים ישראל להינצל, שהרי נהנו מסעודתו של אותו רשע שחגג את חורבן בית המקדש — אלא באמת הקב״ה לא הציל, ולא עשה נס. הכל היה במהלך טבעי, ובהנהגה זו לא יכולים המקטרגים להתלונן ולקטרג.

ומעלה נוספת יש לנס נסתר על נס גלוי. כדי לעשות נס נסתר יש לשלוט על כל ההויה, על כל המציאות. להצמיח ישועה שתצמח לאט לאט עד שבזמן הנכון היא תצא אל הפועל הוא דבר ׳מסובך׳ יותר מאשר לעשות נס גלוי מקומי, חד פעמי. הרבה יותר קל לעשות נס גלוי מנס נסתר. אנשים רבים ניצלו מסכנות גמורות בזכות מישהו שהיה שם ׳במקרה׳. אם נברר ונבדוק נגלה שכדי שאותו אדם יגיע לשם במקרה היה צריך לזה צירוף מקרים מיוחד במינו עם פרטים רבים ומורכבים. מעשים כאלה מתרחשים בכל יום, ולכאורה אלו דברים פשוטים, אך מאחוריהם מסתתר תכנון מדוקדק ומבהיל בעוצמתו. אלו המקרים שאם נתבונן בהם נבין שכל המציאות שסביבנו היא מציאות א־להית. ׳קריאתה זהו הלילא׳ — אין לך הלל גדול מן ההכרה שכל המציאות על כל ענייניה מתנהלת בהשגחה א־להית מדוקדקת. כמובן אין לשכוח שכדי לזכות לסייעתא דשמיא היה צורך בצום ובתפילה, ואסתר היתה צריכה אומץ גדול כדי להיכנס לאחשוורוש, אך כפי שאמר לה מרדכי ״רֶוַח

וְהַצָּלָה יַעֲמוֹד לַיְּהוּדִים מִמָּקוֹם אַחֵר״ (אסתר ד, יד) — אם אסתר לא היתה בוחרת לפעול בדרך זו היתה הגאולה מגיעה על ידי פעולה של מישהו אחר. בני האדם לוקחים אחריות ובוחרים לפעול כדי להגיע לתוצאות שהקב״ה רצה בהם. ׳קריאתה זהו הלילא׳.

בכך גם מיושבת הקושיא כיצד יתכן לומר שנס פורים גדול מנס יציאת מצרים בקל וחומר — משום שנס פורים הוא נס נסתר ויציאת מצרים היתה נס גלוי, וכאמור, נס נסתר מעלתו גדולה יותר מנס גלוי!

יציאה מעבדות לחירות במהותה חשובה יותר מהצלה ממוות לחיים

תירוץ שלישי — לא אומרים הלל כי הגאולה איננה שלמה, שהרי עדיין לא הגענו לארץ ישראל ולא יצאנו משעבוד הגויים. כאן הגמרא עושה מהפך של 180 מעלות. בתחילת הסוגיא קבעה הגמרא שנס פורים הוא נס גדול מאוד, אפילו גדול יותר מיציאת מצרים, משום שיש בו הצלה ממוות לחיים. רבא אומר הפוך: יציאת מצרים היא נס גדול יותר, שהרי יצאנו משיעבוד לגאולה גמורה, ואילו בפורים לא יצאנו לחירות ולא נגאלנו. רבא מחדש לנו הסתכלות חדשה. **יציאה מעבדות לחירות במהותה חשובה יותר מהצלה ממוות לחיים!** כאשר אתה יוצא לחירות אתה בן חורין לעשות כרצונך, ויכול לעבוד את ה׳ יתברך בבחירה גמורה. להינצל ממוות ולהישאר עבד לא נותן לך ערך מהותי, כי חיים בלא חירות הם חסרי משמעות אמיתית, חסרי מהות ותכלית. החיים הם הכלי שניתן לאדם כדי לעשות את המהות. משל למה הדבר דומה? לנר המפיק אור. הנר הוא חשוב מאוד כי בלי הנר אין אור, אבל לנר אין חשיבות עצמית. כל עניינו הוא להאיר ואם אין הוא יכול להאיר הוא מאבד את חשיבותו. בלי חיים אין תורה, אבל חיים בלי תורה הם חסרי מהות. רבא בא והופך לנו את ההסתכלות ומדגיש כי הגאולה השלמה היא התכלית, ונס שהציל אותנו ממוות אבל לא גאל אותנו הרי הוא נס חסר, ועל נס כזה לא אומרים הלל.

נס פורים דומה ליציאת מצרים שניהם הכשירו את כניסת ישראל לארץ

לסיום שואלת הגמרא: לפי רבא ורב נחמן אפשר לומר הלל על נס שנעשה בחוץ לארץ, ואיך אפשר לומר כן, הרי לעיל ראינו בברייתא שלאחר שנכנסו ישראל לארץ שוב לא הוכשרה חו״ל לומר הלל על ניסים שנעשו בה! מתרצת הגמרא? זה נכון,

אבל לאחר שיצאו ישראל לגלות שוב הוכשרו כל הארצות לומר שירה על נס שנעשה בהן. קביעה זו של הגמרא נותנת לנו מימד נוסף להבנת משמעותו של פורים — יש דמיון בין נס הפורים לנס של יציאת מצרים: המצב של עם ישראל ביציאת מצרים זהה למצבם בגלות, ולכן הוכשרו כל הארצות לומר שירה. ביציאת מצרים אנחנו לא מודים לה׳ על ׳נס שנעשה בחו״ל׳, אלא אנחנו מודים לה׳ על נס שלמעשה הביא אותנו מחו״ל לארץ. המטרה הסופית של הקב״ה ביציאת מצרים היתה להביא אותנו אל ארץ הקודש והמקדש, וכפי ששרו ישראל בשירת הים: ״תְּבִאֵמוֹ וְתִטָּעֵמוֹ בְּהַר נַחֲלָתֶךָ״ (שמות טו, יז). ביציאת מצרים חל מפנה, ועַם ישראל התחיל באותו רגע את הכניסה לארץ ישראל. גם בחג הפורים חל מפנה, ושמחת הפורים התחילה את שיבתם של היהודים לארץ ישראל. מרדכי עתיד להיות חבר בסנהדרין ויעלה עם עזרא ונחמיה לארץ, והם יבנו את בית המקדש השני. זוהי חשיבותו המיוחדת של חג הפורים. זהו לא רק נס שהוציא אותנו ממוות לחיים אלא זהו נס שמבטא את סוף הגלות. סעודתו של אותו רשע היתה לחגוג את חורבן בית המקדש, וישראל שנהנו מאותה הסעודה כביכול השלימו עם החורבן והגלות, וכבר איבדו את התקוה לחזור אל הארץ, וחטאו בזה, ואילו הנס גרם לתפנית ולשינוי. הנס הכין את שיבתם של ישראל אל הארץ ופתח פתח לסיומה של הגלות. זוהי ההשוואה בין יציאת מצרים לנס פורים.

משמעויות חג הפורים וההשוואה לדורות שלנו

ראינו, אם כן, בסוגיא זו כמה משמעויות של חג הפורים: כמה מוכרחים להודות על נס של הצלה ממוות לחיים, ראינו את חשיבותו וגדולתו של נס נסתר ושל אחריות האדם וחכמים, ראינו כמה חשובה חירות אמיתית, וראינו שנס פורים הכשיר את שיבת ציון ובניית בית המקדש השני.

את כל המשמעויות האלה זכינו לראות בתקופה שלנו: ניצלנו ממוות לחיים — היינו בסכנת השמדה גמורה בחו״ל, וגם במלחמה על ארץ ישראל היינו במיעוט ובעז״ה ניצחנו במלחמה. יצאנו מעבדות לחירות — הגענו לעצמאות לאומית, מצב שאפילו בבית שני לא הגענו אליו לגמרי עד לימי החשמונאים בנס חנוכה. זכינו לשוב לארץ ישראל אחרי שנות גלות ארוכות מאוד. וכל התהליך הזה נעשה במהלך נסתר, תוך שיתוף פעולה מיוחד בין הקב״ה והאדם. מצד אחד ההשגחה עדיין פועלת בצורה נסתרת, אך מדי פעם אנו זוכים גם להשגחה נגלית יותר, ואנחנו מרגישים מדי יום היאך הקב״ה עושה לנו ניסים על מנת להציל אותנו מכל אויבינו

מסביב. התהליך הזה בו אנו מצויים עתה הוא תהליך פלאי, ובכל מציאותנו בארץ ישראל אנו רואים בעינינו את שיתוף הפעולה בין מעשי האדם ובין סייעתא דשמיא, בדיוק כמו שלמדנו בפורים שצריך האדם לפעול בתקופה בה הקב״ה נסתר, ובנוסף אנו רואים בחוש את השגחתו של הקב״ה. נמצא שבדור זה עלינו להודות גם על יציאת מצרים, גם על פורים, וגם על תהליך שיבת ציון ועצמאותנו בימים אלה.

המשמעות הנסתרת של פורים

שאול דוד בוצ׳קו

״וְקַמְתִּי עֲלֵיהֶם נְאֻם ה׳ צְבָאוֹת וְהִכְרַתִּי לְבָבֶל שֵׁם וּשְׁאָר וְנִין וָנֶכֶד נְאֻם ה׳״ (ישעיהו יד, כב).

בבל הייתה לפנים אימפריה עצומה. בראשה עמד המלך נבוכדנאצר, שחשב את עצמו לאלוה. בגאוותו הוא השפיל את ישראל, החריב את בית המקדש ושרף אותו עד אפר. וכבר ניבא ישעיהו הנביא את עלייתו ואת מפלתו של העריץ, וכגודל עצמתה של בבל כן מפלתה.

על פי התלמוד (מגילה י, ב), בפורים באה מלכות זו אל קיצה המוחלט: ׳רבי יונתן פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא[29]: ״וְקַמְתִּי עֲלֵיהֶם וגו׳ וְהִכְרַתִּי לְבָבֶל שֵׁם וּשְׁאָר וְנִין וָנֶכֶד נְאֻם ה׳ (ישעיהו יד, כב)״.

״שם״ — זה הכתב,

״שאר״ — זה לשון,

״נין״ — זה מלכות,

״ונכד״ — זו ושתי.׳

מבבל לא נשאר כלום. תרבותה, על כתבה המיוחד ועל לשונה, נדחקה מפני תרבות פרס ושפתה עד שנעלמה כליל.

ובכל זאת נותרה שארית ושאר לנבוכדנאצר ולמלכות בבל: זוהי ושתי המלכה, אשת אחשוורוש מלך פרס, שהייתה נכדתו של נבוכדנאצר (מגילה י, ב).

29. כשהיה רוצה לדרוש בענין איגרת פורים היה מתחיל לדרוש מקרא זה (רש״י).

מלבד זאת, אחשוורוש עצמו היה הולך ומשלים את מלאכתו של נבוכדנאצר. מלך בבל אמנם החריב את המקדש, אולם נביאי ישראל ניבאו שהחורבן יהיה זמני בלבד, ושבמלאות שבעים שנה ייבנה המקדש מחדש (ירמיהו כט, י). יועצי המלך אחשוורוש וחכמיו עשו חשבונות רבים, והגיעו למסקנה שכבר עברו שבעים השנה, ומכיוון שלא נפקדו ישראל ולא נבנה בית המקדש — שוב לא ייגאלו (ראה מגילה יא, ב).

זו הייתה כוונת המשתה הגדול שערך אחשוורוש בשנת שלוש למלכו, כמתואר בתחילת המגילה (אסתר א, א־ט). זו הייתה חגיגה לכבוד הניצחון הסופי על תרבות ישראל. כדי לציין את נצחונו, הוא השפיל את היהודים השפלה נוספת: הוא הזמין אותם להשתתף בחגיגה, ומזג להם יין בכלי הקודש שנשדדו מבית המקדש (מגילה שם).

״יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׂחָק אֲ־דֹנָי יִלְעַג לָמוֹ״ (תהלים ב, ד).

באותו יום, כמסופר במגילת אסתר, תודח ושתי מן המלכות בצירוף מקרים מבורך, ותוחלף בנציגת העם הנרדף והנבזה: אסתר היהודייה.

לבסוף, אחרי תהפוכות רבות, יהפוך מרדכי, נכבד יהודי בחצר המלך ומגדולי חכמי ישראל, ליועץ המלך. הוא יפעל להחזיר את עם ישראל בתשובה, ובדור הבא ייבנה מחדש בית המקדש בירושלים.

רבי יוחנן מגלה לנו כאן את המשמעות האמיתית של חג הפורים: ניצחון ישראל על בבל ועל נבוכדנאצר.

לניצחון זה יש גם משמעות רוחנית: בפורים הכול מתחפשים, פושטים את מלבושי הכבוד שלהם ומוותרים על ההופעה ההדורה שבגד עשוי להעניק. כולם מתבשמים בשתייה כדת, ונדמים כשיכור עלוב שאינו מטפח בחייו לא תקוות ולא אשליות.

בקיצור, פורים הוא שיעור בענווה, שהיא המאפיינת את יחסו של היהודי אל הקב״ה. וזאת בניגוד גמור לגאווה של נבוכדנאצר, שהיה אומר בלבו: ״הַשָּׁמַיִם אֶעֱלֶה מִמַּעַל לְכוֹכְבֵי אֵל אָרִים כִּסְאִי״.[30]

אך השיעור האמתי הוא זה שלימד אותנו מרדכי. בעמידתו הגאה, באומץ לבו המסרב להיכנע ובגבורתו האצילית, לא כרע מרדכי ברך לפני המן. הוא הפגין ובגאון ובעוז את נאמנותו לה׳ ולתורה.

הוא ידע לרתום אף את הגאווה לעבודת ה׳.

30. ישעיהו יד, יג, ופרש״י שם שנבואה זו נאמרה על נבוכדנאצר, וכ״ה במקומות רבים במדרש (כגון תנחומא פר׳ צו סי׳ ג, ויקרא רבה פי״ח, ב).

האורות של פורים

נחום אביחי בוצ'קו

פורים הוא חג מעניין ומרתק, וחכמים תיקנו לנו כמה וכמה מצוות לקיימן בו ביום. אחת מהלכות החג המוכרות ביותר היא החיוב להתבסם ולשתות לשוכרה ביום הפורים, חיוב עליו מקפידים ישראל קדושים הקפדה יתירה. וידועה לשון הגמרא (מגילה ז ע"ב) וכן העתיק השו"ע (אורח חיים תרצ"ה, ב'): 'חייב איניש לביסומי בפוריא...'.

אך באמת דין זה תמוה ביותר, שהרי כל עניין השיכרות וההתבסמות הוא מגונה ביותר, ומצאנו מאמרי חז"ל לרוב המדברים כנגד שתייה מרובה, שהרי שתיית יין ואלכוהול גורמים לאדם לטשטוש הדעת ואיבוד שליטה על מעשיו, ובעקבות כך עלול לבוא לידי חטא. וכבר אמרה הגמרא (ברכות כט ע"ב) בשם אליהו הנביא: 'לא תרוי ולא תחטי' — אל תשתכר ביין, שמתוך שכרות אתה בא לידי חטא!

כדי להבין היאך הותרה שתייה יתירה בפורים נעיין בדברי חז"ל בעניינו של יום הפורים.

במדרש משלי (פרשה ט) נאמר: 'כל המועדים עתידים בטלים (=להיבטל), וימי הפורים אינם בטלים לעולם... אמר ר' אלעזר, אף יום הכיפורים אינו בטל לעולם'. ר' אלעזר משווה בין יום הכיפורים לפורים, וטוען שגם יום הכיפורים לא יתבטל לעתיד לבוא. ואנו עומדים תמהים — יום הכיפורים שכולו קודש ויש בו עבודת ה' ודביקות נפלאה בבורא עולם, ניתן להבין שלא יתבטל לעתיד לבוא, אבל יום הפורים שעניינו המרכזי הוא משתה ושמחה — אכילת בשר ושתיית (הרבה) יין — דווקא הוא לא יתבטל לעולם?

אך באמת צריך לדעת כי לעתיד לבוא ישתנה היחס בין הגוף ובין הנשמה, ושוב לא יהיה הגוף מסך ומעכב את שלימות האדם אלא אדרבה, הנשמה תזכך את הגוף ואף הגוף יסייע לנשמה להתעלות מעלה מעלה (ראה הרב פרינדלנדר על דעת תבונות לרמח"ל, סימן ע"ב עיונים 20). הואיל וכן עניינו של פורים לעתיד לבוא הוא עצום ביותר. ואף בעולם הזה ובזמן הזה ישנו בפורים שפע מיוחד אותו משפיע הקב"ה, וכמו שכתב הרב קוק (סידור עולת ראי"ה ח"א עמ' תלט): 'הארת פורים גדולה למאד וקדושה גדולה מאירה בו בעולם... והנה ההארה הנמשכת ביום הקדוש הזה היא ממש מצד קדושת הגוף

הישראלי׳. על כן בפורים אפשר להיזהר פחות בעניין שתיית היין — כי אנחנו חיים בספרה אחרת, ברמה אחרת לגמרי. בפורים אנו חיים בעולם הזה ברמה שהיא מעין חיים שלעתיד לבוא. ביום זה מופיעה ׳קדושה של הגוף׳ וממילא הגוף אינו מהווה מסך או מעכב להתעלות, אלא אדרבה, בפורים הגוף הוא מקפצה להתקרב להקב״ה. עתה מובן מדוע פורים לא יתבטל לעולמים — מכיוון שהוא מאפשר לאדם השלם להגיע לשיא הדביקות עם הקב״ה, דביקות של גוף ונפש — שיא אליו אנו מגיעים בזכות הגוף ולא ׳למרות הגוף׳.

מי יאכל את מי

נחום אביחי בוצ׳קו

הגמרא במסכת מגילה (ז ע״ב) מספרת על רבה ורבי זירא שערכו משתה פורים ביחד, התבסמו, ו׳קם רבה ושחטיה לרבי זירא׳, למחר ביקש עליו רחמים והחיה אותו. כמובן שסיפור זה תמוה מאד: היתכן שרבה יקום ויהרוג את רבי זירא בעקבות שכרות מוגזמת?

אכן, יש מן המפרשים (מהרש״א, הגהות יעבץ) שסוברים שסיפור זה אינו כפשוטו, אך למרבה הפלא ישנם לא מעט מפרשים שסוברים שהסיפור הזה אכן התרחש במציאות, ומביאים לכך הוכחות! אחת ההוכחות היא שהר״ן ובעל המאור הביאו שיטת רבינו אפרים שסובר שאין להשתכר בפורים ׳עד דלא ידע׳ בגלל תקלות חמורות העלולות להתרחש כמו המקרה של רבה ורבי זירא! משמע אם כן שלדעתם מעשה זה אכן קרה במציאות!

ובאמת קשה מאוד להבין איך מעשה חמור של שפיכות דמים יכול לקרות לגדולי עולם!

הרבי מליובביץ זצוק״ל (ליקוטי שיחות, כרך לא, פורים, שיחה ב׳) מסביר שאכן שניהם שתו יין והתבסמו, אבל בנוסף הם גם שתו מ׳יין התורה׳, היינו שגילו סודות התורה כפי שאמרו חז״ל (סנהדרין לח, א) ׳נכנס יין יצא סוד׳, ומיתתו של רבי זירא לא נבעה מכך שרבה הרגו ׳באופן רגיל׳ אלא רבה גרם לרבי זירא עליית מדרגה רוחנית עצומה ׳עד כלות הנפש׳. לרבה היו את הכלים לקבל את אותה השפעה רוחנית, אך רבי זירא לא יכל ׳לסבול׳ רמה כ״כ גבוהה ומתוך כך נשמתו נפרדה מגופו (ומדייק שם

שלא נאמר בגמרא שהרגו אלא ששחטו, ו׳שחיטה׳ יש בה משמעות העלאה לדרגה גבוהה, ולכן נאמר גם כן ׳קם רבה׳, היינו התרומם למדרגה גבהו ומשך אחריו את רבי זירא, אך הוא לא יכול היה להגיע לכך ונשמתו יצאה מגופו). אמנם היתה לרבה אפשרות רוחנית לגרום לנפש לחזור אל הגוף ולהחיות אותו לאחר מכן.

גם הראי״ה קוק זצוק״ל מסביר באופן דומה על פי ספרי היכלות: ׳אשר בעת עליית נשמה בחיים חיותו אזי לא נשאר בגוף הגשמי רק קיסטא דחיותא ולא יותר, וכמו גוף המת בקבר, וכאשר התבונן רבה אשר רבי זירא במעלה עליונה אשר אין לשער התענוג הרוחני בעת ההוא, אזי חשב בדעתו מה יהיה לו לרבי זירא לעשות בעולם הזה הגשמי, והסכים בדעתו לשחטו, ולאחר שעבר זמן פורים המוכשר להתעלות כזו ביקש רחמי שמים והחייהו׳ (׳בשמן רענן׳ ח״א עמ׳ רכה).

יבוא הלומד בן זמננו ויאמר: מה לי ולפירוש כזה? הרי אנו נמצאים מרחק עצום מגדולי עולם אלה, ואין לנו מסיפור זה אלא רק חלישות הדעת!

לענ״ד מהפירושים הנפלאים האלה אנו יכולים ללמוד יסוד גדול. אנו רואים שעל ידי המשתה, השמחה ושתיית היין — שבאים באווירה של קדושה, לימוד פנימיות התורה והסגולה המיוחדת של יום פורים — על אף שהם דברים חומריים שיכולים להוביל את האדם אל שפל המדרגה, באותה מידה הם יכולים לרומם את האדם למדרגות רוחניות גבוהות מאוד. לאדם יש את הבחירה לרומם את העולם הגשמי או לרדת איתו, וכדאמרי אינשי ׳האם האדם יאכל את הסטייק או הסטייק יאכל את האדם׳, כלומר האם האדם יעלה וירומם איתו את עולם החי או שחס וחלילה האדם ייבלע בתאוותיו וידמה לסטייק עצמו.