אור המידה

הדרכה תורנית לחיים מאוזנים

אור המידה

הדרכה תורנית לחיים מאוזנים

מאת

שאול דוד בוצ'קו

כוכב יעקב תשפ"ו

ניתן להשיג את הספר:

ישיבת היכל אליהו

כוכב יעקב 90622, טל' 02-6550500, פקס' 02-9972115

hesder@gmail.com ● www.yhe-ky.com

©

כל הזכויות שמורות למחבר - תשפ"ו - 2026

חל איסור גמור לצלם מן הספר למטרות מסחריות.

מותר לצלם חלקים מן הספר לצורך לימוד אישי בלבד.

עימוד ועיצוב: **אדרת אמונה מורגנשטרן**

תוכן עניינים

פתח דבר 9
פרק 1 – "והלכת בדרכיו": היסודות לעבודת המידות 10
פרק 2 – קנאה (צרות עין) ועין טובה 20
פרק 3 – פזרנות וחסכנות 33
פרק 4 – צניעות והתבלטות 48
פרק 5 – כעס ורוגע 60
פרק 6 – דיבור ושתיקה 77
פרק 7 – פריצות וקדושה 90
פרק 8 – עקשנות וותרנות 110
פרק 9 – עצלות וזריזות 123
פרק 10 – שמחה ועצב 137
פרק 11 – רודף שלום ומחרחר ריב 148
פרק 12 – אומץ לב ופחד 161
פרק 13 – אמת ושקר 173
פרק 14 – החסד וגבולות החסד 194
פרק 15 – תמימות והשתדלות 211
פרק 16 – אמונה, ביטחון והשתדלות 223
פרק 17 – כלל ישראל ואהבת ישראל 239

פתח דבר

לפני שנים אחדות, פנו אליי תלמידי שיעור ב׳ בישיבה בבקשה לקיים סדרת שיעורים בענייני מוסר ועבודת המידות. נעניתי לבקשתם בחפץ לב, מתוך הכרה עמוקה כי אכן "דרך ארץ קדמה לתורה", והמידות הטובות הן התשתית המאפשרת לאדם לחיות את חייו על פי רצון התורה.

שיעורים אלו ינקו את הדרכתם מדברי התורה וממורשת חכמינו זיכרונם לברכה. בעקבות פנייה נוספת לערוך את הדברים ולהעלותם על הכתב, מוגשים כעת השיעורים לפניכם כשהם ערוכים וסדורים.

ויהי רצון שלא נסתפק בלימוד הדברים בלבד אלא נזכה להפנימם וליישׂמם בחיי המעשׂה ובהנהגתנו היום־יומית.

תודתי נתונה לתלמידים על היוזמה, על ההקשבה ועל השאלות המדרבנות שהולידו את הדיון. תודה מיוחדת לעורכים: לרב נסים פרידמן שערך את הפרק הראשון, ולגברת בת־שבע ורדי שערכה את שאר הפרקים; הערותיהם והארותיהם הועילו רבות לגיבוש הכתוב. יהי רצון שתחול ברכת ה׳ על כולם.

אסיים בתודה עמוקה לאשתי היקרה והאהובה הדרה, העומדת לימיני ומסייעת לי בכל, ומידותיה התרומיות הן נר לרגליי. יהי רצון שנזכה יחד לראות את כל צאצאינו הולכים בדרך ישרה וחיים את חייהם על פי ערכי המוסר של תורתנו הקדושה.

שאול דוד בוצ׳קו

פרק 1

"והלכת בדרכיו": היסודות לעבודת המידות

מבוא

א. דרך ארץ קדמה לתורה

ב. "וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו" - מצוות המידות

ג. ללמוד מגדולי האומה

ד. דבקות בתלמידי חכמים

ה. טבע האדם

ו. האפשרות להשתנות

ז. דרך האמצע

ח. חסיד

ט. זרימה

~~~
~~~

מבוא

בפרק ראשון זה נלמד על מקור החיוב ללמוד מוסר, לעבוד לתיקון המידות ולהשתפר תמיד. מהיכן למדנו על עבודת המידות? נסביר את הפתגם "דרך ארץ קדמה לתורה". נעסוק בחיוב הנלמד מן הפסוק "וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו" (דברים כח, ט) וכן ב"שְׁאַל אָבִיךָ וְיַגֵּדְךָ" (דברים לב, ז) - דרך התבוננות בסיפורי גדולי האומה.

כמו כן, נעיין בחיוב הנלמד מהחובה להידבק בהקדוש ברוך הוא. נתעמק בפרק הראשון של הלכות דעות לרמב"ם, וממנו נלמד על מבנה הנפש, על החיוב ללכת בדרך האמצע ומהי ההנהגה הנדרשת כדי להיחשב "חסיד". נסיים בחובה לעשות את כל המאמצים הללו מתוך שמחה.

א. דרך ארץ קדמה לתורה

יתכן אולי שהפתגם המפורסם "דרך ארץ קדמה לתורה" הוא זה הקובע, כפי שמקובל להבין, שהתנהגות מכובדת ומוסרית מהווה תנאי הכרחי ללימוד תורה. אלא שפירוש זה אינו חד־משמעי. פתגם זה מקורו בדברי המדרש:

> "עֶשְׂרִים וְשִׁשָּׁה דוֹרוֹת קָדְמָה דֶּרֶךְ אֶרֶץ אֶת הַתּוֹרָה, הֲדָא הוּא דִכְתִיב (בראשית ג, כד) 'לִשְׁמֹר אֶת דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים' - דֶּרֶךְ, זוֹ דֶּרֶךְ אֶרֶץ, וְאַחַר כָּךְ עֵץ הַחַיִּים, זוֹ תּוֹרָה" (ויקרא רבה ט, ג).

משמע לכאורה שמדובר בסדר כרונולוגי של סדרי החיים: בתחילה התנהלו חיי חברה ללא תורה, ורק אחר כך ניתנה תורה והחיים התנהלו על פיה. גם המשמעות המקובלת בפתגם נתמכת במקורות נאמנים, כפי שעולה למשל מדברי רבנו יונה:

> "אם אין דרך ארץ אין תורה - רוצה לומר, שצריך תחילה לתקן את עצמו במידות, ובזה תשכון התורה עליו, שאיננה שוכנת

לעולם בגוף שאינו בעל מידות טובות, לא שילמוד התורה ואחר כך יקח לו המצוות, כי אי אפשר" (רבנו יונה בפירושו למשנה אבות ג, יז).

ברור, אם כן, כי העדר התנהגות מוסרית ונימוסית מפריע ומעכב את לימוד התורה. מי שלא תיקן את מידותיו ויעסוק בלימוד התורה, יעשיר אולי את אוצר הידיעות שלו, ואם זכה במחנך בעל שיעור קומה, ייתכן שזה יסייע בידו בשיקום הנהגתו; אך ודאי שעבודת המידות היא הכרחית, ובלעדיה לא ראוי ללמד תלמיד שאינו בעל מידות טובות, כפי שכתב הרמב"ם:

"אֵין מְלַמְּדִין תּוֹרָה אֶלָּא לְתַלְמִיד הָגוּן נָאֶה בְּמַעֲשָׂיו, אוֹ לְתָם... אָמְרוּ חֲכָמִים כָּל הַשּׁוֹנֶה לְתַלְמִיד שֶׁאֵינוֹ הָגוּן, כְּאִלּוּ זָרַק אֶבֶן לְמַרְקוּלִיס" (רמב"ם, הלכות תלמוד תורה פרק ד הלכה א).

ב. "וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו" - מצוות המידות

מלבד המוכר לנו מדברי הנביאים, מספר משלי וקהלת ומספרות חז"ל, יש מקור מפורש בתורה לכל נושא המידות. זהו פסוק המצוטט ברמב"ם כמקור למידות הטובות, ומוצאו מפסוקי הברכות:

"יְקִימְךָ ה' לוֹ לְעַם קָדוֹשׁ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָךְ, כִּי תִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת ה' אֱ־לֹהֶיךָ, וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו" (דברים כח, ט).

משמעותו הפשוטה היא שאם נלך בדרכיו, ה' יקימנו לעם קדוש. אך הרמב"ם פירש שזוהי מצוות עשה, ונמצא לפי שיטתו שיש מצווה המחייבת להתנהג בהנהגה טובה (הלכות דעות א, ה):

"וּמְצָוִין אָנוּ לָלֶכֶת בַּדְּרָכִים הָאֵלּוּ הַבֵּינוֹנִים, וְהֵם הַדְּרָכִים הַטּוֹבִים וְהַיְּשָׁרִים, שֶׁנֶּאֱמַר 'וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו'."

הרמב"ם כתב כן גם בספר המצוות:

> "מצווה... היא שציוונו להידמות בו יתעלה כפי היכולת... ובא בפירוש שרצה לומר ההידמות בפעולותיו הטובות והמידות הנכבדות שיתואר בהם הא־ל יתעלה על צד המשל" (רמב"ם, ספר המצוות מצוות עשׂה ח).

ג. ללמוד מגדולי האומה

נוסיף שספרי התנ"ך מלאים בסיפורים על אבותינו וגדולי האומה. למשל אברהם אבינו, שהיה גומל חסד וגם וותרן שביקש להימנע ממריבה, ולכן אמר ללוט: "אַל נָא תְהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינֶךָ... הֲלֹא כָל הָאָרֶץ לְפָנֶיךָ הִפָּרֶד נָא מֵעָלָי" (בראשית יג, ח-ט). כל מה שביקש אברהם היה להתחלק בהגינות - "אני אקח חלק אחד ואתה אחר", העיקר לא לריב.

בתורה מסופר גם על מידות רעות ועל אנשים או מלכים שהתנהגו בצורה מחפירה, כאחאב שנענש, ומכך נלמד ממה להתרחק. הנה דוד ושלמה היו מנהיגים גדולים ואהובים, אך גם הם נפלו ונענשו על חטאיהם. שלמה אהב נשים רבות ובגללן נכנסה עבודה זרה לישׂראל - זהו עוון נורא, אך אין זה אומר שאנו מקטינים אותו; הוא היה איש גדול שכתב את משלי וקהלת לפני שחטא, עובדה המעידה על גדלותו.

בכל אופן, עלינו ללמוד: מהדברים הטובים - ללכת בהם, ומהרעים - להתרחק. כשאנו פוגשים מעשׂה רע, אי אפשר להפוך אותו לטוב. אם זה מעשׂה רע, צריך ללמוד שלא לנהוג כך. ניקח את מעשׂה דוד ובת שבע כדוגמה: מלך הלוקח אישה שנישׂאה לאחר, אסור לקרוא למעשׂה זה "טוב" רק בגלל שדוד עשׂאו. כך אמר ישעיהו הנביא: "הוֹי הָאֹמְרִים לָרַע טוֹב וְלַטּוֹב רָע" (ישעיה ה, כ). אין המעשׂה הרע סותר את צדקותו הגדולה של דוד; הוא נפל פעם אחת, וניתן אולי להצדיק קצת בטענה שהייתה גרושה, אך להגדיר את המעשׂה כ"טוב" - זה אסור. ממנו נלמד את כוחה של התשובה, שהיא אחת המידות המשובחות.

מורכבות זו - ללמוד את החלקים היפים שבבני אדם - היא מאתגרת. בטבענו אנו מורגלים לבחון הכל ב"שחור לבן", אך קשה לראות תערובת של טוב ורע באדם אחד. התורה לא הסתירה את כשלֵי גדולינו כדי שנדע לבחון תמיד את הדרך: להתרחק מהרע ולדבוק בטוב.

ד. דבקות בתלמידי חכמים

כתוב בתורה: "אֶת ה' אֱ־לֹהֶיךָ תִּירָא אֹתוֹ תַעֲבֹד וּבוֹ תִדְבָּק" (דברים י, יב). חכמינו למדו מהביטוי "וּבוֹ תִדְבָּק" את החובה להתקרב לתלמידי חכמים, וכך מביא הרמב"ם:

> "מצוות עשֹה להידבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשֹיהם... וכי אפשר לאדם להידבק בשכינה? אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצווה זו: הדבק בחכמים ותלמידיהם... וכן ציוו חכמים ואמר: והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את **דבריהם**" (רמב"ם, הלכות דעות פרק ו הלכה ב).

מכאן החיוב ללמוד ממעשֹיהם. אמנם חשוב לא להיות עיוור; קורה שתלמיד חכם או רב מועד, ועלינו להיות ערים לכך שהדבקות לא תביא לעיוורון. לכל אדם יש מצפן ומצפון פנימי, וביחד עם הכבוד למחנך, אסור שיפסיד את מבטו החודר לקבל את הנכון ולהתרחק כשהרב מועד. אך בדרך כלל, יש לנו ללמוד מהנהגת החכמים שמהתנהגותם לומדים יותר מאשר מקריאת ספר. תלמיד חכם אמיתי הוא ספר מוסר חי.

ה. טבע האדם

כעת נפנה לרמב"ם המתאר את נפש האדם:

> "דֵעוֹת הַרְבֵּה יֵשׁ לְכָל אֶחָד וְאֶחָד מִבְּנֵי אָדָם וְזוֹ מְשֻׁנָּה מִזּוֹ וּרְחוֹקָה מִמֶּנָּהּ בְּיוֹתֵר. יֵשׁ אָדָם שֶׁהוּא בַּעַל חֵמָה כּוֹעֵס תָּמִיד.

> וְיֵשׁ אָדָם שֶׁדַּעְתּוֹ מְיֻשֶּׁבֶת עָלָיו וְאֵינוֹ כּוֹעֵס כְּלָל... וְיֵשׁ אָדָם שֶׁהוּא גְּבַהּ לֵב בְּיוֹתֵר וְיֵשׁ שֶׁהוּא שְׁפַל רוּחַ בְּיוֹתֵר" (רמב"ם, הלכות דעות פרק א הלכה א).

במילים שלנו: יש אנשים שבולטים ומרשימים מיד, ולעומתם אנשים שאתה בקושי רואה כי הם לא מחשיבים את עצמם. זהו טבע שונה. ידיעה זו רלוונטית גם למי שחוזר בתשובה: חזרתו של כעסן אינה כזו של אדם רגוע בטבעו. עבור הכעסן בטבעו, לגדור את עצמו זו עבודה גדולה וזכות עצומה.

הרמב"ם ממשיך ומדבר על קצוות: בעל תאווה לא תשבע נפשו לעומת בעל לב טהור שלא יתאווה אף לצרכי הגוף; בעל נפש רחבה אוהב כסף לעומת מי שדי לו בדבר מועט; מי שמסגף עצמו ברעב לעומת מי שמאבד את כל ממונו. ועל דרך זו שאר הדעות: מהולל ואונן, כיליי ושוע, אכזרי ורחמן. וכמובן, אין רק קצוות. רוב בני האדם עומדים בתווך: "וְיֵשׁ בֵּין כָּל דֵּעָה וְדֵעָה... דֵּעוֹת בֵּינוֹנִיּוֹת" (שם, הלכה ב). למשל, הנדיב עומד באמצע בין הקמצן לבין מי שייתן אפילו את חולצתו האחרונה ויישאר בחסר. האם הנהגת הקצה הזו נכונה? לא ברור. מהקצוות צריך להתרחק.

הרמב"ם מלמד שיש טבע באדם ואין להתכחש לכך שכל אחד שונה. זה עוזר להבין מדוע אנשים נופלים - כי יש להם נטיות שקשה להתעלם מהן. אך מיד ילמדנו רבנו שעובדה זו אינה צריכה לייאש, כי לאדם יש כוח להשתנות.

ו. האפשרות להשתנות

הרמב"ם פותח עבורנו פתח רחב של תקווה בכל הנוגע לשינוי אופיו של האדם:

> "וְכָל הַדֵּעוֹת יֵשׁ מֵהֶן דֵּעוֹת שֶׁהֵן לָאָדָם מִתְּחִלַּת בְּרִיָּתוֹ, לְפִי טֶבַע גּוּפוֹ. וְיֵשׁ מֵהֶן... שֶׁאֵינָן לָאָדָם מִתְּחִלַּת בְּרִיָּתוֹ, אֶלָּא לָמַד אוֹתָם

מֵאֲחֵרִים, אוֹ שֶׁנִּפְנָה לָהֶן מֵעַצְמוֹ לְפִי מַחֲשָׁבָה שֶׁעָלְתָה בְּלִבּוֹ... עַד שֶׁנִּקְבְּעָה בְּלִבּוֹ".

הרמב"ם מבאר כאן כי בנפש האדם קיימות מידות מולדות, המוטבעות בו מכוח הטבע, ולצידן מידות נרכשות. המשמעות היא שהאופי אינו גזר דין קבוע מראש; האדם ניחן ביכולת לרכוש מידות חדשות ולשנות את תכונותיו הקיימות - בין אם באמצעות כוח השׂכל וההתבוננות, ובין אם דרך השפעה של חינוך מצד הורים, מחנכים או רבנים. ישנו ה"טבע" הראשוני שאיתו הגענו לעולם, וישנה ה"קומה השנייה" שהאדם בונה בעצמו לאורך חייו.

דברי הרמב"ם הללו חיוניים במיוחד לאור תפיסות רווחות בעולם המערבי המודרני. לעיתים קרובות מדי אנו נתקלים בגישה דטרמיניסטית הטוענת : "ככה אני וזהו".

במערכות יחסים, למשל, אנו שומעים לא פעם את הטענה: "אני מה שאני, קח אותי ככה. אינני יכול להשתנות, ואם זה לא מוצא חן בעיניך - בוא נתגרש". זוהי עמדה המרימה ידיים מול כוח הבחירה וההתפתחות האישית. אך מדברי הרמב"ם אנו למדים מסר הפוך ומרענן: לא רק שאפשר להשתנות, אלא שהדבר מהווה חובה. האדם אינו שבוי של מזגו, אלא המעצב הראשי של אישיותו.

ז. דרך האמצע

הרמב"ם מסביר שלהתנהג בקצוות זו מידה רעה, והדרך הנכונה היא שביל הזהב:

"שְׁתֵּי קְצָווֹת הָרְחוֹקוֹת זוֹ מִזּוֹ... אֵינָן דֶּרֶךְ טוֹבָה... וְאִם מָצָא טִבְעוֹ נוֹטֶה לְאַחַת מֵהֶן... יַחֲזִיר עַצְמוֹ לַמּוּטָב וְיֵלֵךְ בְּדֶרֶךְ הַטּוֹבִים וְהִיא הַדֶּרֶךְ הַיְשָׁרָה (רמב"ם, הלכות דעות פרק א הלכה ג).

"הַדֶּרֶךְ הַיְשָׁרָה הִיא מִדָּה בֵּינוֹנִית... רְחוֹקָה מִשְּׁתֵּי הַקְּצָוֹות רְחוּק שָׁוֶה" (שם, הלכה ד).

הוא מפרט:

לא יהיה בעל חמה נוח לכעוס, אך גם לא כמת שאינו מרגיש; יכעס רק על דבר גדול כדי שלא ייעשה שוב. לא יתאווה אלא לצרכי הגוף כפי שנאמר "צדיק אוכל לשובע נפשו". לא יעמול בעסקו אלא להשיג חיי שעה. לא יקפוץ ידו ביותר ולא יפזר, אלא ייתן צדקה כפי מסת ידו. לא יהיה מהולל ושוחק ולא עצב ואונן, אלא שמח כל ימיו בנחת ובסבר פנים יפות. מי שנוהג כך נקרא "חכם".

מדברים אלו עולה כי הקצוות המנוגדים בכל מידה ותכונה אינם טובים לעולם. בין אם מדובר בקצה ה"ימני" של המידה ובין אם בקצה ה"שמאלי" - הקיצוניות כשלעצמה אינה דרך ראויה. אף על פי שבטבעם של בני אדם קיימת לעיתים משיכה לקיצוניות, הרמב"ם מדגיש כי הקצוות אינם טובים, והמרכז הוא הדרך המשובחת ביותר. הרמב"ם מלמדנו להתרחק מן הקיצוניות ולמצוא את נקודת האיזון.

ח. חסיד

יש גם דרך חסידות - לפנות לקצה אחד בלי להגיע אליו ממש:

"וּמִי שֶׁהוּא מְדַקְדֵּק עַל עַצְמוֹ בְּיוֹתֵר וְיִתְרַחֵק מִדֵּעָה בֵּינוֹנִית מְעַט לְצַד זֶה אוֹ לְצַד זֶה נִקְרָא חָסִיד (שם, הלכה ה).

אין כוונתו להיות קיצוני באופן מוחלט, אלא לנטות באופן מובהק יותר. במידת הכעס, החסיד נוטה מעט יותר לצד הרוגע. בנדיבות, הוא נוטה מעט יותר לצד הנתינה מעבר לאמצע.

טובה גדולה עשה עמנו הרמב"ם; לולי זאת היינו צריכים להיות "מתמטיקאים" ולחשב כמה אחוזי אכזריות או רחמנות יש בנו. אך

הרמב"ם ביאר שאין הכוונה לנקודת אמצע מתמטית, אלא לאחוז באמצע ולנטות מעט לכיוון המשובח. זה מאפשר לכל אדם לשמר את יסודו בטבע ולהשתנות במידה מסוימת. אם אדם בקצה בטבעו - די שיתאמץ להתקרב לאמצע. זוהי מצוות עשֹה מן התורה: "וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו".

ט. זרימה

נלמד מדרכי הקדוש ברוך הוא: "מה הוא רחום אף אתה רחום". וכיצד מדת "רחום" היא אמצע? כי קצה אחד הוא חסד והשני אכזריות. לא אומרים "מה הוא חסיד אף אתה חסיד" אלא "רחום", כי עלינו ללכת בדרכים האמצעיות. חסד בלי גבול עלול להיות חטא ("וְחֶסֶד לְאֻמִּים חַטָּאת" [משלי יד, לד]). דוגמה מהחיים: כשיהיו לכם ילדים והם יעשֹו שטויות - אפשר לרחם עליהם יתר על המידה, לסלוח על הכל, אך אז מייצרים מפלצת ופוגעים בילד. ויש הורים שמאוד נוקשים עם הילד שלהם, ואז מכבים את האישיות שלו.

הרמב"ם מאמין שתרגול במעשֹה משנה את הפנימיות:

> "יַעֲשֶׂה וְיִשְׁנֶה וִישַׁלֵּשׁ בַּמַּעֲשִׂים... עַד שֶׁיִּהְיוּ מַעֲשֵׂיהֶם קַלִּים עָלָיו... וְיִקָּבְעוּ הַדֵּעוֹת בְּנַפְשׁוֹ".

כמו פסיכולוג, הרמב"ם אומר: אדם יכול לשנות את עצמו! זה משליך על בני זוג. העבודה בנישֹואין היא התאמה הדדית. אתם תהיו שונים מהאישה שלכם. יש גבר מסודר ואישה בלגניסטית, או להיפך. מישהו התקשר אלי: "אשתי משאירה גרביים באמצע החדר, מה אני עושֹה?". אמרתי לו: "אתה אוהב סדר? תרים את החפצים, תחזיר לארון, ויהיה מסודר". לאט לאט אולי היא תשתנה, אך העיקר הוא הניסיון להתאים את עצמכם. המידות ניתנות לשינוי, זה המסר של סוף הפרק.

הערה חשובה: מידומטר - אין כאן מתמטיקה. אי אפשר לבחוש יותר מדי ב"היכן אני אוחז", זה עלול להוביל לשיגעון. צריך "לזרום". בקהילתי

בילדותי היו מעט משפחות. היה שם ילד טוב וחייכן. כשחזר מהישיבה הוא נהיה כל כך רציני עד שהפסיק לחייך, ואני התמלאתי פחד. לימוד מוגזם בספרי מוסר עלול להוביל לדרדור נפשי ולמצב של "להפסיק לחיות.

צריך להבין את הכיוון ולהשתפר מעט, אך בעיקר להמשיך לחיות. אף אחד מאיתנו אינו "איש רע" באמת. אצלנו כולם טובים. מהותכם מתוקנת. תאמינו שאתם טובים. תמיד יש מה לשפר, אך אין להיגרר לדיכאון או מחשבות "אוי לי, התעצבנתי". גש לאדם, אמור "סליחה", וגמור את הסיפור. החיים יפים.

ואנו נשפר את המידות שלנו ברצון ובשמחה.

פרק 2

קנאה (צרות עין) ועין טובה

א. קנאה - לאו בתורה

ב. הקנאה - תכונה טבעית

ג. קנאה שמביאה לידי תאווה וחימוד - פסולה

ד. מהות האיסור

ה. יש גם קנאה חיובית

ו. העין הטובה של משה רבנו

ז. הדיבר האחרון

ח. ולמעשׂה

~~~

א. קנאה - לאו בתורה

יש מידות טובות, ויש שאינן טובות ומוטב להתרחק מהן. האם לכל מידה יש ציווי מפורש בתורה? לאו דווקא. יש מידות חיוביות שיש בתורה מצוות עשׂה מפורשת בעניינן, למשל - אהבה: "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח) - אהבת הזולת; "וַאֲהַבְתֶּם אֶת־הַגֵּר" (דברים י, יט) - אהבת הגֵרים; ויש מידות שליליות שיש ציווי לא תעשׂה המורה להתרחק מהן: "לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ" (ויקרא יט, יז) - אסור לשׂנוא; "כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֶךָ
~~~

וְרָאִיתָ סוּס וָרֶכֶב עַם רַב מִמְּךָ לֹא תִירָא מֵהֶם" (דברים כ, א) - אסור לפחד ביציאה למלחמה.

ויש מידות טובות וגם טובות פחות - שאין בתורה מצווה מפורשת בעניינן, לדוגמה: הענווה (אין מצוות עשה להיות ענווים) וכעס (אין לאו האוסר על האדם לכעוס).

הקנאה היא מידה שיש בעניינה לאו מפורש בתורה, והוא מופיע בעשרת הדיברות, בדיבר האחרון. כידוע עשרת הדיברות מופיעים בתורה פעמיים. בחומש שמות הלאו מנוסח במילים "לֹא תַחְמֹד" (שמות כ, יד) והן מופיעות פעמיים באותו הפסוק; ובחומש דברים לצד "וְלֹא תַחְמֹד" מופיע האיסור גם בלשון "וְלֹא תִתְאַוֶּה" (דברים ה, יח).

ב. הקנאה - תכונה טבעית

לכאורה הקנאה היא תכונה אנושית טבעית. אנו רוצים מאוד דבר מסוים ואיננו משיגים אותו, והינה אנו רואים אדם אחר שהצליח להשיגו, ואנו... מקנאים. היש טבעי מזה? התורה מספרת שאחרי שיעקב נשא את לאה ואת רחל, לאה יולדת לו בן, ועוד בן... ארבעה בנים נולדו ליעקב ולאה, ולרחל - לא נולד אפילו בן אחד. ואז:

> "וַתְּקַנֵּא רָחֵל בַּאֲחֹתָהּ וַתֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב הָבָה לִּי בָנִים וְאִם אַיִן מֵתָה אָנֹכִי" (בראשית ל, א).

קנאתה של רחל אנושית. לא קשה להבינה, ואדרבה קשה לבוא אליה בטרוניה. האם ייתכן לצפות מאישה במצבה שלא לקנא? האם אדם יכול לשלוט בהתעוררות תחושות טבעיות בתוכו?

רד"ק פירש את קנאתה של רחל כפשוטה:

"ותקנא רחל באחֹתה - קנאה בדבר שראתה לאחותה שילדה ארבעה בנים ליעקב והיא לא ילדה אפילו אחד".

ובכל זאת ניכר שהיו פרשנים שהמחשבה שרחל הצדקת חשה קנאה - הסבה להם אי־נוחות, והם ניסו להסביר את פשר קנאתה ולהבהיר שהתורה, בסַפְּרה על תחושותיה של רחל, איננה מדברת בגנותה אלא בשבחה:

"ותקנא רחל באחותה - קנאה במעשֹיה הטובים, אמרה אלולי שצדקה ממני לא זכתה לבנים" (פירוש רש"י לבראשית ל, א).

"ותקנא רחל באחותה קנאה במעשֹיה הטובים הוצרך לפרש כן שלא בא הכתוב לספר בגנותה של צדקת והקנאה היא מן המדות המגונות שכך שנו חכמים הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם. לכך פירש שקנאה במעשֹיה הטובים דשבח הוא כדכתיב כי אם ביראת ה' וכו'." (פירוש ר' עובדיה מברטנורא לפירוש רש"י)

מתברר שאיסורי התורה "לֹא תַחְמֹד" ו"לֹא תִתְאַוֶּה" - אינם אמורים כנגד כל קנאה, אלא בקנאה הגורמת לאדם לחמוד דבר השייך לזולתו. ברי שרחל לא חמדה את בניה של אחותה ורצתה שיהיו שלה אלא רצתה לזכות בבנים משלה, רצונה היה להרות וללדת בנים ליעקב בעצמה.

ג. קנאה שמביאה לידי תאווה וחימוד - פסולה

במה אפוא אמורים איסורי התורה? התורה מונה את הפרטים שאסור לחמוד אותם או להתאוות להם:

"לֹא תַחְמֹד בֵּית רֵעֶךָ לֹא תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ וְעַבְדּוֹ וַאֲמָתוֹ וְשׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ" (שמות);

"וְלֹא תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ וְלֹא תִתְאַוֶּה בֵּית רֵעֶךָ שָׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ וַאֲמָתוֹ שׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ" (דברים).

התורה אוסרת עלינו לחמוד דבר שיש לו בעלים. הוא שייך למישהו, ובעליו מעוניין שאותו הדבר יוסיף להיות שלו.

רבי אברהם בן עזרא מסביר שבהבנת מהות האיסור, טמון המפתח לפתרון השאלה שהוצגה לעיל (אם אדם יכול לשלוט בהתעוררות תחושות טבעיות בתוכו):

"לא תחמוד – אנשים רבים יתמהו על זאת המצוה, איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו. ועתה אתן לך משל. דע, כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה, והוא ראה בת מלך שהיא יפה, לא יחמוד אותהּ בלבו שישכב עמהּ, כי ידע כי זה לא יתכן. ואל תחשוב זה הכפרי שהוא כאחד מן המשוגעים, שיתאוה שיהיה לו כנפים לעוף השמים, ולא יתכן להיות, כאשר אין אדם מתאוה לשכב עם אמו, אף על פי שהיא יפה, כי הרגילוהו מנעוריו לדעת שהיא אסורה לו. ככה כל משׂכיל צריך שידע, כי אשה יפה או ממון לא ימצאנו אדם בעבור חכמתו ודעתו, רק כאשר חלק לו ה'. ואמר קהלת ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו (קהלת ב, כא). ואמרו חכמים, בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא. ובעבור זה המשׂכיל לא יתאוה ולא יחמוד. ואחר שידע שאשת רעהו

> אסרה השם לו, יותר היא נשׂגבה בעיניו מבת מלך בלב הכפרי, על כן הוא ישמח בחלקו ואל ישים אל לבו לחמוד ולהתאוות דבר שאינו שלו, כי ידע שהשם לא רצה לתת לו, לא יוכל לקחתו בכחו ובמחשבותיו ותחבלותיו" (פירוש ראב"ע לשמות כ, יד).

אותו הדבר שהתורה אוסרת לחמוד אותו - יש לראות בו דבר שהשׂגתו בלתי אפשרית מלכתחילה, וגם מאמצים מרובים לא יביאו להשׂגתו. הוא "מחוץ לתחום". אם פלוני יראה אצל אלמוני דברים והם ימצאו חן בעיניו וישתוקק שגם לו יהיו כאלה, חשוב שיבין שהרצון שיהיו לו **כאלה** אכן טבעי ומותר לו לפעול כדי להשׂיג לעצמו כמותם, אבל אם מתעורר בו רצון שיהיו לו **אלה** - אותם אלה שהם של אלמוני - רצון זה פסול ולמעשׂה לא היה צריך להתעורר בו כלל, שכן היה עליו להבין שאותם הדברים שיש לרעהו ולא לו - מעידים שכך רצונו של ה', שלרעהו יהיו הדברים, ולו - לא יהיו. ואם בכל זאת התעורר בו הרצון הפסול - עליו להתגבר עליו ולהכניעו.

ד. מהות האיסור

חשוב להבין את מהות האיסור: האם הוא ממוקד ברגש (קנאה) או במעשׂה שהרגש עשׂוי להוביל אליו? הדעות בעניין זה חלוקות: יש הסוברים שכל עוד מדובר ברגשות שבלב ולא נעשׂה שום מעשׂה - האדם לא עבר על איסור; ויש שסוברים שהאיסור אמור ברגשות ובמחשבות אפילו לא הביאו את האדם לעשׂות מעשׂה.

מכל מקום ראוי לברר מה אסרה התורה.

לדעת הרמב"ם ההתאוות לדבר השייך לאחר שלילית, והמתאווה - עובר

על איסור:

> "כל המתאוה ביתו או אשתו וכליו של חבירו וכל כיוצא בהן משאר דברים שאפשר לו לקנותן ממנו כיון שחשב בלבו היאך יקנה דבר זה ונפתה לבו בדבר עבר בלא תעשה שנאמר (דברים ה, יח) 'לא תתאוה' ואין תאוה אלא בלב בלבד" (רמב"ם, הלכות גזלה ואבדה פרק א הלכה י).

ועם זאת נראה שהיחס השלילי לרגש קשור למעשים שרבים הסיכויים שיבואו בעקבותיו. הרמב"ם מתאר את ההשתלשלות הסבירה מן הרגש אל המעשים:

> "התאוה מביאה לידי חימוד והחימוד מביא לידי גזל, שאם לא רצו הבעלים למכור אף על פי שהרבה להם בדמים והפציר ברעים יבא לידי גזל שנאמר וחמדו בתים וגזלו, ואם עמדו הבעלים בפניו להציל ממונם או מנעוהו לגזול יבא לידי שפיכות דמים, צא ולמד ממעשה אחאב ונבות" (שם, הלכה יא).

אם ההשפעה של הרגש חזקה כל כך, והוא גורם לאדם להגיע לעשיית מעשים חמורים כגזל ורצח - הרי סופו (של הרגש - המעשים שנעשים בהשפעתו) מעיד על תחילתו - הוא עצמו שלילי, וראוי לאסור גם אותו (והתורה אכן אסרה).

אין ספק שלא כל חימוד מביא בהכרח לידי גזל (וחלילה לרצח), אך יש מקרים שלכלל גזל לא הגיעו, ובכל זאת ההתנהלות בהם רחוקה מדרך התורה: בסוגיה במסכת בבא מציעא (ה, ב), המפרשים מבררים באיזה מקרה אדם הכופה על אדם אחר למכור לו חפץ ששייך לו עובר על איסור "לֹא תַחְמֹד". לפי דעה אחת - אם לקח את החפץ מידי בעליו מתוך אותה השתוקקות אליו ולא שילם לבעליו תמורתו - עבר על "לֹא תַחְמֹד"; ולפי

דעה אחרת - אפילו נתן לו תמורתו המלאה, כיוון שהמכירה נעשׂתה בכפייה, הקונה עבר על "לֹא תַחְמֹד" (אם כי על איסור גזל לא עבר).

הדעה האחרונה מוזכרת גם בסוגיה בסנהדרין (כה, ב). רש"י מסביר שהקונה לא שכנע את בעל החפץ במילים יפות, והמכירה התאפיינה באלימות: בעל החפץ לא רצה למכור אותו, והאדם שחמד אותו בא וחטף אותו ממנו בכוח, ואז זרק לפניו את הכסף תמורתו.

התוספות מסבירים את לשון הגמרא בדרך אחרת: לדבריהם אותו אדם שחמד את החפץ של רעהו, שכנע אותו במילים יפות - ולפעמים לא רק במילים שלו אלא של אנשים נוספים שגייס לעזרתו - לתיתו לו. הוא קיבל את החפץ ולא שילם תמורתו כלל. להאשימו בגזל - אי אפשר, שהרי חברו התרצה לו ונתן לו את החפץ והוא לא לקחו בכוח; ועם זאת על "לֹא תַחְמֹד" בהחלט עבר, שהרי ה"הסכמה" של הנותן הייתה "הסכמה בעירבון מוגבל", הסכמה מתוך כניעה ללחץ שהופעל עליו ולא הסכמה מרצון אמיתי.

לסיכום הדעות בעניין התנהלותו של מי שעבר על האיסור "לֹא תַחְמֹד":

רש"י: החומד לקח את החפץ בכוח מידי בעליו, ושילם לו תמורתו;

תוספות: החומד שכנע את הבעלים לתת לו את החפץ ולא שילם תמורתו;

רמב"ם: החומד שכנע את הבעלים למכור לו את החפץ, ושילם לו תמורתו.

לכאורה אותו אדם שהרמב"ם מתאר - לא עשׂה שום רע. הוא שכנע, בעל החפץ השתכנע למכור לו, והוא שילם את התמורה המלאה. ובכל זאת הרמב"ם שולל את דרכו וטוען שעבר על לאו, אם כי מגדיר אותו "לאו שאין בו מעשׂה":

> "כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו או דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אף על פי שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשׂה שנאמר לא תחמוד. ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו

> מעשה. ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד. כענין שנאמר (דברים ז, כה) לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך חימוד שיש בו מעשה" (רמב"ם, הלכות גזלה ואבדה פרק א הלכה ט).

דברי הרמב"ם קשים להבנה: הוא מתאר אדם שעשה מעשים שפירושם ברור: "הרי זה עובר בלא תעשה" אבל הוא מסביר שאותו אדם אינו לוקה על לאו זה "מפני שאין בו מעשה". הייתכן?

ואכן הראב"ד השיג על הלכה זו של הרמב"ם:

> **"ואין לוקין על לאו זה שאין בו מעשה.** א"א[1] לא ראיתי דבר תמה גדול מזה והיכן מעשה גדול מנטילת החפץ".

הראב"ד תמה על קביעת הרמב"ם שאותו לוקח פטור ממלקות משום שמדובר בלאו שאין בו מעשה: איך אפשר לומר שמדובר בלאו "שאין בו מעשה" ו"באותה הנשימה" לומר גם שהלוקח ייחשב לעובר על לאו רק אם המעשה אכן נעשה?!

נראה שהראב"ד לא ירד לסוף דעתו של הרמב"ם: הרמב"ם אכן התכוון שלא מדובר במעשה, והעבירה שעבר החומד לא הייתה בלקיחת החפץ אלא בחמדה שבלב בלבד. אותה חמדה גרמה לו לשכנע את חברו למכור לו את החפץ, והשכנוע הצליח: החבר הסכים למכור, והוא שילם את מלוא התמורה. הקנייה לא נחשבת לעבירה (הרי החפץ נמכר בהסכמה ותמורתו שולמה), אבל בחמדת הלב שהביאה אותו עד השכנוע, הקונה עבר על לאו החמדה- לאו שאין בו מעשה.

---

1 א"א – אמר אברהם, והוא ההערות של הראב"ד על הרמב"ם.

ה. יש גם קנאה חיובית

הזכרנו שהקנאה היא רגש אנושי טבעי וכמוה התאווה. ובכל זאת חז"ל טענו כלפיהן טענות קשות:

> "רבי אליעזר הקפר אומר הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם" (משנה, אבות ד, כא).

דברים אלה של רבי אליעזר הקפר מבטאים את הסלידה מן המידות הרעות האלה, ואמירתו שהן מוציאות את האדם מן העולם כוונתה שחייו אינם חיים. המקנא אינו שׂמח בחלקו וחושק בחלקם של אחרים, וכיוון שאינו שׂמח כאילו יצא מן העולם. התאוות מביאות את האדם לצרוך עוד ועוד, והצריכה התמידית ששום דבר אינו עוצר אותה - מביאה להרס חייו וחיי משפחתו. וכן האיש הרודף אחרי הכבוד: ככל שהוא מתאמץ ורודף אחריו - הכבוד מתרחק ממנו, והוא חש שחייו הם החמצה אחת גדולה. אדם שחייו איבדו את ערכם בעיניו - גם הוא יצא מעולמו.

אפשר לקרוא דברים אלה של רבי אליעזר הקפר גם בדרך דרש. לכאורה יש מקום לשאול: אם המידות האלה שליליות כל כך, מדוע נטבעו בנו התכונות האלה? מתברר שיש בהן גם צד חיובי. וכך כל יצר ויצר. יצר - מלשון יצירה: היצרים דוחפים את האדם לפעול לצאת מאזור הנוחות שלו ומעולמו הצר. הם עשׂויים להיות "מנוע" שיניע את האדם לפעול בעולם ולהגיע להישׂגים טובים, ומסתבר שבלעדיהם, היו בני אדם יושבים בחיבוק ידיים ולא מתאמצים להשׂיג דבר. יש שהקנאה והתאווה קשורות לעולם הגשמי: אדם רואה שלזולתו יש בית נאה ומכונית יוקרתית, שעל שולחנו עולים מעדנים ובני ביתו לבושים בבגדים מהודרים ועוד, והוא רוצה שגם לו יהיו כאלה. הרצון להשׂיג לעצמו ולבני ביתו חיים טובים ונעימים מניע אותו להתאמץ, למצוא עבודה שתאפשר לו פרנסה ברווח וכדומה.

ויש קנאה ותאווה וגם שאיפה לזכות בכבוד הקשורות לעולם הרוחני: הדבר המעורר את הקנאה הוא ידע וחוכמה שנצברו ובעקבותיהם זוכה

החכם לכבוד מצד סובביו וכדומה, וחברו שרואה את הישׂגיו רוצה גם הוא להוסיף דעת וגם לזכות ביחס של כבוד, ומתוך כך הוא מגביר את מאמציו בלימוד, משתדל ומגיע להישׂגים נאים; ובהקשר זה ידועה המימרה: "קנאת סופרים תרבה חכמה" (בבלי, בבא בתרא כא, א).

אין ספק שבמידות אלו טמון כוח עצום - כוח שיעורר את האדם לפעול ולעשׂות, להתקדם. לאור זאת ייתכן שההבנה הראשונית שלנו שלפיה חז"ל טוענים כנגד התכונות האלה טענות קשות, היא שזקוקה לתיקון, ועלינו לחתור להבנה מחודשת, שונה ממנה: תכונות אלו הן מנוע שמצליח "לנער" את האדם ולגרום לו לצאת מ"עולמו שלו", מאזור הנוחות שלו. בלעדיהן - לא ישאף ולא יתאמץ, ובזכותן - ישאף ויתאמץ.

ו. העין הטובה של משה רבנו

האם מי שהגיע למעלה רוחנית גבוהה צריך לשׂמוח בידיעה שיש שרוצים להידמות לו? תשובה לשאלה זו עולה ממקרה המתואר בתורה:

> "וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶל הָעָם אֵת דִּבְרֵי ה' וַיֶּאֱסֹף שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי הָעָם וַיַּעֲמֵד אֹתָם סְבִיבֹת הָאֹהֶל; וַיֵּרֶד ה' בֶּעָנָן וַיְדַבֵּר אֵלָיו וַיָּאצֶל מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתֵּן עַל שִׁבְעִים אִישׁ הַזְּקֵנִים וַיְהִי כְּנוֹחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסָפוּ; וַיִּשָּׁאֲרוּ שְׁנֵי אֲנָשִׁים בַּמַּחֲנֶה שֵׁם הָאֶחָד אֶלְדָּד וְשֵׁם הַשֵּׁנִי מֵידָד וַתָּנַח עֲלֵהֶם הָרוּחַ וְהֵמָּה בַּכְּתֻבִים וְלֹא יָצְאוּ הָאֹהֱלָה וַיִּתְנַבְּאוּ בַּמַּחֲנֶה; וַיָּרָץ הַנַּעַר וַיַּגֵּד לְמֹשֶׁה וַיֹּאמַר אֶלְדָּד וּמֵידָד מִתְנַבְּאִים בַּמַּחֲנֶה; וַיַּעַן יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה מִבְּחֻרָיו וַיֹּאמַר אֲדֹנִי מֹשֶׁה כְּלָאֵם; וַיֹּאמֶר לוֹ מֹשֶׁה הַמְקַנֵּא אַתָּה לִי וּמִי יִתֵּן כָּל עַם ה' נְבִיאִים כִּי יִתֵּן ה' אֶת רוּחוֹ עֲלֵיהֶם" (במדבר יא, כד-כט).

הידיעה על אלדד ומידד המתנבאים במחנה מבהילה את יהושע בן־נון, מה שאין כן את משה רבנו. בדברי משה מוזכרת "קנאה" אם כי היא קנאה

שונה מזו שבה עסקנו עד כה. יהושע מקנא **ל**משה **ול**מעמדו הייחודי ואיננו רוצה שאחרים ינסו להגיע למעלתו. ומשה - לא זו בלבד שאיננו חושש, הוא רואה בתופעה זו ברכה עצומה ומביע משאלה: "וּמִי יִתֵּן כָּל עַם ה' נְבִיאִים". דברי ההרגעה של משה עולים בקנה אחד עם ההסבר שהבאנו לעיל, שהרצון להגיע להישגים **כמו אלו** שהגיעו אליהם אחרים - חיובי, ומתוך דברי משה אנו יכולים להוסיף ולחדדו: כשם שאותם אלו שיעלו במעלות הקדושה והנבואה - יעלו בעצמם ולא יגרעו מאומה ממשה בעל המעלה, ומשה שמח בשאיפתם ובעלייתם; כך יש להתבונן במעשים שלידתם בקנאה: כל עוד האדם המקנא אינו חותר להשיג **את מה ששייך לזולתו** אלא להשיג לעצמו דברים **כמו אלו** שיש לו - קנאתו היא "מנוע" והיא חיובית.

אם תוצאת הקנאה תגדיל את ההישגים הן בגשמיות הן ברוחניות - יש להודות על הטובה הרבה ולשמוח בה. יש להתבונן בעין טובה על כולם, ואם הכול פועלים ככל יכולתם כדי לשפר את עצמם ואינם מנסים להגיע לגדולה מתוך הנמכת אחרים או רמיסתם חלילה, יש לשמוח עימם במה שהשיגו בכוח רצונם ובמאמציהם.

ז. הדיבר האחרון

בפתח הדברים ציינו שהאיסור "לֹא תַחְמֹד" מופיע בדיבר העשירי.

את עשרת הדיברות מקובל לחלק לשתי קבוצות (לכל קבוצה - לוח משלה): חמשת הראשונים הם מצוות שבין אדם למקום; וחמשת האחרונים - מצוות שבין אדם לחברו. המצוות ניתנו לבני האדם, והמחשבה היא שמייחדת את האדם מיתר הברואים. כל פעולה שאדם עושה אמורה להתחיל במחשבה - שהרי "סוף מעשה במחשבה תחילה": תחילה עולה המחשבה בדעתו; לאחר מכן הוא מבטא אותה בדיבור; והמעשה - מגיע בסוף. ולפי דברי חכמים, המעשה שיגיע בסוף - יעיד על המחשבה שהייתה בתחילה.

סדר זה מאפיין את חמשת הציוויים הראשונים: הם פותחים במחשבה, באמונה, שהיא הבסיס לכול: "אָנֹכִי ה' אֱ־לֹהֶיךָ"; עוברים לדיבור: "לֹא תִשָּׂא" ביטוי הכבוד בדיבור (או באי־דיבור); וממנו - למעשים: "זָכוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת" וגם "כַּבֵּד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמֶּךָ". בחמשת הציוויים האחרונים - הסדר הפוך: תחילה מפורטים מעשים (שאין לעשותם): "לֹא תִרְצָח", "לֹא תִנְאָף" ו"לֹא תִגְנֹב"; ואחריהם בא ציווי שעניינו דיבור: "לֹא תַעֲנֶה", והדיבר העשירי "לֹא תַחְמֹד" - עניינו במחשבה. לכאורה, מדוע איסור זה מופיע אחרי כל היתר? משום שאם החימוד אכן היה במחשבה בלבד ולא הביא לשום מעשה ולפגיעה בזולת - חומרתו פחותה. ביחסים שבין אדם לחברו תשומת הלב העיקרית מופנית בדרך כלל למעשים: אם אדם חשב עלינו מחשבה רעה אבל לא פגע בנו במאומה - אנו נוטים להיות סלחנים: "לא נורא," אנו אומרים, "שום דבר לא קרה".

ועם זאת חשוב שנזכור שאיסור זה נכלל בעשרת הדיברות, והדבר מלמד על חשיבותה הרבה של ההכרה בלב: הרעיון שיש מקום לאחרים הוא יסוד מוסד, והפנמתו היא שתמנע מהאדם לפעול נגד חברו. אמור מעתה: כשם שהדיבר "אָנֹכִי" הוא המניע לכל המצוות שבין אדם למקום, כך הדיבר "לֹא תַחְמֹד" - השמחה האמיתית במה שיש לזולת - הוא המניע לכל המצוות שבין אדם לחברו.

גם הצבת הדיבר "לֹא תַחְמֹד" מול הדיבר "כַּבֵּד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמֶּךָ" מלמדת אותנו שיעור חשוב - שיעור הנוגע לשורש המצוות שבין אדם לחברו. שורש כולן - העין הטובה, מידתו של משה רבנו שכולנו תלמידיו וממשיכי דרכו. עלינו להתבונן בכולם בעין טובה ולא לחמוד את שיש להם ולנו אין. כשם שכיבוד ההורים, הציווי החותם את הקבוצה הראשונה, שורשו בהכרת הטובה של כל אדם להוריו על שהביאוהו לעולם, גידלו אותו ודאגו לכל מחסורו, כך האיסור לחמוד שורשו בהכרת הטובה של כל אדם לבורא יתברך על כל מה שהעניק לו בטובו ובחסדו וגם על מה שהעניק לזולתו. אם כל אחד בעַם ישראל ישמח במה שניתן לו וישמח עם

חברו במה שזכה הוא לקבל - נזכה להגיע לימות המשיח, שלדברי הרמב"ם:

"ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות" (רמב"ם, הלכות מלכים פרק יב הלכה ה).

ח. ולמעשה

מצוות "לֹא תַחְמֹד" ואיסור הקנאה יש בהם שלושה יסודות:

א. כבוד לזולת - אין להשתלט על הזולת בשום דרך. השתלטות על רכושו של הזולת גם היא השתלטות עליו ופגיעה בכבודו.

ב. איזהו עשיר? השׂמח בחלקו - שׂמחה אמיתית של האדם בחלקו גורמת לו לרוות נחת מחייו שלו ומביאה אותו להכרת טובה להקדוש ברוך הוא על המתנות שהעניק לו ולהודיה עליהן.

ג. יש קנאה חיובית אבל היא מצריכה זהירות - הפן החיובי של הקנאה הוא השפעתהּ על האדם לפעול לשיפור עצמו ומצבו. כל עוד הוא פועל בהגינות - השפעתהּ חיובית. מותר לאדם לפעול בעצמו וגם לבקש סיוע מאחרים כדי להצליח לקנות מוצרים ושירותים המוצעים למכירה וגם כדי לזכות במשׂרה וכדומה, אך עליו להיזהר שלא לפגוע באחרים, וגם להיות מוכן לקבל סירוב ולעצור.

יסודות אלו - אהבת ישׂראל ומידת הביטחון הן המפתח לקיומם.

פרק 3

פזרנות וחסכנות

א. מיהו פזרן ומיהו חסכן?

ב. שתי השיטות - יתרונות וחסרונות

ג. העושר בתורה

ד. העושר לפי חז"ל

ה. הנאה ממנעמי העולם

ו. שימוש בכסף למטרות צדקה

ז. מידת חסידות ומידה בינונית

ח. התנהלות נכונה בחיי המעשה - ביושר ובחוכמה

ט. יחידי סגולה

סיכום

~~~
~~~

א. מיהו פזרן ומיהו חסכן?

נדמיין שאנו עורכים משאל: אנו הולכים ברחובהּ של עיר, פונים לעוברים ושבים ושואלים אותם: את מי הייתם מגדירים פזרן? ואת מי חסכן?

יש להניח שרבים ישיבו מבלי להזדקק למחשבה רבה: הפזרן - ברגע שמגיע לידיו כסף (שכר עבודה, מתנה, זכייה בפיס) - מייד יצא למסע קניות וישוב ממנו רק אחרי שייתם הכסף; והחסכן - ישתדל להימנע משימוש בכסף ויעשה כל שביכולתו להשאירו ברשותו. הוא יקנה רק את המעט שבמעט ההכרחי ותו לא.

לכאורה, הפזרנות והחסכנות שתי תכונות מנוגדות זו לזו המובילות להתנהגויות קיצוניות. האם אכן כך? בסדרת שיעורינו בענייני המידות, אנו משתדלים להציגן בצמדים, והניגוד בין שתי המידות שבהן עוסקים מחדד את משמעותן. ועם זאת נדמה שבמקרה שלפנינו התשובה הראשונית שהצגנו פשטנית ואולי אפילו חוטאת לאמת: הפזרן לא בהכרח יבזבז את כל כספו ויישאר ללא פרוטה; והחסכן שהצגנו - נדמה שאיננו "חסכן" בעלמא אלא "קמצן" מדופלם.

אולי טעינו בהשערתנו, ואולי אם יינתן לאנשים רגע למחשבה נוספת התשובות שנקבל תהיינה קצת שונות: הפזרן - נוטה לבזבוז ובמקרים רבים ממהר לקנות דברים מבלי לבדוק אם הם אכן נחוצים לו או אם הוא יכול להרשות לעצמו לקנותם; והחסכן - מתון ממנו ומשתדל להיות מחושב: הוא יבדוק אם הדבר אכן נחוץ לו, ואפילו יחליט שהוא נחוץ - ייתכן שיברר אם יש דרך להשיגו במחיר נמוך יותר.

אם כן, הפזרנות יש בהּ מן החיפזון, והחסכנות - מתאפיינת במתינות. ומובן שבמקרים רבים לא ההתנהלות עצמהּ תקבע אלא הפרשנות שתינתן להּ.

ב. שתי השיטות - יתרונות וחסרונות

ככלל נדמה שהחסכנות טובה מאחותהּ. היא שקולה, יש בהּ חשיבה על העתיד, והיא מעלה את הסיכוי של האדם שלא להפוך לחסר כול. ואולם, יאמרו המתנגדים, אומנם הוא לא יהפוך להיות "עני", אבל למעשׂה כל חייו אינם אלא חיים של עניים. הוא איננו קונה שום דבר מעבר להכרחי ביותר, ואיננו נהנה מדברים טובים שהעולם מציע לו. הוא טרוד ומודאג, ואיננו שׂמח ומשוחרר.

והפזרנות, הרוב יאמרו שאינהּ טובה ועשׂויה להביא את האדם לידי עניות. ועם זאת, אותהּ עניות - אולי תגיע בעתיד (ואולי כלל לא תגיע), אבל חייו של הפזרן בהווה - נעימים ונוחים, ונראים כחייו של עשיר. הוא נהנה ממנעמי העולם, ואיננו טרוד או מודאג. הוא שׂמח וטוב לו.

נשׂים לב: ניסינו להבין את טיבן של הפזרנות והחסכנות, ומתוך כך העלינו מושׂגים אחרים השייכים לעולם הכסף והכלכלה - עוני ועושר.

האם טוב להיות עשיר? האם מוטב לאדם להיות עני? להלן ננסה לברר את עמדת התורה וגם חז"ל בשאלה זו.

ג. העושר בתורה

ה' מצווה על אברהם:

"לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ" (בראשית יב, א).

ומבטיח לו:

"וְאֶעֱשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה" (שם, ב).

רש"י מסביר את פשר ההבטחה שניתנת לאברהם:

> "אעשֹׂך לגוי גדול - לפי שהדרך גורמת לשלשה דברים ממעטת פריה ורביה וממעטת את הממון וממעטת את השם, לכך הוזקק לשלשה ברכות הללו שהבטיחו על הבנים ועל הממון ועל השם; ואברכך - בממון (בראשית רבא)".

הדרך עשׂויה לפגוע בהיבטים מסוימים, ובהם הרכוש, והקדוש ברוך הוא מבטיח לאברהם שבזכות מילוי הצו האלוקי, הוא ידאג לו שהם לא יפחתו, אם לא למעלה מזה. רש"י מבאר, על פי המדרש, שההבטחה "וַאֲבָרֶכְךָ" עניינהּ ממון. אם כן, הון, כסף = ברכה.

לא רק מאברהם אנו לומדים ששפע כלכלי נחשב ברכה. יש בתורה פרשות שמציגות תמונה עתידית של עַם ישׂראל, כולל מצבם הכלכלי. ומתברר שהכול תלוי במעשׂיהם:

אם ישמע הָעָם בקול ה' ויקיים מצוותיו	ואם יבחר שלא לשמוע בקולו
"וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ... וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ; וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ" (דברים יא, יד-טו).	"וְעָצַר אֶת־הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר וְהָאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת־יְבוּלָהּ" (דברים יא, טז).
"וּבָאוּ עָלֶיךָ כָּל הַבְּרָכוֹת הָאֵלֶּה וְהִשִּׂיגֻךָ" (דברים כח, ב).	"וּבָאוּ עָלֶיךָ כָּל הַקְּלָלוֹת הָאֵלֶּה וְהִשִּׂיגוּךָ" (דברים כח, טו).
"בָּרוּךְ פְּרִי בִטְנְךָ וּפְרִי אַדְמָתְךָ וּפְרִי בְהֶמְתֶּךָ שְׁגַר אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרוֹת צֹאנֶךָ; בָּרוּךְ טַנְאֲךָ וּמִשְׁאַרְתֶּךָ" (דברים כח, ד-ה).	"אָרוּר טַנְאֲךָ וּמִשְׁאַרְתֶּךָ; אָרוּר פְּרִי בִטְנְךָ וּפְרִי אַדְמָתֶךָ שְׁגַר אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרֹת צֹאנֶךָ" (דברים כח, יח).

"יְצַו ה' אִתְּךָ אֶת־הַבְּרָכָה בַּאֲסָמֶיךָ וּבְכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ וּבֵרַכְךָ" (דברים כח, ח).	"יְשַׁלַּח ה' בְּךָ אֶת־הַמְּאֵרָה אֶת־הַמְּהוּמָה וְאֶת־הַמִּגְעָרֶת בְּכָל מִשְׁלַח יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה" (דברים כח, כ).

גשמים בעיתם ויבול בשפע - הם שכר המובטח לעם אם יקיים את "הצד שלו בחוזה" ומשתמע מכך ששפע ועושר טובים ויחסה של התורה אליהם חיובי.

נשוב לאברהם. הוא מציית לצו ה' ויוצא לדרך:

> "וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרַיִם הוּא וְאִשְׁתּוֹ וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וְלוֹט עִמּוֹ הַנֶּגְבָּה; וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בַּמִּקְנֶה בַּכֶּסֶף וּבַזָּהָב" (בראשית יג, א-ב).

לאברהם היה רכוש רב, ובמילות התורה: "וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בַּמִּקְנֶה בַּכֶּסֶף וּבַזָּהָב". שם התואר כָּבֵד נגזר מן השורש כב"ד, שממנו גזור גם שם העצם כָּבוֹד. השימוש במילים הגזורות מאותו השורש לציון ריבוי ולציון כבוד - מלמד שה"כובד" - חיובי[2].

העושר פותח לפני אדם אפשרויות, שייתכן שלא היו עומדות לפניו בהיעדר ממון. אחרי אותה עלייה ממצרים אנו עדים למקרה זה:

"וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיָּרֶק אֶת־חֲנִיכָיו יְלִידֵי בֵיתוֹ שְׁמֹנָה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיִּרְדֹּף עַד דָּן" (בראשית יד, יד).

יש להניח שאותם שלוש מאות ושמונה עשר "חֲנִיכָיו יְלִידֵי בֵיתוֹ" היו סמוכים על שולחנו של אברהם, ואלמלא היו לו האמצעים לכלכלם - הם לא היו אצלו, ולא היה לו "צבא זמין" שיבוא עימו למשימת החילוץ.

---

2 גם השורש יק"ר משמש בכפל משמעות כזה: לציון כבוד וגם לציון ערך כספי, שווי.

ד. העושר לפי חז"ל

בספרות חז"ל מוצאים התבטאות בשבח העוני, ונראה שהעניות (ולא העושר) מוצגת כאידיאל:

> "כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשׂורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל ואם אתה עושׂה כן אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא אל תבקש גדולה לעצמך ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך (עשה) ואל תתאוה לשלחנם של מלכים ששולחנך גדול משולחנם וכתרך גדול מכתרם ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שׂכר פעולתך" (משנה, אבות ו, ד).

משנה זו מובאת גם במדרש תנחומא, ובעל המדרש איננו מסתפק באמירה שלימוד התורה מתוך עניות הוא אידיאל אלא מרחיב את גבולותיו:

> "וכתיב לא תִמָּצא בארץ החיים (איוב כח, יג), ומאי לא תמצא בארץ החיים... אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל (במדבר יט, יד) וכך דרכה של תורה פת במלח..." (מדרש תנחומא פרשה נח סימן ג).

מהו אותו "שׂכר פעולתך" שמובטח ללומד התורה במשנה שבמסכת אבות - אין לדעת. מכל מקום מן המילים משתמע שלהבנת חז"ל ההסתפקות במועט שבמועט היא "דרכה של תורה".

כך נראה ממבט ראשון, ואולם נראה שמשנה זו זכתה לפרשנות שבה העניות איננה מוצגת כאידיאל כלל:

> "פת במלח תאכל. לא על העשיר הוא אומר שיעמוד בחיי צער כדי ללמוד תורה אלא הכי קאמר אפילו אין לאדם אלא פת

במלח וכו' ואין לו כר וכסת לישן אלא על הארץ אל ימנע מלעסוק בה דסופו ללמוד אותה מעושר" (פירוש רש"י למשנה).

להבנת רש"י כוונת המשנה לומר לאדם שחובת לימוד התורה אינה תלויה במצבו הכלכלי של האדם, ואפילו הוא עני מרוד שאין לו אלא פת במלח, והוא נאלץ לישון על הארץ ואין לו במה לכסות את גופו - גם אז הוא מחויב לעסוק בתורה ואסור לו להימנע מלימוד תורה בטענה שעוניו אינו מאפשר לו ללמוד. ואם ילמד בעודו עני - מובטח לו שיזכה ללמוד תורה מתוך עושר. כלומר: העניות היא מצב זמני, ואם אדם יעשֹה כל המוטל עליו - יזכה בעושר. מהבטחה זו משתמע שהעושר חיובי.

ה. הנאה ממנעמי העולם

אדם שזכה בעושר, ואפילו איננו עשיר גדול אלא יש לו פרנסה ברווח - האם ראוי שייהנה ממנעמי העולם? האם ראוי שיימנע מהם?

אמוראים דנו בסוגיה:

"אמר שמואל: כל היושב בתענית נקרא חוטא. סבר כי האי תנא, דתניא: רבי אלעזר הקפר ברבי אומר: מה תלמוד לומר וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, וכי באיזה 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 ודבר - על אחת כמה וכמה" (בבלי, תענית יא, א).

בתלמוד מוזכרת ברכה מיוחדת הנאמרת בחודש ניסן - ברכת האילנות:

"אמר רב יהודה: האי מאן דנפיק ביומי ניסן [= מי שיוצא בימי ניסן] וחזי אילני דקא מלבלבי [= ורואה אילנות מלבלבים], אומר 'ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם'." (בבלי, ברכות מג, ב)

ובימינו רגיל הנוסח "ליהנות בהם בני אדם".

אם כן, הקדוש ברוך הוא ברא בעולמו דברים טובים המיועדים להנאת בני האדם. אם זו מטרתם - אזי ההנאה מהם היא מעשה נכון וראוי. הבנה זו מסבירה את דעתו של שמואל (לעיל) שלפיה ריבוי תעניות נחשב חטא, ואת ההסבר של תנאים בעניין חובת הבאת קורבן חטאת המוטלת על הנזיר אם נטמא. אם הוא צריך להקריב חטאת - משמע שחטא. ובמה חטא? בהימנעות שלו מהנאה - משתיית יין. ואם הימנעות מהנאה אחת נחשבת חטא, קל וחומר שהימנעות מכלל הנאות העולם אינה אידיאל כלל אלא להפך.

גם הרמב"ם התנגד להימנעות יזומה מסוג זה:

> "שמא יאמר אדם הואיל והקנאה, והתאוה, והכבוד, וכיוצא בהם, דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר, ולא ישתה יין, ולא ישא אשה, ולא ישב בדירה נאה, ולא ילבש מלבוש נאה, אלא השק והצמר הקשה וכיוצא בהן, כגון כהני העובדי כוכבים, גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה. המהלך בדרך זו נקרא חוטא, שהרי הוא אומר בנזיר: **וכפר עליו מאשר חטא על הנפש** אמרו חכמים:
>
> ומה אם נזיר שלא פירש אלא מן היין צריך כפרה המונע עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה!
>
> לפיכך צוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד, ולא יהא אוסר עצמו בנדרים ובשבועות על דברים המותרים, כך אמרו חכמים: לא דייך מה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים?
>
> ובכלל הזה, אלו שמתענין תמיד אינן בדרך טובה, ואסרו חכמים שיהא אדם מסגף עצמו בתענית, ועל כל הדברים האלו

> וכיוצא בהן צוה שלמה ואמר: **אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם**" (רמב"ם, הלכות דעות פרק ג הלכה א).

גם ריה"ל סבר שהתורה אינה מדריכה לחיי פרישות, והזכיר את הדרך האמצעית:

> "אמר החבר: ותורת משה לא העבידה אותנו בפרישות, אך בדרך השוה, ולתת לכל כח מכחות הנפש והגוף חלקו בצדק מבלי רבוי בכח אחד, קצור בכח אחר, ומי שנטה עם כח התאוה קצר בכח המחשבה" (ריה"ל, ספר הכוזרי מאמר ב אות נ).

ו. שימוש בכסף למטרות צדקה

מצווה לתת צדקה. ממה ייתן אדם צדקה? הווי אומר ממה שיש לו. אדם שיש לו מעט - יכול לתת מעט, ואדם שיש לו יותר - יכול לתת יותר. אם כן, נראה שהעושר פותח לפני האדם אפשרות נוספת שלא הוזכרה קודם - לעזור לאחרים, לפעול לקידום ערכים וכדומה. השימוש בממון לצורכי הכלל ולמתן צדקה - בוודאי חיובי.

עד כמה נכון שהאדם יפריש לצדקה? האם במקרה זה נוכל לומר "כל המרבה הרי זה משובח"? מתברר שלא. גם לצדקה צריכים להציב גבולות.

> "והאמר רבי אילעאי: באושא התקינו, המבזבז[3] - אל יבזבז יותר מחומש! הני מילי מחיים, שמא ירד מנכסיו, אבל לאחר מיתה לית לן בה" (בבלי, כתובות סז, ב).

---

3 פעולת המבזבז משמעותה פיזור ונתינה בנדיבות "בלי לעשות חשבון". בימינו הפועל לבזבז ממשיך לשמש במשמעות הוצאת כספים "ללא חשבון", אבל נדמה שלא בהקשר של צדקה אלא קניות מופרזות וכדומה. מכל מקום נראה שהמבזבז מפזר כספו, ואם כן, ייתכן שה"פזרן" שהוצג תחילה הוא ה"פזרן" במשמעות הקרובה יותר לימינו, אבל בלשון חכמים, גם מי שהרבה לתת צדקה מעבר לשיעור שנקבע, גם הוא נחשב "פזרן".

התקנה שהתקינו באושא מבחינה בין צדקה הניתנת בחיים ובין צדקה הניתנת מממונו של אדם אחרי מותו (ואולי כוחם של הדברים יפה גם באדם היודע שיומו קרב ומחליט להרבות בצדקה כדי להרבות זכויותיו בבואו לעולם העליון). בעודו בחיים - אסרו חכמי אושא על האדם להפריש יותר מחמישית מהונו לצדקה, בשל החשש שריבוי הצדקה יגרום להתרוששותו, אבל אחרי מיתה - אין הגבלה.

נראה שהתקנה הקדומה (חומש, לכל היותר) תקֵפה גם בימינו:

> "ההלכה היא שמצווה מן המובחר לתת חמישית מהרווחים לצדקה, ומידה בינונית לתת מעשֵר מן הרווחים, והנותן פחות, מקיים את מצוות הצדקה כמידת עין רעה (שולחן ערוך יורה דעה סימן רמט סעיף א).

ונחלקו הפוסקים בשאלה מהו מקור המצווה לתת מעשֵר כספים. לדעת מיעוט הפוסקים החיוב מן התורה (כן משמע מתוספות תענית ט, א). ויש סוברים שהחיוב מדברי חכמים (ט"ז יורה דעה סימן שלא סעיף לב). ויש סוברים שהחיוב מחמת מנהג (ב"ח שם)" (הרב אליעזר מלמד, פניני הלכה, מהלכות צדקה).

ז. מידת חסידות ומידה בינונית

בני אדם שונים זה מזה בתכונות רבות, ומתברר שגם בעניין ההתנהלות הכלכלית שלהם - הם שונים זה מזה בדעותיהם וגם במעשֵיהם.

יש שמעדיפים להצטמצם ככל יכולתם, ואת הכסף שהצליחו לחסוך - לתרום לצדקה. הכרתי זוג כזה. האיש היה קבלן בניין, וראה ברכה בעמלו, ובכל זאת הם חיו בצמצום וקנו לעצמם מעט שבמעט והסתפקו בזה. לעומת זאת, לצדקה - הִרבו. קבלן הבניין בנה בנדיבותו הרַבָּה מקוואות וגם מבנים לישיבות, ואחרי לכתו לעולם שכולו טוב, המשיכה האלמנה לתרום מחסכונותיהם לישיבות. שניהם שֵמחו ביכולתם לתת לעולם

התורה, ולא היה בליבם שום צער על חיי הצמצום שלהם עצמם. זו הייתה בחירה מודעת.

ברי שנתינה כזאת יוצאת דופן ורוב בני האדם נוהגים אחרת, ואין באמירה זו משום הפחתה בערך מעשׂיהם ונתינתם, חלילה. ואולם יש לשׂים לב שלא להגיע לקיצוניות בכיוון ההפוך, היינו לצמצם ככל האפשר בנתינת צדקה ולהרבות במותרות בחיים. מצוות צדקה חשובה עד מאוד, וחכמים הפליגו בשבחה:

> "ואמר רב אסי: שקולה צדקה כנגד כל המצוות" (בבלי, בבא בתרא ט, א).

> "אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב 'מַלְוֵה ה' חוֹנֵן דָּל'? אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, כביכול 'עבד לוה לאיש מלוה'." (שם, י, א)

מדברי חכמים עולה שערך מצוות צדקה עצום, והנותן צדקה לעני כביכול מַלווה מכספו לה'.

המהרש"א מבאר (ט עמוד א) שמצוות הצדקה מחנכת את האדם לאמונה בקב"ה. טבע האדם שהוא דואג לממונו וחושש "לבזבז" אותו ללא תמורה, אך חז"ל הבטיחונו כי הנותן ממון לצדקה - כאילו מפקיד אותו בידי הקדוש ברוך הוא, ועליו להאמין שההלוואה תוחזר לו במלואה. נתינת הצדקה היא אפוא הבעת אמון וביטחון מלא בה' יתברך, ומשום כך גם המהרש"א חותם את דבריו באמירה שמצוות הצדקה שקולה כנגד כל המצוות.

ח. התנהלות נכונה בחיי המעשה - ביושר ובחוכמה

לבני האדם יש צרכים - רוחניים וגם גשמיים. כדי לספק את אלה וגם את אלה - נחוץ כסף. כשאדם מבקש להקים משפחה - הוא נושא אישה, והזוג הצעיר זקוק למקום מגורים לעצמו, וגם לרהיטים ומכשירי חשמל למיניהם, ובהמשך - אפשרות לקנות לעצמו מזון ובגדים ולשלם את החשבונות השוטפים: ארנונה, מים וחשמל, הוצאות בריאות ועוד.

כיצד על הזוג לנהל את חייו?

חז"ל לימדונו:

> "שלשה מרחיבין דעתו של אדם, אלו הן: דירה נאה, ואשה נאה, וכלים נאים" (בבלי, ברכות נז, ב).

אותו אדם שנשא לו אישה נאה, צריך לשכן אותה (ואותו) בבית ראוי שיהיו בו כלים נאים. הוא מחויב לפרנס אותה וגם את ילדיהם שייוולדו במרוצת הזמן, ואפילו לתת להם מתנות בחגים ועוד.

אם כן עיסוק בעבודה לצורך פרנסת הבית - ראוי לכתחילה (ודוק: לצורך פרנסה ולא לצורך צבירת ממון לשם צבירתו בעלמא). ראוי לאדם להתפרנס בכוחות עצמו ולא להזדקק לצדקה ולמתנת בשר ודם. יש אדם שמצליח להתפרנס בדוחק, ויש שמלאכתו מצליחה בידו מאוד ויש באפשרותו לממן לו ולבני ביתו חיים נוחים ואפילו הנאות ותפנוקים. כיצד ראוי לו לנהל את חייו?

נדמה שהדרכת רמב"ם, שעסקנו בה בשיעורים אחרים בענייני המידות - כוחה יפה גם למקרה שלפנינו:

> "הדרך הישרה היא מידה בינונית שבכל דעה ודעה, מכל דעות שיש לאדם; והיא הדעה שהיא רחוקה משני הקצוות ריחוק שווה, ואינה קרובה לא לזו ולא לזו. ולפיכך ציוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד, ומשער אותן ומכוון

אותן בדרך האמצעית, כדי שיהא שלם" (רמב"ם, הלכות דעות פרק א הלכה ו).

"וכן לא יתאווה אלא לדברים שהגוף צריך להם ואי אפשר לחיות בזולתן, כעניין שנאמר "צדיק אוכל, לשובע נפשו (משלי יג, כה) וכן לא יהא עמל בעסקו אלא להשיג דבר שצריך לו לחיי שעה, כעניין שנאמר "טוב מעט, לצדיק (תהלים לז, טז) ולא יקבוץ ידו ביותר, ולא יפזר כל ממונו, אלא נותן צדקה כפי מיסת ידו, ומלווה כראוי למי שצריך. ולא יהא מהולל ושוחק, ולא עצב ואונן, אלא שמח כל ימיו בנחת, בסבר פנים יפות. וכן שאר דעותיו. ודרך זו, היא דרך החכמים" (שם, הלכה ח).

"כל אדם שדעותיו כולן דעות בינוניות ממוצעות, נקרא חכם; ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה, נקרא חסיד" (שם, הלכה ט).

ויתור מוחלט על כל דבר שיש בו משום נוחות והקלה - לא נדרש. מידתיות - נדרשת. מילת המפתח - איזון. כך אדם ינהג בעצמו, וכך יחנך את ילדיו. יש חסידים, אבל לא כולנו חסידים. מי שאינו חסיד - די לו שיהיה חכם. החוכמה כוללת מודעות למציאות ולהשפעות שעשויות להיות לה. גם בעושר טמונה סכנה וחשוב להיות מודעים לה. העושר עשוי להביא את האדם לידי גאווה, חלילה:

"וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ וַיִּטֹּשׁ אֱלוֹהַּ עָשָׂהוּ וַיְנַבֵּל צוּר יְשֻׁעָתוֹ" (דברים לב, טו).

העושר כשלעצמו איננו שלילי, אבל צריך לשים לב להשתמש בו בתבונה ובצניעות: אתה זקוק למכונית? קנה מכונית שתספק את צרכיך וצורכי משפחתך ובה בעת לא תנקר את עיני השכנים והחברים; ילדיך לומדים בבית ספר שכדי להגיע אליו צריך לנסוע? אם כל חבריהם מגיעים בנסיעה

בתחבורה הציבורית - הרגל גם את ילדיך להכתיף את תיקם על שכם ולנסוע בדיוק כמו כולם; הרגשת צורך לצאת לבילוי ולהתאוורר? צא, אבל אל תתפאר במעשׂיך בייחוד לא באוזני מי שידו אינה משׂגת לצאת לנופש וכדומה.

ט. יחידי סגולה

לאנשים שמידתם "בינונית" יש צורך לתבל את חייהם בהנאות ובבילויים: הם עובדים קשה לפרנסת ביתם, ומפעם לפעם הם זקוקים ל"אוורור", ליציאה מהשגרה. יש מי שצפייה בהצגה או בסרט תספק לו את ה"אוורור" הנחוץ, ויש מי שטיול בחיק הטבע ייטיב עימו. כאמור, אנשים שונים זה מזה, והשוני אמור גם בצורך ב"אוורור" ובדרך למלאו.

ויש אנשים שלהם אין צרכים מסוג זה. הם עובדים או לומדים, ושקועים בתחום עיסוקם לחלוטין, ואינם מרגישים בחוסר כל שהוא. לא חסר להם מאומה. אשריהם. ויש אנשים מיוחדים מסוג אחר - אנשים שמבינים שגם להנאה יש ערך, אבל מבחינתם העיסוק בפעולה המהנה נעשׂה גם הוא לשם שמיים.

אין ספק שמעלתם גבוהה, ואין לנסות להפעיל עליהם לחץ ולשכנעם שהדברים שאחרים זקוקים להם - גם הם זקוקים להם ככולם. ייתכן שאנו מתקשים להבין כיצד ייתכן שאדם לא יחוש צורך בדברים האלה, אבל הקושי הזה - שלנו הוא ולא שלהם. עלינו להניח להם ולכבד את דרכם.

סיכום

נוכל לסכם את עיקרי הדברים שלמדנו:

א. בממון כשלעצמו אין דופי. ריבוי ממון - מועיל לצורכי הציבור; ובחיי הפרט - חשוב להתנהל בתבונה, ביושר וברגישות.

ב. חשוב להבין שהממון איננו יעד או מטרה. הוא אמצעי להשׂגת מטרות.

ג. בכל קיצוניות - עושר קיצוני וגם עוני קיצוני, חסכנות קיצונית וגם פזרנות קיצונית - טמונות סכנות. יש לחפש את שביל הזהב ולצעוד לאורכו.

ד. נדיבות היא תכונה משובחת, אך יש לשׂים לב ולהקצות לצדקה לפי הדרכת חז"ל.

ה. הנאה מהטובות המזומנות לנו בעולם הזה - מותרת וראויה, כל עוד נשמרת המידה הראויה.

פרק 4

צניעות והתבלטות

א. צניעות - הפך ההתבלטות
ב. צניעות והתבלטות ממבט יהודי
ג. צניעות - בכל מקום ובכל זמן? לאו דווקא!
ד. הדרכת חז"ל והדרכת הנביא - הילכו שתיהן יחדיו?
ה. לפעמים קשה להיות צנוע
ו. צניעות בלימוד תורה
ז. השׂיא

~~~

א. צניעות - הפך ההתבלטות

בכל חברה אנושית יש אנשים שנוכחותם מורגשת במיוחד: בהתכנסויות למיניהן קולם נשמע יותר מקולם של אחרים; הם מתרוצצים בין כולם: דורשים בשלום פלוני ומעדכנים במידע חדש את אלמוני, מהנהנים בראשם, מושיטים ידם וכדומה. וכשֶׁם שהם בולטים בנוכחותם, הם בולטים מאוד גם בהיעדרם: אי אפשר שלא לשׂים לב שהם חסרים. לעומתם יש אחרים שנוכחותם כמעט אינה מורגשת: הם נחבאים אל הכלים, ממעטים להשמיע קולם או לעשׂות פעולות שיגרמו להם לעמוד במרכז ההתרחשות
~~~

או השׂיח. ייתכן שבחלוף האירוע לא נדע לומר בוודאות אם ראינו אותם בין המשתתפים אם לאו.

המידה המאפיינת את ההתנהגות של הראשונים היא התבלטות, ואת ההתנהגות של האחרונים מאפיינת המידה שהיא הפך ההתבלטות, ובמילה אחת - צניעות. המילה "צניעות" מבטאת משמעות מקיפה ורחבה יותר, ואפשר להנגיד אותהּ למידות נוספות (לדוגמה: גאווה, גסות, פריצות), וכאן נבחן אותהּ במשמעות המסוימת שהגדרנו - הפך ההתבלטות.

ב. צניעות והתבלטות ממבט יהודי

מקובל לדבר בשבח הצניעות, בייחוד לאור דברי הנביא מיכה:

> "הִגִּיד לְךָ אָדָם מַה טּוֹב וּמָה ה' דּוֹרֵשׁ מִמְּךָ כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהַצְנֵעַ לֶכֶת עִם אֱ־לֹהֶיךָ" (מיכה ו, ח).

ועם זאת, לבירור טיבהּ של הצניעות בהקשר מיוחד זה, ראוי להקדים ולהציג שאלות אחדות בעניין ההתבלטות: (א) האם ההתבלטות שלילית בהכרח? (ב) האם אסור להתבלט ומוטלת עלינו החובה לעשׂות הכול כדי שלא להתבלט? (ג) האם יש מקרים או מצבים שבהם יש להעדיף אותהּ על פני הצניעות?

דברי הנביא מיכה נאמרו במענה לשאלה שהטרידה את בני תקופתו:

> "בַּמָּה אֲקַדֵּם ה' אִכַּף לֵא־לֹהֵי מָרוֹם הַאֲקַדְּמֶנּוּ בְעוֹלוֹת בַּעֲגָלִים בְּנֵי שָׁנָה: הֲיִרְצֶה ה' בְּאַלְפֵי אֵילִים בְּרִבְבוֹת נַחֲלֵי שָׁמֶן הַאֶתֵּן בְּכוֹרִי פִּשְׁעִי פְּרִי בִטְנִי חַטַּאת נַפְשִׁי" (מיכה ו, ו–ז).

והוא מבהיר שאין לה' שום חפץ בכל אלו. הוא איננו זקוק למתנות היקרות והמשובחות האלה. כל רצונו - שעַם ישׂראל יאמץ לו התנהגות ראויה וטובה. ומהי? הנביא מתמקד בשלושה דפוסי התנהגות שה' מצפה מהָעָם

להקפיד עליהם: (א) "עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט"; (ב) "אַהֲבַת חֶסֶד"; (ג) "הַצְנֵעַ לֶכֶת עִם אֱ־לֹהֶיךָ". עיון בשלושת הדפוסים מלמד שהם משקפים ערכי יסוד ביהדות.

במסכת מכות אמוראים דנים במספר המצוות שניתנו למשה, ובדמויות חשובות בעַם ישׂראל שלכאורה צמצמו את מספרן:

> "דָּרַשׁ רַבִּי שִׁמְלַאי: שֵׁשׁ מֵאוֹת וּשְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה מִצְוֹת נֶאֱמְרוּ לוֹ לְמֹשֶׁה, שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְשִׁשִּׁים וְחָמֵשׁ לָאוִין כְּמִנְיַן יְמוֹת הַחַמָּה, וּמָאתַיִם וְאַרְבָּעִים וּשְׁמוֹנֶה עֲשֵׂה כְּנֶגֶד אֵיבָרָיו שֶׁל אָדָם. אָמַר רַב הַמְנוּנָא: מַאי קְרָא - 'תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה', 'תּוֹרָה' בְּגִימַטְרִיָּא... בָּא דָּוִד וְהֶעֱמִידָן עַל אַחַת עֶשְׂרֵה... בָּא יְשַׁעְיָהוּ וְהֶעֱמִידָן עַל שֵׁשׁ... בָּא מִיכָה וְהֶעֱמִידָן עַל שָׁלֹשׁ, דִּכְתִיב: 'הִגִּיד לְךָ אָדָם מַה טּוֹב וּמָה ה' דּוֹרֵשׁ מִמְּךָ כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהַצְנֵעַ לֶכֶת עִם (ה') אֱ־לֹהֶיךָ'. 'עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט' - זֶה הַדִּין. 'אַהֲבַת חֶסֶד' - זֶה גְּמִילוּת חֲסָדִים. 'וְהַצְנֵעַ לֶכֶת' - זֶה הוֹצָאַת הַמֵּת וְהַכְנָסַת כַּלָּה. וַהֲלֹא דְּבָרִים קַל וָחוֹמֶר: וּמָה דְּבָרִים שֶׁאֵין דַּרְכָּן לַעֲשׂוֹתָן בְּצִנְעָא, אָמְרָה תּוֹרָה 'וְהַצְנֵעַ לֶכֶת', דְּבָרִים שֶׁדַּרְכָּם לַעֲשׂוֹתָם בְּצִנְעָא - עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה!" (בבלי, מכות כג, ב - כד, א).

ברור שאמוראים לא התכוונו שאותן דמויות קבעו שמצוות היהדות מסתכמות באחת־עשׂרה, בשש או בשלוש (בהמשך הסוגיה המספר ממשיך להצטמצם) ואת כל היתר - הם ביטלו. כל רצונם היה לדייק ולמקד את המבט באותן המצוות שבהן ראו יסודות. היסודות הם ראשית הבניין, ועליהם להיות יציבים כדי שהמבנה שייבנה על גביהם יוכל לעמוד איתן. מבנה הבנוי על יסודות רעועים, סיכוייו להאריך ימים - אינם רבים.

גם הנביא מיכה, שצמצם את מספר המצוות לשלוש, בוודאי לא ביטל את שש מאות ועשר המצוות האחרות: לא עלה על דעתו לבטל את מצוות השבת או את כללי הכשרות, והוא בוודאי היה מודע לחובה להילחם

מלחמת חורמה בעבודה זרה וייחס חשיבות עצומה ללימוד תורה. אם כן, מה פשר הצמצום? הנביא זיהה שלושה יסודות ששמירתם היא תנאי לקיום החברה: (א) עשׂיית משפט - בצדק וביושר. המשפט ביושר חשוב מאין כמוהו, אבל עליו בלבד אי אפשר להשתית חיים של חברה. אֶל המשפט הישר חייבת להצטרף (ב) עשׂיית חסד - פעילות שמטרתה לעזור לזולת, להושיט לו יד תומכת ועזרה בשעה שהוא זקוק להן ולא להתעלם ממנו. אם רואים שהוא מועֵד ועומד ליפול - לאחוז בו ולמנוע את הנפילה. ואם כבר נפל - לבוא לעזרתו, להקימו ולהעמידו שוב על רגליו. והיסוד השלישי (ג) - צניעות. צניעות זו מה טיבה? עשׂיית הטוב - יש בה, ומה אין בה - בלשון ימינו היינו אומרים: יח"צנות. האדם גמל חסד עם זולתו - מצוין. הוא רשאי לשׂמוח בהזדמנות שנפלה בחלקו לגמול חסד, אבל... ישׂמח בליבו, בינו ובין עצמו, ומפרסום המעשׂה ברבים - יימנע, ובלשון הרווחת בפינו: אין "לרוץ ולספר לחבר'ה" ובוודאי לא להפיץ את הידיעה ברשתות החברתיות וכדומה.

חשוב לשׂים לב שההימנעות מפרסום ראויה לא רק מצד השמירה על צניעות הנמנע. היא ראויה, אם לא למעלה מזה, גם מצד השמירה על כבודו של מי שהפרסום נוגע לו. אם פלוני גמל חסד עם אלמוני ומפרסם את המעשׂה ברבים - אלמוני עשׂוי לחוש מבוכה ואי־נוחות. עד כה לא ידעו שהוא נתון בקושי, ולפתע - פרסום אחד, והידיעה הופכת לנחלת הכלל. יש להיזהר שלא לפגוע בצנעת הפרט ולא לחדור ברגל גסה ל"תחום" הזולת. כיבוד הפרטיות של הזולת שייכת גם היא לתחום הצניעות. ההלכות הנוגעות לתחום זה רבות, ובהן ההלכה הקובעת שבמקרה שיש חצר המשותפת לשניים, ואחד מן השותפים רוצה להשתמש בה לפעילות מסוימת מבלי להיחשׂף לעיני אחרים (כביסה, התעמלות בבגדי ספורט וכדומה) - הוא רשאי לבנות מחיצה שתחלק את החצר לשני חלקים נפרדים ולכפות על השותף את המציאות של חצר מחולקת.

האם במציאות שלנו היום כולנו נוהגים כך? נדמה שלא כולנו, ולא תמיד.

ג. צניעות - בכל מקום ובכל זמן? לאו דווקא!

לעיל ציינו שמקובל לדבר בשבח הצניעות, והינה אנו מוצאים בדברי התנאים הדרכה שנראית הפך הצניעות דווקא:

> "הוּא הָיָה אוֹמֵר, אֵין בּוּר יְרֵא חֵטְא, וְלֹא עַם הָאָרֶץ חָסִיד, וְלֹא הַבַּיְשָׁן לָמֵד, וְלֹא הַקַּפְּדָן מְלַמֵּד, וְלֹא כָּל הַמַּרְבֶּה בִּסְחוֹרָה מַחְכִּים. וּבְמָקוֹם שֶׁאֵין אֲנָשִׁים, הִשְׁתַּדֵּל לִהְיוֹת אִישׁ" (משנה, אבות ב, ה).

נפתח בהדרכה הנוגעת ללימוד: הרוצה ללמוד ולהבין כל עניין לעומקו - צריך לשאול שאלות. אם פרט מסוים אינו ברור לו כל צורכו, אם נדמה לו שיש סתירה בין הסבר שניתן תחילה ובין ההסבר שניתן אחריו וכדומה - עליו להעלות את תהיותיו וקשייו לפני המלמד. אם לא ישאל, השאלות יישארו ללא תשובות, והלימוד לא יתקדם. "אבל," ייתכן שיאמר התלמיד, "אני צנוע", ויסביר שבשל צניעותו הוא יושב בספסל האחרון בכיתה, יושב בשקט ומקשיב לכל הנאמר. הוא גם יצדיק את בחירתו ויאמר שהוא אימץ את הדרכת חכמים: "וְלֹא מָצָאתִי לַגּוּף טוֹב אֶלָּא שְׁתִיקָה" (משנה, אבות א, יז). האם לשתיקה כזאת התכוונו חכמים? נראה שלא, ומשום כך הבהירו שכשמדובר בלימוד - אין מקום לצניעות יתרה ולהימנעות מהצגת שאלות: "וְלֹא הַבַּיְשָׁן לָמֵד" - הצגת שאלות היא כלי חשוב בלמידה, וההימנעות ממנה תְּחַבל בלימוד ותבלום את התקדמות התלמיד ואת התפתחותו. צעידה במקום אינה אלא נסיגה, ומי שלא חותר קדימה - יישאר מאחור: יכולותיו תהיינה מוגבלות, ותחומי עשייה רבים יהיו סגורים בפניו. והמסקנה: בלימוד, ההתגדרות ב"משבצת" הצניעות אינה מועילה, אם לא למטה מזה.

אין ספק שלאנשים צנועים נוח יותר להישאר באזור הנוחות של הצניעות ולא להתבלט, ואולם יש מקרים שבהם עליהם לחרוג ממנהגם, לצאת מאזור הנוחות שלהם ולפעול, גם אם בפעולתם יש לכאורה משום

התבלטות. לדוגמה: מניין התכנס ואין שליח ציבור. פונים לאחד החברים שיודעים שהתפילות שגורות על לשונו והוא גם בקי בניגוני התפילה, ומבקשים ממנו לגשת אל העמוד ולהיות החזן. האם במקרה כזה ראוי לו לסרב ולנמק את סירובו בטיעון "אני צנוע. אני מעדיף להישאר במקום שלי, בספסלים האחוריים בבית הכנסת"? לדעת חכמים - ממש לא. עליו לקום ממקומו ולגשת אל עמוד התפילה.

אילו היו שם כמה וכמה אנשים שיכלו לשמש חזנים ואחד מהם היה ניגש והוא היה נשאר במקומו - אין בבחירתו שום דופי; אבל חכמים לימדונו: "וּבְמָקוֹם שֶׁאֵין אֲנָשִׁים - הִשְׁתַּדֵּל לִהְיוֹת אִישׁ" - במקרה זה, אין מי שימלא את תפקיד החזן, ועל כן אין מקום להצטנע ולהימנע מהתבלטות. אם אותו אדם מסוגל למלא את תפקיד החזן - מוטלת עליו אחריות, ועליו לקום ולעשות. קולו יישמע ברמה? נכון, ואז מה? הציבור זקוק לחזן, ואתה האיש שמסוגל למשימה. קום ממקומך ומלא תפקידך.

דוגמה נוספת: השירות בצבא - כדי שהצבא יוכל למלא את המשימות שהוא נדרש להן, יש צורך במפקדים טובים. כך בנויה המערכת. חייל שנמצא מתאים לפיקוד - מבקשים ממנו לצאת לקורס מ"כים, ובהמשך לקורס קצינים. ומה יעשה חייל כזה שהוא צנוע ועניו? האם יסרב ויאמר: "הפיקוד יגרום לי להתבלט. אני צנוע ומבקש להישאר צנוע"? לא ולא! אלמלא נזקקו לך - לא היו מבקשים שתצא למסלול פיקודי. אם ביקשו - משמע שזקוקים לך, "וּבְמָקוֹם שֶׁאֵין אֲנָשִׁים - הִשְׁתַּדֵּל לִהְיוֹת אִישׁ" - תשתדל ותצא לקורס גם אם תפקיד פיקודי מנוגד לאופייך. קורה לא פעם במהלך פעילות מבצעית שמפקד נפגע ומְפַנים אותו מן הגזרה לקבלת טיפול רפואי. המחלקה נשארת בלי מפקד, ואחד החיילים ניחן בכושר מנהיגות ובעבר הטיל עליו המפקד תפקידים והוא מילא אותם כהלכה וצבר ניסיון. כעת הוא היחיד שיכול למלא את מקום המפקד הנעדר. גם במקרה זה אין לו רשות להתעקש להישאר בצללים ולהימנע ממעבר ל"קדמת הבימה". לא ולא. "וּבְמָקוֹם שֶׁאֵין אֲנָשִׁים - הִשְׁתַּדֵּל לִהְיוֹת אִישׁ" - עליו להתגבר על נטייתו ולתפוס את מקום המפקד החסר.

ודוגמה אחרונה: במקרה שמתגלעת מחלוקת בין חברים - אם רואים שהניצים אינם מצליחים לפתור את המחלוקת בעצמם, אדם שיודע שביכולתו לעזור, מצווה עליו להתערב ולא להימנע בשל צניעות. "וּבְמָקוֹם שֶׁאֵין אֲנָשִׁים - הִשְׁתַּדֵּל לִהְיוֹת אִישׁ" - עליו להתגבר על נטייתו ולפעול להשכנת השלום בין המסוכסכים.

ד. הדרכת חז"ל והדרכת הנביא - הילכו שתיהן יחדיו?

כאמור, מיכה ציין שלוש הנהגות שהן־הן היסודות שעליהם צריכה להיבנות החברה היהודית. היסוד השלישי היה: "הַצְנֵעַ לֶכֶת עִם אֱ־לֹהֶיךָ", ובמילה אחת - צניעות. ולעומת זאת חז"ל הדריכונו: "לֹא הַבַּיְשָׁן לָמֵד" וגם: "הִשְׁתַּדֵּל לִהְיוֹת אִישׁ", ובמילה אחת - התבלטות.

לכאורה - סתירה. רק לכאורה. ככלל, יש לנהוג בצניעות. אדם עשׂה מעשׂה טוב, קיים מצווה חשובה, גמל חסד עִם נזקקים - טוב ויפה. האם ראוי שיפרסם מעשׂיו ברבים? לא. יש לנהוג בצניעות. לעומת זאת, אם אדם נקלע למצב שבו יש משׂימה שצריכה להיעשׂות, והוא היחיד שמסוגל למלא אותהּ, או יש אנשים נוספים שיכולים, אבל ברי שהביצוע שהוא מסוגל לו יהיה מדויק עשׂרת מונים מהביצוע של האחרים, והצלחת המשׂימה תלויה בהתייצבותו בעמדת "התבלטות" - לא יתבצר ב"בועת" הצניעות אלא יחרוג ממנה ויתבלט. האחריות מחייבת. ובמקרים כעין אלה על פי רוב יתגלה - גם לו עצמו - שיש בו הכוחות הדרושים למשׂימה. עד כה לא נעשׂה בהם שימוש, אבל כעת, בשעת הצורך - הם יוצאים לאור, ומתברר שהיו חבויים בתוכו כל הזמן.

אם כן, אדם שניחן בכישרון מיוחד או ביכולות שאין לאחרים, והחברה זקוקה לו שיפעל באמצעותם למען הכלל - מוטלת עליו החובה לקום ולעשׂות. והצניעות - מה יהא עליה? הוא ישמור אותהּ למציאות שבהּ היא מתאפשרת.

ה. לפעמים קשה להיות צנוע

עד כה עסקנו במקרים שבהם אנשים ביקשו לשמור על צניעותם ולהימנע מהתבלטות. יש גם מצבים אחרים: אנשים שלאורך זמן התרגלו להיות "בולטים", והם מתקשים לסגת מעמדתם ה"בולטת" ולהסתגר בפינת הצניעות.

מקרה כזה מתואר בתלמוד הבבלי (תענית כג, א) במעשׂה שאירע לחוני המעגל. בתלמוד המעשׂה מסופר בארמית, ולהלן הוא מובא בתרגום לעברית:

יום אחד הלך חוני המעגל בדרך וראה אדם שנוטע חרוב. שאל חוני את האיש: "בעוד כמה שנים יניב העץ פירות?" השיב לו הנוטע: "בעוד שבעים שנה". התפלא חוני: "האם אתה סבור שתחיה עוד שבעים שנה ותזכה לראות את הפרי?" חוני עושה חישוב פשוט. לפי הפסוק בתהלים: "יְמֵי שְׁנוֹתֵינוּ בָהֶם שִׁבְעִים שָׁנָה וְאִם בִּגְבוּרֹת שְׁמוֹנִים שָׁנָה" (תהלים צ, י), נניח שאיש זה יגיע לשׂיבה טובה ויחיה שבעים שנה, ואפילו יגיע לגבורות, היינו לשמונים שנה, הרי כבר עכשיו הוא כבן שלושים, ואם העץ ייתן פרי בעוד שבעים שנה - הסיכוי שאותו איש עדיין יהיה בין החיים (יגיע לגיל מאה שנה) קלוש עד אפסי. ואותו האיש מסביר לחוני שכאשר הוא בא לעולם מצא בו עצי חרוב עמוסי פרי. את העצים האלה נטעו אבותיו ואבות אבותיו, והוא נהנה מפריים. והוא - ממשיך בדרכם: הוא נוטע. האם יזכה לאכול בעצמו מפירות העץ שנטע? הוא לא יודע, ולמעשׂה זה כלל לא מטריד אותו. הוא ישאיר עץ בעולם, וצאצאיו שיבואו אחריו - ייהנו מן הפרי. התיישב חוני לנוח מעט, התנמנם ונרדם. כעבור שבעים שנה - התעורר וראה אדם עומד ליד העץ וקוטף חרובים. שאל אותו חוני אם הוא אותו אדם שנטע את העץ, והקוטף השיב לו שהוא נכדו, ואביו - בנו של הנוטע - כבר הלך לעולמו. הבין חוני ששבעים שנה חלפו עליו בשינה עמוקה. פנה והלך לבית המדרש, וכשהתעוררו קושיות בלימוד - הזכירו את חוני המעגל ואת יכולתו המופלאה לפתור קושיות. אמר להם חוני

שהוא חוני המעגל, ולא האמינו לו, וכמובן לא נהגו בו בכבוד הראוי לו. חלשה דעתו של חוני והתפלל וביקש למות, ומן השמיים נענו לו ובקשתו התמלאה. בעקבות אירוע זה טבע רבא את המימרה: "או חברותא או מיתותא" - או חברות או מוות, ובהקשר של חוני, ברגע שהחברה לא הכירה בו ובערכו - החיים איבדו את ערכם בעיניו והוא העדיף את המוות. חוני המעגל היה בוודאי צדיק ובוודאי צנוע, ובכל זאת התקשה לחיות במציאות שבה אין מכירים אותו. מתברר שמדובר בקושי של ממש, והצניעות איננה ערובה ליכולת של האדם לחיות במציאות מסוג זה ולהתגבר על הקושי שנוצר.

אם כן, מתברר שהיצמדות מוחלטת לצניעות - עשׂויה להיות משׂימה קשה עד בלתי אפשרית. אדם מטבעו זקוק להכרה, למילה טובה ולהערכה על פועלו. הבנה זו חשובה לתחום החינוך: בחינוך ילדים לא די למצוא להם מורים טובים, לחיות במקום שבו תימצא להם חברה טובה, לדאוג להם להעשרה בחוגים נבחרים וכדומה. מילה טובה, שבח והערכה - חיוניים לקיומו של כל ילד ולחיות נפשו, הם כ"מַיִם קָרִים עַל־נֶפֶשׁ עֲיֵפָה" (משלי כה, כה).

הייתכן שהנביא מציב לָעָם דרישה החורגת מן היכולת האנושית?! נראה שלא זו כוונתו. מילותיו "וְהַצְנֵעַ לֶכֶת" הן כעין תמרור, ציון דרך, ולא דרישה מוחלטת. ועיקר כוונת הנביא להורות לָעָם את הדרך הנכונה: קיום המצוות הוא עבודת ה', אבל ליווי המצוות ביח"צנות איננו עבודת ה'. הוא עבודה שהאדם עובד את עצמו (וקיומן לצורך יח"צנות על אחת כמה וכמה).

לא רק בחינוך ילדים - גם בחברת המבוגרים. גם מבוגרים זקוקים להערכה, למילה טובה. כשאנו מודעים למעשׂיהם - יש לנו אפשרות לבטא הערכה, להוקיר ולהודות. ואולם יש לא מעט מקרים שבהם איננו יודעים - לא כי איננו מתעניינים, ולא כי לא אכפת לנו. איננו יודעים משום שאיננו אמורים לדעת. בינותינו מתהלכים אנשים המשרתים בשורות מערכת הביטחון,

למשל. הם פועלים למען הכלל, פעמים רבות מְסַכְּנים את חייהם יומם ולילה, בארץ ומחוצה לה, אבל החברה שבה הם חיים - אינה יודעת מאומה. לפעמים אפילו בני משפחתם אינם יודעים. אדם כזה ייתכן שישוב משהות ממושכת בחוץ לארץ, שבה סיכן חייו למעננו, יגיע בשבת לבית הכנסת, יתיישב במקומו, ואיש לא יֵדע היכן היה אך לפני ימים מעטים או שעות אחדות. החולפים לידו יברכוהו בברכת "שבת שלום", וימשיכו בדרכם. אין ספק שאדם שמסוגל לחיות בידיעה הברורה שמעשׂיו הגדולים לא יְזכו אותו בהכרה ובהערכה מצד סביבתו, ובנכונות לשמור על חשאיות מוחלטת ולוותר על ההכרה הזאת - נמצא במדרגה גבוהה מאין כמותה.

ו. צניעות בלימוד תורה

יש מקרים שבהם קשה עד בלתי אפשרי להסתיר מעשׂים - הכוונה לפעולות הנעשׂות ברשות הרבים דווקא: קבצן יושב על המדרכה ובידו קופסה והוא מושיט אותה לעבר עוברים ושבים בבקשה אילמת שיניחו בתוכה מטבע. אם יש לאדם מטבעות בכיסו, האם בשל החשש שמא יראוהו מטיל כמה מטבעות לתוך הקופסה, יעלים עינו מן הקבצן ומקיום מצוות צדקה? ודאי שלא.

וכיצד יש לנהוג בלימוד תורה? האם ללמוד רק בצנעה ולא ברשות הרבים? האם מותר לנצל את זמן הנסיעה באוטובוס ללימוד תורה? ושמא יש להמתין עד שיתאפשר לימוד במקום הקבוע והסגור?

בסוגיה זו נחלקו רבי ורבי חייא. לדעת רבי יש לקיים שיעורי תורה בחדר הלימוד ולא במקום פתוח שבו יש תנועה תמידית של עוברים ושבים. אין צורך שהשיעור יתקיים לעיני כול. רבי חייא סבר אחרת. הוא נהג ללמד את תלמידיו בשוק דווקא. בעשׂותו כן ביקש להנחיל לכלל את חשיבות לימוד התורה. רבי הסכים שיש מקום ללימוד בחוץ - באירועים גדולים, המוניים, "ירחי כלה" ודומיהם, אבל הלימוד שבשגרה - הצניעות יפה לו.

והרוצה לנצל את זמן הנסיעה בתחבורה הציבורית? בוודאי רשאי לעשות כן. בין נוסעי האוטובוס רבים יושבים וקוראים - אחד מעיין בעיתון, אחד בכתב עת ואחד בספר. כל אחד שקוע בשלו. הרוצה ללמוד - ילמד (גמרא, הלכה, מוסר) אבל ייתן דעתו ללמוד בצניעות: יקרא בינו לבין עצמו בשקט ולא ילמד בקול רם (גם אם בדרך כלל הוא נוהג ללמוד בקול) וכדומה.

ז. השיא

חכמים הפליגו בשבח צניעות מיוחדת במינה וציינו ששכרה גבוה עד מאוד - מלוכה:

> "בשכר צניעות שהיתה בה ברחל זכתה ויצא ממנה שאול, ובשכר צניעות שהיה בו בשאול - זכה ויצאת ממנו אסתר. ומאי צניעות היתה בה ברחל... מתוך סימנין שמסרה רחל ללאה לא הוה ידע עד השתא [=לא היה יודע יעקב עד הבוקר]. לפיכך זכתה ויצא ממנה שאול. ומה צניעות היתה בשאול, דכתיב: 'ואת דבר המלוכה לא הגיד לו אשר אמר שמואל'."
> (בבלי, מגילה יג, ב)

גם רחל וגם שאול שומרים בסוד מידע חיוני ומוותרים על מקומם ב"קדמת הבימה", אף על פי שהיו ראויים לו בזכות ולא בחסד: רחל מוותרת על בחיר ליבה יעקב; ושאול בתחילת הדרך אינו מעוניין במלוכה, ובזכות תכונה זו זכה למלכות. בוויתור של רחל דנו בהרחבה בפרק שעניינו עקשנות וותרנות, וגם כאן אנו מציינים את גודל הוויתור שלה. ואולם נשים לב שחז"ל לא אמרו 'בשכר ותרנות שהייתה בה ברחל' אלא "בשכר צניעות שהיתה בה ברחל" - הצניעות של רחל באה לידי ביטוי בוויתור על מקומה ומעמדה - אשתו הראשונה של יעקב. בזכות מעשה זה זכתה שמצאצאיה נולד המלך הראשון של ישראל.

ושאול עצמו היה איש צנוע נחבא אל הכלים, ודווקא בו ראה ה׳ את מי שראוי לתפקיד מלך ישׂראל. מדוע? כי אדם שלנגד עיניו עומדת טובת עַמו והמחויבות לשָׁרתוֹ (ולא תדמיתו האישית) - אדם כזה יוכל להנהיג את עַם ישׂראל. ואכן שאול המלך פעל גדוֹלוֹת: הוא הצליח לאחד את שבטי ישׂראל לעַם אחד ויצא למלחמת חורמה נגד הפלשתים שהציקו לישׂראל. בזכות ראשוניותו ובזכות פועלו - נחשב שאול לאבי מלכות ישׂראל.

למרבה הצער שאול חטא ובשל חטאו הוסרה ממנו המלוכה. יונתן, בן שאול, היה המועמד הטבעי לרשת את מקום אביו ולשבת על כס המלוכה, אבל מתוך שהבין את גדלותו של דוד ויתר על מקומו. יונתן השׂכיל להבין שטובת הָעָם היא הדבר החשוב מכול וכדי להשׂיגהּ יש למנות את המלך שייטיב להנהיגם. יונתן ידע שהתפקיד הנחשק מובטח לו אבל הבין שדוד הוא האיש המתאים ביותר לתפקיד; והוא ויתר על זכותו וכבודו ופינה את מקומו בחפץ לב. ההבנה של יונתן ונכונותו להודות שדוד עולה עליו ביכולותיו והוא המתאים למלוכה, וגם הפעולה שנקט בעקבותיהן הן עדות לצניעות שאין למעלה ממנה - שׂיא הצניעות.

יונתן מאיר לנו את הדרך: הגענו לעולם כדי לשרת את ה׳ ולא את עצמנו. זו המשמעות העמוקה של דברי מיכה, שראה בצניעות ערך עליון.

פרק 5

כעס ורוגע

א. מדוע אנו כועסים?

ב. הכעס מזיק (מקרה מבחן - משה רבנו)

ג. הכעס מזיק לכועס

ד. מורה לנבוכי הכעס - הרמב"ם

1. שלילה מוחלטת או דרך האמצע?
2. בין העמדת פנים לכעס
3. סתירה בדברי הרמב"ם
4. בין שליטה עצמית לאדישות - הקדמה ליישוב הסתירה
5. יישוב הסתירה
6. כעס בלימוד

ה. לנהוג ברוגע - הדרכת רמב"ן ומהר"ל

1. הצילו! כעס!
2. להינצל מן הגיהינום
3. לעלות על דרך המלך
4. לפעמים חייבים לעשות "רע"...
5. לזכות באהבת ה'

~~~

א. מדוע אנו כועסים?

בני אדם שונים זה מזה בתכונות חיצוניות וגם פנימיות, בדרך שהם מגיבים למתרחש בסביבתם ועוד. יש אנשים רגועים מטבעם יותר מאחרים: גם כשהם נקלעים לקושי, מקבלים בשׂורה לא טובה וכדומה - הם אינם מאבדים את עשתונותיהם. לעומתם יש הנוטים לרגזנות: כמעט כל דבר שקורה בסביבתם או מגיע לידיעתם "מצית את פתיל הכעס" שלהם וגורם לסערה בתוכם, והסערה אינהּ נשארת רק בפנים אלא פורצת גם החוצה.

אם נערוך משאל, ונציג למשתתפים בו את השאלה: "להיות אדם רגזן או אדם רגוע - איזו אפשרות טובה יותר?" יש להניח שרוב המשתתפים ישיבו ללא היסוס שאדם רגוע עדיף מאדם רגזן, ורבים יודו שהשהייה ליד אדם רגוע נעימה ונוחה יותר מהשהייה ליד חברו הרגזן.

אם התשובה ברורה כל כך לרבים, מדוע לא כולנו או כמעט כולנו לפחות - רגועים?

כי לכולנו, או כמעט לכולנו, גם אם איננו "רגזנים מדופלמים", קורה שמתעורר בנו כעס. מדוע? מה מעורר בנו כעס? במקרים רבים אפשר לזהות את הגורם לכעס - רצון מסוים של האדם נחסם. אדם רצה מאוד לקבל דבר־מה ולא קיבל אותו; הוא רצה שדברים ייעשׂו בדרך הנכונה בעיניו, והדברים נעשׂו אחרת. חסימת הרצון גורמת לו להרגיש שהגיע לדרך ללא מוצָא, כאילו מישהו או משהו הציב סביבו גדר והוא כלוא ואין לו דרך לפרוץ את המחסומים ולשנות את המציאות. התחושות הקשות רוחשות בתוכו עד שהן מוצאות להן פתח, מוצָא - בכעס ובצעקות. האם הכעס פותר קשיים? ושמא הוא מעורר קשיים דווקא?
~~~

ב. הכעס מזיק (מקרה מבחן - משה רבנו)

יש סוברים שהכעס נובע מגאווה, ואדם עניו - בוודאי איננו כועס. האם אכן כך? האם בני אדם צנועים וענווים אינם כועסים אף פעם? לאו דווקא. נראה שהכעס "מצליח" להתעורר גם אצלם. התורה מעידה על משה רבנו: "וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנָו [עָנָיו] מְאֹד מִכֹּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (במדבר יב, ג), ובכל זאת אנו פוגשים בתורה מקרים מעטים שבהם משה העניו - כועס. המדרש מפרט שלושה מקרים שבהם התעורר במשה כעס ומציין את הנזק שנגרם בגללו. עיון באותם המקרים עשוי לשפוך אור על התופעה ולעזור לנו להבינה. ברור לנו שהדברים לא נכתבו כדי לגנות את משה רבנו, שהוא האיש במדרגה האנושית הגבוהה ביותר. מה שמסופר בתורה ובגמרא נכתב כדי ללמדנו לֶקח.

בפרשת מטות מסופר על המלחמה במדיינים ועל תוצאותיה. הלוחמים לקחו בשבי את הנשים והילדים וגם שלל רב הביאו עימם מן הקרב: "וַיִּקְחוּ אֶת־כָּל הַשָּׁלָל וְאֵת כָּל הַמַּלְקוֹחַ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה: וַיָּבִאוּ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֶל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר לא, יא-יב). מתברר שהלוחמים נהגו שלא כדין, ולא הרגו את הנשים שגרמו להם לחטוא, ומשה רבנו כעס: "וַיִּקְצֹף מֹשֶׁה עַל פְּקוּדֵי הֶחָיִל שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת הַבָּאִים מִצְּבָא הַמִּלְחָמָה" (במדבר לא, יד). הגמרא מציינת שמשה נענש על כעס זה. ומה היה עונשו? נעלמה ממנו הלכה, ומשום כך את הלכות הכשרת כלים שהובאו בתורה אחרי מלחמת מדיין, לא משה רבנו מלמד: "וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת־מֹשֶׁה" (שם, כא). לכאורה משה הוא שאמור ללמד את הָעָם את תורת ה', ומדוע באירוע הזה לא משה מלמד אלא אלעזר? המדרש מסביר שההלכה נתעלמה ממשה - הוא שכח אותה, ולכן אלעזר נחלץ למלא את מקומו. מה גרם למשה לשכוח? לדברי בעל המדרש - כעס היה הגורם לשכחה. המדרש מציין שזה איננו המקרה היחיד, ומביא לצידו שני מקרים נוספים. בכל שלושת

המקרים הגורם לשכחה היה כעס:

> "ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא הבאים למלחמה זאת חקת התורה. משה רבינו לפי שבא לכלל כעס בא לכלל טעות. ר' אלעזר בן עזריה אומר בשלשה מקומות בא משה לכלל כעס ובא לכלל טעות. כיוצא בו אתה אומר ויקצוף על אלעזר ועל איתמר בני אהרן הנותרים לאמר מהו אומר מדוע לא אכלתם את החטאת וגו' (ויקרא י, טז-יז). כיוצא בו אתה אומר ויאמר להם שמעו נא המורים המן הסלע הזה נוציא לכם מים מהו אומר וירם משה את ידו ויך את הסלע במטהו פעמים (במדבר כ, יא)" (ספרי במדבר פרשת מטות פיסקא קנז).

בשלושת המקרים - ההלכה נשתכחה ממנו: ביום חנוכת המשכן, אהרֹן מבהיר לו שנזיפתו איננה במקומה ובוודאי לא זו הייתה כוונת ה': "הֵן הַיּוֹם הִקְרִיבוּ אֶת־חַטָּאתָם וְאֶת־עֹלָתָם לִפְנֵי ה' וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי כָּאֵלֶּה וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם הַיִּיטַב בְּעֵינֵי ה'" (ויקרא י, יט); באירוע מי מריבה הכעס גורם למשה לפעול שלא כפי שה' הורה לו - ה' ציווה: "וְדִבַּרְתֶּם אֶל הַסֶּלַע לְעֵינֵיהֶם וְנָתַן מֵימָיו" (במדבר כ, ח), ומשה נוהג אחרת: "וַיָּרֶם מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ וַיַּךְ אֶת־הַסֶּלַע בְּמַטֵּהוּ פַּעֲמָיִם" (שם, יא). אומנם התוצאה הושגה: "וַיֵּצְאוּ מַיִם רַבִּים", אבל הדרך אליה הייתה שגויה. ובמלחמת מדיין, אלעזר נאלץ למלא את מקומו ולהשמיע את ההלכה ללוחמים.

ג. הכעס מזיק לכועס

מהשכחה של משה התורה מלמדת אותנו מוסר השכל:

מתברר שהכעס מזיק בראש ובראשונה לאדם הכועס ולא לבני האדם שאליהם הוא מַפנה את כעסו. הכעס מַשבִּית את יכולת החשיבה. וכשהאדם מפסיק לחשוב הוא שוכח, הוא טועה - בדברים שבדרך כלל איננו טועה בהם ואיננו שוכח כמותם, ונראה שאלמלא הכעס לא היו

קורות לו התקלות האלה. לכאורה כעסו של משה במקרים אלו היה מוצדק וראוי, ומדוע נענש? כפי שנבאר בעזרת הרמב"ם, הכעס נחשב למשה לעבירה בשל רום מעלתו.

ד. מורה לנבוכי הכעס - הרמב"ם

1. שלילה מוחלטת או דרך האמצע?

ככלל, הרמב"ם מדריך אותנו שלא לנטות לקיצוניות (תהא אשר תהא) אלא ללכת בדרך האמצע. דרך האמצע היא הדרך הישרה והראויה. המלצה זו אמורה גם במידת הכעס:

> "ולפיכך צוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומשער אותם ומכוין אותם בדרך האמצעית כדי שיהא שלם בגופו, כיצד? לא יהא בעל חמה נוח לכעוס ולא כמת שאינו מרגיש אלא בינוני, לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשֶׂה כיוצא בו פעם אחרת" (רמב"ם, הלכות דעות פרק א הלכה ד).

האדם צריך לבחון כל מידה, לדעת מהם שני הקצוות שלהּ ולחשב ולמדוד מרחק שווה מן הקצוות כלפי האמצע - ושם ימצא את הדרך הנכונה. ובהקשר של הכעס, הרמב"ם איננו טוען שאסור לכעוס כלל אלא שיש להשתמש בכעס במידה ובשיקול דעת, "לשמור אותו למקרים החמורים", ורק בהם - להשתמש בו.

דברי רמב"ם אלה יסודיים: אסור להיות אדיש ובלשונו "כמת שלא מרגיש דבר". התורה עצמהּ נותנת לגיטימציה להרגשות של זעם, לדוגמה: פינחס היה קנאי והציל עַמו מכעס ה' כשהרג את זמרי בן סלוא והמדיינית. כעסו היה לכבודו של ה' יתברך. אנו רואים בתורה גם את דינו של גואל הדם, המעיד שהתורה מבינה שיש להתקומם לנוכח עוולות.

אין ספק שהסיבה לכעס של משה רבנו לא הייתה פגיעה אישית אלא דאגה לכבוד שמיים. ועם זאת, ממשה נדרש הרבה מעבר למה שנדרש מכל אדם. ונלמד מכאן שגם כשאנו לא אדישים ומתרעמים בצדק, צריך לנווט נכון את ההרגשות שלנו כדי לפעול נכון.

2. בין העמדת פנים לכעס

אם נמשיך לעיין בהלכה האחרונה, נבין שהרמב"ם מבחין בין שני סוגי כעס: בין כעס פנימי אמיתי ובין כעס חיצוני שאיננו אמיתי אלא כעין העמדת פנים. את הסוג הראשון הוא שולל מכול וכול, ובסוג האחרון הוא מתיר להשתמש בשעת הצורך:

> "ואם רצה להטיל אימה על בניו ובני ביתו או על הציבור אם היה פרנס ורצה לכעוס עליהן כדי שיחזרו למוטב יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי לייסרם ותהיה דעתו מיושבת בינו לבין עצמו כאדם שהוא מדמה כועס בשעת כעסו והוא אינו כועס".

יש מקרים שבהם אנשים עושים מעשים שנכון להתרחק מהם ועל עשייתם ראוי לכעוס. במקרים כאלה על האדם שממונה על חינוכם והדרכתם לעטות על פניו הבעה של כעס כדי להבהיר לסובביו את חומרת המעשה שעשו ולחנכם להימנע ממנו בעתיד. ודוק: הבעת הכעס תהיה חיצונית בלבד. בתוכו פנימה - האדם לא יכעס כלל.

3. סתירה בדברי הרמב"ם

והינה, בהמשך אותו החיבור הרמב"ם מסביר שבעניין מידת הכעס - הוא ממליץ לפעול בניגוד גמור להמלצה הקודמת:

> "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונית אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, והוא גובה לב... וכן הכעס מדה רעה היא עד למאד וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה

האחר, וילמד עצמו שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו..." (רמב"ם, הלכות דעות פרק ב הלכה ג).

יש הבדל עיקרי בין האמור בהלכה זו לאמור בקודמתה:

בפרק ראשון כתב הרמב"ם שמותר ונכון לכעוס על דברים גדולים שראוי לכעוס עליהם, ובפרק ב שאין לכעוס בשום מקרה, גם לא על דברים שלכאורה ראוי לכעוס עליהם, אלא יש ללכת לקצה המנוגד לכעס ולא לדרך האמצע.

4. בין שליטה עצמית לאדישות - הקדמה ליישוב הסתירה

נשים לב שבפרק א הרמב"ם מציב בקצה המנוגד לכעס אדישות, ובלשונו: "כמת שלא מרגיש דבר". בין שני הקצוות האלה - כעס ואדישות - הוא מורה לנהוג בדרך האמצעית. לעומת זאת, בפרק ב, שבו הוא קובע שיש להתרחק מן הכעס עד לקצה המנוגד לו, הוא כותב: "וילמד עצמו שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו...". מן העובדה שהרמב"ם מציב את האדישות בקצה המנוגד לכעס - ברור לנו שהכעס וגם האדישות - מידות שליליות. נשים לב שהמילים "אדיש" או "אדישות" לא הופיעו בדברי הרמב"ם. התיאור המופיע בדבריו: "ולא כמת שאינו מרגיש". המת - איננו מרגיש מאומה. מאדם חי - מצפים שירגיש. קורים סביבו דברים, ואנו מצפים שהם ישפיעו עליו. הוא ישמע על צרות שאירעו לבני עַמנו, גם אם איננו מכיר אותם אישית - ויחוש כאב; יהיה עד לעוולות - ויתעוררו בו כאב וגם כעס. יש תרחישים שאמורים לגרום לזעזוע בנפשו, ואם הוא איננו חש מאומה - נראה שמשהו ב"מנגנון הפנימי" שלו איננו פועל כשורה. החי - אמור להרגיש. ואם איננו מרגיש - משהו בתוכו כביכול מת. אם כן, כעס מסוג זה הוא כעס מוצדק.

לעומת כעס זה יש גם כעס אחר - אותו כעס שמתעורר בשל פגיעה אישית וכדומה. כעס זה איננו מוצדק. המידה המנוגדת לכעס שאיננו מוצדק היא אכן רוגע. ההמלצה במקרים שבהם עשוי להתעורר כעס מסוג

זה - להשתדל שלא לאפשר לו להתגבר ולהגיע לנקודת רתיחה, לכעוס במידה מוגבלת, כזו שתאפשר לטפל בתקלה שנוצרה ברוגע ובנחת. דברי חכמים - בנחת נשמעים. כעס קיצוני במקרים כאלה - הסיכוי שיביא תועלת קטן, והחשש להידרדרות ולגרימת נזקים - גדול.

המידה המנוגדת לכעס המוצדק היא כאמור אדישות. הרמב"ם איננו מבקש שנהיה אדישים למציאות, חלילה. הוא מציב את האדישות מול הכעס כדי להבהיר לנו שיש גם כעס מוצדק שאמור להניע אותנו לפעולה - להציל נפשות, לנקום את דמם של נרצחים וכדומה.

5. יישוב הסתירה

על פי זה נבין מדוע בפרק א כתב הרמב"ם שגם במידת הכעס צריך בדרך האמצעית ואילו בפרק ב כתב שבמידה זו יש להרחיק עד לקצה הנגדי.

אמצע בין קצוות

אנו רגילים לחשוב על 'אמצע' במושגים מעולם המתמטיקה: אם המרחק בין נקודה א לנקודה ב - הוא 10 יחידות, אזי דרך האמצע העוברת בין שתיהן נמצאת במרחק 5 יחידות משני הקצוות, לדוגמה: נקודה א - 10, ונקודה ב - 0. הדרך האמצעית שבין שתי הנקודות - היא הדרך העוברת בקו שעליו נמצאת נקודה 5.

דרך האמצע במידות

במידות הנפש שיטת החישוב - אחרת: בשני הקצוות אכן ניצבות המידות הקיצוניות. אבל הדרך הבינונית, דרך האמצע, איננה הקו שלכל אורכו נמצא במרחק שווה משני הקצוות. דרך האמצע היא טווח. נוכל להמחיש את הכוונה בעזרת הדוגמה שהובאה לעיל: נקודה א - 10, ונקודה ב - 0. הדרך האמצעית שבין שתי הנקודות - היא הדרך העוברת בין נקודה 3 לנקודה 8. זו איננה דרך שהיא קו דקיק. זו דרך רחבה למדי - שיש בה טווח המאפשר מגוון ומדרג.

בתחומים שבהם מדריכים אותנו ללכת בדרך האמצע - אנו יכולים לבחור את התוואי המדויק שלנו. לדוגמה: אסור לאדם להיות קמצן ולא לתת משלו לאחרים מאומה, אבל להיות נדיב הנותן את כל שיש לו לאחרים - גם דרך זו איננה טובה. מה יעשֹה? יהיה נדיב אבל יציב לנדיבות גבולות: יפריש מהכנסותיו בין מעשֹר לחומש - ואת הסכום שהפריש ייתן לצדקה. יש שימעיט (ויתקרב לקצה הדרך הבינונית הקרוב לקצה הקמצני), ויש שירבה (יתקרב לקצה הדרך הבינונית הקרוב לקצה הנדיב המופלג), אף על פי שאיננו מחויב לעשֹות כן. ומכל מקום כולם ייתנו צדקה ב"טווח" הנחשב נדיבות.

ובעניין מידת הכעס - ההדרכה ללכת ב"קצה" - כוונתה לקצה של הדרך הבינונית, אותו קצה הקרוב להימנעות מוחלטת מן הכעס, אבל לא ל"קצה" המוחלט - שהוא האדישות, מצב שאיננו טבעי למי שמשתייך למין האנושי, וגם לא רצוי, כפי שהוסבר.

6. כעס בלימוד

תחום נוסף שבו הרמב"ם מדריך לעשֹות שימוש מסוים ברוגז, הוא תלמוד תורה:

> "לפיכך אמרו חכמים הראשונים אין הביישן למד ולא הקפדן מלמד, במה דברים אמורים בזמן שלא הבינו התלמידים הדבר מפני עומקו או מפני דעתן שהיא קצרה, אבל אם ניכר לרב שהם מתרשלין בדברי תורה ומתרפין עליהן ולפיכך לא הבינו **חייב לרגוז עליהן ולהכלימן** בדברים כדי לחדדם, וכענין זה אמרו חכמים **זרוק מרה בתלמידים**, לפיכך אין ראוי לרב לנהוג קלות ראש לפני התלמידים... כדי שתהא אימתו עליהן וילמדו ממנו במהרה" (רמב"ם, הלכות תלמוד תורה פרק ד הלכה ה).

הרמב"ם איננו מסתפק בהדרכת המורים. הוא מדריך גם את התלמידים:

> "לא יהיה התלמיד בוש מחביריו שלמדו מפעם ראשונה או שניה והוא לא למד אלא אחר כמה פעמים, שאם נתבייש מדבר זה נמצא נכנס ויוצא לבית המדרש והוא אינו למד כלום" (שם).

המשימה שהתלמיד נדרש אליה היא לימוד, ועליו לעשות את מרב המאמצים ולנצל את הזמן שבו הוא נמצא בכיתה כדי ללמוד: להקשיב היטב, לכתוב לעצמו רעיונות חשובים ומסקנות, ואם לא הבין - לשאול ולחקור עד שיבין. לפעמים תלמיד שמתקשה להבין חושב לעצמו: 'לא נעים. כולם הבינו. עכשיו אם אשאל - כולם יֵדעו שאני לא מבין. אולי גם יכעסו עליי, כי בגללי יצטרכו להקשיב לאותו ההסבר פעם נוספת, וירגישו משועממים'. הרמב"ם מבהיר לתלמיד שתפקידו לשאול ולחתור להבנה, ואסור לו להימנע משאלות בגלל בושה. ייתכן שלתלמידים שכבר הבינו ההסבר החוזר איננו נחוץ, אבל להזיק להם הוא בוודאי לא יזיק. לעומת זאת, ללא ההסבר הנוסף - הוא לא יבין ויֵצא מהשיעור מבלי שהפיק ממנו מאומה. ומניסיוני, כל חזרה מועילה לכל התלמידים, לכל אחד היא מועילה בדרך קצת אחרת משהיא מועילה לחברו, אבל תועלת - יש בהּ לכולם. לפעמים תלמיד אחד מודה שלא הבין, אבל הוא איננו היחיד שלא הבין. הוא היחיד שהיה מוכן להתגבר על הבושה ולהודות בזה. תלמידים אחרים שלא הבינו - לא העזו לשאול. בזכותו, המורה מבין שלא הכול הבינו את השיעור, והוא מחפשׂ דרכים נוספות להסביר אותו רעיון, והלימוד מתחדד אצל כולם.

אם כן, ייתכן שהתלמיד המתקשה יעורר כעס אצל חבריו, אבל המלמד - כל עוד הוא רואה שהתלמיד משתדל ומתאמץ - צריך להסביר לו בסבלנות וללא כעס וגם לעודדו על השתדלותו, גם אם לא הניבה את ההישׂג המצופה (למשל: הצלחה במבחן): "ולא הקפדן מלמד". ואולם אם יש בכיתה תלמידים שאינם לומדים ברצינות ומבטלים זמנם, ובוודאי גם מפריעים לחבריהם הרוצים ללמוד - במקרה כזה "חייב לרגוז עליהן". וגם

כשהרמב"ם מורה שראוי לכעוס, כוונתו לכעס חיצוני שילמד את התלמידים גבולות ויבהיר להם שהתנהגותם מזיקה ללימוד שלהם ושל חבריהם. כל מטרת הכעס - לקדם את הלימוד ולחנך את הילדים. הכול לטובתם.

ה. לנהוג ברוגע - הדרכת רמב"ן ומהר"ל

1. הצילו! כעס!

את האיגרת שכתב רמב"ן לבנו הוא פותח בפסוק:

"שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ" (משלי א, ח),

ומייד אחריו הוא מעניק לו הדרכה לחיים טובים ונכונים. ההדרכה הראשונה נוגעת לדרך הדיבור עם הבריות:

"תִּתְנַהֵג תָּמִיד לְדַבֵּר כָּל דְּבָרֶיךָ בְּנַחַת - לְכָל אָדָם וּבְכָל עֵת, וּבָזֶה תִּנָּצֵל מִן הַכַּעַס, שֶׁהִיא מִדָּה רָעָה לְהַחְטִיא בְּנֵי אָדָם".

כדאי לשים לב לחוכמה הגדולה המשוקעת במילים. הנוסח מכליל: "תִּתְנַהֵג **תָּמִיד** לְדַבֵּר **כָּל** דְּבָרֶיךָ בְּנַחַת - לְ**כָל** אָדָם וּבְ**כָל** עֵת" - ההנחיה תקפה בכל מקום ובכל זמן ולגבי דיבור בכל נושא, וכמובן - **לכל אדם**. רמב"ן מדריך את בנו לנהוג כבוד בכלל הבריות. אין לזלזל בשום אדם, ובכלל זה אדם שהשכלתו פחותה מהשכלתך או עיסוקו במלאכה פשוטה שאינה "נחשבת". ייתכן שבתוך אותו פועל ניקיון פשוט או מאבטח בכניסה לקניון חבוי אדם ערכי ביותר. ואסור שאדם יאמין שהוא עולה בערכו על זולתו.

לדברי רמב"ן הדיבור בכבוד ובנחת עם הבריות הוא אמצעי, והמטרה - להינצל מן הכעס. אם הכעס מידה רעה, מדוע כתב רמב"ן את דבריו כפי

שכתב ולא ניסח הדרכה מפורשת המורה לבֵן להתרחק מן הכעס, למשל: 'היזהר בני שלא תכעס', 'היזהר בני שלא לכעוס על בני אדם' או הדרכה דומה? מדוע הדריכו במפורש כיצד לדבר עם הבריות, והודיע לו שאם יאמץ את ההדרכה הזאת, מובטח לו שיינצל מן הכעס?

הרמב"ן מלמד את בנו ואת כולנו שיעור חשוב. הכעס - מסוכן לנו, ואנו זקוקים ל"אמצעי הגנה" שימנע מאיתנו להיכשל בו ואפילו להצילנו מידיו. ואותו "אמצעי הגנה" - בידנו הוא. ייתכן שאדם נולד כעסן מטבעו. זה המזג הבסיסי שלו, שאיננו תלוי בו ואיננו בשליטתו. כך נולד. רמב"ן מלמדנו שגם במקרה כזה - יש מה לעשׂות!

אנו רגילים לומר שהמעשׂים שלנו נובעים מן הפנימיות שלנו, מן הנפש. בעל "ספר החינוך", שהיה כנראה תלמידו של רמב"ן, מציע לנו הבנה בכיוון ההפוך: "אדם נפעל לפי פעולותיו" - המעשׂים שלנו מְעַצבים את הנפש שלנו. מעשׂים טובים יִבנו בתוכנו נפש טובה (וחלילה להפך). המזג הבסיסי שלנו אכן אינו בשליטתנו, אבל הדמות של הנפש שתיבָּנה בתוכנו - דווקא כן. בנייה של נפש טובה, ובהקשר המסוים הזה - רגועה - תלויה בנו. וכדי להצליח במשׂימה - עלינו להתאמן ולתרגל. ככל שנרבה בתרגול, המיומנות שלנו תשתפר, ויגברו סיכויינו להצליח.

אדם שידבר בנחת ובנועם עם כולם - יצא נשׂכר: "יחס גורר יחס" - אדם שהתייחסת אליו בכבוד, גדולים הסיכויים שגם הוא ישיב לך ביחס כזה. בזכות הכבוד שתיתן - תזכה בכבוד גם אתה, ותהיה מכובד וגם אהוב על הבריות. ולא זו בלבד: הדיבור בכבוד ובנחת, גם אם הוא מנוגד לטבעך, ישפיע עליך. כשם שספורטאי הרוצה להגיע להישׂגים מְתַרגל שוב ושוב, מדייק תנועות גופו ושילובן אלו עם אלו, כך גם בהתנהגות: ייתכן שנולדת רגזן מעט, ואתה רוצה להשתנות. בפעמים הראשונות, יש להניח שההצלחה תהיה מוגבלת למדי ואפילו תרגיש שההתנהגות הזאת מלאכותית, שהיא אינה אלא הצגה; אבל ככל שתתאמן - השיפור יגיע. ההתנהגות שרצית - תהפוך ל"טבע שני" שלך. בהדרגה היא תאבד את

אופייה המלאכותי ותהיה טבעית יותר ויותר. ככל שתִתְרגל לדבר בנחת עם סובביך, תהפוך להיות רגוע יותר - אתה בעצמך.

יש בגישה זו תקווה גדולה לכל אדם: אמונה שהמצב שלנו אינו נתון שאין לנו דרך לשנות. אל ייאוש!

2. להינצל מן הגיהינום

אחרי שהציע רמב"ן "מתכון" ל"הצלה ממידת הכעס", וציין "שֶׁהִיא מִדָּה רָעָה לְהַחְטִיא בְּנֵי אָדָם", הוא מסביר שלהבנתו יש צורך ב"הצלה" ממנה משום שמידה רעה זו היא סכנה של ממש:

> "וְכֵן אָמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ ז"ל (נדרים כב, א) 'כָּל הַכּוֹעֵס - כָּל מִינֵי גֵיהִנּוֹם שׁוֹלְטִים בּוֹ', שֶׁנֶּאֱמַר (קהלת יא, י): 'וְהָסֵר כַּעַס מִלִּבֶּךָ וְהַעֲבֵר רָעָה מִבְּשָׂרֶךָ'. וְאֵין 'רָעָה' אֶלָּא גֵיהִנּוֹם, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי טז, ד): 'גַּם רָשָׁע לְיוֹם רָעָה'."

קודם לכן הזכרנו את עניין השליטה, ונשים לב מהי הסכנה שזיהו חז"ל בכעס: "כָּל הַכּוֹעֵס - כָּל מִינֵי גֵיהִנּוֹם שׁוֹלְטִים בּוֹ" - הכעס מביא לאובדן שליטה. האדם כביכול הופך להיות אדם שונה עד מאוד מן האדם שסובביו מכירים, ואולי אפילו מן האדם שהוא עצמו מכיר. למרבה הצער, מתברר שאותו אדם שהכירו - היה דמות חיצונית, כעין "הצגה", והינה כעת, בשעת הכעס - מתגלה דמותו הפנימית, נטולת העכבות וחפה מ"הצגות", וכמאמר ר' אילעאי:

> "בשלושה דברים אדם ניכר: בכוסו, בכיסו ובכעסו" (בבלי, עירובין סה, ב).

יש אנשים שבחיי יום־יום מקפידים להציג כלפי חוץ דמות מסוימת השונה מדמותם האמיתית, הפנימית, אבל יש "מדדים" מסוימים שחושפים את

הדמות הפנימית, מבלי שיוכלו למנוע זאת. השיכור ("בכוסו") פולט מפיו סודות, כמאמר רבי חייא:

"נכנס יין יצא סוד" (בבלי, סנהדרין לח, א),

וגם הכועס מתנהג בדרך המתאימה לאופיו האמיתי, משום שבשעת כעס הוא איננו שולט בתגובותיו ואיננו יכול להמשיך ב"הצגה" הרגילה שלו.

יש מקרים שבהם אין מדובר ב"הצגה", ובכל זאת גם בהם הכעס מקלקל. ייתכן שאדם לא יצליח להגיע להישג שרצה בו מאוד משום שבחר בדרך שאינה מוצלחת וכדומה. אם הכישלון יעורר בו כעס, אזי מוטב שלא לנסות ולהרגיעו, כמאמר רבי שמעון בן אלעזר:

"אל תרצה את חברך בשעת כעסו" (משנה, אבות ד, יח).

ייתכן שחברו הבחין בטעויות שעשה בדרך ויכול להעמידו עליהן כדי שבניסיון הבא יצליח, אבל בזמן שהוא כועס, מוטב לאותו חבר שלא לפייסו בדברים ולא להציע הצעות. הכעס משבית את שיקול הדעת ולכן ימנע מהכועס לשמוע את הדברים ולהבין שהם לטובתו.

3. לעלות על דרך המלך

ההצלה מן הכעס הוצגה קודם לכן כמטרה. מתברר שהיא איננה מטרה כשלעצמה. היא יעד בדרך אל מטרה נעלה ממנה - רכישת מידת הענווה, כפי שמסביר רמב"ן בהמשך דבריו:

"וְכַאֲשֶׁר תִּנָּצֵל מִן הַכַּעַס, תַּעֲלֶה עַל לִבְּךָ מִדַּת הָעֲנָוָה, שֶׁהִיא מִדָּה טוֹבָה מִכָּל הַמִּדּוֹת טוֹבוֹת, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי כב, ד): "עֵקֶב עֲנָוָה יִרְאַת ה'."

כדי להשיג מטרות ויעדים - עלינו לעמול. עלינו להאמין בעצמנו שהדבר אפשרי. רמב"ן, בפתח איגרתו לבנו, מלמדנו את חשיבות התרגול ואת

יכולתו להניב פרי משובח. תרגול הדיבור בנועם - מסיר את הכעס ומגביר את הכבוד לבני אדם - ההרגל לכבד בני אדם מְפתח באדם ענווה. וכמאמר בעל "ספר החינוך": "האדם נפעל לפי פעולותיו".

4. לפעמים חייבים לעשות "רע"...

כשם שתרגול הדרך הטובה מקדם אותנו להשגת מעלות, ברור שעשיית מעשים שליליים שוב ושוב - מובילה אותנו בכיוון ההפוך, מדרדרת אותנו. ומה יעשה חייל הנשלח לשדה הקרב, לעזרת ישראל מיד צר? הרי במלחמה - יידרש להרוג באויבים. האם ככל שיפגע במחבלים רבים יותר, יהפוך בהכרח להיות אכזרי?! כיצד יוכל להתגונן מפני השפעת ההרג על נפשו? האם הכרחי לומר ש"האדם נפעל לפי פעולותיו", ואין מנוס מהסתאבות הנפש והפיכתה לאכזרית?!

לכאורה, לפי הטבע, הכרחי שכך יקרה. ואולם יש עזרה של הקדוש ברוך הוא שהיא מעל לטבע. חייל היוצא לעזרת ישראל מיד צר, הקדוש ברוך הוא יבוא לעזרתו. אומנם למען הגנת הָעָם והמולדת, הוא יידרש להרוג, ובמקרים מסוימים גם ילדים רכים, אבל יש לזכור שהעיסוק בהרג יהיה באין ברירה. החייל היהודי לא יוצא לקרב צמא דם הרוצה להרוג כדי להרוג. הוא נאלץ להרוג את האויב כדי להציל ולמנוע מהאויב להרוג בבני עַמו.

הקדוש ברוך הוא מבטיח לעזור לחיילינו הממלאים את צו ה' ויוצאים להצלת הָעָם ולשמור על שלמות נפשם:

"וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ" (דברים יג, יח).

5. לזכות באהבת ה'

לעיל הזכרנו את המשותף למצב שכרות ולמצב של כעס. גם המהר"ל מפראג זיהה את ההשפעה המזיקה של השניים, ודיבר בשבח מי שנמנע מהם:

> "ובפרק ערבי פסחים (בבלי, פסחים קיג, ב) 'ג' הקדוש ברוך הוא אוהבן מי שאינו כועס ומי שאינו עומד על מדותיו ומי שאינו משתכר' ע"כ. רמזו בזה דברים מופלגים בחכמה מאוד, כי מי שיש בו אלו ג' ראוי אל האהבה, כי באלו המדות מתדמה אל בורא הכל והדומה יאהב את הדומה" (נתיבות עולם, נתיב הכעס פרק א).

המהר"ל מביא בחיבורו מאמר מסוגיה בגמרא: "שלושה הקדוש ברוך הוא אוהבן: מי שאינו כועס, ומי שאינו עומד על מידותיו, ומי שאינו משתכר". ננסה להבין את המשותף לשלושתם, ותחילה נתמקד בשכרות, ומתוך הבנת המתרחש אצל השיכור, נבין את פשר הצירוף. השותה איננו משתכר מייד. הוא שותה כוס יין וחווה הנאה. הוא מבקש להגביר את ההנאה, ושותה עוד כוס, ועוד... הוא מוּנָע מן התאווה של הגוף[4]. ובעודו מספק את תאוות הגוף, החלק הגשמי שלו, הוא מטשטש את החלק הרוחני שלו ומשבית את יכולותיו. הכועס שנמשך אחר כעסו ואיננו מתגבר עליו, גם הוא נמשך אחרי החלק הבהמי שלו (האינסטינקט) וזונח את החלק הרוחני שלו (המחשבה, השׂכל), וכמוהו גם מי שאינו מוכן למחול לזולת וכל דאגתו נתונה לעצמו - אם "מגיע לו" לקבל... הוא לא יוותר על זכותו: הזולת נפגע, הדברים קרו שלא באשמתו, והוא נקלע לצרה? כל אלו אינם מעניינים אותו. העיקר שהוא ו"זכויותיו" לא ייפגעו.

---

4 אומנם "אמר רבא מיחייב אינישׁ לבסומי בפוריא" (בבלי, מגילה ז, ב) - אך אין בדברים אלו קושי של ממש. ההתבסמות איננה השתכרות. ההתבסמות עוזרת לאדם להיפתח לחבריו, לשׂמוח עימם, לומר להם שבחם ולסלוח להם על דברים שאירעו ביניהם. השתכרות גורמת לאובדן שליטה, התבסמות - לא. השכרות אסורה וההתבסמות מותרת.

המשותף לכל מי שנמנעים מלהגיע למצבים האלה - אצל כולם השׂכל גובר על היצר, על החלק החומרי (הבהמי) שלהם. את אלו הקדוש ברוך הוא אוהב. המהר"ל מסביר שאדם שמצליח להשליט את השׂכל על היצר - נעשׂה דומה לקב"ה, וזו סיבת האהבה שה' רוחש לו. לכאורה, טענה מוזרה: לקב"ה אין צד גשמי כלל, ואילו לאדם יש חלק כזה, ואם כן, היכן הדמיון? אלא שאותו אדם שמצליח להשליט את השׂכל ולתת לו למלא את התפקיד הראשי בחייו, דוחק את היצר ומאלץ אותו להיכנע לשׂכל. הוא מונֵע מן החלק הגשמי את סיפוק רצונותיו ותאוותיו, וכביכול מעלים אותו והופכו לאַיִן. אדם כזה מידמה למי שאצלו אין חלק גשמי כלל וכל כולו רוחניות טהורה - להקדוש ברוך הוא. הדמיון מקרב אותו לה' ומזכֶּה אותו באהבתו.

פרק 6

דיבור ושתיקה

הקדמה

א. הדיבור

1. תפקיד הדיבור בחיינו

2. הדיבור - מוֹתַר הָאָדָם מִן הַבְּהֵמָה

3. דיבור = חיבור

ב. השתיקה

1. השתיקה חשובה

2. השתיקה - הזדמנות להקשבה

ג. יש דיבור ויש דיבור

ד. שתיקה ודיבור בלימוד

סיכום

~~~
~~~

הקדמה

בבריאת האדם נאמר: "וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית ב, ז). אונקלוס תרגם: "וַהֲוָת בְּאָדָם לְרוּחַ מְמַלְלָא" - חיותו של היצור האנושי באה לידי ביטוי ביכולת הדיבור שלו, יכולת שיתר הברואים לא ניחנו בה. אם נטבעה באדם היכולת לדבר, משתמע שהוא אמור לעשות בה שימוש. והינה אנו מוצאים שחכמים דיברו בשבח ההימנעות מדיבור דווקא, בשבח השתיקה:

"שִׁמְעוֹן בְּנוֹ אוֹמֵר: כָּל יָמַי גָּדַלְתִּי בֵּין הַחֲכָמִים, וְלֹא מָצָאתִי לַגּוּף טוֹב אֶלָּא שְׁתִיקָה" (משנה, אבות א, יז).

האם טוב לאדם שידבר? מוטב לו שישתוק? מתברר שאין דרך אחת שיש לדבוק בה תמיד ובכל תנאי. הבחירה צריכה להיות מותאמת לנסיבות, וכפי שלימדנו קהלת, החכם באדם:

"עֵת לַחֲשׁוֹת וְעֵת לְדַבֵּר" (קהלת ג, ז).

יש זמנים ומצבים שבהם ראוי ונחוץ לדבר, וזמנים ומצבים אחרים שבהם נכון וראוי לשתוק. בפרק זה ננסה להבחין בין המצבים השונים ולדעת כיצד לנהוג בהם.

א. הדיבור

1. תפקיד הדיבור בחיינו

קשה להעלות בדמיוננו חיים המתנהלים ללא דיבור. הדיבור משמש אותנו בחיי יום־יום בבית ובעבודה, בלימודים ולמעשה... בכל מקום. הדיבור משמש אותנו כדי לבטא רעיון או מחשבה, לשאול שאלה ולבקש עזרה ועוד.

אם כן, נוכל לומר שהדיבור הוא כלי המשמש להבעת מחשבות. המחשבה מופיעה תחילה, והדיבור משמש להביע אותה במילים ולהשמיעה באוזני

הזולת (ולפעמים באוזני עצמנו). במוח האדם עולות מחשבות רבות ומגוונות. יש מחשבות שלעולם תישארנה בגדר מחשבות. האדם מהרהר בינו לבין עצמו, ודיו. ואולם מחשבות רבות אינן כאלה, הן שלב אחד בתהליך: "סוף מעשה – במחשבה תחילה" (מתוך הפיוט לכה דודי / ר' שלמה אלקבץ [נוסחים שונים מעט מופיעים בזוהר ובדברי ראשונים]).

המחשבה עולה תחילה, והיא אמורה לצאת מן הכוח אל הפועל, להגיע לכלל מעשה. ובאמצע – בין המחשבה ובין המעשה – מקשר הדיבור. לדוגמה: אדם מעלה בדעתו שרצונו לבנות לו בית. אחרי שהגה בעניין וקיבל החלטה, הוא פונה לאדריכל ומבקש ממנו להכין לו תוכנית שתתאים לצרכיו, הוא פונה לקבלן ומברר שהוא מסוגל לבנות את הבית המבוקש ועוד. כך גם בלימוד: עולה באדם הרצון ללמוד תורה, ואז הוא פונה לחברים ומכרים ומתייעץ עימם כדי שיוכל למצוא את המסגרת המתאימה לו ביותר וכדומה.

נוכל לסכם ולומר שסדר הדברים הוא: (א) מחשבה; (ב) דיבור; (ג) מעשה. והינה למרבה הפלא בתורה מופיע פסוק שמציג סדר אחר:

"כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשֹׂתוֹ" (דברים ל, יד).

כידוע, תורתנו תורת חיים היא, והיא פונה אל עַם ישׂראל בדרך המתאימה למין האנושי ומתחשבת ביכולותיו ובמגבלותיו. היא איננה מצווה אותנו (ואפילו לא מצפה מאיתנו) לעשׂות דברים שאינם ביכולתנו. אם היא מצווה – משמע הדבר בהישׂג ידנו:

"כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לֹא נִפְלֵאת הִוא מִמְּךָ וְלֹא רְחֹקָה הִוא; לֹא בַשָּׁמַיִם הִוא לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה לָּנוּ הַשָּׁמַיְמָה וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְׁמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה; וְלֹא מֵעֵבֶר לַיָּם הִוא לֵאמֹר מִי יַעֲבָר לָנוּ אֶל עֵבֶר הַיָּם וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְׁמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה" (שם, יא-יג).

התורה לא כתבה 'כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בִּלְבָבְךָ וּבְפִיךָ לַעֲשֹׂתוֹ' כפי שהיינו מצפים לאור הבנתנו הראשונה, אלא בהיפוך הסדר דווקא: (א) דיבור (בְּפִיךָ); (ב) מחשבה (וּבִלְבָבְךָ); (ג) מעשֹׂה (לַעֲשֹׂתוֹ). התורה תורת אמת ומילותיה שקולות ומדויקות, ואם הקדימה את הפה (הדיבור) ללב (למחשבה), ברי שמוטל עלינו ללמוד ולהבין את פשר הסדר שבחרה.

2. הדיבור - מוֹתַר הָאָדָם מִן הַבְּהֵמָה

נראה שהתורה בחרה להציב את הדיבור תחילה בשל החשיבות הרבה שהיא מייחסת לו. כפי שהוזכר בתחילה, יכולת הדיבור מבדילה את בני האדם מיתר הברואים. כאמור התהליך המתרחש אצל בני אדם כולל שלושה שלבים (לפי תורתנו דיבור-מחשבה-מעשֹׂה). הדיבור איננו משמש את בעלי החיים. ומה לגבי שני השלבים האחרים? השלב הסופי, המעשֹׂה, בוודאי קיים בעולם החי. אנו רואים בעינינו שבעלי החיים פעילים: הנמלה אוספת גרגירים ומביאה אותם אל הקן והיא ניזונה ממה שאספה בעונה שבה אין מזון בחוץ. האם לפעולתה של הנמלה קדמה מחשבה? איננו יכולים לדעת. המחשבה - גם במקרים שהיא קיימת - נסתרת מן העין. וגם אם נניח שקיימת מחשבה, נראה שאין לנמלה צורך בדיבור שיקשר בין המחשבה למעשֹׂה. אצלה, המעבר (אם קיים) הוא אוטומטי.

אצל האדם התהליך איננו כזה אלא כרוך במודעות. המעבר מחשיבה מופשטת למעשֹׂה - מתרחש בערוץ התקשורת, בדיבור. האדם מבטא את מחשבותיו במילים, והמילים מעניקות לרעיון המופשט - ממשות. באמצעות הדיבור פלוני מבטא את רעיונותיו באוזני אלמוני, וייתכן שהדיבור לא יסתכם באמירתו שלו אלא יתפתח שיח בין השניים, ובו הרעיון יתברר ויתחוור. הדיבור הוא אמצעי המאפשר לאדם ליצור קשר עם בני אדם אחרים סביבו, קשר עם העולם. אדם איננו יכול לחיות לבדו, מנותק מחברת בני אדם אחרים ומסביבתו: "לֹא טוֹב הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ" (בראשית ב, יח). חשוב לדייק: אין הכוונה רק להיבט הטכני אלא גם להיבט הנפשי. קורה שבני אדם שרויים בצער ובכאב, ולעיתים גם שוקעים

בדיכאון. במקרים רבים הדיבור עשׂוי לעזור להם להיחלץ מן הקושי, כמאמר שלמה המלך: "דְּאָגָה בְלֶב אִישׁ יַשְׁחֶנָּה" (משלי יב, כה), ורש"י פירש: "דאגה בלב איש ישיחנה - ישׂיחנה מדעתו... ולדברי האומר ישׂיחנה לאחרים, כך סופו של מקרא ודבר טוב שינחמנו חבירו ישׂמח את הדאגה" - בכוח השׂיחה עם החבר לפוגג דאגות ותחושות קשות[5].

3. דיבור = חיבור

ואם בתקשורת בני אדם כך, קל וחומר בלימוד תורה ואמונה. האמונה אינהּ יכולה להתקיים רק במחשבה ובלב. כדי ללבוש ממשות - נחוץ לבטאהּ במילים. הבעת המהות המופשטת במילים - היא שהופכת אותהּ לממשות. אם כן הדיבור הוא שמקשר בין המחשבה למעשׂה, וליתר דיוק מוביל את המחשבה וסולל את הדרך לפניה להגיע לכלל מעשׂה.

מספרים שפעם פנה איש המשתייך לציבור החרדי אל יוסף בורג, שׂר בממשלה מטעם המפד"ל, ושאלו: אצלכם (בציבור הדתי) - מה חשוב יותר: תורה (מחשבה) או דרך ארץ (מעשׂה)? השיב לו השׂר בתבונה רבה: המקף המחבר. מחשבה שאינהּ מובילה למעשׂה ומעשׂה שאין בבסיסו מחשבה - חסרי ערך הם. הדיבור הוא שמקשר בין השניים, והחיבור שנוצר מעניק להם ערך.

---

5 שני הפירושים מובאים בסוגיה בבבלי, יומא עה, א. "נאמר: 'דאגה בלב איש ישחנה' (משלי יב, כה), ונחלקו ר' אמי ור' אסי בפירוש הכתוב. חד אמר: ישׂחנה מדעתו; וחד אמר: ישׂיחנה לאחרים". היינו לפי דעה אחת על הדואג להסיח דעתו מן הדאגה; ולפי הדעה האחרת - עליו לשתף אחרים בדאגתו, ומתוך כך יוקל לו.

ב. השתיקה

1. השתיקה חשובה

אחרי שהרבינו לספר בשבח הדיבור, לא נוכל להתעלם מדברי חכמים שניכר מהם שייחסו חשיבות לשתיקה. לעיל הבאנו מעט מדברי רבי שמעון במשנה, וכעת נביא את אמירתו בשלמותה:

> "שִׁמְעוֹן בְּנוֹ אוֹמֵר: כָּל יָמַי גָּדַלְתִּי בֵּין הַחֲכָמִים, וְלֹא מָצָאתִי לַגּוּף טוֹב אֶלָּא שְׁתִיקָה, וְלֹא הַמִּדְרָשׁ הוּא הָעִקָּר, אֶלָּא הַמַּעֲשֶׂה; וְכָל הַמַּרְבֶּה דְּבָרִים, מֵבִיא חֵטְא" (משנה, אבות א, יז).

נשוב לשאלה שהצגנו לעיל אחרי דברי רבי שמעון: האם טוב לאדם שידבר? מוטב לו שישתוק? ובנוסח קצת אחר: האם הדיבור עולה בחשיבותו על השתיקה? האם להפך?

מסופר על שני חכמים שלא הגיעו להסכמה בעניין זה. האחד אמר שהדיבור הוא החשוב ביותר; וחברו אמר שהשתיקה היא המשובחת מכול. החליטו לקיים פולמוס ולברר את הסוגיה. קהל רב התאסף ובא לשמוע את דברי החכמים.

פתח החכם האחד ונשׂא דרשה יפה בשבח הדיבור. סיים דרשתו והתיישב. קם חברו לשׂאת את דרשתו שלו - בשבח השתיקה (הרי תורו הגיע). הוא טרם הספיק לומר מילה אחת, וכבר קם החכם הראשון ואמר לו: "שתוק!". בקהל עבר רחש. האם כך מדבר חכם?! תהו. לאו דווקא. האמירה נועדה להבהיר שאי אפשר לו לעולם בלא דיבור.

ואם אי אפשר, מדוע טען רבי שמעון "כָּל יָמַי גָּדַלְתִּי בֵּין הַחֲכָמִים וְלֹא מָצָאתִי לַגּוּף טוֹב אֶלָּא שְׁתִיקָה"? אמירתו תמוהה: (א) אם אי אפשר לעולם בלא דיבור - מדוע השתיקה היא האפשרות הטובה ביותר? (ב) מדוע השתיקה טובה לגוף דווקא?

רבי עובדיה מברטנורא מיקד את דברי שמעון למקרה ספציפי ואלה דבריו: "מי ששומע חרפתו ושותק". ומדוע השתיקה טובה לגוף? משום שאם האדם יגיב לדברי החרפה, תגובתו תגרור מן הסתם תגובת נגד, ובעקבותיה - תבוא תגובה נוספת, וחוזר חלילה. שרשרת התגובות מתישה את הנפש, וכיוון שהגוף והנפש קשורים זה בזה - היא מביאה גם לחולשת הגוף (כמעט כל אדם חווה בחייו מריבה קולנית, ואם יפשפש בזיכרונו ייזכר בהשפעתהּ הקשה על גופו). ואם כן, ההימנעות מן התגובה הראשונה - מצילה את הגוף. רבי עובדיה מברטנורא מוצא דמיון בין משנה זו לדרשה שדרש האמורא רבי אילעא על הפסוק "תֹּלֶה אֶרֶץ עַל בְּלִימָה" (איוב כו, ז): "אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שבולם את עצמו בשעת מריבה" (חולין פט, א) - בלימה (מלשון בולם), היינו הימנעות, עצירה. והוא מוסיף - זהו שאמרו בכמה מקומות (שבת פח, ב, גיטין לו, ב): "הנעלבין ואינן עולבים, שומעין חרפתן ואין משיבין, עושין מאהבה ושמחין ביסורין, עליהן הכתוב אומר (שופטים ה, לא): 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'". זה שבחו של השותק: הוא איננו נגרר למריבות, ומתוך כך זוכה שצדקתו תתברר לעיני כול.

אם כן רבי עובדיה צמצם דברי שמעון והפכם למובנים. ההסבר שהוא מציע להמשך דברי שמעון "וְלֹא הַמִּדְרָשׁ הוּא הָעִקָּר אֶלָּא הַמַּעֲשֶׂה" - גם הוא מובן, וזה לשונו:

> "וְתֵדַע לְךָ שֶׁהַשְּׁתִיקָה טוֹבָה, שֶׁאֲפִלּוּ הַמִּדְרָשׁ וְהַדִּרָּשׁ וְהַדִּבּוּר בַּתּוֹרָה שֶׁאֵין לְךָ מִדָּה טוֹבָה הֵימֶנָּה, אֵין עִקַּר קִבּוּל הַשָּׂכָר אֶלָּא בִּשְׁבִיל הַמַּעֲשֶׂה; וְהַדּוֹרֵשׁ וְאֵינוֹ מְקַיֵּם - נוֹחַ לוֹ אִם הָיָה שׁוֹתֵק וְלֹא הָיָה דּוֹרֵשׁ".

כאן רבי עובדיה מדגיש עד כמה חשוב שנהפוך את מחשבותינו ודיבורינו למעשים. נשיאת דרשות בשבח העזרה לזולת ובחשיבותהּ, מבלי שמתלווה אליה שום הושטת עזרה הלכה למעשה - אינהּ אלא צביעות.

גם את חתימת דברי רבי שמעון "וְכָל הַמַּרְבֶּה דְּבָרִים מֵבִיא חֵטְא" רבי עקיבא מבאר:

> "שֶׁכֵּן מָצִינוּ בְּחַוָּה שֶׁהִרְבְּתָה דְּבָרִים, וְאָמְרָה: 'אָמַר אֱ־לֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְּעוּ בּוֹ', וְהוֹסִיפָה נְגִיעָה שֶׁלֹּא נֶאֱסְרָה בָּהּ, וּדְחָפָהּ נָחָשׁ עַד שֶׁנָּגְעָה בּוֹ, וְאָמַר לָהּ: 'כְּשֵׁם שֶׁאֵין מִיתָה בִּנְגִיעָה כָּךְ אֵין מִיתָה בָּאֲכִילָה', וּמִתּוֹךְ כָּךְ בָּאָת לִידֵי חֵטְא, שֶׁאָכְלָה מִן הַפְּרִי. הוּא שֶׁשְּׁלֹמֹה אוֹמֵר (משלי ל, ו): 'אַל תּוֹסֵף עַל דְּבָרָיו פֶּן יוֹכִיחַ בְּךָ וְנִכְזָבְתָּ'."

נלמד מכאן שיעור חשוב: כשאנו מלמדים תורה, אל לנו להוסיף החמרות מדעתנו, שכן בסופו של דבר כל המוסיף גורע.

2. השתיקה - הזדמנות להקשבה

בפירוש שחיבר הרב וינגורט לפרקי אבות מובא פירוש יפה לדברי רבי שמעון. הרב וינגורט מתמקד במילים שבהן פתח רבי שמעון: "כָּל יָמַי גָּדַלְתִּי בֵּין הַחֲכָמִים" - הגדילה בין חכמים הייתה הזדמנות פז - להקשיב לדבריהם וללמוד מפיהם. כדי להבין את דברי הזולת, נדרשת הקשבה של ממש. אדם איננו מסוגל לדבר ולהקשיב בעת ובעונה אחת, ואם כן, הרוצה להקשיב - חייב לשתוק.

בתקשורת אנו עדים למקרים רבים של חוסר הקשבה. מראיין מַפנה למרואיין שאלה, המרואיין מתחיל להשיב, אבל המראיין נכנס לדבריו וקוטע אותם ואינו מניח למרואיין להשלים אפילו משפט אחד. המרואיין מתחיל לדבר, אבל שוב ושוב המראיין מתפרץ לתוך דבריו ואיננו מניח לו לבטא רעיון בשלמותו.

כך המנהג בתקשורת, ובמקרים שבהם דעת המרואיין שונה מדעת המראיין - על אחת כמה וכמה. מנהג זה - דרך ארץ אין בו, ואין בו גם דבר נוסף - אין הקשבה. והתוצאה - גם הבנה אין. כדי להבין את דברי הזולת חובה

לאפשר לו לדבר ולהשלים את דבריו, וכל עוד הוא מדבר - יש להקשיב לדברים שהוא אומר בתשׂומת לב. וכדי להקשיב - יש לשתוק. אין הכוונה שחובה להסכים לכל דעותיו ומחשבותיו - מותר להתנגד, אבל כדי להתנגד - צריך לדעת לְמה מתנגדים, וכדי לדעת - צריך להקשיב ולהבין.

האם הכוונה שצד אחד ידבר ללא הרף, והצד האחר ישתוק תמיד? לא ולא! בזמן ההקשבה - נדרשת שתיקה. ואחרי שהדובר סיים לומר את דברו, השותק, שהקשיב להם והבין אותם, יכול לצאת משתיקתו ולהגיב. כך מתנהל שׂיח.

עד כמה חשוב להבין את דעת הזולת גם (ואולי בעיקר) כשהיא מנוגדת לדעתנו - נוכל ללמוד מדברי הגמרא:

> "מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן... ללמדך שכל המשפיל עצמו הקדוש ברוך הוא מגביהו וכל המגביהּ עצמו הקדוש ברוך הוא משפילו" (בבלי, עירובין יג, ב).

הגמרא מסבירה שההלכה נקבעה כבית הלל - בזכות מנהגם המיוחד: לפני שאמרו את דעתם, הקפידו להביא תחילה את דברי בית שמאי, ורק אחר כך - את דעתם שלהם. מנהגם העיד עליהם שהם אכן הקשיבו בתשׂומת לב לדברי בית שמאי. הקשיבו מתוך רצון להבינם על בוריים. ורק אחרי שהבינו הכול - אם לא הסכימו לדעת בית שמאי, הביעו את הסתייגותם מדברי קודמיהם ואת דעתם שלהם. האם פירוש הדבר שבכל אותם המקרים, בית שמאי טעו? לאו דווקא. נעיין באותה הסוגיה, בחלק המופיע לפני הקטע שהובא לעיל ("מפני מה זכו..."):

> "אמר רבי אבא אמר שמואל שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו יצאה בת קול ואמרה **אלו ואלו דברי א־להים חיים** הן והלכה

כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי א־להים חיים מפני מה זכו בית הלל...?"

אם כן, לא מדובר בקבלת דעת בית הלל ודחיית דעת בית שמאי - הדעות מצד עצמן. לדעת בית הלל ניתנה "זכות **קדימה**" הודות למנהגם **להקדים** את דברי בית שמאי לדבריהם. הם היו מסוגלים לשתוק ולהקשיב היטב ולהבין את דעת בית שמאי לפרטי פרטיה. ההתנגדות באה רק אחרי הבנה שלמה ומדויקת.

כדאי לשים לב לפרט חשוב בתשובת הגמרא: לפני שהיא מזכירה את מנהגם של בית הלל, היא מציינת את מידותיהם: "מפני שנוחין ועלובין היו" - מידות אלו מחזירות אותנו לפירושו של רבי עובדיה מברטנורא לדברי רבי שמעון במשנה: "מִי שֶׁשּׁוֹמֵעַ חֶרְפָּתוֹ וְשׁוֹתֵק", שכן, כפי שלמדנו במסכת יומא:

"הנעלבין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין עושין מאהבה ושמחין ביסורין, עליהן הכתוב אומר 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו' (שופטים ה, לא)" (בבלי, יומא כג, ב).

בית הלל היו אותם נעלבים ואינם עולבים - הם לא נגררו למחלוקת לשם המחלוקת. הם הקשיבו והבינו, וחלקו לשם שמיים, וכידוע:

"כָּל מַחֲלֹקֶת שֶׁהִיא לְשֵׁם שָׁמַיִם, סוֹפָהּ לְהִתְקַיֵּם... אֵיזוֹ הִיא מַחֲלֹקֶת שֶׁהִיא לְשֵׁם שָׁמַיִם? זוֹ מַחֲלֹקֶת הִלֵּל וְשַׁמַּאי" (משנה, אבות ה, יז).

ההסבר של הרב וינגורט שלפיו ההלכה נקבעה כבית הלל משום שהקפידו להקשיב באמת (ולשם כך שתקו) - יפה מאוד, והוא בוודאי עולה בקנה אחד עם האמור במשנה ובגמרא.

ג. יש דיבור ויש דיבור

נשוב לדיבור. הרמב"ם מבחין בין חמישה סוגים של דיבור: (א) דיבור שהוא מצווה; (ב) דיבור אסור; (ג) דיבור מאוס; (ד) דיבור אהוב; (ה) דיבור מותר. להלן נסבירם בקצרה:

א. דיבור שהוא מצווה - דיבור הקשור ללימוד תורה, לקיומה ולעיון בה. דיבור כזה הוא מצוות עשה, שנאמר: "וְדִבַּרְתָּ בָּם" (דברים ו, ז).

ב. דיבור אסור - אמירת לשון הרע, הונאת דברים, שקרים, ליצנות וכו'.

ג. דיבור מאוס - דיבור אשר אין בו תועלת לנפש האדם. ייתכן שדיבור זה אין בו רע מצד עצמו, אבל גם תועלת אין בו.

ד. דיבור אהוב - דיבור בשבח המעלות השכליות והמידתיות ובגנות מידות שליליות. דיבור בשבח המוסר והמעשים הטובים שעושים בני האדם.

ה. דיבור מותר - דברים שמותר לאדם לאומרם כי הם נצרכים להתנהלות ולשגרת החיים.

נראה לי שאפשר להוסיף על דברי הרמב"ם בעניין הסוג הראשון והסוג האחרון. אין חולק שדיבור בענייני תורה הוא מצווה, ואולם נראה לי שייתכן דיבור שאיננו בענייני תורה, שגם הוא מצווה: כשרואים אדם שנתון בקושי, ניגשים אליו ומשוחחים איתו ומתוך השיחה רוחו מתעודדת - שיחה כזאת היא בוודאי מצווה, ויש שהיא בבחינת הצלת נפש ממש. וגם לגבי הדיבור המותר יש מקום לתוספת: ייתכן שהדיבור לא יהיה לצורך מוגדר (קנייה ומכירה, הוראות בעבודה וכדומה), אלא שיחה בענייני חולין שכל מטרתה - קיום השיחה עצמה, היינו: תקשורת בין המשוחחים. אנשים רבים חווים בימינו בדידות, והשיחה עימם מחיה את נפשם ועשויה להפחית ואפילו במעט את תחושת בדידותם. תוספת זו מחזירה אותנו לדברים שנכתבו כבר קודם בעניין חשיבות הדיבור המשמש ערוץ תקשורת בין אנשים. ייתכן שיהיו שיטענו כנגד רעיון זה, ששיחות כאלה - מטבע

הדברים עשׂויות להגיע לרכילות ולאמירת לשון הרע. הצדק עימם, ובכל זאת, הן חשובות, ואם המשׂוחחים מודעים לסכנה, בוודאי יקפידו להיזהר שלא להיכשל.

ואם הדיבור תורם לבניית קשר בין הבריות - מדוע הזהירו חכמים ואמרו: "וְאַל תַּרְבֶּה שִׂיחָה עִם הָאִשָּׁה" (משנה, אבות א, ה)? כוונת חכמים שלא להרבות בשׂיחה שאין בה תועלת ובוודאי לא בשׂיחות הבל ושטות. עם אשתו - מוטב שלא ירבה בשׂיחות מסוג זה; ועם נשים אחרות - מוטב שימעט בשׂיחה בכלל.

נראה שכוח הסבר זה יפה גם לגבי אותו דיבור שהרמב"ם כינה "מאוס": הדיבור שאין בו תועלת של ממש - אם מרבים בו הוא אכן מאוס, אבל אם אין מרבים אלא נוהגים בו במידה, כפי הנחוץ לשמירת הקשרים החברתיים בין בני אדם - הוא איננו מאוס.

ד. שתיקה ודיבור בלימוד

בעל "תפארת ישׂראל" הסביר שאת דברי רבי שמעון "וְלֹא מָצָאתִי לַגּוּף טוֹב אֶלָּא שְׁתִיקָה" אין להבין כפשוטם. כוונת דבריו לומר: לא מצאתי שהשתיקה - טובה. בעל "תפארת ישׂראל" מציין זאת בהקשר מוגדר: לימוד תורה. אם תלמיד יושב לפני רבו ורק מקשיב ואיננו אומר מאומה, הרי הוא דומם כפסל. תלמיד שאיננו משתתף בשיעור מעורר אצל המלמד תחושה שהוא איננו חכם ולמעשׂה איננו מבין את הנלמד כלל, ומשום כך הוא שותק. ולא זו בלבד, כדי להיטיב ולהבין את השיעור, חשוב שהתלמיד ישאל שאלות ויקשה קושיות, ואם איננו מבין - יבקש הסבר, ובמידת הצורך - גם הסבר נוסף, ולא יחשוש ולא יתבייש. כך לומדים. הפלפול והקושיות נחוצים לחידוד הדברים ולהבהרתם.

סיכום

אם כן, ראינו שיש דיבור שגם אם איננו ממוקד בדברי תורה - אין להטיל בו דופי. כשחכמים אמרו: "וְלֹא הַמִּדְרָשׁ הוּא הָעִקָּר, אֶלָּא הַמַּעֲשֶׂה" - הם לא שללו את הדיבור אלא הגדירו סדרי חשיבות: המעשׂים הם העיקר ועל פיהם נמדד האדם; וכשאמרו: "וְכָל הַמַּרְבֶּה דְּבָרִים, מֵבִיא חֵטְא" - לא פסלו את הדיבור מכול וכול, אלא הבהירו שחשוב לשׂים לו גבולות ולא להרבות בו מעבר לצורך.

כאמור הדיבור כשלעצמו חשוב לצורך בניית קשרים ושמירתם. ועם זאת יש לזכור תמיד שגם השתיקה חשובה. השתיקה החשובה איננה שתיקה סתמית אלא שתיקה לצורך הקשבה לדברי הזולת כדי להבין את כוונתם לעומקה. שתיקה תתרום להבנה ולאמירת דברי טעם.

בפתח השיעור ציינו שהדיבור הוא המחבר בין המחשבה למעשׂה וגם בין בני האדם. חשוב להבין שערוץ התקשורת החשוב הזה הוא דו־סטרי. הדיבור לא רק מושפע מן המחשבה ומעביר אותה הלאה. הוא גם משפיע עליה. כשאדם מבטא רעיון בקול - מלבד חשׂיפת הרעיון לפני אחרים, יש באמירתו במילים בקול - תועלת גם לו עצמו: הרעיון מתחדד אצלו ומתבהר בתודעתו. לפעמים בחשיבה שקטה קשה להבחין בקשיים מסוימים ברעיון, וכשמשמיעים אותו בקול - מצליחים להבחין בהם, ומתוך כך מבררים אותם ומדייקים את הרעיון.

הכול צריך להיעשׂות במידה ובתבונה: "דִּבְרֵי חֲכָמִים בְּנַחַת נִשְׁמָעִים" (קהלת ט, יז), ועל דרך אמירת החכם באדם, אפשר אולי לומר גם: החכמים - שומעים בנחת; ואם נשמע בנחת - אולי נזכה ונחכים.

פרק 7

פריצות וקדושה

א. מהי פריצות?

ב. מהי קדושה?

ג. בין איש לאישה - פריצות וקדושה

1. איש ואישה והקשר ביניהם

2. למה יש פריצות בעולם?

3. היצר והטבע ומה שמעל לטבע

4. בין ישׂראל לעַמים

ד. קדושה היא עולם שלם

1. קדושה בלבוש

2. קדושה בשׂמחות ובאירועים משפחתיים

3. קדושה ושירות בצבא

ה. חיים של קדושה - יחידים

1. חינוך לקדושה

2. "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ" - הלכה למעשׂה לפי רש"י ורמב"ן

ו. חיים של קדושה - חברה

1. בניית חברה ראויה מתחילה מן הבסיס

2. יהדות וקוממיות

~~~

עַם ישׂראל נצטוו: "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱ־לֹהֵיכֶם" (ויקרא יט, ב).

העיון בקדושה ובפריצות - זו מול זו - עשׂוי להבהיר את מהות הקדושה שנדרשת מעַם ישׂראל.

א. מהי פריצות?

בפרק ז בספר משלי מופיע תיאור של אישה פתיינית והדרכים שהיא נוקטת כדי לפתות גבר צעיר לקיים עימהּ יחסים אינטימיים. האישה מתנהגת כפי שמתנהגות נשים העוסקות בזנות, אם כי ברור שהיא איננה זונה. היא אשת איש. היא איננה מסתירה מהבחור את עובדת היותהּ נשׂואה, ומספרת לו שאישהּ יצא לנסיעה למרחקים ונעדר מן הבית. התנהגות כזו היא פריצות.

ב. מהי קדושה?

את הציווי "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ" רש"י מפרש:

> "הוו פרושים מן העריות ומן העבירה (ויקרא רבה) שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה".

פריצות היא התנהגות המתאפיינת בהיעדר גבולות ברורים. אין גדר המפרידה בין התחום המותר ובין כל מה שמחוצה לו. האדם עושׂה ככל העולה על רוחו. מבחינתו אין שום קו או שלט שמסמן לו "עצור. גבול לפניך!" - הכול פרוץ והכול פתוח לפניו.

בדרך כלל מדברים על פריצות בהקשר של מיניות. לבוש המצניע את הגוף - כביכול מקיף אותו בגדר ומבהיר שהגוף איננו הפקר ואין לאיש רשות
~~~

לגשת אליו ללא הסכמת בעליו. לבוש חושפני - עושה את ההפך: הוא משדר לסובבים שאין שום גדר, הכול פרוץ והכול נגיש לכל אחד; ובמקרה שמדובר באישה, יש בלבוש מסר: כל החפץ - מוזמן לגעת, ליהנות, לעשות עסקים[6].

ג. בין איש לאישה - פריצות וקדושה

כפי שצוין לעיל, בדרך כלל דיבור על פריצות מגיע בהקשר של מיניות והיחסים בין המינים. אם כן, יש לברר אילו הם היחסים בין המינים המתאימים לעולם של קדושה, ואילו אינם מתאימים לעולם זה ומעידים על מציאות שיש בה פריצות.

1. איש ואישה והקשר ביניהם

הרמב"ם מלמדנו על הדרך ליצירת קשר נישואין שהייתה נהוגה בישראל בעידן שקדם למתן תורה, ועל הדרך שהונהגה מאז מתן תורה:

> "קֹדֶם מַתַּן תּוֹרָה הָיָה אָדָם פּוֹגֵעַ אִשָּׁה בַּשּׁוּק אִם רָצָה הוּא וְהִיא לִשָּׁא אוֹתָהּ מַכְנִיסָהּ לְתוֹךְ בֵּיתוֹ וּבוֹעֲלָהּ בֵּינוֹ לְבֵין עַצְמוֹ וְתִהְיֶה לוֹ לְאִשָּׁה. כֵּיוָן שֶׁנִּתְּנָה תּוֹרָה נִצְטַוּוּ יִשְׂרָאֵל שֶׁאִם יִרְצֶה הָאִישׁ לִשָּׁא אִשָּׁה יִקְנֶה אוֹתָהּ תְּחִלָּה בִּפְנֵי עֵדִים וְאַחַר כָּךְ תִּהְיֶה לוֹ לְאִשָּׁה שֶׁנֶּאֱמַר (דברים כב, יג): 'כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ'."
> (רמב"ם, הלכות אישות פרק א הלכה א).

---

6 כדאי לשים לב: בין העברית לארמית ידוע החילוף בין צ (בעברית) ל־ע (בארמית), לדוגמה: **צ**מר-**ע**מר; ארצ-ארעא ועוד. וגם בעברית עצמה - יש שהשורשים פר"ע ופר"ץ משמשים במשמעות דומה למדי: האישה הסוטה שהתנהגה בפר**יצ**ות, "וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה... וּפָרַ**ע** אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה" (במדבר ה, יח); כשמשה יורד מהר סיני נגלה לעיניו מחזה מבעית: "וַיַּרְא מֹשֶׁה אֶת הָעָם כִּי פָרֻעַ הוּא" (שמות לב, כה). פריצות היא חריגה מן המ**סגר**ת והכללים המו**גדר**ים: המ**סגר**ת - **סוגר**ת, וההו**גדר**ה מציבה **גדר**. ההתעלמות מהן יוצרת **פרצה בגדר**, ומביאה לידי פריצות.

לפני מתן תורה, אם גבר ואישה נפגשו, ושניהם חשו רצון להתקשר זה עם זה, האיש היה מביא את האישה לביתו, ואחרי קיום יחסי אישות, השניים היו הופכים לבני זוג. דרך זו נהוגה עד היום בעולם הנוכרי, ולמרבה הצער גם בקרב יהודים הרחוקים מעולם המצוות.

מאז מתן תורה - יש "נוהל מסודר": כדי להפוך לזוג, נחוצה פעולה של קניין. הקניין הוא תנאי ליצירת נישׂואין. יחסי אישות אינם יוצרים נישׂואין, והם מותרים רק **אחרי** שקשר הנישׂואין כבר נוצר. המשתייכים לציבור שומרי התורה והמצוות (דתיים, חרדים) ממתינים עד לאחר החתונה. אומנם יש בזה קושי, אבל משתדלים להתחזק. לעומתם המשתייכים לציבור החילוני, רובם אינם חשים צורך להמתין. בנים ובנות (באופן רשמי, מגיל 18, אז הם נחשבים בוגרים על פי החוק) מקיימים יחסים לשם ההנאה ההדדית. רבים מהם נישׂאים רק בהתקרבם לגיל 30, אחרי ש"הספיקו" להיות בכמה וכמה מערכות יחסים זוגיות.

ההימנעות מיחסי אישות עד אחרי יצירת קשר הנישׂואין - כלולה בקדושה, שהיא חלק מתורת ישׂראל; וההתנהגות האחרת - שבה קיום יחסים אינו מותנה בנישׂואין ונעשׂה לסיפוק צורך והנאה בעלמא - היא פריצות.

2. למה יש פריצות בעולם?

בכל אדם טבועים יצרים, כך נברא. היצר הוא כוח מניע, ועל האדם לשׂים לב לשלוט ביצריו ולא להניח להם לשלוט בו. יצר האכילה מנסה למשוך אותו לאכול עוד ועוד, ועליו להקפיד לאכול כפי הנחוץ לו ולא להפריז; כוחו של יצר הכבוד גובר עם הגיל, ועל האדם לבחון אם מעשׂיו מונעים משיקול הגיוני ונכון ולא רק מתאוות הכבוד; גם תאוות הממון מצויה בו, ועליו לדאוג למלא את מחסורו ולהשׂיג הכסף הנחוץ לו מאפיק פרנסה כשר (ולא משוד וגזל, חלילה).

עם היצרים החזקים במיוחד נמנה יצר המין המצוי אצל כל אדם. הוא מתעורר בגיל הנעורים, אבל אין לספק אותו מייד. סיפוקו ייאלץ להמתין עד אחרי החתונה. כך בעולם של קדושה.

ומה קורה בעולם ללא קדושה? אין סבלנות להמתין, ובעצם אין שום סיבה להמתין. היצר טבעי, ומדוע להתנגד לו?! אם שני אנשים בוגרים, איש ואישה, רוצים להיות יחד - הרצון משותף ויש הסכמה הדדית (ברור שאין מדובר בכפייה, באונס) - הרצון לגיטימי, וכמוהו מימושו. הרי במימוש הרצון הזה אותם שניים אינם פוגעים באיש, ואם כן מה רע יש בזה?!

3. היצר והטבע ומה שמעל הטבע

בעולם ללא קדושה המעשה נחשב לגיטימי, אין בו דופי ואין בו שום רע. אין רע? רק לכאורה. מתברר שלהתנהגות זו יש השפעות שליליות לאורך זמן. המְאַמצים אותה מציבים את החיים הטבעיים, חיי הגוף, מעל לחיים הרוחניים, חיי הנפש. למעשה חיי הרוח הולכים ודועכים וכמעט חדלים להתקיים. ואם כל מטרת הקשר הזוגי להביא לסיפוק היצר, אזי יצירת משפחה ובוודאי משפחה ברוכת ילדים - אין בה טעם, ורק טורח יש בה. מסתפקים בילד אחד, והמרבים - בשניים, ולקינוח - כלב, ודיינו.

גם אותה אישה פתיינית המתוארת במשלי - דוגלת בפריצות. בעלה רחוק מן הבית, והיא עומדת על אֵם הדרך ומחפשת להפיל ברשתה גברים. אם היא רוצה והם רוצים - למה לא ליהנות מהחוויה?! הרדיפה אחרי סיפוק היצר וריגושים - מובילה במקרים רבים לגירושים; וההנאה - לשנאה.

והינה הקדוש ברוך הוא אומר לעַם ישׂראל: "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱ־לֹהֵיכֶם" - אני קדוש, אני מעל לטבע; וגם מכם אני מבקש להתעלות מעל לטבע. יש טבע, והיצרים אכן טבעיים, אבל אני מצפה מכם לא להיכנע להם אלא להתעלות מעליהם, להתרומם אל מעל לטבע, להיות קדושים. זו הקדושה המיוחדת לעַם ישׂראל.

4. בין ישׂראל לעַמים

האישה במשלי איננה יצור דמיוני. יש כמותה במציאות, וכבר בתורה מופיע סיפור על אישה כזאת ועל ניסיונה לפתות בחור צעיר מעַם ישׂראל: אשת פוטיפר, אישה מבוגרת, חושקת ביוסף, הבחור הצעיר שהובא זה כבר

למצרים, והוא מועסק בביתם. בעלהּ נעדר מן הבית, והיא מחליטה לנצל את ההזדמנות. יוסף נמצא בעמדת חולשה: הוא רחוק מביתו, הוא נמכר לעבד בארץ זרה, ומי שמכרו אותו הם אחיו, עצמו ובשׂרו. לכאורה, אין לו דבר. והינה, אישה ממעמד גבוהּ – חושקת בו, מזמינה אותו להיות עימהּ. ויוסף – מסרב. מדוע? הוא גבר צעיר. האם אין בו יצר? יש, אבל יש בו גם דבר נוסף – קדושת ישׂראל. הקדושה היא שגורמת לו לסרב. תחילה הוא מנמק את הסירוב במחויבות להגינות בסיסית בין בני אדם: "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," (בראשית לט, ח–ט) הוא מסביר, ואז בא טיעון המחץ, העובר למישור שמעל יחסי אנוש: "וְאֵיךְ אֶעֱשֶׂה הָרָעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְחָטָאתִי לֵא־לֹהִים" (שם, ט) – לא מדובר רק במעילה באמון של אדם. מדובר בחטא כלפי הא־ל.

קדושת ישׂראל היא המחסום שמונע מיוסף להיכנע ליצר. אדם שאין בו קדושה, מן הסתם היה נענה להזמנה. ומדוע לא?!

ה' קורא לעַם ישׂראל להיות במעמד של קדושים – מעמד גבוהּ וגם מחייב: עליהם להעניק ממד של קדושה לקשר בין איש לאשתו. קשר של קדושה איננו קשר מזדמן ואיננו קשר שכל מטרתו סיפוק היצר. זהו קשר של חיבה הדדית ונאמנות הדדית ורצון משותף להקים יחד משפחה. הקשר מקיף את בני הזוג הנשׂואים במסגרת. בתוכהּ – הם יחד. וכל האחרים – מחוצה להּ. קשר הנישׂואים ייחודי לשניים שבתוכו, ולא לאיש מלבדם.

השוואה בין הנוהג הרווח בקרב הגויים ובין ההתנהגות של יהודים ההולכים בדרך התורה מבליטה עד כמה גדול המרחק בין ישׂראל לעַמים[7]. לדוגמה: סקר שנערך בצרפת בשנים האחרונות ביקש לעמוד על ההרגלים בתחום המיניות ועל השינויים שחלו בהם בעשׂור שחלף מאז הסקר

7 אין פירוש הדברים שבקרב גויים שלא התחנכו לחיי קדושה לא תיתכן זוגיות בריאה. יש מקרים כאלה, ונראה שיש בני אדם שאומנם לא למדו מהי קדושה, ובכל זאת יש בהם הבנה לגבי מהותהּ וחשיבותהּ.

הקודם. התברר שהגיל של קיום יחסים בפעם הראשונה - עלה, כלומר בפריצות בקרב צעירים חלה נסיגה. אחת השאלות בסקר הופנתה לנשים וביקשה לברר מה מספרם של הגברים שעימם קיימו יחסים. התשובות שוקללו והתקבל הממוצע: 8. בעולם היהודי שיש בו קדושה - ברוב המקרים, תתקבל התשובה: 1, ובמקרים של גירושין או אלמנות - 2 (מספרים גבוהים מאלה חריגים ביותר).

גם מנתונים שנאספו במדינות אחרות באירופה עולה שמשפחות גדולות אינן חזון נפרץ. מספר הילדים למשפחה עומד (בממוצע) על 1.2 (ואם כוללים בחישוב לא רק את אזרחי המדינה אלא גם את הזרים שהגיעו אליה כמהגרים, המספר עולה ל־1.8). המספרים הממוצעים האלה פירושם חד־משמעי: האוכלוסייה מתמעטת ונחלשת, והמחסור בידיים עובדות גובר. כדי להתגבר עליו מייבאים עובדים זרים, ועליית שיעורם באוכלוסייה מחוללת שינויים באופי החברה ומשנה את זהותה של המדינה כולה. רבים מאותם מהגרים הם מוסלמים קנאים שׂונאי ישׂראל, ובאזורים שהם מתרכזים בהם, הם משליטים טרור, זורעים אימה בקרב התושבים (ובוודאי בקרב יהודים או ישׂראלים מבקרים אך לא רק בקרבם), וגם המשטרה המקומית חוששת מעימות עימם ונמנעת מלהגיע לאותם המקומות.

החיים ללא קדושה - יוצרים מציאות עגומה. מציאות שאין בה תקווה לבנייה ולצמיחה, מציאות שאין לה עתיד. ובאין עתיד - האבדון הוא רק שאלה של זמן.

ד. קדושה היא עולם שלם

1. קדושה בלבוש

מאז חטא אדם וחוה, החלו בני האדם לכסות את איברי גופם ולהצניעם - להתלבש. בנים וגם בנות צריכים להתלבש בדרך שתיצור הופעה מכובדת. אין מדובר בסגנון לבוש מסוים אחד ויחיד. אפשר להתלבש במגוון סגנונות, אלא חשוב להקפיד על לבוש שאיננו חושׂפני (ברור שחולצה ללא שרוולים

אינה צנועה ואינה מכובדת) ואיננו מושך את העין ומבליט את הלובש (כגון חולצה בצבעים "זרחניים" שעליה תמונות שצבען אדום עז וכדומה).

הלבוש הצנוע מכבד הן את הלובש הן את סובביו, במקום העבודה או הלימודים, במפגשים חברתיים ואפילו ברחוב. אפשר להבחין בהבדל בין התנהגות ליד אדם הלבוש בצניעות להתנהגות ליד אדם שלבושו מזערי ובקושי מכסה את גופו, ובעיקר כשמדובר בנשים. אישה חשופה - מרגישים נוח לגעת בה, לחבק ולנשק בדרך חברית כביכול, גם אם ההיכרות עימה נוצרה לפני רגע קט; כשהיא עוברת ברחוב - שורקים לה, משמיעים לעברה הערות ומנסים "להתחיל" איתה. לעומתה, אישה שלבושה בלבוש מכובד - נזהרים בכבודה: מדברים בנימוס, נמנעים ממגע ובוודאי מחיבוק וכדומה.

2. קדושה בשמחות ובאירועים משפחתיים

מצווה לשמח חתן וכלה. וכיצד משמחים? מְרַקדים לפניהם. בחתונות רבות, אם נתבונן ברחבת הריקודים נזהה רגע שבו מתרחשת תפנית חדה. בתחילה, כשהרב נמצא, הרחבה מחולקת - יש מחיצה: מעֶברה האחד רוקדים הבנים, ומן העבר האחר - הבנות. ברגע שבו הרב פורש ויוצא, הכול משתנה: המחיצה מסולקת, וברחבה האחת הגדולה רוקדים יחד בנים ובנות. הריקודים הנפרדים מְפנים מקומָם לריקודים מעורבים, בנים ובנות קופצים ומזיעים, ובריקוד, מטבע הדברים, יש בגדים שמתרוממים באוויר, ואין צורך להרחיב בזה.

אספר לכם מעשה שהיה: אדם שעמד לחתן את בנו התקשר אליי, וביקש עצה. הבן עצמו מסכים שהחתונה תהיה נפרדת לחלוטין, אבל המשפחה של הכלה - מתנגדת. הם מסכימים להתפשר - בסעודה תהיה הפרדה, אבל בריקודים - הס מלהזכיר. האב עמד חסר אונים: האם עליו לומר לבנו לבטל את החתונה ולחפש לו אישה אחרת?!

הסברתי לו שהסיכוי לבטל קלוש, וגם אם יצליחו לבטל, הריקודים המעורבים אומנם לא יתקיימו באותו ערב באירוע שלהם, אבל לטווח הארוך עלול להיגרם נזק כבד. הרי הבן אוהב את הכלה ומרגיש שהיא

האישה שהחיים עימה יהיו טובים ומשׂמחים. אם כן, אסור להתערב ולהפריע ובוודאי לא לנסות לבטל.

ומה אפשר לעשׂות בכל זאת? ההצעה שנתתי לאבי החתן הייתה: תדרשו שעד השעה עשׂר תהיה ברחבת הריקודים מחיצה והריקודים יהיו נפרדים. בשעה עשׂר אתם תלכו, ומה שיעשׂו בהיעדרכם - יעשׂו.

האב כנראה העביר את המסר לבנו, והבן התקשר. הוא רוצה שההורים יישארו עד סוף החתונה שלו, אמר, וציפה להקלה, להיתר. הבהרתי לו שלא אוכל לתת היתר לריקודים מעורבים, ואי אפשר לדרוש מההורים להישאר בחתונה בזמן שהריקודים כאלה; ואמרתי לו שעליו לכבד אותם ולא לנסות להפעיל עליהם לחץ להישאר. לבסוף הצעתי פתרון: עד לשעה עשׂר יהיו ריקודים נפרדים וגם שבע ברכות, ואחרי שבע ברכות - ההורים ילכו הביתה.

הפתרון הזה היה פשרה: הורי החתן רוצים שכל החתונה תתנהל בהפרדה, והורי הכלה - שהאירוע כולו יהיה מעורב. והפשרה - חלק כך וחלק כך. ובכל זאת הלב כואב: ביום החתונה, באירוע המשׂמח שבו אמורה להתחיל בנייה של מהות של קדושה, דווקא בו, יש פגיעה בקדושת ישׂראל. ולצד הכאב הייתה בליבי גם תקווה: שהפגיעה הזאת תהיה חד־פעמית, ובהמשך הזוג הצעיר יעלה יחד במעלות הקדושה.

בצרפת נהוגים ריקודים מעורבים גם באירועי בר מצווה, וגם בעניינם שמור בזיכרוני סיפור.

בבית הספר שניהלתי בצרפת למדו שני אחים שבאו ממשפחה קשת יום. אימם הייתה יהודייה, אבל אביהם - ייתכן שהיה גוי, אינני יודע בוודאות. הם למדו אצלנו והתקדמו יפה. האח הגדול הגיע למצוות והזמין את חבריו לכיתה לבוא לחגיגת בר המצווה שלו. חבריו לכיתה ידעו שהריקודים בחגיגה יהיו מעורבים ובאו אליי ושאלו אם להשתתף בשׂמחת אותו חבר אם לאו. השבתי להם כפי שנראה לי נכון אז - שלא לבוא, והתלמידים הצדיקים צייתו ולא באו. חתן השׂמחה נפגע פגיעה אנושה: ביום שכל כך

ציפה לו והתרגש לקראתו והוריו עשו מאמץ גדול כל כך לקיים למענו אירוע גדול ומכובד - הוא חווה מפח נפש עצום, ובעקבותיו פיתח התנגדות קיצונית לכל דבר שקשור ליהדות. הידיעה שכך התגלגלו הדברים מצערת מאוד. איני יודע אם היום הייתי משיב לתלמידים אותה התשובה אם לאו, וממילא להשיב את הגלגל לאחור אי אפשר. אולי אוכל להתנחם בידיעה שאחד מאותם תלמידים צדיקים ששאלו ופעלו לפי התשובה שקיבלו - התקדם מאוד בלימוד התורה ונעשה לרב חשוב בישראל.

3. קדושה ושירות בצבא

סיפר לי בני, הרב יחזקאל הי"ו, שאחד מתלמידי הישיבה משרת בצה"ל במסגרת הנח"ל החרדי במחלקת בני"ש (בני ישיבות) ומעוניינים שיֵצא לקורס מסוים. זה איננו הקורס הראשון: בעבר כבר יצא לכמה קורסים, וכיוון שההדרכה באותם קורסים הופקדה בידי בנות צעירות, חיילות בעצמן, הוא חושש מאוד שכך יקרה גם בקורס הזה, והוא איננו רוצה להשתתף בו. הוא מבין את חשיבות ההכשרה לשירות בצבא, אבל איננו רוצה להיות במקום שבו האווירה איננה צנועה. מצער מאוד שכדי שיקשיבו לו ולצורך האמיתי שלו, עליו לסרב פקודה, להילחם על זכותו ללמוד במסגרת שמתאימה לאמונתו ולאורחות חייו; ומתמיה כיצד מצפים שחרדים יגלו רצון להתגייס אם ידוע שזה היחס לדת ישראל ולחיים על פי עקרונותיה.

בעינינו השירות בצבא חשוב כל כך, כי יש בליבנו רצון עז לעשות ככל שנוכל למען הצלת הָעָם שלנו. משום כך יש דברים שאם כי לכתחילה היינו רוצים מאוד להימנע מהם, למען המטרה החשובה והנעלה אנו מוותרים ומסכימים לעשותם. הסכמה זו היא בדיעבד ובוודאי איננה לכתחילה, ומן הראוי היה למצוא דרכים להתחשב בנו ולאפשר לנו להשתלב בשורות הצבא מבלי לאלץ אותנו להילחם למען ההתחשבות הזאת או להתפשר ולפעול בניגוד למצפוננו.

אותו בחור התגייס במסגרת ייעודית לבחורי ישיבה, ואם הצבא ייחד מסגרת כזאת, היה מצופה ממנו לתת לאותם בחורים את התנאים ההולמים, והינה מתברר שלא כך הדבר: מבקשים להוציאו לקורס שאינו מתאים לא לבן ישיבה ולא למסגרת הנח"ל החרדי. הקורס מתקיים במסגרת "כלל צה"ל", ובן הישיבה אמור להשתתף בו "כמו כולם". אותו בחור צדיק ועדין נפש מבין שהשהות בקורס לצד מדריכות צעירות עלולה לעורר בו הרהורים ולחשוף אותו לחוסר צניעות, והוא מבקש להישמר מפני פגיעה מסוג זה בנפשו. הרי בדיוק לשם כך ביקש לשרת במסגרת המיועדת לבני תורה דווקא. לרוב החיילים, בוודאי לחילונים שבהם, השהייה הממושכת עם חיילות איננה מפריעה (אם לא למטה מזה), אבל הבחור הצדיק הזה מבקש להימנע ממנה ולשמור על תמימותו. מדוע לא יוכל ללמוד בקורס שבו מדריכים חיילים? הוא רוצה בכל מאודו להשתלם ולהיות לוחם טוב יותר, ובניגוד לרצונו - הוא נאלץ לסרב. לדעתי הוא ראוי לחיבוק ולחיזוק.

ה. חיים של קדושה - יחידים

1. חינוך לקדושה

נשוב לפסוק החשוב שבו פתחנו: "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱ־לֹהֵיכֶם" (ויקרא יט, ב).

הבנו שהפריצות היא כניעה ליצר הטבוע בנו, כלומר: יש 'טבע' וההליכה "לפי הטבע" בכל דבר, ללא שום ביקורת, היא פריצות. הקדושה איננה מתעלמת מן ה'טבע', אבל גם איננה "הולכת אחריו בעיניים עיוורות". קדושה אין פירושה התנגדות אוטומטית לכל מה שמוגדר 'טבע' אלא בחינת ה'טבע' במבט ביקורתי - הנובע מן התורה הקדושה.

לדוגמה: שמירה על קדושת השבת בהימנעות מעשיית מלאכה, הקפדה על קדושה בענייני כשרות - לא כל מאכל שנראה טעים ומוגש בדרך נאה - אוכלים, ועוד. אם עבודה גדולה ודחופה לפנינו, מדוע להניחה בצד למשך

יממה ולא לנצל את הזמן ולהשלים אותה? אם מגישים לנו כיבוד שמגרה את בלוטות הרוק שלנו, והכול נקי ואסתטי - מדוע לא לטעום? כי התורה מצפה מאיתנו: "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ"! מגיל צעיר מלמדים אותנו: "תגיד בבקשה", "תגיד תודה" - יש דרך ארץ. ולצד הלימוד הנוגע לדרך הפנייה לבני אדם מלמדים אותנו: "לפני שאתה אוכל - תאמר ברכה". אמירת הברכה איננה אמירה בלבד. כדי לומר את הברכה - נדרשת מהאדם עצירה. מונח לפניו מאכל מגרה. הצעד הטבעי ביותר - לקחת ולהכניס לפה. זה ה'טבע'. התורה דורשת מאיתנו לא ללכת "לפי הטבע" אלא לשלוט ב'טבע' שלנו. לחשוב, להבין מניין הגיע אלינו הטוב ולהודות למי שנתן אותו לנו. בעלי חיים ניגשים לאכילה מייד מבלי להשתהות כלל. זו דרכם. להם אין מעצורים. האדם שונה מהם, והשוני צריך לבוא לידי ביטוי בהתנהלותו.

2. "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ" - הלכה למעשה לפי רש"י ורמב"ן

את ציווי התורה "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ" רש"י מפרש:

"היו פרושים מן העריות ומן העבירה".

היצר החזק ביותר שגורם לאדם לחטוא הוא יצר העריות, ואם כן, כדי להגיע לקדושה - יש להישמר ולפרוש מן העריות.

רמב"ן מסביר שכוונת התורה אחרת. בפרשת אחרי מות התורה מנתה את כל איסורי העריות. הציווי "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ" פותח את הפרשה הבאה מייד אחריה, ואם כוונתו כפי שפירש רש"י - לכאורה אין בו שום תוספת, והוא איננו נצרך כלל. ואם התורה ציוותה - משמע יש בציווי צורך, ויש בו תוספת על שנאמר לפניו. בתוספת זו טמון שיעור חשוב שמטרתו לחנך. נשים לב: התורה הזהירה בעריות ובמאכלים אסורים, ועִם זאת התירה ביאה של איש באשתו ואכילת בשר ויין. לכאורה, יכול אדם להיות בעל תאווה ולממש תאוותו בביאה המותרת לו - באשתו או בנשותיו - ולמעשה להיות שטוף זימה. וכן יוכל להרבות בזלילת בשר וסביאת יין, ועוד כהנה וכהנה. הוא לא יעבור על איסור תורה, חלילה: הוא יהיה רק עם

נשותיו שנשׂא כדת וכדין, יאכל מזון כשר וישתה יין שאיננו יין נסך חלילה. לכאורה - הכול כשר. רק לכאורה. אדם כזה נמשך אחר יצריו ואיננו מגביל את עצמו במאומה. היצר מושך, והוא נמשך. הוא איננו עובר על איסור תורה, ובכל זאת התנהגותו איננה עולה בקנה אחד עם כוונת התורה. אדם כזה מקובל לכנות "נבל ברשות התורה".

חכמים הבינו שההגעה למצב כזה אפשרית, וכדי למנוע אותה, קבעו לציווי התורה - גדרים ברורים.

רמב"ן מסביר שיש פעולות שהתורה התירה, אבל ראוי שלא להרבות בעשׂייתן יתר על המידה:

> "לפיכך בא הכתוב אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות, ימעט במשגל כענין שאמרו (ברכות כב) שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין".

יצר המין טבוע באדם. בסיפוקו פעם ביום או פעם ביומיים - אין שום דופי, אך חשוב לשׂים לב שלא להפוך את העיסוק בפעילות זו למרכז החיים, אלא:

> "ולא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצוה ממנו".

המצווה האמורה היא מצוות 'עונה', שהיא אחת מחובותיו של האיש כלפי אשתו, וחכמים קבעו בה גדרים ברורים: מי שנמצא בבית, צריך לפקוד את אשתו פעם ביום, פעמיים בשבוע או פעם בשבוע - כל אדם לפי מצבו.

> "ויקדש עצמו מן היין במיעוטו, כמו שקרא הכתוב (במדבר ו, ה) הנזיר קדוש ויזכור הרעות הנזכרות ממנו בתורה (בראשית ט, כא) בנח ובלוט" -

התורה אינה מבקשת מהאדם להיות נזיר. אבל מן הנזיר אפשר ללמוד שלא להיות שיכור: אם אדם שותה בכל יום כוס יין - אין בזה שום רע, ואדרבה, יש הסוברים ששתיית יין במידה טובה לבריאות, ועם זאת להפריז - לא נכון ולא ראוי.

"וכן יפריש עצמו מן הטומאה" -

היום, כשאין מקדש, ההקפדה על טומאה וטהרה איננה חלק מחיינו.

"וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל ברבוי האכילה הגסה" -

המזון נחוץ לקיומנו. התורה איננה מורה לאדם להימנע מאכילה או לאכול מאכלים שטעמם רע דווקא וכדומה. לא ולא. על האדם לאכול ומותר ורצוי שיאכל מאכלים שיערבו לחיכו, ועם זאת עליו לשים לב לאכול במידה הנחוצה לצורך גופו ולשמירה על בריאותו, ולא להפריז (ולזלזל בלי שום גבול ומידה ולהקיא אחר כך - קל וחומר).

"ומן הדבור הנמאס כענין שהזכיר הכתוב (ישעיהו ט, טז) וכל פה דובר נבלה ויקדש עצמו בזה, וזה דרך התורה לפרוט ולכלול בכיוצא בזה כי אחרי אזהרת פרטי הדינין בכל משא ומתן שבין בני אדם לא תגנוב ולא תגזול ולא תונו ושאר האזהרות אמר בכלל ועשית הישר והטוב (דברים ו, יח) שיכניס בעשה היושר וההשויה וכל לפנים משורת הדין לרצון חבריו כאשר אפרש (שם) בהגיעי למקומו ברצון הקדוש ברוך הוא".

רמב"ן מדייק ומסביר שיש מקרים או מעשים הנמצאים "בתחום האפור": מבחינה משפטית הם לא נאסרו, אבל מבחינה מוסרית - אלו מעשים גרועים ממש.

מעשה דוד המלך עם בת שבע הוא דוגמה למעשה כזה.

יש מדרשים שלפיהם אין מדובר בחטא: אוריה גירש את בת שבע, ואם כן היא לא נחשבה עוד לאשת איש. אומנם אין מקום לשבח את דוד על המעשה שעשה, אבל להאשימו בעבירה על איסור תורה - בוודאי אין להאשים. ואם לא עבר על איסור - מדוע נענש?

נעיין בסיפור המקרה שבתנ"ך ונסביר בעקבותיו:

נתן הנביא בא אל דוד ובפיו סיפור: לאיש עשיר היו צאן ובקר לרוב, ובשכנות לו חי איש עני שגידל בביתו כבשה אחת ויחידה. העני ובני ביתו טיפלו באותה כבשה במסירות וראו בה בת משפחה ממש. יום אחד הגיע אל העשיר אורח. רצה העשיר לכבד את אורחו, אך חס על הבהמות המשובחות שלו. מה עשה? שחט את הכבשה של העני, והכין מטעמים מבשרה. נתן הנביא סיים את סיפורו, ודוד מייד התפרץ בכעס:

> "וַיִּחַר אַף דָּוִד בָּאִישׁ מְאֹד וַיֹּאמֶר אֶל נָתָן חַי ה' כִּי בֶן מָוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹאת; וְאֶת־הַכִּבְשָׂה יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתָּיִם עֵקֶב אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה" (שמואל ב יב, ה-ו) -

דוד המלך חורץ את דינו של אותו עשיר ללא היסוס: הוא עצמו בן מוות (יש להוציאו להורג), ועליו לשלם לעני פי ארבעה משווי הכבשה שלקח ממנו.

נתן הנביא מבהיר לו מייד במי הדברים אמורים: "אַתָּה הָאִישׁ" הוא אומר לו.

מבחינה משפטית, מי שגוזל כבשה אחת, צריך להחזיר כבשה אחת בלבד. לא ארבע. ואולם דוד המלך ראה בלקיחת כבשתו היחידה של העני מעשה פגום ביותר מבחינה מוסרית, ובשל חומרת המעשה פסק שעל העשיר להשיב ארבע כבשים תמורת האחת שגזל.

נתן הנביא מבהיר לדוד שמצד "החוק היבש" בת שבע הייתה גרושה: באותם הימים לפני היציאה לקרב נתנו הלוחמים לנשותיהם גט כדי להצילן מעגינות, חלילה. ואם אכן כך, בלקיחת בת שבע דוד לא עבר על

שום איסור תורה. אבל - ויש אבל גדול מאוד - הגט שניתן לנשות הלוחמים ובהן לבת שבע היה גט על תנאי בלבד. הכול קיוו שהלוחמים יחזרו בריאים ושלמים, והגט יתבטל מאליו. אם כן, ייתכן שדוד לא עבר על איסור תורה, ועם זאת, האם די בזה כדי להשקיט את המצפון ולומר שנהג כראוי? לא ולא! דוד, בדיוק כמו כולם, ידע שאוריה מקווה לחזור מן הקרב בשלום ולהתאחד עם אשתו; וגם היא, המגורשת על תנאי, ממתינה לשובו. הוא ידע, ובכל זאת עשׂה מה שעשׂה, והוא ראוי לעונש שקבע הוא עצמו. ובאמת מאז ואילך, חלה ירידה דרסטית במעמדו של דוד המלך, וגם אובדן אישי כבד חווה: ארבעה מבניו מתו בעודו בחיים - הבן שילדה לו בת שבע מאותהּ ביאה (שבוע בלבד אחרי שנולד), אבשלום, אדוניהו וגם אמנון. וזאת אף על פי שדוד המלך עשׂה תשובה. אומנם תשובתו התקבלה, אבל העונש לא בוטל.

להלן דוגמה נוספת - מהלכות ריבית. התורה אסרה להלוות בריבית, אבל כידוע יש אפשרות הלכתית להלוות בריבית, וזאת על ידי 'היתר עסקה'. במקרה שמדובר ב'עסקה' - כעין שותפות עסקית בין המלווה ללווה - ההסתמכות על 'היתר עסקה' מובנת ונראה שיש להּ מקום. לעומת זאת במקרה שעני זקוק לעזרה כספית, והוא פונה לעשיר שהוא מכיר ואיננו מבקש ממנו צדקה אלא הלוואה של סכום מסוים לזמן מוגבל (עד תום הזמן הוא יפרע את ההלוואה במלואהּ) - אם אותו עשיר משתמש בהיתר ודורש ריבית מהעני - אף על פי שאי אפשר לטעון כנגדו שפעל בניגוד לדין, מכל מקום לומר שעשׂה שלא כהוגן - אפשר גם אפשר, ולהבנתי, השימוש בהיתר להפקת רווחים מן ההלוואה אינו אלא ניצול העני, ובמילה אחת - רשעות.

כלומר: אדם יכול למצוא את ההיתרים ולהצדיק את פעולותיו, ובכל זאת להיות רשע גמור. לתבוע אותו בבית דין - אי אפשר, אבל מעונש מידי שמיים - הוא לא יחמוק.

זו כוונת הרמב"ן בדבריו ובשל חשיבותם נביאם שנית בחתימת הדברים:

"וזה דרך התורה לפרוט ולכלול בכיוצא בזה כי אחרי אזהרת פרטי הדינין בכל משׂא ומתן שבין בני אדם לא תגנוב ולא תגזול ולא תונו ושאר האזהרות אמר בכלל ועשׂית הישר והטוב (דברים ו, יח) שיכניס בעשׂה היושר וההשויה וכל לפנים משורת הדין לרצון חבריו כאשר אפרש (שם) בהגיעי למקומו ברצון הקדוש ברוך הוא".

חשוב להבין כי זו היא קדושת ישׂראל, אלו המידות שהתורה רוצה שנאמץ לחיינו ונקפיד ללכת לאורָן.

ו. חיים של קדושה - חברה

1. בניית חברה ראויה מתחילה מן הבסיס

הנביאים ירמיה וישעיה מוכיחים את עַם ישׂראל במילים קשות:

"כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת 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־לֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם וַהֲלַכְתֶּם בְּכָל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אֶתְכֶם לְמַעַן יִיטַב לָכֶם" (ירמיה ז, כא-כג).

"לָמָּה לִּי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר ה' שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי; כִּי תָבֹאוּ לֵרָאוֹת פָּנָי מִי בִקֵּשׁ זֹאת מִיֶּדְכֶם רְמֹס חֲצֵרָי; לֹא תוֹסִיפוּ הָבִיא מִנְחַת שָׁוְא קְטֹרֶת תּוֹעֵבָה הִיא לִי חֹדֶשׁ וְשַׁבָּת קְרֹא מִקְרָא לֹא אוּכַל אָוֶן וַעֲצָרָה; חָדְשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם שָׂנְאָה נַפְשִׁי הָיוּ עָלַי

לָטוֹרַח נִלְאֵיתִי נְשֹׂא; וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם אַעְלִים עֵינַי מִכֶּם גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ" (ישעיה א, יא-טו).

שניהם טוענים כנגד הָעָם טענות דומות. לדבריהם ה' לא ביקש מהָעָם קורבנות ולא ביקש מהם לבוא ולהיראות בבית שבו בחר לשכן את שמו. הייתכן? הרי פרקים רבים בתורה מפרטים את הקורבנות שה' מצווה על הָעָם להקריב ואת דיניהם הרבים. ה' גם ציווה עליהם: "שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת־פְּנֵי ה' אֱ־לֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר... וְלֹא יֵרָאֶה אֶת־פְּנֵי ה' רֵיקָם" (דברים טז, טז) - ה' ציווה עליהם להיראות לפניו, וכשבאים להיראות - אין לבוא בידיים ריקות. אם כן, הכיצד טוענים הנביאים שה' לא ביקש מהָעָם לא להקריב ולא להיראות?!

אם נעיין בדברי הנביאים לעומקם, נראה שאין הכוונה שה' לא ביקש מהָעָם להיראות או להקריב. הוא ביקש, אבל לא בדרך שהם עושים זאת. כשהם עושים את הדברים בדרך שבחרו לעשותם - הכול מאוס בעיני ה'. השבת שלהם איננה גורמת לו שום נחת, ולתפילתם אין לו שום רצון להקשיב. וכל זאת למה? משום שהכול חיצוני, והעיקר - היושר והמוסר - חסר: "יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ" - מי שנוהגים עִם זולתם במרמה ולא ביושר, מי שפוגעים בזולתם במקום לעזור - ידיהם מגואלות בדם. מידיים כאלה - ה' איננו רוצה לקבל מאומה. היושר והמוסר הם הבסיס. בניית חברה ללא בסיס - לא תצלח.

2. יהדות וקוממיות

בפרשת בחוקותי ה' מבטיח לָעָם את הצפוי להם אם ילכו בחוקותיו: "וָאֶשְׁבֹּר מֹטֹת עֻלְּכֶם וָאוֹלֵךְ אֶתְכֶם קוֹמְמִיּוּת" (ויקרא כו, יג). בגמרא מוזכר שרבי מאיר דרש את המילה קוממיות: "מָאתַיִם אַמָּה, כִּשְׁתֵּי קוֹמוֹת שֶׁל אָדָם הָרִאשׁוֹן" (בבלי, סנהדרין ק, א). ומדבריו נלמד שעַם ההולך קוממיות - בונה עצמו בשתי קומות.

רבי יהודה הלוי מסביר ב"ספר הכוזרי" שהיהדות בנויה שתי קומות: הקומה הראשונה היא קומה אוניברסלית. קומה זו כוללת התנהלות תקינה בין בני אדם החיים יחד - יושר, נתינה לנזקקים ותרומה לכלל. כך מתנהלים בני אדם טובים. קומה זו עשׂויה להיות קומה יחידה, וביהדות - היא הקומה הראשונה, ועליה נבנית קומה נוספת, הייחודית ליהדות בלבד - קומת הקדוּשה.

בבניית בניין, בניית הקומה הראשונה קודמת לבניית הקומה השנייה, ולמעשׂה כל עוד אין קומה ראשונה - אי אפשר לבנות קומה שנייה. דברים אלו כוחם יפה גם בבניית הקומות ביהדות: בניית קומת הקדוּשה יכולה להיעשׂות רק אחרי שהקומה הראשונה - האוניברסלית - עומדת איתן. חברה שלא השׂכילה לבנות את הקומה הבסיסית - אין בהּ יושר אלא רמאות, אין בהּ עזרה הדדית אלא אנוכיות וצרות עין - אינהּ יכולה "לקפוץ" ולהתחיל בבניית קומת הקדוּשה. "קדוּשה" שאינהּ מבוססת על יושר והגינות, לב טוב ונכונות לעזור - איננה קדוּשה, ובעולם הקדוּשה אין להּ שום ערך.

כך מסביר רבי יהודה הלוי ב"ספר הכוזרי" את כוונת הנביאים בדברי התוכחה שהם משמיעים באוזני הָעָם. קומת הקדוּשה בעַם ישׂראל היא קומה נוספת, קומה שהופכת אותנו לעַם קדוש השונה מיתר העַמים.

בני זוג יכולים להיות נאמנים זה לזה - ועדיין לא להגיע לדרגת עַם קדוש. למי שמשתייך לעַם קדוש מופנות דרישות נוספות: לא די בנאמנות. חובה למסד את הקשר במסגרת נישׂואין וקניין, וגם אחרי המיסוד - יש כללים: שמירה על דיני נידה ועוד.

יש מי שנותן צדקה מרצונו הטוב - אבל מעַם קדוש נדרש לתת צדקה בשיעור שקבעה התורה (מעשׂר; שיעור שלא תמיד קל לאדם להפריש מהכנסותיו) והנתינה עצמהּ צריכה להיות מלווה במאור פנים.

וכך בעניינים שבין אדם לחברו, בין איש לאשתו ועוד - מעַם ישׂראל נדרש לעמוד ב"רף" גבוהּ - "רף" של קדוּשה. התורה מציבה מסגרת העולה

בדרגתה על המסגרת שבני אדם מוסריים וטובים מסוגלים ליצור בכוחות עצמם. מסגרת זו היא הקומה השנייה, קומת הקדושה.

חשוב להיות מודעים לעובדה שלא הכול מסוגלים לבנות את קומת הקדושה, ולכל הפחות לא ברגע אחד. במקרים כאלה מוטב לקרב ברוך, מתוך תקווה שבחלוף הזמן, הקושי יפחת והמסוגלות תגבר. כשהגיעו אליי חתן וכלה להירשם לנישואין ושיתפו אותי שהמשא השלם "כבד" מדי בשבילם וחשוב להם לדעת מהם הדברים העיקריים שעליהם חשוב שיקפידו מתחילת הדרך, הדרכתי אותם: (א) ישרות; (ב) שבת; (ג) כשרות; (ד) טבילה במקווה לאישה. את היושר ציינתי בראש הרשימה, משום שהוא הבסיס. כשהוא יהיה איתן ויציב – אפשר יהיה לבנות עליו עולם שלם.

פרק 8

עקשנות וותרנות

הקדמה

א. היכן עובר הגבול?

1. לומדים מאברהם אבינו
2. מבט אנושי ומבט לאומי
3. איוב - ותרן בממונו היה
4. רחל - שׂיא הוותרנות

ב. איך יודעים במה לבחור?

1. בעניינים שוליים - נכון וכדאי לוותר
2. ויתור - כן. מחיקה עצמית – לא
3. ויתור מוגזם ולא הוגן - איננו ראוי
4. ומה עם שביל הזהב?

ג. בין איש לאשתו

1. הדדיות
2. להתעקש לוותר
3. סתירה לכאורה, התבוננות ובנייה

~~~
~~~

הקדמה

העיסוק בבירור צמד מידות זה - עקשנות וותרנות - יש בו צדדים קרובים לבירור הנוגע לצמדים אחרים: צניעות והתבלטות, ענווה וגאווה, ועם זאת יש בו גם היבט הייחודי לו.

העקשנות והוותרנות יכולות לבוא לידי ביטוי בתחומים רבים ומגוונים בחיים:

בהתנהלות בחברה - ביחסים בין חברים; בהתנהלות בבית - ביחסים בין איש לאשתו, בין הורים לילדיהם ובין אחים.

וגם בתחומים שבין האדם לעצמו - בדבקות במשימות שקיבל על עצמו, הקפדה במצוות ובפרטיהן ועוד.

בדרך כלל העקשנות נתפסת כתכונה שלילית, והוותרנות - כתכונה חיובית. אם כך, אולי נאמר שהטוב ביותר להתרחק מעקשנות ולאמץ את הוותרנות ודיינו?

מתברר שהתמונה מורכבת קצת יותר, והתשובה אינה פשוטה כפי שנדמה ממבט ראשון.

א. היכן עובר הגבול?

1. לומדים מאברהם אבינו

"הַבִּיטוּ אֶל אַבְרָהָם אֲבִיכֶם" (ישעיה נא, ב), אמר הנביא. נתבונן אפוא במעשיו של אברהם אבינו, וננסה ללמוד ממנו כיצד נכון לנהוג ואיזו מידה לאמץ.

אצל אברהם אבינו ראינו ותרנות:

> "וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל לוֹט אַל נָא תְהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין רֹעַי וּבֵין רֹעֶיךָ כִּי אֲנָשִׁים אַחִים אֲנָחְנוּ; הֲלֹא כָל הָאָרֶץ לְפָנֶיךָ הִפָּרֶד

נָא מֵעָלַי אִם הַשְּׂמֹאל וְאֵימִנָה וְאִם הַיָּמִין וְאַשְׂמְאִילָה" (בראשית יג, ח-ט).

אברהם אבינו מלמדנו שראוי להימנע ממריבות. וכיצד מונעים מריבה? לא מתעקשים. מוותרים.

2. מבט אנושי ומבט לאומי

האם הכרחי לומר שאברהם בחר בוותרנות? מפשט הפסוקים נראה שכן: יש שני צדדים, ואברהם נותן ללוט את זכות הבחירה. לוט יבחר לו את החלק שיבחר, והחלק שיישאר - יהיה של אברהם.

מתברר שזו אינהּ הדרך היחידה להבנת אמירתו של אברהם, ואפשר להבין אותהּ גם בדרך אחרת, והיא אכן מוצעת במדרש:

"אָמַר רַבִּי חֲנִינָא בַּר יִצְחָק וְאֶשְׂמֹאלָה אֵין כְּתִיב כָּאן, אֶלָּא וְאַשְׂמְאִילָה, **מִן כָּל אֲתַר אֲנָא מַשְׂמְאִיל לְהַהוּא גַּבְרָא**" (בראשית רבה מא, ו).

לכאורה, מדוע לחפשׂ דרכים מפותלות ולא להבין את דברי אברהם כפשוטם? משום שמדובר בארץ ישׂראל. קשה להניח שאברהם אבינו ויתר בקלות רבה כל כך עד אדמות מהארץ שהובטחה לו ולזרעו. האם נכון להיות ותרנים כששאלה לאומית עומדת על הפרק?

לפי הפרשנות שמציע רבי חנינא בר יצחק כוונת דברי אברהם שונה עד מאוד מן הפשט: ארץ ישׂראל היא ה"ימין" שעליו מדבר אברהם. אברהם אומר ללוט: אם תבחר את צד שׂמאל, אקח את צד ימין. ואם תבחר את צד ימין, אשׂים אותך בצד שׂמאל שלי. כלומר, בין כך ובין כך, אני אקח צד ימין, ואתה תהיה בצד שׂמאל שלי, היינו לא בתוך גבולות ארץ ישׂראל אלא באזור שנמצא מחוצה להם.

אם כן, על פי פשט הכתוב אברהם אבינו ויתר, ואילו לפי המדרש - בדיוק להפך, ומכל מקום המדרש איננו מבטל את המשמעות העולה מן הפשט

שהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. אם כן נוכל ללמוד מדברי אברהם לימוד כפול והבחנה ברורה בין מקרים: ביחסי אנוש (לפי הפשט) - נכון לוותר, ואילו ברמה הלאומית (לפי המדרש) - בכל הכרוך בזהות הלאומית והדתית של ישׂראל - אין לוותר[8].

במקרה שבו מדובר בהתנהלות אנושית, ביחסי אנוש טובים, נכון לוותר ולהימנע ממריבה. זו הדרך הטובה להתנהג בעניינים שבין אדם לחברו, לדוגמה: חבורה מתכנסת בחדר. אחד החברים טוען שהרוח שנושבת פנימה מבעד לחלון אינה נעימה לו. קר לו. חבר אחר אומר שהאוויר שנכנס נעים, ואם החלון יהיה סגור, האוויר בחדר יהיה מחניק. דוגמה אחרת: בחדר בפנימייה - שני חברים רוצים דווקא את המיטה העליונה. מה לעשׂות? במקרים כגון אלו על היחיד להשתדל לוותר ולקיים מצוות אהבת הרע, לראות בצורך של חברי כאילו הוא הצורך שלי.

3. איוב – ותרן בממונו היה

בסוגיה במסכת בבא בתרא אמוראים מציינים שאיוב גדול מאברהם אבינו:

> "אמר רבי יוחנן: גדול הנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם, דאילו באברהם כתיב: כי עתה ידעתי כי ירא א־להים אתה, ובאיוב כתיב: איש תם וישר ירא א־להים [וסר מרע]. מאי וסר מרע? אמר רבי אבא בר שמואל: איוב וותרן בממונו היה, מנהגו של עולם - נותן חצי פרוטה לחנוני, איוב ויתרה משלו" (בבלי, בבא בתרא טו, ב).

רבי אבא בר שמואל מסביר שהמילים "וְסָר מֵרָע" שמופיעות בתיאור

---

8 ובהתבוננות מעמיקה, נראה שהמדרש איננו מציג משמעות שהיא הפך הפשט אלא מגלה את המשמעות שבעומקו דווקא. בבסיס הוויתור של אברהם עומד רצון ברור - "הִפָּרֶד נָא מֵעָלָי" - לאברהם טרם נולדו ילדים משלו, ובכל זאת חשוב לו להיפרד מלוט. מצד האמת הפִּרֵדה הזאת אינה אלא גירוש, אלא שהוא נעשׂה ב"אלגנטיות". מטרת הצעד להבהיר שלוט איננו היורש של אברהם, וזה בדיוק המסר העולה מן המדרש.

דמותו של איוב, מייד בפתח הספר (א, א) מציינות את הנהגתו - ויתור על עודף המגיע לו מסוחרים (לדוגמה: תשלום בשטר של 100 ₪ בקניית מוצר שמחירו 70 ₪, וויתור על 30 ₪ העודפים). הסבר זה מעורר תמיהה: האם הוויתור על העודף עולה בערכו על כל גמילות החסדים שבה נהג אברהם עם אורחיו בעת שהכניסם לאוהלו וכיבדם במאכלים משובחים ויקרים מבלי לחסוך מאומה?!

במחשבה נוספת, התמיהה איננה אם סך העודף שעליו ויתר איוב אכן עולה על הסכומים שאברהם הוציא מממונו לצדקה ולגמילות חסד. התמיהה היא על עצם ההשוואה בין מעשֵׂי איוב למעשֵׂי אברהם. השוואה זו עצמה - עומדת בלב הלימוד של חכמים.

חכמים התבוננו בנדבנים מקרב בעלי העסקים ושֵׂמו לב שבעלי עסקים שהם בעלי מידות טובות - רגילים ליצור הפרדה בין עולם העסקים לנדבנות: בעסקים - הם דורשים לקבל את התמורה המגיעה להם בדיוק ואינם מוותרים; ומן הרווחים שהם מפיקים מן העסק - הם נותנים צדקה לעניים ומפרנסים אותם ביד רחבה. מובן שבעל עסק שנוהג כך נוהג ביושר והוא אדם ישר וטוב. גדלותו של איוב, שאותה דורשים חכמים לשבח, הייתה שגם בעסקיו היה מתנהג באצילות ולא מבקש מה שמגיע לו. חכמים מנחים אותנו ללמוד מאיוב - לדעת לוותר גם במשֹא ומתן. היכולת לוותר על "מה שמגיע לנו" חייבת להיות מבוססת על ההבנה שהכסף הוא רק אמצעי לעשֹות טוב ולא מטרה בפני עצמה. איוב עירב את מידת הוותרנות בתחום שבו הדבר לא מקובל, בפעילות גומלין בעלת אופי עסקי, וזו גדולתו.

4. רחל - שׂיא הוותרנות

אנו יודעים שיעקב ורחל אהבו זה את זה אהבה עצומה, ובכל זאת ויתרה רחל על נישׂואין ליעקב ובלבד שאחותהּ לא תתבייש ותתבזה:

> "בשׂכר צניעות שהיתה בהּ ברחל - זכתה ויצא ממנה שאול, ובשׂכר צניעות שהיה בו בשאול - זכה ויצאת ממנו אסתר. ומאי צניעות היתה בהּ ברחל? דכתיב: ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא. וכי אחי אביה הוא, והלא בן אחות אביה הוא?! אלא אמר להּ: מינסבא לי? אמרה ליה: אין. מיהו, אבא רמאה הוא, ולא יכלת ליהּ. אמר להּ: אחיו אנא ברמאות. אמרה ליהּ: ומי שרי לצדיקי לסגויי ברמיותא? אמר להּ: אין, עם נבר תתבר ועם עקש תתפל. אמר להּ: ומאי רמיותא? אמרה ליהּ: אית לי אחתא דקשישא מינאי, ולא מנסיב לי מקמהּ. מסר לה סימנים.
>
> כי מטא ליליא, אמרה: השתא מיכספא אחתאי, מסרתינהו ניהלה. והיינו דכתיב: ויהי בבקר והנה היא לאה, מכלל דעד השתא לאו לאה היא?! אלא מתוך סימנין שמסרה רחל ללאה לא הוה ידע עד השתא. לפיכך זכתה ויצא ממנה שאול. ומה צניעות היתה בשאול? דכתיב: ואת דבר המלוכה לא הגיד לו אשר אמר שמואל - זכה ויצאת ממנו אסתר" (בבלי, מגילה יג, ב).

בצעד של רחל אכן יש ותרנות גדולה מאין כמותהּ, והמתבונן בעומק הדברים רואה שרחל בוותרנותהּ הקימה את בית ישׂראל: בזכות הוויתור הראשון - לאחותהּ - נולדו ארבעת בניו הראשונים של יעקב מלאה; בזכות הוויתור על גאוותהּ ונתינת שפחתהּ ליעקב - נולדו ליעקב שני בנים נוספים; ובזכות הוויתור על לילה לצד יעקב (תמורת הדודאים) - עוד שניים (מלאה); וכמובן רחל עצמהּ ילדה שני בנים, ושפחתהּ של לאה (שלמדה מאחותהּ) גם היא ילדה שניים. "כָּל אֵלֶּה שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנֵים עָשָׂר" (בראשית מט, כח) - ככה נבנה בית ישׂראל.

הוויתור יכול להיות פתח לדברים גדולים הרבה יותר מה'אני' המיידי של המוותר.

האם כולם מסוגלים להתנהג כפי שהתנהגו אברהם, איוב ורחל? יש להניח שלא, ואכן לא מופנית לכל אחד ואחד דרישה כזאת. ועם זאת, לראות במעשׂיהם סימני דרך - יכולים כולם. הם מראים לנו דרך, ועלינו להתבונן וללמוד, ולהשתדל ככל יכולתנו.

ב. איך יודעים במה לבחור?

כפי שלמדנו מאברהם ותרנות מונעת מריבות, היינו עוזרת להשכנת שלום בין אדם לחברו. להלן עצות מעשׂיות אחדות שתעזורנה לנו לדעת אימתי ראוי לוותר, ואימתי - להתעקש.

1. בעניינים שוליים - נכון וכדאי לוותר

אם ההתנגשות בין הרצונות קשורה לעניינים שחשיבותם מעטה ואפילו אפסית - ברי שמוטב לוותר ולהימנע ממריבה, ואם פרצה - לכבות את האש לפני שתתפשט. לעיל הובאה דוגמת המחלוקת בעניין המיטה בחדר המשותף. על פי רוב מחלוקת מסוג זה איננה עקרונית אלא עוסקת בזוטות. במקרה כזה ודאי שכדאי להתאמץ לוותר. אפשר שאחד יוותר לחברו, ואפשר להגיע לפשרה: מחצית ה"זמן" פלוני יישן במיטה העליונה ואלמוני - בתחתונה, ובמחצית האחרת - יתחלפו, והשלום והיחסים הטובים יישמרו.

ייתכנו גם מחלוקות שממבט ראשון נדמה שבמוקדן עומד עניין שולי, אבל במחשבה נוספת, ייתכן שיתברר אחרת. לדוגמה: המחלוקת (שגם היא הובאה לעיל) בעניין החלון - האם לסגור אותו למען הסובל מן הקור או להשאירו פתוח למען חובב האוורור? לא בכל מקרה תהיה התשובה אותה התשובה: אם רואים שהסובל מן הקור רועד מקור, אפו זולג ונראה שההצטננות שלו קשה ואולי מתפתחת בגופו שפעת - ראוי להתחשב בו;

ואולם אם נראה שסִבלו איננו גדול מאוד, אולי יש חבר שיוכל להציע לו סוודר או ז׳קט, והחלון הפתוח כבר לא יציק לו.

2. ויתור - כן. מחיקה עצמית - לא

יש מקרים שבהם מדובר בהתנהלות כוחנית של אדם: הוא מתיישב תמיד במקום הטוב ביותר, בוחר בחדר הטוב מכולם, ומן הכלי המרכזי שעל השולחן - הוא תמיד לוקח לעצמו את המנות המשובחות. האם נכון לוותר לו ולתת לו להתנהל בדרך זו? האם יש להתעמת איתו ולגרום לו להפסיק את ההתנהגות בדפוס השתלטני? צריך להבין שאדם כזה רואה רק את טובת עצמו, וטובת כל האחרים חסרת ערך בעיניו. לאחרים אין חשיבות ואין מקום. הם כביכול "מחוקים". תהליך כזה - יש לעצור.

בין אדם לעצמו

ההבחנה בין עניינים שוליים (לוותר) ובין עניינים עקרוניים (להתעקש) נכונה גם לדברים שבין האדם לעצמו. המצוות - עקרוניות. יש להתמיד ולקיימן (לדוגמה: להניח תפילין בכל יום ויום) - להתעקש ולא לוותר. יש עניינים עקרוניים נוספים, למשל בענייני בריאות - חולה שהרופא ציווה עליו להימנע ממאכל מסוים משום שהוא מזיק בוודאות לבריאותו - עליו להימנע ממנו בעקשנות ולא "לוותר" לעצמו. ויש עניינים שאינם עקרוניים - אדם רוצה מאוד לעשות משהו, אבל במקרים מסוימים, הזמן לא עומד לרשותו, או סיבה אחרת מונעת ממנו להתמיד. במקרים כאלה מוטב שיוותר לעצמו מתוך הבנה שלא הכול מתאפשר תמיד, וכמובן יעודד עצמו שבפעמים הבאות הוויתור לא יידרש, והוא יצליח לעמוד במשימה שקיבל עליו.

3. ויתור מוגזם ולא הוגן - איננו ראוי

במקרה של ניצול מובהק - הוויתור איננו נכון. לדוגמה: מעסיק מבקש מעובד לעשות פעולות החורגות מתחום אחריותו, ועשייתן מאלצת אותו להתעכב בעבודה מעבר למסגרת השעות שנקבעה לו. והינה בתחילת החודש שלאחר מכן, כשהעובד מקבל את תלוש השכר שלו, מתברר לו שלא שולם לו מאומה תמורת העבודה הנוספת. האם עליו לוותר למעסיק למען שמירה על האווירה הטובה במקום העבודה? לא. אם התבקש לעשות עבודה - ראוי שישולם לו תמורתה. הוא עמל למען פרנסתו, ואין מקום לניצול. לפעמים אדם מרגיש שההיגיון מחייב אותו להילחם על זכויותיו ולא לתת לאחרים לנצלו, אבל לא נעים לו. כדי להתגבר על אי־הנעימות יוכל להיזכר בדברי התנא: "אם אין אני לי - מי לי? וכשאני לעצמי - מה אני?" (משנה, אבות א, יד), כלומר: על האדם לדאוג לעצמו. אם יוותר תמיד ולא ידאג לעצמו, איש לא ידאג לו במקומו, ובסוף לא יישאר לו מאומה. במקרה זה המעסיק פועל שלא בהגינות ובניגוד לצדק וליושר. אפשר לוותר מפעם לפעם, אך אם מדובר בדפוס התנהגות שפוגע בצדק וביושר - יש מקום לומר: "עצור!"

4. ומה עם שביל הזהב?

לכאורה אפשר להציע לחפש את דרך האמצע. לא להיות ותרן ולא להיות עקשן, אלא להתאמץ ולמצוא את הדרך שתהיה "שביל הזהב". בעניינים שאינם עקרוניים - אכן אפשר (והודגם גם לעיל בפשרה בעניין המיטה או מציאת פתרון לחלון הפתוח), ואולם במקרים שבהם מדובר בניצול מחפיר, בעוול, אין מקום לפשרה, ולמעשה ויתור לאחד (לדוגמה האדם הכוחני) פירושו פגיעה בזכויות חברו או חבריו עד למחיקתן המוחלטת. אם כן, "שביל הזהב" - הדרך שתהיה לטובת כל הצדדים - היא דרך העקשנות. עוצרים את העוול ומשכינים שלום ואמת בין כולם.

ג. בין איש לאשתו

1. הדדיות

הזכרנו ויתור בעניינים שבין אדם לחברו. בהקשר הרחב של תחום יחסי אנוש, חשוב לייחד מבט ליחסים מסוג מיוחד - בין איש לאשתו. התורה ציוותה: "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח). הגעה לרמה של "כָּמוֹךָ" איננה אפשרית בין חברים רגילים (הרמב"ן סבר שהמחשבה שהיא אפשרית אינה אלא גוזמה), אבל בין איש לאשתו - היא אפשרית, ובוודאי הגעה עד לרמה קרובה מאוד אליה. בזוגיות יש לוויתור חשיבות מיוחדת. ההתחשבות של כל אחד מבני הזוג בצרכים וברצונות של רעהו - ערכה רב.

בין שניים שהקרבה ביניהם גדולה כל כך חייבת לשרור הבנה הדדית, וכל אחד מהם צריך לראות בבירור שדבר מסוים יקר וחשוב לשותף לחיים, ולהשתדל שיהיה לו ולא יימנע ממנו. חשוב לדייק: הוותרנות חייבת להיות הדדית. אם צד אחד בלבד מוותר תמיד - הצד האחר הופך להיות ממורמר ומתמלא תחושת חוסר ערך עצמי. אט־אט גם הרצון שלו לוותר - ילך וידעך, והזוגיות - תתפורר.

איש ואישה הבאים בברית הנישואין - פועלים יחד למען מטרה משותפת: להקים משפחה ברוח של תורה, לחיות יחד באהבה ביניהם ולגדל את ילדיהם יחד בשמחה ובאהבה לדרך התורה. בניית הבית המשותף מחייבת תמיכה הדדית: אם הבעל משרת בצבא, והוא ואשתו רואים בשירות אידיאל - עליה לעודדו ולתמוך בו אף שהריחוק שלו מן הבית קשה לה; אם אחד מהם לומד מקצוע - האחר יתמוך בו בזמן לימודיו וכדומה. לכל אחד יש המקום המיוחד לו, ושניהם צריכים לפעול לשמירת המקומות האישיים האלה. חיזוק המקום האישי, חשוב לבניית היחד המשותף. האהבה והחיבור בין השניים - חשובים מאוד, אבל יש לשים לב שלא ימעיטו את המקום האישי של אחד מהם או של שניהם.

אפשר ללמוד זאת מתיאור אברהם ויצחק בלכתם בעקבות ציווי ה' לאברהם להעלות את בנו לעולה: "וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו" (בראשית כב, ח) - אברהם ויצחק היו מאוחדים ושניהם כאחד קיבלו עליהם דין שמיים לקיים את מצוות ה'. לכאורה, יכלה התורה להסתפק בנוסח מקוצר: 'וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו' - שהרי ידוע שאב ובנו שני אנשים הם, והמילה "שְׁנֵיהֶם" מיותרת?! כדי ללמדנו שאף על פי שצעדו יד ביד יחד, ואף על פי שהיו מאוחדים בכוונה לקיים את צו ה', בכל זאת לא "נבלעו" זה בזה, והאישיות של כל אחד מהם נותרה כשהייתה, ברורה ומובחנת מהאישיות של רעהו: אברהם נותר איש החסד, ויצחק - איש מידת הגבורה והדין. כך צריכים להתנהל גם בני זוג אוהבים - צועדים ביחד מבלי לחנוק את האישיות של כל אחד ואחד.

2. להתעקש לוותר

לפעמים קורות "מריבות" במשפחה: האיש מעדיף שהמזגן לא יפעל, והאישה - נעים לה יותר כשהמזגן פועל. "תפעילי את המזגן", אומר האיש לאישה משום שהוא רוצה בטובתה. "לא, לא," היא משיבה לו מתוך דאגתה לבריאותו, "אם אפעיל, אתה תשתעל. לא צריך. אפשר להסתדר בלעדיו". "מריבות" כאלה מלמדות שכל אחד מבני הזוג רוצה מאוד בטובת רעהו ומחפשׂ את הדרך לפעול למענו, והן טובות מאוד. איש ואישה זכו - רק מריבות מסוג זה ביניהם, והשכינה - בוודאי ביניהם.

3. סתירה לכאורה, התבוננות ובנייה

למדנו שבוותרנות נדרשת זהירות מסוימת כדי שלא תגרום לתקלה חלילה, ועם זאת עולה הרושם שמידה זו זכתה בעיקר לשבחים. והינה למרבה ההפתעה אנו פוגשים סוגיה בגמרא שממנה משתמע ההפך:

> "אמר רבי חנינא: כל האומר הקדוש ברוך הוא ותרן הוא - יותרו חייו, שנאמר: הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט" (בבלי, בבא קמא נ, ב).

חלילה לנו מלייחס לקב"ה את מידת הוותרנות. זו אינה דרכו. הוותרנות פוגעת במשפט הצדק ובאמת, ולכן ה' כביכול מתרחק ממנה, ואנו, שאמורים להידבק במידותיו, לכאורה אמורים להתרחק ממנה בעצמנו. הייתכן?!

ואם ותרנות פוגעת בהכרח במשפט הצדק ובאמת, האם עלינו לדקדק ולנהוג תמיד לפי שורת הדין? ממש לא:

> "דאמר רבי יוחנן: לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה. אלא דיני דמגיזתא לדיינו? אלא אימא: שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין" (בבלי, בבא מציעא ל, ב).

כלומר: דקדקנות ועמידה על קוצו של יו"ד איננה הדרך. צריך למצוא דרכים ללכת לפנים משורת הדין דווקא, לוותר ולהתפשר.

לכאורה - סתירה.

רק לכאורה. הקדוש ברוך הוא בוודאי "אֵ־ל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד... נֹשֵׂא עָוֹן וָפֶשַׁע" (במדבר לד, ו-ז). אם אדם נכנע ליצר ועובר על איסור - למשל: מחלל שבת או אוכל מאכל לא כשר - כאשר יתעשת ויעשֶׂה תשובה, ה' בוודאי יסלח לו. ומתי ה' איננו ותרן? במקרים שבהם אדם פוגע בחברו, מנצל עני ואביון, מתנשֵׂא על חבריו וכדומה. כלפי מעשִׂים כאלה אסור לנהוג בוותרנות. ויתור במקרים כאלה עלול להפוך את העולם שלנו לעולם של רשע שבו החזקים רומסים את החלשים. לכן ה' איננו מוותר למי שעושֶׂה אותם: "וְהָאֱ־לֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת נִרְדָּף" (קהלת ג, טו) - אמר החכם מכל אדם.

ויתור שיגרום עוול - ממנו חובה להימנע, אבל במקרים רבים במחלוקת שבין אדם לחברו - מוטב שלא להיות דקדקנים וקפדנים, וגם כאשר שורת הדין קובעת שהצדק עימנו - אין חובה להיצמד אליה: אם אנו יכולים לגלות בתוכנו חמלה כלפי זולתנו, לוותר מעט על זכותנו ולבוא לקראתו -

הוויתור בוודאי מבורך. הרי זה בדיוק רצונו של ה׳ יתברך - שכך ננהג בעולמו: "הִגִּיד לְךָ אָדָם מַה טּוֹב וּמָה ה׳ דּוֹרֵשׁ מִמְּךָ כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהַצְנֵעַ לֶכֶת עִם אֱ־לֹהֶיךָ" (מיכה ו, ח), ואם נקפיד לקיים "וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֱהָבוּ" (זכריה ח, יט), בוודאי אותה השכינה תשרה לא רק בין איש לאשתו אלא גם על כל ישׂראל.

פרק 9

עצלות וזריזות

הקדמה

א. טבע האדם

ב. העצלות

ג. הזריזות

ד. "לְמַעַן אַחַי וְרֵעָי" - זריזות

ה. הרצון

ו. שביל הזהב

~~~

הקדמה

שתי תכונות מנוגדות זו לזו מצויות בבני אדם, ואצל רבים שתיהן גם יחד - זריזות ועצלות - והן משפיעות עליהם ועל התנהלותם בחיים.

יש אדם שהזריזות מאפיינת את כל התנהלותו, ויש שדווקא העצלות היא שניכרת באורחותיו. אצל רוב בני האדם, נדמה ששתי התכונות מצויות: בנסיבות מסוימות - ניכרת תכונה אחת, ובנסיבות אחרות - בולטת התכונה האחרת דווקא.
~~~

לכאורה, מן הראוי לברר איזו מן השתיים טובה מחברתה, ואיזו מהן ראוי לאדם לאמץ.

יש המציעים הבחנה ברורה וחלוקה: במצוות - כדאי להיות זריזים; בעבירות - מוטב להיות עצלים.

לפני שממליצים - נכון לברר אם יש דרך אחת שמתאימה לטבע האנושי יותר מן הדרך האחרת, וכן כדאי לברר מהם היתרונות ומהם החסרונות שבכל אחת מהן. בעקבות ההבנות שיעלו הבירורים, נוכל לשקול את צעדינו ולכלכל את מעשׂינו.

כדי לברר איזו דרך מתאימה לטבע האדם - נפתח בניסיון להתחקות על טבע זה.

א. טבע האדם

הרמח"ל, בחיבורו "מסילת ישרים", כתב: "כי **טבע** האדם כבד מאד, כי עפריות החומריות גס", היינו, האדם נוצר מעפר. העפר כבד, ומטבעו נמשך להישאר במקום שבו הוא נמצא ולא לזוז ממנו. כיוון שהחלק החומרי שלנו הוא עפר, תכונת הכובד של העפר - מאפיינת אותנו, ו"על כן לא יחפוץ האדם בטורח המלאכה".

להבנתי, טבע האדם הוא בדיוק להפך, כפי שאפשר להתרשם מתוך התבוננות בילדים. הילדים פעילים מאוד ונוטים להיות בתנועה מתמדת (בזמני עֵרות, כמובן). הם אינם מהססים לנסות פעולות חדשות. ברגע שנדמה להם שהם יכולים - הם עוברים למעשׂים. הם זוחלים לכל הכיוונים בניסיון להגיע לאדם או לחפץ; כשהם מגיעים למדרגות הם מייד מנסים לטפס (ואינם חוששים שמא ייפלו וייפגעו); הם אוחזים ברהיטים כדי להיעמד, ואז מתחילים ללכת - בתחילה נאחזים במישהו או במשהו, אבל עד מהרה מרפים את אחיזתם והולכים לבדם, וכשההליכה מתייצבת, הם מפתחים מהירות ועוברים לריצה וכדומה. הפעילות והתנועה - מאפיינות אותם. ייתכן שאצל מבוגרים התמונה אחרת, אבל כפי שרגילים לומר, אצל

ילדים רכים, ה"מנגנון" הטבעי טרם "התקלקל", ואם הפעלתנות היא טבעם - כנראה היא טבע האדם.

יש ילדים שהם פעלתנים ונמרצים במיוחד, הרבה יותר מן הממוצע, ועל פי אבחון קובעים שהם "היפר־אקטיביים", ובמקרים רבים הם מקבלים תרופות שנועדו לריסון המרץ הבלתי נדלה שלהם. להבנתי, המרץ הרב הזה אין בו שום דופי והוא איננו מחלה, ואדרבה הוא סמל הבריאות, שהרי טבע האדם להיות פעיל ונמרץ. משום מה מצפים מהילדים לשבת זמן רב במקום אחד ובלי לזוז - ציפייה זו מנוגדת להיגיון, שכן הישיבה בחוסר תנועה מנוגדת לטבע. ההתנועעות - טבעית, ולפיכך אינה דורשת מאמץ מיוחד; והישיבה - שלכאורה חפה ממאמץ - דווקא היא דורשת מאמץ מכוון וכוח רצון, כי היא מחייבת התנגדות לנטייה הטבעית.

במחשבה נוספת, אפשר ללמוד זאת לא רק מן הילדים: גם מן המבוגרים, ואפילו מאבותינו הקדומים. נתבונן בעַם ישׂראל בראשית דרכו מאז היותו לעַם.

במדבר - הָעָם הרבה להתלונן: אין אוכל, אין מים, מפחיד... - התלונות היו דבר שבשגרה, ובמקרים מסוימים בני ישׂראל לא הסתפקו בהן והגיעו לכדי חטאים ומרידה בה': עשׂו עגל זהב ועבדו לו.

ובכניסתם לארץ - בעודם עסוקים בכיבוש הארץ ובהתנחלות בה, בימי יהושע, לא חטאו.

הייתכן? במדבר הנהיג את הָעָם משה רבנו, ובכניסה לארץ - יהושע בן נון. על שני מנהיגים אלו אמרו חז"ל: "משה כפני חמה, ויהושע כפני לבנה" - משה גדול מיהושע. יהושע חיוור ממשה, ואולי אפשר לומר שאין לו אור משלו כלל, אלא כל אורו אינו אלא אור חמה מוחזר. הכיצד ייתכן שבהנהגת משה הָעָם עסוק בתלונות ובחטאים, ובהנהגת יהושע - כולם צדיקים ומרוצים?!

נראה שההסבר טמון בטבע האדם. כפי שהוסבר, טבע האדם לפעול ולעשות. כשהוא מתנהל על פי טבעו - הרגשתו טובה. מי שהרגשתו טובה, איננו מתלונן ואיננו מחפש להכעיס אחרים, להפר כללים וכדומה.

לעומת זאת, אדם שאינו עושה ופועל אלא יושב בבטלה ובאפס מעשה - עד מהרה יחוש שיעמום. ומתוך הבטלה והשיעמום - יפנה למעשי הבל או שטות, יתלונן על כל דבר שנמצא בסביבתו או איננו, ועוד[9].

בימי יהושע - היו בני ישראל עסוקים. בימי משה - היו משועממים. הרי כל צורכיהם סופקו להם: מים בקעו מן הסלע או הומתקו לפי הצורך; מָן - ירד מִן השמיים, וכל שנדרש מהם היה לצאת וללקטו, וגם פעולה זו לא הצריכה מאמץ של ממש, שכן המָן הגיע עד פתח האוהל. וכשביקשו בשר - הגיע השליו. אפשר אפוא לומר שהכול הגיע אליהם מבלי שיצטרכו לנקוף אצבע לשם כך. ובמילה אחת: שיעמום!

איך מפוגגים שיעמום כזה? בתלונות, בטענות בלתי פוסקות וחוזר חלילה.

כך היו בני ישראל - כשהיו עסוקים במשימת כיבוש הארץ, לא חטאו ("לא היה להם זמן לזה וגם לא צורך"), אבל כשהיו שרויים באפס מעשה והכול ניתן להם והיה מובן מאליו - התלונות לא חדלו, ואדרבה הלכו וגברו, והמעשים השליליים הלכו והחריפו ("צריך למלא את הזמן במשהו").

ואם טבע האדם נוטה לזריזות, האם פירוש הדבר שכל אי־עשייה נובעת מעצלות? לאו דווקא. הגיע הזמן לעמוד על טיבה של העצלות.

---

9 חז"ל דיברו בגנות הבטלה ואמרו: "שהבטלה מביאה לידי שעמום" (משנה, כתובות ה, ה), וגם: "לידי זימה" (שם). ונוצר הכלל ה"משולש" השגור בפינו: הבטלה מביאה לידי שיעמום, והשיעמום - לידי חטא.

ב. העצלות

בהקשר של הדיון בעניין שתי תכונות־מידות אלו, חשוב לדייק: עצלות - איננה בהכרח עצלנות. העצלות האמורה היא הפך הפעלתנות, ואם כן, לא כל עצלות שלילית וראויה לגינוי. לדוגמה: אם אדם יושב בטל ונח - יש שלא ימצאו בישיבתו בכורסה זו שום דופי, ויש שיראו בה עצלות, בין כך ובין כך, חשוב להבין שהיא איננה עדות לעצלנות או בטלנות בהכרח. ייתכן מאוד שהאדם נזקק למנוחה, וישיבה זו מאפשרת לו לנוח. בעל "ספר החינוך" לימדנו שגם מנוחה היא צורך, בדיוק כמו מזון ומשקה (צורך הגוף בעיקר) וכמו שִׂמחה (צורך הנפש):

> "שהאדם נכון על ענין שצריך טבעו לשִׂמח לפרקים, כמו שהוא צריך אל המזון על כל פנים, **ואל המנוחה ואל השינה**" (ספר החינוך מצווה תפח).

דייקנו שהעצלות איננה עצלנות, והסברנו שהיא מוצגת כהפך הפעילות או הפעלתנות. ואולם בספרות המוסר המידה הניצבת כ"תשליל" (נגטיב) של העצלות, היא זריזות, שאיננה פעלתנות בעלמא אלא מאמץ לעשׂות דברים ללא עיכוב.

ג. הזריזות

ממעשׂים ואירועים המסופרים בתורה, אפשר ללמוד שהתורה מייחסת חשיבות לזריזות ורואה בה ערך. ובמה דברים אמורים? בזריזות לקיום מצווה. אברהם הצטווה:

> "קַח נָא אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ אֲשֶׁר אָהַבְתָּ אֶת־יִצְחָק וְלֶךְ־לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אַחַד הֶהָרִים אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ" (בראשית כב, ב).

ה' לא ציין זמן מדויק שבו על אברהם למלא את הצו הזה. אברהם חיכה שנים רבות עד שנולד לו בן, ולא זו בלבד אלא שהוא מפיץ בעולם את בשׂורת האל האחד ושוקד לבער את האלילות ושיטותיה, והינה הוא מצווה להקריב את בנו לקורבן. ואברהם - איננו מנסה לדחות את מילוי הצו, ואדרבה: "וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר" (שם, ג). אמוראים למדו מאברהם על חשיבות ההזדרזות לקיום מצווה, למשל בקיום ברית מילה. על פי ציווי התורה מצווה למול את הבן ביום השמיני ללידתו: "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ" (ויקרא יב, ג). התורה איננה מציינת בתוך מרחב הזמן שהגדרתו 'יום' - פרק זמן מדויק שבגבולותיו יש לקיים את המצווה.

"כל היום כולו כשר למילה אלא שזריזין מקדימים למצות שנאמר (בראשית כב, ג) וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר" (בבלי, פסחים ד, א).

מותר לקיים את המצווה בבוקר, בצוהריים וגם אחרי הצוהריים (אם כי אין להמתין עד ל"רגע האחרון", סמוך לשקיעה). יש שאכן ימתינו לשעות אחר הצוהריים, אבל ה"זריזין" - יקדימו ויקיימו את המצווה בבוקר: יתפללו שחרית, יקיימו את מצוות ברית מילה ויסבו לסעודת מצווה. אפשר למול כבר בבוקר, אם כן מדוע לחכות?! זמן קיום המצווה הגיע - מקיימים.

אברהם אכן הזדרז, והלימוד ממעשׂהו מובן בפשטות. ואולם, חכמים מצאו דרכים ללמוד על חשיבות ההזדרזות במצוות - גם על דרך הדרש:

> "'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת' (שמות יב, יז). רַבִּי יֹאשִׁיָּה אוֹמֵר: אַל תִּקְרָא כֵן אֶלָּא 'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמִּצְוֹות'. כְּדֶרֶךְ שֶׁאֵין מַחְמִיצִין אֶת הַמַּצָּה, כָּךְ לֹא יַחְמִיצוּ אֶת הַמִּצְוָה, אֶלָּא אִם בָּאת מִצְוָה עַל יָדֶךָ, עֲשֵׂה אוֹתָהּ מִיָּד!" (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא פרק ט)[10].

10 וראו גם לשון רש"י (בבלי, מגילה ו, ב, ד"ה "ואין"): "דהכי תניא במכילתא ושמרתם את המצות, אם באת מצוה לידך אל תחמיצנה".

פשט המקרא מדבר על שמירת המצה שלא תגיע לידי חימוץ: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת". השמירה נצרכת כדי שלא לעבור על איסור. לישת הבצק וההתעסקות בו בזריזות - הן אמצעי השמירה. בלעדיה - העיסה עלולה להחמיץ. חכמים דורשים את הפסוק, ובדרשתם הם כביכול קוראים אותו בשינוי קל, כאילו נכתב בו: 'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמִּצְוֹת'[11], ומסיקים שחובה לכתחילה להיות זריז. האם מדובר בחובה מן התורה או באסמכתא מדרבנן בלבד? נניח לעת עתה לשאלה זו. ועם זאת ברור שלכתחילה מן הראוי לעשות את הדברים מייד. בזריזות.

אומנם חז"ל הזכירו את חשיבות הזריזות במקרים מוגדרים, אבל אפשר ללמוד מדבריהם הדרכה לכלל המצוות: אם מזדמנת לאדם מצווה - ראוי וכדאי לגשת לקיומהּ מייד ולא לדחות את עשׂייתהּ ל"אחר כך". יש אנשים שטבועה בהם נטייה לדחות כל מה שאפשר לדחות. "לשם מה לעשׂות היום, אם אפשר לעשות מחר?!" הם תוהים. כדאי לדעת שההנהגה הנכונה אינהּ כן, ואם נשתמש בסגנון שאלתם, נשאל בכיוון ההפוך: "לשם מה לדחות למחר אם אפשר לעשׂות כבר היום?!"

ואולי התוהים אינם טועים וטוב לדחות דווקא? לאו דווקא!

נראה שבדחייה לא טמון שום רווח. לקיום המצווה, נדרש זמן מוגדר. עשׂיית הפעולה - בין שנעשׂה אותהּ היום, ובין שנעשׂה אותהּ מחר - "תגזול" מאיתנו אותו פרק זמן בדיוק. אם כן, לשם מה לדחות? לכאורה יכולים הדחיינים לשאול אותהּ השאלה מן הכיוון ההפוך: אם מדובר באותו פרק זמן בדיוק - לשם מה להקדים?! טעות בידם. הפעולה המסוימת עצמהּ - המצווה - אכן תעסיק אותנו אותו פרק זמן, אבל העשׂייה באיחור "תגזול" מאיתנו זמן ואנרגייה נוספים. אם נקיים המצווה מייד - נדע שעשׂינו את המוטל עלינו, ונהיה פנויים לעניינים אחרים, מה

11 הקריאה המוצעת סבירה ביותר, שכן הכתיב מצות (בלא ניקוד) עשוי לייצג את נטיית הריבוי של מצה (כפי שמובא בפסוק משמות) וגם של מצווה, לדוגמה: "אֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת־מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינָי" (ויקרא כז, לד).

שאין כן אם נחליט לדחות את קיומה למחר. הידיעה שמוטלת עלינו חובה ועדיין לא מילאנו אותה, תטרוד את מחשבותינו ותפריע לנו להתרכז בעיסוקינו האחרים, וכשמחשבותינו נודדות ואינן ממוקדות - הזמן שיידרש לכל פעולה שנעשה יהיה רב מן הזמן הנדרש לעשייתה בדרך כלל.

ולא זו בלבד, אם מגיעה לידנו מצווה ויש באפשרותנו לקיימה כעת - מוטב שניגש לעשייה מייד, הרי איננו יודעים אם מחר תעמוד לרשותנו אותה האפשרות, או שמא "יצוץ" עניין אחר שנצטרך לטפל בו...

בעניין דחיית קיום מצוות, נקבע בהלכה כלל: "אין מעבירין על המצוות". לפי כלל זה, אם הזדמנו לפני האדם שתי מצוות - עליו להקדים את המצווה שהגיעה אליו ראשונה. המצווה שהגיעה אחריה, תמתין עד שיסיים את קיום הראשונה; וכל עוד הוא עסוק בראשונה, המצווה השנייה תמתין, וזאת לפי כלל נוסף שנקבע, שלפיו "העוסק במצווה - פטור מן המצווה". לכאורה, אפשר היה לחשוב שאם המצווה שהגיעה אחרונה חשובה מחברתה או חמורה ממנה - אולי ראוי לקיימה תחילה, ורק אז להתפנות לקיום המצווה שחומרתה פחותה?! חז"ל מורים לנו שאין לעשות כך. הראשונה - קודמת. הם קבעו בשבילנו ולא הותירו את קביעת הסדר לשיקול דעתנו, ולא בכדי. ההדרכה הברורה חוסכת מהאדם התלבטות מיותרת ומשרה רוגע על הנפש. דחיית המצווה לא תעיק על האדם. הוא עושה הכול כדת וכדין. מתברר שדחיית חובות אינה מיטיבה עם נפש האדם. היא גורמת מועקה ומעוררת רגשות שליליים נוספים. חז"ל בחוכמתם מצאו דרך למנוע מאיתנו לחוש מועקה כזאת במקרה שהדחייה בלתי נמנעת.

גם במשנה, במסכת אבות, אנו מוצאים שחז"ל דיברו בשבח הזריזות:

> "יְהוּדָה בֶן תֵּימָא אוֹמֵר, הֱוֵי עַז כַּנָּמֵר, וְקַל כַּנֶּשֶׁר, וְרָץ כַּצְּבִי, וְגִבּוֹר כָּאֲרִי, לַעֲשׂוֹת רְצוֹן אָבִיךָ שֶׁבַּשָּׁמַיִם." (משנה, אבות ה, כ).

ב"שולחן ערוך", חיבורו של רבי יוסף קארו, הקימה בזריזות בבוקר לעבודת הבורא היא ההלכה הראשונה:

> "יִתְגַּבֵּר כַּאֲרִי לַעֲמֹד בַּבֹּקֶר לַעֲבוֹדַת בּוֹרְאוֹ, שֶׁיְּהֵא הוּא מְעוֹרֵר הַשַּׁחַר: הגה: וְעַל כָּל פָּנִים לֹא יְאַחֵר זְמַן הַתְּפִלָּה שֶׁהַצִּבּוּר מִתְפַּלְּלִין." (סימן א סעיף א).

לא קל להזדרז ולקום בבוקר - יש שקל להם יותר, ויש שמתקשים עד מאוד. ומה יעשו המתקשים להשכים קום אבל רוצים עד מאוד לקיים את שנפסק ב"שולחן ערוך"? יש סוברים ש"הכול עניין של הרגל. כשמתרגלים - הקושי נעלם, ולכל הפחות - פוחת". ייתכן שיש בדבריהם מן הצדק, ובכל זאת אנסה להציע "פטנט" משלי: להקפיד ללכת לישון מוקדם.

פרישה מפעילות היום ומעבר לשנת לילה בשעה מוקדמת - מאפשרים לספק לגוף את שעות השינה שהוא זקוק להן. דחיית הרגע לשעה מאוחרת - בהכרח יפחית את שעות השינה, והגוף לא יקבל את המנוחה שהוא זקוק לה, ובוודאי אם נוהגים כך דרך קבע. אי אפשר למעט בשינה לאורך זמן, ולהצליח לקום בבוקר בשעה מוקדמת ולתפקד תפקוד מיטבי. ולא זו בלבד, אימוץ דפוס כזה - עלול לפגוע בבריאות. הרמב"ם, לצד עיסוקו בהלכה ובפילוסופיה היה גם רופא, והוא כתב לא מעט בעניינים שהיום היינו מכנים אותם בשם הכולל 'רפואה מונעת'. הוא הציע הדרכה כיצד לשמור על בריאות הגוף כדי שלא נגיע לידי חולי, ובין המלצותיו יש המלצה בעניין שעות השינה. לדבריו הגוף זקוק לשמונה שעות שינה ביממה. גם בימינו רופאים רבים גורסים כמותו, אם כי יש שלדעתם אפשר להסתפק בשבע (ומעטים מסתפקים בשש), ומכל מקום אין חולק על חשיבות השינה לבריאות. אם אין מספקים לגוף את מכסת השינה שהוא זקוק לה - הוא ייחלש, וסיכוייו לחלות - יגברו.

ועם כל החשיבות שיש לשמירה על אורח חיים בריא, חשוב להבהיר: אין מדובר בחובה הלכתית גמורה[12] אלא בהנהגה מומלצת. ומי שאיננו נוהג לפיה - אדם שמלאכתו מחייבת אותו להיות ער עד שעה מאוחרת בלילה (וחייו מתנהלים בלוח זמנים שונה מהמקובל) או אדם שבדרך כלל נוהג לפיה, אבל מפעם לפעם נאלץ לחרוג מן השגרה, לצורך השלמת משימה מסוימת - איננו מבטל מצוות עשה ואיננו עובר על לאו.

ואולם מקרים אלו אינם הרוב. רוב האנשים חיים ומתנהלים במסגרות - בית ספר, עבודה, ישיבה וכדומה - ועליהם להרגיל עצמם גם למסגרת הזמן של אותן מסגרות, כדי שתפקודם יהיה מיטבי.

נשוב כעת למידת ה**עצלות**.

אמוראים דיברו בשבחה:

> "לא יפסיע פסיעה גסה, דאמר מר, פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק (חמש מאות) ממאור עיניו של אדם. מאי תקנתיה, להדריה בקדושא דבי שמשי" (בבלי, ברכות מג, ב).

מדברי הגמרא עולה שעשיית הדברים בנחת מיטיבה עם האדם, ואילו עשייה תזזיתית (ואי־נחת בכלל) עלולה להזיק לו. והרי למדנו שעשיית דברים בזריזות - יש בה מעלה גדולה?! אמת. טוב וראוי לעשות דברים בזריזות, אבל לשים לב שהזריזות לא תהפוך לאובססיה, לעשיית כל דבר בבהילות ובחיפזון. ולא זו בלבד, אלא שדברים מסוימים ראוי שלא למהר בהם דווקא. לדוגמה: אדם מסיים את לימודו בבית המדרש, ופונה לדרכו. האם מותר לעזוב בריצה? לא. הרי אם ירוץ, ייראה שהוא שמח לעזוב את בית המדרש. לעומת זאת אם ילך במתינות, יהיה ניכר שעזיבתו הכרחית, אך הוא איננו מואס בבית המדרש חלילה. ובמקרה שהמשימה החדשה

---

12 אילו היה מדובר בחובה כזאת, פירוש הדבר היה שחייבים לקום בכל בוקר לפני עלות השחר (חובה שבחורף אפשר לעמוד בה ללא קושי מיוחד, מה שאין כן בקיץ [לקום בכל בוקר בשעה ארבע וחצי...]).

שממתינה לו דורשת ממנו להזדרז - יצא בנחת וילך במתינות עד שיגיע למחצית הדרך (בקירוב), ורק אז יגביר את קצב הליכתו.

ד. "לְמַעַן אַחַי וְרֵעָי" - זריזות

דוגמה לריצה לקראת מצווה מצינו אצל אברהם אבינו. אברהם ישב בפתח אוהלו באלוני ממרא, וקיבל פני השכינה, והינה: "וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים נִצָּבִים עָלָיו" (בראשית יח, ב), ואברהם - שכזכור עוסק במצווה - עוזב הכול, קם "וַיָּרָץ לִקְרָאתָם מִפֶּתַח הָאֹהֶל" (שם). לכאורה, אברהם לא פעל לפי ההנחיה שהוצגה לעיל - ללכת בנחת תחילה, ולהתחיל להזדרז רק בהגיעו למחצית הדרך?! למעשה, אם נתבונן במקרה של אברהם אבינו, נראה שהוא איננו דוגמה למעבר שבעניינו דיברנו. אברהם לא סיים עשיית מצווה אחת, ואז עבר למצווה האחרת. הוא למעשה קטע את העיסוק במצווה האחת, והזדרז לקראת האחרת - הכנסת אורחים. ממעשהו זה של אברהם למדו חכמים ש"גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה" (בבלי, שבת קכז, א).

לעיל הוזכר הכלל "העוסק במצווה פטור מן המצווה". יש לדייק שכלל זה אמור רק לגבי מצוות שבין אדם למקום, ששתיהן שוות זו לזו. הכלל איננו תקף למקרה שבו אדם עסוק במצווה מן המצוות שבין אדם למקום, והזדמנה לפניו מצווה השייכת לתחום שבין אדם לחברו. במקרה זה, אם אין מישהו אחר שייחלץ לעזרת הזולת, עליו להפסיק מייד את העיסוק במצווה שבין אדם למקום, ולהתפנות למצווה החדשה שהזדמנה לפניו.

הבהרה זו חשובה מאוד לימינו, לעניין הגיוס לצבא ההגנה לישראל: הלימוד בישיבה, שהוא בוודאי עיסוק בדברים שהם ברומו של עולם - מעלתו עצומה. ועם זאת, כשמזדמנת לנו המצווה לפעול בעשייה שהיא בתחום שבין אדם לחברו - עלינו לפרוש מגן העדן שלנו, ולהיחלץ למילוי חובתנו. כשתושלם המלאכה שם - נוכל לשוב ולהסתופף בין כותלי בית

המדרש, אבל עד אז - נדרשים אנו להניח ללימוד ולהתפנות כל כולנו למילוי חובתנו בשורות הצבא.

ה. הרצון

שלמה המלך, החכם באדם, לימדנו שיעור חשוב בענייני זריזות ועצלות:

> "לֵךְ אֶל נְמָלָה עָצֵל רְאֵה דְרָכֶיהָ וַחֲכָם; אֲשֶׁר אֵין לָהּ קָצִין שֹׁטֵר וּמֹשֵׁל; תָּכִין בַּקַּיִץ לַחְמָהּ אָגְרָה בַקָּצִיר מַאֲכָלָהּ; עַד מָתַי עָצֵל תִּשְׁכָּב מָתַי תָּקוּם מִשְּׁנָתֶךָ; מְעַט שֵׁנוֹת מְעַט תְּנוּמוֹת מְעַט חִבֻּק יָדַיִם לִשְׁכָּב" (משלי ו, ו–י).

המשפט החשוב ללימודנו: "אֲשֶׁר אֵין לָהּ קָצִין שֹׁטֵר וּמֹשֵׁל" - כלומר: הזריזות שמדברים בשבחה היא זריזות שנובעת מפנימיות האדם, ולא זריזות שמקורה בהשפעת לחצים חיצוניים - מערכת לוחצת וכדומה. הנמלה, מזדרזת מבלי ששום גורם חיצוני יְפַקח עליה ויכריח אותה לפעול בחריצות. האינסטינקט הפנימי שלה מניע אותה לפעולה. מבלי "לדעת" (בשכל) שאם לא תדאג לאגור מזון בימים שהוא מצוי, בבוא החורף - לא יהיה לה מאומה, היא מתרוצצת ואוגרת ודואגת לימים הבאים. כך היא בנויה. זה טבעה.

לכאורה, כך הנמלה נבראה, אבל אנו איננו נמלים. אם כן, כיצד נגרום לעצמנו להיות זריזים? אמת היא שהאדם איננו פועל רק לפי הטבע והיצר. לא פעם עליו לפעול בניגוד לנטייה הטבעית ובניגוד ליצר. עליו להתגבר על הטבע. כדי להצליח לגבור על הטבע ולהיות זריז - יש אמצעי בדוק, שיעילותו הוכחה זה כבר: **הרצון**.

ובמה תלוי הרצון? בדרך כלל - במעשה שבכוונתנו לעשות. לדוגמה: אם סיכמנו עם חברים לצאת לטיול, אין ספק שבבוקר יום הטיול נשכים קום ללא קושי. פירוש הדבר שכאשר ניצבים לנגד עינינו מטרה ברורה או יעד שאנו שואפים להשיג - אנו מסוגלים להיות זריזים.

כל מי שעיניו בראשו יודע שכדי לדעת - יש ללמוד; כדי להתפרנס - צריך לעבוד. הדברים פשוטים ואינם צריכים הסבר מיוחד. בידיעה עצמה לא די. אדם יכול לדעת, ובכל זאת להתעצל. שלמה המלך מתאר את העצל:

> "עַל שְׂדֵה אִישׁ עָצֵל עָבַרְתִּי וְעַל כֶּרֶם אָדָם חֲסַר לֵב; וְהִנֵּה עָלָה כֻלּוֹ קִמְשֹׁנִים כָּסוּ פָנָיו חֲרֻלִּים וְגֶדֶר אֲבָנָיו נֶהֱרָסָה; וָאֶחֱזֶה אָנֹכִי אָשִׁית לִבִּי רָאִיתִי לָקַחְתִּי מוּסָר; מְעַט שֵׁנוֹת מְעַט תְּנוּמוֹת מְעַט חִבֻּק יָדַיִם לִשְׁכָּב." (משלי כד, ל-לג).

האם טוב לעצל לשכב באפס מעשה? להבנתי - לא. שהרי השכיבה בבטלה כל היום מנוגדת לטבעו ולכן איננה יכולה לגרום לו לתחושה טובה.

האם העצל הזה איננו מבין שהשדה הרוס ולא יצמיח מאומה? הוא מבין ויודע! ומדוע איננו עושה דבר לשינוי המצב? כי חסר בו המנוע לעשייה - הרצון. כפי שצוין קודם, קביעת מטרות ויעדים היא הדרך לעורר את הרצון.

נעביר את מבטנו מן העצל - ונפנה אותו אלינו. יש פעולות שאנו מתקשים להזדרז לעשייתן. נראה שהמפתח להבנת הקושי טמון בחשיבות שאנו מייחסים לאותן הפעולות, לדוגמה: התפילה - ובייחוד התפילה במניין - חשובה לי? אין ספק שההבנה שהתפילה **חשובה** קיימת, אך לא די בהבנה בשכל. השאלה היא אם היא **חשובה לי** במידה כזאת שאני רואה בה מטרה. אם לא - לא אתאמץ לקום, אבל אם התשובה חיובית - אשתדל לקום לתפילה בזמן, וכדי שאצליח לעשות זאת, אדאג ליצור את התנאים שיאפשרו לי לקום (אלך לישון בזמן, כדי שבבוקר לא אהיה עייף מכדי לקום). יש מקרים שבהם ההבנה השכלית קיימת, אבל הרצון חלש מאוד או לא קיים. מה נעשה אז? ניעזר בשכל: נוסיף ונלמד על מהות התפילה ולימוד התורה ועל חשיבותם. מתוך הלימוד - נגיע לקביעת מטרותינו, ואז יהיה בנו רצון שיניע אותנו לקראת השגתן. ובעניין זה חשוב להעיר שעל

המטרות להיות אנושיות ובנות השגה. מטרה שמתאימה למלאכי עליון - מתאימה להם. לנו - מתאימות מטרות אחרות.

ו. שביל הזהב

הבירור עד כה העלה שהן לעצלות הן לזריזות - צדדים לכאן ולכאן. העצלות, שממבט ראשון נראית שלילית - יש בה גם מן החיוב: היא מאפשרת מנוחה או סיום מצווה בנחת. והזריזות - שיש בה ללא ספק הרבה מן הטוב, גם בה יש לנהוג בזהירות כדי שלא תגיע לכדי חיפזון מוגזם ופזיזות (אם כי גם בפזיזות יש צדדים טובים - היא מניעה לפעולה מיידית ללא עיכוב, ויש מקרים שבהם בחינה מרובה ושקילת הצדדים לכאן ולכאן אינם מועילים אם לא למטה מזה. לדוגמה: בשמחת תורה תשפ"ד, אנשים שמעו על המתרחש בדרום, ויצאו מייד, בפזיזות, לאזור האירועים הקשים, ובזכות מעשיהם וזריזותם הצילו נפשות רבות).

אם כן, בשתי המידות יש תועלת (וגם הפך התועלת), ולכן עלינו להשתמש בשתיהן: לא לאמץ את האחת בכול ולדחות את האחרת מכול וכול, אלא למצוא את הדרך האמצעית, הדרך שיש בה משתי המידות, ומכל אחת מהן - במידה הנכונה. הדרך האמצעית, שיש בה איזון מדויק בין הצדדים, היא "שביל הזהב". נמצא אותו ונתמיד לצעוד לאורכו.

לעיל הזכרנו את הדרכת הרמב"ם הרופא, ונחתום בדברי הרמב"ם הפילוסוף בעניין המידות. הרמב"ם מסביר שקיצוניות - לכל כיוון שהוא - איננה טובה[13]. באדם יש תכונות מנוגדות זו לזו, ועליו לחפש את דרך האמצע ביניהן, ולבחור בה.

13 עניין שעליו עמדנו בהרחבה בפתח הספר.

פרק 10

שמחה ועצב

מבוא - מצבי רוח משתנים

א. "וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ" - כיצד שׂמחים בחג?

ב. שׂימוח אחרים - תנאי לשׂמחה של מצווה

ג. צירוף - שיתוף המביא לזיכוך

ד. כיצד משׂמחים את בני המשפחה?

ה. למה יש מצווה לשׂמוח?

ו. לפעמים מותר להיות עצוב...

סוף דבר

~~~

מבוא - מצבי רוח משתנים

כולנו מכירים את התופעה - אצלנו ואצל סובבינו - שינויים במצב הרוח. יש שאנו מרגישים שׂמחים, ויש שאנו עצובים. האם יש ביהדות מצב רוח מסוים שהוא ה"נכון" ו"מותר", ויש מצב רוח שראוי להימנע ממנו? האם הן שׂמחה הן עצב מותרים ובלבד שלא יהיו קיצוניים? ננסה לבדוק מה התורה אומרת לנו בעניין זה.
~~~

א. "וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ" - כיצד שׂמחים בחג?

יש בתורה מצוות שעניינן שׂמחה, לדוגמה: "וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ" (דברים טז, יד). המצווה אמורה בחג הסוכות, אבל אנו מבינים שגם ברגלים האחרים צריכים להיות בשׂמחה.

כיצד שׂמחים בחג? נתבונן בפסוק: "וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ" (שם); והפסוק שאחריו חותם במילים: "וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ" (שם, טו). בשלושת הרגלים עולים לירושלים ומקריבים קורבנות, וכמובן עורכים סעודה גדולה ומכובדת, ו... שׂמחים. מה יש בסעודה הזאת שמעורר בנו שׂמחה? ברגלים מקריבים קורבן שלָמים, שלמי חגיגה. רש"י מסביר את פשר השם "שלָמים": "שמטילין שלום בעולם. שלמים - שיש בהם שלום למזבח, לכהנים ולבעלים"[14]. יש קורבנות שבשׂרם איננו נאכל כלל והם מוקטרים כליל על המזבח, ויש שהכוהנים אוכלים מבשׂרם. קורבן שלמים - גם הבעלים אוכלים מן הבשׂר, והאכילה - מצווה היא. ולדעת הרמב"ם אין מסתפקים בשלמי חגיגה ומוסיפים עליהם: "והשׂמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שׂמחת חגיגה"[15], וכשעורכים סעודה גדולה, מן הסתם גם שותים יין (בקידוש, אבל לא רק בקידוש), "וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ" (תהלים קד, טו). השׂמחה שבלב מביאה את האדם לרוממות הרוח וגם הגוף מתרומם - הרגליים מתרוממות מעל הקרקע ופוצחות במחול סוחף. בתנ"ך אנו מוצאים פסוקים שמהם עולה הקשר בין אכילה ושתייה (ובייחוד של בשׂר ויין) לשׂמחה, לדוגמה: "וְגַם הַקְּרוֹבִים אֲלֵיהֶם... מְבִיאִים לֶחֶם... וְיַיִן וְשֶׁמֶן וּבָקָר וְצֹאן לָרֹב כִּי שִׂמְחָה בְּיִשְׂרָאֵל" (דברי הימים א יב, מא), "אֲשֶׁר אֵין טוֹב לָאָדָם תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כִּי אִם לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׂמוֹחַ" (קהלת ח, טו), "לֵךְ אֱכֹל בְּשִׂמְחָה לַחְמֶךָ וּשְׁתֵה בְלֶב טוֹב יֵינֶךָ כִּי כְבָר רָצָה הָאֱ־לֹהִים אֶת־מַעֲשֶׂיךָ" (קהלת ט, ז); וגם הקשר בין

14 רש"י בפירושו לוויקרא ז, יא.

15 רמב"ם, הלכות חגיגה פרק א הלכה א.

שִׂמחה למחול: "הָפַכְתָּ מִסְפְּדִי לְמָחוֹל לִי פִּתַּחְתָּ שַׂקִּי וַתְּאַזְּרֵנִי שִׂמְחָה" (תהלים ל, יב); "וַיְהִי בְּבוֹאָם בְּשׁוּב דָּוִד מֵהַכּוֹת אֶת־הַפְּלִשְׁתִּי וַתֵּצֶאנָה הַנָּשִׁים... וְהַמְּחֹלוֹת... בְּתֻפִּים בְּשִׂמְחָה וּבְשָׁלִשִׁים" (שמואל א יח, ו).

אם כן, ההנאה ממנעמי העולם מעוררת בנו שִׂמחה, ואם כל זה קורה בחג - הרי לנו שִׂמחת חג. שִׂמחנו - בוודאי. האם קיימנו את מצוות השִׂמחה? לאו דווקא.

ב. שִׂימוח אחרים - תנאי לשִׂמחה של מצווה

לא כל שִׂמחה היא שִׂמחה של מצווה. מה הופך שִׂמחה "סתם" לשִׂמחה של מצווה? נתבונן שוב בפסוק שבו מופיעה מצוות השִׂמחה בחג הסוכות:

"וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ" (דברים טז, יד).

הציווי מופנה אל כל אחד בישׂראל - התורה פונה אל המצֻווה בלשון "אַתָּה", ומייד מצרפת אליו רשימה שלמה של מי שישׂמחו איתו: "וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ" - קשה לשִׂמוח לבד, ובמאמר מוסגר נזכיר שאכילת בשׂר הקורבן מוגבלת בזמן, ואיש אחד איננו מסוגל לאכול את כל הבשׂר הזה לבדו ובוודאי לא לגמור הכול בזמן. הוא זקוק ל"תגבורת". אל דאגה, הוא לא יכול, אבל גם איננו צריך. העלייה לרגל וסעודת החג הן אירועים משפחתיים מובהקים. אם כן, אך טבעי שבניו ובנותיו של האדם יצטרפו אליו לשִׂמחה. העבד והאמה סמוכים כידוע על שולחנו ואוכלים משלו, ואם כן צירופם גם הוא מובן, ולא זו בלבד: אולי אם "נצ'פר" אותם בסעודת חג עשירה ומפנקת, אחריה ישובו לעבודתם במשנה מרץ - משתלם, ללא ספק. ואולם הרשימה טרם הסתיימה. יש בהּ אנשים נוספים: "וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה" - התורה מצווה אותנו לצרף גם אותם אל שולחננו ואל שִׂמחתנו. צירופם ושִׂמחתם

הם תנאי לשִׂמחת המצווה שלנו (ובלעדיה "אין זו שִׂמחת מצוה אלא שִׂמחת כריסו")[16]. איך הם קשורים לכל העניין?

ג. צירוף - שיתוף המביא לזיכוך

את הדמויות האלה אנו רגילים לפגוש בהקשרים אחרים - אלו אנשים שהחברה כולהּ מצֻוה לדאוג למילוי מחסורם: לבני לוי אין נחלה משלהם, והם אינם יכולים להתפרנס מפרי אדמתם, ולכן אנו מצֻווים לתת להם מעשֵׂר; והגר, היתום והאלמנה - הם המסכנים, שנסיבות החיים דחקו אותם לשולי החברה ולקשיי פרנסה, ואנו מצֻווים לתת להם משלנו, כפי שקובעות מצוות שונות שאנו רגילים לכנותן בשם הכולל "צדקה": מתנות עניים בשֹׂדה (לקט, שכחה ופאה) ובכרם (פרט ועוללות) ומעשֵׂר עני.

והינה בסעודת הרגל, התורה אינהּ קובעת שיעור מסוים שאותו עלינו להפריש מסעודתנו ולתת להם כדי שלא ירעבו ובנתינה זו נצא ידי חובה. לא ולא. עלינו לדאוג שיאכלו, ייהנו וישִׂמחו. כדי שהשִׂמחה שלנו תיחשב שִׂמחה של מצווה - אנו זקוקים לשִׂמחה שלהם.

הרמב"ם לימדנו שִׂמחת חג מהי:

> "כשיזבח אדם שלמי חגיגה ושלמי שִׂמחה לא יהיה אוכל הוא ובניו ואשתו בלבד וידמה שיעשֶׂה מצוה גמורה, אלא חייב לשִׂמח העניים והאמללים שנאמר והלוי והגר והיתום והאלמנה, מאכיל הכל ומשקן כפי עשרו, ומי שאכל זבחיו ולא שִׂמח אלו עמו עליו נאמר זבחיהם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם, ומצוה בלוי יותר מן הכל לפי שאין לו לא חלק ולא נחלה ואין לו מתנות בבשֵׂר לפיכך צריך לזמן לויים על שלחנו ולשִׂמחם או יתן להם מתנות בשֵׂר עם מעשֵׂר שלהם כדי שימצאו בו צרכיהם, וכל העוזב את הלוי מלשִׂמחו

16 רמב"ם, הלכות יום טוב פרק ו הלכה יח.

ושוהה ממנו מעשׂרותיו ברגלים עובר בלא תעשׂה שנאמר השמר לך פן תעזוב את הלוי" (רמב"ם, הלכות חגיגה פרק ב).

הרמב"ם מסביר שיש מדרג, והלוי קודם לאחרים. לעיל צוין שהסיבה שצריך לדאוג לו היא העובדה שאין לו נחלה משלו. הרמב"ם מדייק ומבהיר את הקושי של הלוויים: נחלה משלהם אין לכולם, אבל אלו מביניהם שהם כוהנים - זוכים במתנות כהונה ונהנים מבשׂר קורבנות. הלוויים שאינם כוהנים - אינם מקבלים מתנות כמותם, ולכאורה "יצאו קירחים מכאן ומכאן", ולכן חשוב לדאוג להם. מלבד זאת, בני שבט לוי התמסרו ללימוד תורה בעַם ישׂראל. הם עברו ממקום למקום ולימדו תורה לכול, מבלי לקבל שׂכר על פועלם. הרמב"ם מדייק עניין נוסף: המזמין לסעודתו את האנשים שהתורה ציוותה לצרף - חייב להאכילם ולהשקותם "כפי עָשרו": אם איננו בעל אמצעים וסעודתו שלו צנועה, כך תהיה גם סעודתם; אך אם הוא אמיד ומעלה על שולחנו יין משובח ומטעמים - כל הטוב הזה יוגש לכולם, והמארחים והאורחים ייהנו ממנו יחד. הנאת האורחים היא תנאי לקיום המצווה של המארחים. כאשר אנו מצרפים אותם לשולחננו (משתפים אותם בסעודתנו) אנו עצמנו מצטרפים (מזדככים), וזוכים במצווה.

ובהקשר זה, הערה חשובה נוספת בעניין הלוי: אדם שלא יזמין לסעודתו לוי - מלבד העובדה שלא יצא ידי חובת מצוות עשׂה "וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ", יעבור על לא תעשׂה: "הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲזֹב אֶת־הַלֵּוִי כָּל יָמֶיךָ עַל אַדְמָתֶךָ" (דברים יב, יט).

ד. כיצד משׂמחים את בני המשפחה?

לשׂמחת הלוי, הגר, היתום והאלמנה - די בצירופם לשולחננו ברוחב לב ובמאור פנים. לדאגה לשׂמחת בני הבית - לא די בזה (אולי משום שהם ממילא סמוכים על שולחן ראש המשפחה והוא חייב לדאוג למזונותיהם). יש להניח שהם נהנים מן הסעודה וגם שׂמחים בה, ובכל זאת לשׂמחת חג

שלהם, נחוצות פעולות המותאמות להם - למעמדם, לגילם וכדומה:

"כיצד הקטנים? נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות; והנשים? קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין"[17] (רמב"ם, הלכות יום טוב פרק ו הלכה יח).

ה. למה יש מצווה לשמוח?

"משרשי המצוה, לפי שהאדם נכון על ענין שצריך טבעו לשמוח לפרקים כמו שהוא צריך אל המזון על כל פנים ואל המנוחה ואל השינה, ורצה האל לזכותנו אנחנו עמו וצאן מרעיתו וציונו לעשות השמחה לשמו למען נזכה לפניו בכל מעשינו. והנה קבע לנו זמנים בשנה למועדים לזכור בהם הנסים והטובות אשר גמלנו, ואז בעתים ההם ציונו לכלכל החומר בדבר השמחה הצריכה אליו. וימצא לנו תרופה גדולה בהיות שובע השמחות לשמו ולזכרו, כי המחשבה הזאת תהיה לנו גדר לבל נצא מדרך היושר יותר מדאי. ואשר עמו התבוננות מבלי החפץ בקטרוג ימצא טעם בדברי" (ספר החינוך פרשת ראה מצווה תפח).

לאדם, מטבעו, יש צרכים שסיפוקם נחוץ לקיומו הפיזי: מזון ומשקה, לבוש מותאם למזג האוויר, מנוחה ושינה; ויש צרכים שסיפוקם נחוץ לקיומו הרוחני: לימוד תורה, פיתוח השכל והמחשבה, סיפוק בעמלו ועוד. עם הצרכים האלה נמנית גם השמחה. על חשיבותה הרבה של השמחה בעבודת ה' כולה (לא רק בחגים) אנו לומדים מן הדברים האמורים בפרשת

17 ובימינו גם הנשים והילדים - הבשר והיין מסיבים להם הנאה ושמחה.

כי תבוא:

> "וּבָאוּ עָלֶיךָ כָּל הַקְּלָלוֹת הָאֵלֶּה וּרְדָפוּךָ וְהִשִּׂיגוּךָ עַד הִשָּׁמְדֶךָ כִּי לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' אֱ־לֹהֶיךָ לִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר צִוָּךְ; וְהָיוּ בְךָ לְאוֹת וּלְמוֹפֵת וּבְזַרְעֲךָ עַד עוֹלָם; תַּחַת אֲשֶׁר לֹא עָבַדְתָּ אֶת ה' אֱ־לֹהֶיךָ בְּשִׂמְחָה וּבְטוּב לֵבָב מֵרֹב כֹּל" (דברים כח, מה-מז).

ה' מיידע את בני ישראל שאם לא יקיימו את התנאים שקבע בתורתו, יבואו עליהם קללות. מהי אותה אי־עמידה בתנאים? היא אמורה בשתי דרכים: "כִּי לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' אֱ־לֹהֶיךָ לִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר צִוָּךְ" וגם: "תַּחַת אֲשֶׁר לֹא עָבַדְתָּ אֶת ה' אֱ־לֹהֶיךָ בְּשִׂמְחָה וּבְטוּב לֵבָב מֵרֹב כֹּל".

את הטענה המופנית כלפי מי שלא שמע בקול ה' ולא קיים מצוותיו אפשר להבין ביותר מאשר דרך אחת: (א) מרוב השפע שהיה לך, היית עסוק בהבלי העולם הזה ולא עבדת את ה' - לא למדת תורה, לא התמדת להתפלל ולתת צדקה כנדרש וכדומה; (ב) עבדת את ה' וקיימת את כל הציוויים, אבל... בלא שמחה. זהו ההסבר שמציע רבנו בחיי:

> "תחת אשר לא עבדת את ה' א־להיך בשמחה. יאשימנו הכתוב בעבדו השי"ת ולא היתה העבודה בשמחה, לפי שחייב האדם על השמחה בהתעסקו במצות, והשמחה במעשה המצוה מצוה בפני עצמה, מלבד השכר שיש לו על המצוה יש לו שכר על השמחה, ועל כן יעניש בכאן למי שעובד עבודת המצוה כשלא עשאה בשמחה, ולכך צריך שיעשה אדם המצות בשמחה ובכוונה שלמה".

בקיום מצווה המלֻווה בשמחה - מקיימים שתי מצוות, יש "כפל מבצעים", לדוגמה: אכילת מצה בליל הסדר = מצווה אחת, אכילת המצה בשמחה = שתי מצוות; הנחת תפילין = מצווה אחת, הנחת תפילין בשמחה = שתי

מצוות. המקיים מצווה בשִׂמחה זוכה בשכר כפול: שכר על קיום המצווה עצמהּ וגם שכר על השִׂמחה שבהּ קיים אותהּ.

חשוב לדייק: עבודת ה׳ בלא שִׂמחה - אינהּ נחשבת עבירה, אבל אין ספק שעבודה בשִׂמחה מגבירה את ההשתדלות לעשות קצת יותר, להתקדם עוד קצת. השִׂמחה מפיחה חיות ומרץ. כשאנחנו שִׂמחים - אנחנו מתלהבים; ובלא שִׂמחה - אנו נוטים לעשות את הדברים כדי לצאת ידי חובה, ולא מעבר לכך. כפי שהוסבר - גם לנשמה יש צרכים, וכיוון שנשמת היהודי קדושה - יש להּ צורך ברוחניות ובקרבה לה׳. השִׂמחה - עוזרת לספק את הצורך הזה.

איך לזכות ולהגיע לשִׂמחה בעת עשׂיית המצווה? יש אנשים שדי להם בידיעה שה׳ ציווה כדי לפעול בהתלהבות, ויש שקשה להם יותר. ומה יעשׂה מי שההתלהבות אינהּ מתעוררת בו מאליה? ילמד תורה. בלימוד התורה וביאוריה ימצא את הטעם והיופי של כל מצווה ומצווה, וההבנה תסייע לו לקיימן בשִׂמחה. וכפי שלימד אותנו דוד מלך ישׂראל: "פִּקּוּדֵי ה׳ יְשָׁרִים מְשַׂמְּחֵי לֵב מִצְוַת ה׳ בָּרָה מְאִירַת עֵינָיִם" (תהלים יט, ט).

ואמרו חכמם שעשׂיית מצווה מתוך שִׂמחה היא המפתח לקבלת פני שכינה:

> "ללמדך שאין שכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שִׂמחה של מצוה" (בבלי, שבת ל, ב).

מכאן ששִׂמחה של מצווה מקרבת אותנו לה׳.

ו. לפעמים מותר להיות עצוב...

כפי שנאמר בראש הדברים - מצב הרוח של כולנו איננו אותו מצב הרוח כל העת. חלים בו שינויים. יש שאנו חשים שִׂמחה, ויש - שאנו עצובים. האם קיום מצוות בשעה שאנו עצובים אין לו ערך כי לא נעשֶׂה בשִׂמחה? חלילה. מצב רוח ירוד עשׂוי להפריע לקיום המצווה. אין רצון, אין התלהבות, אין חשק... ואם בכל זאת האדם מצליח להתגבר על הקושי ולקיים - אין ספק שהקדוש ברוך הוא רואה במאמציו ובהשתדלותו ערך רב, ומסתבר שאם הצליח לקיים את המצוות באמצעותם - יהיה ראוי לשׂכר גדול מאוד - על המאמץ וההשתדלות, ועל קיום המצווה עצמה.

בעניין המאמצים חשוב להוסיף: נכון שלא תמיד יש בנו התלהבות וכדי לעשׂות פעולות מסוימות עלינו להתאמץ מאוד ולהתגבר על אי־הרצון ועל חוסר ההתלהבות. ואולם אחרי שגייסנו את המאמצים הרבים ועשׂינו - במקרים רבים נגלה שההתלהבות שנעדרה קודם לכן - שבה וניצתה בנו. כשהתחלנו לעשׂות - ההתלהבות התעוררה מחדש, וכעת אנו נעזרים בה וממשיכים לפעול.

העצב והצער - יש להם מקום בחיינו, והראָיה - יש ברכות שנקבעו למצבים כאלה:

> "על בשׂורות רעות אומר: ברוך דיין האמת... חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה" (בבלי, ברכות נד, א).

לכאורה, מדוע לברך על רעה שפקדה את האדם? משום שבזמן האירוע או קבלת הבשׂורה הוא מרגיש שדבר רע אירע לו, אבל ברבות הימים יגלה שהרעה הזאת לא הייתה אלא טובה (אלא שבאותו הרגע שקרתה, הוא לא היה מסוגל לראות זאת). הצער הוא רגש אנושי וחכמים מכירים בו ונותנים לו "לגיטימציה", ולא זו בלבד אלא שיש אֵבֶל שנחשב עשׂיית כבוד, וזכותו

גדולה כל כך - הוא מביא למחילת עוונות:

> "דתניא מפני מה מתים בניו ובנותיו של אדם כשהן קטנים כדי שיבכה ויתאבל על אדם כשר כדי שיבכה ערבונא שקלי מיניה אלא מפני שלא בכה והתאבל על אדם כשר שכל הבוכה על אדם כשר מוחלין לו על כל עונותיו בשביל כבוד שעשה" (בבלי, שבת קה, ב).

האֵבֶל על אדם כשר - ראוי ביותר. המתאבל עליו כראוי - זכאי למחילת עוונות. אלמלא היה האֵבֶל ראוי - בוודאי לא היה מובטח לאָבֵל שכר גדול כל כך. חכמים מסבירים שאם אדם לא מגיע להבנה זו בכוחות עצמו ואינו מצליח להביא את עצמו להתאבל כראוי, ייתכן שיקבל "שיעור פרטי" קשה ביותר, שיגרום לו להצליח: בניו ימותו בעודם צעירים. על מות בניו - בוודאי יחוש צער עמוק, ומתוך אותו הצער - ילמד להתאבל גם על מי שאיננו צאצא שלו אבל ראוי לו להתאבל עליו.

האדם איננו רובוט או מכונה חסרת רגשות. כשקורה לו דבר רע - הוא נעצב. העצב איננו שלילי. מן הפסוק "מַעֲנֶה רַךְ יָשִׁיב חֵמָה וּדְבַר עֶצֶב יַעֲלֶה אָף" (משלי טו, א) הרב אלשיך לומד שבעצב יש מן התשובה, ומשום כך הוא מביא לסליחה. הכעס של ה' על הָעָם בעקבות חטא העגל העציב את משה רבנו, וכשדיבר עִם ה' וביטא את כאבו באומרו: "לָמָה ה' יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ" (שמות לב, יא), הצליח לעורר בה' רחמים על הָעָם שחטא ומתוכם לבטל את כוונתו לכלותם: "וַיִּנָּחֶם ה' עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ" (שם, יד).

סוף דבר

שתיית משקאות טובים ואכילת מעדנים וגם שירה וריקודים מהנים את האדם ומספקים צורך נפשי שלו. כשאדם מצרף אליו את מי שדברים אלו חסרים לו ומשתף אותם בהנאה - הוא הופך את ההנאה שלו למצווה. וכך היא המצווה לשמוח בחגים - לא רק לשמוח אלא לְשַׂמֵּחַ.

קיום מצוות ה׳ מתוך שִׂמחה כרוך במקרים רבים במאמץ. כדי שהאדם יראה פרי בעמלו - יצליח להגיע לעבודת ה׳ בהתמדה רבה - חשוב שיתעמק בלימוד המצוות, פרטיהן, טעמיהן ומטרותיהן. אם יעמיק בלימודו - יצליח להזדהות איתן, ואז ייקל עליו לקיימן בשִׂמחה.

שלמה המלך, החכם באדם לימדנו: "עֵת לִבְכּוֹת וְעֵת לִשְׂחוֹק עֵת סְפוֹד וְעֵת רְקוֹד" (קהלת ג, ד). יש תקופות בחיי אדם שבהן עליו להתעצב. אם העצבות מתעוררת בשל צרות שפקדו את חברו - יש בעצב שלו ממד של מצווה.

יהי רצון שה׳ ישלח לנו הרבה זמני שִׂמחה.

פרק 11

רודף שלום ומחרחר ריב

א. ריבוי ושפע > ריב ופשע

ב. איך מיישבים סכסוך?

ג. איך משכינים שלום?

ד. יישוב מחלוקות בבית דין

ה. אמת או שלום?

ו. לפנים משורת הדין - יחד ולא בלי גבול

ז. שים שלום עלינו - בתוכנו

~~~

א. ריבוי ושפע > ריב ופשע

אברהם ומשפחתו ירדו למצרים בגלל הרעב, ובעקבות ה"הרפתקה" שחוו שָם - פרעה מלך מצרים מְשַלחם מארצו, והם עושים דרכם לארץ כנען: "וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרַיִם הוּא וְאִשְׁתּוֹ וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וְלוֹט **עִמּוֹ** הַנֶּגְבָּה" (בראשית יג, א). לוט האחיין מצטרף לדודו: "לוֹט הַהֹלֵךְ **אֶת**־אַבְרָם" (שם, ה). התורה משתמשת בשתי מילים המציינות הצטרפות זו: **אֶת** וגם **עִם**, ונראה שאפשר ללמוד ממילותיה שההליכה הייתה יחד בגוף וגם בנפש. בין אברהם לאחיינו שׂררה אהבה. האחיין היה תלוי בדודו ונאמן לו.
~~~

למרבה הצער למרות היחסים הטובים: "וַיְהִי רִיב בֵּין רֹעֵי מִקְנֵה אַבְרָם וּבֵין רֹעֵי מִקְנֵה לוֹט" (שם, ז). לכאורה, הריב מתגלע בין שתי קבוצות הרועים, והינה התורה מסבירה את הרקע למריבה: "וְלֹא נָשָׂא אֹתָם הָאָרֶץ לָשֶׁבֶת יַחְדָּו כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רָב וְלֹא יָכְלוּ לָשֶׁבֶת יַחְדָּו" (שם, ו). הריב מתפתח בין צוותי העובדים, אבל נראה שהוא מתעורר מסיבה הקשורה למעסיקים־מעבידים שלהם: הם צברו רכוש והתעשרו. העושר, ריבוי ההון - מפריע לשמירה על יחסי שלום ואהבה. חז"ל לימדונו: "מַרְבֶּה נְכָסִים - מַרְבֶּה דְאָגָה" (משנה, אבות ז, ב). כאשר אדם טרוד ומודאג בענייני רכושו שלו, קשה לו להיות חביב ונעים עם זולתו. אולי כך אירע גם במקרה הזה.

ייתכן גם שריבוי הרכוש הִצריך ריבוי עובדים, וגם ריבוי זה גרם לתקלות (פשע), כפי המשך המשנה: "מַרְבֶּה עֲבָדִים - מַרְבֶּה גָזֵל", וכפי התיאור המובא במדרש, הריב בין הרועים פרץ משום שרועי לוט לא הקפידו למנוע מהעדרים של לוט לרעות בשֹדות אחרים, ורועי אברהם לא יכלו לשֹאת זאת:

> "'ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט' - רבי ברכיה בשם רבי יהודה ב"ר סימון אמר: בהמתו של אברהם אבינו היתה יוצאה זמומה, ובהמתו של לוט לא היתה יוצאה זמומה. היו אומרים להם רועי אברהם: הותר הגזל!?" (בראשית רבה מא, ה)

מקרים שבהם ממון מעורר מחלוקות ומריבות מוכרים גם בימינו: הורים הולכים לעולמם, והרכוש שהם מותירים אחריהם מעורר לא פעם סכסוכים בין היורשים. אלמלא הותירו ההורים כסף - לא הייתה להם סיבה לריב...

ב. איך מיישבים סכסוך?

מה עושים במקרה שנוצרה מריבה? נתבונן במעשי אברהם אבינו. התורה מספרת לנו שאברהם הבחין במתרחש, ודעתו לא הייתה נוחה:

"וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל לוֹט אַל נָא תְהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין רֹעַי וּבֵין רֹעֶיךָ כִּי אֲנָשִׁים אַחִים אֲנָחְנוּ" (בראשית יג, ח) –

לדעת אברהם, בין אחים לא ראוי שתהיינה מריבות, ובמילותיו של נעים זמירות ישראל:

"הִנֵּה מַה טּוֹב וּמַה נָּעִים שֶׁבֶת אַחִים גַּם יָחַד" (תהלים קלג, א);

ואם בכל זאת נוצר סכסוך, הוא מבין שרק פרֵדה תביא אותו אל קיצו, והוא מציע:

"הֲלֹא כָל הָאָרֶץ לְפָנֶיךָ הִפָּרֶד נָא מֵעָלָי אִם הַשְּׂמֹאל וְאֵימִנָה וְאִם הַיָּמִין וְאַשְׂמְאִילָה" (בראשית יג, ט).

אברהם אבינו יודע שהארץ מובטחת לו, אבל כדי לסיים את המריבה, הוא מעדיף לוותר, ולא זו בלבד שהוא מציע ללוט חבל ארץ שיהיה שלו, הוא אפילו נותן לו את הזכות לבחור ראשון: מה שיבחר לוט – יהיה ללוט, ומה שלא יבחר – יישאר לאברהם. מבחינת אברהם – המטרה (השלום) מקדשת את האמצעים (ויתור, הפסד שטח). אומנם יש מדרשים שמתחו ביקורת על הוויתור של אברהם וטענו כנגדו שלא עשה כראוי שוויתר על חלקים של הארץ המובטחת, אבל התורה אינה מבקרת את אברהם על צעדו, ואדרבה אחרי הפרֵדה ה' מתגלה אליו ושב ומבטיח את הארץ לו ולזרעו אחריו:

"כִּי אֶת־כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ עַד עוֹלָם" (שם, טו).

התורה ממקדת את המבט בפתרון הסכסוך בין יחידים, ולא בסוגיית ארץ ישׂראל ובעניינים הנוגעים לכלל האומה.

ג. איך משכינים שלום?

במשנה למדנו:

> "הִלֵּל וְשַׁמַּאי קִבְּלוּ מֵהֶם. הִלֵּל אוֹמֵר: הֱוֵי מִתַּלְמִידָיו שֶׁל אַהֲרֹן - אוֹהֵב שָׁלוֹם וְרוֹדֵף שָׁלוֹם, אוֹהֵב אֶת הַבְּרִיּוֹת וּמְקָרְבָן לַתּוֹרָה" (משנה, אבות א, יב).

רש"י מסביר מהו אותו לימוד מאהרֹן הכוהן:

> "'הוי מתלמידיו של אהרֹן' - כלומר הוי למד מאהרֹן שהיה אוהב שלום שנאמר: 'בְּרִיתִי הָיְתָה אִתּוֹ הַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם' (מלאכי ב, ג). כשהיה רואה שנים מריבים זה עם זה היה הולך לכל אחד ואחד שלא מדעת חבירו ואומר לו: פלוני ראה למה אתה מריב עם פלוני הלא הוא נשתטח לפני ופייסני לבא אצלך לדבר עמך עליו עד שתתרצה להתפייס עמו. וכמו כן היה מדבר לחבירו, ומתוך דברים הללו היה משׂים שלום ביניהם".

אהרֹן התאמץ להביא לפיוס בין המסוכסכים. הוא שׂוחח עם כל אחד מהם בנפרד, ותיאר לפניו את הצער שחברו מצטער בגלל הריב שביניהם, וגרם לשניים להתחרט ולחדול מכעסם זה על זה ולשוב ולהיות באחווה ורעות. האם אהרֹן דייק בתיאוריו? לאו דווקא, אבל כידוע מותר לשנות למען השלום, ואהרֹן שינה - והצליח להשכין שלום (בהמשך דבריו רש"י מתאר גם השכנת שלום בין איש לאשתו, שאהרֹן הִרבה לפעול למענו).

הרמב"ם ביאר את חתירת אהרֹן לשלום בדרך אחרת:

> "אמרו, שאהרֹן, עליו השלום, כשהיה מרגיש או כשהיו מספרים לו על אדם שתוכו רע, ושבידו עבירה, היה מקדים לו שלום, ומתחבר עמו, ומרבה לספר עמו. והיה ההוא מתבייש, ואומר: אוי לו, אילו ידע אהרֹן צפוניו ומה שיעשֶׂה, לא היה מתיר לעצמו להסתכל בי, כל שכן לדבר עמי, ואמנם אני אצלו בדמות איש מעלה. הרי אני מצדיק את מחשבתו. ויחזור בתשובה, וישוב להיות מתלמידיו, ומן הנהנים ממנו עצה ותושיה. אמר ה' בתארו אותו בזו המדה הנכבדה: 'בְּשָׁלוֹם וּבְמִישֹׁר הָלַךְ אִתִּי וְרַבִּים הֵשִׁיב מֵעָוֹן' (מלאכי ב, ו). ואל זה הדבר המפורסם עליו התכוון הלל".

ד. יישוב מחלוקות בבית דין

עד כה עסקנו ביישוב מחלוקות בין יחידים במישור החברתי, היינו מתוך רצון לשמור על יחסים טובים בין איש לרעהו, ובמקרה שהיחסים התערערו - להשיב המצב לקדמותו.

כידוע, לא כל הסכסוכים נפתרים בדרכים שתוארו, ויש שהצדדים מחליטים להביא את המחלוקת שביניהם לפני גורם מקצועי - בית הדין, לשטוח את טענותיהם לפני הדיינים ולהמתין לפסיקתם. מסכת סנהדרין שבתלמוד עוסקת בבתי הדין ובסדרי הדין. בית הדין אמון על חתירה לצדק ולאמת. מאברהם וגם מאהרֹן למדנו שלנגד עיניהם עמד השלום. ולמען השֹגתו, ראינו שהיו מוכנים לוותר מעט על היצמדות לאמת המוחלטת, לשַנות, לחרוג מהמסגרת הנוקשה.

והינה במסכת זו מובאת ברייתא (מן התוספתא) שבה מתקיים דיון לגבי ההתנהלות בבית הדין - האם מותר לדיינים שלא להיצמד לאמת המוחלטת ולנסות להביא לפשרה? האם חובתם לדקדק ולא להתגמש

אפילו על קוצו של יו"ד? חכמים חלוקים בדעותיהם, ומתברר שאהרֹן וגם אחיו משה - נחלקו גם הם:

> "נגמר הדין - אי אתה רשאי לבצוע. 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 בֵּרֵךְ 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 אהרֹן אוהב שלום ורודף שלום ומשֹים שלום בין אדם לחבירו, שנאמר: 'תּוֹרַת אֱמֶת הָיְתָה בְּפִיהוּ וְעַוְלָה לֹא נִמְצָא בִשְׂפָתָיו בְּשָׁלוֹם וּבְמִישֹׁר הָלַךְ אִתִּי וְרַבִּים הֵשִׁיב מֵעָוֹן' (מלאכי ב, ו)" (בבלי, סנהדרין ו, ב [תוספתא סנהדרין א, ג]).

בדברי חכמים מוצגות למעשֹה שתי דרכים, והן מיוחסות למשה ולאהרֹן.

הגישה האחת מחמירה: "ייקוב הדין את ההר" - החוקים וההלכות נקבעו, ומרגע שנקבעו יש להיצמד לכללים במדויק מבלי לסטות מהם כמלוא הנימה. אין לנסות "לבצוע" (להביא לפשרה) בין בעלי הדין. יש לשמוע את דבריהם, לעיין בראיות ובעדויות, ולפסוק את הדין המדויק - דין **אמת**. זו גישתו של משה רבנו.

הגישה האחרת רכה ויש בה נכונות להתגמש. היא נוטה להתבונן בתמונה הכוללת - לא רק בכללים אלא גם בנסיבות שגרמו לתקלה, להתחשב בהן וגם בחולשות בני האדם. גישה זו רואה בפשרה (במקרים שבהם אפשר להגיע אליה) פתרון מועדף. אם אפשר לעורר בצדדים נכונות לראות לא רק את עצמם אלא גם את זולתם ולהבין את התמונה מנקודת המבט שלו, אפשר לגרום להם להתקרב זה לזה ולהגיע לפשרה, להשכין ביניהם **שלום**. זו דרכו של אהרֹן הכוהן.

ה. אמת או שלום?

לכאורה האמת והשלום - מנוגדים זה לזה. ומאליה עולה השאלה - האם ראוי לחתור לאמת? ושמא לשלום דווקא (גם אם פירוש הדבר אי־היצמדות לאמת)?

נראה שאין תשובה אחת מוחלטת, וכפי שמקובל להשיב על שאלות מסוג זה - **א** או **ב**? - יש להשיב גם עליה: תלוי... כאשר מדובר בבית הדין - חובת הדיין להגיע לאמת. תפקידו - לעשות צדק. ואולם במקרים אחרים - יש מקום לגמישות. כך בהלכה וכך ביחסים בין איש לרעהו. הכול תלוי בדרך ההסתכלות בעולם ובסדרי העדיפות שעומדים לנגד עיני האדם. יש הסוברים ש"הַכֶּסֶף יַעֲנֶה אֶת הַכֹּל" (קהלת י, יט). אם יש להם סכסוך ממוני עם פלוני או אלמוני ועל פי הדין הצדק עימם, הם ירצו לקבל את כל המגיע להם "עד השקל האחרון". ויש שסוברים ששמירה על יחסים טובים עם בני המשפחה, השכנים והחברים - עולה בחשיבותה על הכסף. הם אינם מזלזלים בערך הכסף, אבל מוכנים להגיע לפשרה ולקבל פחות מהמגיע להם על פי דין, אם הדבר יעזור לשמירה על אווירה טובה וחיי חברה נעימים ללא מצבורי כעס מיותרים, ובמילה אחת: שלום.

לכאורה השלום נראה אידיאל, אבל אם השלום איננו אמת - האין פירוש הדבר שהוא... שקר?! ואם הוא שקר - איך אפשר לדבר בשבחו ולראות בו אידיאל?!

חז"ל מלמדים אותנו שהאמת והשלום אינם חייבים לעמוד בסתירה זה לזה או לבטל זה את זה, ואדרבה יש להצטרפותם זה לזה חשיבות רבה לעולם ולקיומו:

> "רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר: עַל שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים הָעוֹלָם עוֹמֵד: עַל הַדִּין וְעַל הָאֱמֶת וְעַל הַשָּׁלוֹם, שֶׁנֶּאֱמַר: 'אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם' (זכריה ח, טז)" (משנה, אבות א, יח).

הפסוק מציב אמת, משפט ושלום - יחד, ורבן שמעון בן גמליאל נשען על הפסוק וקובע שהדין, האמת והשלום - הם שלושת היסודות שעליהם עומד העולם. ובכל זאת, הרי אי אפשר להתעלם מן המציאות, והכול יודעים שלא תמיד אפשר שהאמת והשלום ילכו יד ביד?! האם חז"ל תמימים ואינם מבינים את המציאות?! לא ולא. אם כן, מה פשר הבאת הדין והאמת עִם השלום "בנשימה אחת"?

נראה שכוונת חכמים ללמדנו שאומנם יש ערך לפשרה ולשלום ולבחירה באפשרות שהיא לפנים משורת הדין (אם כי לא בכל מקרה). בפרשת יתרו התורה אומרת:

> "וְהִזְהַרְתָּה אֶתְהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן" (שמות יח, כ).

אמוראים דורשים פסוק זה. הם מחלקים את הפסוק לחלקיו, משייכים כל חלק לתחום מסוים בחיים, ולומדים כיצד יש לפעול בו הלכה למעשה לאור כוונת התורה. את שני החלקים האחרונים של הפסוק רב יוסף מפרש: "'וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה' - זה הדין, 'אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן' - זו לפנים משורת הדין" (בבלי, בבא מציעא ל, ב). בדין, היינו במשפט - יש לפעול על פי הדין. כך מורה משה רבנו לשופטים בישׂראל; אבל בחיים שמחוץ לכותלי בית הדין, בהתנהלות של החיים בחברה - יש מקום רב לגמילות חסדים, לחסד של אמת - פעולות שברור שהן בבחינת לפנים משורת הדין; והחיים בלעדיהן, ספק רב אם הם אפשריים ואם בני אדם יצליחו לשרוד בהם. נראה שהדברים שמובאים באותה הסוגיה בשם רבי יוחנן נאמרו ברוח זו: "דאמר רבי יוחנן: לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה" (שם). לכאורה, דבריו היו אמורים לגרום לנו להזדעק: הייתכן? הרי זה תפקידם - לדון דין תורה?! האם רבי יוחנן סבור שדין תורה מוטעה? האם לדעתו יש להכניס בו תיקונים? לעבור למערכת משפט אחרת ולזנוח את דין התורה?! וגם אנו, בימינו, מבקשים "השיבה שופטינו כבראשונה" - ומייחלים להנהגת המשפט העברי במדינתנו. אם כן, הכיצד ייתכן לתלות את חורבן ירושלים

בקיום דין תורה ככתבו וכלשונו?! חלילה. כוונת הגמרא איננה להטיל דופי בדין תורה ובמערכת בתי הדין. כוונת הגמרא לומר שהתנהלות **החברה** הייתה לקויה. בין בני אדם טבעי שיתעוררו מחלוקות, וטבעי שיהיו מריבות. השאלה היא באיזו דרך נפעל במקרה שפרץ סכסוך בינינו לחברינו, ומה נעשֶׂה כדי להשיב את השלום על כנו - האם נפנה לערכאות? האם נעשֶׂה מאמץ ליישב את הדברים בינינו בכוחות עצמנו? מילות הגמרא "העמידו דברים על דין תורה" מוסבות לא אל הדיינים בבתי הדין אלא אל אנשי ירושלים. הם בחרו בגישה "ייקוב הדין את ההר": הם פנו לבתי הדין וביקשו מהם לפסוק בענייניהם. והדיינים - מילאו תפקידם בנאמנות, ופסקו על פי שורת הדין. כנגד בחירה זו של תושבי ירושלים באותה העת מדברת הגמרא, שהרי יכלו לבחור לפעול אחרת: להתפייס בעצמם, להיות נכונים להגיע לפשרה ולשלום - ובמילים אחרות: לנהוג לפנים משורת הדין.

ו. לפנים משורת הדין - יחד ולא בלי גבול

אברהם אבינו הנחיל לנו דרך חיים:

> "כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח, יט).

ומאברהם למדנו לעיל את ערכו של הוויתור, את ערך השלום. אם השלום ערכו רב כל כך, מדוע רבן שמעון בן גמליאל "דחק" אותו לסוף רשימת היסודות שעליהם העולם עומד ומנה אותם בסדר שמנה: "עַל הַדִּין וְעַל הָאֱמֶת וְעַל הַשָּׁלוֹם"? אפשר להסביר את פשר הצבת היסודות בסדר הזה: הדין ניצב בראש - הוא מציב לפנינו מסגרת ברורה והבחנה בין אמת ובין שקר, בין מה שנכון וראוי ובין מה שאיננו כזה. כאשר מנסים להביא את בעלי הדין לפשרה - מובן שהכוונה לעורר בהם רצון לוותר על האמת המוחלטת. גם אם הצדק עם פלוני - הוא איננו חייב לעמוד על שלו ולא

לזוז ממקומו. כשמציעים לו להתפשר, מבהירים לו שאכן מצד האמת - הוא צודק, אבל למען השלום, כדאי וטוב שיהיה מוכן לעשות צעד לקראת חברו, להתקרב אליו, ובמקום טוב באמצע - להיפגש עימו. לפני שצועדים קדימה לקראת השלום, ראוי לברר את האמת. רק אחרי שהאמת התבררה - אפשר להתקדם לקראת שלום. פעולה בסדר הפוך אינה אלא ותרנות וכניעה, ויתור על הכול מראש. זו איננה הדרך הנכונה. משום כך הדין מופיע בראש הרשימה, והשלום - בסופה.

חשוב לדייק: ויתור איננו יכול להיות מהלך חד־צדדי. ויתור חייב להיות הדדי. **א** יתקדם לקראת **ב**, **וב** יתקדם לקראת **א**. אם **א** תמיד מוותר ל**ב** (וכן להפך) - אין איזון, וסופה של התנהלות כזאת להביא להרס מערכת היחסים ביניהם. מובן שבני אדם שונים זה מזה: האחד נוטה מטבעו לוותר, ולאחר קשה מאוד לוותר, ואיך תושג ההדדיות? חשוב להבין שאין הכוונה למדידה מדויקת (וממילא אין דרך וכלים למדידה כזאת), אלא ששני הצדדים ישתדלו לבוא זה לקראת זה כפי יכולתם, אבל לא יהיה מצב שבו **א** "פטור" מלבוא לקראת **ב**, ועל **ב** מוטל לעשות את כל הדרך עד שיגיע ל**א** הנטוע במקומו. וכפי שלמדנו מדברי הרמב"ם על דרך האמצע: דרך זו איננה קו דקיק משורטט החוצה את הדרך כולה לאורכה לשני חלקים שווים. ה"אמצע" הוא "טווח" (להמחשה: אם רוחב הדרך 10 מטרים, אזי דרך האמצע יכולה להיות ה"שביל" שרוחבו 4 מטרים ומכל צד שלו ועד לשוליים - יש 3 מטרים).

למדנו אפוא שאין הכרח להציב את האמת והשלום כשני ניגודים שאינם יכולים להתקיים יחד (וקיום האחד מונע את קיום האחר). הם מובחנים זה מזה אבל אינם מבטלים זה את זה, ועם זאת חשוב לשים לב לשמור על הסדר הנכון: אם אין אמת - אי אפשר לעשות שלום, ובתוך האמת - יש דרך לעשות שלום.

ז. שׂים שלום עלינו - בתוכנו

כפי שהוסבר בתחילה, שיעור זה אינו עוסק בשלום שבין ישׂראל לאומות העולם אלא בשלום שבתוכנו - בין איש לרעהו ובין קבוצות שונות. אנו שונים זה מזה, וכך נוצרנו מלכתחילה, בכוונת מכוון:

> "לְפִיכָךְ נִבְרָא אָדָם יְחִידִי; לְלַמֶּדְךָ... וּלְהַגִּיד גְּדֻלָּתוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, שֶׁאָדָם טוֹבֵעַ כַּמָּה מַטְבֵּעוֹת בְּחוֹתָם אֶחָד וְכֻלָּן דּוֹמִין זֶה לָזֶה; וּמֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא - טָבַע כָּל אָדָם בְּחוֹתָמוֹ שֶׁל אָדָם הָרִאשׁוֹן וְאֵין אֶחָד מֵהֶן דּוֹמֶה לַחֲבֵרוֹ" (משנה, סנהדרין ד, ה).

ההבדלים אינם מסתכמים במראה החיצוני:

> "כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות" (בבלי, ברכות נח, ב).

אם כן מובן שלא בכל סוגיה ובכל עניין תהיה תמימות דעים בין כולם. דעות שונות - טבעי שיהיו ואין בזה דופי, אבל הן אינן אמורות להביא לרגשות שליליים, לפסילת בני אדם ולפילוג בחברה. מדרש דברים רבה מלמדנו שיעור חשוב בעניין זה:

> "אמר רבי יהודה ברבי אלעאי על ג' דברים נצטוו ישׂראל בכניסתן לארץ ואלו הן: למחות זכרו של עמלק ולמנות להם מלך ולבנות להם בית המקדש; ומינו להם מלך ומיחו זכרו של עמלק, ולמה לא בנו להן בית המקדש? שהיו ביניהם דילטורין. תדע לך דא"ר שמואל בר נחמן דורו של אחאב עובדי עבודת כוכבים היו והיו יוצאין למלחמה ונוצחין. ולמה כן? שלא היה ביניהן דילטורין. לפיכך היו יוצאין למלחמה ונוצחין. תדע לך כשבקשה איזבל להרוג כל נביאי ה', מה עשׂה עובדיה? הטמין

אותן במערות שנאמר: 'וָאַחְבֵּא מִנְּבִיאֵי ה' מֵאָה אִישׁ חֲמִשִּׁים חֲמִשִּׁים אִישׁ בַּמְּעָרָה וָאֲכַלְכְּלֵם לֶחֶם וָמָיִם' (מלכים א יח, יג), ולא היה אדם שאמר לאחאב כך וכך עשׂה עובדיה; אבל דורו של שאול כולן היו דילטורין. תדע לך כשהיה שאול רודף אחר דוד היו הכל אומרים עליו לשון הרע לשאול שנאמר: 'בְּבוֹא דוֹאֵג הָאֲדֹמִי וַיַּגֵּד לְשָׁאוּל וַיֹּאמֶר לוֹ בָּא דָוִד אֶל בֵּית אֲחִימֶלֶךְ' (תהלים נב, ב); 'בְּבוֹא הַזִּיפִים וַיֹּאמְרוּ לְשָׁאוּל הֲלֹא דָוִד מִסְתַּתֵּר עִמָּנוּ' (תהלים נד, ב). לפיכך היו נופלים במלחמה".

בדורו של שאול המלך, רבו המלשינים. כשנודע לאנשים שדוד נמצא במקום מסוים - הלכו ודיווחו מייד (היינו הלשינו) לשאול. לעומת זאת בדורו של אחאב היו הכול עובדי עבודה זרה, ועם זאת מלשינים לא היו בָּעָם. לראיה: עובדיה הנביא החביא חמישים נביאים במערות מפני גזֵרתהּ של איזבל, ודאג לכלכל אותם שָׁם, ובמשך כל התקופה הזאת איש לא הלך והלשין על מעשׂהו ולא דיווח על הנביאים המסתתרים.

ההימנעות מההלשנה הייתה ביטוי לסולידריות הפנימית בָּעָם, ובזכותהּ כשיצא אחאב לשׂדה הקרב נחל ניצחונות; וריבוי ההלשנות היה ביטוי לפילוג בָּעָם, ובגללו כשיצא שאול לשׂדה הקרב נחל מפלות.

השלום בינינו - הכרחי לקיומנו, כיחידים וכעַם. כיום אי אפשר שלא להבחין בקבוצות השונות שבחברה, וההבדלים התחדדו מאוד בתקופת המלחמה: יש שומרי תורה ומצוות המסרבים לשרת בצבא ההגנה לישׂראל, ויש שאינם שומרי מצוות כלל ויוצאים להגנת המולדת ומוסרים נפשם למענהּ. הציבור שלנו, ברוך השם, שומר תורה ומצוות ונלחם שכם אל שכם עם כל חיילי צבא ישׂראל הגיבורים. לא פעם נוצרים מתחים בינינו ובין מי שפוסלים את דרכנו מכול וכול ומחרפים את תורת ישׂראל; וגם בינינו ובין מי שאינם רואים לעצמם חובה להתגייס ולהילחם את מלחמת הָעָם. והמתחים - יוצרים כעסים. האם הכעס איננו מוצדק? לאו דווקא. יש בו מן הצדק. ועם זאת חשוב לשׂים לב לשמור על שלום בינינו ולא לתת

למחלוקות להפר אותו. אהרֹן הכוהן היה "אוֹהֵב שָׁלוֹם וְרוֹדֵף שָׁלוֹם, אוֹהֵב אֶת הַבְּרִיּוֹת וּמְקָרְבָן לַתּוֹרָה". ומדוע היה צריך "לקרבן לתורה"? משום שהיו רחוקים ממנה. אם רצוננו לקרב - נלמד מאהרֹן ונאמץ את דרכו. נחתור כמותו להשכנת שלום בינינו (וְרוֹדֵף שָׁלוֹם) ונעשֹה זאת באהבה (אוֹהֵב אֶת הַבְּרִיּוֹת). מתוך שלום ואהבה - נזכה בעזרת ה' גם להתקרב ולקרב.

ויהי רצון שתתקיים בנו התפילה:

"עוֹשֶׂה שָׁלוֹם בִּמְרוֹמָיו הוּא יַעֲשֶׂה שָׁלוֹם עָלֵינוּ וְעַל כָּל יִשְׂרָאֵל, וְאִמְרוּ אָמֵן".

פרק 12

אומץ לב ופחד

א. פחד - יש דבר כזה!

ב. דגם שלוש התגובות

ג. אדם מפחד תמיד - אשריו?

ד. מה בין פחד ליראה?

ה. התועלת שבפחד

ו. זהירות מסכנה - לא בכל מצב!

ז. אומץ - לא רק במלחמה

ח. **אומץ - אמת וצדק**

~~~

א. פחד - יש דבר כזה!

מגיל צעיר התחנכנו: אומץ לב ואנשים אמיצים - מעוררים בנו הערכה; פחד ופחדנים - בדרך כלל לא (אם לא למטה מזה). ואולם חשוב לדייק: לא כל מי שחווה פחד הוא בהכרח פחדן. יש מצבים שמטבע הדברים מעוררים פחד - מצבים שבהם נשקפת סכנה לנו או ליקירינו ועוד. האם יש אדם שהוא חסין לחלוטין ולעולם איננו חש פחד?! קשה להניח.
~~~

אין ספק שתחושת הפחד איננה נעימה, וגם בפרשת כי תבוא, ברשימת הקללות אנו מוצאים אותה:

"בַּבֹּקֶר תֹּאמַר מִי יִתֵּן עֶרֶב וּבָעֶרֶב תֹּאמַר מִי יִתֵּן בֹּקֶר מִ**פַּחַד** לְבָבְךָ אֲשֶׁר **תִּפְחָד** וּמִמַּרְאֵה עֵינֶיךָ אֲשֶׁר תִּרְאֶה" (דברים כח, סז).

ועם זאת חשוב שנכיר בקיומה ונהיה מודעים לאפשרות שהיא תתקוף גם אותנו. התעלמות ממנה - לא תגן עלינו מפניה ולא תועיל לנו לפוגג אותה אם תגיע. חשוב שנבין את מהות הפחד, נדע לזהות מצבים שבהם הוא מתעורר בנו ונרכוש כלים להתמודדות נכונה עימו.

ב. דגם שלוש התגובות

במחקר מקובל להבחין בין שלוש תגובות שונות לפחד (קל לזוכרן בשל המצלול): fight–flight–or–freeze, ובעברית: הילחם, ברח או קפא, ואולי: עימות-הימנעות-[ללא] תנועה (או בלשון צבאית: קדימה צעד-אחורה פנה-במקום דרוך). תגובות אלו שייכות לתחום הפיזיולוגיה והפסיכולוגיה, והן למעשה אוטומטיות. במחקר זיהו שינויים גופניים מסוימים המתרחשים אצל בני אדם ובעלי חיים - בעת זיהוי סכנה. שינויים אלו מכינים את היצור החי להתמודד עם האיום שנשקף לו ואפילו עם סכנה מיידית.

אצל בעלי חיים מדובר בסכנה קיומית־פיזית, כגון התקרבות של טורף, והתגובה - אוטומטית; ואצל בני האדם הסכנה עשׂויה להיות מוחשית (כגון מלחמה, מכונית צצה מולנו בנתיב שלנו והיא נוסעת במהירות גבוהה) או מנטלית (כגון התנסות במצבים חדשים, דיבור לפני קהל), והתגובה שלנו - אומנם לא כולה בשליטתנו: יש תגובות גופניות אוטומטיות כגון רעד, הפרשת זיעה. אנו נדרשים לקבל בזמן קצר את ההחלטה הטובה ביותר שתציל אותנו מפני הסכנה, ופירוש הדבר שעלינו להפעיל שיקול דעת (אם כי ייתכן שנתקשה לעשׂות זאת בתנאים שאליהם

נקלענו). אם הגורם לפחד הוא סכנה, ואם הפחד גורם לנו לעשׂות מעשׂה שיציל אותנו מפניה - פירוש הדבר שהפחד איננו שלילי בהכרח... ואולי הוא אפילו חיובי?! אולי טוב שנפחד ונחשוש?!

ג. אדם מפחד תמיד - אשריו?

שלמה המלך, החכם באדם, לימדנו: "אַשְׁרֵי אָדָם מְפַחֵד תָּמִיד" (משלי כח, יד). לכאורה המלצה מעוררת תמיהה: בשעת סכנה הבנו שהפחד מועיל; אבל לפחד תמיד?! ובייחוד שלמדנו שהפחד עשׂוי לשתק; איזו תועלת תצמח לנו אם נהיה שרויים בפחד תמידי (וכפי שראינו בפרשת כי תבוא - הפחד התמידי איננו מופיע ברשימת הברכות אלא ברשימה האחרת)?!

רש"י מבאר את פשר ההמלצה: "**מפחד תמיד** - דואג מעונש ובכך מתרחק מעבירה" - להבנת רש"י, האדם המפחד תמיד שעמד לנגד עיני שלמה המלך, הוא אדם החושש תדיר שמא ייכשל בעבירות (וייענש). הפחד הזה גורם לו לפעול בתשׂומת לב ולהתרחק מהן. נראה שבמשמעות זו יפה השימוש במילה אחרת דווקא - יראה.

ד. מה בין פחד ליראה?

היראה איננה פחד בעלמא. ביראה יש גם פחד, אבל היא פחד מסוג מיוחד - פחד מתוך כבוד. החשש שלא לעבור על איסור נובע מיראת ה' ומרצון עמוק לפאר את שמו ולכבדו. אם כן מדוע הסביר רש"י שמדובר ב**פחד** מפני עונש? ייתכן שמדובר בבחירה מודעת: אומנם בהקשר של זהירות מעבירה, "יראה" הולמת יותר, היא תחושה פנימית עמוקה ועדינה יותר מ"פחד"; אבל ה"פחד" הוא תחושה ברורה יותר ועוצמתה רבה. כוח ההשפעה של הפחד עשׂוי להועיל דווקא: אם אדם יחוש פחד של ממש - הוא יימנע ממעשׂה שעשׂוי להביא עליו את הדבר שהוא מפחד ממנו.

הפחד הוא כעין תמונת מראה או תשליל של היראה. היראה - אמורה על דרך החיוב: האדם חש במעלת הא־ל וברוממותו, ומתוך כך מבקש להידבק

בו ולעשות רצונו; והפחד - על דרך השלילה: האדם מבין שאם לא יקיים את דבר ה' הוא צפוי להיענש, והפחד מפני העונש גורם לו להיזהר. ביראה יש גם מתיקות ונועם ורצון להתקדם; ואילו הפחד חסר מאפיינים אלו, ויש בו רצון להינצל. אם כן, היראה מעוררת רצון להתקרב; והפחד, לעומתה, עשוי לגרום לתנועה בכיוון ההפוך, לריחוק.

ה. התועלת שבפחד

בפירוש מצודת דוד מובא הסבר השונה מהסברו של רש"י:

> "**מפחד תמיד** - מהדבר המפחיד ונשמר ממנו; **ומקשה** - המחזק לבבו ולא יחת מדבר המפחיד ולא נשמר ממנו הנה הוא יפול בהרעה ההיא".

לפי מצודת דוד - יש דברים שמעוררים באדם פחד, והפחד התמידי מפניהם מועיל: הוא עוזר לאדם להישמר ולהיזהר. בעל פירוש מצודת דוד הכיר את פירושו של רש"י ולא פירש כמותו. נראה שהסכים עימו שבעניין העבירות אכן היראה מתאימה, אבל בסכנות למיניהן - הפחד נחוץ ביותר. יש אנשים שהסכנות מעוררות בהם ריגוש, והם מכניסים עצמם פעם אחר פעם למצבי סכנה. תחושת הריגוש אינה יודעת שובע. כדרכן של התמכרויות - אי אפשר להישאר בריגושים באותה הרמה. כדי שהריגוש יתעורר שוב ושוב, הסכנה חייבת "להתעדכן". סכנה מסוימת עוררה ריגוש והאדם נהנה לחוות אותו, וכעת כדי שיתעורר בו ריגוש חדש, הוא זקוק לסכנה חדשה, חמורה מקודמתה.

לאותם אנשים נדמה שהם אמיצים. הרי הם אינם מפחדים מ... ואינם חוששים מ... אלא שהיעדר הפחד איננו מועיל להם כלל ואדרבה בו עצמו טמונה סכנה. הפחד אמור לשמש מנגנון התראה וגם הרתעה: ממעשים מסוכנים שלא לצורך - נזהרים, נמנעים. אם הפחד איננו - אין זהירות;

והסכנה - אם לא במקרה **א**, אזי במקרה **ב** או **ג** - תתממש. האדם ייפגע ויינזק.

ו. זהירות מסכנה - לא בכל מצב!

לעיל דיברנו בגנות הכניסה לסכנה. חשוב להבין שלא כל הסתכנות שלילית בהכרח. יש מקרים שבהם ראוי לאדם להכניס עצמו לסכנה ואפילו מצווה, לדוגמה: הצטרפות לשורות הלוחמים בצבא ההגנה לישׂראל ויציאה למלחמה באויב הָעָם. במצבים כאלה אין לאפשר לפחד להשתלט עלינו ולשתק אותנו. עלינו להתגבר עליו ולפעול בנחישות ובאומץ. כיצד עושׂים זאת?

הרמב"ם מלמדנו:

> "מי האיש הירא ורך הלבב כמשמעו, שאין בלבו כח לעמוד בקשרי המלחמה, ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישׂראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושׂה מלחמה וישׂים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה, וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשׂה, שנאמר אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם, ולא עוד אלא שכל דמי ישׂראל תלויין בצוארו, ואם לא נצח ולא עשׂה מלחמה בכל לבו ובכל נפשו, הרי זה כמי ששפך דמי הכל, שנאמר ולא ימס את לבב אחיו כלבבו, והרי מפורש בקבלה ארור עושׂה מלאכת ה' רמיה וארור מונע חרבו מדם, וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, ויבנה לו בית נכון בישׂראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא, שנאמר כי עשׂה יעשׂה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא

בך וגו' והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' א־להיך" (רמב"ם, הלכות מלכים פרק ז הלכה טו).

כל יציאה לפעילות מבצעית להצלת ישראל מיד צר מצווה היא, ובכלל זה יציאה להצלת שבויים והשבתם הביתה. אם יחידים מישראל נשבו חלילה ונתונים בצרה ובשביה - חובה להצילם, ולא ב"עסקאות" למיניהן אלא בפעולה צבאית נחושה. יציאה לפעולה כזאת - היא מצווה, ואין להסס. האם ברי שכל היוצאים לפעולה ישובו ממנה בריאים ושלמים? למרבה הצער - לא. ובכל זאת חובה לצאת. על ההיחלצות להצלת שבויים למדנו מאברהם אבינו:

"וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיָּרֶק אֶת־חֲנִיכָיו יְלִידֵי בֵיתוֹ שְׁמֹנָה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיִּרְדֹּף עַד דָּן; וַיֵּחָלֵק עֲלֵיהֶם לַיְלָה הוּא וַעֲבָדָיו וַיַּכֵּם וַיִּרְדְּפֵם עַד חוֹבָה אֲשֶׁר מִשְּׂמֹאל לְדַמָּשֶׂק; וַיָּשֶׁב אֵת כָּל הָרְכֻשׁ וְגַם אֶת־לוֹט אָחִיו וּרְכֻשׁוֹ הֵשִׁיב וְגַם אֶת־הַנָּשִׁים וְאֶת־הָעָם" (בראשית יד, יד-טז).

גם היחלצות להצלת חיים שלא במלחמה היא מצווה וחובה:

"מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטים באים עליו, שהוא חייב להצילו, תלמוד לומר: לא תעמוד על דם רעך" (בבלי, סנהדרין עג, א).

והרמב"ם כתב:

"היכול להציל ולא הציל, עובר על לא תעמוד על דם רעך. וכן הרואה את חברו טובע בים, או ליסטים באים עליו, או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו... או ששמע עובדי כוכבים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנים לו פח ולא גלה אוזן חבירו והודיעו, או שידע בעובד כוכבים או באונס

שהוא בא על חבירו ויכול לפייסו בגלל חבירו להסיר מה שבלבו ולא פייסו, וכל כיוצא בדברים אלו, העושה אותם עובר על לא תעמוד על דם רעך" (רמב"ם, הלכות רוצח פרק א הלכה יד).

פירוש הדבר שלהסתכן שלא לצורך - אסור; אבל לצורך הצלת נפשות - מותר, ולא רק מותר - חובה ממש. היציאה להצלת נפשות - אסור שהפחד יפריע לה. למשימות כאלה נחוץ להתגבר על הפחד ולגייס את כל האומץ שבתוכנו.

ז. אומץ - לא רק במלחמה

פתחנו בהצגת האומץ והפחד כשני הפכים, וניסינו לברר את מהותם בהקשר של סכנה. חשוב לדעת שאומץ עשוי להתגלות לא רק בהקשר של סכנה מובהקת. יש מצבים בחיי יום־יום שבהם אדם נדרש לגייס בתוכו אומץ כדי לפעול כראוי.

במה דברים אמורים? במצבים שבהם עליו "לשחות כנגד הזרם" - החברה מתנהלת כ"עדר" ועושה מעשים שאינם ראויים, ועל היחיד המזהה את ההתנהלות הפגומה - לא להיכנע ל"חוש העדר" ולהצטרף למגמה הכללית אלא להתנגד לה, אפילו יפגע צעדו במעמדו החברתי.

דוגמאות להליכה כנגד הזרם אנו מוצאים כבר בחומש בראשית:

"אֵלֶּה תּוֹלְדֹת נֹחַ נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו אֶת־הָאֱ־לֹהִים הִתְהַלֶּךְ נֹחַ; וַיּוֹלֶד נֹחַ שְׁלֹשָׁה בָנִים אֶת־שֵׁם אֶת־חָם וְאֶת־יָפֶת; וַתִּשָּׁחֵת הָאָרֶץ לִפְנֵי הָאֱ־לֹהִים וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ חָמָס" (בראשית ו, ט-יא).

נח מוקף שחיתות חברתית:

"וַתִּשָּׁחֵת הָאָרֶץ... וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ חָמָס", והוא - "אֶת־הָאֱ־לֹהִים הִתְהַלֶּךְ נֹחַ".

גם לוט חי בקרב חברה שכל התנהלותה חטא ורוע:

"וְאַנְשֵׁי סְדֹם רָעִים וְחַטָּאִים לַה' מְאֹד" (בראשית יג, יג).

נראה שהמצב בלתי הפיך:

"וַיֹּאמֶר ה' זַעֲקַת סְדֹם וַעֲמֹרָה כִּי רָבָּה וְחַטָּאתָם כִּי כָבְדָה מְאֹד; אֵרְדָה נָּא וְאֶרְאֶה הַכְּצַעֲקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עָשׂוּ כָּלָה וְאִם לֹא אֵדָעָה" (בראשית יח, כ-כא).

והינה בתוך החברה הרעה הזאת יש אדם, גם הוא תושב המקום, המעז להתנהג אחרת מכולם - צדיק אחד בסדום:

"וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים סְדֹמָה בָּעֶרֶב וְלוֹט יֹשֵׁב בְּשַׁעַר סְדֹם וַיַּרְא לוֹט וַיָּקָם לִקְרָאתָם וַיִּשְׁתַּחוּ אַפַּיִם אָרְצָה... וַיִּפְצַר בָּם מְאֹד וַיָּסֻרוּ אֵלָיו וַיָּבֹאוּ אֶל בֵּיתוֹ וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֶּה וּמַצּוֹת אָפָה וַיֹּאכֵלוּ" (בראשית יט, א-ג).

בלקסיקון של סדום, המושג "הכנסת אורחים" איננו קיים. אורח בא? "למי אכפת?" (במקרה הטוב) או "בואו ונתעלל בו" (במקרה הטוב פחות). להכניסו הביתה ולכבדו - לא יעלה על הדעת. והינה לוט קם לקראת המלאכים ומזמינם אליו, וכשהם מסרבים הוא מדבר על ליבם ומפציר בהם. אצל אברהם הוא למד הכנסת אורחים מהי, וחשוב לו לנהוג כמנהג בית דודו. ובהגיע החשכה, כבר נודע לאנשי סדום שבבית מבתי העיר יש אורחים, ומבחינתם - הינה להם הזדמנות לספק את תאוותיהם. הטרף נמצא בבית של לוט, והחיות הטורפות נאספות סביבו ודורשות לקבל את "המגיע להן".

ולוט – מסרב:

> "טֶרֶם יִשְׁכָּבוּ וְאַנְשֵׁי הָעִיר אַנְשֵׁי סְדֹם נָסַבּוּ עַל הַבַּיִת מִנַּעַר וְעַד זָקֵן כָּל הָעָם מִקָּצֶה; וַיִּקְרְאוּ אֶל לוֹט וַיֹּאמְרוּ לוֹ אַיֵּה הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר בָּאוּ אֵלֶיךָ הַלָּיְלָה הוֹצִיאֵם אֵלֵינוּ וְנֵדְעָה אֹתָם; וַיֵּצֵא אֲלֵהֶם לוֹט הַפֶּתְחָה וְהַדֶּלֶת סָגַר אַחֲרָיו; וַיֹּאמַר אַל נָא אַחַי תָּרֵעוּ" (בראשית יט, ד–ז).

לוט איננו מוכן להצטרף להתנהלות הנוראה של בני העיר. הוא מתקומם ואף מנסה לדבר על ליבם: "אַל נָא אַחַי תָּרֵעוּ". אין ספק שלוט פועל באומץ. הרי הרשעים הצובאים על ביתו עשׂויים לכלות בו את זעמם. ייתכן מאוד שהוא לא יצא בחיים מהאירוע הזה, ולוט – איננו מוותר. נראה שלוט האמיץ הוריש את התכונה הזאת גם לצאצאיו, ולפחות לצאצא אחד מוכר מאוד... דוד המלך (ובעקבותיו אנו שבים לאומץ בהקשר של מלחמה). גם דוד פעל באומץ לב והיה מוכן לסכן נפשו להצלת אחרים – בעלי חיים שהיה אחראי לשלומם וגם להצלת עַם ישׂראל שעמד חסר אונים מול אויב שנראה אימתני ביותר; וכששאול המלך מנסה להניאו מלהילחם בגוליית ומציין את חוסר ניסיונו, דוד מבהיר לו שכלה ונחרצה עימו לעשׂות את המעשׂה הנכון:

> "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל שָׁאוּל אַל יִפֹּל לֵב אָדָם עָלָיו עַבְדְּךָ יֵלֵךְ וְנִלְחַם עִם הַפְּלִשְׁתִּי הַזֶּה; וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל דָּוִד לֹא תוּכַל לָלֶכֶת אֶל הַפְּלִשְׁתִּי הַזֶּה לְהִלָּחֵם עִמּוֹ כִּי נַעַר אַתָּה וְהוּא אִישׁ מִלְחָמָה מִנְּעֻרָיו; וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל שָׁאוּל רֹעֶה הָיָה עַבְדְּךָ לְאָבִיו בַּצֹּאן וּבָא הָאֲרִי וְאֶת־הַדֹּב וְנָשָׂא שֶׂה מֵהָעֵדֶר; וְיָצָאתִי אַחֲרָיו וְהִכִּתִיו וְהִצַּלְתִּי מִפִּיו וַיָּקָם עָלַי וְהֶחֱזַקְתִּי בִּזְקָנוֹ וְהִכִּתִיו וַהֲמִיתִיו; גַּם אֶת־הָאֲרִי גַּם הַדֹּב הִכָּה עַבְדֶּךָ וְהָיָה הַפְּלִשְׁתִּי הֶעָרֵל הַזֶּה כְּאַחַד מֵהֶם כִּי חֵרֵף מַעַרְכֹת אֱ־לֹהִים חַיִּים; וַיֹּאמֶר דָּוִד ה' אֲשֶׁר הִצִּלַנִי

מִיַּד הָאֲרִי וּמִיַּד הַדֹּב הוּא יַצִּילֵנִי מִיַּד הַפְּלִשְׁתִּי הַזֶּה; וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל דָּוִד לֵךְ וַה' יִהְיֶה עִמָּךְ" (שמואל א יז, לב-לח).

אין ספק שדוד ניחן באומץ לב. סביבו - הכול רועדים מפחד, והוא - איננו מהסס. האם איננו מודע לסכנה? מסתבר שהוא מודע לה אבל נחוש להתגבר עליה. הפחד - טבעי. ומניין דוד שואב את האומץ להתגבר עליו? מהאמונה בה'. האמונה בה' נוסכת בדוד כוח. הוא גם מזכיר לעצמו אירועים מן העבר שבהם ה' עזר לו, ובהיזכרו בהם הוא מעודד את עצמו ואומר שבוודאי גם הפעם יהיה ה' בעזרו.

האמונה בה' וזיכרון הצלות קודמות הם ה"מתכון" של התורה להתגברות על הפחד ביציאה למלחמה:

"כִּי תֹאמַר בִּלְבָבְךָ רַבִּים הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִמֶּנִּי אֵיכָה אוּכַל לְהוֹרִישָׁם; לֹא תִירָא מֵהֶם זָכֹר תִּזְכֹּר אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱ־לֹהֶיךָ לְפַרְעֹה וּלְכָל מִצְרָיִם" (דברים ז, יז-יח).

וגם:

"כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֶךָ וְרָאִיתָ סוּס וָרֶכֶב עַם רַב מִמְּךָ לֹא תִירָא מֵהֶם כִּי ה' אֱ־לֹהֶיךָ עִמָּךְ הַמַּעַלְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם... אַל יֵרַךְ לְבַבְכֶם אַל תִּירְאוּ וְאַל תַּחְפְּזוּ וְאַל תַּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם; כִּי ה' אֱ־לֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֶם עִם אֹיְבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם" (דברים כ, א-ד).

ח. אומץ - אמת וצדק

אם כן, האומץ ממלא תפקיד חשוב בשדה הקרב וגם בחיי החברה. חברה אנושית בריאה חייבת להיות מושתתת על אדני האמת והצדק, ומתברר שגם בתחומים אלו נדרש... אומץ. מניין לנו? מדברי התורה המופנים

לשופטי ישׂראל:

> "לֹא תַכִּירוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט כַּקָּטֹן כַּגָּדֹל תִּשְׁמָעוּן **לֹא תָגוּרוּ** מִפְּנֵי אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לֵא־לֹהִים הוּא וְהַדָּבָר אֲשֶׁר יִקְשֶׁה מִכֶּם תַּקְרִבוּן אֵלַי וּשְׁמַעְתִּיו" (דברים א, יז).

הכול מבינים שמוטל על השופטים לפעול בתבונה ובשיקול דעת ועליהם להיות בקיאים בספר החוקים - בחוקים ובסעיפיהם הרבים וכדומה, והינה התורה מצווה אותם: "לֹא תָגוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ" - היא אוסרת עליהם לפחד. מדוע? מה יש בתפקידם שדורש לפעול באומץ?

אמוראים מלמדים אותנו:

> "רבי יהודה בן לקיש אמר: שנים שבאו לדין, אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע דבריהם או משתשמע דבריהן ואין אתה יודע להיכן דין נוטה - אתה רשאי לומר להם: אין אני נזקק לכם. שמא נתחייב חזק ונמצא חזק רודפו. משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה - אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם, שנאמר לא תגורו מפני איש. רבי יהושע בן קרחה אומר: מניין לתלמיד שיושב לפני רבו וראה זכות לעני וחובה לעשיר, מניין שלא ישתוק - שנאמר לא תגורו מפני איש, רבי חנין אומר: לא תכניס דבריך מפני איש. ויהו עדים יודעים את מי הן מעידין, ולפני מי הן מעידין, ומי עתיד ליפרע מהן, שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'. ויהו הדיינין יודעין את מי הן דנין, ולפני מי הן דנין, ומי עתיד ליפרע מהן, שנאמר א־להים נצב בעדת א־ל" (בבלי, סנהדרין ו, ב).

מתברר שהעיסוק במשפט אכן מחייב גם אומץ. בעל דין שרירי ומאיים? אין להיבהל ממנו; בית הדין נוטה להצדיק את בעל הדין החזק אף על פי שאיננו צודק - על הדיין היחיד להתריע ולמנוע מהם לפסוק פסיקה שגויה.

אפילו הוא יחיד והם רבים, אפילו הם גדולים ממנו - מטרת המשפט להוציא את הצדק לאור, וכדי להשיגה יש לחתור לאמת בדבקות. שיקולים כגון חוזק פיזי או הבדלי מעמד (זוטר-בכיר) ודומיהם - אינם אלא שיקולים זרים, ואסור להתחשב בהם. האמת והצדק - הם ורק הם - צריכים להנחות את השופטים. וכפי שנרמז בכותרת של סעיף זה: כדי להשיג אמת וצדק - נחוץ לא פעם אומץ.

הפחד הטבעי הוא מתנת אלוקים. מטרתו - למנוע מאיתנו להכניס עצמנו להרפתקאות מסוכנות מיותרות. יראה מפני גודלו של מלך מלכי המלכים והכרה באמיתת מצוותיו הן המפתח לשרתו וללכת בדרכיו באהבה ובשמחה. בשדה הקרב האומץ נחוץ כדי להתגבר על הפחד הטבעי, ובחיי יום־יום - כדי לשחות נגד הזרם במקרים שבהם הרבים מתרחקים מן הדרך הישרה. והמאמין באמת ההלכתית שלו לא יפחד מלאומרה, כציווי התורה "לֹא תָגוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ" - כי היראה מה' יתברך תמנע מאיתנו לפחד מבני אדם.

פרק 13

אמת ושקר

א. שני הפכים

ב. עמימות

ג. איסור שקר בתורה

1. "וְלֹא תְשַׁקְּרוּ אִישׁ בַּעֲמִיתוֹ" - גרימת נזק לזולת

2. "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק" - שקר במשפט

3. "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק" - מחוץ לאולם בית הדין, בחיים הציבוריים

4. "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק" - בחיי יום־יום

ד. חותמו של הקדוש ברוך הוא - אמת

ה. כוחו ההרסני של השקר

ו. "דע מה שתשיב"

ז. "כל המחליף בדיבורו כאילו עובד עבודה זרה"

ח. ובכל זאת, התורה ניתנה לבני אדם

ט. רמזי אותיות - אותות

~~~
~~~

א. שני הפכים

מקובל לראות באמת ובשקר שני הפכים: מה שאיננו אמת - הוא שקר.

לדוגמה:

אדם גנב ונתפס. כשמטיחים בו "גנבתָ", אם הוא מודה ואומר "גנבתי" - אמירתו אמת; ואם הוא מכחיש ואומר "לא גנבתי" - אמירתו היא שקר, שהרי הוא גנב.

ביום יפה החליט תלמיד ליהנות מטיול ונעדר מבית הספר. כשהגיע למוחרת ונשאל לסיבת היעדרותו, אם השיב "השמש זרחה, לא יכולתי לעמוד בפיתוי ויצאתי לטייל בחיק הטבע" - אמר אמת; ואם נימק את היעדרותו באמירה "הייתי חולה" - אמר שקר מובהק (אילו היה חולה בוודאי לא היה יוצא לטייל).

לפי דוגמאות אלו, אמירה המתארת את המציאות היא אמת, ואמירה שאינהּ הולמת את שאירע במציאות - היא שקר. כלומר: האמת והשקר הם שני הפכים.

אין ספק שבמקרים רבים ההבחנה הזו פשוטה ונכונה, ואולם יש מקרים שבהם ההבחנה אינהּ פשוטה וחד־משמעית, ומתוך כך קשה לקבוע אם היא אכן נכונה.

ב. עמימות

מתברר שהמציאות של אמת ושקר עשׂויה להיות מורכבת למדי, ובמקרים רבים נתקשה להכריע אם אמירה מסוימת היא אמת או שמא שקר.

לדוגמה:

קבוצת חברים יצאה לטיול. הנוף היה מרהיב, והרפתקאות - לא חסרו. באמצע המסלול ישבו למנוחה קצרה, סעדו ליבם והרוו צימאונם, ואפילו לא שכחו לומר דבר תורה לפני הזימון וברכת המזון.

בחזרתם מן הטיול - הם מספרים על חוויותיהם, ומתברר שיש לסיפורם כמה גרסאות, והן שונות זו מזו.

הגרסה שמספרים לחברים: "איזה טיול היה! מדהים! הרפתקאות כאלה - אף פעם לא חווינו. היה קטע שבו כמעט נהרגנו".

לרב מספרים גרסה אחרת: "היה טיול נחמד ממש, התגבשנו ונהנינו, ובארוחה שלנו אפילו אמרנו דבר תורה יפה והתפלפלנו".

ולאימא ששואלת - מספרים: "היה כיף, והנוף היה נהדר. היה טיול לא קשה במיוחד ונהנינו יחד. מה יותר טוב מזה?"

אימא אינה יודעת שהבן שלה כמעט שלא שב מן הטיול ה"לא קשה במיוחד". גם הרב לא יודע שתלמידיו סיכנו חייהם לשווא. הוא שׂמח על הגיבוש החברתי, ועל תיבול הסעודה בדבר תורה - הוא שׂמח כפל כפליים. והחברים - תולים בהם עיניים מעריצות.

טיול אחד - ושלושה סיפורים. האם יש גרסה אחת שהיא 'אמת', והאחרות 'שקר'? האם מי שסיפר גרסה אחת אמר אמת, ומי שסיפר גרסה אחרת - שיקר?

אם נתבונן בגרסאות נראה שהן הותאמו לקהל שבאוזניו הושמעו: את אימא לא רוצים להפחיד, חלילה, ומספרים לה גרסה קלילה ונעימה; את הרב רוצים להרשים ומתמקדים באווירה הטובה והתורנית שהייתה בטיול; ועל החברים - עליהם צריך "לעשׂות רושם" באמת, להראות להם עד כמה חבריהם המטיילים אמיצים ועזי נפש.

את הפרטים שמסוגלים ליצור את הרושם הרצוי - מבליטים; ואת אלו שעלולים ליצור את ההפך - מבליעים. שום תמונה מהתמונות שהציגו המטיילים, לא הייתה תמונה אמיתית של המציאות, ובכל זאת על איש מהמְספרים אי אפשר לומר שהוא שיקר.

ולהלן דוגמה נוספת: לכל מוסד שמכבד את עצמו יש אתר במרשתת. באתר מקובל להציג תמונות. גם הישיבה הקימה לעצמה אתר, וכעת

נשאלת השאלה איזו תמונה לבחור להציג בו: האם נעלה לאתר תמונה של בית המדרש כפי שהוא נראה כעת, בשיעור הזה? נביט סביבנו: התלמידים מעטים והם פזורים ברחבי בית המדרש, ומקומות רבים - פנויים. האם נעלה לאתר תמונה של בית המדרש בשעה 10:00 או 11:00 בבוקר? כידוע בשעות אלו בית המדרש שוקק, ומקומות פנויים - קשה למצוא.

איזו תמונה נעלה לאתר? מה אתם אומרים?

האם העלאת התמונה של בית המדרש המלא היא שקר? אפשר לומר שיש בהעלאתה משום שקר, שהרי תמונה כזאת מציגה מציאות חלקית בלבד, ומנגד, אפשר לטעון שאין בזה שקר, שהרי מדובר בתמונה אמיתית ולא בתמונה מזויפת ("פוטו־שופ" וכדומה).

הוא אשר אמרנו: ההבחנה בין שקר לאמת איננה תמיד פשוטה.

ג. איסור שקר בתורה

1. "וְלֹא תְשַׁקְּרוּ אִישׁ בַּעֲמִיתוֹ" - גרימת נזק לזולת

התורה אוסרת עלינו לשקר. האיסור לשקר מופיע בתורה בשני מקומות, ומעיון בהם נראה שהיקף האיסור מוגבל ומצומצם למדי.

"לֹא תִגְנֹבוּ וְלֹא תְכַחֲשׁוּ וְלֹא תְשַׁקְּרוּ אִישׁ בַּעֲמִיתוֹ" (ויקרא יט, יא) - מדובר באיסורים הנוגעים למעשים שבין אדם לחברו (על פי "אִישׁ בַּעֲמִיתוֹ").

רש"י מסביר את שרשרת האיסורים:

לא תגנבו - אזהרה לגונב ממון; אבל לא תגנוב שבעשֹרת הדברות (שמות כ, יג) אזהרה לגונב נפשות, דבר הלמד מענינו דבר שחייבין עליו מיתת בית דין.

ולא תכחשו - (בבא קמא קט) לפי שנאמר (ויקרא ה) וכחש בה משלם קרן וחומש. למדנו עונש, אזהרה מנין? תלמוד לומר ולא תכחשו.

ולא תשקרו - לפי שנאמר (שם) ונשבע על שקר ישלם קרן וחומש. למדנו עונש, אזהרה מנין? תלמוד לומר ולא תשקרו.

לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו ולא תִשבעו - אם גנבת סופך לכחש, סופך לשקר, סופך להשבע לשקר.

רש"י משׂרטט תמונה המבהירה את הקשר שבין האיסורים ואת פשר הבאתם ברצף בפסוק: תחילה האדם גונב; כשהוא נתפס - הוא מכחיש את המעשׂה; כשדוחים את ההכחשה ומבהירים לו שראו אותו נכנס לאותו החדר שממנו נגנב החפץ - הוא מרגיש שהחבל מתהדק סביבו. מה יעשׂה? הוא מודה שנכנס לחדר אבל "מסביר" שהכניסה הייתה לצורך ולתכלית טובה: "נכנסתי לשם כי אני מכבד את פלוני וחיפשׂתי אותו. חשבתי שאולי בחדר הזה אוכל למצוא אותו". בגנבה ובסיפור המומצא - בשניהם הוא גורם נזק לחברו. שונה מהם אותו הסיפור המומצא של התלמיד ("הייתי חולה") שאומנם גם הוא היה שקר, אבל התלמיד שסיפר אותו לא גרם נזק לאיש.

גרימת נזק כלכלי לזולת באמצעות שקר - ברור שהיא מעשׂה שאינו ראוי, ולא פלא שהתורה אוסרת אותו. ומה דינו של שקר שאיננו גורם נזק לזולת? האם גם אותו התורה אוסרת?

2. "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק" - שקר במשפט

נעיין ברצף של שלושה פסוקים בפרשת "משפטים":

> "לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט אֶבְיֹנְךָ בְּרִיבוֹ; מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק וְנָקִי וְצַדִּיק אַל תַּהֲרֹג כִּי לֹא אַצְדִּיק רָשָׁע; וְשֹׁחַד לֹא תִקָּח כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר פִּקְחִים וִיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִים" (שמות כג, ו-ח).

בתוך הציוויים המנוסחים כאיסורים ("לֹא תַטֶּה", "אַל תַּהֲרֹג", "לֹא תִקָּח") מופיע ציווי אחד שמזכיר שקר, ודווקא בו אין מילת שלילה, אבל הפועל המופיע בו ("תִּרְחָק") מעיד על השקר שהוא שלילי. מדבר שלילי - יש

להתרחק. אם התורה מצווה להתרחק מן השקר - משמע שההתקרבות אל השקר היא איסור.

מהו ההקשר של האיסור המוזכר כאן? בפרשת קדושים צוין שההקשר הוא גנבה (ממון), וההקשר כאן - הוא עולם המשפט.

מדברי התורה בפרשת משפטים הגמרא מדייקת:

> "מנין לתלמיד שיושב לפני רבו ורואה זכות לעני וחוב לעשיר - מנין שלא ישתוק? תלמוד לומר: 'מדבר שקר תרחק'." (בבלי, שבועות לא, א)

התמונה העולה מדברי הגמרא מציגה תרחיש שייתכן שיקרה בבית הדין: שני אנשים - האחד עשיר והאחד עני - עומדים לפני בית הדין. הדיינים, חכמים וגדולים בהלכה, סוברים שהצדק עם העשיר. בדיון צופים תלמידי הדיינים, ולהבנת אחד מהם מסקנת הדיינים מוטעית. להבנתו הצדק עם העני דווקא. מה יעשֹה? יקום וישמיע דבריו? ישתוק?

המחשבה הראשונית עשֹויה להיות שעליו לשתוק, וזאת מכמה סיבות:

א. הדיינים גדולים וחשובים. הידע והבקיאות שלהם בתורה ובהלכה - מקיפים ורחבים. הידע שצבר התלמיד עד כה איננו מתקרב להיקף הידע של רבותיו. אם כן, רבים הסיכויים שהם צודקים, והוא טועה, ולכן יש לסמוך על קביעתם.

ב. בשל הפער בהיקף הידע, התערבות של התלמיד בדברי רבותיו וסתירת קביעתם - יש בהן משום חוצפה.

ג. אם ישמיע דבריו, והדיינים ישתכנעו שהצדק עם העני, העשיר - שכבר ראה עצמו יוצא מן המשפט וידו על העליונה - יכעס מאוד על התלמיד שהפך את הקערה על פיה וימצא הזדמנות להתנקם בו. אומנם אסור לנקום, אבל המציאות מלמדת שיש נקמה בעולם, והחשש מפני נקמה אינו מופרך.

ומנגד - מורים לו חכמים "שלא ישתוק". מדוע?

משום שאם הדיינים אכן טעו, אם יאמר את דבריו - יוכל להביאם לתקן את טעותם ולפסוק דין צדק; אבל אם ישתוק - הטעות לא תתוקן אלא תונצח בפסיקה שגויה. התלמיד יכול לתרום למשפט צדק, ובשתיקתו - המשפט יהיה שקרי והֶפך הצדק.

הציווי "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק" מטיל על היחיד אחריות: עליו לדאוג שהעולם יתנהל על פי האמת והצדק ולעשות ככל יכולתו לשם כך. היסוס והימנעות מאמירת האמת להבנתו, מנוגדים לאחריות זו.

הגמרא מתעמקת בלשון הפסוקים ומדייקת עוד:

> "מנין לשנים שבאו לדין, אחד לבוש סמרטוטין ואחד לבוש איצטלית [כסות, מעיל] בת [ששוויהּ] מאה מנה, שאומרין לו לעשיר: לבוש כמותו או הלבישהו כמותך? תלמוד לומר: 'מדבר שקר תרחק'." (שם)

גם תרחיש כזה אפשרי: שני בעלי הדין נבדלים זה מזה במראה החיצוני. העשיר לבוש חליפה מהודרת, שרוולי חולצתו רכוסים בחפתים של יצרן אופנה מפורסם וגם עניבתו מפוארת לעילא ולעילא. כל הופעתו, מכף רגל (נעליים מעור תוצרת איטליה) ועד ראש (מגבעת מכובדת), משדרת יוקרה ועושר. העני, לעומתו, לבוש מכנסי ג'ינס שחוקים, חולצה שאינהּ הולמת את מידת גופו, וכפתוריה - אלו שנותרו - תלויים על בלימה ואינם רכוסים, ואם לא די בזה - כשראשו נע מצד לצד, מבחינים בנצנוץ: באוזנו השׂמאלית נעוץ עגיל. לרגליו הוא נועל סנדלים מהוהים, ושׂערו הפרוע לא ראה סַפָּר זמן רב.

ברי שהרושם שמעורר העשיר מכובד עשׂרת מונים (אם לא למעלה מזה) מן הרושם שמעורר מראהו של העני. הגמרא מבינה שההבדל במראה עשׂוי להשפיע על הדיינים (אפילו מבלי שיהיו מודעים לכך) ומורה לבית הדין לפנות לעשיר ולהציב לפניו שתי אפשרויות - לבחירתו: (א) להתלבש כמו

העני; או (ב) לדאוג לספק לעני מלבושים ברמה של בגדיו שלו. שתי אפשרויות שמטרת שתיהן אחת - למנוע־לנטרל השפעה של הרושם החיצוני.

הוראה זו נפסקה להלכה בשולחן ערוך, אבל לכלל קיום מלא במציאות לא הגיעה.

3. "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק" - מחוץ לאולם בית הדין, בחיים הציבוריים

הרושם שמעוררים אנשים אינו קשור רק להופעה חיצונית כעין זו שתיארו חז"ל. יש רושם שנוצר בהשפעת יכולת ביטוי יוצאת דופן. יש אדם שדיבורו עילג וכבד, ויש שדיבורו קולח. ייתכן ששניהם יאמרו דברים שתוכנם אחד, אבל השומעים ישתכנעו מדברי האחד, ויזלזלו בדברי רעהו. כך קורה לא אחת בעולם הפוליטיקה.

בשנים 2019-2022 התקיימו בישׂראל חמש מערכות בחירות. בעקבות תוצאות אחת מהן הוטלה מלאכת הרכבת הממשלה על בנימין נתניהו. כשראה נתניהו שאיננו מצליח להרכיב ממשלת רוב ימנית, ניסה לצרף אליו את מנסור עבאס ומפלגתו אך נתקל בהתנגדות עזה מצד בצלאל סמוטריץ', שותף שהצטרף אליו זה כבר. כל הניסיונות לשכנע את סמוטריץ' בצדקת המהלך עלו בתוהו. בעקבות מערכת אחרת, הוטלה המשימה על נפתלי בנט, והוא חתם על הסכם עם עבאס וצירפו לקואליציה שלו. שניהם ניסו לעשׂות אותה הפעולה בדיוק. נתניהו - לא הצליח, ובנט - הצליח, אך אבוי להצלחה: המצליח הוכתר בכינויים "שקרן" ו"נוכֵל" והואשם ברמייה ובגנֵבת קולם של בוחרים תמימים. מה היה קורה אילו הצליח נתניהו לממש את הרצון לעשׂות אותו הדבר? אין לדעת. אי־ההצלחה הפכה להיות גלגל הצלה - היא הצילה אותו מתדמית הנוכל. הרצון - שלא הגיע לכלל מעשׂה - נשכח.

4. "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק" - בחיי יום־יום

נשוב לשאלה שהצגנו לעיל: מה דינו של שקר שאיננו גורם נזק לזולת (לדוגמה: הסיפור המומצא של התלמיד; הטלפון מצלצל. המטלפן שואל: "האם... בבית?" בן המשפחה שהשיב לשיחה יודע ש... עסוק, נח וכדומה ומשיב: "לא") - האם גם אותו התורה אוסרת?

בגמרא מובאת מחלוקת בין בית הלל לבית שמאי בעניין הרחוק מעולם המשפט, שבהּ בית שמאי ביססו את דעתם על ציווי התורה "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק".

> "תנו רבנן [שנו חכמים]: כיצד מרקדין לפני הכלה [מה אומרים לפניה בזמן הריקוד]?
> בית שמאי אומרים: 'כלה כמות שהיא' [כלומר, משבחים את הכלה לפי מעלותיה] ובית הלל אומרים [שלכבודהּ של כל כלה שרים]: 'כלה נאה וחסודה'.
> אמרו להן בית שמאי לבית הלל: 'הרי שהיתה הכלה חיגרת או סומא [עיוורת] אומרים להּ [הייתכן שיאמרו לפניה]: כלה נאה וחסודה? והרי התורה אמרה: מדבר שקר תרחק (שמות כג, ז)?!'
> אמרו להם בית הלל לבית שמאי: 'לדבריכם, מי שלקח [קנה] מקח רע מן השוק [האם אדם אחר הרואה אותו לאחר שכבר קנה את הדבר] ישבחנו [את הדבר שקנה] בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר - ישבחנו בעיניו [כדי שלא יגרום לו עוגמת נפש]. מכאן אמרו חכמים: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות [ינהג עימם בנימוס. ואף כאן, כיוון שבחר בכלה זו, משבחים אותהּ ואומרים שהיא נאה וחסודה, כדי לשמח את החתן ולהסב לו נחת] (בבלי, כתובות טז, ב).

לרגל הוצאתו לאור של הכרך הראשון של התלמוד המתורגם שעליו שקד הרב שטיינזלץ, זכר צדיק לברכה, התקיים בצרפת אירוע חגיגי. כרך זה

יוחד למסכת כתובות. הרב שטיינזלץ נשׂא דברים לפני הקהל הגדול, וכיוון שדיבר צרפתית, התבקשתי לתרגם את דבריו לקהל שאיננו מבין צרפתית. הרב עסק בסוגיה זו, והסביר שבית שמאי הבינו את הציווי במשמעות שאינהּ מצטמצמת לעולם המשפט אלא נרחבת וכוללת, הנוגעת לכל תחומי החיים. ואם הכלה אינהּ נאה - אסור לומר להּ "כלה נאה" שכן אמירה כזאת אינהּ אלא שקר. בית הלל התנגדו לדעתם, ואמרו שאמירה כזאת מקובלת במקרים אחרים של מקח וממכר, ואינהּ נחשבת שקר. כך הנוהג, הנורמה.

הרב שטיינזלץ הסביר שמגמרא זו לומדים ש"שקר לבן" - התורה אינהּ אוסרת.

תרגמתי את דבריו כפי שנתבקשתי, אם כי ביני לבין עצמי, כשעלתה במחשבתי הדוגמה של התלמיד ה"חולה", חשתי אי־נוחות. נזכרתי במשפט ששמעתי פעם מחבר: "איזה מזל שבמציאות הבן שלי לא היה חולה כפי שאפשר היה לחשוב על פי מספר הפתקים שכתבתי למורה שלו בבית הספר". קשה לי לומר על אדם שאינו חולה - שהוא חולה. ואם כי מדובר ב"שקר לבן" שאיננו גורם נזק לאיש - בכל זאת התקשיתי, וחיפשׂתי רעיון שיאפשר לי לפרש את הגמרא בדרך אחרת. לימים פגשתי את הרב ושיתפתי אותו בתחושתי וגם הצעתי לו את הפירוש שעלה בדעתי: כוונת הגמרא שהמילים "כלה נאה וחסודה" אינן תיאור אובייקטיבי אלא סובייקטיבי. בעיני החתן שבחר לשׂאת אותהּ לאישה - היא בוודאי יפה, ואפילו יפה מכל יתר הנשים. הוא אוהב אותהּ, ולכן בעיניו היא כלילת יופי, ולכן מי ששר לפניה "כלה נאה וחסודה" איננו משקר כלל וכלל. הרב הרהר בדברים, ואמר לי שההסבר שלי מתאים להסבר שהציעו ראשונים.

אכן צדק הרב שטיינזלץ. הרב אליעזר ממיץ[18] הסביר בספרו "ספר היראים" שבאמירת "שקר לבן" אין עוברים על איסור תורה:

> "אבל שקר שאינו בא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו דדבר למד מענינו שברשע רע לבריות הכתוב מדבר דכתיב מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע" (ספר יראים סימן רלה).

אומנם בעודי עוסק בהכנת שיעור זה מצאתי שהמהר"ל הסביר את הגמרא הזאת... כמוני (ולמען הדיוק אני הסברתי אותה כמותו, אלא שבזמן שההסבר עלה במחשבתי טרם ידעתי שהסביר כך).

אם כן ההסבר בדרך זו לגיטימי, והוא מלמדנו ש'אמת' ו'שקר' אינם מוחלטים בהכרח. אין "סרגל" שלפיו אפשר למדוד ולקבוע "זו אמת" או "זה שקר", ובמקרים רבים הקביעה אינה אובייקטיבית ואינה מתבססת על מדידה. היא סובייקטיבית ומתבססת על תחושות, הבנות ורגשות. בפי רבים שגור הפתגם העממי "על טעם ועל ריח אין להתווכח". להבנתי, פתגם זה מוטעה מיסודו. על מה אין להתווכח? על שהוכח מעל לכל ספק: הכול יודעים ש־2+2=4. איש איננו מנסה להתווכח ולטעון אחרת. לעומת זאת, בענייני טעם - יש מקום לוויכוח. אנשים שונים זה מזה גם בטעמם. דבר אחד יפה לטעמו של פלוני ובה בעת מכוער לטעמו של אלמוני.

המושגים 'אמת' ו'שקר' אינם מוחלטים רק בהבנה האנושית, מה שאין כן במציאות הא־לוהית. תורת ה' אמת, וחותמו של הקדוש ברוך הוא - אמת. ואמת זו מחייבת אותנו ומבהירה שבחיים אסור לשקר. בית שמאי התבוננו באמת האובייקטיבית ולכן סברו שאין לשבח כלה במעלות שלא ניחנה בהן (שבח כזה הוא שקר). בית הלל, לעומתם, סברו ששבח כזה איננו שקר

---

18 ר' אליעזר ב"ר שמואל ממיץ [הרא"ם] חי בצרפת במאה השתים־עשרה. היה מבעלי התוספות, מתלמידיו הגדולים של רבנו תם, ולמד גם אצל אחיו הרשב"ם. היה רבם של רבים מבעלי התוספות בדורו. חיבר את "ספר יראים", העוסק במצוות ובפרטיהן.

(שממנו בוודאי חובה להתרחק), משום שהשבח משקף נאמנה את האמת הסובייקטיבית (של החתן השׂמח בכלה).

גם למהר"ל ברור שהציווי בתורה מורה להתרחק מדבר שקר, אם כן, מדוע צידד בדעת בית הלל ולא בדעת בית שמאי?! משום שלהבנתו הדעות בעניין האמירה הנוגעת ליופייהּ של הכלה - אינן נחלקות ל'אמת' ול'שקר'. ההתרשמות מן היופי היא התרשמות סובייקטיבית, ואם כן אין 'אמת' אחת מוחלטת שהדעה המנוגדת להּ היא בהכרח 'שקר'. וכיוון שהכלה יפה בעיני החתן - די בזה כדי לרקד לפניה ולשיר להּ "כלה נאה וחסודה" מבלי לחשוש לדבר שקר.

והינה יש חולקים על דברי היראים. לדוגמה בשו"ת "שאילת יעבץ"[19] (חלק א סימן ה) מבואר שאיסור שקר הוא בכל דבר שמשקר גם אם לא גורם רעה:

> "והא נמי נפקא מקרא דמדבר שקר תרחק, **דכייל כל דבר שקר. ואפילו מילי דעלמא בכלל** ."וכן מבואר בספר חרדים[20] (מצוות עשה פרק ד בס"ק כו) מובא: 'מצות עשה לדבר אמת **אפילו במילי דעלמא** דליכא בהו דררא דממונא, שנאמר מדבר שקר תרחק, משמע אפילו ליכא רק דבור בעלמא, ואמרו ז"ל דהמשקר כאלו עובד עבודה זרה'."

ולכן אין להשתמש ב"היתר" של "ספר יראים" אלא בשעת צורך גדול ואסור שזה ייהפך להרגל.

---

19 ספר שאלות ותשובות של רבי יעקב ישראל בן צבי אשכנזי עֶמְדין (הרב נודע בכינוי יעב"ץ - ראשי התיבות של שמו יעקב בן צבי [ובשם זה כינה גם את קובץ השו"ת]). נולד באלטונה שבגרמניה בשנת 1698 ונפטר בשנת 1776. היה רב ותלמיד חכם, מגדולי הרבנים במאה השמונה־עשׂרה.

20 "ספר חרדים" הוא ספר הלכתי ומדרשי שחיבר המקובל רבי אלעזר אזכרי (1533-1600) בצפת, במאה השש־עשׂרה.

ד. חותמו של הקדוש ברוך הוא - אמת

בגמרא מובא:

> "ריש לקיש אמר: תיו - סוף חותמו של הקדוש ברוך הוא; דאמר רבי חנינא: חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת" (בבלי, שבת נה, א).

כידוע, אנו נוהגים להזכיר מידות טובות רבות המאפיינות את הקדוש ברוך הוא: הוא רחום וחנון, הוא גיבור ורב־חסד ועוד. האם לא כל התכונות האלה הן ה'חותם' שלו? מדוע קבע ריש לקיש שה'אמת', ולא מידה טובה אחרת, היא־היא ה'חותם' של הקדוש ברוך הוא?

המהר"ל עוסק בחיבורו בבירור שאלה זו, ומגיע להבחנה דקה: ה'אמת' אחת. המספר **1** הוא לב ליבה של ה'אמת', ובו טמון הטעם לבחירתה ל'חותם' של ה'.

נסביר בעזרת דוגמאות שהבאנו לאורך השיעור:

תלמיד נעדר מבית הספר. ביום המוחרת כשהגיע נשאל לפשר היעדרותו. אותו תלמיד יכול היה להציע כמה תשובות: (א) הייתי חולה; (ב) יצאתי לטיול; (ג) נמאס לי מבית הספר ולכן החלטתי לעשות מעשה טוב והלכתי לבקר את סבתי ולשמח אותה; (ד) חבר שלי נפל ונחבל ונחלצתי לעזרתו וטיפלתי בו, ולא יכולתי לעזוב אותו לבד.

ארבע תשובות אפשריות ומתוכן רק אחת היא 'אמת' (תשובה ב). כל שלוש האחרות (ואפשר היה לצרף אליהן רבות אחרות כיד הדמיון) - אינן אלא 'שקר'. הווי אומר: האמת - אחת. השקרים - רבים, ומספרם מגיע עד אין־סוף.

הקדוש ברוך הוא הוא במהותו **אחד**: "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱ־לֹהֵינוּ ה' **אֶחָד**" (דברים ו, ד). אם כן, ה'אמת' שהיא **אחת** - ראוי שתהיה חותמו של מי שאמר והיה עולם, מי שאין בלתו והוא **אחד**.

לצערנו אין אדם שלא משקר אף פעם, ועם זאת חשוב להבין שכל שקר מוציא אותנו מן המציאות: השקר הוא המצאה, דבר שקיים רק בדמיון שלנו אבל באמת איננו, לפיכך כשמשקרים יוצאים מעולם הבריאה, מעולמו של ה' יתברך.

ה. כוחו ההרסני של השקר

הבנו עד כמה יפה וטובה היא האמת. האם מתוך הבנה זו עולה מאליה ההבנה שהשקר רע ומכוער בהכרח?! הזכרנו קודם שקר מסוג מסוים - "שקר לבן" - שעל פי רוב איננו מסב נזק לאיש אלא מיישר את ההדורים ומשרה אווירה טובה. כולנו גם מכירים את הכלל שמותר לשנות למען השלום[21]. אם כן, אולי לא כל שקר רע בהכרח?!

ייתכן שבמקרים מסוימים השקר לא יגרום שום נזק "נקודתי", אבל כשהשקרים יצטרפו אלו לאלו - ההשפעה המצטברת שלהם תהיה הרסנית. שקר שמתגלה - גורם לאובדן אמון. אם פלוני שיקר לאלמוני, ברגע שאלמוני יגלה זאת, האמון שנתן עד לאותו הרגע בפלוני - יחדל להתקיים. "אם הוא שיקר לי פעם אחת, איך אוכל לבטוח בו? איך אוכל להאמין לדברים שיאמר לי בעתיד? ובכלל, ייתכן שגם עד היום שיקר לי פעמים רבות, ורק הפעם נודע לי ששיקר...". אמון בין בני אדם הוא הבסיס לקיומה של חברה אנושית תקינה. בלא אמון - יש חשדנות ואין חברות, ובאין חברות - אין חברה.

---

21 שרה אימנו צחקה: "וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר אַחֲרֵי בְלֹתִי הָיְתָה לִּי עֶדְנָה וַאדֹנִי זָקֵן" (בראשית יח, יב); וכשה' מדבר עם אברהם הוא שואל בעניין צחוק זה: "לָמָּה זֶּה צָחֲקָה שָׂרָה לֵאמֹר הַאַף אֻמְנָם אֵלֵד **וַאֲנִי** זָקַנְתִּי" (שם, יג). ורש"י מבאר: "**ואני זקנתי** - שינה הכתוב בשביל השלום, שהרי אמרה: 'ואדני זקן'". הכלל נלמד בסוגיה במסכת יבמות, ושינוי זה אכן מותר ואין לראות בו "שקר לבן שאינו מזיק". "השקר הלבן" חותר תחת יסודות החברה ומערער אותם, ואילו השינוי מפני השלום - מטרתו לחזק יסודות אלו ולבטל את השפעתם של גורמים הרסניים. "השקר הלבן" הורס (אפילו לא נאמר מתוך כוונה להרוס), והשינוי מפני השלום - בונה.

זכורני סיפור שסיפר לי אבא זצ"ל. פעם אחת היה אבי נוכח בשעה שרב גדול, אחד מגדולי ישׂראל, דרש לקהלו. בתום הדרשה פנה אותו רב לאבי ושאלו לחוות דעתו על הדברים שאמר בדרשה. השיב אבי בדרך ארץ ואמר שהדברים היו מעניינים. אותו רב דרש גם בשבוע שלאחר מכן. בסוף הדרשה ניגש אליו אבי ואמר לו כמה נהנה מדבריו. אמר לו הרב: "ממך אני מקבל המחמאה, כי אני רואה שאתה איש אמת, לפי שבשבוע שעבר לא הרבית בשבחים על דבריי".

מובן שאין לפגוע, אבל בעולם של חנופה השתרש הנוהג לומר לאנשים רק דברים שינעם להם לשמוע, ומאמירת דברים נעימים פחות - נמנעים. נוהג זה פוגע באמון הבסיסי בין בני אדם - שהדברים שאדם אומר הם ביטוי נאמן של אותם הדברים שהוא חושב.

ו. "דע מה שתשיב"

יש מקרים שבהם אין חובה לומר את האמת. במה דברים אמורים? במקרים שבהן מפנים לאדם שאלות שהצגתן אינה לגיטימית. במקרים אלו מי שהשאלה הופנתה אליו רשאי להשיב לשואל תשובה מתחמקת ואפילו לא נכונה, כפי שעולה מהמובא בגמרא:

> "רב יהודה אמר שמואל: בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במלייהו: במסכת, ובפוריא, ובאושפיזא" (בבלי, בבא מציעא כג, ב).

בשלושה דברים מותר לשנות:

א. מסכת - אם שואלים אותו אם יודע היטב מסכת מסוימת, והוא אכן יודע אותה - משום ענווה מותר לו לומר שאינו יודע.

ב. פוריא - זו מיטה, והכוונה ששואלים אדם אם היו לו יחסים, אינו חייב לתת תשובה אמיתית.

ג. אושפיזא, כלומר מארח. אדם התארח בבית אדם אמיד, ובאים אנשים שאינם הגונים ושואלים אותו לגבי המארח וביתו. אם יספר להם בשבח הבית המלא כל טוב ובשבח בעל הבית שאירחו ביד רחבה, יש חשש שאותם אנשים יחליטו למצוא שעת כושר, להיכנס לאותו הבית ולגנוב מרכושו של המארח. מותר להעלים מהם מידע ולא לספר.

המשותף לשלוש השאלות האלה הוא שכולן עוסקות בחייו האישיים של הנשאל או של מישהו שיש לו קשר עימו (הן שאלות "חטטניות"): לימודים, זוגיות וגם יכולת כלכלית. כל אלה אינן שאלות הגונות, ולנשאל מותר להתחמק מלהשיב עליהן, ואם איננו מוצא דרך להתחמק - מותר לו להשיב כפי מה שנכון בעיניו להשיב, אפילו אין תשובתו אמת.

במקרים מסוימים הלגיטימיות של השאלה תלויה בזהות השואל: השאלה המופנית לתלמיד שנעדר מבית הספר - אם השואל הוא המחנך שלו או המנהל - השאלה לגיטימית, והתלמיד חייב להשיב תשובה שהיא אמת. לעומת זאת אם השואל הוא חבר - השאלה אינה לגיטימית ובהצגתה יש משום התערבות בחיי הפרט וחוצפה, והנעדר איננו חייב להשיב לשואל, ובוודאי לא למסור לו דיווח אמיתי לסיבת היעדרותו. מובן שמוטב להימנע משקר, ולכן עדיף שינסה "לנפנף" את החבר בתשובה שאינה תשובה ממש, אך אם איננו מוצא תשובה כזאת או איננו מצליח להתחמק והחבר ממשיך להטרידו - מותר לו לשקר.

גם שינוי מפני השלום - מותר. לעיל הוצגה הדוגמה ממסכת יבמות (בעניין צחוקה של שׂרה) ולהלן נוסיף דוגמה מאהרֹן הכוהן, שעליו נאמר שהיה אוהב שלום ורודף שלום:

> "וכן שני בני אדם שעשׂו מריבה זה עם זה. הלך אהרֹן וישב לו אצל אחד מהם ואמר לו: 'בני, ראה חברך מהו אומר מטרף את לבו וקורע את בגדיו אומר אוי לי היאך אשׂא את עיני ואראה

את חברי בושתי הימנו שאני הוא שסרחתי עליו'. הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. והולך אהרֹן ויושב לו אצל האחר ואמר לו: 'בני, ראה חברך מהו אומר מטרף את לבו וקורע את בגדיו ואומר אוי לי היאך אשֹא את עיני ואראה את חברי בושתי הימנו שאני הוא שסרחתי עליו'. הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. וכשנפגשו זה בזה גפפו ונשקו זה לזה. לכך נאמר ויבכו את אהרֹן שלשים יום כל בית ישֹראל (במדבר כ, כט)" (מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן נוסחא א פרק יב).

ז. "כל המחליף בדיבורו כאילו עובד עבודה זרה"

ועם זאת שיש "שינויים" מותרים, חשוב לדעת שאין להרבות ולהשתמש בהיתר אלא לצמצם את השימוש בו למקרים מיוחדים שהגדירו חכמים. על חומרת השינוי מן האמת לומדים מדברי חכמים:

"ואמר רבי אלעזר: כל המחליף בדיבורו [רש"י: "משנה בדבורו, שלא יהא ניכר"] כאילו עובד עבודה זרה" (בבלי, סנהדרין צב, א).

דברי רבי אלעזר מעוררים שאלה: מה הקשר בין עבודה זרה לשקר?

והתשובה: הקדוש ברוך הוא רואה כל מה שאנחנו עושֹים (הן בגלוי הן בסתר). אפשר להציג מצג שווא לפני בני אדם ולהוליך אותם שולל, אבל את ה' אי אפשר להוליך שולל. הוא יודע את האמת. חבר - אפשר לרמות, אבל את ה' - אין שום דרך לרמות. ה' יודע שהאדם שיקר, והוא הרי אסר לומר דבר שקר. האומר שקר כביכול טוען שאין מי שיודע ששיקר, ולכן הוא נחשב כמי שעובד עבודה זרה.

המהר"ל מציע הסבר אחר:

"עוד תדע כי המחליף בדיבורו ובא בשקר עושֹה עדר אשר אין מציאות כאילו אין לו מציאות וזה עניין עבודה זרה שעושה שאינו ישנו כאילו ישנו" -

מי שמשקר יוצר מצג שווא ומציג דברים שאינם במציאות כאילו הם קיימים במציאות. עובד עבודה זרה עושֹה דבר דומה: הוא מציג "אֵל" - אֵל שקרי שאיננו האֵל האמיתי. בעשֹותו כן הוא כביכול בונה עולם מקביל לעולם האמת שברא ה' יתברך.

ח. ובכל זאת, התורה ניתנה לבני אדם

על נתינת התורה לבני האדם מסופר במדרש:

"אמר רבי סימון: בשעה שבא הקדוש ברוך הוא לבראת את אדם הראשון, נעשֹו מלאכי השרת כיתים כיתים, וחבורות חבורות, מהם אומרים: אל יברא, ומהם אומרים: יברא, הדא הוא דכתיב (תהלים פה): חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו. חסד אומר: יברא, שהוא גומל חסדים. ואמת אומר: אל יברא, שכולו שקרים. צדק אומר: יברא, שהוא עושֹה צדקות. שלום אומר: אל יברא, דכוליהּ קטטה. מה עשֹה הקדוש ברוך הוא? נטל אמת והשליכו לארץ, הדא הוא דכתיב (דניאל ח): ותשלך אמת ארצה. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבון העולמים! מה אתה מבזה תכסיס אלטיכסייה שלך? תעלה אמת מן הארץ, הדא הוא דכתיב (תהלים פה): אמת מארץ תצמח. רבנן אמרי לה בשם רבי חנינא בר אידי ורבי פנחס ורבי חלקיה בשם רבי סימון אמר: מאד הוא אדם, הדא הוא דכתיב: וירא א־להים את כל אשר עשֹה והנה טוב מאד (בראשית א, לא), והנה טוב אדם. ר' הונא רבה של צפורין אמר: עד שמלאכי

> השרת מדיינין אלו עם אלו, ומתעסקין אלו עם אלו, בראו הקדוש ברוך הוא. אמר להן: מה אתם מדיינין, כבר נעשׂה אדם" (בראשית רבה ח, ה).

המדרש מתאר תרחיש דמיוני: לפני בריאת אדם הראשון התנהל בשמיים ויכוח. מלאכי השרת לא היו תמימי דעים - היו שסברו שמוטב שלא לברוא אדם, והיו שהתנגדו וטענו שראוי לברוא אותו, והביאו תימוכין לדבריהם מפסוק בתהלים. בפסוק נזכרו חסד ואמת, צדק ושלום. המידות שהוזכרו הופכות להיות שותפות בדיון - החסד מצדד בבריאת האדם. לדעתו, המעשׂה כדאי. הרי האדם שייברא יהיה גומל חסדים (יקים ארגוני חסד וקופות צדקה ציבוריות); והאמת - מתנגדת. היא מכירה את נפשו של האדם שייברא. לדעתהּ כולו שקרים. אנשים משקרים על כל צעד ושעל מבלי להסס; הצדק תומך בבריאה ומדבר בשבח בני האדם שבוודאי יעשׂו צדקות (יפרישו מעשׂר ויקדישו אותו לצדקה); והשלום אומר שמוטב שלא לברוא אדם כי בני האדם דרכם להתקוטט ולריב ביניהם ללא הרף - כל עניין מעורר מחלוקות ומדנים, ואין ביניהם שלום.

ובעוד הוויכוח מתנהל, נטל הקדוש ברוך הוא את האמת - שכזכור התנגדה לבריאת האדם - והשליכהּ לארץ. הוא לא מאפשר להּ להמשיך ולהיות שותפה בוויכוח, וכשהיא איננה מפריעה לו - הוא בורא את האדם. הלוא החסד והצדק הם שניים והשלום רק אחד ולכן אפשר לברוא העולם. מהשלכת האמת ארצה משתמע שבמציאות האנושית לא תיתכן אמת מוחלטת.

במלאכי השרת המעשׂה מעורר תרעומת. הם טוענים כנגד הקדוש ברוך הוא שהוא מבזה את האמת, וה' משיב להם שהאמת הושלכה לארץ משום שהיא צריכה לצמוח ממנה, מלמטה.

המהר"ל מסביר שהאמת שהושלכה ארצה היא התורה. את תורתו, תורת אמת, נתן ה' לבני האדם. העולם לא יוכל להתקיים ללא תורת אמת. האמת נחוצה לקיום העולם. אומנם יש בעולם, במציאות, מריבות וגם

שקרים, אבל בלי תורה - לא תהיה שום דרך לתקן את המציאות. אם השאיפה היא להביא למציאות מתוקנת - חובה להוריד את התורה ארצה, ולאפשר לה להשפיע שם, לצמוח משם. צמיחה היא תהליך. התיקון לא יקרה ברגע אחד ולא יקרה מאליו. כדי לשנות ולתקן נדרשת עבודה תמידית.

במקרים רבים אמירת האמת (שהיא אחת בלבד) איננה קלה ופשוטה, ואילו אמירת שקר קלה ממנה בהרבה (יש מגוון רחב. צריך רק לבחור). אנשים נוטים, כידוע, לחפשׂ פתרונות קלים, ושלל האפשרויות השקריות קוסם להם, עד אשר לפעמים הם שוכחים שהאפשרות לומר אמת - קיימת.

אדגים זאת בעזרת סיפור מעשׂה:

ברוסיה הונהג גיוס חובה על פי החוק. במלאת לבחור תשע־עשׂרה שנה, חלה עליו החובה להתגייס לשירות בצבא למשך עשׂר שנים.

ליהודי נולד בן. שׂמחה גדולה. ומייד - דאגה: עננת הגיוס מרחפת... הולך היהודי להיוועץ ברב כיצד ינהג בעניין רישום היילוד במסמכי המדינה. הוא מגולל באוזני הרב תרחישים שונים, ומונה את היתרונות והחסרונות שבכל אחד מהם: אם ימתין וייגש לרשום אותו רק בעוד שנה, אזי יוכל הילד ללמוד תורה ולהתחזק שנה נוספת לפני שיילקח לצבא (בגיל עשׂרים) דא עקא שדחיית הגיוס תביא בהכרח לדחיית האפשרות של הבן להינשׂא, שהרי יהיה עליו להמתין עד תום השירות...

לעומת זאת אם ידווח שבנו נולד שנה קודם לכן, יוכל הבן לשׂאת אישה מוקדם יותר, אבל גם גיוסו לצבא יוקדם, ואם כן אולי לא יצליח ללמוד תורה ולהתחזק די הצורך לפני הגיוס...

המתין הרב שהאיש יסיים לשטוח את טענותיו והסבריו, ואמר: "יש לי רעיון - תרשום אותו בתאריך שבו נולד". האב המופתע הודה: "אפשרות כזאת אפילו לא עלתה בדעתי". מן הסיפור אנו למדים שאמירת האמת איננה "אוטומטית". כדי להיות אנשי אמת - נדרשת מאיתנו עבודה.

ט. רמזי אותיות - אותות

נחתום את השיעור ברמזים הטמונים במילים "אמת" ו"שקר". כל אחת מהן כוללת שלוש אותיות.

המילה "אמת" - יש בה האות הראשונה באל"ף־בי"ת והאות האחרונה, וגם אות אחת שנמצאת באמצע הרצף. האמת של התורה היא אמת מוחלטת - מראש ועד סוף.

המילה "שקר" - שלוש אותיותיה נמצאות סמוך לאות האחרונה באל"ף־בי"ת (לא לפי סדרן. שי"ן - האות הראשונה של המילה "שקר" צמודה לאות האחרונה - תי"ו, כפי שדייק גם המהר"ל).

לכל אחת מאותיות המילה "אמת" יש שתי נקודות אחיזה (לפחות. לאות מ"ם יש קו שלם בבסיסה). יציבות האותיות מעידה על יציבותה של האמת עצמה. לעומת זאת, לכל אחת מאותיות המילה "שקר" - נקודת אחיזה אחת ויחידה. על רגל אחת קשה לעמוד לאורך זמן. העמידה על רגל אחת אינה יציבה, העומד מתנודד מצד לצד ולבסוף נופל.

נפילה זו מאפיינת את השקר. המהר"ל מסביר שהשקר איננו יכול לעמוד־להתקיים לאורך זמן, ולכן סופו להיעלם מן העולם. השקר הוא המצאה ואיננו מציאות. ייתכן שההצלחה תאיר לו פנים במשך זמן־מה, אך קיומו לא יימשך לנצח. הוא בהכרח יקרוס ויתנפץ לרסיסים.

האמת יציבה וקיומה איתן ויישאר איתן לעד. האמת - היא תורתנו. ובעזר ה' נזכה לראות שכל העולם יכיר בכוח האמת ויחזור אל התורה הקדושה.

פרק 14

החסד וגבולות החסד

א. חסד - ללמוד ולעשות

1. ללמוד חסד מאיש החסד - אברהם
2. ללמוד חסד מהמורה של אברהם
3. עשיית חסד - הדרך אל השיא
4. חסד - עד היכן?

ב. "וְדָבָר בְּעִתּוֹ מַה טּוֹב" - הקבלת פני השכינה בשינוי העיתים

1. המשימה אפשרית
2. לא לשכוח את עצמנו

ג. ערך לימוד תורה

~~~
~~~

א. חסד - ללמוד ולעשות

1. ללמוד חסד מאיש החסד - אברהם

מידת החסד נחשבת למידתו של אברהם אבינו, כמאמר הנביא:

"תִּתֵּן אֱמֶת לְיַעֲקֹב חֶסֶד לְאַבְרָהָם אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתֵינוּ מִימֵי קֶדֶם" (מיכה ז, כ).

נפתח במסופר בפרשת וירא. הפרשה פותחת בדיווח על אירוע:

"וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֹהֶל כְּחֹם הַיּוֹם" (בראשית יח, א).

אברהם ישב בחוץ ונח, ניסה להתאושש ולהחלים מברית המילה שעבר לאחרונה - אברהם היה חולה ומסכן למדי: ברית מילה בגיל מבוגר - חוויה לא פשוטה. בעודו יושב, עיניו משוטטות לכל הכיוונים: "וַיִּשָּׂא עֵינָיו", והן גם מבחינות במשהו: "וַיַּרְא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים נִצָּבִים עָלָיו", וברגע ש"וַיַּרְא", אברהם איננו יכול להוסיף לשבת. אותם אנשים יכלו להמשיך בדרכם, אבל אברהם שׂמח כל כך בהזדמנות שנקרתה לפניו להכניס אורחים, והוא איננו מוכן לוותר עליה, להחמיץ אותה, ולכן "וַיָּרָץ לִקְרָאתָם" הריצה הזאת לא נועדה לעשׂות עליהם רושם. אברהם איננו מחכה לרגע שיהיה קרוב אליהם ורק אז מתחיל לרוץ. לא ולא. הוא רץ כבר "מִפֶּתַח הָאֹהֶל", וכשהוא מגיע אליהם הוא נוהג בהם בכבוד מופלג - במחוות: "וַיִּשְׁתַּחוּ אָרְצָה" (ב) וגם במילים: "אֲדֹנָי אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אַל נָא תַעֲבֹר מֵעַל עַבְדֶּךָ" (ג). אברהם מאיר להם פנים ולמעשׂה מתחנן אליהם שייאותו לעשׂות אצלו חניה קצרה, הפסקה למנוחה וגם טעימה קלה להחיות נפשם קמעה: "יֻקַּח נָא מְעַט מַיִם וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשָּׁעֲנוּ תַּחַת הָעֵץ; וְאֶקְחָה פַת לֶחֶם וְסַעֲדוּ לִבְּכֶם" לפני שימשיכו בדרכם - "אַחַר תַּעֲבֹרוּ" (ד-ה).

חז"ל מסבירים שהישיבה של אברהם בפתח אוהלו לא הייתה ישיבה באפס מעשׂה: אברהם חלש, עדיין בתקופת החלמה וטרם שב לאיתנו, וה' בא אליו לקיים מצוות ביקור חולים. וּלְמה תנוצל שעת הביקור? פתח האוהל - היה לִישיבה, לבית מדרש; ואברהם אבינו ישב שָׁם ולמד בחברותא עם... הקדוש ברוך הוא. הוא עסוק בלימוד תורה ובשׂיח ישיר עם ה', בהקבלת פני השכינה ממש - היש למעלה מזה?! והינה, בעודם לומדים, אברהם מבחין באותם אנשים, ומרחוק הם נראים... ערבים, רחמנא ליצלן. ואברהם קוטע את הלימוד. קודם ציינו שהמילים "אֲדֹנָי אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אַל נָא תַעֲבֹר מֵעַל עַבְדֶּךָ" הופנו לאותם אנשים שהגיעו, והינה חז"ל מלמדים אותנו שאברהם אומר אותן להקדוש ברוך הוא. הוא מסביר לה' שעליו לקיים מצוות הכנסת אורחים (אף על פי שמפאת מצבו בוודאי היה פטור מלקיימהּ), ועל כן הוא מבקש ממנו להמתין לו מעט (ולא "לברוח") עד שישלים את משׂימתו, ואז יחזרו ללמוד.

לכאורה אברהם נותן "זכות קדימה" לקבלת פני בשׂר ודם, גמילות חסד, ומאפשר לה' לדחוק הצידה לעמדת הַמְתנה את הקבלת פני השכינה - הייתכן?! ושמא טעה אברהם כשנהג כפי שנהג?! חלילה! ברור שעשׂה את המעשׂה הנכון. מניין לנו? הרי הקדוש ברוך הוא מעיד עליו שהוא איש החסד, וה' יתברך עצמו סומך עליו:

> "כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת־בָּנָיו וְאֶת־בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח, יט).

המורשת שינחיל אברהם לצאצאיו היא־היא דרך ה'. ומי מלבד ה' יכול להעיד שכך הדבר?!

ואם יתהה פלוני או אלמוני מניין למד אברהם שזה סדר העדיפויות הנכון, נשיב: אברהם בעל נשמה טהורה היה ומלבד זאת היה תלמיד טוב, והוא למד אצל המורה שאין טוב ממנו - אצל הקדוש ברוך הוא.

הקדוש ברוך הוא הוא המורה בחסד עליון ל... חסד. הוא איננו מלמד תאוריה, הוא מלמד הלכה למעשה - במעשים, בדוגמה אישית. בדרך כלל בלימוד מסוג זה - אנו רואים אדם שעושה מעשה, והולכים בעקבותיו.

והתורה אכן מצווה אותנו לפעול באותה הדרך:

"אַחֲרֵי ה' אֱ־לֹהֵיכֶם תֵּלֵכוּ... וּבוֹ תִדְבָּקוּן" (דברים יג, ה) - ה' נסתר מעינינו ו"מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ" (ישעיה ו, ג), ואם כן איך אפשר ללכת אחריו, להידבק בו?!

בתלמוד הבבלי האמוראים מבררים את פשר הציווי:

> "ואמר רבי חמא ברבי חנינא, מאי דכתיב: אחרי ה' א־להיכם תלכו? וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה? והלא כבר נאמר: כי ה' א־להיך אש אוכלה הוא! אלא להלך אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא, מה הוא מלביש ערומים, דכתיב: ויעשׂ ה' א־להים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, אף אתה הלבש ערומים; הקדוש ברוך הוא ביקר חולים, דכתיב: וירא אליו ה' באלוני ממרא, אף אתה בקר חולים; הקדוש ברוך הוא ניחם אבלים, דכתיב: ויהי אחרי מות אברהם ויברך א־להים את יצחק בנו, אף אתה נחם אבלים; הקדוש ברוך הוא קבר מתים, דכתיב: ויקבר אותו בגיא, אף אתה קבור מתים" (בבלי, סוטה יד, א).

ארבעה מעשים מנו אמוראים והגדירום "מידות". ור' שמלאי הפיק תובנה מעניינת מהמקומות בתורה שבהם הופיעו המעשה הראשון והמעשה האחרון:

> "דרש ר' שמלאי: תורה - תחלתה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים; תחילתה גמילות חסדים, דכתיב: ויעשׂ ה' א־להים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם; וסופה גמילות חסדים, דכתיב: ויקבר אותו בגיא" (שם).

התורה פותחת בגמילות חסדים וגם חותמת בה, ובעשׂותה כן היא מלמדת אותנו שיעור חשוב:

גמילות החסד היא יסוד התורה והיא גם תכליתה.

2 ללמוד חסד מהמורה של אברהם

בספר "הגיוני משה", שחיבר אבי מורי זצ"ל, מצאתי הסבר מיוחד ובו תשובה לשאלתנו בעניין מתן הקדימות לחסד. תורת ה' מלאה מצוות ומקובל לחלקן למצוות שבין אדם לחברו ולמצוות שבין אדם למקום. המצוות שבין אדם למקום רבות, וקיומן מצעיד את האדם אל התכלית - הדבקות בה', שהוא מקור חיינו:

"וְאַתֶּם הַדְּבֵקִים בַּה' אֱ־לֹהֵיכֶם חַיִּים כֻּלְּכֶם הַיּוֹם" (דברים ד, ד).

מהי אותה הדבקות בה'? הווי אומר הקבלת פני השכינה. אם כן מי שזכה בה - הגיע אל המעלה הגבוהה ביותר, אל הפסגה, התכלית.

גם המצוות שבין אדם לחברו רבות, ובהן מצוות שעניינן גמילות חסד שאותה מקיים האדם בגופו (עזרה בנשׂיאת משׂא, הושטת עזרה לקשיש), ויש שהוא מקיימה בממונו (צדקה, תרומה לקודש). יש מצוות שקשה לקיימן, ויש שקיומן קל למדי. נראה שהכנסת אורחים נמנית עם המצוות שקיומן איננו קשה במיוחד: מזמינים אורחים הביתה, מציעים להם כיבוד, וכשהם יוצאים מלווים אותם קמעה, ו... קיימנו מצווה.

והינה אברהם אבינו נמצא בעיצומה של המצווה הנשׂגבה ביותר שבין אדם למקום - הקבלת פני שכינה, והוא מניח לה להמתין ומתפנה למצווה קלה ופשוטה שבין אדם לחברו - הכנסת אורחים?! לפני רגע קט הוא היה בשׂיא הקרבה אל ה', האם אין בבחירה שלו - התרחקות מה'? ממש לא: אם גמילות חסד היא מידתו של ה', הרי בבחירה להתמסר אליה אברהם מקיים את הציווי "אַחֲרֵי ה' אֱ־לֹהֵיכֶם תֵּלֵכוּ... וּבוֹ תִדְבָּקוּן" - הקשר שבין האדם להקדוש ברוך הוא שונה מהקשר שבין אדם לחברו. בין בני אדם, פעם

פלוני זקוק לעזרה ואלמוני בא לעזרתו, ובפעם אחרת - להפך. בקשר עם ה', האדם נמצא בעמדת הזקוק, ובלשון הרגילה בעולם החסידות - "מקבל"; וה' איננו זקוק למאומה, הוא רק מרעיף עלינו, נותן ונותן, ובלשון החסידות "משפיע". ברגע שהאדם גומל חסד, הוא חדל להיות "מקבל" בלבד. הוא הופך להיות גם נותן, "משפיע". הוא כביכול מידמה במידה מסוימת להקדוש ברוך הוא. ואם הוא עושה כל זאת לשֵם שמיים - אזי הוא מתקרב לשכינה עוד ועוד, הוא מידבק בה'.

ייתכן שהכנסת אורחים אינה קשה לקיום, אבל אין לראות בעובדה זו עדות לפחיתות ערכה. ההפך הוא הנכון. הכנסת אורחים - גמילות חסד היא, ומכאן חשיבותה הרבה והעמוקה. **גמילות החסד היא יסוד התורה והיא גם תכליתה.** ואת זאת למד אברהם מהקדוש ברוך הוא. הרי אותו מפגש לימוד בחברותא של שניהם החל בגמילות חסד. אברהם חולה, וה' בא אליו לביקור חולים. מתוך גמילות החסדים, נמשך המפגש גם ללימוד תורה. אל המצווה הנשגבה ביותר מגיעים מתוך גמילות חסד, וכמאמר חז"ל: "כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקדוש ברוך הוא - שם אתה מוצא ענוותנותו" (בבלי, מגילה לא, א). חז"ל מצביעים על פסוקים אחדים בתנ"ך שבהם מוזכרת גדולתו של ה' בביטויים נשגבים ביותר, ומייד אחריהם מוזכרים אנשים חלשים, הנמצאים בשולי החברה, שהוא דואג להם. הדוגמות לקוחות מכל חלקי התנ"ך.

מן התורה: "כִּי ה' אֱ־לֹהֵיכֶם הוּא אֱ־לֹהֵי הָאֱ־לֹהִים וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵ־ל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד" (דברים י, יז); ומייד אחרי ההפלגה בגדולתו: "עֹשֶׂה מִשְׁפַּט יָתוֹם וְאַלְמָנָה וְאֹהֵב גֵּר לָתֶת לוֹ לֶחֶם וְשִׂמְלָה" (שם, יח).

מן הנביאים: "כִּי כֹה אָמַר רָם וְנִשָּׂא שֹׁכֵן עַד וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ מָרוֹם וְקָדוֹשׁ אֶשְׁכּוֹן וְאֶת דַּכָּא וּשְׁפַל רוּחַ לְהַחֲיוֹת רוּחַ שְׁפָלִים וּלְהַחֲיוֹת לֵב נִדְכָּאִים" (ישעיה נז, טו); ומייד לאחר מכן, באותו הפסוק: "וְאֶת דַּכָּא וּשְׁפַל רוּחַ לְהַחֲיוֹת" (שם).

ומן הכתובים: "שִׁירוּ לֵא־לֹהִים זַמְּרוּ שְׁמוֹ סֹלּוּ לָרֹכֵב בָּעֲרָבוֹת בְּיָ־הּ שְׁמוֹ וְעִלְזוּ לְפָנָיו" (תהלים סח, ה); ומייד לאחר מכן: "אֲבִי יְתוֹמִים וְדַיַּן אַלְמָנוֹת אֱ־לֹהִים בִּמְעוֹן קָדְשׁוֹ" (שם, ו).

מהבאת התיאורים של הדאגה לחלשים מייד אחרי ביטויי השׂגב והגדולה - למדו חז"ל שאותה הדאגה של ה' לחלשים והמעשׂים שהוא עושׂה למילוי מחסורם, הם־הם שמעידים על גדולת ה' וגבורתו.

אברהם למד ש**גמילות החסד היא היסוד וגם התכלית**, ואם כן, היא ראשונה במעלה, ובמקרה שהיא נדרשת - כל יתר המשׂימות, גדולות וחשובות וגם קטנות וחשובות פחות - יש להניח להן להמתין. במקרה של אברהם גמילות החסד שנצרכה הייתה הכנסת אורחים, ומתוך שהוא עזב את המפגש הישיר עִם ה' ואת הלימוד עימו לצורך קיומה, למדו חז"ל:

> "אמר רבי יוחנן גדולה הכנסת אורחין כהשכמת בית המדרש, דקתני מפני האורחין ומפני בטול בית המדרש. ורב דימי מנהרדעא אמר יותר מהשכמת בית המדרש, דקתני מפני האורחין והדר ומפני בטול בית המדרש. אמר רב יהודה אמר רב גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה, דכתיב ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר וגו'." (בבלי, שבת קכז, א)

3. עשׂיית חסד - הדרך אל השׂיא

לעיל הסברנו שלפי האידאל היהודי, הקבלת פני השכינה היא הפסגה. והינה אנו לומדים שאֶל הפסגה הזאת יש דרך סלולה וברורה: הרוצה להעפיל ולהגיע אל השׂיא, ילך ויקיים מצוות שבין אדם לחברו, יגמול חסדים עם סובביו.

איך מיישׂמים את הרעיון היפה בחיי המעשׂה? הינה כמה דוגמאות:

הגיע זמן התפילה. והינה - יש יהודי שזקוק לעזרתי. מה עושׂים? לבטל תפילה - לא בא בחשבון. יהודי חייב בתפילה. ומה אפשר לעשׂות בכל זאת? אפשר להתפלל בזריזות תפילה קצרה מהרגיל, ומייד אחרי התפילה לגשת לעזור לאותו יהודי; וייתכן שאפשר לדחות מעט את התפילה, לגשת להושיט את העזרה הנחוצה תחילה, ולהתפלל לאחר מכן. ואם העזרה דחופה ברגע זה, וטרם התפללנו ועד שנעזור ליהודי כבר יחלוף זמן התפילה - מה לעשׂות אז? אם נפסיד שחרית - נשלים במנחה; ואם נפסיד מנחה - נשלים בערבית. ה' יהיה מוכן להיפגש עימנו תמיד. וכפי שהוסבר לעיל, גמילות החסד מקרבת אותנו אל ה' יתברך. אַל לנו לחשוש שהעיסוק בגמילות חסד מרחיק אותנו מה'. ההפך הוא הנכון. אם כן כדאי להרבות בחסדים לשם שמיים. האם תמיד כל המרבה בחסדים - הרי זה משובח? לא בהכרח.

4. חסד - עד היכן?

חכמים לימדונו:

> "אלו דברים שאין להם שיעור הפאה והבכורים והראיון וגמילות חסדים ותלמוד תורה" (משנה, פאה א, א).

רבי עובדיה מברטנורא מבהיר שלא כל גמילות חסדים - אין לה שיעור:

> "וגמילות חסדים. דבגופו, כגון ביקור חולים ולקבור מתים וכיוצא בהן, אבל גמילות חסדים דבממונו, כגון פדיון שבוים ולהלביש ערומים ולהאכיל את הרעבים וכיוצא בהן יש להן שיעור, שיתן בכל פעם שתבא מצוה כזו לידו חמישית מן הריוח שבנכסיו, ותו לא מחייב, דהכי אמרינן המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. הלכך מבעי ליה לאינש לאפרושי חמישית הריוח בכל עת כדי שיהא מצוי כל זמן שיבא גמילות חסד לידו

שיקיימנו, ובהכי נפיק ידי חובתו" (פירוש ר"ע מברטנורא למשנה פאה).

ומכל מקום במשנה נכתב "אין שיעור". אם אין שיעור - האם פירוש הדבר שאין גבול? מתברר שגם מצוות שלא נקבע להן שיעור מחייב, ייתכן שיהיה להן גבול, וכך נכון לגבי החסד - יש לו גבול. חסד ללא גבולות עשׂוי להיות הפך החסד ולהוביל חלילה לחורבן. הא כיצד?

"זוהי המשמעות העמוקה של דבר ה' (פרק י"ח פסוק י"ז): 'המכסה אני מאברהם את אשר אני עושׂה' (לסדום)? כי דווקא מכיוון שאברהם נמשך ונתעלה עד פסגת החסד, דווקא משום כך צריך ה' להודיעו את דינהּ של סדום הרשעה - ההפך המוחלט לנטיית אברהם, לטבעו ולבשׂורתו - על מנת שיכיר בעצמו את מגבלות החסד. כי חסד בלא גבול־משפט, היות טוב לכול - לצדיק ולרשע - סופו חורבן על החברה והעם אשר ינסו לנהוג כך" (הגיוני משה, פרשת וירא, גבולות החסד).

כזכור ה' העיד על אברהם שהוא סמוך ובטוח שינחיל לילדיו מורשת של התנהלות צודקת וראויה[22]. כשה' מחליט להחריב את סדום, הוא רואה לנכון ליידע את אברהם בהחלטתו, עוד לפני הוצאתהּ מן הכוח אל הפועל. ה' מודע לנטייתו של אברהם אל החסד ויודע שאברהם ינסה ללמד זכות על אנשי העיר ויעשׂה מאמצים להניאו מהחרבתהּ. ודווקא משום כך הוא איננו מסתיר ממנו את תוכניתו, ומוצא בניהול המשׂא ומתן עם אברהם הזדמנות לשיעור חשוב: החסד - מעלָה הוא; אבל גמילות חסדים לכול - לצדיק ולרשע כאחד - אינהּ הדרך הראויה. המשפט והצדק מציבים לחסד גבול: עד כאן! ואת הגבול הזה - אין לעבור. ההשתדלות להיות טובים אל

22 בלשון המקרא המילים "צדק" ו"צדקה" משמשות באותהּ המשמעות ממש. השימוש במילה "צדקה" במשמעות "תרומה לנזקקים" החל רק בלשון חכמים.

הרשעים ללא גבול - עשׂויה להוביל לחורבן החברה כולה. הרשעים ינצלו את טוב ליבם של הצדיקים, ו"יסחטו" עוד ועוד כדי להיטיב לעצמם, וכל זאת על חשבון הצדיקים והתמימים. מתוך הדיון אברהם ילמד ויכיר בעצמו שאם רוצים לקיים את החסד בעולם - חייבים להציב לו גבולות. הגבולות שומרים עליו ועל החברה המבקשת להתנהל על פיו. בלעדיהם לא יהיה קיום - לא לו ולא לה.

ב. "וְדָבָר בְּעִתּוֹ מַה טּוֹב" - הקבלת פני השכינה בשינוי העיתים

1. המשׂימה אפשרית

הישיבה היא מסגרת המאפשרת לנמצאים בתוכה לעסוק בלימוד תורה ולהתפלל תפילות כסדרן. בתוך מסגרת כזאת - קל להרגיש שעסוקים בהקבלת פני השכינה. כך בפרקי הזמן שבהם שוהים בישיבה וחובשים את ספסלי בית המדרש. בישיבה כמו ישיבתנו, שהיא ישיבת הסדר, יש גם פרקים אחרים - פרקי השירות בצבא. ספסלי בית המדרש נשארים במקומם, והתלמידים עוברים למציאות אחרת: הבגדים הנקיים והמגוהצים מוחלפים במדים, ולא פעם אותם המדים נשארים על הגוף יום אחר יום, ולא זו בלבד, החייל זוחל בחול וגם בבוץ, רץ ומזיע, והמדים - ריח מרכך הכביסה כבר מזמן התפוגג מהם, והכתמים - עוד מעט יהפכו לכתם אחד גדול... והחיילים עוברים ממשׂימה למשׂימה מבלי שתתאפשר להם שינה או אפילו מנוחה ביניהן. בישיבה, אחרי שנת לילה טובה - הם שבו רעננים לבית המדרש; ובצבא - הם טרוטי עַין, ורעננות - אַיִן. "בישיבה למדתי בהתמדה, התפללתי בנחת, זכיתי להקביל פני השכינה," חושב החייל לעצמו, "וכעת? אפילו את פניי שלי אינני מכיר כשאני עומד מול המראה (כשיש מראה), אז להקביל את פני השכינה?! - אין סיכוי". טעות בידו. הגוף וגם הבגדים מלוכלכים והעיניים בקושי נפקחות, ובדיוק במצב הזה - החייל עסוק ב... הקבלת פני השכינה. המסירות שלו להגנה על עַם ישׂראל

- הנתינה שלו מעצמו לאחרים, לכלל - היא הקבלת פני השכינה האמיתית והמזוקקת ביותר.

2. לא לשכוח את עצמנו

כזכור, גמילות החסד צריכה להיות מוגבלת. וגם גמילות החסד שגומל החייל - בדרך כלל מוגבלת בזמן. השירות בצבא איננו נמשך מרגע הגיוס ועד מאה ועשׂרים. תקופת השירות קבועה, ובסופהּ החייל משתחרר משירות סדיר (ועובר לשירות מילואים). הנתינה חשובה, אבל חשוב שהנותן לא ישכח שעליו לדאוג גם לעצמו, לבריאותו התקינה ולשמירה על כוחותיו. אם כוחותיו יידלדלו עוד ועוד - איזו תועלת יביא לעולם? הרי לא יוכל לעשׂות מאומה?! כדי להיות מסוגל להתפלל וללמוד תורה, לפרנס את משפחתו ולגמול חסדים עם זולתו - הוא חייב לספק לגופו את צרכיו ולשמור עליו. הדאגה לעצמו - באחריותו, כפי שלימדנו הלל הזקן:

"אם אין אני לי" (משנה, אבות א, יד) - כלומר: האדם צריך להבין שהשמירה על בריאותו שלו חשובה. אם לא יעשׂה כן, לא יוכל ללמוד תורה ולמלא ייעודו בעולם.

הלל ממשיך ואומר: "וכשאני לעצמי, מה אני" (שם) - כלומר: אומנם עליי לדאוג לעצמי, אבל לא רק לעצמי. עלי לדאוג שאהיה מסוגל ללמוד תורה, ובהּ בעת עליי להתבונן על סביבותיי, לראות מי זקוק לעזרה ולבוא לעזרתו. חבר בישיבה - פניו עגומות והוא מדוכדך? אגש אליו ואשׂוחח איתו. הרי שלמה המלך החכם באדם לימדנו:

"דְּאָגָה בְלֶב אִישׁ יַשְׁחֶנָּה וְדָבָר טוֹב יְשַׂמְּחֶנָּה" (משלי יב, כה).

חכמים הציעו לפסוק זה יותר מפירוש אחד:

"דאגה בלב איש ישחנה רבי אמי ורבי אסי חד אמר יסיחנה מדעתו וחד אמר יסיחנה לאחרים" (בבלי, יומא עה, א).

והרב עדין אבן־ישראל שטיינזלץ ביאר:

> "ועוד בפירוש הכתוב; נאמר: '**דאגה בלב איש** ישחנה' (משלי יב, כה), ונחלקו **רבי אמי ורבי אסי** בפירוש הכתוב. **חד** [אחד] **אמר: ישׂחנה מדעתו**, שלדעתו הכוונה היא שאדם דואג ראוי לו להסיח דעתו מדאגתו, **וחד** [ואחד] מהם **אמר:** שהכוונה היא **ישׂיחנה** (יספר אותה) **לאחרים**, ויוקל לו".

ויש שתלמידי הישיבה הצעירים מתקשים להשתלב בלימוד ובמסגרת, ואנו פונים לתלמידים הבוגרים ומבקשים מהם ללמוד בחברותא עימם: תלמיד בוגר ותלמיד צעיר - חברותא. הלימוד עם חבר בוגר שהוא כבר לומד ותיק - נוח יותר ויש תחושה שהוא מקדם יותר מלימוד עם חבר צעיר שאינו מנוסה בלימוד ישיבתי. לא תמיד קל ללמוד עם חברותא צעיר, ואם צריך "לרדוף אחריו" לצורך הלימוד בצוותא - על אחת כמה וכמה. ואולם יש לדעת שהלימוד הזה חשוב. הוא יתרום ללומד הצעיר ויצמיח אותו, כפי שלימדנו נעים זמירות ישׂראל: "מִכָּל מְלַמְּדַי הִשְׂכַּלְתִּי" (תהלים קיט, צט).

ובהתבססו על מילותיו, שנה בן זומא: "איזה הוא חכם? הלומד מכל אדם" (משנה, אבות ד, א).

ומצד האמת, גם הלומד הבוגר - יצא נשׂכר מהלימוד, כדברי אמוראים בתלמוד הבבלי:

> "והיינו דאמר רבי הרבה תורה למדתי מרבותַי, ומחברַי יותר מהם, ומתלמידַי יותר מכולן" (מכות י, א);

> "דאמר רבי חנינא: הרבה למדתי מרבותַי, ומחברַי יותר מרבותַי, ומתלמידַי יותר מכולן" (תענית ז, א).

בהקשר הזה אני חש חובה נעימה להזכיר איש יקר, צדיק ועניו, שאני זוקף לזכותו הרבה מלימוד ההלכה שלי הרב בן ציון פריימן זכר צדיק לברכה. הייתי בחור צעיר, ובישיבה למדו בעיקר גמרא. רציתי מאוד ללמוד הלכה.

הדבר נודע לאותו צדיק, והוא הזמיני ללמוד עימו בחברותא - בית יוסף ושולחן ערוך. קבענו ללמוד בשעות הערב. הרב ניחן בסבלנות אין קץ, והתלמיד (אני) - אחרי זמן מה החל לחלום בהקיץ, ואט־אט נעצמו עיניו. הרב הניח לי לנוח למשך כמה דקות, ואחרי שסבר שצברתי כוחות, נענע אותי בעדינות בכתפי: "שאול דוד, שאול דוד", אמר, ואני התעוררתי. המשכנו ללמוד. רבע שעה חלפה, עשרים דקות לכל היותר, ו... שוב... צנח לו זלזל... הראש צונח, והוא ממתין מעט ורק אז שב להעירני, וחוזר חלילה. הוא לא התייאש, לימד ועודד, ולא רק אותי: כשזיהה בישיבה בחור שמתקשה להתרכז בלימודו וקצת "מרחף" בעולמות אחרים, נהג לגשת אליו ו"לבקש" ממנו: "אני זקוק לחברותא. אתה מוכן להצטרף אליי ונלמד יחד?" הוא היה גדול בתורה ובעל ידע עצום. בזכות ענוותנותו ופשטותו ידע למצוא מסילות אל לבבות התלמידים הצעירים: דברים היוצאים מן הלב - נכנסים אל הלב.

ג. ערך לימוד תורה

הפלגנו בחשיבות גמילות החסד ובכוח החסד לקרב אותנו אל ה'. פתחנו במפגש של אברהם אבינו עם ה' והסברנו שנקודת המוצא של המפגש הייתה גמילות חסד - ביקור חולים, וביקור החולים יצר את ההזדמנות ללימוד תורה בחברותא. מתוך כך עמדנו על הקשר שבין לימוד תורה לגמילות חסדים, ובעניינו נרחיב מעט להלן.

לימוד תורה הוזכר לעיל ברשימת הדברים שאין להם שיעור:

> "אלו דברים שאין להם שיעור הפאה והבכורים והראיון וגמילות חסדים ותלמוד תורה" (משנה, פאה א, א).

לימוד התורה איננו תחום בזמן מלכתחילה. הוא תמידי. הוא אורח חיים,

כפי שעולה מהמילים שאומר ה׳ ליהושע בן־נון, בדַבְּרו עימו אחרי מות משה רבנו:

> ״לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה״ (יהושע א, ח).

ועם זאת חשוב לדייק: הלימוד חשוב, אבל חשוב לזכור שאין הכוונה ללימוד לצורך צבירת ידע בעלמא. האדם צריך ללמוד - ומתוך כך להבין ולדעת:

״איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם״ (משנה, אבות ב, א) ולצעוד בה, לעשות מעשים.

בהיסטוריה של עַם ישׂראל היו פרקים קשים, זמנים חשוכים שבהם חווה הָעָם מצוקות ואסונות. חז״ל ניסו לזהות מה גרם למשברים, ולמשבר הגדול במיוחד - חורבן הבית:

> ״מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצוות ובגמילות חסדים מפני מה חרב?״ (בבלי, יומא ט, ב);

והשיבו:

> ״מפני שהייתה בו שׂנאת חינם״ (שם).

לכאורה, קשה להבין איך ייתכן שאנשים העוסקים בתורה מגיעים למצב שבו שׂוררת ביניהם שׂנאת חינם?!

ייתכן להסביר שהשׂנאה התאפשרה למרות העיסוק בתורה ובמצוות, משום שהיא אינה קשורה בהכרח למעשים אלא נובעת ישירות מן הלב. בתקופת בית שני עַם ישׂראל אכן קיימו את כל המצוות, כולל מצוות גמילות חסדים. במישור המעשי, ״על פני השטח״ הם היו צדיקים; אבל ״מתחת לפני השטח״, במחוזות הלב, היו ביניהם קנאה ותחרות, ונוצרה ביניהם שׂנאה. הנצי״ב מחדד ומעמיק הסבר זה, ומציין שאותן קנאה

ושׂנאה נוצרו דווקא מתוך עיסוקם בתורה. מתוכו הגיעו למחלוקות, ומתוכן - לחשדנות ושׂנאת מי שנהג בדרך אחרת מדרכם:

> "והענין דנתבאר בשירת האזינו על הפסוק 'הצור תמים פעלו... צדיק וישר הוא' (דברים לב, ד), שבח 'ישר הוא' נאמר להצדיק דין הקדוש ברוך הוא בחורבן בית שני, שהיה 'דור עקש ופתלתל' (שם, פסוק ה); ופירשנו שהיו צדיקים וחסידים ועמלי תורה, אך לא היו ישרים בהליכות עולמים. על כן, מפני שׂנאת חנם שבלבם זה אל זה, חשדו את מי שראו שנוהג שלא כדעתם ביראת ה' שהוא צדוקי ואפיקורס. ובאו על ידי זה לידי שפיכות דמים בדרך הפלגה, ולכל הרעות שבעולם, עד שחרב הבית" (הנצי"ב, הקדמה לספר בראשית).

אירוע קשה נוסף היה מותם של תלמידי רבי עקיבא:

> "אמרו שנים עשׂר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה והיה העולם שמם עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע והם הם העמידו תורה אותה שעה. תנא: כולם מתו מפסח ועד עצרת" (בבלי, יבמות סב, ב).

הייתכן שתלמידיו של רבי עקיבא, שלמדו תורה מפי התנא הגדול והצדיק, "לא נהגו כבוד זה לזה"? ההסבר המובא במדרש דומה מאוד להסברו של הנצי"ב: "שהיתה עינם צרה בתורה זה בזה" (קהלת רבה, יא) - הם היו חלוקים בדעותיהם ובהשקפותיהם בעניין התורה והמצוות, ומרוב קנאת ה' שבערה בליבם, לא נהגו כבוד זה בזה. אומנם כוונתם הייתה לשם שמיים,

אך תלמידי חכמים אינם אמורים להרבות שׂנאה ופירוד בעולם, אלא בדיוק להפך:

> "אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר (ישעיה נד, יג): 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך'. אל תקרי 'בניך' אלא 'בוניך', שנאמר (תהלים קיט, קסה): 'שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול'." (בבלי, ברכות סד, א ובסיומי מסכתות נוספים)

אם כן, לימוד התורה והעיסוק בה - אמורים לפתח את האדם להיות גומל חסדים. לימוד נכון הוא לימוד שאיננו נשאר בגבולותיו אלא משפיע ועובר לעולם המעשׂה, כפי שעולה מהדיון התלמודי:

> "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד. נשאלה שאלה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשׂה גדול? נענה רבי טרפון ואמר: מעשׂה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר: תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשׂה" (בבלי, קידושין מ, ב).

לעיל הבאנו את הדרכת ה' ליהושע בן־נון מייד בכניסתו לתפקידו - ללמוד תורה בהתמדה:

> "לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה" (יהושע א, ח).

דברי ה' אלו הם חלקו הראשון של הפסוק. בהמשך הדברים ה' מבהיר ליהושע שלעיסוק בתורה יומם ולילה - יש תכלית:

> "לְמַעַן תִּשְׁמֹר **לַעֲשׂוֹת** כְּכָל הַכָּתוּב בּוֹ כִּי אָז תַּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל" (שם).

היינו: "תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה".

> "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא ואלו הן:
> כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והשכמת בית המדרש שחרית וערבית, והכנסת אורחים, וביקור חולים, והכנסת כלה, ולוויית המת, ועיון תפילה, והבאת שלום בין אדם לחברו, ותלמוד תורה כנגד כולם" (מתוך ברכות השחר [מבוסס על משנה, פאה א, א]).

נמצינו למדים שאותם דברים שאין להם שיעור - יש שעניינם העיסוק בתורה ובלימודה (בין אדם למקום): השכמת בית המדרש שחרית וערבית, עיון תפילה ותלמוד תורה; ויש שעניינם העיסוק בעשיית מעשים טובים למען הזולת (בין אדם לחברו): כיבוד אב ואם, גמילות חסדים, הכנסת אורחים, ביקור חולים, הכנסת כלה, לוויית המת והבאת שלום בין אדם לחברו.

אלו ואלו דברי אלוקים חיים.

יהי רצון שהלימוד יביא את כולנו לידי מעשה ונרבה שלום בינינו.

פרק 15

תמימות והשתדלות

א. להיות תמים

ב. להתרחק ממגידי עתידות

ג. תמימות - שמירה על גבולות

ד. תמימות - אמונה בהבטחות ה'

ה. אין לפעול על פי העתיד: יש לבנות אותו - במעשׂים

ו. תמימות - זרז לפעולה

~~~

א. להיות תמים

שֵם העצם המופשט "תְּמִימוּת" נגזר משֵם התואר "תָּמִים", ומשום כך נפתח בעיון במשמעותו. שֵם התואר מופיע בתורה בהקשרים שונים:

בהקשר של הקורבנות הוא מציין שבעל החיים המוקרב צריך להיות שלם בגופו וחף מִמומים[23], כך מהקורבן הראשון שנצטוו בו ישׂראל - קורבן הפסח ביציאת מצרים: "שֶׂה תָּמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ" (שמות יב, ה); וכך בקורבנות המפורטים בחומש ויקרא, ספר

23 אם כי בהקשר זה יש לו משמעות נוספת: עולה תמימה היא קורבן העולה בשלמותו לה'. הוא מוקטר כליל על המזבח, ושום חלק מבשׂרו איננו נאכל לכוהנים.
~~~

תורת כוהנים: "וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לְזֶבַח שְׁלָמִים לַה' זָכָר אוֹ נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ" (ויקרא ג, ו); "אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא פַּר בֶּן בָּקָר תָּמִים לַה' לְחַטָּאת" (ויקרא ד, ג) ועוד.

גם בהקשר של פרקי זמן הוא מציין שלמוּת - פרק הזמן האמור במלואו, מבלי שיחסר ממנו מאומה: "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה" (ויקרא כג, טו); "וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְּמִימָה" (ויקרא כה, ל).

והינה אנו מוצאים את שם התואר הזה גם בהקשר של בני אדם - התורה מספרת לנו על נח: "נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו אֶת הָאֱ־לֹהִים הִתְהַלֶּךְ נֹחַ" (בראשית ו, ט) - מן ההקשר ברור לנו שאין מדובר בשלמות איברי הגוף דווקא, וגם ה"התהלכות" אינה מציינת את פעולת ההליכה באמצעות הרגליים. אצל נח מדובר בתיאור, שמבטא אדם ישר שאינו סוטה מהדרך ומתנהג על פי ערכי המוסר, ואצל אברהם אבינו אנו מוצאים מילים דומות מאוד, אלא שהן אינן תיאור בעלמא אלא ציווי מפורש: "וַיְהִי אַבְרָם בֶּן תִּשְׁעִים שָׁנָה וְתֵשַׁע שָׁנִים וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי אֵ־ל שַׁ־דַּי הִתְהַלֵּךְ לְפָנַי וֶהְיֵה תָמִים" (בראשית יז, א). אברהם מצווה להיות תמים ולהתהלך לפני ה'. גם יעקב אבינו זוכה לשם תואר דומה: "וְיַעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֹהָלִים" (בראשית כה, כז).

מובן שגם אצל אברהם ויעקב התמימות מבטאת הליכה אחרי ציווי ה' בלי שאלות ופקפוקים.

ב. להתרחק ממגידי עתידות

לא רק אברהם נצטווה להיות תמים. גם צאצאיו, כל עַם ישׂראל נצטוו: "תָּמִים תִּהְיֶה עִם ה' אֱ־לֹהֶיךָ" (דברים יח, יג). התמימות־שלמות שהתורה מצווה עליה קשורה לעבודת ה' ובוודאי אינה מצטמצמת להיבט הפיזי - שלמות הגוף. גם התמימות - מהותה **כוללנית**. ומהי עבודת ה' כוללנית?

עבודה הנעשית בלב ובנפש - בשלמותם:

"וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת־ה' אֱ־לֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ **בְּכָל** לְבַבְכֶם וּ**בְכָל** נַפְשְׁכֶם" (דברים יא, יג).

רש"י ורמב"ן מסבירים מה המשמעות של הציווי להיות תמים:

"תמים תהיה עם ה' א־להיך - התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבא עליך קבל בתמימות ואז תהיה עמו ולחלקו" (פירוש רש"י לדברים י, יג).

"והיה תמים - מצוה אחרת עוד בענין הזה כטעם תמים תהיה עם ה' א־להיך (דברים יח, יג) אחרי אזהרת השם לא ימצא בך קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וגו' (שם, י), והענין בשניהם שיאמין בלבו כי הקדוש ברוך הוא לבדו הוא בעל היכולת בתחילה ובסוף, הוא היכול לעשות ולבטל, ולא ישמעו אל מעוננים ואל קוסמים או למנחש ומכשף, ולא יאמין שיבאו דבריהם על כל פנים, אבל יגזור בלבו שהכל ביד עליון העליונים, שהוא 'א־ל' והוא 'א־ל ש־די', עושה טובה שלא היה במזל ומביא רעה בהיות המזל טוב ויפה, כפי שיתהלך האדם לפניו, מפר אותות בדים וקוסמים יהולל (ישעיה מד, כה). וזהו שאמרו (בבלי, שבת קנו, א) צא מאצטגנינות שלך וכו'." (פירוש רמב"ן לבראשית יז, א)

גם רש"י וגם רמב"ן מגביהים נדבך נוסף בהבנת המושג 'תמים'. התמים הולך בדרכי ה' - דרכו והתנהגותו ישרות תמיד, והוא איננו סוטה לא לימין ולא לשמאל. אכן התמימות מתאפיינת בהתנהלות כזאת, אבל אינה מסתכמת בה. התמימות כוללת גם ממד נוסף שיש בו צד רוחני: אמונה שלמה בה' ובהשגחתו; וצד מעשי: הימנעות מפנייה למגידי עתידות

למיניהם. רש"י אומר שמי שלא מחפשׂ דרכים לנחש את העתיד, נמצא בחלקו של ה' בהבנה שהוא המנהיג את העולם.

רמב"ן מפיק את משמעות הציווי מן ההקשר שבו הוא מופיע בחומש דברים. הציווי "תָּמִים תִּהְיֶה" הוא מצוות עשׂה. בפסוקים שלפניו נמנים מעשׂים שהתורה אוסרת לעשׂותם: "לֹא יִמָּצֵא בְךָ מַעֲבִיר בְּנוֹ וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ קֹסֵם קְסָמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף; וְחֹבֵר חָבֶר וְשֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי וְדֹרֵשׁ אֶל הַמֵּתִים" (דברים יח, י-יא). היא מכנה אותם "תועבות" ומציינת שגם העושׂים אותם מתועבים בעיני ה', ובשל עשׂייתם הם אינם ראויים להוסיף ולשבת בארץ: "כִּי תוֹעֲבַת ה' כָּל עֹשֵׂה אֵלֶּה וּבִגְלַל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה ה' אֱ־לֹהֶיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפָּנֶיךָ" (שם, יב). כל המעשׂים האלה קשורים לעבודה זרה (והראשון שבהם גם אלמלא נעשׂה במסגרת עבודה זרה - אסור באיסור מוחלט משום שאינו אלא רצח).

רש"י אינו מזכיר במילים מפורשות פעולות הקשורות לעבודה זרה, ואולם מלשונו "לא תחקור אחר העתידות" משתמע שכוונתו למעשׂים כגון אלו המוזכרים בפסוקים בדברים, היינו מעשׂיהם של אותם "קֹסֵם קְסָמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף; וְחֹבֵר חָבֶר וְשֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי וְדֹרֵשׁ אֶל הַמֵּתִים", שמטרתם לגלות מה צופן העתיד או לנסות להשפיע על המציאות ולגרום לשינוי בה על פי רצונם.

הדבקות בה' מתוך אמונה תמימה פירושה קיום כל מצוותיו מסיבה אחת פשוטה - משום שהן ציווי של ה'. ה' מצווה, והיהודי - עושׂה כפי שנצטווה, בלי שום בדיקות וחשבונות של כדאיות וכדומה. זו בדיוק דרכו של אברהם אבינו.

ג. תמימות - שמירה על גבולות

אותם גויים מנסים בדרכים שונות ומשונות לדעת את העתיד או להשפיע עליו, ואת מעשׂיהם הקדוש ברוך הוא אוסר באיסור מוחלט. יש דברים שהאדם אינו אמור לדעת וגם לא לראות, והמגבלה של יכולותיו נקבעה במחשבה תחילה של הבורא. ה' החליט מה אדם אמור לראות: "כִּי לֹא אֲשֶׁר יִרְאֶה הָאָדָם כִּי הָאָדָם יִרְאֶה לַעֵינַיִם וַה' יִרְאֶה לַלֵּבָב" (שמואל א טז, ז); "הַנִּסְתָּרֹת לַה' אֱ־לֹהֵינוּ וְהַנִּגְלֹת לָנוּ וּלְבָנֵינוּ" (דברים כט, כח) - יש דברים שהם מחוץ לטווח השׂגתו של האדם, והוא איננו אמור לחרוג ממקומו ולנסות לחדור למקומות שהם מחוץ לגבולות שהוצבו לו. טווח השׂגתו - מקיף אותו ומסמן את שלמותו־תמימותו - כעין מעגל שלם שאין בו פגם ואין בו פִּרצה - ובגבולות השלמות הזאת עליו להישאר, ולא לנסות לחקור במופלא ממנו. עליו להאמין בה' באמונה תמימה ולא לנסות "לבלוש" ולהשׂיג מידע "מאחורי הגב" בדרכים שאינן כשרות.

ד. תמימות - אמונה בהבטחות ה'

התמימות כוללת אמונה בהבטחות ה', גם במקרים שבהם מי שההבטחה ניתנת לו אינו זוכה לראות שהיא מתקיימת, כפי שקורה למשל לאברהם, שבגילו המופג חווה התגלות:

> "וַיְהִי אַבְרָם בֶּן תִּשְׁעִים שָׁנָה וְתֵשַׁע שָׁנִים וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי אֵ־ל שַׁ־דַּי הִתְהַלֵּךְ לְפָנַי וֶהְיֵה תָמִים" (בראשית יז, א).

ומייד אחרי הציווי - באה שורה של הבטחות:

> "וְאֶתְּנָה בְרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וְאַרְבֶּה אוֹתְךָ בִּמְאֹד מְאֹד... אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתָּךְ וְהָיִיתָ לְאַב הֲמוֹן גּוֹיִם; וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי אַב הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ; וְהִפְרֵתִי אֹתְךָ

בִּמְאֹד מְאֹד וּנְתַתִּיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמְּךָ יֵצֵאוּ; וַהֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם לִבְרִית עוֹלָם לִהְיוֹת לְךָ לֵא־לֹהִים וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ; וְנָתַתִּי לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֵת אֶרֶץ מְגֻרֶיךָ אֵת כָּל אֶרֶץ כְּנַעַן לַאֲחֻזַּת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לֵא־לֹהִים" (בראשית יז, ב-ח).

אברהם בא בימים ומקבל הבטחות בשפע. מתי תתקיימנה ההבטחות - ה' אינו מגלה לו. וכדאי לשים לב שעשרים וחמש שנים קודם לכן, ה' ציווה עליו:

"לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ" (בראשית יב, א),

וכבר אז הבטיח לו:

"וְאֶעֱשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה... וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה" (בראשית יב, ב-ג).

ההבטחה לצאצאים רבים ולמעמד גבוה בקרב הגויים - נאמרה לאברהם כבר אז. אילו התקיימה ההבטחה סמוך לנתינתה, מן הסתם כבר היו לאברהם הזקן צאצאים רבים, וכעת הוא זקן וההבטחה ניתנת לו שוב, ולכאורה קשה להאמין שבשנות חייו הנותרות יש סיכוי שיעמיד צאצאים רבים, שיֵצאו ממנו גויים ומלכים. אימתי יספיק? ואברהם - מאמין.

את קיום ההבטחה אברהם אכן לא יזכה לראות בחייו. אלפי שנים יחלפו עד אשר תקוים ההבטחה בצאצאיו הרבים - בנו: הינה הפכנו לעַם רב, ואנו יושבים בארצנו, אותה הארץ שהובטחה לאברהם ולזרעו אחריו.

ומתוך אותה אמונה אברהם לא חקר ולא דרש אלא הִתְהַלֵּךְ לפני ה' בתמימות. אברהם איננו רואה בהתגשמות ההבטחה, ואיננו מוחה. הוא ממשיך לקיים את מצוות ה' בשלמות ללא דופי. הוא ממשיך להאמין. ה'

כרת עימו ברית־חוזה. את חלקו בהסכם - הוא מקיים מבלי להציב תנאים או לחשב חשבונות. הוא סמוך ובטוח שה' יקיים את שהבטיח. ה' לא יפר הבטחה. מילה שלו - היא מילה!

ה. אין לפעול על פי העתיד: יש לבנות אותו - במעשים

כאמור, אברהם לא התנה את קיום "החלק שלו" בהסכם בהתגשמות ההבטחה (ולא אמר משפט תנאי כעין זה: "קודם אראה שההבטחה מתקיימת, ורק אז אקיים אני את חלקי"). אברהם מבין שהמשימה המוטלת עליו היא קיום צו ה', ואת משימתו הוא ממלא בדבקות. יש שיאמרו שתמימות כזו דומה לעיוורון: האדם כביכול אינו רואה מאומה, ופועל כאילו הוא "אוטומט" מבלי להבחין במתחולל סביבו, ובוודאי מבלי לקבל מושג על מה שיתרחש בעתיד.

אם כן, שמא ידיעת העתיד טובה דווקא? לכאורה, מה היה קורה אילו הגיעה אל אברהם "ידיעה" ברורה על שיקרה לזרעו אחריו?! מתברר שידיעת העתיד עשויה לפגום בתמימות ולגרום לאדם לסטות מן הדרך.

חזקיהו המלך הוא דוגמה לאדם שכך אירע לו. חזקיהו המלך היה צדיק גדול, ובימיו פשט לימוד התורה בהתמדה בכל הארץ, ובזכות לימוד התורה נעשו לָעָם ניסים וניצלו מן הגויים שצרו על ירושלים. והינה, למרות צדיקותו הרבה:

> "בַּיָּמִים הָהֵם חָלָה חִזְקִיָּהוּ לָמוּת וַיָּבֹא אֵלָיו יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ הַנָּבִיא וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' צַו לְבֵיתֶךָ כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תִחְיֶה" (מלכים ב כ, א; ישעיה לח, א).

ישעיה הנביא בא אל חזקיהו המלך ובפיו - דברי תוכחה:

> "מאי כי מת אתה ולא תחיה - מת אתה - בעולם הזה, ולא תחיה - לעולם הבא. אמר ליה: מאי כולי האי? אמר ליה:

משום דלא עסקת בפריה ורביה. אמר ליהּ: משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו. אמר ליהּ: בהדי כבשי דרחמנא למה לך? מאי דמפקדת איבעי לך למעבד, ומה דניחא קמיהּ קודשא בריך הוא - לעביד. אמר ליהּ: השתא הב לי ברתך, אפשר דגרמא זכותא דידי ודידך ונפקי מנאי בנין דמעלו. אמר ליהּ: כבר נגזרה עליך גזירה. אמר ליהּ: בן אמוץ, כלה נבואתך וצא! כך מקובלני מבית אבי אבא - אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים. אתמר נמי, רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו: אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים, שנאמר: הן יקטלני לו איחל" (בבלי, ברכות י, א).

הנביא מבהיר למלך שחייו יגיעו בקרוב מאוד אל קיצם, והוא לא יוסיף לחיות לא בעולם הזה ולא בעולם הבא. כשחזקיהו מבקש לדעת מה עשׂה שלא כראוי שבגללו נענש בעונש חמור כל כך, הנביא משיב לו שעונש זה בא עליו משום שנמנע מלעסוק בפרייה ורבייה. כל הזכויות שצבר בצדיקותו ובמלכותו המשׂגשׂגת אינן מבטלות את חומרת ההימנעות הזאת. היה עליו לשׂאת אישה ולהוליד בנים. חזקיהו מצטדק: הוא מסביר שראה ברוח הקודש שעתיד להיוולד לו בן שיהיה רשע גדול, וכדי למנוע זאת, הוא נמנע מהעמדת צאצאים. הנביא מעמידו על טעותו: אתה מחויב בקיום מצוות פרו ורבו. זה תפקידך בעולם, ועליך למלאו. ה' יחליט מה יקרה, ולא אתה. אפילו נודע לך העתיד - אינך רשאי לשנות מהמוטל עליך בניסיון לשנות את החלטת ה' לגבי העתיד.

ישעיהו הנביא מוכיח את המלך על שאיננו תמים. הוא מחשב חשבונות - שאיננו אמור לעסוק בהם - והתנהלותו אינהּ "נקייה".

בעקבות תוכחת הנביא, המלך נושׂא אישה ומעמיד בן, וכפי שראה ברוח הקודש - אכן קרה: בנו מנשה היה רשע גדול, ולא היה בישׂראל מלך שהשתווה לו ברשעתו.

לכאורה, אולי צדק חזקיהו בהימנעותו? ומטרתו בוודאי הייתה טובה - להציל את הָעָם כולו מן הבן שייוולד לו ויתמנה למלך אחריו?!

מתוכחת הנביא ומהדיון בגמרא אנו למדים שלא צדק, ועל כן נדרש ממנו לעשׂות תשובה (ואכן אחרי שעשׂה תשובה, זכה ויצא ממנו המלך המשיח).

טעותו של חזקיהו הייתה בהיפוך סדר הדברים: בעולם מוטל על האדם לבנות את העתיד באמצעות מעשׂים. וחזקיהו טעה ועשׂה מעשׂים (או נמנע ממעשׂים. גם הימנעות היא עשׂייה מסוג מסוים) על פי העתיד.

ו. תמימות - זרז לפעולה

טעות חמורה לחשוב שתמימות היא המְתנה פסיבית להתגשמות ההבטחות. לא ולא. אברהם אבינו ויעקב אבינו לא היו פסיביים כלל וכלל. אברהם אבינו יצא להילחם כדי לשחרר את לוט בן אחיו. כל חייו מתאפיינים בפעילות אינטנסיבית וביזמות בלתי פוסקת. וצאצאיו - הולכים בדרכו: בנו יצחק הופך לחקלאי גדול בארץ ישׂראל ומעמיק את שורשי ישׂראל בארץ המובטחת על ידי זריעה וכריית בארות; ויעקב עובד קשה אצל לבן וצובר כוח כלכלי גדול וחזק שמאפשר לו לעמוד מול עשָׂו ובהגיעו לארץ ולהגן על משפחתו, ככתוב: "וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֶם אַחַד עַל אַחֶיךָ אֲשֶׁר לָקַחְתִּי מִיַּד הָאֱמֹרִי בְּחַרְבִּי וּבְקַשְׁתִּי" (בראשית מח, כב).

בהתנהלות של חזקיהו המלך טמון שיעור חשוב - לא רק לדורו, גם לדורות הבאים: אסור לאדם לקבוע את התנהלותו על פי מה שיקרה בעתיד (או על פי מה שלדעתו עתיד לקרות). את העתיד - יש לבנות. וכיצד בונים? במעשׂים. המעשׂים תלויים באדם, ועליו לעשׂות ולפעול טוב ככל יכולתו.

למי שלא הולך בתמימות נדמה שבמעשׂי קסם יוכל לשנות את העתיד.

כולנו מכירים בחיינו דוגמאות ל"פוליסות ביטוח" כעין אלו: סגולות למיניהן המבטיחות "לא זכית לילדים? לך תתפלל אצל קברו של... ומייד תזכה"; "חלית, לא עלינו, במחלה קשה? אמור מזמור... במשך... ימים... פעמים בכל יום, ומובטחת לך ישועה". מבלי לזלזל חלילה בביקור בקברי

צדיקים ובתפילה שָם ומבלי לזלזל חלילה באמירת מזמורי תהלים, האמירה שקיום ה"סגולה" יבטיח את התוצאה הרצויה - רחוקה מדרך היהדות. היא קרובה יותר למעשׂיהם של המעונן והמנחש למיניהם, שאיש אינו חולק על שיוכם למנהגי עבודה זרה.

כדי להבין עד כמה חמורה התנהלות כעין זו, עלינו להזכיר לעצמנו מהי עבודה זרה.

ישנן שתי אמונות שהן שורש של עבודה זרה:

א. עובדי האלילים האמינו שקיימים בעולם כוחות רבים (כוח האחראי לטוב, וכוח האחראי לרע; כוח האחראי לשמש, וכוח האחראי לגשם וכו'), והפסילים והאלילים הם מייצגי הכוחות האלה. כשרצו לפייס אֵל מסוים או לשׂאת חן מלפניו - הגישו קורבנות ומנחות לפסל, שהוא ייצוגו הגשמי. האלים לא הציבו לבני האדם דרישות הנוגעות ליושר ולמוסר, ובראייתם של עובדי האלילים - האלים דומים להם: בני האדם כמהים לכבוד ולדורונות, והאלים - כמותם.

ב. עובדי האלילים מאמינים בגורל: הכול נקבע והכול מוכתב. ואם כן, אולי יש דרך לגלות את הגורל שנקבע זה כבר וגם לפעול ולהשפיע עליו במידה מסוימת, לחולל בו שינויים, לשפר אותו?! גם בגישה זו אין שום יתרון להתנהגות מוסרית.

מחשבות אלו זרות לדרכם של ישׂראל. כשאברהם אבינו התלונן שאין לו זרע, המענה של ה' כולל מעשׂה וגם אמירה־הבטחה:

"וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַבֶּט נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זַרְעֶךָ" (בראשית טו, ה).

רש"י מסביר על פי המדרש:

"אמר לו צא מאצטגנינות שלך שראית במזלות שאינך עתיד להעמיד בן. אברם - אין לו בן, אבל אברהם - יש לו בן"[24], כפי רצון הבורא והחלטתו.

כלומר המציאות לא מוכתבת מראש. ומה משפיע על מה שיקרה? התנהגות מוסרית:

"כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת־בָּנָיו וְאֶת־בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח, יט).

המסר של התורה ברור: אדם אכן יכול להשפיע על העתיד, אך זאת בתנאי אחד: הוא הולד בדרכי ה'. חומשי התורה וספרי הנביאים מלאים הבטחות לעתיד טוב יותר, ועתיד זה תלוי בראש ובראשונה בקיום חברה צודקת.

זו היא תמימות אמיתית. לא תמימות הגורמת לאדם לקפוא במקומו, לשבת בחיבוק ידיים ולהמתין לבאות מבלי לעשות דבר; אלא תמימות המזרזת אותו לעשות טוב ולפעול. התמימות דורשת מאיתנו לפעול בשני תחומים: (א) הקמת חברה צודקת ומוסרית; (ב) עשייה בעולם המציאות הכלכלית־ביטחונית.

התורה מחנכת אותנו להתנהל בעולם בדרך הצדק והיושר, לעזור איש לרעהו, לדאוג למילוי מחסורו של מי שאין לו. התנהלות חברתית צודקת וחומלת היא הבסיס שעליו מושתתים חיי התורה, ובמילותיו של נעים זמירות ישראל:

"לְכוּ בָנִים שִׁמְעוּ לִי יִרְאַת ה' אֲלַמֶּדְכֶם; מִי הָאִישׁ הֶחָפֵץ חַיִּים

24 ההוראה המפורשת בתורה "הַבֶּט נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים" - ההבטה אל גרמי השמיים טמונה בה אמירה: עובדי האלילים מביטים בכוכבים ומנסים לנחש על פיהם את העתיד. ההבטה שלהם היא אצטגנינות. ואתה, אברהם, ההבטה שלך תהיה אחרת: "צא מאצטגנינות שלך שראית במזלות" - ההבטה שלך בכוכבים תהיה מתוך תמימות ואמונה שלמה בהבטחה שניתנת לך מפי ה'.

אֹהֵב יָמִים לִרְאוֹת טוֹב; נְצֹר לְשׁוֹנְךָ מֵרָע וּשְׂפָתֶיךָ מִדַּבֵּר מִרְמָה;סוּר מֵרָע וַעֲשֵׂה טוֹב בַּקֵּשׁ שָׁלוֹם וְרָדְפֵהוּ" (תהלים לד, יב-טו).

התורה קובעת לנו דרך חיים, אבל היא אינה מבטיחה לנו שפעולה פלונית תביא בהכרח לתוצאה אלמונית. אילו הבטיחה לנו הבטחה כזאת - לא היה מקום לדרישה "תָּמִים תִּהְיֶה" וגם בחירה חופשית לא הייתה. אנו נעשֹה בתמימות את שה' ציווה עלינו לעשֹות: "חֲזַק וְנִתְחַזַּק בְּעַד עַמֵּנוּ וּבְעַד עָרֵי אֱ־לֹהֵינוּ" (שמואל ב י, יב). ומה יקרה לנו? את גורלנו נפקיד בידי מלך מלכי המלכים, "וַה' יַעֲשֶׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו" (שם).

ולבסוף כל ההבטחות של ה' תתקיימנה.

פרק 16

אמונה, ביטחון והשתדלות

א. התפתחות האמונה - רקע היסטורי

1. בראשית הייתה כפירה

2. אברהם אבינו - גילוי הבורא וצמיחת האמונה

ב. מהות האמונה - השגחה כללית

1. אמונה מכוח השׂכל

2. אמונה מכוח החוויה

ג. מהות הביטחון - השגחה פרטית

1. השגחה

2. השגחה והשתדלות

~~~

א. התפתחות האמונה

1. בראשית הייתה כפירה

אדם הראשון זכה לדיבור ישיר עם ה׳, ולדברי הרמב"ם (בהלכות עבודה זרה) הוא אכן האמין בבורא, אבל האמונה לא עברה לאנושות שצמחה ממנו. בני האדם שבאו מייד אחריו ראו בגרמי השמיים את משרתיו של הא־ל
~~~

והתחילו לעבוד אותם, אבל בהדרגה אותם משרתים "הועלו בדרגה" והפכו לאלילים בעצמם, ובקרב האנושות התפתחה כפירה. האמונה והעבודה - במקום להיות מופנות אל בורא העולם - הופנו אֶל האלילים.

חשוב להבהיר: ההבדל בין עבודת ה' לעבודת אלילים איננו הבדל "טכני" המסתכם ב"כתובת", ב"נמען"; מדובר בהבדל במהות. אותם עובדי האלילים האמינו ש"מאחורי" התהליכים החומריים שקורים בעולם, יש "רוח" מסוג מסוים, יש עולם הנסתר מן העין; ואולם הם לא השׂכילו להבין שהעולם הזה הוא עולם של ערכים.

להבנתם יש אֵלים שונים, וכל אֵל "ממונה" על תחום מוגדר: יש אֵל הממונה על הטוב, ויש - על הרע, יש אֵל שאחראי להורדת הגשם, ואֵל אחר - להופעת השמש בשמיים ועוד. אם רצוננו שחיינו יהיו טובים, עלינו לדאוג שהאֵלים האלה לא יכעסו עלינו, ולשם כך חשוב לדעת מה רצונותיהם של אותם אֵלים ולדאוג לספק להם את רצונם. אֵלים מרוצים - יעניקו לנו חיים טובים.

מהו רצונם המדויק - אין דרך לדעת, אבל מסתבר שמתנות ודורונות יְשַׂמחו אותם, ויעוררו בהם רצון להיטיב עם מעניקי המתנות. מתנות - כדרכן של מתנות - החלו במנחות צנועות, ובהדרגה פחתה צניעותן והן הפכו יקרות יותר ויותר, עד שהגיעו לקיצוניות - עבודת המולך: נתינת אחד הילדים לאליל. ואיך נותנים ילד במתנה? בשׂרפה!

אם כן, בבסיס האמונה האלילית הקדומה הייתה, בדומה לאמונה ולהבנה שלנו - אמונה שמעבר למציאות החומרית קיים "משהו רוחני". ועם זאת - מה רב ההבדל: הם האמינו שמעבר לחומר קיימים "כוחות", ואנו מאמינים שקיימת מהות רוחנית שאִם כי יש לה כוחות, היא איננה "כוח" בלבד. הם גם לא הבינו את משמעות ה"כוחות" האלה. הם ניסו להבין זאת מתוך השוואה לעולם המוכר להם במציאות. אותם "כוחות" הם כעין מלכים בשׂר ודם, וכמקובל בהיסטוריה העולמית - "מלך כי ימלוך" - מטרת השלטון לשרת את השליט עצמו, וזה גם תפקידם של נתיניו: לשלם לו

מיסים ולדאוג לרווחתו. התפיסה שרואה בשלטון ובמלך מי שפועלים למען הָעָם ומשרתים אותו - הייתה זרה להם.

אחרי תקופת עובדי האלילים, באה תקופת הפילוסופים. הפילוסופים לא האמינו בקיומן של מהויות רוחניות. מה שרואים במציאות - היינו החומר, העשוי אטומים - קיים. ומה שלא - לא. הפילוסוף היווני אפיקורוס פיתח את תפיסתם וגיבש את תורתו שלפיה האטומים נמצאים בתנועה, אבל תנועתם איננה קבועה ואין בהּ שום חוקיות, ולפיכך כל מה שקורה בעולם אקראי לחלוטין (דברים דומים יגיד גם דרווין, 3000 שנה אחריו). ואם אין רוחניות ואין לעולם כיוון - אין ערכים, ואם כן, כל שנותר לאדם לעשׂות בעולם במשך חייו - לדאוג להנאתו שלו ותו לא. ייהנה וישׂמח כל עוד הוא חי, "היום", כי מחר - אולי לא יוכל ליהנות עוד.

אחרי אפיקורוס בא אריסטו. אריסטו התנגד לתפיסת קודמיו. הוא זיהה חוקיות בעולם - השמש מאירה ביום, ובלילה היא מפנה את מקומהּ לירח ולכוכבים, וכל המערכת הזאת "מתוקתקת" ומדויקת יותר משעון שוויצרי. להבנתו ההנחה שכל זה נוצר "במקרה" - איננה מתקבלת על הדעת. מקרה לא מסוגל להוליד יצירה שמתאפיינת בסדר כזה, ופירוש הדבר שאם יצירה כזאת קיימת - יש מישהו שיצר אותהּ: מְסדֵר כל שהוא, שהוא כוח עליון, יצר אותהּ וקבע את סדריה. אריסטו, כקודמיו, התמקד במציאות: הוא ראה את השמיים והארץ וגם את בני האדם שחיים בעולם, ואפילו זיהה שיש בהם טובים ורעים, אבל לא זיהה את העזרה שהם מקבלים מאותו כוח עליון, והגיע למסקנה: אותו כוח עליון מטפל בסידור המציאות הכללית, אבל בפרטים הקטנים - הוא איננו מתעניין כלל, ולכן אין שום סיבה להתפלל אליו. אין בתפילה כזאת שום תועלת.

2 אברהם אבינו - גילוי הבורא וצמיחת האמונה

אברהם אבינו לימד את האנושות חידוש גדול: יש בורא לעולם. הוא ברא הכול יש מאין, והוא משגיח על העולם שברא. הוא ברא גם את האדם והציב לפניו דרישות להתנהגות מוסרית, ולהבטחת קיומן קבע מערכת של

שׂכר ועונש. אברהם הביא לעולם בשׂורה – אמונה מסוג חדש: יש א־לוהים שלא רק ברא את העולם אלא ממשיך לטפל בו ובכל המתרחש בו. הא־ל הזה חף מיצרים ומתאוות, ומתנות ומנחות אינן מעניינות אותו כלל. אומנם הוא מצפה מבני האדם לעבוד אותו, אבל עבודתו מתמקדת בהתנהגות מוסרית בין איש לרעהו, וכל מטרתהּ להיטיב עם בני האדם עצמם ועִם העולם שבו הם חיים. כמו אריסטו, גם אברהם אבינו הבין שיש בורא לעולם, כי ללא מְסדֵר – לא ייתכן שיהיה סדר; אבל אברהם היה חכם מאריסטו והוסיף נדבך חשוב על תפיסתו בעניין האמונה בבורא: האמונה שיש מי שברא את העולם, מחייבת להאמין שהוא יכול להתערב במה שקורה בו, ולא ייתכן אחרת.

דוד המלך, נעים זמירות ישׂראל, ביטא רעיון זה, ובמזמור שחיבר ניסח אותו כשאלה רטורית: "הֲנֹטַע אֹזֶן הֲלֹא יִשְׁמָע אִם יֹצֵר עַיִן הֲלֹא יַבִּיט" (תהלים צד, ט) – אם אתה מאמין שהקדוש ברוך הוא ברא את העולם, ברור לך שהוא ברא גם את כוח הראייה וכוח השמיעה, הכלולים באותו עולם. הייתכן שמי שברא את כוח הראייה – הוא עצמו איננו רואה?! הייתכן שמי שברא את כוח השמיעה – הוא עצמו איננו שומע?! התשובה – השלילית – מובנית בשאלה. את זה הבין אברהם אבינו.

הרמב"ם מסביר כיצד הגיע אברהם אבינו להבנותיו:

> "כֵּיוָן שֶׁנִּגְמַל אִיתָן זֶה הִתְחִיל לְשׁוֹטֵט בְּדַעְתּוֹ וְהוּא קָטָן וְהִתְחִיל לַחֲשֹׁב בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וְהָיָה תָּמֵהַּ הֵיאַךְ אֶפְשָׁר שֶׁיִּהְיֶה הַגַּלְגַּל הַזֶּה נוֹהֵג תָּמִיד וְלֹא יִהְיֶה לוֹ מַנְהִיג וּמִי יְסַבֵּב אוֹתוֹ. כִּי אִי אֶפְשָׁר שֶׁיְּסַבֵּב אֶת עַצְמוֹ. וְלֹא הָיָה לוֹ מְלַמֵּד וְלֹא מוֹדִיעַ דָּבָר אֶלָּא מֻשְׁקָע בְּאוּר כַּשְׂדִּים בֵּין עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים הַטִּפְּשִׁים וְאָבִיו וְאִמּוֹ וְכָל הָעָם עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים וְהוּא עוֹבֵד עִמָּהֶם וְלִבּוֹ מְשׁוֹטֵט וּמֵבִין עַד שֶׁהִשִּׂיג דֶּרֶךְ הָאֱמֶת וְהֵבִין קַו הַצֶּדֶק מִתְּבוּנָתוֹ הַנְּכוֹנָה. וְיָדַע שֶׁיֵּשׁ שָׁם אֱ־לוֹהַּ אֶחָד וְהוּא מַנְהִיג הַגַּלְגַּל וְהוּא בָּרָא הַכֹּל וְאֵין

בְּכָל הַנִּמְצָא אֵ־לוֹהַּ חוּץ מִמֶּנּוּ" (רמב"ם, הלכות עבודה זרה פרק א הלכה ג).

אברהם הגיע למסקנה חד־משמעית: הקדוש ברוך הוא הוא האחד והיחיד שיכול ליצור דברים בעולם יש מאין, והוא גם יכול להשפיע על העולם ולעזור לבני האדם - כרצונו. מלבדו - אין שום כוח נוסף שיכול לעשות כל זאת. בעקבות המסקנה, הוא שיבר את הפסילים ויצר דת חדשה - דת אברהם אבינו; עשרות ומאות אלפים נמשכו אחרי האמת והלכו אחריו, וכך נבנה בית אברהם. החידוש לא מצא חן בעיני המלך, והוא ביקש להורגו. אמונתו של אברהם שהא־ל יכול לעזור ולהציל מסכנות ומאויבים - זכתה להוכחה חיה: אברהם ניצל בנס, ויצא לחרן.

ב. מהות האמונה - השגחה כללית

1. אמונה מכוח השכל

חשוב לדייק שאמונתו הראשונה של אברהם הייתה אמונה שאליה הגיע בכוח השכל. מסתבר שהנס שנעשה לו חיזק אותה מאוד - אצלו ואצל העדים לנס - אבל יש לזכור שאצל אברהם אבינו היא החלה קודם שאירע לו הנס, וזו גדלותו.

נשים לב שהתורה עצמה מעידה על אברהם אבינו שהיה "מאמין":

"וְהִנֵּה דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר לֹא יִירָשְׁךָ זֶה כִּי אִם אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ הוּא יִירָשֶׁךָ; וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַבֶּט נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זַרְעֶךָ; וְהֶאֱמִן בַּה' וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה" (בראשית טו, ד-ו).

אברהם ושרה היו באים בימים, והינה ה' מבטיח לאברהם שיזכה לבן, ולא זו בלבד אלא שיזכה להעמיד עַם רב. להמחשת הבטחת הזרע ה' מורה לאברהם להתבונן בכוכבים ולנסות לספור אותם, משימה בלתי אפשרית

מובהקת, ומיידע אותו שכפי שהכוכבים רבים - כך יהיה זרעו. בשעה שההבטחה ניתנת, אברהם עדיין איננו רואה אפילו בן אחד ויחיד, קל וחומר שאיננו רואה צאצאים רבים ככוכבי השמיים לרוב; ובכל זאת - הוא מאמין שההבטחה שניתנה תקוים.

ה' מבטיח לאברהם הבטחות נוספות:

"לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ; וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה" (בראשית יב, א-ב).

וגם:

"כִּי אֶת־כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ עַד עוֹלָם" (בראשית יג, טו).

וכאשר אברהם מגיע לארץ ישׂראל - ההצלחה לא מאירה לו פנים, הוא חווה קשיים רבים וההבטחה מבוששת להתממש: הרעב בארץ מאלץ אותו לרדת ממנה, בן אחד בלבד נולד לו ולשׂרה, ובניו של אותו בן, נכדיו של אברהם - רק אחד מהם צדיק. האם אברהם הפסיק להאמין? חלילה. הוא עצמו לא זכה לראות בהתגשמות ההבטחה שניתנה לו, ואמונתו נותרה איתנה. אם ה' הבטיח - הוא יקיים. לאברהם לא היו שום ספקות.

והוא צדק. ההבטחה "סְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם כֹּה יִהְיֶה זַרְעֶךָ" - אכן התגשמה: אנחנו, יהודי תשפ"ד - ההתגשמות של ההבטחה העתיקה.

האמונה שזוכה לשבח הכתובים ומעידה על דרגתו הגבוהה של אברהם, היא אמונה בנצחיות של עַם ישׂראל, והיא אמונה שמכוח השׂכל. ויש גם אמונה מסוג אחר, כפי שנברר להלן.

2. אמונה מכוח החוויה

גם אנו, בניו ובני בניו של המאמין הגדול, מאמינים בנצחיות של עַם ישׂראל. ועם זאת חשוב לדייק: האמונה בנצחיות אין פירושהּ שכל בני עַמנו יחיו בשלווה ובנחת בכל זמן ובכל מקום. ייתכן בהחלט שיבואו על יחידים ואפילו קהילות גדולות מעַמנו צרות, ואפילו קשות ביותר; ייתכן שיקומו אויבים וצוררים שיבקשו את נפש בני עַמנו ויעשׂו כל שביכולתם כדי להשמידם. האמונה בנצחיות הָעָם פירושהּ אחר: האויבים והצרות - כפי הנראה יגיעו וגם יפגעו, אבל כלל ישׂראל - יתקיים לנצח, על אפם ועל חמתם של האויבים ובניגוד לכל התוכניות המתוחכמות והמזימות שיהגו במוחם וגם יוציאו מן הכוח אל הפועל. אפילו שואה יכולה להתרחש, ולמרבה הצער אכן התרחשה, אבל גם היא לא הצליחה לכלות את ישׂראל, ואדרבה, בעקבותיה התרחשה תקומה מפוארת. זה כוחהּ של הבטחת ה׳, והיא תקפה לעד. כל תוכנית וכל מזימה - חמורות ככל שתהיינה - לא יוכלו להתנגד להּ.

ציינו שאברהם האמין באמת ובתמים שה׳ עוזר למאמיניו ומצילם מידי אויביהם. יש שמפקפקים ומקשים: "לא תמיד הוא עוזר נגד אויבים", הם טוענים, "ראינו בעינינו שאויבים פגעו בנו פגיעה קשה". האמת היא, שאנו, אין לנו קושיה זו: הרי ראינו ניסים וניסי ניסים שהתרחשו לנגד עינינו ממש. אחרי שראינו כל זאת, איך נוכל לומר שה׳ איננו עוזר לנו כנגד האויבים?! בריא שלהתרחשויות האלה יש פירוש אחד בלבד: הקדוש ברוך הוא עוזר גם עוזר!

צאו וראו מה אומרים האויבים: "אָמַר אוֹיֵב אֶרְדֹּף אַשִּׂיג אֲחַלֵּק שָׁלָל תִּמְלָאֵמוֹ נַפְשִׁי אָרִיק חַרְבִּי תּוֹרִישֵׁמוֹ יָדִי" (שמות טו, ט). כך אומרים הגויים האויבים. כך אמר חמאס. כך אמר נסראללה. כך אומר חמינאי.

אבל מה אומר הקדוש ברוך הוא?

הקדוש ברוך הוא אומר: "נָשַׁפְתָּ בְרוּחֲךָ כִּסָּמוֹ יָם צָלֲלוּ כַּעוֹפֶרֶת בְּמַיִם, אַדִּירִים" (שמות טו, י).

הקדוש ברוך הוא שולח את 8200 ויחידות אחרות, ופתאום הכול מתהפך. הכול מתפעלים: "כמה חכמים הגנרלים של ישׂראל", הם אומרים בהשתאות. וגם אנו משתאים, ותהייתנו עצומה כפל כפליים מתהייתם: הרי אלו בדיוק אותם גנרלים שהיו בשבעה באוקטובר. אנו מכירים אותם ויודעים שלא הוחלפו באחרים. אם הם חכמים כל כך, הייתכן שאז לא היו חכמים?! שהחוכמה צמחה אצלם רק לאחרונה?! ברור שלא קרתה תפנית מסוג זה, אלא מאי? לא הכול תלוי בהם ובחוכמתם. כפי שלימדנו אברהם אבינו, אם העולם מסתדר - משמע יש מְסדר שגורם לזה, והוא כוח עליון, בורא העולם. אומנם יש השתתפות של כוח האדם, אבל הגורם המרכזי הוא הבורא.

גם מבט על ההיסטוריה חושֹף את יד ההשגחה העליונה, המעורבת בכל מהלכי השמירה על האומה היהודית.

היינו עבדים במצרים. השעבוד היה קשה ונמשך שנים רבות, עד שהיו שחדלו מלקוות לישועה. נדמה היה שהשעבוד יימשך לנצח, ובסוף יצאנו מעבדות לחירות. הגענו לארץ ישׂראל למרות הפלשתים, למרות אלופי אדום, אילי מואב וכל יושבי כנען, סיחון ועוג וחבריהם, שרצו למנוע זאת מאיתנו. למרות כולם, זכינו לתקומה מחדש. וכך לאורך ההיסטוריה - עַמנו חווה עליות ומורדות, אבל אחרי כל הטלטלות, הגיעה התקומה. הגענו עד עפר, וקמנו מן האפר וצמחנו.

גלינו לבבל, ושבנו לארצנו האהובה אחרי שבעים שנה, ומצאנו בהּ הריסות ועיי חורבות. האם קל לקומם הריסות ולבנות ארץ מחדש? לא. נדרשת לכך מסירות נפש של ממש. והינה - עַמנו מוסר את נפשו ובונה את מולדתו ומנהל בהּ חיים חדשים.

אחר כך יש שוב גלות. זמן־מה טוב ליהודים בגלותם, אבל אז הם מגורשים. מגרשים אותם מספרד, והם נודדים, מגיעים לפולין ולאירופה המזרחית, מתיישבים שָם ומקימים קהילות מפוארות. הם זוכים להערכה רבה: שליטים תומכים בהם, מעניקים להם זכויות ופותחים לפניהם אפשרויות.

פריחה כלכלית מביאה לשׂגשׂוג רוחני. כמאה וחמישים שנה נדמה היה לכולם שהגיעו אל המנוחה ואל הנחלה – "עַל מֵי מְנֻחוֹת יְנַהֲלֵנִי" (תהלים כג, ב) – עד אשר... התברר שלא. חמלניצקי יימח שמו הגיע ועימו הקוזקים הרצחניים. המתנגדים למשטר כעסו על השכבה השלטת, על העשירים הנהנתנים, אבל את זעמם כילו ב... יהודים, והאומללים נטבחו ודמם זרם בחוצות. היהודים שהצליחו – נמלטו כל עוד רוחם בם, והגיעו לאמסטרדם ולערים וכפרים במערב אירופה. שוב הקימו קהילות ונחו זמן־מה, וגם הפעם עלה עליהם הכורת והרס את שבָּנו, וחוזר חלילה: שקט ופריחה, פרעות ובריחה, יישוב מחדש ושׂגשׂוג, שקט ופריחה, פרעות ובריחה... במשך כ־4000 שנה.

סבא שלי, הרב ירחמיאל אליהו, הסביר בדרכו המיוחדת את משמעות האמרה "שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו" – כאשר קם עלינו אויב ומנסה לכלותנו, יש אויב אחר, שאינו זומם להכרית אותנו, והוא פותח לפנינו את שערי ארצו ומאפשר לנו לדור בה. ואנו באים, ונשארים. ההסבר הזה עולה בקנה אחד עם קורות עַמנו במאה הקודמת: יהודים ברחו לאנגלייה, לארצות הברית ולשווייץ. לא כל הגויים קמו עלינו יחד.

גם בשנה שעברה, בטבח הנורא שאירע בשׂמחת תורה, היה לנו נס גדול מאוד שהחיזבאללה לא הצטרף לחמאס ולא תקף אותנו מהגבול הצפוני. אילו הצטרף, והיינו מותקפים בעת ובעונה אחת מן הדרום ומן הצפון – מי יודע אם הייתה לנו תקומה מאסון כבד ונורא כזה. חיזבאללה רוצים להרוג אותנו בדיוק כמו החמאס. ומדוע לא הצטרפו ותקפו יחד? הם נתנו לנו זמן להתארגנות: להילחם בקמים עלינו להורגנו בגזרה אחת, ואז להתפנות ולעבור ללחימה בגזרה האחרת.

ממש לא מזמן עיינתי בדברי הנביא ישעיהו:

> "אַל תִּשְׂמְחִי פְלֶשֶׁת כֻּלֵּךְ כִּי נִשְׁבַּר שֵׁבֶט מַכֵּךְ כִּי מִשֹּׁרֶשׁ נָחָשׁ יֵצֵא צֶפַע וּפִרְיוֹ שָׂרָף מְעוֹפֵף; וְרָעוּ בְּכוֹרֵי דַלִּים וְאֶבְיוֹנִים לָבֶטַח יִרְבָּצוּ וְהֵמַתִּי בָרָעָב שָׁרְשֵׁךְ וּשְׁאֵרִיתֵךְ יַהֲרֹג; הֵילִילִי שַׁעַר זַעֲקִי עִיר נָמוֹג

פְּלֶשֶׁת כֻּלֵּךְ כִּי מִצָּפוֹן עָשָׁן בָּא וְאֵין בּוֹדֵד בְּמוֹעָדָיו; וּמַה יַּעֲנֶה מַלְאֲכֵי גוֹי כִּי ה' יִסַּד צִיּוֹן וּבָהּ יֶחֱסוּ עֲנִיֵּי עַמּוֹ" (ישעיה יד, כט-לב).

דברי הנביא בכוחם להאיר את עינינו למתרחש היום: פלשת הם יושבי העיר עזה. פתאום באו מצפון, וכל עזה עולה באש ובעשן.

כל קורות עַמנו - פלאי פלאים הם ובכולם ניכרת יד ה'. ושיבת הָעָם לארצו - היא נס מיוחד במינו.

גלות בבל הסתיימה בשיבתם של עזרא ונחמיה. המצב בארץ היה קשה: בניית המקדש דרשה מאמצים כבירים - עבודה ביום ושמירה בלילה. ולמרות הקושי - הצליחו להקים בארץ אוטונומיה עצמאית. אומנם הם העלו מיסים למלך פרס, אבל חיו חיים יהודיים עצמאיים. מניין שאבו את הכוח? מן האמונה בנצחיות של כלל ישׂראל.

גם כאן בכוכב יעקב נוכל לחזות בפלא שבוודאי ידו של ה' יתברך היא שאפשרה את יצירתו. הינה היושבים כאן, בחדר הזה, יהודים שהם עצמם או הוריהם באו מכל קצווי תבל: מפולין ומסוריה, מטורקייה, מעיראק ומתימן, ואני, העומד לפניכם, משווייץ הגעתי. אנו עדים כאן להתגשמות ההבטחה המפורשת בתורה:

"אִם יִהְיֶה נִדַּחֲךָ בִּקְצֵה הַשָּׁמָיִם מִשָּׁם יְקַבֶּצְךָ ה' אֱ־לֹהֶיךָ וּמִשָּׁם יִקָּחֶךָ; וְהֱבִיאֲךָ ה' אֱ־לֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירִשְׁתָּהּ" (דברים ל, ד-ה).

העובדות לנגד עינינו ואי אפשר להתעלם מהן. אומנם חלקים לא מבוטלים מן הדרך להתגשמות ההבטחה היו דרך חתחתים, ויהודים רבים הגיעו ארצה משום שהאדמה שעליה ישבו רעדה מתחת רגליהם עד שהיו אנוסים לברוח ממנה. הם הגיעו מאונס, אבל כשהגיעו - גילו שכאן יוכלו לחיות מרצון אמיתי. אחרי פרעות בארצות ערב - עלו יהודים ארצה; אחרי

מוראות השואה - הגיעו ארצה שׂרידי חרב פליטי מלחמה, וגם בשנה זו קלטה ארצנו עולים חדשים.

האמונה שלנו מבוססת על שני יסודות - על הכרת הבורא יתברך: "אָנֹכִי ה' אֱ־לֹהֶיךָ", ועל החוויה האישית של כל אחד מעַמנו מאז הנס הגדול "אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" ובניסים הגדולים שחווינו בכל דור ודור מאז ועד היום. אברהם האמין בשׂכלו. ואנו, בניו ובני בניו, ירשנו ממנו את אמונתו, והגברנו וחיזקנו אותה גם בכוח החוויה האישית.

וכעת נעבור לברר מהו ביטחון.

ג. מהות הביטחון - השגחה פרטית

1. השגחה

דוד המלך מרבה לדבר על אמונה, אך לא רק עליה: הוא מדבר גם על ביטחון אישי. הוא מדבר על העזרה שה' עוזר **לו** - על העזרה ה**אישית** שה' מושיט **לו**.

והוא ממליץ:

> "לְדָוִד אַל תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים אַל תְּקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה; כִּי כֶחָצִיר מְהֵרָה יִמָּלוּ וּכְיֶרֶק דֶּשֶׁא יִבּוֹלוּן; בְּטַח בַּה' וַעֲשֵׂה טוֹב שְׁכָן אֶרֶץ וּרְעֵה אֱמוּנָה; וְהִתְעַנַּג עַל ה' וְיִתֶּן לְךָ מִשְׁאֲלֹת לִבֶּךָ; גּוֹל עַל ה' דַּרְכֶּךָ **וּבְטַח עָלָיו** וְהוּא יַעֲשֶׂה" (תהלים לז, א-ה).

אמונה, לפי הבנתי, היא בעניין הכלל: הקדוש ברוך הוא מנהיג את העולם. בתורה אתה לא רואה את הביטוי של העזרה האישית, שהקדוש ברוך הוא נותן לכל אחד.

דוד המלך בוודאי משמיענו על הנהגת ה' את העולם בצדק ובגבורה, ומציין שאדם ששׂם מבטחו באל - אשריו, כך למשל במזמור שאנו אומרים בכל

בוקר בתפילתנו:

"אַל תִּבְטְחוּ בִנְדִיבִים בְּבֶן אָדָם שֶׁאֵין לוֹ תְּשׁוּעָה; תֵּצֵא רוּחוֹ יָשֻׁב לְאַדְמָתוֹ בַּיּוֹם הַהוּא אָבְדוּ עֶשְׁתֹּנֹתָיו; אַשְׁרֵי שֶׁאֵ־ל יַעֲקֹב בְּעֶזְרוֹ שִׂבְרוֹ [ביטחונו] עַל ה' אֱ־לֹהָיו; עֹשֶׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל אֲשֶׁר בָּם הַשֹּׁמֵר אֱמֶת לְעוֹלָם" (תהלים קמו, ג-ו).

והוא גם מתאר את עזרתו לנתונים בצרה ובקושי:

"עֹשֶׂה מִשְׁפָּט לָעֲשׁוּקִים נֹתֵן לֶחֶם לָרְעֵבִים ה' מַתִּיר אֲסוּרִים; ה' פֹּקֵחַ עִוְרִים ה' זֹקֵף כְּפוּפִים ה' אֹהֵב צַדִּיקִים; ה' שֹׁמֵר אֶת־גֵּרִים יָתוֹם וְאַלְמָנָה יְעוֹדֵד וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים יְעַוֵּת" (שם, ז-ט).

גם תיאור זה כוללני: ה' עוזר ליתומים ולאלמנות באשר הם, פוקח עיני עיוורים באשר הם וכו'. מלבד העזרה הכללית, דוד מדגיש שוב ושוב את העזרה ה**אישית** שהוא סמוך ובטוח שה' יושיט **לו**:

"ה' אֱ־לֹהַי בְּךָ חָסִיתִי הוֹשִׁיעֵ**נִי** מִכָּל רֹדְ**פַי** וְהַצִּילֵ**נִי**" (תהלים ז, ב),

"שְׁמַע ה' וְחָנֵּ**נִי** ה' הֱיֵה **עֹזֵר לִי**" (שם ל, יא),

"וַאֲנִי עָלֶיךָ בָטַחְתִּי ה' אָמַרְתִּי אֱ־לֹהַי אָתָּה; בְּיָדְךָ עִתֹּתַי הַצִּילֵ**נִי** מִיַּד אוֹיְ**בַי** וּמֵרֹדְ**פָי**; הָאִירָה פָנֶיךָ עַל עַבְדֶּךָ הוֹשִׁיעֵ**נִי** בְּחַסְדֶּךָ" (שם לא, טו-יז).

כולנו קוראים לה' ומבקשים עזרתו. מובן שגם אני עושה כן. אני משתדל לעשות טוב ומתפלל שבהיותי יחיד שהוא אחד מתוך כלל עַם ישׂראל - ה' ייענה לתפילותיי.

האם תמיד בקשותינו מתמלאות? לאו דווקא. לפעמים פוקדות אותנו צרות. ומה אנו עושים במקרה כזה? אנו ממשיכים לבטוח בה' יתברך.. אנחנו ממשיכים לבטוח בו כי אנו מבינים שיש לו חשבונות משלו, ואנו

איננו מבינים את כולם. יש שנדמה לנו שאנו מבינים, אבל ייתכן שהבנתנו מוטעית, ויש שאנו חשים שהכול חידה ושום דבר לא ברור לנו, ואין לנו אלא לבטוח בו שהכול נכון ומושגח בתכלית הדיוק. אין לנו ספק ש"צַדִּיק ה' בְּכָל דְּרָכָיו וְחָסִיד בְּכָל מַעֲשָׂיו" (תהלים קמה יז), ואנו סמוכים ובטוחים ש"קָרוֹב ה' לְכָל קֹרְאָיו לְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָאֻהוּ בֶּאֱמֶת" (שם, יח). אמונתנו זו תמימה ושלמה, אבל היא שונה מהאמונה של אברהם אבינו: אברהם האמין בהבטחה הנוגעת לכלל האומה. גם עַם ישׂראל, בראותם את מצרים מת על שׂפת הים, "וַיַּאֲמִינוּ בַּה' וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ" (שמות יד, לא), וגם אמונה זו הייתה אמונה כללית. הכלל כולו האמין.

דוד מדבר שוב ושוב על ביטחון אישי, על אמונה של האדם בהשגחתו של ה' המכוונת אליו, היחיד, ולא אל הכלל. ברור לו שה', שברא את עולמו ואותנו, רואה הכול ושומע הכול, ובאותהּ מידה ברור לו שהתשובה של ה' תלויה ברצונו ובהחלטתו. הוא יכול להיענות לבקשתנו ולהשיב בחיוב, ובאותהּ המידה הוא יכול שלא להיענות להּ, היינו להשיב בשלילה.

וגם כשאיננו נענה - אין פירוש הדבר שלא שמע או התעלם, חלילה. הוא שמע, והחליט להשיב כפי שהחליט. דוד מבין שהשגחת ה' עליו אין פירושהּ תשובה חיובית לכל שאלה והיענות לכל בקשה. ועם זאת אין לו ספק שהשגחה זו רציפה ותמידית: ה' מלווה אותו בכל מקום ובכל זמן, ולכן הוא אף פעם איננו לבד. התחושה שלו שה' איתו תמיד - נוסכת בו כוח וביטחון, והיא הרגשה חשובה מאוד בחיים.

אני מבקש להסביר את החידוש שחידש דוד המלך, ומה רצה ללמדנו:

מצאנו בתורה שגם אבותינו אברהם יצחק ויעקב פנו אל ה' בבקשות לעזרה שמֵימית. ודוק: אבותינו היו "אנשים כלליים" ולא "פרטיים". הם היו אנשי הציבור כולו, וגם בקשותיהם היו למען הכלל. ה' דואג לעַמו ולנדכאים ולחלשים שבו, וטובתם לנגד עיניו, אם כי יש מקרים שאנו מתקשים להבין כיצד המציאות שאנו רואים מתיישבת עִם הכלל הזה. כל אלו קשורים לתחום שאותו הגדרנו אמונה.

אבל בביטחון - העיקר הוא ההבנה של היחיד: אני מבין שה' **איתי** בצרה שפקדה **אותי**, והוא עוזר **לי**. **אני** לא לבד. **אני** אקבל מה שיהיה.

2. השגחה והשתדלות

בעניין הביטחון חשוב להבהיר: הביטחון בה' איננו ישיבה באפס מעשה והַמְתנה שה' יעשֶׂה את הדברים במקומנו. ביטחון בה' פירושו - פעולה, עשֶׂייה.

אדם שנולד למשפחה ענייה - צריך לפעול ולהתאמץ כדי לצאת ממעגל העוני. העשֶׂייה שלו היא תנאי להיחלצות של ה' לעזרתו. כשה' יראה שהוא משתדל ופועל, גם העזרה משמיים בוא תבוא.

אומנם יש מקרים שהעזרה מגיעה בלי שעשֶׂינו מאומה, ומכל מקום הגעתה תלויה בהשתדלות שלנו.

יש הסוברים אחרת ואינם רואים בהשתדלות האדם תנאי לעזרה ממרום.

הרב הרוש כתב בספרו שכידוע בראש השנה נקבעים לאדם מזונותיו לשנה כולה. והמסקנה שהוא מסיק: מה שנקבע - נקבע. אם נקבע שפרנסתנו תהא מצויה - כך יהיה, בין שנעבוד ובין שלא נעבוד; ואם נקבע שנחווה מחסור - כך יהיה, ותוספת עמל ומאמץ ממילא לא תועיל לנו. אם כן, למה צריך לעבוד? כדי לא להתרגל להיות עצלנים (אבל לא למען הפרי שתניב העבודה).

אני סבור אחרת: להבנתי התפיסה הזאת, המבטלת את חשיבות ההשתדלות של האדם ופעולתו למען עצמו, אינה רעיון יהודי.

חיזוק לדעתי מצאתי בדברי הרב קוק:

> "ורס"ג אומר בספר האמונות והדעות (מאמר י' פרק ט"ו) על מי שאומר **שבטוח בד' על עניני עולם הזה בלא השתדלות, שהיא דעה זרה**, דאם כך יאמר גם כן על עניני עולם הבא, ומה תכלית

התורה והמצוות, ומהפרט נלמד על הכלל" (הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן סימן קמד).

ואם נרענן את זיכרוננו נשים לב שחובת ההשתדלות נלמדת כבר מדברי תורתנו:

"וְאָמַרְתָּ בִּלְבָבֶךָ כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה; וְזָכַרְתָּ אֶת ה' אֱ־לֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל..." (דברים ח, יז-יח).

אנו יודעים שצבא ההגנה לישראל הוא הצבא החזק ביותר במזרח התיכון כולו, וחיילינו אמיצים ונלחמים בעוז רוח. לא רק אנו יודעים זאת, גם העולם שנחשף לפעולות צבאנו - מתפעל ומכיר בעליונותו ובסגולת חייליו. אם כן, מדוע לא לומר שהצבא שלנו הוא **ה**צבא והוא מסוגל לכל משימה ובוודאי ינצח בכל מערכה? כי... אמירה זו איננה האמת. עלינו לזכור ולהזכיר לעצמנו תדיר:

"ה' אֱ־לֹהֶיךָ (כִּי) הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל לְמַעַן הָקִים אֶת־בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ כַּיּוֹם הַזֶּה" (שם, יח).

נשים לב ללשון הפסוק: לא כתוב שה' עושה חיל במקומנו! הוא נותן **לנו** כוח לעשות, וודאי שמוטל על בני אדם לעשות את כל מה שצריך. בכל הפעולות והמעשים שאנו נדרשים אליהם בחיים, איננו פונים לה' שיעשה במקומנו: איננו מבקשים מה' ללכת במקומנו לערוך קניות או להוציא את האשפה, ללכת לרופא וליטול תרופות. אין ספק שה' עושה למעננו רבות, אבל התודעה הבסיסית שלנו צריכה להיות שהפעולות הנחוצות לקיומנו - עשייתן מוטלת עלינו.

הדברים שהביא הראי"ה קוק בשם רבי סעדיה גאון הם יסוד אמוני מן המעלה הראשונה. המחשבה שהביטחון בה' פירושו שאין צורך

בהשתדלות בענייני העולם הזה, מחשבה מוטעית היא וזרה ליהדות. על האדם להשתדל ככל יכולתו, "וַה' הַטּוֹב בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה" (דברי הימים א יט, יג).

פרק 17

כלל ישראל ואהבת ישראל

הקדמה
א. ישׂראל - כן, ומשה - לא?!
ב. התורה וישׂראל - מי קודם?
ג. ובכל זאת - עַם נבחר
ד. מעלת עַם קדוש
ה. קשה להיות נבחר
ו. האם אנו מתנשׂאים?
ז. בחירה בַּכְּלל ולא ביחידים
ח. אהבת ישׂראל - כולם ביחד וכל אחד לחוד
ט. היחס למי שאינם בכלל ישׂראל
י. לאהוב כל אחד מישׂראל

~~~
~~~

הקדמה

בתורה נצטווינו: "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח). כדי להבין מהם גדרי המצווה הזאת ומה קיומהּ דורש מאיתנו, יש להקדים ולהבין את עניינו של עַם ישׂראל.

לצורך כך נעיין בפירושו של רש"י לפסוק הפותח את חומש בראשית ואת התורה כולהּ:

"בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹקִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ" (בראשית א, א). רש"י מסביר שאין לבאר פסוק זה כפשוטו ולומר שכל כוונתו לפרט את סדר הבריאה ולציין שהראשונים שברא ה' היו השמיים והארץ, שהרי מהמשך הדברים מובן שאין מדובר בסדר ממשי.

כוונת הפסוק ולמעשׂה כוונת כל הפרק הראשון איננה להבהיר את אופן הבריאה (ובכללו סדרהּ) אלא את תכליתהּ. הפרק לא בא ללמדנו **מה** נברא אלא **לשֵם מה** (ובמילים אחרות: **בעבור** מה או **בשביל** מה) נברא כל מה שנברא.

בד"ה "בְּרֵאשִׁית בָּרָא" רש"י מפרט:

> "בשביל התורה שנקראת ראשית (ועליה נאמר: 'רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ' [משלי ח, ב]), ובשביל ישׂראל שנקראו ראשית (ועליהם נאמר: 'רֵאשִׁית תְּבוּאָתֹה' [ירמיה ב, ג])".

מקור דברי רש"י במדרש. עיון במדרש מגלה שלא רק התורה וישׂראל מכונים "ראשית": יש דברים נוספים שזכו בכינוי זה, ובולט במיוחד הצדיק הגדול משה רבנו, שהמדרש אומר שבשבילו נברא העולם. והינה רש"י הביא מתוך אותהּ הרשימה את התורה וישׂראל בלבד, ואת כל היתר ואפילו את משה - לא הביא.

יש ליקוטי מדרשים שבהם מוגשים כל המדרשים שעורכיהם מצאו במקורות שהיו לפניהם. הלקט מסודר לפי נושׂאים, וכל המדרשים

שעוסקים בנושא אחד - הועתקו והובאו יחד. רש"י אינו נוהג כמותם: הוא איננו מסתפק בהעתקה. הוא בוחר וגם משַנֶה ומעניק למדרשים הנבחרים משמעות נוספת מיוחדת שמצא בהם, ועלינו ללמוד ולהבין מדוע בחר להביא מדרש מסוים ומדרש אחר בחר שלא להביא, וגם את המשמעות שהעלה מתוך אותם המדרשים שברר בקפידה והביאם בפירושו.

א. ישראל - כן, ומשה - לא?!

לפי רש"י הקדוש ברוך הוא ברא את העולם בשביל ישראל, ולכאורה בשביל משה - לא. הייתכן שעַם ישראל כולו, שהוא ציבור - יש בו **צ**דיקים, **ב**ינוניים **ור**שעים - עולה בחשיבותו על משה רבנו, שהתורה מעידה עליו: "וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים" (דברים לד, י)?!

מעדות התורה ברור שמשה גדול מכל הנביאים שקמו לעַם ישראל. ואולם מאמירת ה' למשה אחרי חטא העגל, רש"י לומד שגדולתו של משה אינה "רכושו" או "קניינו" הפרטי, ונתינתה לו - תלויה לא בו אלא בעַם ישראל ובמעשיהם: הוא ה"צינור", והגדולה ניתנה לו בשבילם; וברגע שישראל חוטאים ומתרחקים מה' - בטל הצורך בה, והיא ניטלת ממשה לאלתר.

אחרי חטא העגל ה' מורה למשה: "לֶךְ רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (שמות לב, ז). על פי הפשט משה מצווה לרדת משום שהוא נמצא על ההר, וכעת הסתיים תפקידו שָם, ועליו לרדת ממנו; אבל רש"י מבאר (על פי האמור בבבלי, ברכות לב) שירידה זו אין כוונתה להליכה ממקום גבוה לנמוך. אין מדובר בירידה פיזית אלא בירידה רוחנית. כיוון שישראל חטאו, ה' מצווה את משה:

"רד מגדולתך. לא נתתי לך גדולה אלא בשבילם", היינו כל הגדולה והחשיבות שניתנו למשה הן בשביל ישראל, וכשישראל אינם ראויים - אין בהן עוד צורך.

ומשה אכן נדחה מגדולתו, ומאותו הרגע פסק הדיבור הישיר של ה׳ אליו, ומצב זה נמשך שלושים ושמונה שנים. הדיבור עם משה התחדש כאשר ה׳ קורא לו במפורש: "וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה׳ אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר" (ויקרא א, א), כפי שמסביר רש"י בד"ה "לֵאמֹר":

> "צא ואמור להם דברי כבושים בשבילכם הוא נדבר עמי שכן מצינו שכל ל"ח שנה שהיו ישׂראל במדבר כמנודים מן המרגלים ואילך לא נתייחד הדבור עם משה".

אמור מעתה: לא משה העיקר אלא ישׂראל העיקר, ומשום כך בחר רש"י במדרש שלפיו העולם נברא "בשביל ישׂראל שנקראו ראשית".

ב. התורה וישׂראל - מי קודם?

כזכור, מלבד ישׂראל, רש"י הזכיר גם את התורה: "בשביל התורה שנקראת ראשית". בשביל שניהם. במדרש **תנא דבי אליהו** מוצגת שיחה - תלמיד מפנה שאלה לרבו, ורבו משיב:

> "אמר לי, רבי מפני מה חביבין על הקדוש ברוך הוא דברי תורה יותר מכל באי העולם ומכל מעשׂה ידיו שברא בעולם, אמרתי לו, בני מפני שמכריעין את ישׂראל לכף זכות, ומחנכין אותן במצוות, ומביאין אותן לחיי עולם הבא".

התורה חביבה על הקדוש ברוך הוא בזכות השפעתהּ על עַם ישׂראל. בזכות קיום מצוותיה - הם מתחנכים לטוב ונידונים לכף זכות ולחיי העולם הבא. התורה זוכה לחיבה מצד ה׳ בשל התפקיד שהיא ממלאת בחיי עַם ישׂראל. היא נוצרה בשביל ישׂראל, ובזכותהּ יהיו ישׂראל במיטבם, במילואם.

אותה השיחה בין התלמיד לרבו ממשיכה:

> "אמר לי: רבי, שני דברים לי בלבבי, שני דברים הם קרובים לי בלב ואני אוהב אהבה גדולה - תורה וישראל. אבל איני יודע איזה מהן קודם. אמרתי לו: דרכן של בני אדם שאומרים תורה קודמת לכל (ובלשוננו: התורה היא הדבר החשוב ביותר [שהרי אנחנו מוסרים את נפשנו בשבילה]). אבל הייתי אומר: ישראל קדושים קודמין, שנאמר 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'."

כידוע עַם ישראל נוצר כאלפיים שנה אחרי בריאת העולם, אם כן כיצד אפשר לטעון שהעולם נברא בשבילם, שהם קודמים? אפשר ואפשר. אומנם יצירתם למעשה הייתה שנים רבות אחרי בריאת העולם, אבל ההחלטה לברוא אותם נקבעה בתוכנית בריאת העולם **מראש**. "סוף מעשה במחשבה תחילה"[25] - המחשבה הייתה בתחילה. בתוכנית הבריאה כלולה התוכנית לברוא את עַם ישראל, והוצאת המחשבה מן הכוח אל הפועל המתינה לזמן הנכון.

בנבואת ישעיה נכתב: "עַם זוּ יָצַרְתִּי לִי תְּהִלָּתִי יְסַפֵּרוּ" (ישעיה מג, כא). מן הפועל "יָצַרְתִּי" משתמע שאין מדובר בבחירה של אומה אחת מתוך כלל אומות העולם. הקדוש ברוך הוא לא בחר את עַם ישראל מתוך שבעים האומות משום שהם מצאו חן בעיניו יותר מכל היתר. לא ולא! הקדוש ברוך הוא ברא את העולם ובו שבעים אומות, ואחרי שברא את כולם, הוא **יצר** עַם נוסף - כדי ש"תְּהִלָּתִי יְסַפֵּרוּ". תכלית זו היא ייעודו, והיא תפקידו: להורות לעולם ולהיות שגריר של ה' עלי אדמות.

---

25 מתוך הפיוט לכה דודי / ר' שלמה אלקבץ (נוסחים שונים מעט מופיעים בזוהר ובדברי ראשונים).

ג. ובכל זאת - עַם נבחר

אומנם עַם ישׂראל לא נבחר מתוך שבעים האומות, אבל אין פירוש הדבר שהוא לא נבחר. הוא נבחר, אלא שמדובר בבחירה מסוג אחר.

הנביא ישעיה מציין גם בחירה:

> "וְעַתָּה שְׁמַע יַעֲקֹב עַבְדִּי וְיִשְׂרָאֵל **בָּחַרְתִּי** בוֹ; כֹּה אָמַר ה' עֹשֶׂךָ וְיֹצֶרְךָ מִבֶּטֶן יַעְזְרֶךָ אַל תִּירָא עַבְדִּי יַעֲקֹב וְיֶשֻׁרוּן **בָּחַרְתִּי** בוֹ; כִּי אֶצֹּק מַיִם עַל צָמֵא וְנֹזְלִים עַל יַבָּשָׁה אֶצֹּק רוּחִי עַל זַרְעֶךָ וּבִרְכָתִי עַל צֶאֱצָאֶיךָ" (ישעיה מד, א-ג).

בחירת ה' בישׂראל פירושה הבחירה ליצור אותו, ולא זו בלבד: כיוון שמוטל עליו למלא ייעוד קדוש ונשׂגב שהוא מעל לטבע, לידתו גם היא מוכרחה להיות בדרך שהיא מעל לטבע - בדרך נס. נתבונן בקורותיהם של אבות האומה: אברהם ושׂרה היו עקרים, ורק בהיותם מבוגרים עד מאוד חנן אותם ה' בבנם יצחק; ויצחק ורעייתו רבקה גם הם היו עקרים בתחילה, ונדרשו תחינות ותפילות רבות עד אשר נולדו להם התאומים עשׂו ויעקב. יעקב אבינו בא אפוא לעולם בעקבות שרשרת של ניסים. בשלב זה, לכאורה, אפשר היה להמשיך את התהליך בדרך הטבע: יעקב אבינו הוליד שנים־עשׂר בנים, והוא ובניו חיו בארץ. אילו כל אחד מבניו היה מוליד גם הוא שנים־עשׂר בנים (ואפילו "רק" עשׂרה), וכך דור אחר דור, כולם היו מעמידים בנים רבים - מספרם של צאצאי יעקב היה גדל בטור הנדסי, והיה נוצר בארץ ישׂראל עַם לתפארת, בתהליך טבעי ו"רגיל". בדרך הטבע עַם נוצר, גדל ומתפתח במקום חיותו, אבל בחירת ה' הייתה אחרת: התהליך ימשיך ויהיה ניסי.

משום כך ירדו בני יעקב למצרים - כדי שייוולדו במקום שאיננו מקום חיותם. ולא זו בלבד, בזמן שנולדו והיו לעַם מחוץ לארץ כנען, המיועדת להם, נכבשה ארצם בידי עַמים אחרים והם התיישבו בה כאילו הייתה ארצם. עַם ישׂראל נגאל משעבוד מצרים, וכשהגיע לארץ המובטחת אחרי

תלאות רבות, היה עליו לכבוש אותהּ מידי אותם עַמים כדי להתיישב בהּ בעצמו.

וגם אחרי שהכיבוש הושלם והָעָם התנחל בארצו - הוא לא הגיע אל המנוחה ואל הנחלה. הוא שב והיטלטל: שוב ושוב הוא נאלץ לעזוב אותהּ ולחיות בגלות וסָבל שם סֵבל רב, ופעם אחר פעם הוא שב אליה, והכול בניסי ניסים, וכך עד ימינו: כשמדינת ישׂראל קמה היו בארץ כ־600,000 יהודים, והיום ברוך השם, יושבים בארץ הקודש כשמונה מיליון יהודים. אנו מוקפים אויבים המבקשים לכלותנו. הם עולים עלינו במספרם בשיעור ניכר, ובכל זאת הדבר איננו עולה בידם. חיילינו הצדיקים נלחמים בעוז רוח להגן על מולדתנו ועַמנו, ובזכותם וכמובן בזכות סייעתא דשמיא שאנו זוכים להּ - אנו צומחים **ומשׂגשׂגים** בארצנו הקדושה.

ד. מעלת עַם קדוש

לעַם ישׂראל נקבע ייעוד ולמענו הוא נוצר: תפקידו להביא את דבר ה׳ לעולם - ללמד את כלל האנושות ערכים אוניברסליים וגם לטעת את קדוּשת ישׂראל בעולם ולהאירו. שליחותו קדושה, והוא עצמו עַם קדוש. למען הָעָם הקדוש הזה - נברא העולם. בשביל הכלל ולא בשביל יחידים. אותם יחידים צדיקים גדולים - משה רבנו, רבי עקיבא - תפקידם חשוב מאין כמותו: לסייע לעַם ישׂראל למלא את תפקידו וייעודו; אבל עַם ישׂראל כולו - הוא־הוא **ה**יצירה של הקדוש ברוך הוא. משום כך העולם נברא בשבילם, "בשביל ישׂראל".

ה. קשה להיות נבחר

חשוב להבהיר: להיות נבחר - אין פירושו בהכרח זכייה בחיים קלים ונוחים. הבחירה יוצרת בראש ובראשונה מחויבות, ועמידה במחויבות מביאה בעקבותיה שׂכר וזכויות. ובכל זאת משהו בבחירה - טובע בנבחר סגולות מסוימות, שלא רק הוא מודע להן: גם הסביבה מבחינה בייחודו,

ואז מתעוררת קנאה כלפיו, ובעקבות הקנאה - באה שׂנאה. עַם ישׂראל משׂגשׂג, וככל שהוא מצליח וצומח, גואה גם האנטישמיות. יהודים החיים במדינות שונות ברחבי העולם סובלים מהתנכלות מצד התושבים שאינם יהודים, אך השפעת גלי השׂנאה אינה "מקומית" בלבד. יחידים בעלי השפעה ומעמד מתבטאים מעל בימות שונות ושולחים חיצי שׂטנה כלפי ישׂראל, וגם ההמונים אינם טומנים ידם בצלחת: הם מתקהלים בהפגנות ומפיצים ארס ורעל. הם מטיחים בנו האשמות ומייחסים לנו רוע ואכזריות. בתקופת המלחמה בעזה, שאליה יצאנו בעקבות חדירת המחבלים העזתים ליישובינו והטבח הנורא שביצעו באנשים נשים וטף, התקיימו בארצות העולם הפגנות למען... תושבי עזה המסכנים. האם אותם מפגינים רחמנים בני רחמנים הם? בל נטעה - הפגנתם לא הייתה "למען" אלא "נגד" - נגדנו. אלמלא כן, איך אפשר להסביר את העובדה שכאשר שלטונות איראן ביצעו טבח המונים במדינתם והרגו כ־30,000 אזרחים, איש לא יצא להפגין ברחובות ולא נשׂא קולו ברמה ודרש לחדול מרצח הָעָם שמתרחש באיראן? האם האיראנים לא היו ראויים לרחמים? ומשום מה - שקט ודממה...

ו. האם אנו מתנשׂאים?

יש שהקביעה שעַמנו הוא עַם סגולה מעוררת בהם אי־נוחות. "הרי כל בני האדם נבראו בצלם אלוקים," הם טוענים, "ואם כן, כולם שווים ואנחנו פשוט מתנשׂאים...". לכאורה יש צדק בדבריהם, וגם במדרש מוצאים התבטאויות ברוח זו:

> "ודבורה אשה נביאה מה טיבה של דבורה שנתנבאת על ישׂראל ושפטה אותם והלא פינחס בן אלעזר עומד?! [היינו, פינחס הכוהן נמצא, והוא היה יכול לשפוט את ישׂראל, ולשֵם מה ניתנו לדבורה הנבואה ותפקיד השופטת?] **מעיד אני עלי** את השמים ואת הארץ בין גוי בין ישׂראל בין איש בין אשה בין עבד בין שפחה הכל לפי

מעשׂיו של אדם רוח הקדש שורה עליו" (ילקוט שמעוני, שופטים רמז מב).

לפי המדרש אדם שעושה מעשים טובים, כל אדם באשר הוא, זוכה להתקרב לה' יתברך; ונראה שהרמב"ם נשען על דברי המדרש וקבע שההבחנה בין גוי לישראל אכן איננה הבחנה בין נשמותיהם. ההבדל בין ישראל לגויים קשור למעשיהם, וליתר דיוק לקבלת התורה. עַם ישראל קיבלו את התורה, ובזכות קבלתה עליהם, הם אכן נבחרים ומיוחדים מכל יתר האומות.

התורה אלוקית, והָעָם שקיבל אותה עליו זכה ויש בו עניין אלוקי. רבי יהודה הלוי כתב בעניין אותו עניין אלוקי בספרו "הכוזרי". הוא הסביר שבאדם הראשון ובהבל היה העניין האלוקי, ואחרי שהבל נרצח - גם בשת, ובקין - לא היה. כלומר: אף על פי שכל בני האדם נבראו בצלם אלוקים, בכל זאת יש מהם שנטבע בהם אותו יסוד מיוחד, עניין אלוקי - בהם אך לא בכולם. לאחרונה פנה אליי יהודי שמלמד "הכוזרי" ושאלני שמא אנו מאשימים את קין שלא בצדק: אולי אילו גם בו היה אותו עניין אלוקי, לא הייתה מתעוררת בו קנאה כלפי אחיו והוא לא היה מגיע לידי רצח?!

אם נאמץ את קו המחשבה שלו, לכאורה כל אדם שיזהה אצל זולתו סגולות שאינן בו ואולי לא רק סגולות אלא כל שוני שהוא - יקום עליו וירצחנו נפש?! לא ולא! שוני איננו מצדיק נטילת נפשות. כולנו בני אדם, וכל אחד מאיתנו צריך להיות מרוצה ממה שנתן לו הקדוש ברוך הוא, לשמוח במתנות שקיבל ולהפיק מהן את המיטב.

אם כן סיבת הסיבות להבדל בין ישראל ליתר העַמים - היא התורה. הוא קיבל אותה, והם - לא. במדרש מסופר שהתורה הוצעה להם אך הם דחו את ההצעה, כל עַם מסיבותיו שלו, ולא רצו לקבל עליהם את התורה, ורק עַם ישראל היה מוכן ומזומן לקבלה. אומנם אלו דברי אגדה, ואין בידנו עדות היסטורית של ממש שכך היה, אך אין בהיעדר ראיה כזו ולא כלום. המדרש איננו קובץ עדויות היסטוריות. המדרש הוא יצירה שנועדה

להנחיל לנו ערכים לחנכנו. מן המדרש אנו למדים שישׂראל היו מסוגלים לקבל את התורה ולכן קיבלוה, ואילו אומות העולם לא היו מסוגלות, ולכן היא לא ניתנה להן. מכל מקום, ההיקשרות בין ישׂראל לתורה, מאליה ייחדה את עַמנו מכל יתר העַמים.

ז. בחירה בַּכְּלל ולא ביחידים

אמור מעתה: כל עַם ישׂראל הוא ישות אחת, וכל אחד מאיתנו שייך למהות השלמה. לא נבחרנו כפרטים, אבל בהיות כל אחד ואחד מאיתנו יחיד שהוא חלק מן הכלל - בחירת האומה הופכת להיות גם בחירתנו; ובחירה זו פירושה שכולנו נועדנו לפעול יחד כאיש אחד למען מטרה המשותפת לכולנו. המחשה לרעיון זה אפשר לראות בצבא ההגנה לישׂראל, למשל ב"גולני" - כל חיילי היחידה נלחמים שכם אל שכם. רצון כולם אחד והם נלחמים למען אותה המטרה, המשותפת לכולם. כל אחד מהם נכון למסור את נפשו למען חבריו, וגם הם - למענו. האחווה שביניהם מוחלטת. אפשר לומר שהם חיים ב**סימביוזה**. כך גם עַם ישׂראל - לכולם יעד אחד משותף. אומנם למרבה הצער יש שאינם מכירים בו או אינם מודים בקיומו, ותודה לא־ל אי־הידיעה או אי־ההכרה אינן מונעות גם מאותם יחידים למלא את תפקידם וייעודם. מבלי להיות מודעים לייעוד, גם הם פועלים למען השׂגתו. הוא אשר אמרנו: עַם ישׂראל - עם ניסי.

עדות לפלא זה אפשר לראות בחזרת עַם ישׂראל לארצו: אותם חלוצים בראש המחנה שהובילו את המהלך הציוני, העלייה ארצה וההתיישבות, היו דווקא אנשים שחשבו שהצליחו להתנתק ממסורת אבותיהם. הם חשבו שהתנכרו לאביהם שבשמיים, אך בניגוד למחשבתם - כלל לא התנכרו אליו. והראיה - הם הביאו את עַם ישׂראל לארץ אבותיהם. ייתכן שלא היו מודעים לייעוד הָעָם, ובכל זאת, מתוך כוח פנימי טמיר שנסתר מעיניהם, הם פעלו בנחישות להשׂגתו.

ואם מי שאינם מודעים לייעוד המשותף פועלים יחד, קל וחומר מי שמודעים לו. אנחנו כולנו אחים, ועלינו לפעול יחד ולעזור זה לזה.

מתוך הבנה זו, שכולנו יחד וכולנו אחד, מתברר מדוע ראה הרמב"ם בפרישה מן הציבור מעשה שחומרתו גדולה כל כך וקבע שלאדם הנוהג כך אין חלק לעולם הבא:

> "הפורש מדרכי צבור ואף על פי שלא עבר עבירות אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצות בכללן ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהן אין לו חלק לעולם הבא" (רמב"ם, הלכות תשובה פרק ג הלכה יא).

אדם כזה איננו מבין שאנחנו עַם אחד והייעוד של כולנו אחד. הייעוד שלנו כללי ואיננו אישי, ואותו אדם שאיננו מבין זאת, ממילא חי חיים המתמקדים בהווה בלבד, ולא חיים של ייעוד. כל עניינו בעולם הזה בלבד, ואין לו שום עניין בעולם הבא, ואם כן, אין סיבה שיהיה לו חלק בו.

רעיון זה מובא גם בדברים ששם רבי יהודה הלוי בפי החָבר בספר "הכוזרי". ריה"ל שואל מדוע התפילות שלנו מנוסחות בלשון רבים: "רפאנו", "השיבנו לתורתך" וכדומה; ומשיב שייעודנו הוא כלל־ישראלי ומשותף לכולנו. אומנם יש שאנו מתפללים למען חולה אחד ידוע, בן משפחה או מכר וכדומה, אבל גם אז, כשאנו מבקשים רפואה שלמה "לפלוני בן פלונית", אנו חותמים את בקשתנו במילים "בתוך שאר חולי ישראל". אף פעם לא מתפללים לרפואת אדם אחד מבלי להזכיר את שאר היהודים החולים. זו קדושה של המנהג. הבנת הייעוד האחד ותחושת היחד מובילות לאהבת הכלל שאנו חלק ממנו – אהבת ישראל.

ח. אהבת ישראל - כולם יחד וכל אחד לחוד

אהבת כל יהודי היא חובה מן התורה:

"לֹא תִשְׂנָא אֶת־אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת־עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא; לֹא תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר אֶת־בְּנֵי עַמֶּךָ וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ אֲנִי ה'." (ויקרא יט, יז-יח)

הרמב"ן מבאר:

"'לא תשׂנא את אחיך בלבבך' - בעבור שדרך השׂונאים לכסות את שׂנאתם בלבם כמו שאמר (משלי כו כד) בשׂפתיו ינכר שׂונא, הזכיר הכתוב בהווה:

ואמר 'הוכח תוכיח את עמיתך' - מצוה אחרת, ללמדו תוכחת מוסר, 'ולא תשׂא עליו חטא' שיהיה עליך אשם כאשר יחטא ולא הוכחת אותו... ואחרי כן צוה שתאהוב אותו. והנה השׂונא את רעהו עובר בלאו, והאוהב לו מקיים עשׂה.

וטעם 'ואהבת לרעך כמוך' - הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חבירו כאהבתו את נפשו, ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולמד חייך קודמין לחיי חבירך (בבא מציעא סב, א).

אלא מצות התורה שיאהב חבירו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב. ...כי פעמים שיאהב אדם את רעהו בדברים ידועים להטיבו בעושר ולא בחכמה וכיוצא בזה, ואם יהיה אוהבו בכל יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים וכבוד ובדעת ובחכמה, ולא שישוה אליו אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה, ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו, אבל יאהב ברבות הטובה לחבירו כאשר אדם עושה לנפשו ולא יתן שיעורין באהבה. ועל כן אמר ביהונתן (שמואל א כ, יז) כי אהבת נפשו אהבו, בעבור

שהסיר מדת הקנאה מלבו ואמר (שם כג, יז) ואתה תמלוך על ישׂראל וגו'."

רמב"ן מסביר שאיסור השׂנאה נאמר "בִּלְבָבֶךָ" משום שבדרך כלל אנשים מסתירים את השׂנאה שהם רוחשים לאחרים. הם חשים אותהּ בליבם, אבל אינם מבטאים אותהּ כלפי חוץ (אלא אם כן מגיע רגע מסוים שבו כבר אין בכוחם להוסיף ולכלוא אותהּ, ומתרחש "פיצוץ", מכות, צעקות וכדומה). המילים "הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת־עֲמִיתֶךָ", שבאות בהמשך הפסוק, עניינן מצווה אחרת: הוכחת החבר, תוכחה לצורך לימוד מוסר. אם אתה רואה שאדם מישׂראל מתנהג שלא כראוי, תשתדל לקרב אותו לדבר ה'. אל תשׂנא אותו. שׂנאת האדם איננה הדרך. את המעשׂה מותר לך לשׂנוא, ומתוך שאת החבר אתה אוהב - עזור לו לשנות את דרכו ולזנוח את מעשׂיו הרעים. להבנת הרמב"ן, ההוכחה היא חובה ומייד אחריה באה אזהרה: "וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא" - מי שמתעלם מחובתו ואינו בא לעזרת חברו, האחריות לחטאי החבר תוטל גם עליו.

על חובת התוכחה לומדים גם בגמרא:

"אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאל: לך ורשום על מצחן של צדיקים תו של דיו שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה. ועל מצחם של רשעים תו של דם כדי שישלטו בהם מלאכי חבלה. אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! מה נשתנו אלו מאלו? אמר להּ: הללו צדיקים גמורים והללו רשעים גמורים. אמרה לפניו: רבונו של עולם! היה בידם למחות ולא מיחו! אמר להּ: גלוי וידוע לפני שאם מיחו בהם לא יקבלו מהם. אמר[ה] לפניו: רבונו של עולם! אם לפניך גלוי, להם מי גלוי?" (בבלי, שבת נה, א).

בסיפור המעשׂה מידת הדין כביכול יוצאת להגנת הרשעים וטוענת שהענשתם מבלי שניתנה להם הזדמנות לתקן דרכם - פסולה. היה צריך

להוכיחם על רשעותם, ורק אז, אילו היו דבקים בה׳ - להענישם. הקדוש ברוך הוא כביכול מצטדק לפניה וטוען שהוא יודע בוודאות שאפילו היו מוכיחים אותם, התוכחה לא הייתה מועילה מאומה והם היו מחזיקים בדרכיהם הרעות. מידת הדין דוחה את טענת ה׳ על הסף. היא אומרת לו שאומנם הוא יודע זאת, אבל אותם צדיקים שחיו בסביבתם אינם יודעים, ואם כן, מצווים היו לגשת אליהם ולהוכיחם, ולכל הפחות לנסות לעורר בהם רצון לתשובה, והם לא עשׂו זאת.

מסיפור המעשׂה אנו לומדים עד כמה חשוב להתאמץ ולעשׂות כל שביכולתנו כדי לעזור לאנשים לעזוב חטאם ולשוב בתשובה שלמה. מובן שאין הכוונה לפעול בכוחנות. יש לעשׂות הכול בדרכי נועם וכך נביא לקידוש השם.

נשוב לביאור רמב"ן:

על המצווה "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" הוא אומר: "הפלגה" - היינו ברור שאין כוונת התורה לדברים כפשוטם (מדובר בלשון גוזמה), כי אי אפשר לצפות מאדם (ובוודאי לא ייתכן לצוות עליו) שיאהב את חברו בדיוק כפי שהוא אוהב את עצמו. הערתו של רמב"ן היא הערה אמונית מובהקת וחשובה מאוד.

אהבת האדם את עצמו, ומתוך כך דאגתו לצורכי עצמו, מדרך הטבע עולה על אהבתו ודאגתו לחברו, כפי שעולה מן הדיון בגמרא:

> "שנים 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: וחי אחיך עמך - חייך קודמים לחיי חבירך" (בבלי, בבא מציעא סב, א).

רבי עקיבא לומד מן הפסוק בתורה שאין חובה להתחלק במים, ומי שכלי המים שלו - רשאי לשתות לבדו את המים. ואם הוא רוצה לתת לחברו

לשתות מן המים - האם אסור לו לעשות כן? להתחלק עימו חלק כחלק - אכן אסור לו, שכן הדבר יגרום למות שניהם; אבל לתת לו מעט - מותר לו, ומכל מקום נתינה זו לפנים משורת הדין היא, ומעידה על מידת חסידות.

רמב"ן אכן התקשה בהבנת ציווי התורה, שלכאורה מחייב את האדם לאהוב את זולתו בדיוק כפי שהוא אוהב את עצמו. להבנתו ציווי כזה מנוגד לטבע האדם. ועם זאת הודה רמב"ן שלכל כלל יש יוצא מן הכלל, וגם לכלל זה, והוא יהונתן בן שאול:

> "ועל כן אמר ביהונתן (שמואל א כ, יז) כי אהבת נפשו אהבו, בעבור שהסיר מדת הקנאה מלבו ואמר (שם כג, יז) ואתה תמלוך על ישראל וגו'."

יהונתן אמור היה לרשת את כס המלוכה ולהתמנות למלך אחרי אביו, והוא ויתר על זכותו והעבירה לדוד בלב שלם, מבלי לחוש שום קנאה כלפיו.

רמב"ן לא היה היחיד שחש בקושי הזה. גם בעל "ספר החינוך" חש בו, והתמודד עימו בדרך משלו:

> "לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש, כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו כמו שאדם חומל על עצמו וממונו, שנאמר (ויקרא יט, יח) ואהבת לרעך כמוך. ואמרו זכרונם לברכה (בבלי, שבת לא, א) דעלך סני לחברך לא תעביד. ואמרו בספרי, 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. שורש המצוה ידוע, כי כמו שיעשה הוא בחבירו כן יעשה חבירו בו, ובזה יהיה שלום בין הבריות" (ספר החינוך מצווה רמג).

בעל "ספר החינוך" מסביר שכוונת התורה לומר שעל האדם לאהוב את רעהו, ומתוך אותה אהבה להימנע מעשׂיית מעשׂים שכמותם לא היה רוצה שיעשׂו לו עצמו. הוא מסביר שכוונת המצווה להימנעות ולא לעשׂייה: האדם אינו חייב לעשׂות למען חברו כל מה שהיה עושׂה למען עצמו אלא להימנע מעשׂיית מעשׂים שיפגעו בחברו - פיזית או נפשית - אותם מעשׂים שאינו רוצה שאחרים יעשׂו לו. לפי הדרכת ספר החינוך המצווה כבר איננה נראית כ"הפלגה". היא הופכת למשׂימה אפשרית. את דבריו בעל ספר החינוך חותם במילים:

> "שורש המצוה ידוע, כי כמו שיעשׂה הוא בחבירו כן יעשׂה חבירו בו, ובזה יהיה שלום בין הבריות" -

הווי אומר: מטרת הציווי "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" להביא שלום בין הבריות, ומטרה זו מושׂגת כאשר מקיימים אותה כהדרכת ספר החינוך.

בספר "שבעת עמודי גולה" שחיבר ר' יצחק מקורביל (מבעלי התוספות, חי ופעל בקורביל שבצרפת במאה השלוש־עשׂרה) ומוכר יותר בכינויו **סמ"ק** (**ס**פר **מ**צוות **ק**טן), המחבר מעלה תהייה: הכיצד ייתכן שהתורה מצווה על... רגשות?! הרגשות לכאורה אינם בשליטתו של האדם. על מעשׂים אפשר לצוות - לעשׂותם או להימנע מהם, אבל על רגשות?! לשאלה זו אפשר להציע שתי תשובות:

האחת - תשובה של בעל "ספר החינוך": "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות" - אם אתה עושׂה טוב למישהו, מתוך כך מתפתחת בליבך אהבה כלפיו. דוגמה מוחשים לרעיון זה רואים פעמים רבות אצל הורים שנולד להם ילד בעל צרכים מיוחדים, הסובל ממחלות קשות בגוף או בנפש. הטיפול בילד כזה דורש מההורים התמסרות מוחלטת וויתורים רבים: על אפשרויות תעסוקה, על מנוחה, ובוודאי על הגשמת חלומות שחלמו טרם היוולדו. חייהם התהפכו מן הקצה אל הקצה. לכאורה המהפך הזה היה אמור לגרום להם לתחושות קשות כלפי הילד המיוחד שכביכול "גזל" מהם

את מה שהיה להם ואת מה שחשבו שיוכל להיות להם. הוא גרם לאובדן תקווה. והינה, במקום כעס ואולי אפילו שׂנאה, באה... אהבה. ולא זו בלבד: את הילד הזה ההורים אוהבים יותר משהם אוהבים את ילדיהם ה"רגילים", שהישׂגיהם ומעשׂיהם בוודאי משׂמחים אותם ומסיבים להם נחת. מדוע?! משום ש"אחרי הפעולות נמשכים הלבבות" - מתוך הטיפול באותו הילד, נקשרים אליו עוד ועוד, ומתפתחת אהבה. הנתינה לזולת מעוררת אהבה כלפיו.

השפעה כזאת אפשר לראות גם בתחום אחר בחיי המשפחה - בזוגיות. לפני שנים התקשר אליי איש ושיתף אותי ברצונו להתגרש. מה עורר בו את הרצון הזה? הוא נשׂוי ואב לילדים, והינה חש שזה זמן הוא אוהב את אשתו פחות משאהב אותהּ בתחילת דרכם המשותפת. הוא חשב שגירושין יהיו הפתרון. הבהרתי שלו שטעות בידו: אשתו היא אישה טובה לו ואֵם טובה לילדיו; וממילא חשוב לדעת שמלכתחילה כשאיש ואישה נישׂאים המחשבה שצריכה להדריך כל אחד מהם איננה התועלת שתצמח לו עצמו מהנישׂואין אלא הטוב שיוכל לגמול עם זולתו. ככל שהמאמץ לעשׂות טוב לשותף לחיים יגדל - כן תגדל האהבה אליו. "תשמח אותה יותר," אמרתי לו, "ותראה שתאהב אותהּ יותר". מאז חלפו חמש־עשׂרה שנה, ובני הזוג האלה חיים ביחד, ברוך ה'.

והתשובה השנייה - אפשר לצוות על מחשבות משום שגם הן עשׂויות להיות פרי חינוך. יש חינוך למחשבות! משום כך פתחנו את השיעור בלימוד המושׂג של כלל ישׂראל. ההבנה שאנחנו אחים, שיש לנו ייעוד משותף מתקבלת בשׂכל, והיא עוזרת לנו לפתח בתוכנו את הרגש - להגיע לאהבה.

האמונה שכולנו (ימניים ושׂמאלנים; דתיים, חילונים וחרדים) אחים, ולכולנו ייעוד משותף - היא האמונה שלנו בכלל ישׂראל. אם היא תמימה ובהירה - היא בהכרח מונעת את השׂנאה כלפי מי שנראה שונה מאיתנו. אומנם הוא שונה, אבל גם הוא אח! ואח - אוהבים.

הרמב"ם הסביר שמצוות "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" היא מצווה מקיפה וכוללת, ויש מצוות מעשיות רבות הכלולות בה או נגזרות ממנה. לדעת הרמב"ם היא אכן מחייבת את האדם לעשות לזולתו טוב - כפי שהיה רוצה שיעשו לו.

הרמב"ם מפרט:

> "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, אף על פי 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, הלכות אבל פרק יד הלכה א).

אין ספק ש"אהבה" עניינה התעוררות שבלב, אבל קיום כל המצוות האלה (וכמותן ביקור חולים, הכנסת כלה, שימוח חתן וכלה ועוד) - שאומנם אין להן שיעור, אך יש לזכור את הכלל "חייך קודמים לחיי חברך" - יש בו סגולה לעורר את הרגש בלב.

לעיל הזכרנו את אהבת האיש לאשתו. ראוי לדייק שיש הבדל בינה ובין אהבת כלל ישראל. באהבת אשתו האיש מקיים את מצוות "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" כפשוטה; ואילו באהבת כלל ישראל - הוא מקיימה ככל יכולתו: היינו, גם אם איננו חש אהבה בלב, יקיים מצוות מעשיות הכלולות בה: יעזור לו, ישמח אותו, יסעד אותו בחוליו ועוד. וכשיקיים אותן לא ירגיש שבזבז מזמנו אלא אדרבה הרוויח. הוא ניצל את הזמן בדרך הטובה והנכונה.

מצווה זו באה לידי ביטוי גם בדיון של האמוראים בענייני קידושין:

> "מתניתין. האיש מקדש בו ובשלוחו. האשה מתקדשת בה ובשלוחה. האיש מקדש את בתו כשהיא נערה, בו ובשלוחו.
>
> גמרא. השתא בשלוחו מקדש, בו מיבעיא? אמר רב יוסף: מצוה בו יותר מבשלוחו; כי הא דרב ספרא מחריך רישא, רבא מלח שיבוטא. איכא דאמרי: בהא איסורא נמי אית בה, כדרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר: ואהבת לרעך כמוך" (בבלי, קידושין מא, א).

אומנם תנאים קבעו שקידושין באמצעות שליח - תקפים, אבל אמוראים מבהירים שקידושין של האיש בעצמו - עדיפים. חשוב שהנושֵׂא אישה יראה אותה בעיניו לפני כניסתה לחופה, ולא יהיו "הפתעות" לא נעימות משום שלא ראה אותה קודם לכן. אם רק אחרי החופה יראה בה פגם שמפריע לו ובגללו ירצה לגרשה - היא תיפגע מאוד, וצעד כזה מנוגד לציווי "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ".

דוגמה שנראית קיצונית למדי לקיום המצווה מופיעה בגמרא בהקשר אחר - המתת מי שנתחייב במיתת בין דין:

> "אמר קרא: ואהבת לרעך כמוך, ברור לו מיתה יפה" (בבלי, כתובות לז, ב).

אפילו אדם שחייב מיתה - חובה לאהוב אותו, ואהבתו תבוא לידי ביטוי בדאגה שבהוצאת גזר דינו מן הכוח אל הפועל לא תהיה אכזריות.

ט. היחס למי שאינם בכלל ישׂראל

עסקנו עד כה באהבת ישׂראל - הכלל וגם היחידים הכלולים בו. מאליה עולה שאלת היחס למי שאינם בכלל ישׂראל. האם אותם מותר לשׂנוא? נעיין בדיון המובא בתלמוד הירושלמי:

> "ואהבת לרעך כמוך. רבי עקיבה אומר זהו כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר [בראשית ה, א] זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה" (ירושלמי, נדרים ט, ד).

בסוגיה עצמהּ מובאות שתי הדעות, ובפירוש "קורבן העדה" מוסבר פשרן:

> "זהו כלל גדול בתורה. שבשמירת מצוה זו ינצל מהרבה עבירות: זה ספר תולדות אדם. שכל בני אדם באים מאב אחד הוא כלל גדול מואהבת לרעך כמוך דלא קאי אלא על רעך ויש מפרשים אסיפא דקרא דכתיב בדמות א־להים עשׂה אותו וראוי שיזהר בכבוד אדם חבירו".

לדעת רבי עקיבא המצווה "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" היא "כלל גדול בתורה" - זהו כלל גדול משום שבקיומו מקיימים למעשׂה את כל המצוות שבין אדם לחברו.

לדעת בן עזאי יש כלל גדול מן הכלל שציין רבי עקיבא, והוא נלמד מפסוק אחר בתורה: "זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרֹא אֱ־לֹהִים אָדָם בִּדְמוּת אֱ־לֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ" (בראשית ה, א). מדוע הכלל הנלמד מן הפסוק שבבראשית גדול מן הכלל שנלמד מן הפסוק שבחומש ויקרא? משום שהכלל של רבי עקיבא נוגע לעַם ישׂראל בלבד, ואילו הכלל של בן עזאי - לכלל האנושות. להבנתו, כל אדם באשר הוא נברא בצלם אלוקים, שהרי "בִּדְמוּת אֱ־לֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ" ולכן יש בו משהו מן האלוקות. כלל המין האנושי הוא מהות גדולה יותר מעַם ישׂראל (הוא כלול בתוכהּ) ולכן הכלל האמור באנושות גדול מן הכלל האמור בישׂראל בלבד.

תימוכין לרעיון זה אפשר לראות בדברי תנאים במשנה:

"לְפִיכָךְ נִבְרָא אָדָם יְחִידִי... וּמִפְּנֵי שְׁלוֹם הַבְּרִיּוֹת שֶׁלֹּא יֹאמַר אָדָם לַחֲבֵרוֹ: אַבָּא גָדוֹל מֵאָבִיךָ" (משנה, סנהדרין ד, ה).

אם כן, גם הגוי נברא בצלם אלוקים, ולכן חובה להיזהר גם בכבודו. ובכל זאת יש מדרג: החיוב לקיים מצוות מעשיות שהוזכרו כגון ביקור חולים - ברור שביקור חולה מישראל **קודם** לביקור חולה עכו"ם, ועם זאת ההלכה מחייבת גם אותו (הקדמת הקרובים טבעית ומובנת בהיגיון הפשוט. אנו מצווים ללמד כל איש מישראל תורה, אבל החובה הראשונית המוטלת עלינו - ללמד את בנינו שלנו וכדומה). משמעות החובה בחיי המעשה: אם מזדמן לפנינו גוי וניכר שהוא זקוק לעזרה - יש לעזור לו. אם עלה לאוטובוס קשיש גוי - נפנה לו מקום ישיבה וכדומה.

י. לאהוב כל אדם מישראל

לעיל הסברנו שכל מי שהוא בכלל ישראל - אסור לשנוא. בעניין זה נוסיף ונחדד. דוד המלך שורר:

"הֲלוֹא מְשַׂנְאֶיךָ ה' אֶשְׂנָא וּבִתְקוֹמְמֶיךָ אֶתְקוֹטָט" (תהלים קלט, כא).

לכאורה אפשר לפרש שכוונת דוד המלך במילים אלו שמי שאיננו שומר תורה ומצוות - מותר לשנוא אותו. חלילה לנו מלפרש כך! רעיון זה יש לדחות מכל וכול. יהודים אלו הם בבחינת "שוגגים" ואינם בבחינת מזידים ושונאי הקדוש ברוך הוא, כפי שמלמדים מקורות לא מעטים ונסתפק באחדים:

על השאלה ההלכתית אם מותר ליהנות במוצאי שבת מדבר שנעשה בשבת - נפסק בשולחן ערוך שמותר, אפילו נעשה במזיד. היו שסברו שראוי לאסור. לדעתם הנאה ממוצר כזה יש בה חילול השם, ולכן היא

אסורה. לכאורה אפשר היה להבחין בין דבר שנעשה למען פלוני (ההנאה ממנו תיאסר עליו) ובין דבר שלא נעשה בשבילו דווקא (ההנאה תותר), אך בהלכה לא נקבעה הבחנה כזאת. ייתכן שהסיבה להיתר היא הבנתם העמוקה של חז"ל שאם יוטל איסור על צריכת מוצר שנוצר בשבת בידי יהודי - הפירוד יהיה צעד בלתי נמנע ועַם ישׂראל יהפוך חלילה לשני עַמים.

עבירה על מצווה אחת בשוגג קל להבין, מה שאין כן על כלל המצוות, והינה אפשרות זו מובאת בתורתנו:

> "וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה; אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה' וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם; וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֱשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה' וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת" (במדבר טו, כב-כד).

ורמב"ן פירש:

> "והנה זה כפי משמעו הוא קרבן מומר לכל התורה בשוגג, כגון ההולך ונדבק לאחת מן האומות לעשׂות כהם ולא ירצה להיות בכלל ישׂראל כלל. ויהיה כל זה בשוגג, כגון שיהיה ביחיד תינוק שנשבה לבין האומות, ובקהל כגון שיחשבו שכבר עבר זמן התורה ולא היתה לדורות עולם. ...או שישכחו את התורה, וכבר אירע לנו כן בעונותינו (כי) בימי מלכי ישׂראל הרשעים כגון ירבעם ששכחו רוב העם התורה והמצות לגמרי, וכאשר בא בספר עזרא באנשי בית שני".

רמב"ן מסביר שכל המקרים שנראים כעזיבת התורה והמצוות מתוך מחשבה מודעת, רק נראים כאלה. למעשה המחשבות המובילות אליה הן מחשבות מוטעות, ומשום כך יש לראות באותם עוזבים ומתרחקים "שוגגים".

גם רמב"ם ראה בהם "שוגגים":

"במה דברים אמורים באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו, אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס ואף על פי ששמע אחר כך [שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על **טעותם**]" (רמב"ם, הלכות ממרים פרק ג הלכה ג).

והדריך כיצד נכון וראוי לנהוג בהם:

"לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה" (שם).

קירובם גם הוא בכלל מצוות "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" - החובה לדאוג לכל עַם ישׂראל, מבחינה חומרית וגם מבחינה רוחנית, מוטלת עלינו, על כולנו. זו הערבות ההדדית המאפיינת את עַם ישׂראל - מאז ולתמיד.