ציר המאמר הזה הוא ביאור העבודה המיוחדת ליום הכיפורים, עבודת שני השעירים, זה שנכנס לפני ולפנים ומכפר גם על זדונות, וזה שמשולח לעזאזל. אמנם בהקשר לזה, ובהשתלשל מזה, בא כאן באור על ענינים רבים בתורת הקרבנות (עולה, חטאת, מנחה, אשם, שלמים ותודה, על אופי הקרבנות ועל מיני הנקרבים), ובעניני טומאה וטהרה (בפרט ענין פרה אדומה ומצורע).

התוכן הפנימי של המאמר נלמד בעיקרו מן המאמר "פרק בעבודת ה'" שבספר לב לדעת.

החטאת והעולה

איזה קרבן עומד בראש הקרבנות, העולה או החטאת? העולה כולה כליל לה'[[1]](#footnote-1), בעוד שבשר החטאת לעולם לא יעלה על גבי המזבח, ואף אם לא יאכל – כאמור בחטאות החמורות – ישרף מחוץ למחנה[[2]](#footnote-2). לעומת זאת, דם החטאת הוא היחיד הניתן על קרנות המזבח[[3]](#footnote-3), וכאשר החטאת חמורה יותר נכנס הוא לפנים[[4]](#footnote-4), ואף לפני ולפנים[[5]](#footnote-5).

אכן, העולה והחטאת מייצגות שתי תנועות נפש שונות, ואף הפוכות, שכאילו מתחרות ביניהן על הבכורה באישיותו של האדם. בלשון תורת החסידות העולה היא ביטול, והחטאת – שפלות. יש בנפש תנועה העולה למעלה, רוצה אדם להתנתק מן האגו, לפרוץ את מחסומי האטימות, להפסיק להיות מרוכז בעצמו ולהתיחס לעצמו כמרכז, ומבטא זאת בנתינת מתנות לה' ("דורון" בלשון חז"ל[[6]](#footnote-6)). כאשר נותנים מתנות לאיש חשוב שאינו זקוק להן, מבטאים בזה הכרה בחשיבותו. כשההתעוררות הזאת נעשית עמוקה יותר, חש האדם שקיומו עצמו, כפי שהוא ידוע לו בהכרתו וחוויתו, מפריע לגדולת האלקים להציף את הכל[[7]](#footnote-7), ואז מתעוררת תנועה של מסירות נפש, של רצון להשתחרר מן הזהות הפרטית האישית, השמה את עצמה במרכז, ולהיות בתשומת לב מלאה, ללא שיור, אל האמת האלקית הכוללת כל ומתנשאת מעל הכל[[8]](#footnote-8). כאן העולה מגיעה אל שיאה, המקריב מדמה כי מה שעושה לבהמה, בפנימיות עושה הוא לעצמו[[9]](#footnote-9).

אמנם, יושם לב כי העולה, העולה כליל, רוצה לכלות כדי להתכלל. כיוון שהאמת האלקית אכן מציפה את הכל, יש לקוות כי כילוי החיצוניות יעלה ריח ניחוח. החיצוניות – האיברים – הינה כל הרצונות וכוחות הנפש כפי שאחוזים הם כבר בציורים גשמיים מוגבלים, כאשר הנפש כבר התרגלה לתדמית מסוימת של עצמה והגדירה לעצמה מה טוב ואהוב לה ומה רע לה ומרתיע אותה, והציורים הללו הלוא נקבעו לפי מה שנחשב הישג בעיני האגו הנלחם על מקומו בעולם. לעומת זאת, ריח הניחוח הוא הגישוש[[10]](#footnote-10) להבחין שרצונות וכחות אלה בעצם משתוקקים להתיחס ולהתגיס לה' ולרצונותיו החובקים כל. לאחר השרפה, והשחרור מן הציור המוגבל, יבואו כל הרצונות וכחות הנפש בפנים חדשות, ובמקום להפריע להצפה האלקית יטבלוהם בתוכה, עד ש"מלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים"[[11]](#footnote-11).

תנועת השפלות (זו המתבטאת בחטאת), לעומת כל המבואר עד כה, פועלת לא כלפי מעלה אלא כלפי פנים, אינה מסתלקת מן האדם אל ה', אלא חודרת באדם עצמו. מסירות נפש נלהבת, כזו שהתבטאה בעולה, אינה יורדת לביקורת מבחינה ומפורטת מי אני האדם, אלא מניחה כי אהיה מי שאהיה, ביחס לשלמות הגדולה אני מיותר ומפריע כל זמן שחש אני את עצמי נפרד ממנה (ואם אזכה להפתח אליה ולאפשר לה לזרום בי, כבר אדע ממילא כיצד ומה בדיוק לתקן כדי להשתבץ בתוך מגמותיה). כדי לעורר שיפוט כללי כזה די לעתים בעברה קלה, ואף בהרהור עברה[[12]](#footnote-12), שכן הללו אינם אלא המחשה לכך שהאדם עומד במקום משלו נפרד מן השלמות.

לעומת זה, נקודת המוצא שעל גביה (ובתגובה לה) תיוולד השפלות, היא ההנחה הפשוטה והנינוחה עם עצמה כי אני אכן במרכז. על כל פנים כך נבראתי, כיצור המתייחס (ביחוד) לעצמו ברצינות עצומה, ומייחס (ביחוד) לעצמו חשיבות עצומה, ואיני רואה צורך להלחם עם טבע ברייתי. הנינוחות שבהנחה הזאת מתחילה להתערער לא מתוך משיכה למרכז קיום אחר ומועדף שמעבר לאני המוגבל, אלא מתוך תחושת כשלון והחמצה. הנה אינני מצליח להיות כפי שמבין אני שצריך להיות, ושמתאים שאהיה, הנה מציאותי היא בגידה במהותי, הנה הקיום שלי הוא אכזבה ביחס למה שנועדתי אליו. אז נולדת הכרת החטא, ולפעמים מתחדדת היא עד שהאדם מואס בחייו[[13]](#footnote-13). אין הוא עוסק בגדולות, הוא עצמו הוא הנושא אליו נתונה דעתו, אלא שתחת הנינוחות בא תסכול קיומי. חטא (ממנו החטאת) הוא אכן לשון החטאה והחמצה, כחץ המחטיא מטרתו.

לאור המבואר יובן שהחטאת באה דוקא בעקבות חטאים כבדים (כאלו שעל זדונם חייבים כרת[[14]](#footnote-14)). הנפילה בהם היא הגורמת לאדם להתנער משלוותו, היא הממחישה לו עד כמה עגום מצבו, והיא המזעזעת והמעוררת אותו לשינוי. אכן, אין בחטאת מסירות נפש במובן של התלהבות לתת ולהתמסר, אבל החטאת באה ממקום של בושה גדולה, בושה אשר בשיאה מזהה את 'אנה אוליך את חרפתי' עם 'אנה אוליך את עצמי' – "אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח"[[15]](#footnote-15). המצוקה הזאת, ששוב אינה מאפשרת לי לסבול את עצמי, דוחפת ליפול בידי ה'[[16]](#footnote-16). גם זו מסירות נפש, יעבור עלי ויהי מה, ייעשה אתי מה שייעשה, אבל איני יכול להמשיך לחיות כך. אין כאן התאיינות פשוטה, אבל יש כאן נכונות עמוקה לסבל. אין כאן נטישת האני, אלא עיסוק כואב בו (וכבר אמרו חז"ל שיש יסורים שקשים יותר ממסירות נפש, ולו היו מייסרים את חנניה מישאל ועזריה, אפשר שלא היו עומדים בנסיון[[17]](#footnote-17)).

על כן בשר החטאת אינו קרב על גבי המזבח. החוטא יודע כי עד כמה שאינו מתעלם ומתעלה מן האני שלו, החטא דבוק בו בלי יכולת להפריד, בחינת עבירות שהתודה עליהן ביום הכפורים זה, חוזר ומתודה עליהן ביום הכפורים אחר, אף על פי שהוא עומד בתשובתו, שנאמר "כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד"[[18]](#footnote-18), ולענין זה לא תועיל מסירות נפש. לעומת זה, לענין שפיכת הדם גדלה מעלת החטאת. המצוקה, וההזדקקות לעזרה שבעקבותיה, מבררות את הזיקה העצמית יותר מאשר המעוף שבביטול[[19]](#footnote-19). הזיקה חודרת את כל ישותו של הרוצה לשוב, תוך שהוא מפוכח לגמרי למכלול אישיותו, לעומת הביטול המעמעם את רובדי האישיות ש'אינם מבינים על מה המהומה', וכמעט רק נגררים אחרי תנופת ההכרה[[20]](#footnote-20).

יוצא שתנועת הביטול מקרבת אל ה' על ידי כך שמעלה כלפי מעלה, אשר אז, ככל שסרות יותר חציצות של פרטיות כך נגלית יותר ה"שלמותא דכולא", ואילו תנועת השפלות פועלת לקרב את ה' אל מי שגילה כי הוא זקוק לו באמת. בביטול יש יותר ויותר רבוי אור, ואילו השפלות היא חשיפת הזיקה העצמית. כך יובן מדוע בעלי תשובה עומדים במקום שצדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד. אכן אין כאן עקיפה וקיצור דרך של עבודת הצדיקים, ואי אפשר במחי יד להשיג את כל ההשגות והתובנות שהושגו שלב על גבי שלב, הפנמה לפנים מהפנמה, אבל יתרונו של בעל התשובה בעצמת ההכרחיות בה יודע את ה' ואת קרבתו אלינו, באשר ידיעה זו נוגעת לו להצלת חיי נפשו אשר נלחם עליהם[[21]](#footnote-21).

לכאורה, די באמור כדי להסביר מדוע ככל שהחטא חמור יותר, משמש הוא כרטיס כניסה להביא את הדם למקום פנימי יותר[[22]](#footnote-22), שכן עומק המשבר מעמיק את ההצטרכות, בחינת "חולה גדול זקוק לרופא גדול"[[23]](#footnote-23), ונפתחים להאמין ברחמים יותר גדולים, ולצייר את ה' ואת יכולתו כפחות אנושיים וכיותר פלאיים. ככל שהחטא עמוק יותר, יותר קשה לסמוך על כך שהמצב ניתן לתיקון במסגרת שיפור 'יחסי האנוש', אשר אז אנחנו מבטיחים להשתפר, ומצפים שכנגד זה ה' ישוב להאיר פניו. זאת מפני שאנשים אינם נוטים לתת אמון בשינויים רדיקליים ביחס של זולתם אליהם, כנראה מפני שחושדים בעצמם שאינם משתנים ברצינות. רק האמונה בה' כבלתי מושג, ובעקבות זה כמביט על נשמותינו שלנו כבלתי מוגבלות בעצם, ושעל כן נכון הוא להאמין בנו ולאהוב אותנו ולרצות לעסוק בנו 'נגד כל הסיכויים'[[24]](#footnote-24), אמונה זו, יחד עם המאמץ לעורר בנפש רובד נסתר שמזדהה איתה, הם המאפשרים לצאת מסבך החטא.

החטאת כתיקון ה'אקלים'

אכן, נראה שאין זה כל ההסבר, שכן, כפי שיורחב לקמן, נראה בכתובים שהכניסה לפני ולפנים מועילה (ונצרכת) לא רק כדי לחטא את האדם, אלא כדי לחטא את הקדש עצמו. כדי להבין את הענין לאשורו נקדים הבנה נוספת ועמוקה יותר בענינה של החטאת.

לעיל הוסבר שמקורה של השפלות – המבטאת עצמה בחטאת – הוא בביקורת העצמית הנוקבת, ובתחושת ההחמצה. אכן, אם נשאל מנין הביקורת הפנימית ותחושת ההחמצה ומה הבסיס האמתי להן, ושמא אינן אלא תסכול על גבולות האגו, על התנפצות תדמיתו המנופחת, ואם כן אולי בכלל מוטב שכך; תהיה התשובה לנו כי כשם שאמת 'פשוטה' ועקבית מולידה את הביטול, כך יש אמת מסוג אחר – גם היא אובייקטיבית על פי דרכה – שמולידה את השפלות[[25]](#footnote-25).

גם כאשר האדם אינו בתנועה של ביטול, ומייחס לקיומו רצינות, אין בזה שקר גמור. שכן, ה' מצפה שהאדם יתייחס אליו (גם) כזולת, כמישהו שנרקמת אתו מערכת יחסים, ומערכת יחסים מושתתת על קיומם של שני צדדים שונים המכבדים זה את זה, והפונים זה לחרותו של זה, ולא על ביטול האחד לשני. אם כך, השפלות האמתית אינה סתם תסכול על אי-השגיות, אלא היא פרי הכשלון לצאת מעצמך ולהצליח להיות מתייחס, נע לקראת הזולת, או לפחות 'לוקח אותו בחשבון'[[26]](#footnote-26); ומי שנותר בניכורו אכן בוגד ביעודה של נשמתו לנוע אל מה שמעבר לה, ולחפוץ להזדווג איתו, ולפחות לתת לו מקום. על האדם לעשות חשבון כי לא נועדתי להיות מוגדר ככזה וכזה, עד שעלי לדון אם דומה אני בפועל לאותו ציור, ואם התמקמתי כראוי בתבניתי, אלא נועדתי לצאת מעצמי ולהפתח, ולנוע לקראת ולהתחבר, ועלי לדון עד כמה הסבתי פנים מן המאמץ הזה[[27]](#footnote-27).

אם כך, ההסתגרות בחטא ובהתעלמות אינה רק ארוע שמתחולל אצל האדם, אלא מולידה כמים הפנים לפנים גם אצל ה' הסתגרות והצטנפות בתוך עצמו. כשאין רגישות אליו ואין חרדה לקראתו, ניחא לו כביכול להסתלק ולחזור למקומו הטבעי בשמים, ולחדול מן 'החידוש המאומץ' של השראת שכינתו בתוכֵנו.

לאור זה יובן כי נכנסים לפני ולפנים לא רק כדי למשוך משם כפרה, אלא כי פגמו לפני ולפנים (גם 'מה' שרוצים למשוך, מתפרש לאור האמור טוב יותר. לעיל אמרנו כי הבאת הדם זוהי בקשה להשתלת לב, להחדרת ממד אחר לאישיות, למרות כל הפחד שבדבר. כעת הציור נעשה חד ופשוט יותר. שפיכת הדם היא בחינת דם ברית. החוטא רוצה שמעתה חייו יופקעו מחיי יחיד בודד לחיים הפונים אל ה' וחשים את פקידתו. ה'זוגיות' הזאת היא שתוציא אותו מן הבוץ ששקע בו). החטא שחלחל לרבדים העמוקים ביותר מבטא חוסר רגישות ואי-אכפתיות לנוכחות השכינה, ובזה הוא דוחה אותה מכאן, שכן עושה הוא אותה זרה ובלתי מבוקשת, ולכן, אם לא תורגש בעקבותיו הבושה בעומקה, ואם לא תהיה הודאה עד היכן הדברים מגיעים, שום תיקון לא יצמח. הכניסה לפני ולפנים, לפיכך, היא תשומת לב עד היכן הפגיעה הגיעה, עד כמה אין מדובר רק על פגיעה במעגלים החיצוניים, ועד כמה כבר אי-אפשר לסמוך על כך שבשרש נשארו הקשרים בריאים.

הסבר כפול זה לכניסה לפני ולפנים עולה יפה בקנה אחד עם חזרת הכתובים פעמיים על סדר קרבנות היום. יפה הסביר הרב הנשקה[[28]](#footnote-28) שצריכים בכפרה זו לקרות שני דברים יחד: החטאים הם חמורים עד שצריכה לבוא עליהם כפרה דוקא מבפנים, אבל כיוון שחמורים הם הרי שהצליחו לקלקל לפני ולפנים, להמאיס על ה' את השתכנותו שם, וכל זמן שלא טוהר הפנים אין יכולה לבוא כפרה משם. על כן הכפרה נעשית כאילו פעמיים, פעם לטהר את הקדש, ופעם למשוך משם כפרה.

כלומר, רוצים להכנס פנימה כדי למצוא שם כפרה ומזור, אבל אז כביכול ה' הודף אותנו, "ואל יבֹא בכל עת אל הקדש… בזאת יבֹא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת וגו'"[[29]](#footnote-29), יש דרישה להתעורר ולשים לב כי השראת השכינה ממנה מצפים לרפואה וניחומים אינה דבר מובן מאליו, אלא אדרבה, כביכול קשה לו לה' לשכון בתוך טומאותינו. יש קודש עליון שזקוק למצע טהור, לסביבה נקיה, אשר בלעדיה אין יכולת וכלים להבחין ברוממותו ובמופלאותו, והן מחוּללות. סביבה שקועה בחטאים מגשמת את הברקת הקדש המופיעה עליה[[30]](#footnote-30).

יוצא שעד שהנכנס בא להציל עצמו מוצא הוא שעליו להציל את הקדש עצמו לבל יסתלק. הם הם הדברים האמורים לעיל כי החטאת אינה רק תיקון האדם בינו לבין עצמו, אלא חזרה להתייחס אל ה'. ה' אינו רק סובב אותי ומטפל בי בעוד אני המסכן והפגום במרכז המעגל, אלא ה' מצפה לתפנית ופניה, לגילוי כי הוא במרכז המעגל, וטעם חיינו הוא בחיזורנו סביבו. החטאת היא התפכחות האדם לאי-נאמנותו, לאי-רגישותו לזולת האלקי ולצער של אותו זולת על ההתעלמות ממנו.

כך תעלה יפה הבחנה נוספת בין העולה לחטאת. העולה זהו קרבן שנהג בעולם מקדמת דנא, מימי אדם הראשון ונח, ונוהג הוא גם בבמות, ופתיחת דיני הקרבנות בדיני עולה מתפרשת לאור זה כאסיפת הקרבנות – שנעשו עד כה בחוץ – אל פתח אהל מועד[[31]](#footnote-31). החטאת, לעומת זה, אין לה קיום ללא זיקה למקדש[[32]](#footnote-32). העולה מתייחסת לאמת שנכונה תמיד, ועניינה לבטל את החולף אל הנצחי, ואילו החטאת מתיחסת לחידוש של כניסת שכינה לתחתונים[[33]](#footnote-33), חידוש שאיום ההסתלקות מרחף עליו ללא הרף[[34]](#footnote-34).

החטאת והטומאה

לאור האמור כי החטאת היא רגישות לאי-נוחותו של ה' לשכון אתנו בתוך טומאותינו, נוכל כעת להבין מדוע החטאת, הבאה רק על חטאים חמורים, באה גם בהקשר של טהרה וחיטוי מטומאות (בטהרת נזיר ומצורע, זבה ויולדת[[35]](#footnote-35)). שלא כעברה חמורה, המחללת את קדושתו של היחיד (או הצבור, אם חטאו הרבים), הטומאה משקפת אקלים רע ואווירה עכורה[[36]](#footnote-36). בגלוי הטומאה באה לאדם מן הטבע והמציאות, ואין קשר ישיר וברור בין התנהגותו וטומאתו; וכשם שהטומאה 'קורית' לו בלי שקרא לה, כך היא גם מתפשטת ממנו והלאה ללא כוונות זדון כלשהן. אין זאת אלא שהטומאות הן מעין סדקים שנועדו לערער את הבטחון העצמי ביציבות השראת השכינה על העם בכללו, ולהעיד על אי-נוחות כביכול של ה' לשכון בתוכֵנו.

אמת כי פלוני שנטמא הוא הקרוא ביותר לשוב בתשובה, שכן לא במקרה משתקף אצלו דוקא קלקול המציאות, אלא שאפשר שאין זה מפני רשעתו האובייקטיבית, אלא מפני הציפיה ממנו דוקא להתעורר. הנגעים הם נגיעת יד ה' באדם, ואילו על הרשעים הגאוותנים והמנוכרים נאמר שאינם זוכים לזה, "ועם אדם לא ינֻגָּעוּ"[[37]](#footnote-37), [[38]](#footnote-38).

אולי נוכל לחדד יותר את הבנת הדברים לאור התבוננות בטומאת המות. טהרה ממות, אם כי אינה זוקקת קרבן, שהרי מאז שנענש אדם הראשון אי אפשר לראות במות מין איתות מיוחד הקורא לבדק בית, בכל זאת באה היא על ידי הפרה האדומה הנקראת חטאת. על כן ראוי לראות אותו כאב-טיפוס למצב הנזקק לתיקון על ידי החטאת. המות מכרסם ללא מנוח באווירה של השראת שכינה, שהרי 'לאורו' נדמה כאילו החיים אינם אלא מערכת מכנית – הווה ונפסדת כמו כל יצורי העולם הזה – ולא נפיחת נשמת אפו של ה', ונדמה שלפיכך אינם נצחיים, ואינם ראויים להיות כלי להשראת שכינתו. על כן עומד הוא המות בדרכנו ברצותנו לפגוש ולחוש את מי שעמו מקור חיים, ולראות באורו אור. בדומה לו הן שאר הטומאות (שכולן בחינות של מות, או עור מת, או שרץ מת, או זיבת זרע ודם נידה וזבה שלא הגיעו לכלל חיים[[39]](#footnote-39)), אלא שהללו לא כולן הן הכרחיות, ולפיכך כל פעם שקורה קלקול מעבר לקלקול שנובע מחטא אדם הראשון, מתפרש הוא כתביעה לתשובה וכצריך לכפרה[[40]](#footnote-40). אמנם, כאמור, גם כאשר קלקול כזה אינו קורה, מרחפים על המציאות הלא שלמה שלנו תביעה לשלמות ופחד מהסתלקות שכינה, ופרוש הדבר שלעולם איננו תופסים את השראת השכינה כמצב טבעי ומובן מאליו, אלא כקשר הזקוק לטיפוח תמידי, כחידוש המאויים ללא הרף על ידי החשש לשקוע[[41]](#footnote-41) ולהעלם בתוך העולמות המתעלמים מן ה'[[42]](#footnote-42).

שעירי יום הכפורים

כעת ניגש להתבונן בחטאת המיוחדת של יום הכיפורים, בשני השעירים. דמו של שעיר אחד נכנס לפני ולפנים, ולפי דרכנו שפיכת הדם בפנים מבטאת הן את הצורך לחדור לפני ולפנים כדי למשוך ולהביא משם כפרה לחטאים הכבדים ביותר – כעץ המשלח שרשיו לעומק לאחר שחרבו כל השכבות הקרובות יותר לפני השטח – והן את ההזדעקות לחטא את הקדש עצמו פן יסתלק מרוב פשעי בני ישראל והתעלמותם ממנו[[43]](#footnote-43).

ואכן, כפרת יום הכפורים שונה משאר הכפרות שנעשות במקדש, הללו מכפרות על השגגות, וזו גם על המזיד[[44]](#footnote-44). יש במזיד מין השלמה של האדם עם היותו נפרד מן ה', עם כך שצרכיו מנוגדים לצפיות ה' ממנו, ועם כך שאינו רואה את הדברים עם ה' עין בעין. במצב כזה ההזדקקות לה' היא כאל מי שנקרא לעזור ולשנות מן השרש את תפיסתו של האדם את עצמו, ואת יאושו מלהתחבר אל השונה ממנו, ובה במידה נצרך גם פיוס שלא יסתלק ה' מלשכון בין אלו שכביכול התיאשו ממנו.

יארכו כאן הדברים להוכיח זאת, אבל יש מקום גדול לומר שההבדל בין כפרה הבאה מן הקדש (כמו בפרים הנשרפים ובשעירים הנשרפים, המכפרים על שגגות הצבור כלו וראשיו, ואפילו על שגגת ע"ז) לכפרה הבאה מקדש הקדשים, אינו רק הבדל דרגאי. הכפרה הבאה מן הקדש מבטאת כפרה הבאה מכל המשכן, ואז מתיחסים לאהל כלו כאל אחד, ועניינו שישכון בתוכו אלקי ישראל המנהיגם והמדריכם (לכן בסוף ספר שמות הופעת ה' בחנוכת הבית היא בעמוד האש והענן המובילם בדרך). לעומת זאת הכפרה הבאה מקדש הקדשים באה מן המקום בו ה' שוכן בתוכנו "לשמה", משום שרצוננו לראות את מלכנו, והוא מתאוה לו דירה בתחתונים, וכל ההדרכות לפי זה הן רק אמצעי למפגש, ואינן תכלית בפני עצמה לעשות אדם מושלם יותר (לכן בפרשת שמיני הופעת ה' בחנוכת הבית היא באש היוצאת מקדש הקדשים ונראית לעיני כל העם, זוהי התגלות לשמה)[[45]](#footnote-45).

לאור זה נאמר שכפרת הזדונות נשאבת מן המקום בו אין פני ה' לטיפול וחינוך, אלא לעצמו כביכול. מפני שרוצה הוא בנו באופן הנוגע לו, כחלק מעצמו כביכול, מרחיק לכת לברר כי זדונותינו אינם עצמיים לנו, ובאמת איננו מנוכרים לו. והיא הנותנת, שאם נתעקש על חטאינו שוב לא יוכל לשכון בינינו ועצמיותו לא תתגלה כקשורה באדם (ומה האמת לאמיתה במצב כזה יבורר כאשר נדבר לקמן על פורים וכיפורים).

לאור זה נבוא כעת אל חידת השעיר לעזאזל. ראב"ע, לאחר שהביא פירושים אחדים למילה היחידאית הזאת – עזאזל – ודחה אותם, אמר את דעתו ברמז: ואם יכולת להבין הסוד שהוא אחר מילת עזאזל, תדע סודו וסוד שמו, כי יש לו חברים במקרא, ואני אגלה לך קצת הסוד ברמז: בהיותך בן שלשים ושלש תדענו[[46]](#footnote-46). הרמב"ן, שלא אהב את סודותיו של האב"ע[[47]](#footnote-47), הגיב על כך: רבי אברהם נאמן רוח מכסה דבר, ואני הרכיל אגלה סודו…[[48]](#footnote-48). ובכן סודו של האב"ע, כפי המוסבר שם, הוא שיש למנות שלשים ושלשה פסוקים מן הפסוק המזכיר את עזאזל, ואז מגיעים לכתוב [למען אשר יביאו בני ישראל את זבחיהם אשר הם זובחים על פני השדה והביאם להוי' אל פתח אהל מועד…] ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירִם אשר הם זֹנים אחריהם. כלומר, עזאזל הוא מלשון עֵז ושעיר, והכוונה לא לשעיר פשוט אלא לשעיר-שד, שכן דרך המזיקים הללו לשכון מחוץ למקום ישוב – "לעזאזל המדברה"; כדברי הנביא בתארו את חורבן בבל, ובדמותו אותה לסדום: "ושעירים ירקדו שם"[[49]](#footnote-49). ובכן, עזאזל פירושו שר המדבר, מלכם של השדים (וראה לשון רש"י[[50]](#footnote-50): "[יזבחו לשדים לא אלוה…] לא שְעָרוּם אבֹתיכם" – לא יראו מהם, לא עמדה שערתם מפניהם, דרך שערות האדם לעמוד מחמת יראה, כך נדרש בספרי; ויש לפרש עוד: שערום לשון ושעירים ירקדו שם, שעירים הם שדים, לא עשו אבותיכם שעירים הללו).

אם כך, אין פלא שהאב"ע הסתיר את פירושו, שהרי נשמע מכאן כביכול שיש ח"ו שתי רשויות, שעיר אחד נשחט לפני ה' ודמו מוכנס לפני ולפנים, ושעיר אחר נשלח לשר המדבר, למקומם של השדים[[51]](#footnote-51).

וראה דברי הרמב"ן עצמו בהמשך (בתגובה לפירוש רש"י על המילה "חוקה" –

לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת, לפיכך כתב בה חוקה, גזרה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה; (כלומר, לרש"י מתגרים בישראל מפני שעושים הם מעשים בלתי מוסברים): ומפני זה אמרו רבותינו: "ואת חֻקֹתי" – דברים שיצר הרע מקטרג בהם, ועכו"ם משיבין עליהם, לבישת שעטנז ופרה אדומה ושעיר המשתלח. ולא מצאו בקרבנות תשובה לעכו"ם עלינו [למרות שאין זו מצווה רציונלית], כי הם על אשי ה', אבל בשעיר המשתלח ישיבו עלינו, כי יחשבו שאנו עושים כמעשיהם, וכן בפרה אדומה, מפני שהיא נעשית מחוץ למחנה, ועניינה דומה לעניין שעיר המשתלח… ומזה תבין טעם כיבוס בגדי המשלח את השעיר לעזאזל והשורף את הפרה ומה שהזכירו רבותינו בכיבוס הבגדים של פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים (ראה דברינו לעיל על החטא הנדבק בגוף החטאת).

כלומר, הרמב"ן מסביר שאומות העולם מונות (=מצערות) את ישראל במצוות הללו, לא מפני שאינן מובנות, אלא אדרבא, מפני שהמובן שלהם עושה רושם כאילו ח"ו בתורה עצמה כתוב שיש ממש בשניות, שצריך לייחס ממשות לכחות המערערים על אחדות הבורא ושלמותו.

ובכן, לאחר שהצצנו לאן הדברים רומזים, כיצד נכלכל את המתנה שמצווה ה' לתת לסטרא אחרא, לתהו המדבר שהפוך מיישובו של עולם[[52]](#footnote-52)? מיישב על כך הרמב"ן:

ואין הכוונה בשעיר המשתלח שיהיה קרבן מאתנו אליו [לאותו שר של עשו השעיר] חלילה, אבל שתהיה כוונתנו לעשות רצון בוראנו שציוונו כך, והמשל בזה כמי שעשה סעודה לאדון, וציווה האדון את האיש העושה הסעודה: 'תן מנה אחת לעבדי פלוני', שאין העושה הסעודה נותן כלום לעבד ההוא, ולא לכבודו יעשה עמו, רק הכל נתן לאדון, והאדון נותן פרס לעבדו, ושמר זה [עושה הסעודה] מצוותו ועשה לכבוד האדון כל אשר ציווהו. ואמנם האדון – לחמלתו על בעל הסעודה – רצה שיהיו כל עבדיו נהנין ממנה, שיספר בשבחו ולא בגנותו [כוונתו, רצה האדון שאיש מעבדיו לא יגנה את אוהבו עושה הסעודה, ועל כן ציוה לתת מתנה למי שהיה חשש שישמיץ את נאמנו של המלך].

ממשיך הרמב"ן ומסביר שם כי מפני זה שני השעירים מועמדים לפני ה', ולפני ה' מופל הגורל, להורות שכל ההתיחסות לסטרא אחרא אינה כאל ממשות עצמאית משתווה לה', אשר גם אליה צריך לפנות ח"ו, אלא כאל משרתת ה' ועושה רצונו, וכל הפניה אליה היא בהוראת ה' והכוונתו.

ואחרי כל המשל הזה הלב אינו נח. סוף סוף אין כאן התיחסות למשרת אחד מני רבים, אלא שני שעירים שווים ניצבים כאן, נראים כשקולים, ורק הגורל מכריע מי יעלה בימין ומי בשמאל. הרע נראה כממשי ורציני, כשקול. מה עוד, שהענין מתמיה, האם דוקא עכשו, בזמן תשובה וכפרה, ורצונו של האדם להתנתק מהרע ולהזדהות עם הטוב, זהו הזמן לשים לב לכך שגם הרע הוא עבד ה'? והאם בכלל טוב ונכון שהרע עצמו ישבח את עבדי ה', ולא יתייחס אליהם כאל כאלו שרוצים להרעיבו ולהמיתו (שהרי אם לא יהיה ידידותי כלפיהם, יש מקום לקוות שכמים הפנים לפנים הללו יזהו עצמם כהפוכים לו ומעומתים אתו)? ובר מן דין, גם אם המשל מכוון הוא, עדיין יש לשאול מה פירוש הדבר בנפש, וכיצד קשור הוא לעבודת התשובה ולבקשת הסליחה של יום הכפורים? מה טיבה של פעילות נפשית רצויה הגורמת לרע לחוש כי אינו נדחה לגמרי וכי מקבל הוא מנה יפה?

שני השעירים בנפש

אין זאת אלא שנצרכים אנחנו לתורתו של הבעש"ט.

מהבעש"ט, פי' "חִשבתי דרכי, ואשיבה רגלי אל עדֹתיך" – והעניין, כי "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", רוצה לומר: שיהיה בטוב ההוא אשר יעשה מבלי שום פניה וחטא – זה אי אפשר; וביאר, כי כשיעשה טוב בלי שום דבר רע – מתגרה בו יצר הרע; מה שאין כן כשרואה היצר הרע שיש בו [במעשה הטוב] חלק יצר הרע – מניחו והולך לו; ואז נגמר הדבר, ויעשה לשמה אחר כך.

וזה שכתוב: "ישראל גנבים הם"[[53]](#footnote-53), כי צריך לגנוב דעת היצר הרע בכל דבר מצוה.

וזה שכתוב "חשבתי דרכי"[[54]](#footnote-54), רצה לומר: בכל דְבר מצוה או קדושה בתחילה "חשבתי דרכי" – להנאת הגשמי, ואחר כך – "ואשיבה רגלי אל עדֹתיך", רצה לומר: "רגלי", הרגל שהורגל אצלי שלא לשמה, אז עשיתי לשמה ["אל עדֹתיך"]. וזהו שכתוב[[55]](#footnote-55) "חצות לילה אקום", רצה לומר: לתועלתי הגשמי, כי מיד שיתעורר משנתו לשם שמים – אי אפשר; אלא חצות לילה אקום לצרכי, ואז בדבר הטבע יכול לגבור על הטבע, [שהוא] שינת חצות[[56]](#footnote-56).

הנה לנו מפורש, כי אלמלא שהיה מודה האדם לעצמו שאינו מסור בשלמות לה', ושהשלמות רחוקה ממנו בעצם, עד אשר אפילו מעשה בודד אחד אינו יכול לצאת שלם מתחת ידו, אלא היה מתעקש להתעלות לגמרי מעל האגו ולהשתחרר ממנו לטובת התמסרות גמורה, אזי היה היצר הרע מתעקש כנגדו ומונע ממנו לעשות טוב. אין במציאות טוב נקי, ללא אינטרסים, ואם הנך פוגש טוב, אין זאת אלא מפני שהיצר הרע מפוייס עמו, ואינו חש ממש מאויים ממנו.

אפשר לנסח זאת כך: כשמישהו מחליט להתעלם כליל מהאני ומהאינטרסים שלו, יש בזה מין התאבדות, או פעולת רציחה – אם נבוא להפריד את התוקפן, את הנפש האלקית, מן המותקף, היא הנפש הבהמית – ואזי קם האני להלחם על נפשו[[57]](#footnote-57), ו"כל אשר לאיש יתן בעד נפשו"[[58]](#footnote-58). היצר הרע אמנם מוכן לוותר ולהכנע ולצמצם ולדחוק את נוכחותו, אבל זאת בתנאי שישאירו אותו בחיים.

לכן, מדריך הבעש"ט, כשמחליט האדם, לדוגמא, לקום בחצות לילה, אשר זוהי התנהגות השוברת את הטבע וההרגלים המיוסדים עליו, אל לו להתגרות ולהתריס נגד הטבע – ולומר לו: אתה, אין בך ממש אם מעכב אתה אותי מלעשות רצון קוני – אלא לשחד אותו. יאמר האדם לעצמו (או ל'אני' הטבעי שלו, או ליצרו הרע), כי כשיקום בחצות לילה יכין לעצמו כוס קפה מהביל, ואם יעשה כך, אזי, בחצות לילה, כשיצלצל השעון, לא ישתטח יצר הרע לאורך ולרוחב לפניו כדי למנוע ממנו לקום, שהרי (גם) לצורך הנאת גופו הוא קם.

עצה זו אינה רמיה גמורה, שהרי ברמיה לא היה היצר מתפתה ומתפייס, וכוחה להחליש את היצר הוא בהודאה הטמונה בה כי יש ביצר ממש, אשר אז הלה, כשחש שאין מאיימים על עצם קיומו, אינו מזדעק, אלא מסתפק בנתח הקטן שקיבל.

ובכן, כעת מתברר שאותו עבד של המלך שעלול לקטרג על עושה הסעודה אינו איזשהו עבד אנונימי שאינו מוכר לאותו נאמן של המלך, מישהו שהגיע לכאן מן המדבר, אלא "הוא יצר הרע הוא השטן והוא מלאך המות"[[59]](#footnote-59), יושב בין שני מפתחי הלב ומחטיא, עולה ומקטרג ויורד ונפרע. כעת מתברר שאין כאן רק ביצוע הוראת המלך, אלא התיחסות לפן שקיים באדם עצמו ונוגע לו מאד מאד (במונחים של הכוזרי, שדימה את החסיד למלך, מפני היותו מושל על כחות נפשו, נוכל לומר כאן שהשר של הסטרא אחרא הוא שר בתוך ממשלת האדם עצמו). ובאמת, נראה שגם הרמב"ן לכך כיוון, שהרי תאר שהמתנה לשר היא כדי שהשר הזה לא יסתכסך עם ישראל, משמע ששנאתו עלולה להזיק להם, ואין מדובר במישהו שמנותק מאתם.

ובכן, נראה כי בדברי הבעש"ט הללו הוסבר יפה משלו של הרמב"ן, אבל יושם לב כי בנמשל יש יותר ממה שבמשל. שילוח השעיר לעזאזל אינו נראה כהתיחסות יוצאת ידי חובה כלפי מישהו שיש להשלים עם ישיבתו איתנו, ובמובן מסויים יש פה ההפך מזה. אין זו שליחה אלא השלכה, השלכה למרחוק של חפץ מאוס שאין רוצים אותו פה בינינו. לשלח אין פירושו לשלוח אלא לשחרר, ואמנם גם לפי הסברנו יש פה שיחרור, כמבואר לעיל שיש כאן הודאה בקיומו של הרע והצפתו אל המודעות, אבל השילוח הוא אל המדבר, לאי-שם. הרינו אומרים לשעיר עז הפנים, אכן הינך קיים, אבל אין מקומך לנגד פנינו, משולב בחיינו כבן בית, אלא לך לך אל מחוץ ליישוב, שם מקומך הטבעי.

המדבר וההדחקה

כדי שנוכל להתבונן בהשלכה הזאת טוב יותר, נעצור רגע לשים לב מה נעשה עם השעיר המשתלח לעזאזל. הרשב"ם כתב: לפי פשוטו לשלח אותו חי אל (ההרים) [העזים] אשר במדבר, כמו שמצינו בציפורי מצורע "ושִלח את הצִפֹּר החיה על פני השדה"[[60]](#footnote-60) לטהרו מטומאתו[[61]](#footnote-61), אף כאן לטהר את ישראל מעוונותם משלחו אל המדבר. אמנם חז"ל במשנה[[62]](#footnote-62) הורו לנו אחרת: ודוחפו לאחוריו, מתגלגל ויורד, לא היה מגיע למחצית ההר עד שהוא נעשה איברים איברים, ומדבריהם נראה ששילוח השעיר למדבר הוא צורה של הריגה המקבילה לשחיטת השעיר שנפל בגורלו להיות לה'[[63]](#footnote-63), אבל המובא בירושלמי[[64]](#footnote-64) מערער את ההבנה הפשוטה הזאת, ומקרב לדברי הרשב"ם: כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים לא היה מגיע למחצית ההר עד שנעשה איברין איברין, משמת שמעון הצדיק היה בורח למדבר, והסרקין [פני משה: הישמעאלים השוכנים באהלים במדבר] אוכלין אותו. מן הירושלמי משמע קצת שהשרדותו של השעיר יש בה מעין הגורל, וכמו שטוב יותר כאשר הגורל עולה בימין – כפי שהיה כל ימיו של שמעון הצדיק[[65]](#footnote-65) – כך טוב יותר כאשר השעיר מת, אבל לא בהכרח שכך יקרה, ואדרבא, בפעולה שעושים בו צריך שתישמר האופציה של החיים.

נראה שהעולה מכלל האפשרויות הוא ששליחת השעיר למדבר דומה לפעולת ההדחקה בנפש, להסטת נטיות שלה מן המודעות, והשאלה היא עד כמה הדבר המודחק ממשיך לחיות, ועד כמה אפשר לצפות לחיסולו בעקבות המאיסה בו (על דרך "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות"[[66]](#footnote-66)).

הפרשנות הזאת עשויה לקומם את הקורא המודרני, באשר הלה אמון על התפיסה שהדחקה היא אלימות שמניבה תוצאות הפוכות, כאשר חלק האישיות שמתעלמים ממנו קם לבסוף וגובה את שלו בכפל כפליים – ובעצם, טענה זו הם הם דברי הבעש"ט שהובאו לעיל – אלא שיש לחלק בין הדחקה להדחקה. ההדחקה הרת האסון היא הדחקה מן המודע אל התת-מודע. המדחיק נעזר בהדחקה כדי להשלות את עצמו, כדי לבנות לעצמו תדמית בלתי מציאותית, ולתאר את עצמו בעיני עצמו כאחד שהרע הוא ממנו והלאה. לעומת זה תיתכן הדחקה מודעת, ללא אשליות וללא שקרים. המדחיק יודע אז היטב כי הרע הוא חלק ממנו, ואינו נוטה לשפוט את עצמו כמתכחש לרע וזר לו, ובכל זאת בפועל הודף הוא את הרע מלצוף ולהתבטא בגלוי במחשבתו, בדיבורו ובמעשיו.

לאור זה, כשנשוב אל תורת הבעש"ט, אל הדרכתו להתייחס תחילה אל הגשמי ואל צרכיו (יובחן כי הגשמי אינו רע גמור, שהרי אין התורה אוסרת את החפצא שלו, אלא התורה מצוה על הגברא, על האדם, להתקדש, "קדֹשים תהיו – קדש עצמך במותר לך", כדברי הרמב"ן שם[[67]](#footnote-67), וממילא ניתן להסיק מכאן ששיקולים כעין אלו של הבעש"ט מותרים, כיוון שדוקא בעזרתם ניתן לבוא אל התוצאה הרצויה. לכן נכון להתיחס לנטיה אל הגשמי לא כאל הופעת הרע עצמו, והשבתו מן המדבר אל הישוב, אלא כאל איתות על קיומו[[68]](#footnote-68)), נוסיף כי פעולה זו נעשית תוך כדי השלכה לאחור של הגשמי, תוך כדי הפיכתו לשולי וזניח, מצוי לו אי-שם בשולי היישוב, בעוד הפנים מופנות קדימה נוכח פני ה', בשאיפת התקדמות. כלומר, הנתינה לרע את חלקו נעשית תוך כדי שיפוט וקביעת עמדה, תוך כדי כך שמבהירים לו שאין כאן שיוויון אלא רוצים שלא יפריע[[69]](#footnote-69).

אכן, גם כאשר ההדחקה מודעת, ולפיכך נעשית שוב ושוב, שהרי אין המדחיק תמה על עצמו ונבהל מעצמו 'מה לי ולרע, הרי כבר מזמן הוא ממני והלאה, ואני נהפכתי לאיש אחר', באשר יודע הוא היטב שהרע ממשיך לקנן בו, אין כאן שיטה בטוחה ואוטומטית להדוף את הרע מלזקוף קומתו ולהשיב מלחמה שערה. על כך אמרו חז"ל: יצרו של אדם גובר עליו בכל יום, ואלמלא הקב"ה עוזרו – אין יכול לו[[70]](#footnote-70). לא די ביצר הטוב השוכן קבע בלבו של האדם, אלא נצרכת סיעתא תמידית מן שמיא כדי להציב ולייצב סכר בפני המים הזידונים המתדפקים ומאיימים להציף את הלב, בפני התהו המאיים לשטוף את כל הטוב שהתיישב בלב, ולשם כך נצרכים הרבה תפילה ותחנונים. בעצם, כלל לא תיתכן עבודת ה' ללא עזרה תמידית מן ה', ולא יתכן לשלוח שעיר לעזאזל בלא להכניס קודם דם שעיר לפני ולפנים[[71]](#footnote-71).

יוצא שעבודת שעיר המשתלח כוללת שני דברים: א. עבודת ה' מתוך מודעות שאין היא טבעית לי, ושאני מדחיק ומסיר הצדה את השאלה מי אני באמת, ומתגייס לעשות את הנכון, גם אם כרגע קיימת זרות ביני לבינו. ב. תפילה לרחם עלי ולהתחשב בי, שהרי אני איני מסוגל ללכד את אישיותי ולעשות אותה עקבית, כלומר,יש משהו באנושי שהוא הפך האלקי, וממילא הפך הקיום.

לעומת זאת, עבודת השעיר שדמו נכנס לפני ולפנים זו התעוררות לשינוי קיומי, למהפכה שבעקבותיה עבודת ה' תהיה טעם הקיום שלי, ואף אם אנושי אני, הרי יש תקוה שזיקתי אל האלקי ועמידתי נכחו תפקיע אותי מההגדרות של האדם הרגיל, המתקיים לו בפני עצמו[[72]](#footnote-72).

הגורל

המוסבר עד כה יתן לנו מבוא להבנת ענין הגורל. כאמור, השעיר שדמו מובא אל הקדש מבטא רצון למרוק ולזיכוך פנימי עד כדי מסירות נפש, ואילו השעיר המשתלח מבטא הודאת האדם באי-יכולתו להתקן בשלמות, ובואו מתוך כך לעבוד גם בלי שלמות הלב, אבל עם הרבה תחנונים ושפיכת שיח שה' ירחם עליו ויתחשב בו. אפשר לומר שבשעיר שדמו מוכנס לפני ה', האדם, עם כל פכחונו לחטאיו וחסרונו, הריהו בהלך נפש של התקפה. רוצה הוא לזבוח את יצרו, ואף אם אין בכחו לעשות זאת, ומייחל הוא אל ה', סוף סוף נכונותו ורצונו לשינוי היחסים שהתערערו בינו לבין ה', גם היא יש בה מן האקטיביות ומן ההתגייסות הנדרשת לשם תפנית. לעומת זאת, שליחת השעיר אל שר המדבר מבטאת הלך נפש של התגוננות, של אחיזה בחבל כדי שלא לטבוע, ובקשה לה' להנצל מן הרע העט עלינו. בשעיר המשתלח אנחנו יותר אנושיים ויותר מעוררי רחמים, ובצורך להשאר קשור כדי להנצל יש קריטיות חריפה יותר מאשר בצורך להתחבר אל מה ומי שמעבר, ובכל זאת, בוויתור על המאמץ לההפך ולהיות לאיש אחר יש הרבה עגמימות[[73]](#footnote-73).

כל ימיו של שמעון הצדיק היה הגורל עולה בימין, משמע שכך עדיף, אבל אין הכרח שכך יהיה הדבר. הגורל פירושו שהאדם עצמו אינו יודע מה עיקר אצלו. עדיף שהעיקר יהיה עם הפנים קדימה, שיהיה כח להשתנות ולהשתפר, ושהעבודה הבאה מתוך היתקעות האדם בתוך מצבו, מתוך הודאתו בשפלותו, רק תלווה את העיקר, שהוא החזרה בתשובה וההשתנות. כאשר הגורל של השעיר לה' עולה בימין משמע שיש לה' אמון בנו כי הולכים אנו לקראת שינוי, ורבה השמחה. אמנם לעתים הפרופורציות משתנות, ואז העיקר הוא העבודה והתפילה מתוך מודעות לכך ש'המדבר שלי שורץ שעירים', וחשים שעיקר עזרת ה' מתבטא ברחמים ובתמיכה (יתכן אפילו על ידי נסים, אבל תוך כדי תחושה שאיננו ראויים לכך).

כִּפּוּרים – כְּפוּרים

המבואר כאן יכול לפתוח פתח לרמז המפורסם כי "כִּפּוּרים – כְּפוּרים". מרמז זה משמע – כדברי אדמו"ר הזקן[[74]](#footnote-74) – כי מעלתו של פורים גדולה יותר, ויום הכפורים רק מתדמה לו. ואכן, כאשר מסתכלים על הענין הבולט ביותר הקושר ביניהם – על הגורל ("הפיל פור הוא הגורל"[[75]](#footnote-75), "על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור"[[76]](#footnote-76)) – רואים שהגורל של פורים גורלי לאין ערוך. ביום הכפורים השאלה מה יפול בימין ומה בשמאל, ובסופו של דבר יש כאן שתי דרכים טובות של עבודת ה', אשר עדיף שאחת תגבר, אבל בפורים הגורל הוא בין טוב לרע, ובעצם בין קיומו של הטוב להשמדתו, זהו גורל של 'להיות או לא להיות'.

ניזכר בדברי הרמב"ן כי השעיר לעזאזל נשלח מטעמו של ה', שהרי שני השעירים מועמדים לפני ה', ומלפניו יוצא הגורל. פירוש הדבר כי כל זמן שבית המקדש קיים, ויש השראת שכינה, אפשר שחלק הרע שבמציאות יתפרש גם הוא כמסייע בעבודת ה', וכמשלים את גילוי פניו. כאשר נוכחות ה' גלויה מתפרש הרע רק כהתרחקות מן המרכז, כהתרחקות שנועדה להעצים את התשוקה, ולהחדיר ממד של התגברות בלתי פוסקת[[77]](#footnote-77). אמנם, כאשר בית המקדש חרב, מתיימר עמלק כי חלק הרע שבמציאות הוא חלק אמתי כפשוטו, ומתאמץ למצות אותו.

אם נעמיק יותר, התפלגות זו של המציאות לטוב ולרע אינה יוצרת איזון ביניהם, שהרי די בחלק רע קטן להכחיש את האחדות והמוחלטות – מקור הטוב – ושוב אין לטוב נקודת משען אמתית שמצויה מעבר לבריאה הסתמית והמפורדת לישויותיה, וכמה שלא יתפוס מקום, בסופו של דבר יתפס כקוריוז שגם הוא עדי אובד, בחינת "כל הווה נפסד"[[78]](#footnote-78). לכן המן מתעקש, ולמרות שאחד עשר חודשים נמצאו לא מתאימים בפור שהופל לפניו, נאחז הוא בחדש השנים עשר, שכן די בפרצה קטנה שנפתחת אל הסתמי והבלתי מושגח כדי שייכנס בה מי שרוצה לנצל את הלא-כלום לטובת העצמת אישיותו, מפני שפירצה זו מעידה על ה"מקיף", על העיגול הגדול הבולע את המאמץ והחתירה לטוב המתרחשים בתוכו[[79]](#footnote-79).

אבל כשם שהחורבן הוא הזדמנות לעמלק להידבק בחלק הרע, שכעת כאילו עומד ברשות עצמו, כך הוא גופא ההזדמנות לה' לגלות שהטוב הוא מוחלט, ושההבדל בין חורבן לבנין הוא רק הבדל שבהתגלות ולא הבדל שבעצם, וה' וטובו והשגחתו נוכחים תמיד[[80]](#footnote-80), והגלות אף היא חסד ה'. אם בזמן הבית הרע התפרש כפחיתות המעוררת להחלץ ולהסב פנים ממנה, ככזה שצריך להסתייג ולהמלט ממנו, הנה כעת, בלא יודעין, הרע עצמו מסייע לטוב[[81]](#footnote-81).

חילול השם וקדושת העצם

לעיל אמרנו שהדמיון בין יום הכפורים לפורים הוא בענין הגורל, אמנם כמובן שיש הרבה קשרי נגוד ביניהם, ואחד (והעמוק) שביניהם, הקשור אף הוא לעבודת שני השעירים, הוא ענין שם ה'. ביום הכפורים יש עסק רב בשם המפורש, הגורל על השעיר שדמו מוכנס הוא הגורל שכתוב עליו שם ה' (ולעומתו על הגורל של השעיר המשתלח כתוב לעזאזל[[82]](#footnote-82)), ו"כשהיו הכהנים שומעים את שם ה' יוצא מפי כהן גדול בטהרה" – עם עליית הגורל, ובווידוייו של הכהן הגדול – "היו כורעים ונופלים על פניהם ומשתחוים ואומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'"[[83]](#footnote-83). לעומת זאת בפורים, כידוע, אין שם ה' במגילה. כאשר יש שם ה' יש לזה ניגוד, המקום המרוקן משם ה', שכן דברים ששם ה' נקרא עליהם מצויינים כחריגים מן השאר הסתמי (לרבות השם עצמו, שהינו מילה קדושה לעומת שאר המילים); אבל במגילה מתברר שכל הניגוד אינו אלא למראית עין, ו"נהפוך הוא", והכל נהפך לטובה ומצטרף לטובה, ופור המן נהפך לפורֵנו, עד דלא ידע בין ארור לברוך. אכן בפורים נודע כי כל הדברים שנאסרו עלינו ביום כפור, מפני שהגשמיות וההענות לתביעות הגוף מרחיקות מן ה', אף בהם יש חיות אלקית ויכולת להגביר את השמחה בה'.

שם היינו אור וגילוי ופרסום, שם מאפשר לזולת לזהות ולהבחין ולפנות, ולפעמים בעל השם מתעלם (כלומר, מעלים את עצמו) מהזולת העומד בחוץ, ואינו נודע לו, ואז אנו אומרים כי לא נודע שמו. אמנם מי שקשור אל בעל השם בעצם, ואינו עומד מבחוץ כצופה שזיהה תופעה אשר באה והשתרבבה לעולם הדברים המוכרים, הוא חש את נוכחותו ואת כוונתו הפנימית גם כאשר מעיני הצופים הרגילים נעלמה הדמות המוכרת להם. אמנם גם זה שמסוגל להכרות אינטימית כל כך, כל זמן שבעל השם נגלה לפניו בפשטות ובמלוא הדרו, אינו מתעורר לשים לב כי העצם שמאחורי ההתגלות יותר עמוק ממנה, וכי צפוי על כן שיפיק התגלויות חדשות וחידושים בלתי צפויים, ובכל אלו יישאר הוא[[84]](#footnote-84). בזמן שבית המקדש קיים נוכחות ה' מופיעה כנבדל המתלבש בתוך המציאות, ותוך כדי כך מזהה מה ראוי לשמש לו לבוש ומה אינו לפי כבודו, אבל לאחר החורבן, כאשר ה' נהפך לרואה ואינו נראה, באשר אין לו לבושים בעזרתם יוכל להראות, דוקא אז מתעוררים לשים לב כי באמת הוא שורה בכל ומפעפע בחשאי בכל.

והנה, מבואר בהלכות תשובה[[85]](#footnote-85) כי יום הכפורים מכפר על הכל חוץ מעל חילול ה', ולעומת זה על פורים נאמר[[86]](#footnote-86) כי הגזרה היתה מפני שהשתחוו לצלם ונהנו מסעודתו של אותו רשע, ואלו עברות שיש בהן חילול ה', אלא שהם לא עשו אלא לפנים (כלומר, רק כלפי חוץ), לכן אף ה' לא גזר עליהם אלא לפנים, וסוף שהגזרה לא יצאה לפועל. הרי שבפורים יש ממד של כפרה על חילול ה', ונכונות לראות בחילול ה' עברה חיצונית שניתנת להמחק.

יש לומר שעל חילול השם מכפרים בזיהוי קדושת העצם. בפשטות אי אפשר לכפר על חילול ה' מפני שתמיד נותר חשד שהחטא עמוק יותר מן התשובה. כיוון שהִפְגנו התנגדות, והתעלמות מכוונת מאור ה', ועשינו את ישנו אינו, ולא רק שקענו ביצרנו בלא לשאת ראש אל ה', מי יאמר שתשומת הלב שלנו כעת לאותו אור תותיר אותו בלא שישוב וייעלם, שהרי כבר הוכחנו כשרון לעשות את אור ה' חלל (כביכול כחלל במלחמה). לכן בשאר עברות מועילה תשובה, שכן יש לקוות שהתשובה באה בעקבות היפתחות לאור ה' שכלל לא היתה תשומת לב אליו בשעת העברה, ואילו על חילול ה' הכפרה תלויה ועומדת, וחסרה היא וודאות בהירה. על כן, כדי לכפר על חילול ה', יש לחשוף התקשרות לעצם החשוך שממנו הופק האור (לשון עצם נופל על לשון עצימת עיניים), סוג של קשר המאפשר לשפוט את כל הבגידות כ"לפנים", כהתכחשויות שלא מתכוונות באמת להתנתק. כעת מתברר שעצם ההתקשרות אינו תלוי כלל במידת האור לה זכינו, אלא עצמנו ובשרנו הוא, ואי-אפשר להתנתק ממנו כשם שאין אדם יכול להתנתק מעצמו, בין אם הוא מוצא חן בעיני עצמו ובין אם לא (כשאין מתכוונים להתנתק, מן הסתם יש בכאִילו-התעלמות מין גוון של תקשורת מעוותת, ומין טענה כנגד האור על שאינו חושף דיו את העצם המבוקש[[87]](#footnote-87)).

ראה מה שכתבנו בספר על ישראל גאוותו[[88]](#footnote-88): יום הכפורים הוא יום חרטה(המתיחסת לחטא ברצינות רבה, ורואה אותו חרוט על לוח הלב), אבל פורים הוא יום מסוגל לגילוי העצם, ומנקודת מבטו היה החטא משחק ילדים מטופש, כביכול לא באמת אני הייתי שם. פורים מתמודד עם הגלות וההתבוללות – ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה למעלה מטעם ודעת, בלא איסור הלכתי ברור, "ולמה קראו לו יהודי, על שום שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בע"ז נקרא יהודי"[[89]](#footnote-89) – וכל אחד יכול להרגיש שהמסלול המתבקש בימינו כדי להוציא יהודי מחיק עם זר ובת-אל-נכר הוא לעורר אצלו מהפך בזהות, עד שיאמר כי מה שעבר עליו במשך עשרות שנים היה באמת 'לא הוא', ואילו נסיונות רגילים לעורר תשובה ושפלות בלב בסגנון של יום הכפורים, ספק גדול עד כמה יצלחו לחלץ מהתבוללות.

פרה אדומה

כיוון שבאנו לדרוש על פורים כמכוון כנגד עבודת שני השעירים, נמשיך בסגנון של דרוש ונאמר כי שושן פורים מתייחס לעבודת פרה אדומה, כמבואר שהיתה נעשית נוכח שער שושן (השער שהיתה חקוקה עליו דמות שושן הבירה), וכך נוכל לקשר את פרשת פרה הנקראת לקראת ניסן גם לפורים שלפניה[[90]](#footnote-90).

כמבואר ברמב"ן לעיל, יש זיקה בין השעיר המשתלח לפרה אדומה, שכן גם זו נעשות עבודותיה מחוץ למקדש, ומטמאת כל הבא עמה במגע, ומשמע מזה שעבודתה מתייחסת לכחות הסטרא אחרא שמחוץ למקדש וליישוב ששם את המקדש במרכזו. אלא שאת עניין פרה אדומה פירש הבעש"ט בגוון אחר מן המבואר לעיל. ואכן יש ניגוד בין שעיר המשתלח לפרה אדומה: אצל השעיר לשון הזהורית האדומה מלבינה (שוב, לפי הירושלמי[[91]](#footnote-91) יוצא שרק כאשר זוכים), ואילו אצל הפרה משמע שיש בכחו של האדום לטהר, כמו שמצאנו ששני התולעת מטהר בטומאת מצורע. כלומר, השיבה לחיים תקינים בתוך עדת ישראל, לאחר פרישה מפני טומאה, באה עם המעבר מהצבע הלבן – צבעו של המת וצבעם של נגעי המצורע – אל הצבע האדום, ואילו הטהרה המופיעה במקדש באה עם המעבר מאדום ומזהב ללבן[[92]](#footnote-92). ועוד: הזאת דם הפרה נעשית נוכח המקדש, יש כאן תנועה מבחוץ פנימה, ואילו שעיר המשתלח – משתלח מן המקדש החוצה.

והנה, כך פירש הבעש"ט את ענין פרה אדומה[[93]](#footnote-93):

שזהו ענין הגבהות, שמתחילה אם האדם מתנהג בדרך לא טוב, והוא רחוק מהש"י, התחלת תקונו הוא מצד הגבהות ושלא לשמה, כמו להתפארות, או עוה"ב – שזהו גם כן גבהות נסתר, שחושב שראוי שישלם לו הש"י שכר על מעשיו, וחושב את עצמו שעושה איזה דבר למענו, ובאמת מצדנו בלתי כח הבורא מה אנו, והאיך יתכן לקבל שכר, רק מתחילה אי אפשר לבוא לזה וחס וחלילה ישאר בחיצוניות – והותר לו לאחוז הגבהות והתפארות, ויעשה שלא לשמה, ומתוך שלא לשמה יבוא לשמה, ובלשמה צריך להיות זך ונקי מכל סיג גבהות, כי אם יתערב בו גבהות יתועב לפני ה'.

וזה פירוש "כי כל שאֹר וכל דבש לא תקטירו כו' קרבן ראשית תקריבו אותם ואל המזבח לא יעלו"[[94]](#footnote-94), פירוש שהרמז בשאור ודבש לגבהות, שהם מרתיחים ועולים, כמו הגבהות שמגביה לב האדם, והם "דיני הקטנות", כי קטן רוצה להיות גדול והדיוט קופץ בראש, ואמר הכתוב "לא תקטירו ממנו אשה להוי'" לעבוד על ידי גבהות, רק קרבן ראשית, רצה לומר: ראשית ההתקרבות להש"י מותר להיות בגבהות, אבל אח"כ אל המזבח העליון לא יעלו לריח ניחוח לה', שאין נחת רוח לפניו ית' בגבהות ח"ו, כי תועבת ה' כל גבה לב אפילו בכל דהוא, נמצא הגבהות מטהרת טמאים וכו'. וענין הזה אפילו בצדיקים שכבר הם טהורים הוא נוהג תמיד על דרך הנ"ל, שצריך להתקרב להש"י ב[סדר של] גבהות ושפלות, כי קודם שרוצה האדם להתקרב להש"י על ידי איזה מצוה גדולה, ותורה או תפילה, נמצא שעדיין הוא מרוחק, ונקרא לערך הקרוב שיתקרב אחר כך על ידי העובדא שעתיד לעשות – נקרא עתה על דרך הכינוי טמא ומרוחק מהש"י, ואי אפשר להתקרב להש"י אם לא יהיה לו גבהות,

פירוש: דיש קטנות וגדלות בקדושה, ולעומת זה בסטרא אחרא, דבסטרא אחרא קטנות היינו שהיצר הרע אומר לו: אתה אינך ראוי לעשות מצוה גדולה ועובדא כזו, ועל כן שצריך שיגבה לבו בדרכי ה', כמאמר רז"ל במשנה: 'למה נברא האדם יחידי, שצריך לומר עלי העולם עומד כו''[[95]](#footnote-95), דאם לא כן יאמר לו יצרו שאתה אינך ראוי להתקרב אליו על ידי עובדא זו כו', לזה צריך להשתמש בגבהות, ושיגבה לבו בדרכי ה' להתקרב דוקא, ואם כן על ידי גבהות זה יטהר ויקרב את עצמו להש"י כשיעשה העובדא של תורה או תפילה או מצוה; ואחר כך, בעת העובדא שעושה אז, אחר כך צריך להשמר מכל צד גבהות, וישפיל את עצמו לפני הש"י ולפני כל, וזהו קטנות שבקדושה, שלא ידומה לו שהוא גדול מחברו כשיראה שהם אינם עושים עובדא זו. נמצא הגבהות בשעת מעשה המצוה – שאז הוא נקרא טהור – ואז הגבהות מטמא טהורים ח"ו. והגבהות נקרא פרה, שמפרה ומגדיל דעת האדם, ואדומה – מצד הקליפה. גם על כן צריך להשליך אל תוך שרפת הפרה עץ ארז ואזוב ושני תולעת, דפירש רש"י: מי שהתגאה כארז כו' ישפיל כאזוב, עיין שם[[96]](#footnote-96), ופסק הרמב"ם[[97]](#footnote-97): "מקל של ארז ארכו אמה", פירושו כנ"ל, שהגבורות וגדלות שיקח לעצמו לעשיית המצוה יהיה מדוד ומשוער באמה ובמדה, ואחר כך תיכף ישפיל עצמו כאזוב, ונקרא זה פרה אדומה המטהרת טמאים כו'.

שוב לפנינו התחשבות בסטרא אחרא ובאי יכולתו של האדם להתלש מן האגו שלו, אלא שכאן לובשים הדברים צורה אחרת. אין אומרים כאן, אל תתיימר כי הנך צדיק המסור לה' ללא שיור, הודה בחולשותיך ותן מקום לאהבת עצמך, אלא עיקר הפניה פה הוא הפוך: קום והתנער מחדלון וייאוש, ועשה זאת על ידי גאוה מדודה, ועל ידי בטחון עצמי כי בידך הדבר[[98]](#footnote-98). יש כאן גאוה במקום חולשת התאוה, ופעולה במקום מנוחה.

בפשטות יש לומר כי ההבדל הוא בין תחילת עשיה לסופה. קודם העשיה האדם מצוי פעמים רבות בכבדות ובחדלון, ונצרך על כן לטהרתה של הפרה. כוחה של פרה אדומה הוא לטהר ממות, מאבי אבות הטומאה, ובפנימיות כל עצבות ויאוש מכניסים את האדם לכבדות ומשביתים אותו[[99]](#footnote-99). על כן, יחסית למצבו, העיקר והדבר הראשון הוא שישוב לחיות, שאלמלא כן לא יהיה כאן בכלל מישהו שאותו צריך לעדן ולקדם[[100]](#footnote-100). המת מופשט מן החיים וצבעו לבן, והעיקר כעת הוא להחזיר בו את האודם, כמו מי שהלבינו את פניו ושפכו את דמו ("אזיל סומקא ואתי חוורא"[[101]](#footnote-101)), אשר כעת העיקר הוא לשבחו ולעודדו, ואין זה הזמן לחשוש פן יפול בגאוה[[102]](#footnote-102). זהו הצעד הראשון לכיוון המקדש.

לעומת זה, שני השעירים באים לקראת החג של החדש השביעי, בחינת שבת שבסוף ימי המעשה[[103]](#footnote-103). בסוף המעשה – בניגוד למצב של טרם ההתעוררות, בו נטה האדם לייחס לעצמו אי יכולת, ויצרו השׁיאו כי רק נס מן ה' יכול לפעול בו שינוי ולנערו, והוא עצמו אין לו אלא להמתין בחיבוק ידיים לאותו נס – מסית היצר את האדם לזקוף את פעולתו לעצמו, ולהתפעל מעצמו עד כמה הצליח לחרוג מטבעו (בסתר, יש באותה התפעלות התנשאות על אלקים, הלה ברא טבע חלש ונוטה למיתה, ואילו אני פרצתי את גבולות הטבע הזה).

זה הזמן להטהר מן הגאוה הזאת, ולהבהיר שהאדם מצד עצמו מועד לכל רע, ושגם הטוב שעשה עוד לא הפך את אישיותו להיות אחרת, ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול ליצרו שקם עליו בכל יום[[104]](#footnote-104). כעת צבע הטהרה הוא הצבע הלבן. הלבן מזכיר אמנם מות (ואף מצורע חשוב כמת ונגעיו לבנים), אבל מזכיר גם מלאכיות ומופשטות, כדרכם של המלאכים להופיע לבושי בדים[[105]](#footnote-105), היינו פשתן. כלומר, לחזור ממות לחיים, ומהסגרו של מצורע לחברת בני אדם, נצרך להפוך את לובן המות לאודם החיים, אבל בשביל להכנס למקדש ולהיות נוכח פני ה', אשר זהו סופו ותכליתו של תהליך החזרה לחיים, נצרך שוב להפוך את האדום ללבן, באשר האדום מייצג את תסיסתה של הישות בעוד הלבן מבטא את ההתפשטות וההפשטה ממנה; המות וההסתלקות מגסותו של העולם נפגשים זה בזה[[106]](#footnote-106).

ונוכל להוסיף: שעיר המשתלח שייך לסוף גם מפני שמשתלח מבפנים החוצה. כשם שנכון כי הטהרה מאדום ללבן היא צעד שני בכיוון הכניסה אל הקדש, כך נכון גם כי הבקורת העמוקה הזאת על האודם והישות תיתכן רק מתוך זיקה לנוכחות האלקית המופיעה לפני ולפנים. ה'חוש' וההרגש ברוממות ה' הוא המוליד ביטול פנימי, ובלא הזיקה הזאת למקור החיים, ביטוש הישות עד עפר הריהו ממש שפיכות דמים[[107]](#footnote-107).

לכאורה יקשה על דברינו, שהרי לעיל, בתורת הבעש"ט שקישרנו לשעיר המשתלח, הובאה דוגמא שקשורה לתחילת העבודה, להתעוררות כפשוטה בחצות לילה, ואם כן משם עולה שכדי להתעורר צריך לשלוח שעיר לעזאזל, מה שמתאים לדרכנו כאן לסוף העבודה, לשלב בו האדם מסכם את עצמו, אשר אז נוטה הוא לעטר את עצמו, ו'ממתין למשאית של הצל"שים'.

כדי להשיב על כך נצטרך להפשיט קצת את החילוק בין תחילת העשיה לסופה. השעיר מטפל לא בפעולה, אלא בתדמית, בהלך הנפש הנשרך בעקבות הפעולות הטובות, מכרסם בהן ונותן להן פרשנות הרסנית. לפי הלך נפש זה, עניינן של הפעולות החיוביות להיות הולכות ומצטברות לכדי ציון גבוה שהאדם רוצה לתת לעצמו, ובעצם הפעולה היא האמצעי, והתדמית היא המטרה. אף אפשר לעדן את הדברים, ולומר שהפעולות החיוביות נעשות מתוך תקוה להביא לשינוי רציני בתוך האני, ולא רק כדי לייצר תדמית מלאכותית, אבל בסופו של דבר, גם ההתעקשות להיות צדיק באמת, תוך נסיון להעלים את הפער שבין האנושי לאלקי (ובעצם גם תוך כניסה למנטליות הישגית, מנטליות שיש בה שכחת ה' והתרכזות האדם בעצמו וביכולתו לעמוד באתגרים) היא הרסנית. בא השעיר לעזאזל ומגמד את התדמית, ומנפץ את האשליה, ועל ידי שמייאש את האדם מלהיות מושלם כאלקים, גורם לו לעמוד לפניו בבושה, ואפשר אף להוסיף: לא ממש לפניו, אלא במרחק מה ממנו, וודאי מנטרל את היומרה להשתוות לו ולעמוד במקומו ממש (יומרה המביאה בסוף להרהור, שמא אף יכול אני למלא את מקומו ח"ו, וד"ל).

הפרה, לעומת זה, באה ללבות פעולה על ידי שינוי התדמית. כאשר היוזמה לשינוי התדמית באה מלכתחילה בתור אמצעי, נקל לה להיות מרוסנת ומדודה, שכן הגבהות כבר רואה באופק את הפעולה אליה היא מתנקזת ובתוכה עתידה היא להבלע.

כעת נחזור לקושיתנו: זה שתואר כמי שקשה לו לקום בחצות אינו טיפוס נרפה, אלא אדרבא, מי שנוטל על עצמו אתגרים, והיצר נתפס לו כבא מבחוץ ומפריע. איש שכזה מונח מלכתחילה במקום אליו דוחף הבעש"ט את העצוב והנרפה, ולא חסרה לו גבהות, אלא שזו גופא צרתו – כיוון שהגבהות טבעית לו, ומשולבת בתוך תדמיתו, האשליה שבה יכולה לבסוף לערער את הכל. לכן אפשר לדמות את מצבו למצבו של הטיפוס הנרפה לאחר שהלה יצא מגדרו ופעל, ומן הסתם מלא הוא כעת התפעלות מעצמו בעקבות החידוש שארע לו. אצל שניהם עברה הגבהות מכח ממריץ למעצבת זהות, ומן האודם הזה יש להטהר ולהתלבן.

כעת נשוב לשושן פורים: בפורים למדנו כיצד לסכם עצמנו, ולמדנו שלעומת הסיכום הרווי חשבון נפש ושפלות שעושים אנו ביום הכפורים, בפורים עולים לחשבונו של עולם, להצדיק את הקב"ה שאין רע יוצא מתחת ידיו, ולהתבשם מזה שאף את עצמנו אין אנו מוציאים מן הכלל הזה. יש לומר שבשושן פורים – החל בט"ו, והמציב עצמו בזה חדש לפני פסח – בעת שאנו נושאים עינינו לערי ארץ ישראל המוקפות חומה, הרינו מתכוננים להתחלה חדשה, ומשתדלים להתנער מטומאת חוסר המעש של הגלות[[108]](#footnote-108). הסתכלות כזאת על שני ימים טובים, שהראשון בהם סוגר, והשני פותח, יכולה להלמד מסמיכות היובל לשמיטה. כמבואר בקיצור בראש המאמר "יום תרועה", היובל אינו (ועכ"פ אינו רק) חתימה בתר חתימה, אלא חוגג את החזרה לעמדת הזינוק, את השיבה לנחלות ולחופש על מנת להתחיל מחדש[[109]](#footnote-109).

נספח

פר ושעיר של יום הכפורים

בגוף המאמר עסקנו ביחס שבין שני השעירים, וביחס שבין חטאת – במסגרתה קרבים שני השעירים – לבין העולה. כדי להשלים את הדיון יש צורך להתבונן בכך שהחטאת הזאת היא שעיר דוקא, וזאת נעשה על ידי ההשואה לפר החטאת הקרב לפני השעיר.

פר החטאת הוא פרו של הכהן הגדול עצמו, אשר הקרבתו מוקדמת להקרבת השעיר המכפר על העם. טעמה של הקדימה פשוט: כדי שיוכל הכהן לכפר על העם צריך הוא עצמו להיות מטוהר מעוון[[110]](#footnote-110); אבל יש לעיין מדוע השתנה מין קרבנו ממין קרבנם. ובכן, בבואנו להבחין בין הבהמות, שתי דרכים לפנינו. דרך אחת: לראות אותן מסודרות במדרג של חשיבות, כאשר היקר יותר הוא החשוב יותר, ומבטא 'הקרבת יתר'; זוהי הסתכלות כמותית. דרך שניה: להתענין באופיין ותכונותיהן של הבהמות, ולחפש במה אופי מסויים מתאים לחטא או לחוטא מסוים, זוהי הסתכלות איכותית.

והנה, יש פרטים בדיני הקרבנות שמטים לכאן ויש שמטים לכאן. את ההסתכלות הכמותית מצדיקה לכאורה רשימת חייבי החטאות בפרק ד בספר ויקרא: כהן גדול מביא פר שקרב כחטאת פנימית, סנהדרין שהחטיאו את העם מביאים גם הם פר לחטאת פנימית, נשיא שחטא מביא שעיר לחטאת חיצונית, ואדם רגיל מביא שעירה או כשבה לחטאת חיצונית. לעומת זה, מוצאים במקומות אחרים שהקפידה תורה כי דוקא השעיר ישמש לחטאת, כך בשעירי עבודה זרה, אשר הצבור ששגג בחטא החמור מכולם מביא שעיר שקרב כחטאת פנימית, והיחיד שנכשל בזה מביא שעירה כחטאת חיצונית, וכך בשעירי ראשי חדשים ושל מועדות. נראה שכדי למצוא ידינו ורגלינו בסבך הזה נצטרך למצוא בסופו של דבר התאמה כלשהי בין שווי הבהמה לאופיה, אבל נתחיל בהתבוננות האיכותית:

הפר הוא החזק ביותר והפועל ביותר[[111]](#footnote-111), "ורֹב תבואות בכֹח שור"[[112]](#footnote-112), והקרבתו מבטאת שהחוטא מודה כי הרשה לעצמו להפעיל את כחו הרב בדרך רעה ולמטרות רעות; וכעת זובח הוא גאוותו, ומייחל להשיב ולהכליל כחות אלו במקורם האלקי, עד שייעשה רב פעלים לתורה ולתעודה[[113]](#footnote-113).

הכבש הוא הפותה והנכנע, והקרבתו מבטאת שהחוטא מודה כי הרשה לעצמו להגרר אחרי תאוות לבו בלא לעצור ברוחו, וכעת זובח הוא את לבו החומד, ומייחל להיות מעתה צאן מרעיתו של ה' ולהמשך אחריו.

העז הוא עז הפנים שאינו מקבל מרות, והקרבתו מבטאת שהחוטא מודה כי נהג שלא כשורה מתוך פריקת עול, מתוך עצם הרצון שלא להתקשר ושלא להיות מחוייב, ולאו דוקא מתוך מגמה שלילית או פיתוי שהתקשה לגבור עליו, וכעת זובח הוא את חופשו ה'כל-יכול', ומייחל שכל האומץ והרוח החפשית יעלו למקורם, וינתן דרור לנפשו האלקית שלא להתבייש מן המלעיגים ומן המוסכמות וההרגלים, הנדמים לחוקי טבע שאינם ניתנים לפריצה.

לאור הסבר זה ברור מדוע כפרת עבודה זרה קשורה בשעיר, שכן כאן מתבלטים המרד והחוצפה, והנטיה אל התהו אשר שעירים ירקדו שם[[114]](#footnote-114).

גם חטאות הצבור הקבועות הן שעירים, מפני שהשעיר הוא החטאת ב'טהרתה' (לכן שעירה מופיעה ראשונה כאפשרות של חטאת), הוא המבטא את אי-ההסכמה להתקשר ולהשתעבד; וכשם שכבר הוסבר לעיל על היצמדות החטאת למקדש – נוכחות ה' במשכנו מוצגת בפרשת אחרי מות כהפוכה ממקום משכנם של השעירים.

למרות כל זאת, חטאת כהן גדול וחטאת הצבור שהטעתה אותו סנהדרין הן של פר, ופר זה מופיע כחמור יותר משעיר של נשיא, שהרי הוא חטאת פנימית. יש לומר שכהן גדול שחטא, עיקר הקלקול אצלו קשור ברום מעמדו וביכולת ההשפעה המרובה שלו (שהרי אין מדובר בשגגה סתם, אלא בהוראת היתר מוטעית שהורה לעצמו[[115]](#footnote-115)), דבר זה הוא שמרבה את הנזק, ומן הסתם הוא גם שגרם לחטא. המעמד הגבוה הוא שגרם לו להרשות לעצמו. כנגד זה אצל הנשיא החטא נתפס כהשמטות המלכות מעול התורה, כחולשה ולא כיומרה בשם התורה עצמה. כאשר הנהגת החולין סוטה, אין בזה עדיין איום על הלפני ולפנים, ולכן חטאת זו חיצונית היא.

בכל זאת, גם הנשיא מביא זכר, מה שמלמד כי חטאי המנהיגים הם חטאים 'מובילים' ולא חטאים 'נגררים', וממילא גם נגועים בגאוה[[116]](#footnote-116) (ובעומק יותר יוסבר כי הזכר מבטא עיוות של גאוה, ואילו הנקבה מבטאת פריקת עול מתוך עצבות ויאוש, וחוסר אמון פנימי בקשר).

יוקר הפר שייך אף הוא לחשיבותו, כמוסבר שהחטא נובע מהרגשת החשיבות של המנהיג, ומשם גם חומרתו. כנגד זה השעיר הפשוט יותר עושה את הנשיא לפחות מיוחס מן הכהן, ומציג את חטאו כמעידה אנושית. אין זאת אלא שכך יש לראות את המלך, עם כל אימתו שעלינו, רוצים אנו לראותו לא כקדוש נבדל, אלא כמייצג המיטב שבאנושי, והדברים ארוכים.

יוצא לנו מכל האמור כי כאשר הפגם הוא יסודי ועמוק, מתאים יותר השעיר, כי צריך לשוב מן המדבר אל נוכח פני ה', אבל יש שהפגם הוא מפני גסות הלב במקום ולא מפני ההתעלמות ממנו, ואז מתאים הפר.

1. . ויקרא א, ט. [↑](#footnote-ref-1)
2. . שם ד, יב, כא; טז, כז. [↑](#footnote-ref-2)
3. . שם ד, כה, ל, לד ועוד. [↑](#footnote-ref-3)
4. . שם שם ו, יז; טז, יד-יז. [↑](#footnote-ref-4)
5. . זבחים ז, ב. על כן לענין זריקת הדם, דם החטאת קודם לדם העולה, שכן המקודש יותר הוא הקודם, ולענין הקטרת האימורים והאיברים, איברי העולה ואימוריה קודמים לאימורי חטאת (זבחים פרק י משנה ב). [↑](#footnote-ref-5)
6. . רש"י לויקרא ח, ח. [↑](#footnote-ref-6)
7. . הרי זה דומה לאמירה שהאמת המתמטית מציפה את הכל, ואף היצורים שאינם מודעים לה חדורים בה, שהרי מצייתים הם לחוקי הטבע הנאמנים לה, ורק במקום אחד היא נהדפת – במוחו של השוטה הסבור ששנים כפול שנים הם חמש. [↑](#footnote-ref-7)
8. . משל לזה יכול להיות חולה במחלת רדיפה, לדוגמא, אשר מכח חכמתו מזהה כי פרשנותו את המציאות היא מעוותת, וכל כולו הוא יחול להיעתק מעצמו אל התיחסות נפשית אובייקטיבית. [↑](#footnote-ref-8)
9. . כאמור, אותה תנועת נפש תיתכן גם באופן פחות קיצוני, כאשר האדם רוצה לבטא לא שה' הוא הכל, אלא שה' הוא העיקר, ואותו ראוי לשים במרכז, ולו ראוי לחלוק את הכבוד (עצם המונח "לחלוק כבוד" מעיד שהחולק מוותר בזה רק על חלק מעצמו). מזווית כזאת העולה נתפסת כדורון, כלשון חז"ל, ולא כמייצגת ממש את המקריב, והרי זה דומה להלכה לפיה איש חשוב יכול לקדש אשה בנכונותו לקבל ממנה מתנה, שכן קבלתו נחשבת הנאה לה (קידושין ז, א).

   יש לומר כי אף שהעולה עצמה יכולה להתפרש גם כך, הנה במערכת הקרבנות התייחד קרבן מיוחד לבטא את הגישה הזאת, הוא קרבן המנחה. מנחה פירושה מתנה מכבדת, מניחה את דעת המקבל כאשר רואה שההתיחסות אליו היא בביטול ובכבוד הראוי, כמו המנחה השלוחה "לאדֹנִי לעשו" (בראשית לב, יט) כדי לפייסו. לכן, כיוון שהמנחה אינה מבטאת התמסרות מוחלטת אלא מתנה, ה' נותן ממנה חלק לכהנים. אין זה כמו חטאת שהכהנים אוכלים, שכן בחטאת חלק הכהנים לא נועד מלכתחילה לה', כפי שמבואר בפנים, אלא כמו עולה שכולה לה', אלא שה' מפריש משלו למשרתיו, ואם מנחת כהן היא – כליל תקטר (ראה באריכות בפירושו של רד"ץ הופמן, ויקרא ב, א. ורמז לכך שהמנחה מצטרפת לעולה: **עֹלה** ┴ **מנחה** = **יצחק**; זה שהיה עולה תמימה, ו'קנה מקומו' שיהיה שם לדורות "זה מזבח לעֹלה לישראל" (דהי"א כב, א, רמב"ם הלכות בית הבחירה ב, א, עיין שם).

   כאשר המתנה היא ביטוי למסירות נפש אין ה' מחלק מתוך מתנתו, כי זוהי תנועת נפש שמבטאת אינטימיות ושייכות רבה מכדי שיהיה ראוי לשתף בה את משרתיו, אבל קרבן המבטא מתנה וחלוקת כבוד, נתינה משלי ולא נתינת עצמי, מבטא זאת גם (ואולי אפילו יותר) כאשר המכובד משתמש בזה לפרנסת כבודתו. ועוד: כאשר מדובר במתנה, האומרת כי לשנינו יש מקום, וכי אתה אכן מתכבד על ידי כיבודי אותך (מה שאומר כי באיזשהו מקום יש השתוות בינינו), יש יותר מקום למתנה אישית המאפיינת אותי ואומרת 'כך וכך אני רוצה להזכר אצלך' מחד גיסא, וחשש להגשמה מאידך גיסא. לכן מצאנו שאדם יכול להגיש מנחה ב'סגנון אישי', מנחת מרחשת או מחבת או תנור וכו' (ויקרא ב), וכנגד זה מצאנו שאין להביא חמץ ופירות ביכורים כמנחה, כנראה שהללו נתפסים כמתנה מגושמת מדי.

   לאור האמור יובן פגם מנחת קין בשתי צורות: א. לעומת הבל שהביא מבחר, קין ממש התחלק עם ה', כמי שאמנם צריך לקחת אותו בחשבון, אבל הנפש ממאנת לעשות אותו עיקר. ב. פרי האדמה הוא הדבש (ואולי גם השאור) שאין להקריב ממנו לה'. כאמור, שני הפגמים משתלשלים זה מזה. וראה מה שכתבנו בנספח "בת יפתח" בספר רוחו של משיח, וקשר לזה את דבריו היפים והמשכנעים של הרב חנן פורת בגליון מעט מן האור לפרשת בראשית, תשס"ד. [↑](#footnote-ref-9)
10. . על חוש הריח כחוש הגישוש ראה לקמן במאמר על ארבעת המינים, בפרק א, בדברים על ההדס. [↑](#footnote-ref-10)
11. . ישעיה יא, ט. [↑](#footnote-ref-11)
12. . ויק"ר ז; וראה איוב א, ה. [↑](#footnote-ref-12)
13. . תניא פרק כט. [↑](#footnote-ref-13)
14. . רמב"ם הל' שגגות א, א. [↑](#footnote-ref-14)
15. . תהלים קלט, ז. [↑](#footnote-ref-15)
16. . שמ"ב כד, יד. כיוון שאי אפשר להמלט, ואף אם "אציעה שאול – הנך" (כלשון הפסוק בהמשך ל"אנה מפניך אברח"), מתהפכת המחשבה לומר: אדרבה, סוף סוף, גם כשאציעה שאול, הנך כאן לעזור לי ולחלצני. [↑](#footnote-ref-16)
17. . "דאמר רב אלמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא" – כתובות לג, ב. [↑](#footnote-ref-17)
18. . תהלים נא, ה. רמב"ם הל' תשובה ב, ח. [↑](#footnote-ref-18)
19. . על העולה נאמר: "אדם כי יקריב" (ויקרא א, ב), ועל החטאת – "נפש כי תחטא" (ויקרא ד, ב). אצל אדם רגיל, סתם נפש היא נפשו הבהמית – ראה תניא פרק כט – ודוקא העיסוק בה מעלה את האדם ל"בהמות הייתי עמך" (תהלים עג, כב), ומפגיש אותו עם מדרגת "בהמה רבה" שהיא התמסרות פשוטה שלמעלה ממאמצי ההידמות ל"אדם דאצילות".

    יש לומר כי עבודת ניסן – עבודת ההתחדשות (בחינת "החֹדש הזה לכם ראש חדשים" – שמות יב, ב) – מתאימה יותר לעולה שאינה חודרת אל האדם כפי שהוא, היינו עם כל עברו החרוט בו, ועל כן בראש חדש ניסן – יום חנוכת המשכן – מתאים לפתוח את הציווי על הקרבנות בעולה (כמבואר בריש ויקרא); ואילו עבודת תשרי – עבודת ההתחזקות (בחינת "שפרו מעשיכם" – ויק"ר כט) – מתאימה יותר לחטאת, שעל כן ראש כל החטאות היא חטאת הכיפורים (וראש חדש תשרי מצטיין בשתי חטאות, זו של ראש חדש, וזו של ראש השנה). [↑](#footnote-ref-19)
20. . יש לומר שזריקת הדם סביב המזבח, כפי שנעשה הדבר בקרבנות שאינם חטאת, פירושה הכרה ומודעות שהחיים הם מה' (כמבואר בפרק יח בויקרא שהמנעות מהבאת הדם אל המזבח הופכת את הריגת בעל החיים לשפיכת דם, וראה לקמן, הערה מב), ושאין להם זכות קיום אם מתעלמים הם מכך, אבל העלאת הדם אל קרנות המזבח – או הכנסתו פנימה – מבטאת רצון להחליף את החיים, כדברי דוד לאחר חטאו – "לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי" (תהלים נא, יב). העולה, עם כל ההעלאה שבה, מטפלת יותר בהכרה ופחות בעצם הקיום, והתשובה הכרוכה בה היא מעין התשובה המתוארת ברמב"ם. הרמב"ם האמין בשכליותו של האדם, וראה בה את עיקרו, וצייר את התשובה כהתרופפות הקשר אל הטבע הראשוני, וכהעתקות אל מקום בו האדם מסוגל להתבונן על עצמו מבחוץ. על כן קבע נחרצות שהאדם אינו כבול לעברו, ובידו להיות אחר (הל' תשובה, ב, ב; ה, א; ז, ז. וראה בספר על ישראל גאוותו עמ' שיא-שיב). גם מסירות הנפש יכולה להשתלב בהלך הנפש הזה, מפני שזוהי תנועה של עזיבת החיים הפחותים. החטאת, לעומת זה, מתייסרת עם החיים עצמם, כאשר המקריב מודע להיותו כבול לטבעו. תקוותו היא שהכנסת ממד חדש לחייו תזריק בו עידוד, ותטעין אותו כחות חדשים להתגבר כל פעם מחדש, ועל כן נכון הוא להביא כביכול את חייו לה' על מנת שיטפל בהם כהבנתו וישתיל בהם לב חדש כרצונו, עם כל הרתיעה מן הבלתי נודע שיבוא בעקבות השינויים הללו. [↑](#footnote-ref-20)
21. . דוגמה לדבר היא כניסת אסתר אל המלך 'בלי חשבון' כדי להתחנן על נפשה, וזכתה למצוא חן בעיניו, עד שקרב אותה בקרוב אחר קרוב וכו'. [↑](#footnote-ref-21)
22. . כפי שרואים שדם חטאת של כהן גדול וסנהדרין שהטעו את הצבור בשוגג מוכנס אל הקדש, לעומת חטאות רגילות שדמן ניתן על קרנות המזבח, ואילו דם חטאת הכיפורים, המכפר אף על הזדונות, נכנס לפני ולפנים. [↑](#footnote-ref-22)
23. . לקו"מ ל, ב. [↑](#footnote-ref-23)
24. . דוגמה מוחשית לדבר היא התקוה להגמל מסמים. [↑](#footnote-ref-24)
25. . ראה בר"ר פרשה ח:

    א"ר סימון: בשעה שבא הקב"ה לבראת את אדם הראשון נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים וחבורות חבורות, מהם אומרים אל יברא ומהם אומרים יברא, הדא הוא דכתיב (תהלים פה, יא) "חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו". חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים ואמת אומר אל יברא שכולו שקרים, צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות שלום אומר אל יברא דכוליה קטטה. מה עשה הקדוש ברוך הוא, נטל אמת והשליכו לארץ, הה"ד (דניאל ח, יב) "ותשלך אמת ארצה". אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבון העולמים מה אתה מבזה תכסיס אלטיכסייה שלך, תעלה אמת מן הארץ, הדא הוא דכתיב (תהלים פה, יב) "אמת מארץ תצמח".

    הרי לפנינו ששתי אמיתות יש, אחת בשמים, שאומרת "אל יברא" האדם, ואחת, אנושית, שצומחת מן הארץ, ובעצם מן הנפילה והקבורה של קודמתה. יש לומר כי האמת הראשונה, זו שתוהה על ביאת האדם, היא בעצם אמת של תהו, ונדחית מפני האמת שצומחת מן הארץ, היא האמת של עולם התיקון, המאמינה בבריאת האדם. [↑](#footnote-ref-25)
26. . לענין זה הזולת הוא גם ה' וגם החבר ואפילו המציאות בכללה, שכן, כל פגישה עם מה שמעבר לעצמך, בעומקה היא פגישה עם מה שביחס אליך הוא התגלות אלקים. גם זיהוי הזולת כנשמה שצופנת סוד אשר אתה יכול רק להציץ בו, אבל לא להשתלט עליו ולא לבלוע אותו אל קרבך, וגם זיהוי המציאות כבריאה המעידה באופיה על בוראה, הם בעצם תגליות התובעות להתייחס אליהן. [↑](#footnote-ref-26)
27. . הרי זה דומה לתפיסת האדם את עצמו כבן תרבות לעומת בעלי החיים. האדם יודע שאף כי התרבות נרכשת בתהליך מתמשך, ונראה שאינה טבעית ומתבקשת מאליה, בכל זאת, אם ינסה להשיל אותה מעצמו לא יפול אל שום תשתית יציבה שקדמה לה. הוא אינו יכול להידמות לבעל חיים ולאמץ לעצמו את יציבותו, ואם ינסה, הרי יפול עוד ועוד לשאול בלי תחתית. בדומה לזה אין שום מבצר נינוח של אגו אטום שהאדם יכול להתכנס אליו, ולנוח ממאמציו לפרוץ את גבולות עצמו לשם מפגש עם מה ומי שמעבר. [↑](#footnote-ref-27)
28. . מגדים לג. [↑](#footnote-ref-28)
29. . ויקרא טז, ב. [↑](#footnote-ref-29)
30. . על כן מצות בנין המקדש באה רק לאחר שמתקיימת מחיית עמלק (שהוא אחרון האויבים, ותורו מגיע רק לאחר הנצחון על האויבים הגלויים, בדומה לשֵרוּש צמחים מזיקים לאחר שהוסרה השכבה הגלויה על פני הקרקע), והעולם נטהר; ועל כן יצחק (שנקרא על שם הצחוק וההפתעה שבהופעתו), היהודי הראשון שהורתו ולידתו בקדושה, מופיע רק לאחר הסרת הערלה; זרעו אינו יכול להמשך לעולם הזה כל עוד היא חוצצת ומכסה.

    לפי האמור כאן יובן היטב המסופר ביחזקאל (פרק ח) כי ה' לקחו למקדש והראה לו את התועבות שעושים ישראל בחצרותיו. מפרשים רבים העירו שאין זה מסתבר כי יחזקאל ראה שם דברים כהוויתם, שכן חילול קדש בוטה כל כך התאפשר רק בזמן מנשה שהסתלק עשרות שנים לפני נבואה זו. אין זאת אלא שיש כאן חזון, פרשנות להסתלקות השכינה (אשר על זה מדובר שם), וכוונת הכתוב כי התועבות הנעשות ביהודה, בפנימיות נעשות במקדש עצמו. דרך המקדש משרה ה' שכינתו על העם, והעם מתנכר להשראת השכינה הזאת וגורם לה להסתלק. [↑](#footnote-ref-30)
31. . על כן בעולה הראשונה שהתפרשה בפרשת ויקרא – עולת הבקר – לא נאמר ששחיטתה בצפון, ודבר זה התפרש רק בעולת הצאן שהוזכרה אחר כך. שכן, אם היה הדבר נאמר בעולה הראשונה, היה נשמע שההוראה להביא את הקרבן אל פתח אהל מועד פירושה פרט דיני המצביע היכן בדיוק לשחוט, בעוד שכוונת הכתוב כאן לומר שיש לאסוף את הקרבנות שעד כה נהגו בכל מקום אל המשכן, ורק כאן נחשבת ההקרבה לפני ה'. רוצה לומר, העיקר פה הוא הלא תעשה ולא העשה – ["ואף כשידבר על הקרבנות לא צוה להם שיקריבו קרבן אלא 'אדם כי יקריב מכם קרבן' אם יעשה מדעתו יהיה כך וכך; והתמידים שצוה בהם הוא לכבוד הבית" (רד"ק לכתוב בירמיה ז, כב: "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צִויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח")]. [↑](#footnote-ref-31)
32. . וראה במסופר על אחז, שסגר דלתות ההיכל, וייבא מזבח מדמשק – על אותו מזבח הקריב עולות ולא חטאות (מל"ב, טז); ולהפך נהג בנו חזקיהו, שפתח דלתות ההיכל, והקריב חטאות על המזבח שלפתחו (דהי"ב כט). ראה גם דיוקו של המלבי"ם בעזרא, תחילת פרק ג, כי כל זמן שלא נבנה המקדש השני הקריבו שבי הגולה על המזבח רק עולות. [↑](#footnote-ref-32)
33. . כך יעלה לנו יפה מדוע יש להקריב חטאות ציבור במועדים (ורק בהם), ואילו השבת – כולה עולה. המועדים הם זמן של מפגש והתוועדות, של עליה לרגל, בעוד שהשבת 'מציפה' את נוכחות ה' על פני כל בריאתו, ומזכירה את האמת הבלתי משתנה והכוללת כל (לכן השבת אינה נפגעת מפאת החורבן, אדרבה, "אז תרצה הארץ את שבתֹתיה" וכו'; ולעומתה, בחגים בטלה העליה לרגל, והשתנתה השמחה שהיתה בבשר, פסחים קט, א; וראה רמב"ם הל' לולב ח, יב). המפגש הוא המאויים, ולכן נצרכת חטאת, כדי לפייס את בן הזוג, אבל קדושת השבת כולה ביטול הבריאה לבוראה, ועמידתה על אמיתתה. לכן לענין הידור בלבוש יום טוב עדיף על שבת (שו"ע או"ח תקכט, א), שכן, ביום טוב באים כביכול אל ה', בעוד שבשבת מארחים אותו כביכול בביתנו (וראה מה שכתבנו במאמר "יום תרועה", פרק ג, על היחס בין העלם וגילוי לעצם והתפשטות. כמובן משם, השבת והעולה שייכות להעלם וגילוי, ואילו החטאת והחג לעצם והתפשטות). [↑](#footnote-ref-33)
34. . כך סיפר נכדו של הבעש"ט:

    פעם אחת שמעתי ממנו [מהבעש"ט] בליל שבת שאמר אלי – בתוך אשר ביאר פסוק "מי יעלה לנו השמימה" – וחיבק ונישק אותי ואמר בזה הלשון: דא שווער איך אייך [זאת אני נשבע לך] שיש איש בעולם ששומע תורה מפי קוב"ה ושכינתיה, לא מפי מלאך, ולא מפי וכו'. ואינו מאמין עצמו שלא ידחה מאת הקב"ה ח"ו, כי בקל יכול לדחות ח"ו לנוקבא דתהומא רבה (דגל מחנה אפרים, ליקוטים). [↑](#footnote-ref-34)
35. . פרשת נזיר במדבר ו , מצורע ויקרא יד, זבה ויקרא טו, יולדת ויקרא יב. [↑](#footnote-ref-35)
36. . במושגי החכמה הפנימית הרי זה מקיף שלעומת פנימי. [↑](#footnote-ref-36)
37. . תהלים עג, ה. וראה במדרש תהלים שם, ובשפת אמת לפרשת תזריע, תרמ"א. לכן דוקא המשיח נקרא "חיורא דבי רבי [=מצורע של בית רבי]" (סנהדרין צח, ב), ולכן נאמר עליו – או על ישראל לעומת הגוים – "ואנחנו חשבנֻהוֻּ נגוע … והוא מחֹלָל מפשעינו, מדֻכָּא מעֲוֹנֹתינו … וּבַחֲבֻרָתוֹ נרפא לנו" (ישעיה נג ה). וראה לקו"ת לפרשת תזריע, ד"ה אדם כי יהיה. משם עולה שמדרגת אדם עולה על דרגת איש, ודרגת משיח על דרגת משה רבינו. יש לומר, לאור האמור שם, כי דוקא הנכונות המשיחית להכנס בעובי הקורה ולהתעסק עם הרע, היא המפיקה מן הנפש ביקורתיות, לעתים אפילו כזו שאינה לגמרי טהורה, ונצרך לזה תיקון וזיכוך. [↑](#footnote-ref-37)
38. . נראה מהלכות צרעת כי הצרעת היא מחלה טבעית, שכן קיימת בפועל גם בגוי (נגעים ג, א), וגם בחו"ל (ברכות ה, ב), היכן וכאשר בפועל אין מרחיקים את המצורע, ופועלת כמחלה מדבקת באופן טבעי, כפי שמצאנו כי הזהירו להתרחק ממצורע מאה אמה בשעה שיש רוח, ור' מאיר לא היה אוכל ביצה ממבוא שמצורע שרוי בו, וריש לקיש היה מגרש את המצורעים מבין בני אדם כדי שלא יזהמו את הבריות (ויק"ר טז). אם כן, פירוש של הדבר שהתורה הגדירה מחלה זו כטמאה ומטמאת, הוא זה שה' מלביש את אצבעו הנוגעת דוקא במחלה זו, בבואו לאותת לאדם על ריחוקו ממנו. וכל כך למה? יש לומר שכיוון שזו מחלה חיצונית הגורמת לשאט נפש של הסביבה, וכיוון שהסביבה היא מחנה ישראל ששכינה בתוכו – כמבואר לקמן בקיצור שתהו המדבר הוא הפך הקדושה, הפך הצבא והמשטר המתלכד סביב המשכן (וראה עוד בספר פני לבנה, תחת הכותרת "ואם טמאה ארץ אחוזתכם") – ממילא נהיית ההרחקה מן החברה אות לכך שה' מרחיק מאתו. וראה בגליון להבה לפרשת תזריע על התיקון שיש בהתבודדות הזאת, על כך שהתנתקות מסביבה תומכת עשוייה לחשוף ולהצמיח עצמיות זכה כשלג. [↑](#footnote-ref-38)
39. . ראה כוזרי ב, ס. [↑](#footnote-ref-39)
40. . חטאות הנזיר והיולדת זוקקות התבוננויות נוספות. כנראה שהנזיר מביא חטאת לא על חטאתו, אלא על הסיבה שהביאה אותו לנדור נזירות (דברי חז"ל כי נצרך הוא לכפרה על פרישותו מן היין – לא ברור אם נאמרו ביחס לחטאת או ביחס לאשם, ואכהמ"ל). הצורך להנזר מחיי אדם רגילים – ראה ירמיה לה שאיסור שתיית יין היא ביטוי למאיסה בציוויליזציה – מלמד שהנזיר נתפס לצד העכור ולאקלים הרע השרוי בחיי החברה. חטאת היולדת – מלבד דברי חז"ל (נדה לא, ב) שצריכה כפרה על שבועתה שלא לילד עוד – נראה שדומה לטהרה ממות. עם כל השמחה שבוולד, יש אצל היולדת ממד פנימי של התרוקנות מחיים, מה שמשתקף בריבוי דם שיוצא ממנה.

    אף כי הוסבר שאין להביא חטאת על טומאת המות, שכן טבעו של עולם הוא, ולא בידנו לתקן עטיו של נחש, ולכאורה גם לידה היא חלק מטבע העולם, אפשר אולי לחלק שחטאת יולדת מובאת מפני שממילא צריכה לבוא למקדש עם עולה, כדי להודות לה', וכיוון שכך חשוב לשים לב לכך שעם כל שביעות הרצון, נכנסת כאן גם נימה של שפלות, שפלות החשה שעם כל פלא הלידה יש כאן גם מות, בחינת קללת חוה כי בעצב תלד בנים, המקבילה לקללת אדם כי אל עפר ישוב.

    ושמא אפשר להבין מלשון הפתיחה בטומאת יולדת – "אשה כי תזריע וילדה זכר" – נימוק נוסף לטומאתה: כל התעסקות הגורמת לאדם להתרכז בגוף כרוכה בטומאה, ומה שהתחיל בטומאת שכבת זרע מתפתח לתהליך לידה אשר גם בו כל מעייניה של היולדת בגופה. לפי זה, לא רק המות מטמא, מטמאה גם הגופניות, ההתרכזות של האדם בממד הנפרד של קיומו, וכשם שיש טומאה בהתעלמות ה' – כלומר, בהיותו נעלם ובלתי מורגש – כך יש טומאה בהתעלמות מן ה'. ולא עוד, אלא שהטומאה הכרוכה בגופניות זוקקת קרבן למרות שהוא טבעו של עולם – שלא כמות – מפני שאת המות תופס האדם כנכפה מבחוץ, אבל החויה הגופנית המוגזמת זוהי חויה פנימית, ויותר מורגשת אז לאדם אחריותו על טבעו הרעוע של העולם, ואשמתו על נכונותו להסכין עם זה.

    ובכל זאת, יש אמת בטבעו של עולם (ראה הערה עח), ויכול לעלות חן של אמת ממאמציו של הקטן להתאים עצמו לגדול, בתנאי שמצורפת שפלות להזדהות עם הגוף. לכן, האשה, זו שיודעת להתמסר ולהתאים עצמה, היא הרגישה ביותר למומיה, וזוכרת גם את המומים העוברים – ראה רמב"ם הל' אישות ז, ט (ומבואר בהלכות "לא ילבש" – שו"ע יו"ד קנו, ב – שנאה מראה לאשה ולא לאיש) – והיא גם המצווה להתרכז בגופה כדי להטהר, ו"כל היד המרבה לבדוק בנשים – משובחת" (נדה פרק ב משנה א). ורמז נאה לכך שתיקון הגופניות הוא מצע להתעלות מזה: **דרך ארץ קדמה לתורה** = **אשה כי תזריע וילדה זכר**. העולה, המבטאת את הבטול, באה מן הזכר דוקא, ואילו חטאת (רגילה, עיין בנספח) באה מן הנקבה, כאמור שלנקבה יש יותר מודעות לצורך בהטהרות. אכן, אפשר להוסיף שעל כן האשה היא הרוצה בנים 'בכל מחיר' – "ואם אין מתה אנכי" – שכן, דרך ארץ אמתית חיה את עצמה כהקדמה לתורה, ויפי הפרח מתעלם לטובת הופעת הפרי, וזכות הקיום האמתית של הקטן היא ביכולת הוויתור, ובהתקשרותו אל מה שמעבר לו; ודוק. [↑](#footnote-ref-40)
41. . אהבה ויראה מתוארות בזהר כשתי כנפיים, אשר בלעדיהן עבודת האדם אינה 'מצליחה להתרומם'. יש לומר כי יחסית, כנף האהבה מתבטאת בעולה, ובפרט במנחה, כדלעיל הערה ט, אבל הכנף השניה דוקא, בהיותה שניה, כלומר, תומכת ומחזקת את הראשונה, היא הממחישה ביותר עד כמה אין העפיפה ענין 'נחמד' ו'לרווחא דמילתא', אלא ענין שאבוי לנו בלעדיו, ולכן מתבטאת ביראה ובחטאת. [↑](#footnote-ref-41)
42. . לאור ההבחנה בין העולה לחטאת נבוא להתבונן ביחס שבין השלמים לאשם, ונשלים בכך את תמונת הקרבנות בקוויה הכלליים ביותר: ברור שאשם הוא סניף של חטאת, באשר בא הוא על חטא, ואינו נוהג בבמות, ודיניו קרובים לדיניה, וההבדל הוא בזה שמתנות דם החטאת ארבע הן על ארבע קרנות המזבח, ואילו מתנות דם האשם שתים-שהן-ארבע סביב דפנותיו. אף ברור שהשלמים שייכים לעולה, למרות ההבדל הגדול בין קדשי קדשים לקדשים קלים, שכן אלו שני מיני נדבה, וקרבים גם בבמות, ומופיעים כצמד – "עולה וזבח". והנה גם יש זיקה כלשהי בין האשם לשלמים: אשם בלשון התורה זהה לחייב בלשון חכמים, בכל מובניו. גם חייב חוב, וגם חייב בדין, וגם חוטא-רשע (ואלו כמובן מובנים קרובים מאד זה לזה, ומשתלשלים זה מזה, וראה שמ"א ו, ג). אכן, גם ללשון שלמים יש זיקה למובנים האלה, שכן נשמע בהם לשון תשלומים, והרי זו מעין פריעת חוב ("זבחי שלמים עלי, היום שלמתי נדרי", משלי ז, יד). אמנם, עיקר לשון שלמים שייך ללשון שלום, כדברי חז"ל (ספרא יג, טז), ואלמלא כן גם עולה היתה נקראת שלמים, שכן גם (ובעיקר) היא באה בתשלום נדר, אבל סוף סוף מסתבר שגם לשלום עצמו יש קשר לתשלומים.

    נראה לומר שהמשלם מבין ששלמות ושלום באים רק כאשר אין מסתלקים עם הדבר שקיבלת, ומפנים על ידי כך עורף למקורו, אלא זוכרים מניִן הוא, ודואגים שגם לזה שממנו קבלו תהיה נחת מן העיסקה. כלפי שמיא פירוש הדבר שה' רוצה כי נזכור מנין לנו הבשר, וכך תהיה אכילתנו לאכילה לפני ה' (קרבן זה משמש לנו המחשה כאשר פוקדת אותנו שמחה, ורצוננו לבטא כי איננו מנתקים אותה ממקורה, אלא שמחים לפני ה', ונוהגים בהישגינו באופן שיעלה נחת רוח למי שהעניקם לנו).

    ראה ויקרא יז, ג-ד, שם ניכר שרגישות זאת שייכת במיוחד בהתיחסות לבשר (השווה להבחנה שהוסברה לעיל, הערה ט, בין עולה למנחה, גם משם עולה שהקרבת החי נוגעת וטוטאלית יותר, בעוד שהבאת מנחה מן הצומח יש בה מן הנינוחות שאינה מוציאה את האדם מכליו). השתלטות על החיים שרוחשים בבריאה כדי לנצלם למעננו היא זו שהכי תובעת ומעוררת לשים לב שאין לנו לעסוק בזה כאדם העוסק בתוך שלו – "אשר ישחט… ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן להוי'… דם יחשב לאיש ההוא, דם שפך"; ספורנו שם: "דם יחשב – כמו שהיה העניין קודם המבול, שלא הותר להם להרוג בעלי חיים לאוכלם", וזו גם כוונת הרמב"ן, עיין שם [כאשר אין רגישות למקור החיים, אין פירוש הדבר בהכרח שמשווים את הבשר לדומם ולצומח, אלא אדרבא, יתכן דוקא שרוצים להפיק מן החיוּת מזון לטומאה ולצדדים השליליים של החיים – "ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירִם אשר הם זֹנים אחריהם" (שם פס' ז) – וכנראה שרק עם עזיבת תהו המדבר, מתרפה המתח שבין הקדושה לטומאה, מצב הביניים קובע אז מעמד לעצמו, ומותר בשר חולין, ואכהמ"ל. וראה בשירת האזינו, שם מתואר כי בשונה מן החלוקה המסודרת שנחלקה הארץ הנושבת לעמים, את ישראל מצא ה' במדבר, ואימץ לו אותם להיות נחלתו שלו, וכאשר הללו נטשו את ה' – פנו לזבוח לשדים לא אלוה; משמע שההתפרקות מן העיצוב שעיצב אותם ה' לו לעם החזירה אותם אל המדבר ושעיריו, ואין להם לישראל תשתית נורמלית של חולין, אליה הם שבים בהפרדם מן הקדש]. החיים הם הדבר הכי מעורר לשים לב כי נובע הוא ממקור (דברים אחרים משדרים בעיקר תלות, וחושבים עליהם מי ברא אותם, ואילו בתוך דבר חי יותר מורגשת נוכחות סמויה כאן ועכשו של מקורו המחייהו. באותיות של חסידות זהו ההבדל בין השתלשלות להתלבשות).

    לעומת המשלם, הרוצה שלום בין הנותן לבין המקבל, ויודע שהתשלום הוא היוצר את הסדר המתוקן הזה, הרי שהאשֵם בא לא מתוך ראייה רחבה, אלא ממקומו האישי, מן הצורך לתקן את אשר פגם (כמבואר בפנים שזה היחס שבין חטאת לעולה), אולם אין הוא כמביא החטאת החש שאין לו מקום, אלא כבעל חוב ש(צריך, אבל) יכול לפרוע חובו (רוב האשמות אכן מתפרשים כתשלום, ועל הקרבן להיות בעל ערך ממוני-תשלומי, לפחות שני סלעים).

    בעומק הענין, החטאת באה ממקום בו רואה האדם את עצמו כנטול זכות קיום, אם חטא לבוראו ואיכזב אותו, ואילו האשם בא ממקום בו קיומו אינו מוטל בעיניו בספק, אלא שמוטלים עליו חובות (יש כאן מעין מערכת יחסים של שכר ועונש, ו'מגיע לי' ו'לא מגיע לי', ומתוך זה עולה החשבון מה מגיע לו). אם לדייק יותר: האשם בא לעורר כי החטא אינו חוב רגיל, ממש כשם שברור שבניגוד לאפשרות ללוות ולפרוע שוב ושוב, הרי שכלפי חטאים אי אפשר לומר אחטא ואשוב, וכוונתו של הקרבן, לפיכך, היא להורות כי אדרבה, זיקת החוב נשארת גם כאשר הבעיה כאילו נפתרה, כל עוד אין התעוררות של תשובה והקרבה [כלשון הכתוב: "אשמם אשר ישיבו לי" (במדבר יח, ט; ועוד רבים בלשון דומה), למרות שהשבת הממון נעשתה כבר, כיוון שלה' נותר הגזלן חייב. האשם שאינו מתפרש כך בקלות הוא אשם המצורע, ואולי דוקא מצורע שנרפא חש מעין "הגומל לחייבים טובות", שהרי לא לחינם הצטרע, ועונש זה שקיבל, מתאים היה שימשך כל ימיו, כטבעה של מחלה זו, וכיוון שנקטעה המחלה באמצע, צריך להשלים חובו. בשאר האשמות – אשם גזלות, אשם מעילות ואשם נזיר שנטמא וקטע ימי נזירותו – יסוד התשלום הפורע חוב ניכר לעין (אף כי באשם נזיר – כמו גם באשם מצורע – אין נצרך שיהיה שווי ממוני מוגדר לקרבן, וצ"ל למה), וגם ניכר שאיננו מסתפקים בתשלום רגיל, ואילו אשם שפחה חרופה ואשם תלוי אלו אשמות הבאים על הספק, ללמדך שעד שוודאי לו לאדם שחטא, אין מחלחלת בו תודעת החטאת, וכולי האי ואולי שירגיש כבעל חוב שתביעה רובצת עליו, וכמי שאינו יכול לגמרי להתעלם כאילו מאומה לא קרה].

    להשלמת העניין רק נוסיף הסבר על היחס בין שלמי תודה, אשר נאכלים רק ליום ולילה כקדשי קדשים, לשלמים רגילים, אשר נאכלים לשני ימים. יש לומר שאכילה במשך יום ולילה היא הקפדה לאכול כל עוד המזבח אוכל חלקו, ואילו אכילה לשני ימים מבטאת התפשטות והמשכת יקוד אש הקדש לתוך החולין המתונים. עבודה זרה שוותרנית היא, ונח לה שיקטירו לה חמץ מגושם, נותנת למקריביה חבל ארוך יותר – "לִשְלֹשת ימים מעשרֹתיכם" (עיין רש"י לעמוס ד, ד), שם די בזכרון רחוק כדי שהאכילה תהיה מחוברת להקרבה; אבל הקרבה לה' מתירה להמשיך לאכול רק למחרת יום זבחכם. כלומר, אכילת השלמים פירושה שהאכילה האנושית יכולה להתקדש על ידי זכרון כי חלק עלה לגבוה, אלא שצריך שיהיה זה זכרון חי שלא עבר עליו לילה שינתק אותו. לעומת זה, אכילת התודה דומה למי שיוצא מרבו בלא שייסב פניו ממנו, ואין פרישתו לאכילתו שלו פרישה גמורה. על כן בשר התודה נאכל רק כל זמן שחלקו של גבוה מוקטר על גבי המזבח. כאן לא די בזכרון, כאן צריך מעין ראִיה, ללמדך שהתודה אינה מתוך הלך נפש של מישהו המתרווח לו בכסאו בנחת, אלא מתוך מתיחות החשה שאל לי לעזוב את ה' ואת עינו הפקוחה עלי (וראה בספר רוחו של משיח, עמ' קפו). [↑](#footnote-ref-42)
43. . חז"ל אמנם הגדירו שהשעיר הפנימי מכפר דוקא על טומאת מקדש וקדשיו (משנה שבועות א, ו), אבל נראה שעל פי פשט מכפר הוא על הפשעים כולם (ראה פירוש רס"ג, ועוד), אלא שבמובן רחב כל החטאים מטמאים את מקדש, וגורמים לשכינה שנוכחת דרכו במחנה ישראל שתסתלק, כדלעיל, וראה ויקרא כ, ג; במדבר יט, כ, ועוד. [↑](#footnote-ref-43)
44. . בדרך כלל מוסבר שעבודת המקדש עוסקת בכפרות על השגגות דוקא, מפני שמבחינת עצם המעשה השוגג אמנם קל יותר, אבל המעידה מעידה על חוסר אכפתיות וחוסר תשומת לב כללי, ולעומת זה המזיד – אפשר שבא מכניעה חד פעמית לבערת היצר, ואין כאן אלא כשלון נקודתי. כלומר, התת-מודע משתקף בשוגג יותר מבמזיד, והתת-מודע הוא המעיד ביותר, והוא הנידון העיקרי, כאשר מדובר בהשראת שכינה ובתיקון ה'אקלים'. למרות כל זה רואים שיום הכפורים מתייחס למזיד, ויכולתו לכפר על הזדונות היא המגלה את גודל מעלתו ורוב כחו. זאת מפני שכאן אין מדובר על הזדה מקומית, על ארוע חריג, אלא על כללות הזדונות, והתנהגות מזידה באופן שגרתי ודאי שמעידה על התמוטטות פנימית, עוד יותר ויותר מאשר ריבוי השגגות, כמבואר בפנים (שעל כן ראשיתו של תיקון הוא בהפיכת זדונות לשגגות – כפי שנוהגים בפתיחת היום לומר את הפסוק "כי לכל העם בשגגה" – ורק אחרי זה ועל גבי זה מעמיקה התשובה ומעמיקה הכפרה, והכל הופך לזכויות). [↑](#footnote-ref-44)
45. . הארכנו להוכיח זאת במאמר "הופעת ה' והדרכת ישראל". [↑](#footnote-ref-45)
46. . אבן עזרא ויקרא טז, ח. [↑](#footnote-ref-46)
47. . ראה בראשית כד, א, על "המתהדר בסודותיו". [↑](#footnote-ref-47)
48. . על פי משלי יא, יג. תורת הסוד נוטה באופן קבוע לגלות על היכולות והעוצמות של הרע יותר מתורת הנגלה. ראה בסוף המאמר "צלא דמיהמנותא" כי זהו אף תהליך הסטורי. הגלות היא התגלות השימוש שעושה ה' ברע, והמקום הגדול שנותן לו, כדי לפעול תיקונים עמוקים. הללו אינם נולדים כל עוד פעולת ה' היא פשוטה, כיוון שאז נדמה כי גם ציפיותיו הן פשטניות. כדי שיובן האמור כאן טוב יותר, מומלץ אף לקרוא את כל המאמר ההוא. [↑](#footnote-ref-48)
49. . ישעיה יג, כא. [↑](#footnote-ref-49)
50. . דברים לב, יז. [↑](#footnote-ref-50)
51. . ואם כי הרמב"ן מתקומם על לשון ההסתרה שנקט הראב"ע, "שכבר גילו אותו רבותינו ז"ל במקומות רבים…", הנה נראה שהכתוב עצמו משתדל להצפין דבריו בדברו על הנושאים הללו. כשבא לאסור שחוטי חוץ פותח בקביעה שהריגת בעל חיים שלא לשם קרבן הריהי כשפיכת דם, ובזה מחזיר את ישראל למצב האנושות לפני שהותר לבני נח לאכול בשר (ראה ספורנו שצוטט לעיל, הערה מב). מכאן עובר הכתוב מלשון מצווה לנוכח ללשון מספר – "למען אשר יביאו" – כלומר, אתה הקורא בתורה דע לך כי משה נצטווה לאמר לבני ישראל ששחיטת חוץ היא כשפיכת דם, כי ה' רצה למנוע את ישראל מלשחוט לשעירים, אבל אין הנימוק הזה חלק מן הדברים שנצטווה משה לאמר. פירוש זה מתחזק כאשר רואים שלאחר שהכתוב מסיים להציג את נימוקו, פונה הוא ואומר: "ואליהם תאמר…" (וממשיך לצוות על איסור הקרבה לה' מחוץ למשכן, ועל איסור אכילת דם, כולם איסורים הקשורים לחשש סטיה לע"ז, ראה מו"נ ג, מו), כלומר, האמור עד כה לא נכלל במה שאליהם תאמר.

    הנה כי כן למדנו מכאן שיש חילוק בין המתפרסם לרבים לבין הנאמר ללומדים, אף אם כולם נצטוו על לימוד תורה (ולזה שייך המושג "הלכה ואין מורין כן" לרבים, ראה למשל ביצה כח, ב), וברבים אין מזכירים שיש שעירים במדבר, פן ההודאה בקיומם של כחות הפועלים הפוך מ"מי שאמר והיה העולם", ומגמתם היא הרס וחורבן עולם, תשלה כי יש קיום עצמאי ומנותק מן ה'. הרי זה דומה להדרכה שאין להכנס עם היצר הרע בטענות של טוען ונטען, אשר בזה נותנים לו ממשות (ראה פרק כח בתניא). רק הלימוד ממציא לאדם רוחב דעת לראות ששלמותו של ה' כוללת כל, ורק בשעת הלימוד, בה האדם אובייקטיבי כביכול, לומד על האמת, ולא נמצא בהלך נפש של מצוּוה המצפה להוראות והכרעות ברורות, אפשר לחשוף את קיומם של השעירים. [↑](#footnote-ref-51)
52. . וראה באריכות בספר פני לבנה, פרק כא, "ואך אם טמאה ארץ אחֻזתכם", על היות הקדושה והטומאה ניצבות על ציר היישוב והחורבן. [↑](#footnote-ref-52)
53. . עבודה זרה ע, א; ביצה טו, א. [↑](#footnote-ref-53)
54. . תהלים קיט, נט. [↑](#footnote-ref-54)
55. . שם בהמשך. [↑](#footnote-ref-55)
56. . כש"ט קמא. [↑](#footnote-ref-56)
57. . כמבואר בפרק כט בתניא שאצל הבינונים ה'אני' הוא נפשם הבהמית. [↑](#footnote-ref-57)
58. . וראה המסופר במל"ב סוף פרק ג, כיצד בראות מלך מואב כי כלתה אליו הרעה, באשר מלכי ישראל יהודה ואדום ניהלו נגדו מלחמת השמד, התחזק בתנועה של מסירות נפש והקריב את בנו. מעשהו זה הפך את הגלגל ועורר קצף על ישראל עד שהוחמץ הנצחון ונאלצו להסתלק. [↑](#footnote-ref-58)
59. . ב"ב טז, א. [↑](#footnote-ref-59)
60. . ויקרא יד, נג. [↑](#footnote-ref-60)
61. . גם צפורי מצורע הן שתיים שוות זו לזו, אחת נשחטת ואחת נשלחת על פני השדה, ובזה הן מזכירות את שני השעירים, וראה לשון הכתוב בפסוקים אליהם הפנה ראב"ע: "למען אשר יביאו בני ישראל את זִבחיהם אשר הם זֹבחים על פני השדה, וֶהֱבִיאֻם להוי' אל פתח אהל מועד אל הכהן" (ויקרא יז, ה). [↑](#footnote-ref-61)
62. . יומא פרק ו משנה ו. [↑](#footnote-ref-62)
63. . מעין מה שחטאות הנשרפות מחוץ למחנה מקבילות לעולות הקרבות ונשרפות על המזבח, ראה עזרא ח, לה, והוריות ו, א. [↑](#footnote-ref-63)
64. . יומא ו, ג. [↑](#footnote-ref-64)
65. . שם. [↑](#footnote-ref-65)
66. . ספר החינוך מצוה טז. [↑](#footnote-ref-66)
67. . הרמב"ם אמנם אינו מונה את "קדֹשים תהיו" במניין המצוות, ומשמע אם כן שלדעתו יש בכתוב הזה רק אזהרה וחיזוק על כלל המצוות, בלא הוראה נוספת (אם היה לומד כמו הרמב"ן שהתחדשה כאן הוראה היה מונה זאת למצוה בפני עצמה, למרות האופי הכללי של ההוראה, כשם שמנה את מצות "והלכת בדרכיו", כיוון שחז"ל הסבירו אותה כמצוה להידמות לה' – "מה הוא רחום, אף אתה היה רחום" וכו'), ובכל זאת גם לשיטת הרמב"ם יש מקור הלכתי בתרי"ג מצוות התורה לאיסור להיגרר לתאוות היתר. במנין המצוות שבהקדמת משנה תורה, היכן שריכז את המצוות שעוסקות באיסורי אכילה (שאינם קדשים, לא תעשה קעב – רו), כתב (ל"ת קצה): "שלא לאכול ולשתות דרך זולל וסובא, שנאמר 'בננו זה וכו' זולל וסֹבא'". הנה לפנינו שלענין האזהרה ניתק את איסור הזלילה והסביאה מהיצמדותו לאי-שמיעה בקול ההורים, והניח הנחה פשוטה שכל כוחם של ההורים לייסר את בנם נשען על היות הדבר אסור בפני עצמו. [↑](#footnote-ref-67)
68. . ממילא מביא הענין להתבונן כי כל סדר הבריאה, לפיו האדם נזקק לאכילה ושתיה ולשאר דברים שבקלות גולשים אל שכחת ה', נועד לאותת לאדם כי אינו כאלקים, וכי אל לו להיות נינוח עם עצמו ו'לקבל את עצמו'. [↑](#footnote-ref-68)
69. . לעיל אמרנו שכאשר נותנים ליצר הרע את חלקו, נכון הוא להכנע, וכעת אנו מוסיפים שאין כאן רק שיטה להכנעת היצר, אלא יש פה הבדלה, מין שפיטה ששתיית הקפה היא מעשה ילדות, שאמנם אין להפטר ממנו, ובכל זאת יש להתבגר מלהתמקם שם. על ההמתקה ידובר לקמן בקשר לפורים. [↑](#footnote-ref-69)
70. . סוכה נב, א. [↑](#footnote-ref-70)
71. . וכשם שאין כח להתגבר על הרע ללא תפילה, כך לא תיתכן תפילה ללא מודעות לרע ולחולשתנו כלפיו, ועיקר כח התפילה והמניע שלה בא מנקודת החסרון – "וכשאתה מתפלל אל תעש תפילתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא – שיאמר התפילה כעני מתחנן ושואל על דבר שהוא צריך, כי תחנונים ידבר רש, ולא כאדם השואל ואינו צריך בו, שאינו מתפלל בלב נמוך ולא בשברון הנפש, וכל איש צריך לבקש על עצמו, כי אדם אין בארץ אשר לא יחטא" (רבינו יונה לאבות ב, יג, ולדרכו אפשר לפרש כי המשך המשנה – "ואל תהי רשע בפני עצמך" – כוונתו שכאשר אתה בפני עצמך, ולא בתפילה נוכח פני ה', אל תקח לשם את רשעתך אשר חשפת בפני ה', כי היוודעות לעצמך ללא עוגן בטוב ה' וברחמיו עתידה לשבור אותך, אבל בפני ה', כאשר אתה מבקש להחלץ מרשעתך, היה רשע הבא לשוב). כלומר, אין באמת שפיכת שיח לפני ה' ללא הכרת האדם בפער ובאי-ההתאמה שבינו לה'. [↑](#footnote-ref-71)
72. . כפי שיש בכוחם של הנישואין לשנות את שם המשפחה של האשה, הצטרפותה משחררת אותה מכבילתה לסביבתה הטבעית, בה נולדה. כיוון שנישאת, יכול בעלה לעכבה מללכת לכבד את הוריה – רש"י לויקרא יט, ד. [↑](#footnote-ref-72)
73. . השוה את הבכי של ישראל כאשר נודע להם שלא ה' ילך בקרבם אלא מלאך (שמות פרקים לב – לג), לבכי של ישראל כאשר עלה מלאך ה' מן הגלגל אל הבוכים והודיע כי לעת עתה התכניות של ירושת הארץ בשלמות נגנזות יחד עם המחויבות של ה' למלא חלקו בברית (שופטים ב). במקרה הראשון היה זה בכי של עקשנות, ונכונות לשאת את המחיר של הליכת ה' בקרבנו – "רגע אחד אעלה בקרבך וכיליתיך" – ובמקרה השני היתה השלמה – "וישאו העם את קולם ויבכו, ויקראו שם המקום ההוא בֹכים, ויזבחו שם להוי'" שופטים ב, ה. [↑](#footnote-ref-73)
74. . עפ"י תקו"ז נז, ב. [↑](#footnote-ref-74)
75. . אסתר ג, ז. [↑](#footnote-ref-75)
76. . שם ט, כו. [↑](#footnote-ref-76)
77. . בספר התניא, פרק כז, מוסבר שיש שני מיני מטעמים אשר אהב ה', מטעמים מתוקים – היא עבודת הצדיקים הנמשכים אל ה' – ומטעמים ערבים, מעורבים בחמיצות ומרירות – היא עבודת הבינונים, אנשי הביניים המצויים בין הטוב והרע והגוברים שוב ושוב על יצרם. [↑](#footnote-ref-77)
78. . ההסתכלות הזאת על הטוב אינה מכחישה בהכרח את שלמותו של הבורא בהיותו בינו לבין עצמו, ודי לה ששלמות זאת אינה נוכחת בבריאה. הטוב הנברא, לדרכה, אין לו קשר מהותי לטובו המוחלט של הבורא, ולכן הוא מוגבל ונפסד. רק ההסתכלות שהצמצום אינו כפשוטו, המפקיעה את הטוב ממוגבלותו, היא המכוונת בסופו של דבר להפקיע גם את הרע מפשוטו, ולראות בו את "הרע כסא לטוב", כיוון שאין נתק בין מעשה אלקים לבין שלמותו, וכיוון שטוב אלקי אינו יכול להיות חלקי בעצם. מתוך מבט כזה זוכים להתבונן כי "שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו" (ב"ב טז, א), ולהעמיק ולראות בדקות את היות השטן חלק מפמליא של מעלה (איוב א, ו), באותה צורה בה ראינו לעיל את היצר הרע כחלק מפמלית הנפש של האדם.

    אמנם, בכל זה אין פתח להקריב קרבן של ממש לשר המדבר, כי אף שהמדבר הוא חלק מטבעה של הבריאה, ובזה רומז לבורא עצמו, הנה אין להקריב לאלקים, השם בו הופיע ה' כבורא הטבע (**א-להים** = **הטבע**), אלא רק להוי' (זהר ח"ג ה, א). הפעם היחידה בו מופיעה הקרבה לשם אלקים – "זבחי אלהים רוח נשברה" (תהלים נא, יט) – נדרשה שם כי יש לזבוח את שם אלקים עצמו. הקרבנות הם תנועה של התקשרות אל מי שמעבר למציאות הטבעית שלנו, וקרבנות לה' בתור בורא בלבד הם באיזשהו מקום קרבנות לעצמנו, שביעות רצון מהוויתנו כפי שהיא (בניגוד לכל האמור כאן כי המתנה לשעיר נועדה להבהיר לנו את מצבנו כמצב פחות). [↑](#footnote-ref-78)
79. . הדברים כאן מתבססים על הפרוש (המופיע בספר הדסה היא אסתר) כי "הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ליום ומחֹדש לחֹדש שנים עשר הוא חֹדש אדר", היינו שלפי אמונתם וכשפיהם שנים עשר הימים הראשונים שבחדש הראשון מכוונים כנגד שנים עשר חדשי השנה (ולהבדיל, כך מצאנו בתורת הבעש"ט), ובכל יום כזה מפילים גורל על החדש שכנגדו, ובכל יום – עד היום השנים עשר, ולא עד בכלל – נפל הגורל לטובת ישראל.

    ההסתכלות על הסוף כמייצג את המקיף שלועג לפנימי מתאימה לדברי חז"ל כי המן שמח על שיצא הגורל בחדש שמת בו משה. גם מצבם ההסטורי של ישראל אותת מן הסתם לאותה גישה. כדרך העמים החשובים בעולם, גם הם דרך כוכבם בכח עלומים ומרץ נעורים (ואז החלו למנות את 'הזמן הלאומי' שלהם – "החדש הזה לכם ראש חדשים"), ואח"כ הגיעו לבגרות והתבססות, ולבסוף באו ימי הזקנה, החורבן והגלות, והנה עוד מעט קט – כך מדמה המן – והם גוועים ללא שום יכולת התנגדות. [↑](#footnote-ref-79)
80. . **השגחה פרטית** = "**רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר**", ודוק. אכן, ביום הכפורים מורגשת הדרגאיות, הכפרה מתפשטת מן הכהן הגדול לביתו, לשבטו, ולבסוף לכל ישראל, ואילו בפורים "וקבל היהודים" כאיש אחד. [↑](#footnote-ref-80)
81. . היות הרע עצמו מסייע לכליונו נותן חופש ושחרור להביט עליו באופן 'לא לחוץ'. בחיצוניות, פירושו של דבר שיותר קל לראות עד כמה הרע מבליט את הטוב על ידי זיהויו אותו כהפכו (משל למי שלא ראה צבע לבן מימיו, יש עצה להסביר לו כיצד לדמיין לבן על ידי המלצה לו לשער מה יקרה אם פתאום כל הצבעים ינועו במהירות בבת אחת, וייטשטשו זה בזה, ויש עצה לומר לו: ראה את השחור, הלבן הוא הפכו; ומסתבר שהעצה השניה טובה יותר), כיוון שיש כעת נחת לראותו משתתף בתמונה, בעוד שכאשר הרע איים ורדף, הורגשה התוצאה החיובית מן המנוסה ממנו בדרך ממילא, ותוך פחות מודעות לכך ש'הכל בזכותו' של הרע. ובמילים אחרות: בפורים מורגש שארור המן וברוך מרדכי הם הפכים הנותנים ביחד תמונה שלמה, בעוד שביום הכפורים עמלים להתנקות מהעוונות ולהשליכם למקום סמוי מן העין, הריהם מין רקע שמסבים ממנו פנים אל הליבה שבפנים.

    לכן שם ה' נקרא על השעיר שדמו מוכנס פנימה, בעוד שבפורים אין שם ה' (כפי שיורחב להלן בגוף המאמר). שם ה' מזהה ומעדיף דבר אחד על האחרים, נקרא על הדברים המקודשים ומבליט אותם מן הסך הכל, וכל זה אינו מתאים לפורים. בפורים הכל הוא ה', ואם שם ה' רמוז, רמוז הוא בשמותיהם של הרשעים – "**י**בוא **ה**מלך **ו**המן **ה**יום" [אסתר ה, ד. כידוע, אף כל מלך במגילה הוא מלכו של עולם (לפי מגילה טו, ב)] – ורמז זה הרי מבטא שה' נמצא גם בתחתון שאין תחתון ממנו, עד שעל מאומה אי אפשר לומר כי כאן אין שם ה', ודרך כאן אי אפשר לפנות אליו. פירוש הדבר – לאור המוסבר לקמן – שהעצם החשוך עצמו נהיה שם ואור, ודוק.

    אמנם בפנימיות, פירושו של דבר שבעומק הרע עצמו יש טוב, שאלמלא כן לא היה מתפתה לכלות עצמו ולתת לטוב לעשות בו כראות עיניו. ואכן, בעומק הרע יש עזות וישות שהטוב אינו יודע אותן 'על בשרו' ומתוכו, ובהן גנוז בסתרי סתרים תוקף של מעלה. על כן צריך היה את המן ואת האגו שלו כדי לתכנן את פרשת גדולת מרדכי ותוקפו, שהרי לא איש כמרדכי היה מבקש סוס מלכות ולבוש מלכות, ואיש שיקרא לפניו "ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו" (לפי שתי ההתבוננויות אפשר לומר כי בפורים יש יותר הרגשה של הפיכת זדונות לזכויות, וביום כפורים בנגלה מרגישים יותר הפיכת זדונות לשגות, כלומר, החוורתם וטשטושם עד שכמעט ונעלמים).

    להשלמת התמונה נוסיף שיש שתי מדרגות ביניים נוספות לראות כיצד הרע מסייע לטוב, אחת נמשכת מהראשונה, ובה עדיין הרע הוא רע, ואחת מתכוננת לאחרונה, ובה הרע כבר חזר בתשובה: א. הרע מפתה את הטוב לרדת לעסוק בתיקונו, ומגלה בטוב מיומנויות ויכולות חדשים, כשם שטען משה שאין להשאיר את התורה בידי מלאכי השרת, באשר הללו אין בהם יצר הרע (שבת פט ע"א), וצריך להורידה לעסוק בתיקון המציאות הירודה. ב. כאשר הרע חוזר בתשובה, ומטפל מעתה בעצמו באותם תחומים בהם לשעבר היה הוא זקוק לטיפול, משחרר הוא את הטוב מלהיות מטפל (וכתוצאה מכך, באיזשהו מקום גם טפל), ולעמוד על נבדלותו והתנשאותו (ודוק, כי גם כאן, כמו במדרגה החיצונה דלעיל, מופיע הוא כנגטיב נסתר, כמאפשר לטוב לחשוף את זרותו ונזרו-כתרו).

    את ארבע המדרגות הללו אפשר לרמוז בתוך המטבע שטבע הבעש"ט – "הרע כסא לטוב" (בעש"ט על התורה, בראשית מא):

    הרע דומה לכסא המאפשר לעלות עליו ולהגיע למקום שקודם לכן אי אפשר היה להושיט אליו את היד – כלומר, הטוב מתעמק ומקבל את משקלו וחשיבותו על רקע ההתנגדות.

    הרע דומה לכסא מלכות או משפט, הגורם לזה שקודם לכן התנשא לגובה להשפיל עצמו ולעסוק בתיקונו של המונח לפניו (כפי שמשה אחז ברגלי הכסא בוויכוחו עם המלאכים, כדלעיל).

    הרע דומה לכסא שמעל למרכבה, זה שמנשא את היושב עליו מעלה מעלה (וראה ב"מ פה, ב, על "גוהרקא דרבי חייא דמנפשיה סליק").

    הרע מכסה על טוב שנמצא בפנימיותו, וזה האחרון הוא בעצם לשדו (ואין פתגם יוצא מדי פשוטו, גם במדרגה זו הרע הוא כסא המרומם את הטוב, וזאת על ידי בקורתו על הטוב הרגיל, על ידי תביעתו כלפיו כי אינו מספיק עצמי, ולכן חלש הוא יותר מהאגו, עד שמתגלה שעצמיות האגו היא מכח עצמות ה', ודוק). [↑](#footnote-ref-81)
82. . וראה משנה יומא ד, א. [↑](#footnote-ref-82)
83. . עשר אזכרות שמזכירים את שם המפורש ביום זה (ראה הגהות אשרי לסדר העבודה), הן פנימיות צום העשור. [↑](#footnote-ref-83)
84. . כמסופר בגמרא (יומא סט, ב, מצוטטת לקמן, לקראת סוף המאמר "צלא דמיהמנותא") על כך שהנביאים ירמיהו ודניאל התלוננו איה גבורותיו ונוראותיו של ה' בחורבן ובגלות, ומיעטו את תאריו, עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ואמרו: "הן הן גבורותיו, הן הן נוראותיו", ששומע חרפתו ושותק, ושמציל את הכבשה ומאפשר לה לשרוד בין שבעים הזאבים. [↑](#footnote-ref-84)
85. . רמב"ם הל' תשובה, א, ד. [↑](#footnote-ref-85)
86. . מגילה יב, א. [↑](#footnote-ref-86)
87. . עיין בספר על ישראל גאוותו עמודים קצח ו-קעז. [↑](#footnote-ref-87)
88. . עמ' קצז. [↑](#footnote-ref-88)
89. . מגילה יג, א. [↑](#footnote-ref-89)
90. . כידוע, פורים מקדים את פסח, ולא רק סוגר את השנה – "למסמך גאולה לגאולה" (מגילה ו, ב) – שאלמלא כן היינו חוגגים פורים בשנה מעוברת בחדש השנים עשר, ככתוב במגילה שעל חדש זה נפל הגורל ושאז היה הנס, ואילו אנו חוגגים בחדש השלשה עשר, וזאת מפני שהוא הקודם לראשון. [↑](#footnote-ref-90)
91. . יומא ו, ג. [↑](#footnote-ref-91)
92. . ענין השעירים שניהם קשור במקדש, שכן השעיר המשתלח משתלח מן המקדש, ובמקביל ללשון של זהורית שעליו שמלבינה, מלבינה לשון של זהורית במקדש, ואילו טהרה ממת אינה כרוכה בהבאת קרבנות, ונוהגת אף בזמן הזה, וכן טהרת מצורע המאפשרת לו להכנס למחנה, אבל עדיין לא למקדש, ויש להוסיף שהשתוו טהרת מת וטהרת מצורע לעניין עץ ארז ואזוב ושני תולעת, ולפי המבואר לקמן יבוארו הדברים. [↑](#footnote-ref-92)
93. . כתר שם טוב שצג. [↑](#footnote-ref-93)
94. . ויקרא ב, יא. [↑](#footnote-ref-94)
95. . סנהדרין לז, א. [↑](#footnote-ref-95)
96. . ראה רש"י לבמדבר יט, כב. [↑](#footnote-ref-96)
97. . הלכות טומאת צרעת יא, א. [↑](#footnote-ref-97)
98. . מסופר ששאלו את ר' פנחס מקוריץ, לשיטתכם החסידים, שבכל דבר יש אלקות, וכל דבר נועד לעבוד בו את ה', מה טוב מצאתם בכפירה ובאפיקורסות, והשיב להם שכאשר עומד עני בפתח אל לו לאדם להתעטף בטליתו ולאמר לו "השלך על ה' יהבך", אלא לחוש 'אין הדבר תלוי אלא בי', ולהתגייס לעזור לו. [↑](#footnote-ref-98)
99. . בלשון התניא, מקורם ביסוד העפר שבו. [↑](#footnote-ref-99)
100. . על כן פרה נקראת אמא ("תבוא האם ותקנח צואת בנה"), שכן, בעוד האבא תובע מבנו ביטול והתגייסות והשתנות, ונכון אף לעקדו, האם רכה יותר ומפייסת, ומותירה בבן "גסות מעט" (לשון הבעש"ט), מפני שיודעת כי לפעמים, אם לא יהיה הילד כפי שהוא, אזי לא יהיה בכלל, ראה בספר על ישראל גאוותו עמ' צב-צג; שלג. [↑](#footnote-ref-100)
101. . ב"מ נח, ב, וראה בספר על ישראל גאוותו עמ' מד-מה. [↑](#footnote-ref-101)
102. . וכך ביחס לאבלים, דואגים ל"יקרא דחיי", לכבודם, ועוסקים בעידודם; ובדקות נכון לומר כי גם בין איש לאשה יש הבדל מהותי בעניין הכבוד: האשה נמצאת באופן קיומי בשפלות מתמדת, וכשמשבחים ומפארים אותה, יותר משפועל הדבר ישות וגאוה אצלה, פועל הוא עידוד וחיזוק ("כתפארת אדם לשבת בית" – ישעיה מד, יג – מפורש בתרגום כי הכוונה היא לאשה). ראה בסיפורי מעשיות של ר' נחמן מברסלב (סיפור ו, מעשה ממלך עניו), משם ניתן להבין שהשבחים שמשבחים את ה' גורמים לו לחשוף ולהוציא לפועל את תכונותיו-מעלותיו, בעוד שקודם לכן כביכול הוא בשפלות ומכונס בינו לבין עצמו, מתוך הנחה שמעלות אלו שלו אינן חשובות לבריות. עולה לנו אם כן כי מה שנכון לאבל נכון בדקות לאשה, ובדקי-דקות לה' עצמו. [↑](#footnote-ref-102)
103. . ראה במאמר "יום תרועה", בפרק הראשון. [↑](#footnote-ref-103)
104. . סוכה נב, א. [↑](#footnote-ref-104)
105. . יחזקאל פרקים ט-י , דניאל פרק יב. [↑](#footnote-ref-105)
106. . למרות דברי הרשב"ם דלעיל, על הזיקה בין צפור המצורע המשתלחת על פני השדה לשעיר המשתלח למדבר, נראה יותר שכל טהרת המצורע שבשלב הראשון, זו המכניסה אותו למחנה, היא בתנועה של 'מלבן לאדום', מטומאת הנגעים הלבנים המבודדים אותו, אל ההשתלבות בחיים. לכן נראה שהשדה כאן אינו בדיוק המדבר וה"מחוץ למחנה", אלא בא הוא בניגוד לבית, אליו המצורע עדיין אינו נכנס בשלב זה, ועליו לשבת שבעת ימים מחוץ לאהלו. כלומר, היישוב, שהוא הממוצע בין המדבר למקדש – והאדום שבין שני הלבנים – מתפצל – כדרכו של ממוצע – לשתי בחינות, לשדה הדומה למדבר, ולאהל-בית הדומה לאהל-מועד-מקדש [מכאן סמך בחלק המצוותי-הלכתי של התורה לראיית אהל מועד כמקום בו נועדים ומתייחדים איש ואשתו, שכן חז"ל (מו"ק ז, ב) פירשו את הישיבה שבעת ימים מחוץ לאהלו כפרישה מאשתו – ומחלוקת מפרשים היא (ראה קהתי למשנה נגעים יד, ב) אם גם פשוטו של מקרא נוהג, ואסור בכניסה לביתו כפשוטה – והנה מייד לאחר שמותר בביתו-אשתו, בבקרו של שמיני, יכול להביא קרבנותיו ולהכנס למקדש].

     כיוון שהשדה הוא כבר מפתן הישוב, צפור הדרור המשתלחת על פניו תתפרש לא כנתינת חלק לשר המדבר לאחר שנטלו ממנו את המצורע, אלא להפך, כשחרור המצורע מהסגרו, ושיבתו להסתובב בחפשיות בין הבריות. הצפור השחוטה – לפי זה – אינה ניגוד לצפור החיה, אלא אדרבא, נועדה "להאדים" אותה, לאפשר לטבול אותה בדם; ושמא אפשר לראות כאן בכל זאת ניגוד, אבל ניגוד דק, ולפרש כי השחיטה נועדה לרסן את הדרור – כמו שבפועל המצורע עדיין לא נאסף בשלמות אל המחנה ויושב מחוץ לאהלו – ובזה דומה היא לשרפת הפרה שנועדה לרסן את האודם, וכפי שפורש בדברי הבעש"ט כי עץ הארז צריך להיות אמה כדי לסמן שהגבהות המדוברת כאן תהיה מדודה. [↑](#footnote-ref-106)
107. . שני תמידים שבכל יום הם "שוִתי הוי' לנגדי תמיד" (תהלים טז, ח) ו"וחטאתי נגדי תמיד" (תהלים נא, ה. וסימנך: שני הדברים שלנגדי תמיד – **חטאתי** ┴ **הוי'** – עולים בגימ' **תמיד**). זהו איזון הכרחי, וכשאין עוגן בטוב ה' וברחמיו, מוטב שלא להרבות בחשבון נפש. וראה על כך בספר על ישראל גאוותו מזווית אחרת קצת. [↑](#footnote-ref-107)
108. . חיפוש מעמיק אחרי האויבים הנסתרים שבעיר הבירה, אלו התככנים שאינם דומים להרוגי היום הראשון אשר כמותם מצויים בכל מקום, מעיד על חוש במלכותיות. ישיבת מרדכי בשער המלך, כמוה כישיבת דניאל שם, מעידה ומעודדת כי גם בגלותנו איננו שפלים, אלא מקורבים למלכות ומבינים בה, ועל כן עוד נשוב ונמלוך. ובכל זאת, בפורים היום הראשון הוא העיקר, כיוון שפורים הוא נס הגלותיות, נס הקיום היהודי הפלאי למרות ש"אכתי עבדי אחשורוש אנן" (מגילה יד, א). [↑](#footnote-ref-108)
109. . המבנה הזה – ההפוך מן הסדר שהוסבר לעיל, לפיו טהרת פרה היא רק צעד ראשון – מעורר למחשבה כי יש בטהרת פרה ענין גבוה יותר ממה שפועל השעיר המשתלח. ואכן, פרה נשחטת כקרבן, שלא כשעיר (ושלא כעגלה ערופה, אשר גם היא עניינה להזין את הסטרא אחרא, ועל כן נשפך דמה בנחל איתן, אשר בדומה למדבר אינו נעבד ואינו נזרע, ומתקבצים שם החיצונים ללוק את דמה, כמבואר בספה"ק), וחז"ל אף אמרו שהפרה מכפרת, והישוו אותה למיתת צדיקים (מו"ק כח, א).

     היכולת להתחיל מחדש, לקום ולהתנער, אם כי מתלבשת היטב בעולם הזה, ונראית טבעית לטבעו של עולם החפץ בקיום עצמו, באמת שרשה עליון ונסתר. סוף סוף, גם אהבת החיים, הנראית לנו טבעית כל-כך, עומדת במהופך לחוק הרודה בכל הטבע – חוק האנטרופיה האומר שכל הווה נפסד, ושכל משמעותי מתפרק לסתמי וכו'; ובעצם יש כאן – באהבה ובאמונה הזאת כי יש טעם להמשיך – החדרה והנכחה של חפץ ה' בעולמו, ושל ראיית העולם כמשקף את עושהו הנצחי והמנצח (זו מעלתה של מיתת צדיקים, שבמקום לייאש, מותירה היא חיות שנותנת כח להתגבר ולהמשיך, והדברים ארוכים, ראה אגרת הקדש, כז, בתניא, על נוכחות הצדיקים במותם יותר מאשר בחייהם).

     ואכן, פרה זוהי בעצם התחלה שלאחר סוף, קימה ממות, וחותרת אל "עומק אחרית", ומתאים לזה המבואר כי ההסטוריה מתחלקת לעשר פרות, כאשר את האחרונה יעשה המשיח (ראה רמב"ם, הלכות פרה אדומה ג, ד), ולשונו המיוחדת בסיום, שם מערב תפילה בתוך דברי ההלכה שלו).

     יוצא שעצם עבודת הפרה הוא התמרדות כנגד הסטרא אחרא, אף כי זוהי התמרדות המקפידה להתלבש ולהשתלב בתוך טבע העולם, ומודה בנטיתו הגסה לישות ולאגו, ואילו עצם עבודת השעיר הוא מתנה לסטרא אחרא, אף כי זו מתנה שנועדה בסופו של דבר לשלב את הסטרא אחרא עצמו בתוך עבדי ה' (בהתבוננות מופשטת: הפרה יונקת את כח הטיהור שלה מישותו של ה', ואילו השעיר פועל להבהיר כי ה' הוא אַיִן בלתי נודע, שאי-אפשר להתקרב אליו ולהזדהות אתו. לכן הוא שייך למדבר המאיים על הישוב, ולכן הוא קשור בכניסה לקדש הקדשים. הרי גם ציון זוהי לשון ציה ושממה. הכניסה לקדש הקדשים כרוכה בתודעה שאין זה מקומנו, ושאיננו ראויים להכנס לשם). וראה עוד בדרך מצוותיך לצמח צדק, במצות עגלה ערופה, בפרט בהערה שם.

     לאור האמור כאן עולה לנו יחס ומבנה בין שלש המצוות שמעשיהן בחוץ: פרה אדומה, שעיר המשתלח ועגלה ערופה, ונציג אותו באותיות קצרות של קבלה וחסידות כמקבילים לשלשת העולמות התחתונים שיצאו מתחום האצילות: הפרה המטהרת ומקיימת את היישות מתקנת את עולם הבריאה, ומושרשת באמא (ראה רש"י לבמדבר יט, כב, המסביר כי הפרה היא האם המקנחת את צואת בנה העגל), היא הבינה (כמבואר לעיל שטומאת המות היא החדרתו את השקר כאילו החיים הם חמריים גרידא). השעיר המשתלח מתקן את עולם היצירה והיצר, מקור התאוות, ומושרש בפרצוף ז"א, פרצוף המידות. פרצוף ז"א משול לבן (שעיר נופל על לשון צעיר, ועז כמותו), וכאמור לעיל, יש לבן זיקה אל האב, וכך השעיר מאפשר את הכניסה למקדש – לתחום האצילות. עגלה ערופה מתקנת את עולם העשיה ומושרשת במלכות, וראה בספר אדמה שמים ותהום, עמ' לב, על הקשר ההדוק בין תיקון המלכות לתיקון שפיכות הדמים. [↑](#footnote-ref-109)
110. . זו גופא היתה טענת אהרן למשה, אשר שאל מדוע לא אכלו את שעיר החטאת אשר אכילתו היתה אמורה לכפר על העם, והשיב לו אהרן כי האסון שקרה לו במיתת שני בניו מעיד שחטאתו שלו לא כיפרה לגמרי, ושה' מקפיד עליו, ואם כן אינו ראוי שאכילתו את קרבן העם תכפר עליהם (ויקרא י, יט). לזה שייכים דברי חז"ל שחטאת אהרן באותו יום של חנוכת המשכן היתה עגל כדי לכפר על שותפותו בחטא העגל (רש"י לויקרא ט, ב), שהרי בניו מתו בעוון שהיה דומה מאד לעוון שהכשיר את הקרקע לחטא העגל, הוא עוון האכילה והשתיה בראותם את אלקי ישראל (לעומת משה שצם בעלותו אל ה'). סוף סוף עוון העגל – שנעשה בחסות אהרן – הוא תגבורת ההגשמה, וביטוי לרצון לעבות ולתפוס גילוי אלקות על מנת להזין בו את התענוג, כפי שרואים שעיקר זעמו של משה ניתך לא כאשר נודע לו מה' על עצם עשיית המסכה אלא כאשר גילה את ההוללות הקשורה בעגל, הוללות שנמשכה מן האכילה והשתיה – "וישב העם לאכול ולשתות ויקומו לצחק" "וירא את העגל ומחֹלֹת – ויחר אף משה" (שמות לב, יט). גם הרצון להקטיר בחוץ פירושו רצון לשאוב תענוג מאותו גילוי אלקות שהופיע אז על המזבח החיצון, והדבר היה מאוס על ה' שהתיר קטרת רק בפנים, רק היכן שהאדם בטל אל האלקות ולא נוטה להתייחס אל המתגלה לו באופן מנצל (גם בהגיסם לבם במראות אלקים היו מחוץ למחיצותיהם של משה ואהרן). הקשר בין חטא העגל לנדב ואביהו משתקף בירבעם שעשה עגל בבית אל, וקרא לבניו נדב ואביה (מל"א יד, א, כ). [↑](#footnote-ref-110)
111. . הגונב פר וטבחו או מכרו משלם פי חמשה, לעומת הגונב צאן שמשלם פי ארבעה, כי גנב גם את הזמן בו יכול היה הפר לעבוד (ב"ק עט, ב). [↑](#footnote-ref-111)
112. . משלי יד, ד. [↑](#footnote-ref-112)
113. . כמוסבר בתחילת המאמר, בעולה העיקר הוא ההכללה במקור האלקי, ואילו בחטאת העיקר הוא ההודאה בשפלות, אלא שהודאה זו גופא מעוררת צורך ונכונות להתאמץ ולהתהפך. [↑](#footnote-ref-113)
114. . וראה בספר אני לדודי ודודי לי, עמ' נד, ובספר על ישראל גאוותו עמ' רצג-ד על דימוי הפנייה לע"ז לנפילה מתוך המציאות הממשית. בשש המצוות התמידיות המקיפות את האדם כקירות, איסור לא יהיה לך מכוון כנגד הרצפה, כמבואר במ"א. [↑](#footnote-ref-114)
115. . רמב"ם הל' שגגות טו. [↑](#footnote-ref-115)
116. . וסימנך: **"א**שר **נ**שיא **י**חטא" (ויקרא ד, כב) ר"ת **אני**. [↑](#footnote-ref-116)