

קריאות חדשות בתורה

על פרשיות התורה
ומועדי ישראל

קריאות חדשות בתורת ד'

עיוניים בפרשיות השבוע, במועדים,
ובתחיתת ישראל בארץ

אשר חנני הש"י"ת ברוב חסדיו, ללימוד עם קהילות
ותלמידים, בדיקות תמיינתה של תורה וקדושתה

זעירא דמן חבריא

ברור שמחה

באמו"ר הרב מר讚 כיוסף אפרתי

בדרך אפרת היא בית ללחם טובב"א

שנת התשפ"ב לבריה

©

כל הזכויות שמורות
אין להעתיק או להפיץ
לצורך מסחרי, בכל
צורה שהיא, ללא רשות
בכתב ממחבר הספר

אורן
לספר
סינמטק עירוני
054-6378622

David Lau
Chief Rabbi of Israel
President of the Great Rabbinical Court



דוד לאו
הרב הראשי לישראל
נשיא בית הדין הרבני הגדול

בס"ד, כ"ח אלול, תשפ"א
5 ספטמבר, 2021
הסכ' – 871. פ.א

לכבוד
הרב ברוך אפרתי שליט"א
רב ומו"ץ בעיר אפרת
יור"ר רבבי "דרך אמונה"

מכתב ברכה

הגינוי עלי ספרך "קריאות חדשות בתורה", עברתי בינהותعمודיו וرأיתי כיצד הילכת בין פרשיות התורה והagi ישראל והעלית את מחשבותיך והגיגך. הדברים מוגשים בשפה ברורה ומתוך מבט אישי.

בהקדמה לספרך ציינתי את המאורות הגדולים שהתו אט דרך הפרשנית והם האגר"א, הרמח"ל ומן הרב קוק זצ"ל. כ"א מהם התווה דרך משלו כשמכנה המשותף בניהם גילויים של עמוק הבנת סודות התורה – פנימיות התורה.

כבר הזכיר הרמח"ל בהקדמתו בספר הוויכוח, שסוד העולם ידיעת שמו הגדול וסוד מעשיו הנפלאים". האדם מגבל ביכולתו והאפשרות היחידשה שהוא יכול להבין את המציאות היא דרך התורה, שהרי "אסתכל באורייתא ובראה עלמא", התורה היא הכלתו ורצוינו של הקב"ה, רק בעוזرتה - בהבנה ובלימודה נשכיל להתאחד עמו.

השכלה לרדת לעומקם של דברים להשקייף על המציאות מתוך מבט התורה ולצקת תוכן להבנת התורה והagi ישראל.

bijoudiy ובהכריית פועלך למען חיבור המציאות האנושית למציאות אלוקית דרך תורה ישראל, ספרך יוסיף חיים לתורה ולתעודה יגדיל תורה וידירה.

ברוך בכל לב
ברכת התורה
דוד לאו
הרב הראשי לישראל
נשיא בית הדין הרבני הגדול



לעילוי נשמת

החיליל ירוחם שגיא ז"ל

בן נעמי ברוכי

איש אמת, צדק וחסד

אשר נפשו חשקה בתורה ובקרבת אלוקים

נלקח מישיבה של מטה לישיבה של מעלה

בדמי ימיו

תaea נשמתו צורזה בצרור החיים



לעילוי נשמת

דודתנו האהובה

המלומדת ביסורים

אשר כל חייה טוב לב עד בלי די

ציביה ז"ל

בת הרב שמעון ורבקה

תaea נשמתה צורזה בצרור החיים

לעלוי נשמהת

אבי מורי דוד ז"ל
בן משה יהודה וינגרטן ז"ל
נלב"ע ביום י"ח אלול תשטו"ו

אמי מורה ברכה ז"ל
בת צבי אלימלך וינגרטן ז"ל
נלב"ע ביום ד' טבת תשס"ו

בעל Ichial גולובנץ' ז"ל
בן יעקב גולובנץ'
נלב"ע ביום י"ד חשוון תשע"ח

ACHI משה יעקב ירחייאל ז"ל
בן דוד כרמי
נלב"ע ביום ג' תמוז תשל"ט

ACHI מנחם צבי ז"ל
בן דוד וינגרטן
נלב"ע ביום י"ז סיון תשע"ט

תהא נשמתם צרורה בצרור החיים

הקדמה.....**15**

בראשית

בראשית בראש' אל מול גישת המדע - על גיל העולם	19
האש והברוש - על אש היצירה וכח הצמיחה	23
חיי הגוף בעבודת ד' - על גוף ונורמה	26
וחושך על פני תהום - על הבדיקות	28
DNA של תהו ובהו - על מסורת ומורויות	31

נה

האם זיגמונד פרויד יוכל למנוע את המבול? - על מקור הסמכות	33
על דגשנות האשם בחינוך	37
יודוך עמים בולם - על מוסר, אסתטיקה ותאות	39
ימינו בקדם - על אגוואיזם וקומוניזם	42

לך לך

ולישמעאל שמעתייך - בירור זהות היושראלית	44
כיצד לקבל החלטות בחינוך? - על האיזון בין רגש ושביל	47
ואהעיר לגוי גדול - על בחירה וסגוליה	49

וירא

ואני והנער נלכָה - על יחסיו הורים וילדים	52
העולם מפחד או צוחקים - על הפחד והצחוק	55

חי שרה

על האמון המוחלט בטוב שבילדינו	58
-------------------------------------	----

תולדות

תפילה, המשכיות ואכילה - על יסודות בחינוך	61
ניסיונות עשו ב HD - על התרבות המערבית	64

ויצא	
וישק יעקב לרחל - על חשיבותה של הדרך	66
ראה לגברת אמת - על ראייה מערכית	70
השפחות הקדושות - על מושג העבדות	74
וישלח	
בין גיד הנshaה לBLACK FRIDAY - על מושג הקניין	78
אלهي הנבר אשר בתוכנו - על כיבוש ונקיון מוסרי	80
וישב	
היתה יהודה לקדשו - על מהפכנים ומנהלים	83
מקץ	
בבכי יבואו - על הסולידיריות הישראלית	85
ויגש	
אל תתעסקו בדבר הלבה - על המבנה המשותף	88
ויחי	
שחור או לבן? - על חשיבות הגיון באומה	90
שננות	
בין פרעה לג'ון לוק - על קרייסת משטרים אפלים	95
וארא	
פחד ובתחון - על מידת הזרירות	98
בא	
סימנים מותרים ואסורים - על איסור הניחוש	101
על התפתחות חברותית באור ד'	103

בשלח

פָּנִים נְחַמֵּם הַעַם - על חשבונות אלוהים 105

יתרו

חשיבות העיתונות וסכנותה הרוחנית - על התקשרות בישראל 109

קדושות השבת הציבורית - על מעמדה של השבת במדינת ישראל 111

מושפטים

על מדינה יהודית וגירוש אמתי 113

תרומה

כמין תיבה פרוצה - על המדייה המערבית 116

תצוה

יראה קדמת לאהבה - על מידת היראה 119

כי תשא

קריאה חדשה בחטא העגל - על סוף ואין סוף 121

ויקהל

תעלומת עמוד הענן - על הבחירה החופשית 126

פקודי

כבוד הוריהם והשראת שכינה - על מצוות כבוד אב ואם 128

ויקרא

ערכנו של סימן השאלה - על קרבן האינטלקט 135

צו

האיוזן הקדוש - על איוזן נפשי ורוחני 140

שמיני

143	נפש. רוח. – על בריאות נפשית
146	'וידם אהרון' אז והיום – על אבלות ויציבות

תזריע

148	וְטַמֵּאָה שִׁבְעַת יְמִים – על מושג הטומאה
-----------	---

מצורע

152	אֲכֹן חָלִינוּ הוּא נֶשֶׁא – על אהבה והקפה
-----------	--

אחרי מות

155	מצוות ביסוי הדם והנטיה לצמחונות – על אכילתבשר
158	מקדש עבשו? – על בניית המקדש בימינו
162	יג עיקרים ביחס למצעד הגאות – על היחס לגאות העבירה

קדושים

166	על הפרדה ללא פירוד
169	מלחמת עולמים – על תרבות משכוב זכר

אמור

171	הרהורים על כהונה ועל נכונות – על הוגנות ונגישות
-----------	---

בדר

174	זרם חיים של טבע מתפרק – על היחס לטבע בדור התחיה
-----------	---

בחוקותי

176	ואם לא תשמעו לי – על הוצאת שם שמיים מרשות הרבים
-----------	---

במדבר

181	היחידה הנבחרת – על תורת הלחימה הישראלית
-----------	---

נשא
183 נקיון כפירים ציבורי - על תפיסת המשפט של ג'ון מייל
185 לפעמים צריך לברוח - על הניתוק מן החטא.....
186 גבולות האהבה - על שרטוט הגבולות בחינו
188 השראת שכינה תלואה בנסיבות - על שמירת העיניים.....
190 ולזכה השלמים בקר שניים - על הרצון האלקי והרצון האנושי.....
ב潢לותך
192 על תאונות וקפיצות
שלח
195 אמיצים מול נוצצים - על המנהיגות
קורח
197 כיצד מתווכחים? - על תרבות הדיון
חוקת
199 הפוגגים הקדושים - על כבודם של ישראל
201 צריך עין גדול - על התבטלות בפני שמייא.....
בלק
204 נחxon הנשמה על האניות - על התמיינות
207 נפל וגלי עיניים - על המבט פנימה
209 הטבנוקרט והנביא - על היחס לאלוקות.....
פינחס
213 בקנאו את קנאתי - על מושג הקנאה
מטות
216 ברית המילים - על קדושת הדיבור בישראל

219	בצד מבקרים? – על הדרכם למתוח בחקירה
מסע'	
221	השיבה שופטינו – על כיבוש הארץ וזהות היהודית
דברים	
225	עין לציון צופיה – על האמונה בעם ישראל
ואתחנן	
227	מי יעללה בהר ד' ? – על התנאי לכיבוש הארץ
עקב	
230	מטר ארצכם בעתוי? – על הקשר הרاءו לחומריות
233	עולם הילדים – על הפתיחות
ראיה	
235	ונדרשת וחקרת ושאלת הייטב – על תרבות הטוקבק
שופטים	
237	על מערכת המשפט
241	מלכיות ישראל – דיקטטורה או דמוקרטיה?
כיתצא	
247	אמונה – זוגיות – לאומיות – על המחלוקת עם עמלק
כיתבוא	
250	קורס במנהיגות – על האמת הפנימית
ニיצבים	
253	חיים אמיתיים – על ההתקשרות למצביע הסלולרי

יילך

חכמה מפוארה - על האחריות למסורת התורה.....
256

האזור

חינוך מאוזן - על שוויון המשקל בין הרצוי למצרי

זאת הברכה

הייא לנו עוז ואורה - על השפעתה של תורה

'שלושת הרגלים'**שבת הגדול**

ראש גדול - על המושל בחיו

פסח

זכרת בַּי עֹבֵד חִיָּת - על הריגשות לשכבות החלשות

פסח במשפחה - טבלה לדין משפחתי

לג בעומר

סוד ד' ליראיו - על היחס לסודות התורה

שבועות

קריאה חדשה במגולת רות - על דרכי ישועת ד'

חידושה של רות - על חיים של קדושה

סוכות

הרוב, התלמיד ומה שביניהם - על מיצוע שמיים וארץ

'ימים נוראים'**ראש השנה**

ביכד התפילה עובדת? - על מהותה טל תפילה

302

יום כיפור

כיצד חוזרים בתשובה? – על דרכי התשובה 308

'משואה לתקומה'**יום השואה**

היכן היה אלוקינו? – על אלקים והסתר פנים 311

יום הזיכרון

להפריד או לא להפריד? – על חיבורימי אבל ושמחה 314

יום העצמאות

מדינת ישראל – כיסא ד' בעולם 317

יום ירושלים

יום העצמאות – על מסירות נפש למולדתנו 319

המכבים, ורמייזה ויום ירושלים – על המבט המרחבי 323

בין ירושלים לוושינגטון – מכתב לנשיא אובמה 326

'מועד חכמים'**טו בשבט**

בין האדם לעצם השדה – על הדמיון והשוני בין צומח לדבר 328

פורים

ומתנות מאביו נים – על היכולת לקבל 330

קריאה חדשה ב מגילת אסתר – על עומק המחלוקת ההיסטורית 332

חנוכה

ניצחון פירוס? – על חשיבות הפוטנציאל 340

נספה

שיחה לפרשタ קrho – על פרשנות התורה והגיאן אנושי מהגרי"ד הלוי סולובייצ'יק 342

הקדמה

ברוך ד' אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתנו, תורה אמת, וחיה עולם נטע בתוכנו.

תורת ד' התמימה היא נשמת אפנו, ובها אנו מתגדלים לפני שמייא בכל דור ודור. החכמה והמוסר האלוקים, הם היסוד המכמוס המונח בעומק תשוקת החיים היישראליים, בחשך היצירה, הפרון המחשבתי וההבעה העצמית.

מתוך תשוקה זו, במשר עשרים השנים האחרונות זכינו למדת תורה רבים, בישיבות ובקהילות בארץנו. עם הזמן נתגבשו עיקרי הדברים לכדי מאמרם, וביזמת תלמידים אהובים, הדברים יוצאים לאור כעת בספר אחד הכלול את פרשיות השבוע, וחגי ישראל. העקרון השזור בספר הננו בפוף.عمال התורה מתווריראת שמות Tamimah אשר לא עליה עול של תרבות חיצונית. ומתוורכה, קריאה חדשה בתורה, מבט שאינו מסכם את דברי רבותינו הראשונים על הפסוקים, אלא מנסה לתת מבט[U]בעשוי[/U] חדש, מתוך נתיבות רוחם.

תורת רבותינו הגר"א, הרמח"ל ומן הרב קוק זצ"ל, היא המונחת בשורשי התפיסות אשר הובילו לקריאות החדשות שלפנינו. אם ישנה חיללה נטיה מדרכם בספר, זהוי חוסר הבנה שלו, ויעלה בפני הקורא כאילו לא נכתבו הדברים.

המאמרים הנם סיכום של דברי תורה אשר נאמרו בישיבות ובקהילות שונות במשן, לציבור מגוון שניינו הומוגני. לפיכך, אין קוהרנטיות עקבית בין המאמרים, באורן, בסגנון וברמת התכנים. עובדה זו גורמת לגיוון הקריאה, ולמבטו מקורי יותר על הפרשיות.

לצד פרשיות התורה ומועדי ישראל, בספר מופיעים גם מאמרם ביחס להagi העצמאות במדינתנו, מתוך אמונה עתנו המתחדשת בגאולה הנוכחית.

בסוף הספר מצורפת לראשונה שיחתו של הגראי"ד הלוי, הנוגעת ביסודות הגישה לפרשנות התורה, מותוך מחויבות ויראת שמים.

אני מודה לאבי מורי, הרב מרדכי יוסף אפרהמי שיליט"א, שעלה ברכיו התהנכתי למסירות נפש על התורה. תודה לאמי מורתاي, שאמנתה ואהבתה נותנים בי חיים. אני מודה לאשתיי הרבנית, הגדולה ממני ביראת ד', ומעודדת אותה בעמל התורה לשמה.

תודה לאברכים, לתלמידים ולתלמידות, אשר עמלו על הוצאת הספר לאור עולם מותוך אהבת התורה הקדושה, כל אחד ואחת יזכה לברכה מאה ד'.

תפילתי להשם יתברך שאזכה לראות את בני ובנותי, וצאצאיהם, הולכים בדרך ד' בתמימות ובעמינות.

יהי רצון שנזכה לראות בישועתם של ישראל, בעילוי שכינת עוזןנו, עריכת נר לבן ישי משיחנו, ובנין בית המקדש בהר המורה במהרה בימינו. אמן.

ספר בראשית



בראשית ברא אֱלֹקִים אֶת הַשָּׁמֶן וְאֶת הָאָרֶץ



'בראשית בראש' אל מול גישת המדע

אנו אנשים מאמינים החיים בעולם מדעי. כיצד עליינו להתייחס לסיפור הבריאה שבפרשת בראשית, הסטור לבארה את הידיעות המדעיות בזמננו על גיל העולם ועל היכולות העולמיות שלנו?

שאלה זו מקבלת משנה תוקף לאור הממצאים החדשניים בשנים האחרונות של מאובנים וBITS, המתוארכים על פי המדע מיליון שנים לפני תקופתנו, כולל גולגולות יצורים הנראים כאדם.

טרם שאנו ניגשים לפתרון סוגיה זו, עליינו לזכור שני עקרונות יסודיים – א. ישרות. ישנה תשובה שאינה קבילה לשאלת חשובה זו כתשובה ראשונית, והיא שהמדוע טועה.

לא משומש שהמדוע אינו טועה לפעם, אלא משומש שהריצחה הראשונית לפתרון זהה המטיל דופי במדוע, הוא מעשה של חנופה בלבד שמייא, בבירור להגן על התורה מפני אימת המדוע על ידי השפלת ערכו של המדוע.

והנה ביוון שהגמרא אומרת – "בת חנפים אינה מקבלת פנוי שכינה", אזי נאסר עליינו להגיע ליבור סוגיה זו מעמדת חנופה הגורמת להתגוננות וסינגור על התורה שלא בישורת ושלא בבקשת האמת.

כפי שמצוינו שהקב"ה נזף ברעוי איוב על שהטילו על חברם את האחוריות לפורענות שבאה עליון, שלא בצדקה, ורק על מנת לسانגר על השטמים. הקב"ה לעומתם דורש מעימנו להיות מבকשי השם, מבקשי אמת, בישורת ולא משוא פנים. ולהשאר ב'צערין עיון' אם אין תשובה ישירה המניחה את הדעת.

הלא אנו סומכים על המדע בכל חיינו. אנו עולמים במעליות לקומה גבוהה ולא מפקקים שמא המדע טוענה והמעלית טיפול. אנו ניגשים לניחוח מסוכן ושמים חיינו בкус מדעי הבiology וסומכים על הרופא שישמש בידע שלו לרפא. אנו טועים במטוסים, שטימ באניות, משתמשים בתאורה - הכל באמון לחוקים המדעיים ולמחדדים אודותם. אם כך, כיצד זה באשר התורה מתנגשת עם המדע נרוץ מיד להטיל באחרון דופי? הלא חוסר ישות יש בכך, ועוד יותר מזה, נתית פחד וشك.

על כן, הנחת היסוד היא שהמדע אינו טוענה. הוא יכול לטעות במובן ואולי טעה גם כאן. אך הפתרון הזה הוא האחרון מבין שאר הפתרונות שנציגו.

ב. אמונה וענוה כלפי התורה ק' ומוסריה. התורה כולה אמת, זו שבכתב וזה שבעלפה, כולל כל המסורות שבידי כל ישראל ובכלם התאריך. אמת זו היא קיומית כל כה עד שהמציאות אינה ברת המכבים לסתור אותה בשום כל מחלוקת. המציאות היא לבוש בתורה ולאמת האלוקית, וכן עליינו לבחון כיצד המציאות משקפת את האמת התורנית הנצחית, ולא להיפן. בדברי ר' צדוק הכהן מלובלין- "העולם הוא ספר חתום, והתורה היא פירושו ותרגומו". ללא תורה, העולם חסר ממשמעות וחסר אמת. הוא מצוין, גולם, ועיסוק רק בו לכשעצמם הוא עלבן למילה 'אמת'. אמת אינה תיאור מציאות נגטיבית, אלא הבנה של מגמת המציאות שמנה מקבל העולם הגלי את ערכו ואת קומו.

יעקב בחירות האבות הוא בעל האמת, בבחינת "תתן אמת לייעקב". אף שהוא נהג בערמה מסוימת עם עשו ולבן, הנה בעל האמת, משומש שהאמת היא דרישת ד' מהאדם, ולא האמת המציאות החיצונית הנגטיבית בטעות לעין הקטנה שלנו. יעקב היה בכורו למען האמת, הוא היה צודק אל מול בן למען האמת. אלא שצරיך עין פנימית להבחן באמת גודלה זו. וכך שבעין החוש השמש נראית קטנה בגרגיר ובעין השבל אנו מבינים שהיא עצומה פי כמה מעולםנו, אך בעין השבל נראית האמת קטנה בגרגיר ומובנת, אך בעין הנשמה היא מובחנת על ידנו באמיתה העלונה העצומה.

דברים אלו נכנים לא רק כלפי המשמעות של העולם, אלא גם הסטודיות, כל מה שאמרה תורה, קרה.

אלא שבמעשה בראשית, בהחרגה, יש הפרש בין מה שכתוב בפשט למה שקרה בפועל, דהיינו התורה לא בקשה כלל לספר מעשיות ביולוגיות אלא לתאר את משמעות הבריאה וכן לא הקדישה לבריאה יותר פרך וחצי, בעוד לשכנן הקדישה בפליים. דעה זו לא היינו אומרים אל מלא היהת דעתם של גдолוי רבוינו, דהיינו דעתה של תורה שבעלפה.

שלוש גישות ברבותינו בסוגיות גיל האדם והעולם -

א. רבינו סעדיה גאון, אשר המיעיט לעיתים את פשט הפסוקים כאשר הם סותרים את המדע, ופרשם על דרך הדרש הבלתי בבראשית. לשיטה זו יש לצרף בסוגיף דבריו רשי" (וראש"ר הירש), על אף שהتورה אינה באה לתאר במעשה בראשית דברים מסודרים

בימים אלה לומר עקרונות בלבד – שהעולם נברא, שהבורא נתן את ארץ ישראל לאומה הישראלית, ואף להצהיר שהבורא אינו העולם, אלא אין סוף.

ב. ריבינו אברהם בן עזרא בדבריו על דברו הנחש, עמד על דעתו שמשמעותה בראשית הוא כפshootו של מקרא, והמדוע איינו יכול להפריכם אלא רק לתאר מה הוא רואה בעת ולא בעבר. מדען חקר העבר היהו תמיד בגדיר השערה, אין לנו יכולת מדעית להכיר באמת מה היו כללי הפסיכיקה והביבליה בעבר הרחוק. לעניינינו – מציאת חומר קדום הוא אמירה של הוות, על העולם הקדום. יתרון שהרבבה קרה בזירות תהליכיים כימיים וכדומה מההילה ששנת אלפי שנים, ולבן מה שנראה בעת קדום איינו בן אלא נברא לפני התשפ"ב שנים. ראב"ע אמר זאת לא מצד זלזול במדוע, אלא מתוך היותו בעצם מבין בכם, שהוא שנראה מדעית במחקרים העבר דבר אחד, יתכן בדבר אחד.

ג. בעלי הסוד, וממן הרב קוק זצ"ל, אשר לימדו אותנו בהמשך לדברי הרמב"ן בפירשו לתורה, שמשמעותה בראשית כלו הינו סוד עמוק אשר איינו מובן מן המקראות, ויודעינו חיבים להסתיר אותו. לא רק מצד הדרש העקרוני כמו רס"ג או רשי", אלא במתן משמעותות מדויקת לכל פרט מהבריאה באופן של הסבר עמוק וסודי. כך גם משמע דבריו הרמב"ם במורה הנבוכים.

כל שלוש השיטות מבונן לגיטימיות (וחילקו לא סותרות אחת את השניה), בהיותן מגיעות מרבותינו שאנו עפר לרגלייהם.

יש להזכיר כאן דבריו הרשב"א והרא"ש, בחרם שלהם על לומדי הפילוסופיה, אשר בשל לימוד לא הגון של סוגיות אלו היו שקייצזו בנטיעות וטעוו לומר שכמו שמשמעותה בראשית איינו כפshootו, איזו ח"ו גם אברהם ושרה אינם כפshootם אלא חומר וצורה וכדומה. וזה ממש כפירה. הגבול הוא שמשמעותה בראשית עד יום שישי הוא עמוק ואינו מבונן על בורי מפשט המקראות, שכן לימדונו רבותינו. אך כל מה שנאמר אחר כך הכל פשוט המקראות ממש, באנשיים ובמרקם הקורים אותם.

הרabb קוק זצ"ל דרך הסוד, ואב בארכותינו שתאוריות ההתפתחות (אבולוציה) מתאימות לرؤי עולם של הקבלה יותר מכל התאוריות האחרות. גם בנושא גיל העולם כתוב הרב שהיו עולמות קודם עולמנו והוא מפורסם בכל ספרי הסוד, וגם היו בני אדם טרם בראית אדם קדמאות, אלא שישי להסביר היטב את כוונת הסודות זהה.

האדם שדר' ברא לפני התשפ"ב שנים הוא האדם העליון, בעל נשמה העולמים, ואני שווה בערכו ליצורים שנראוadam וקדמו לו בבעלי החיים. הוא היה בעל כושר נבואי, נתית קודש, וקריון בן אליהם (עם חוה). בהמשך בנו המשיכו את סגולתו מבואר בכוורי- הבל, שות, אנוש, אברהם ויצחק, עד שביעקב ובנוי הנשמה העליונה זו הופיעה בקיובץ לאומי שכלו קדוש, ישראל. היו גם בניים אחרים לאדם בבחינת שדרין ולילין, קין זרעון, ישמעאל עמלק וכו'. הם הקליפה, ואתם קרויין אדם ולא הם.

המןין הנספר הוא לבראית האדם ולא העולם.لال ראנשונה בתשרי בו מתחלף התאריך הוא מועד בראית אדם, ולא בראית העולם.

העולם הגשמי שאין בו אדם עליון אלא בעלי חיים הדומים לו, יתכן שנברא לפני מליאדי שנים, במובן בידי ד' יש מאין (אם כי יש מעט מהראשונים שסבירו שהיה גם חומר קדמון. דעה זו מובאת במורה הנכובים ביחס לדברי מדרש רבי אליעזר הגדול, ובפירוש ריבינו עוזיאל על שיר השירים. אך דעה זו לא התקבלה באומה ובקרב נושא התורה בדורות הבאים).

העליה הוא שאנו לא סופרים את קיום העולם שקדם לעולמנו (שם אותו ד' ברא לנו), אלא רק את בריאות עולמנו, דהיינו עולם האדם שיש בו נשמה אלוהים חיים. זהה קרה לפניו התשפ"ב שנים.

ד' ברא את העולם בשווה תחומי זמן, ובשביעי שבת וינפש. המושג 'יום' בנסיבותינו מתייחס דווקא ל-24 שעות אלא גם לשנים, ובראייה האלוקית הלא אלף שנים בעיניך ביום אתה מולך. דבר זה פשטוט עוד בראש"י, שהימים אינם מסודרים כפי הפשט. וגם פשט המקרים מرمז על כך, "יהיו ערב יהיו בוקר" טום יום ורביעי בו נתלו המאורות.

בסוף התחים השישי ברא ד' את האדם עם נשמת הסגולה, ולביריאתו אנו מונימ. תיאור בריאות העבר ההזו מקבילה גם לתיאור העתיד - ששת אלפיים שנה העולם קיים, אלפיים תוהו, אלפיים תורה, אלפיים משיח, ובסוף חרב, דהיינו שבת וינפש. האדם הعليון אם כן אינו רק בראיה שוד' ברא לפניו התשפ"ב שנים, אלא רוח אליהם המתגלית בעולם בעם ישראל, ותהליך הבריאה ההזו מתתרחש ממש ההיסטוריה התשפ"ב שנים כמשמעותה, ואולי גם יובל אחר כן.

יחד עם זאת, הרב קוק כותב באחת האגרות שאנו כללו לא חייבים להאמין שהמachersים המדעיים הללו מדויקים, ויתכן שהם טועות אחת גדול והעולם כולו כפשוטו ממש נברא לפניו התשפ"ב שנים, כולל על כל חילקו ואנשיו.

אלא שגם אם המachersים מדויקים, אנו חיים בשלווה ונחת עימים, ואדרבה הם עולמים בקינה אחד עם עומק דבריו רבותינו.

העיקר בכל סוגיה זו - לרוםם את ארמונו התורה ממעל למציאות המתגלה בטבע ובמדעים, דהיינו להבין את התורה לעומקה, לא בחנפנות מחד ולא בעיות התורה מאידך, אלא בהבנה אמיתית את דבריה ודרכי חז"ל, שכולים אמרת וצדקה. היסוד החשוב בפרשניות אלו, הוא חיזוק יראת השם אצל הלומד ואצל הציבור, חיזוק האמונה בתמייה והנכונה שוד' ברא את העולם כולו והיקומים, יש מאין. אלא ששאלת הביצד אינה בתובה בפשט התורה בפרק וחצי, אלא רק שאלת המה והלמה. דהיינו שוד' ברא, עברו ישראלי הקדושים הנקראים וראשית.

האש והברוש

התורה מתארת את ראשית הבריאה, במילה 'בראשית'.

מילה אחת, שיש בה עולם ומלאוֹן.

רבות דרכו חז"ל על המילה "בראשית", עומק ורוחב תלו בה.

ברצוני להציג פרשנות נפשית למילה הפותחת את תורהנו, ובזה להביט לא רק על תיאור המציאות שבתורה, אלא בעיקר על האופי ה深刻的 בבריאה, הרמזוֹן במילה 'בראשית'.

רבינו יעקב בן אשר (בעל הטורים), לימד אותנו שמיילה זו מתחפרת גם כצמד המילים 'ברית' ו 'אש' – "שבזכות הברית שהיא המילה, ובזכות האש שהיא התורה, ניצולים מדינה של גיהנום".

המילה 'בראשית' מורה לנו על שני מרכיבי העולם – הברית, והאש. ואם נדייק – היא מלמדת על כך שבתוך הברית, מונחת אש'. וכפרשנותו – בסוד כל'ברית מילה' מצויה 'אש תורה'.

מהי 'ברית' ומהי 'אש'? ומה המשך היסודי של תורהנו במילה זו?

ולדת המשוררת מתארת באחד משיריה דו שיח עמוק בין שני מוטיבים במציאות – "הלחבה והברוש" (קטע השיר "שני יסודות" מספר שירה של לדת מישקובסקי בהוצאת הקיבוץ המאוחד)

"הלחבה אומרת לפזרות"

באשך אני רואת

במה אתה שאנו

במה עוזטה גאוֹן

משחו בתוכי משטולל

אי אפשר לעבר את חתיהם

הנוראים האלה

בלי שמח של טרוף

בלי שמח של רוחניות

בלי שמח של דמיון

בְּלִי שָׁמֶךָ שֶׁל חִדּוֹת
 בְּגַאנָּה עֲתִיקָה וּקְדוּרָת.
 לֹו יְכָלֵתִי הַיִתִי שׂוֹרֶפֶת
 אֶת הַמִּמְסָד
 שְׁשִׁמוֹ תְּקוּפָת הַשָּׁנָה
 וְאֶת הַתְּלוּתָה אֶדְרוֹרָה שָׁלָךְ
"בָּאָרֶמֶה, בָּאוּר, בָּשָׁמֶשׁ, בָּמְטָר וּבְטָל"

הלהבה מייצגת את יסוד "האש" שבנפש האדם. ביכולנו ישנה להבה, כעין התלהבות, בלתי פossible המבקשת שינוי דרמטי כל העת. יש המודעים ליסוד הלהבה שבנפשם, ויש המתכוחים לו. אך ביכולנו הוא קיים. לעומת זאת יסוד הלהבה, ביכולנו ישנו גם את יסוד ה'ברוש'. הכח המஸוד, המ מצוי ביחס עמוק עם הסביבה, מקבל ממנה ומעניק לה, ובעיקר - מתחשב בה.

יש פעמים בחיננו, בהם ה'אש' מבזה את 'הברוש'. אנו רוצים דרמה, שינוי, קפיצה הרת נזירות לעולם שככלו מואר באור אין סוף, והברוש שבנו, שותק ואין מגיב-

"הַבָּרוּשׁ שׂוֹתָק,
הָוָא יְזַדֵּעַ שִׁישׁ בּוֹ טְרוֹנָה
שִׁישׁ בּוֹ תְּרוֹת
שִׁישׁ בּוֹ דְּמִינוֹן
שִׁישׁ בּוֹ רְוַתְּנִיוֹת
אָרְחַלְּהַבָּת לֹא תְּבִין
הַשְּׁלַהְבָּת לֹא תְּאמִין"

השלhbת טוענת שלוש טענות - העולם הוא נורא, הברוש אוטום לרגשותינו, והברוש משועבד לכוחות הטבע.

אולם האש אינה מפרשת נכון את הברוש. העולם והברוש אינם כך למען האמת. הברוש יודע, שגם בו קיים אור אין סוף ורצון של שינוי, תנועה כלפי שמים בלתי נגמרים.

ומайдן, גם הברוש חוטא ביחסו להבה. הוא אינו יוצר קשר אליה, משומם שלדעתו, **'הַשְּׁלַהְבָּת לֹא תְּבִין, הַשְּׁלַהְבָּת לֹא תְּאמִין'**. הוא סבור שرك הוא, כיסוד הסדר והמתינות,

קריאות חדשות בתורה

25

יכול להבין ולהגיע לעומקי הנצח. לברווש ולהבה טעות משותפת- הם אינם מבינים אחד את השני, ואינם נוהנים באמון האחד בשני.

לעומת מלחמת עולם זו, המצודה בנו לפעמים, התורה קוראת לשalom עולמים - 'בראשית'.

'ברית', ברווש, יחס עם המצויאות, שבתוכו מצודה 'אש' שלhalbת עצומה.

אולם בצד הברווש ולהבה יכולים לדור בכנעפה אחת באדם במלא כוחם, לשлом?

כאן מגיע החידוש הגדול של רבי יעקב בן אשור- 'אש' היא תורה. 'אש' אינה פרא ודרור לכל תועבה, היא אינה 'אש זורה'. אלא 'אודיתא', אש המאיר, אשר אינה מזוללת בחוק הטבעי והמוסרי, אלא מפרשת אותו נכון, נתנת לו את ערכו, מתוך ההבנה ההדידית העמוקה שלברווש ולהבה תפkid ממשמעותיו בשיטתוף הפעולה ביניהם. אש בזו, מצילה את האדם ממש היגיינה, שהיא האש המבקשת לבלוט את הברווש ואת החיים המסודרים של האנושות. ה 'ברווש' מכובן 'ברית' עם להבה, הוא מבין את ערכها ומאמין בכוחה. במקום 'ביטול' אחד של חברו, התורה קוראת ל 'פרשנות והיכרות' נכונה של כל כוח את חברו.

ומכאן, "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם", משום שיש בהם את יכולת לשלב ולאזן בין כח האש המשתלהבת, ובכח הברית הממתנת.

ח' **חיי הגוף בעבודת ד'**

על סיפורו בראית העולם על פי התורה, אומר רשותו: "אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ 'החודש הזה לכם', שהיא מצויה וראשונה שנמצאו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית? אלא משום 'כח מעשיינו הנגיד לעמו לחתם נחלת גויים', שאם יאמרו אומות העולם לישראל: לסתים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גויים! הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה נתנה לאשר ישך בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

אנו מרגלים לראות במערכת המצוות הרגילות את ההזדמנויות הגדולה להתחבר עם ריבונו של עולם. כאשר אנו מתפללים בדבקות, שומרים שבת בקדושה, מקפידים על טהרת המשפחה, אזינו מתמלאים באווירה של קדושה וחיבור לד'.

כמו כן, אנו לעיתים מביטים על חיינו בחילוקה למישור גופני ומישור רוחני. מערכת המצוות ולימוד התורה, עולם הרוח, הוא החיבור לד'. ועולם הגוף והחומר שיין לעולם זהה, לחיה שעה של חולין. בר נדמה לפעמים.

אולם למען האמת, לא ברם פניו הדברים. אנו יודעים ש 'ספק דרבנן לקולא'. אם לדוגמא אני בספק אם ברכתי ברכה אחרונה על השתיה, איני חייב לברך שוב. אנו מקלים בספק.

אולם בענייני הגוף - בסכנת נפשות, אנו מחמירים מאד. אם יש ספק, או אפילו ספק שיש ספק, שמא יש סכנה בדרך מסוימת, אזיסור הלבתייה ללבת בדרך הזה ולהסתכן. ובלשון חז"ל - **'חמירא סכנתא מאיסדא'**. חמורה הסכנה מן האיסודה. דינים גמורים מדאוריתיא נדחים מפני ספק סכנה. cholha מסוכן יכול ביום כייפור, אנו נוטעים ברכבת בבית חולים אפילו עברו פצעה שיטה בה ספק סכנה וכן הלאה.

אנו רואים אפוא, שהפגיעה שלנו עם ריבונו של עולם אינה רק בעולם הרוח ובמערכת המצוות והידועות והרוחניות. פגיתנו עם ד' היא גם במכלול החיים הגוףניים והפשוטים, מה שאנו מכונים **'חיי הנורמה'**. מצווה פשוטה ומוגושמת לבארה, בשםירה על חיינו, שמירה על גופנו, מקרבת אותנו לריבונו של עולם לא פחות מאשר עוד לימוד תוספות בגמרא או הקפדה על תפילה במנין. ובלשון הרמב"ם בהלבות דעתות - **"היות הגוף בדיא ושלם, מדרכי ד' הוא"**.

נזהר לרבי יצחק. כבר הרמב"ן עזר את השאלה, מה חשב רבי יצחק בשאלתו. האם באמת לדעתו כל סיפורו בראשית מיותר? האם באמת התורה צריכה להתחילה מצוות ולא מתייאור הבריאה? והרי הבריאה היא יסוד האמונה!

הרמב"ן ענה על כך תשובהعمוקה ויקרה מאד שלא כאן המקום לפורטה. אולם אבקש להציג מבט נוסף, הנוגע לנוינו.

ניתן לומר שרבוי יצחק טוען בשילב השאלה, שכיוון שעיקרה של תורה הוא המערצת המצוטות הרגילה והרוחנית, איזו יש להדגיש רק אותה ולא את בריאות העולם והגוף. התורה היא נטענו עולם הרוח, כך טוען רבי יצחק בשילב השאלה. על כן, לבארה יש להתחילה מהמצווה הרוחנית של קידוש החודש, ולא מתייאור בראיות העולם הגוףני על חלקינו, בהמותינו, עצינו, וחושינו.

ועל כך משיב רבי יצחק - הנחת היסוד אינה נכונה. התורה לא יכולה להתחילה ממערכת המצוטות הרגילות, כי אם דווקא מעולם החומר, מהבניין הארץ, משום שגם דרכי החומר והגוף דרכי ד' הם. טעות היא לחשוב ש'חבודה זהה לכם' היא כל התורה, בעוד עולם החומר, בריאות שניםים וארץ, החיים והמאכלים, האדם וכוחות גופו, חושיו וצרכיו, אינם חלק מעבודת ד'. רבי יצחק מעורר אותנו להבין ולזכור שדבר ד' אינו בא רק בעולם הרוח ובמצאות המיחוזות לו. דבר ד' מצוי גם בנורמה החומרית, ובעולם הגוף על כוחותינו הנראים בחולין ללא לחולחות קודשו. לא זו אף זו - רבי יצחק מסביר שישוד הבראה החומרית הוא יסוד הטענה שלנו על ארץ ישראל. אלקינו אינו אלקי הרוח אלא אלקי העולם כולו. תיקוני החומר גם הם מדרכי ד', וביוון שכה, הוא בראם והוא נותן לנו את עולם החומר בארץ ישראל, להעבירה מקליפה בגען לארץ שעיני ד' אלוהינו בה.

דומה שגם בימינו, חלקוינו עדין שבוי בשילב השאלה של רבי יצחק. אנו מודגמים לראות ברוחניות עבודת ד', ובחומריות עבודת החומר. אך לא היא. אנו יבולים ויכולים לזכות בכל יום בכמה מצוות מדאוריתא, חשיבותם לא פחות מהמצוות הידועות לנו. ניקח לדוגמא את מצוות הזהירות בדרכיהם. מצווה גופנית, תדירה, שאינה זוכה להילת קדושה כמו הנחת תפילין על אף שהיא חשובה מבהינה מסוימת. בכל חגירת תינוק ברכב בכasa התינוק, בכל ציות לרמזו, אנו שומרים על שלמות גופנו, ומקיים את דברי ד' 'ונשמרתם לנפשותיכם', אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש'. החיבור לד' בשמריה על חוקי התנוועה הוא חיבור חי ומהותי, גם אם יום יומי.

אמת. שמירת חוקי התנוועה אין בה את אותה אוירה קודשה שבנהנת תפילין. אך ממתי אנו מודדים קדושה ב'איידה'? התורה הגדרה את הדבר במצוה, ועל כן ודאי ישנה השראת שכינה בהקפודה על חוקי התנוועה בכלל מצוה.

הבה נתה אוזנינו לרבי יצחק, נשים לב ששמיירת הגוף וה怛שות הגוף גם הם מדרכי ד', ובכך תורתנו תהיה תורה חיים.



’וחושך על פני תהום‘

”והארץ הייתה תהו ובוהו וחושך על פני תהום“ - כך מתאר ד' את עולמו לפני סידורו. מוקובלנו מריבינו הרמב"ן בפתח פירושו למעשה בראשית - **’שמעשה בראשית סוד עמוק, איןנו מובן מן המקראות‘.** הוא אומר, לא חושך ולא אור ונגילם יש כאן, כי אם עומק של משמעות נסתרת ונשגבת.

משמעותה לממנו שועלמנו האנושי יכול להתחלק לשני מושגי יסוד - האור והחושך: **’הוי האמורים לדע טוב ולטوب רע שמים חשך לאור ואור לחשך שמים מר למתוך וממתוך לмер‘** לבאורה, חלק ה’אור‘ הוא חלק היפות והטוב, המוסר והיוואר. ולעומתו חלק ה’חושך‘ הוא חלק הכיבוע והרשע, הקלקול והעוקום. אמנים לאור הבנה זו, ראיו היה שהוא ’חושך‘ יופיע דוקא מקלcoli האדם, ולא מייצירתו הטוב, אשר רחמייו על כל מעשיו.

לא זו אף זו -

אין האור מופיע ראשון בבריאה, אלא דוקא החושך. באילו רומז הכתוב שהחושך הוא מקורו של האור, הוא המביא אותו, הדורש את הופעתו. יש לעיין אם בן מהו אותו חושך אדר, אשר רק ד' עצמו יכול להאיר, חושך אשר קודם להופעת האור האלקי בעולם. לאור העובדה שאין הבדל אמיתי בבריאה הסטטistica עצמה אם היא מוארת או בעלתה, נראה שתכונת החושך העיקרית היא דוקא תחושת הבדיקות שבו. החושך מונע מן האדם את המימד החברתי. אין האדם רואה, הוא אינו יכול לבוא ב מגע עם الآخر, הוא נותר בזוז. החושך מבודד אותנו, מנתק אותנו מההקשרים השונים שלנו, מציב אותנו כפרט יחיד מול המציאות כולה ומול עצמו. הפחד מן החושך הוא הפחד מן הבדיקות, הפחד מההישארות בגפנו ללא הצד ‘הآخر’. מודיע לנו מפחדים מהניתוק מה’אחר‘? מהו הגורם לצורכי הקיומי שלנו שלא להשתאר לבדנו?

'האדם הוא היה חברתי' טען אריסטו, טענה המסבירה את החשש מהבדידות שבחשבה.

אר גם אם נקבל את הנחתו, עדיין נשאל מהו השורש הרוחני-אלוקי של האמורה זה? מדוע adam הוא בריה חברתי ולא נברא אינדידואל?

אחד ההוגים בנוף הפילוסופי שלאחר ימי מלחמת העולם השנייה על נוראותיה, הוא הפילוסוף היהודי עמנואל לוינס.

לוינס השתייר לקבוצת פילוסופים יהודים בצרפת, אשר התמודדו עם זועות השואה והחרבן הגדול, ועם התמודדות הנוצר שם עם המשמעות התאולוגית-יהודית של קיום הרע בעולם שברא ד'.

בסיס תפיסתו של לוינס קימת טענה בדבר הצורך והקיים שלו ב'אחד'. כך הוא מבאר לדוגמא את אמרת ר' עקיבא שאבתה האخر היא הכלל הגדל בתורה.

בראיית לוינס, המפגש האנושי עם ד' אינו בחוויה הרוחנית הפרטית, בחוויה החושן והבדד, כי אם בחוויה האור, בהתמודדות עם 'הآخر' העומד בפני, ואפשרות הקבלה שלו כאחר ממשני בכל המובנים, בנוסף לצד המשותף.

בחיל הפניו הנוצר בין האדם לבין חברו ה'آخر', שם מופיע אור השם בצורה העליונה ביתה:

'ההוא מתקיימת בזכות האתיקה של האדם - מלכות ד' תלואה بي. אלוקים מולך רק על ידי סדר מוסרי, דוקא היכן שהאדם מתחייב לאחר' לדבריו לוינס.

אחריות תחכן רק אם יש אחר, ומכאן הערך הגדל ב'סטודנט אחרא' החברתי, בצד ההפוך ממשני והמנגד אותו.

על פי תפיסה זו ניתן לבאר את חידוש התורה בדבר הופעת החושך טרם בוא האור - התורה מחנכת אותנו שהאדם חייב להיות קודם כל בודד, על מנת להיות חברתי.

דוקא החושך קודם לאור, בתנאי הכרחי להופעת האור, שכן הבדיקות חיונית לו לאדם, על מנת שתיבנה על גבה האחריות 'לאחר'.

מצד שני, 'החושך' יכול להיות גם רע מאד, הוא יכול להוביל לניטוק מהכל וליציאה מהסדר החברתי. זהו החושך השלילי עליו דבר ישועה.

אר החושך הטוב, החושך ימי בראשית, הוא חושך הנוצר בשלב חיוני באשיות האדם, טרם היוותו חברתי, טרם יופיע בו שם השם.

שם לא כן, אם לא יהיה האדם עומד על דעתו בפני עצמו, הוא יבלע בשטף החברתי, הוא יאבד את זהותו הייחודית.

לבנייה אחריות יש צורך בבדיקות מסויימת, הבונה עמוד שדרה עצמי.

הופעת החושן והבדיקות אינה באה כדיעבד אלא לכתילה. לא במקורה חולף אלא כערק נצחי. לא בשל נפילת העולם אלא כבריאה לבתיהלאות הקוזמת וגהנומת להופעת האו.

החושן הוא הערכ הגדול שבבדיקות האדם, הערכ שבעמיית האדם על רגלו, הכרת עצמוו, נצחון על הפחד, פיתוח יכולת לחיות גם ללא האישוריהם של החבורה.

רק לאחר הופעת חושן מבורך בחיה האדם, יופיע האור החברתי, בו יתגלה שם השם במלוא טהרתו.

DNA של תהו ובהו

כאשר אנשי המדע מבקשים לפצח את המבנה הגנטי של וירוס או חיידק מסוים, על מנת לייצר נוגדים עכשוויים, תמיד יפנו אל האיוורע המוקדם בו התפרצה המגיפה-המקום הראשון בו ידוע לנו שהופיע החידייק. משום שוכבל שאנו מזהים את אבני הבניין היסודיות של החידייק טרם המוטציות אשר התחוללו בו במשך הזמן, בר נוכל להבין את המבנה הבסיסי שלו, ולהכריע אותו.

גם בפסיכולוגיה, נהגים המומחים בדרך דומה. כאשר מגיע מטופל על מנת לרפא את עקת נפשו, המטפל יפנה ליצירון הראשון שאל המטופל, להוריו, לחווית הילדות שלו. ומשם, יתקדם לאט, על מנת להבין את נפשו של המטופל כך שיוכל לסייע לו לרפא את אשר על ליבו. יש ערך רב בהבנת העבר לאשורו.

בדומה למדע הרפואה וחכמת הפסיכולוגיה, כך, להבדיל, בחכמת התורה הקדושה. כאשר אנו מבקשים להבין מושג או ערך כלשהו, علينا לבחין מהי הופעה הראשונית של אותו מושג, ומכאן נבין את העניין לאשورو. מקובל מרבניו הגרא", שמהקם הראשון בו מופיעה מילה מסוימת בתורה, הוא המקום בו טמון ההסביר העמוק של המושג.

העולם כולו, נשען על מושג ראשוני ביותר, והוא – 'טהו ובהו'. כך התורה מכנה את המציאות, טרם הופעת הסדר האלקי אשר הבחן בין דומם, צומח, חי, מדבר. יתרן אפוא, שם נבון את המושג 'טהו ובהו', נוכל להבין את היסוד הרוחני עליו מושחתת העולם.

בראייה האלוקית, תהו ובהו אינם רק שלב היסטורי-ברונולוגי שהוא ונגמר, אלא מהות קבואה, העומדת כבסיס הבריאה. ההתקומות של העולם אינה מוחקת את השלבים הקודמים, אלא נבנית לבנה על גבי לבנה. גם במציאות המסודרת, ניצב בסיסו העמוק 'טהו ובהו'.

מהו תהו ובהו? מהו יסוד הבריאה?

הראשונים عملו על ביאור מושגים אלו, ונבקש להציג הסבר נוספת, בננסים על גבי ענקים.

המילה תהו, מלמדת על תהיה. המילה בהו, מלמדת על בהיה.

מה בין תהיה לבהיה?

התהיה היא ניסיון לפרש מציאות העומדת בפנינו. לדוגמא – נפלתי מהאופניים בעת הרכיבה בעבר. אני תוהה, מפני מה נפלתי. ואוכל להציג הסבר, בחלוקת מהתהיה. החושש, המהירות, ואולי חוסר אויר בגלגול. הם גרמו את נפילתי.

הבהיה היא מבט של הلم במציאות.adam הבוהה במציאות שלפניו ואין לו קצה חוט לפרש אותה, הוא עומד ייחזק ומשתוותם, ואינו מסוגל לגשת כלל להבנת הדבר. העולם בניו על תהיה ובהיה אוניות. הוא אומר – על הפרשנות שאנו מעניקים למציאות, ועל היותנו בוהים במציאות מבלתי לפרשה.

בר הדבר בעולם המדעד – בכל דור המודענים תוהים על מציאות טבעית מסוימת, וסבירים שהבינו את המציאות זו לאשורה. אך לאחר מכן גם דור חדש של מודענים, אשר בוהים למציאות הטבעית, ואינם מקבלים את הפרשנות המדעית של קודמיהם.

בר בעולם ההשגה האלוקית. adam תווה ומפרש את המקרים הקוראים לו, מנסה להבין מה השם רוצה ממנו. יוסף הטיעים את מכירתו בך שהשם רצה להציג את בית יעקב מלמות ברעב. لكن גלגל השם את בית יעקב מצרימה בשנות הבצורת. אולם לאחר פרשנותו זאת של יוסף, אנו בוחים במציאות שוב ומשתוותם. לא די לנו בפרשנות זו של "להיות עם דבר" בימי הרעב. אנו מודגשים, כמו יוסף הצדיק, שיש כאן עוד משהו, עמוק יותר, סיבה אלוקית מוכמתן אשר גרמה לכל סייפור מכירתו – "ועבדום ועינו אתם ארבע מאות שנה...ויצאו ברכוש גדול", בנסיבות התגבשו לנו ד'.

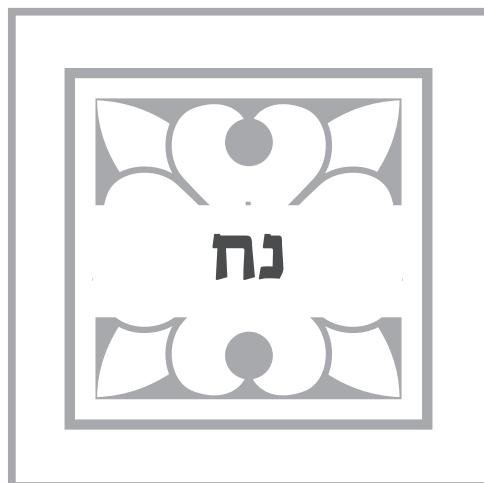
וכך בפרשנות התורה עצמה. בכל דור ישנים פרשנים לתורה הקדושה. תנאים, אמורים, גאנונים, ראשונים, ואחרונים. פירוש הפסוק על פי רשי', לא הניח דעתו של רmb"ן לפעם. התהיה מה הפסוק אומרה, מביאה לפרשנות מסוימת. אולם לאחריה, מגיעה בהיהה מחודשת בפסק בידי הפרשן, ובקשה עמוקה לפרשנות נוספת המכבדת את קודמתה.

התורה הקדושה רומצת לנו שהעולם כולו ראוי לו מבחינה ישירה, להתנהל בתהיה ובהיה.

תהיה – אנו מחויבים להעניק פרשנות דתית, אלוקית, למציאות סביבנו. אין מקרה בעולם, ועל האדם מוטל לפשפש ולמשמש במעשייו ולבודק מודיעו באים עליו יוסרים. על האדם מוטל לנסות להבין את התורה הקדושה. בתהיה, בבחינה, במתח פרשנות שכיחה.

אולם, לאחר שהענכנו פרשנות למציאות ולתורה, אנו נקראים לבוהות למציאות ובתורה, שוב, מחדש, בהיהה מוחלטת, בניסיון לקרוא את המציאות ואת התורה בראייה אלוקית של אמונה עתנו, כזו המגיעה על גבי הפרשניות הקודמות ולא סותרת אותן חילאה, אך מעניקה וחושפת עוד מימד שלא העלו על דעתנו שטמון בתורה ובמציאות סביבנו. תורה משה על גבי תורה שם ו עבר, תורה משיח על גבי תורה משה.

האיזון בין תהיה פרשנית, להיהה מחודשת, מביאה לפניה ורבייה של תורה, ולהשראת שכינה בעולם – ורוח אלוקים מרוחפת על פני המים.



האם זיגמונד פרויד יוכל למנוע את המבול?

בשנת תרכ"א הזמיןה יעדת הספרות של חבר הלאומים את 'הועדה לשיתוף פעולה אינטלקטואלי' שלה, ליזור חלופת מכתביהם ממשמעותית בין הבכירים שבஹוגי הדעות שבאותה התקופה, כדי להביא ל"הגדרת הערכיהם הבין לאומיים, וניסיון לגיבש להם דרכם להת�性 במציאות".

מכתבו של פרופסור איינשטיין פתח את הדיון. איינשטיין ביקש לדון בשאלת "האם יש דרך לשחרר את בני האדם מפערונות המלחמה?". ובמילים אחרות - איך מונעים היישנות של מלחמות בעולם, אחות ותלמיד? על שאלה זו הגיע המלומד היהודי, אבי תורת הפסיכואנאליזה, זיגמונד פרויד, במכבת מנומק, שבו ניתן להבחין באربع הנחות יסוד:

א. מاز ומעולם האדם ביקש לשולט בכוח על זולתו, על מנת לשמור על זכויותיו האישיות. הדבר נכון בין אם מדובר בכוח הזרען, בין אם מדובר בכוח האינטלקטואלי.

ב. האנושות הבינה בשלב מתקדם, שלמען הגנה על הזכות האישית לחים ולכבוד כדי להיות יחד בקבוצה, אך שכלי היחיד בה יותר ממעט על זכויותיו כדי לחת כוח למנגנון המדייני, על מנת שהכל יוכל להגן על הפרטיהם המאודים בו. אך נוצרו מדיניות, שהן חברת אחירות גדולה, המגנה על חבריה מפני האויב החיצוני.

ג. במהלך הזמנים, המנגנון הציבורי הפרק לרבען כלפי החיים במדינה שלו עצמו, כיון שהוא השתמש בכוח שנייתנו לו לרעה, והפנה אותו כלפי האזרחים שלו, בשל תאונות הכוח של מנהלי המדינה. לאור התפתחות זו, כמו מרידות והרסו את המנגנון המדיני, ואו אז גם שוב מנגנון זהה וטהור יותר משיחיות בצמרת למשך שנים.

ד. באדם קיימים שני כוחות יסודיים - כוח המוות וההרס, וכוח האהבה והחיים. יש לווטר לכוח האהבה ולתת לנטיותיו להטבטה בחופש (גם בסיטויו), כל עוד כוח הרס נשלט ומדווכא.

על מנת לפטור את בעית המלחמה מציע פרויד לבנות מחדש את חבר הלאומים ולבסס אותו כ'מנגנון-על' שישלוט בכל האומות, ולא ייתן לכוח הזורע של האחת לפגוע בחברתה. אך תבוצרה ה'כחות' ולא תיהפר ל'כח הזורע'. בנוספ' הוא סבור שנכבל שהאנושות תשכיל להבין את מבנה נפש האדם ואת הגורם הפרימיטיבי למלחמות, אך ייפחת וילך הרצון להילחם ולשלוט באחיהם, וכך לדעתו מניעת המלחמה קשורה ברוביו הדעה בעולם.

תפיסה מציאותית-ערבית זו של פרויד ואיינשטיין הינה חשובה, ועלינו לבחון אותה במבט האלוקי של התורה. דומה שאין מתחאים ממעשה המבול כדי לבחון את הפוענות האלוקית בעולם כתוצאת הסיבות האנושיות שגרמו לה.

נאמר במדרש (בראשית רבה פרשה לא) "וְתִמְלָא אֶרְצָת חַמֵּס", אמר רבי לוי: חמש זו עבודה זהה, חמש זו שפיקות דמים, חמש זו גilioi uriyot". בשל שלושת אלה בא המבול. בידוע, שלוש עבירות חמורות אלו עומדות בשורש התורה, ועל כן עליהם אנו מוסרים את הנפש גם שלא בשעת השמד.

מה מייחד את העבירות האלה מהאחרות? מבאר הרמב"ם (יסודי התורה פרק ה): "ומניין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עובדין על אחת משלווש עבירות אלו? שנאמר 'ואהבת את ד' אלוקיך... ובכל נפשך', אfilo הוא נוטל את נפשך. וחריגת נפש מישראל... – דבר שהדעת נוטה לו הוא, שאין מאבדין נפש מפני נפש; ועדויות הוקשו לנפשות". מבואר שהפסקוק הייחודי המתיחס למסירות נפש על אהבת ד', נאמר בהקשר של ע"ז; את מסירות הנפש בנגד שפיקות דמים הרמב"ם לומד מסבירה, ומסירות נפש בנגד גilioi uriyot הוא לומד מכך שההתורה הקישה ענייני עדויות לענייני שפיקות דמים.

נראה שהעבירות הללו עומדות בשורש המשולש עליו העולם עומד – בין אדם לחברו (SHIPKOT DEMIM), בין אדם לקונו (ע"ז), ובין אדם לעצמו (צניעות). הדבר מה מתבקש שדווקא נושאים אלו הם העומדים ביסודו של העולם, עד כי ניתן למלוד אותם מסבירה הגיונית בדברי הרמב"ם, גם ללא פסוק (חו"ץ מע"ז).

אם כן מבואר ש'נפילת השמים' בימי נח הייתה קשורה בין השאר לשימושו מורשע בכוח הזורע בדברי פרויד – שכן חטאו בשפיקות דמים – אך לענ"ד בשני שינויים מהותיים מתפיסטו: **מקור הסמכות, ומ阅读全文 הערכים**.

פרויד ואיינשטיין באו בשם האדם הנאו. בבסיס דבריהם הקריאה (המפורשת) לפציפיזם, לפירוק הצורך במלחמות בולן. בעודות פרויד "פציפיסטים אנו בעלי כורחנו", בשל הслиודה מהמלחמה "אשר משמידה חי אדם עתידי תקווה". בקשות השלום שלהם

נובעת ממשוג ה'זכות' האישית וההגנה עליה. מקור הסמכות של הפסיכים שלהם הוא אהבת החיים וشنאת הממוות וביקשת הדורר ליצר האהבה של האנושות כולה.

לעומתם, מקור הסמכות והטורניות אינם האדם זוכתו, וגם לא אהבת החיים הגשמיים שבו (דברים לגיטימיים לבשעטם), אלא אין סוף ב"ה. לא אנו מקור המוסר והאמות, אלא הבורא ותורתו. אנו מאמינים שרבבש"ע אינו בכלל לאינטראסים אלה ואחרים, אלא מנהל את עולמו מראשית עד אחרית בסקירה אחת ובמוסר עליון. המלחמות האנושיות - לא טעות הן. החטאיהם - לא יציר הארץ הרע הן. הכל בהשגת האחד, "וכל מאמנים שהוא יוצרם בבטן, הכל יכול וככלם יחד". יש סדר לעולם, ומוכןן הסדר הוא מקור הסמכות שלנו.

גם אם נראה שהכל סוער בחוץ ומובלבל, הרי הוא מושג בידי שמיים. בראש האלקיות, גם ריציר הארץ שורשו אלוקי, וגם לו יש מקום בעבודת ד'.

ומתוֹךְ כֵּן, גם מערכת הערכבים שלנו שונה. איןנו מבקשים תמיד לחזק את האהבה, ולהלחם בממוות. איןנו מבקשים ורק זכות אישית. איןנו מבקשים חיים בלבד. אנו כופרים במושגים דו-אליים של 'אל הטוב ואל הרע', ומאמינים במקור אחד עליון על כל וווצר כל הפסיכים. ומכיוון שאת הכל האלקיים מכונן, הרי שלhalb יש מקום בקדש - "ומכל חי מפל בפָּרֶשׁ שְׁנִים מַפְּלָתָבָא אֶל תְּחִיבָה לְחַמִּת אַתָּה רְשָׁי". אפילו שְׁקִים".

בידינו להחיות הכלול באור ד', גם את הצדדים השיליליים במצבות. לעומת פרויד שדגל רק בזכות ובחופש ובקיש לבטול את הערכבים הפרימיטיביים השיליליים, התורה מבקשת להעמיק בחים ובדחפים, ולראות בכל את יוד ד' העילונה המכירה לטובה, בלי הבחשה ובלי הדחקה של היצרים כולם. אנו באים לקדר ולטהר ולא להיבגע ליצר מחד או לשולל אותו לחלוטין מאידן.

האמונה שלנו נועוצה בנבואה, בהתגלות האין סוף לכלל ישראל ובהבנה שהיש על כל חלקיו דורש את ד'. בתורה נמצאת הסדר האלקי של הבריאת כולה, בדברי מהר"ל "התורה היא סדר העולם".

פרויד אישר הפריד בין אל הארץ לאל הטוב (ארום ותנתוט - דחף היצירה ודחף ההרס), גם הבהיר מתוֹךְ כֵּן את הסטייה המינית, בהיותה 'שייכת' לכה האהבה (שמונה קבצים, קבוע וצט). מסתבר שעולם הפירוד של פרויד, מייצר בהכרח גם בניעה ליוצרים מסוימים והבשרות הסטייה בהם, במקום הופעתם בקדושה.

נראה שלא בכדי הרמב"ם הביא פסוק רק על ע"ז. התורה מבקשת להציג הכלול 'סבירה' ולא אנו מכונני הערכבים, כי אם רבש"ע עליו אנו מוסרים את הנפש. אנו ליה ועינינו ליה, והוא מקור הסמכות לסבירות כולם, הבאות בעקבותיו.

על כן, לא יוכל פרויד למנוע את המבול בימי נח, וגם לא את המבול בימי מלחמת העולם השנייה. ריפוי העולם אינו תלוי בהבנה החיצונית-חילונית שלו, ולא בבקשת השלום

הפרשני-פסיכיסטי-חילוני הדוגלرك ב'מעיל עבדי', אלא בהתקדשות העולם כולם אל עבר הטוב המוחלט, בהתעלות אל הקודש ואל הנבואה, למקור הכלול ולהיות הכלול, עד שבכל כוח מקבל מקומו במגמת הקודש ובזה הוא נרגע.

המלחמות אינן נובעות רק מהרצון לשמר 'זכות', ומתחאות הרצת.

העריות, הרצת, הע"ז - הם עצם מגיעים מבקשות אלוקים (מעוותת, נוראה ואסורה), רצון להידבק במידות האלוקיות של האחדות ללא אחר, של ההשפעה לכל המקבלים. וריפוי הטוות והחטא הנורא לא יבוא ממהבחשת החטא או מערכנים חיצוניים אלא מהכרה בשורש המנייע הכל - בקשות האלוקים, ובקשות האנושות לדבוק במידותיו בצורה מסודרת ונכונה, בהדרכתה של תורה.

לא פרויד יפסיק את המבול, כי אם אברהם אבינו ובנו, אשר ידיעת ד' האחד והנסתר עומדת בבסיס ערכיהם המוסריים, ותורתם נותנת מקום של אמת לכל נתיה וכוח, באור המוסר האלקי - "פִי יַקְעֵתִי לְמַעַן אֲשֶׁר יָצֹה אֶת בָּנֵי וְאֶת בַּיִתָּנוּ אֲחָרָיו וְשָׁמְרוּ דָּרָר ד' לְעֹשֹׂת צְדָקָה וּמִשְׁפָט".

על רגשות האשם בחינוך

עלינו להתבונן, כיצד יתכן שלנה, האדם היחיד בתורה הנקרה 'איש צדיק תמים', היה בן רשות חמם, אשר גילה ערזות אביו.

כיצד זה נח נכשל בצדקה חמורה כל כך בחינוך בנו? האם נח לא היה פדגוג מוכשר? האם לא ידע כיצד לחנוך את ילדיו ליראת שמים?

שאלת זו אינה תמה בינה, אלא מתח עצמתה אצל אבותינו הקדושים, אברהם ו יצחק, אשר בנים יצאו לתרבות רעה.

ולהבדיל, גם יעקב אינו רווה נחת משמעון ולוי (צדיקים), וכן בני דוד מלכנו אבשלום אמןנו ואדוניה, ובנו של חזקיה המלך מנשה, ועוד.

קדם לנח, בנו של אדם הראשון, קין, הרוצח הראשון, אשר נראה שוגם אביו, אדם הראשון אשר נוצר בידי הבורא עצמו, לא הצליח בחינוך בנו.

יתירה מכך. לא די שבניהם לא הלכו בדרךם, אלא שלא מצינו שהאבות הצדיקים האשימו את עצמם בכך שבניהם סרו מון הדרכן.

לעניות דעתינו, יש ללמדו מכך מסר ממשמעותי עבורנו בהורים, וכבעלי משפחות.

אם האם והאב התרשלו בתפקידם כהורים, לא לימדו תורה ולא עודדו אוירה של יראת שמים בבתים, לא הציבו יעדים ולא קבעו גבולות ביתם, אכן לפעמים בניהם יוצאים לתרבות רעה, בשל התרששות זו. לפעמים ההורים לוחכים בכיישלון הבנים והבנות. במקרה זה, אכן על ההורים לעסוק בתשובה על כך שלא חינכו את ילדיהם.

אולם מאייך, אם ההורים עשו את מה המוטל עליהם במחנכים, השקיימו מה שרואו להשקייע, והבן או הבת הגדולים בחרו למרות זאת לסור מן הדרכן, אז אל להם להורים להאשים את עצמם, אלא לקבל זאת שלילדינו המבוגרים יש בחירה חופשית להצדיק או להרשייע, ולבחור את דרכם בכוחות עצמם. יש אלה בשמים, אשר מנהל את העולם לא רק דרכנו.

אין ספק שאבותינו ואמותינו הצדיקים והצדיקות בתנ"ז, עשו כל شبיכולתם לחינוך ילדיהם.

על כן, כאשר אחד הילדים סר מן הדרכן, ההורים לא רואו בזה כשלון פדגוגי שלהם אלא החלטה אוטונומית של הילדה. הם הרבו להתפלל, לנסות להשביע על הילדה, אך לא האשימו את עצמם בבחירה זו.

גם אנו, ראוי שנדע להבחין היטב בין האחריות שלנו כהורים, ובין להיות הבן הבוגר בוחר בעצמו.

גבולות האחריות שלנו, חשובים לא רק כבריאות הנפש, ולא רק משומש חזז האמת, אלא גם על מנת שנוכל להמשיך להיות בקשר עם הבן, הבת, אשר סרו, להאמין בהם ולחזק אותם, ללא רגשות אשמה מיותרים אשר סותמים את הבארות ההוריים.

יודור עמים כולם

ויחל נח איש האדמה ויטע כרם:

וישת מונחינו וישבר ויתגלו בחוץ אחלה:

ונירא חם אביכם בנהן את ערנות אביכם וינגד לשני-אחיכו בחוץ:

ויקח שם ויפת את השמלה ויעשימו על-שםם שנייהם וילכו אחראית וכיסו את ערנות אביהם ופניהם אחראית וערנות אביהם לא ראה:

ויקץ נח מניינו וידע את אשר-עשה לו בנו הקטן:

ויאמר אරור בנהן עבד עבדים יהיה לאחיך:

ויאמר ברוך ד' אלהי שם ויהי בנהן עבד למו:

יפת אלהים ליפת וישבן באלהלי-שם ויהי בנהן עבד למו:

פרשה זו נראית פלאית, ויש לעיין בה בכמה קשיים-

א. מניין היו לנח שתילי גפן מיד לאחר המבול?

ב. כיצד יתכן שנה הצדק התמים (עינו בפירוש הגז"ב על הפסוק- תמים הוא פסגת המדריגת של הצדק, שהוא ישר עם ד' ואנשימים) משותכר עירום באוהל, ואין ירא מד'? הרוי את התובנה שהיון משਬש את בili החשיבה, ונורם לחטא, ודאי ידענה.

ג. בפשותו של מקרה (אף שהאמת ודאי בנסיבות חז"ל שטרס אותו, יש לעיין גם בלשון פשוט הכתב, ובמנוגג ורמב"ן ושאר המפרשים), הרוי כל חטאו של חם הוא שאומר לאחיכו על היהת אביו מגולה באהל. זה או אמנים חטא, אך העונש לבארה חריף ביותר ביחס אליו ואינו מידתי. עד עולם הוא ובנו יהיו עבדים. מה פשור חטאו החמור של חם?

ד. מפני מה קרי חם 'אבי בנהן', בנגדו ליחס הרגיל המיחס את הבן על שם אביו ולא להיפך?

ה. מה ראה חם לטרס את נח אבינו, ולספר זאת לאחיכו?

ו. מפני מה בני נח לא השתכרו יחד עימיו?

ז. מהי המשמעות הפנימית של המעשה המירוח של שם ויפת אשר כיסו ערנות אביהם?

ח. מהו ההבדל בין מגמות שם למגמות יפת בעשיית המעשה הצדיק? מפני מה קובלן ברכות שונות?

נראה לענ"ד בהמשך לומדים בפרשנות רבותינו ז"ל לסיפור, שיש לבאר את הפרשה
בר-

לפני הכניסה למבול חשב נח שהמגמה האלוקית היא השמדת העולם, ניקוי העולם
מוחטאים. נראה שנח חשב שלאחר המבול העולם ישוב לטהרתנו והראשונית שעוד
לפני חטא אדם וחווה, ללא חוטאים, יושארו רק הוא ובניו, אשר לא חטאו בדור המבול.
בר הבין את דבר ד' אליו טרם המבול - **"ונקמתי את בריתך אתך"**. ואכן, נח היה צדיק
עליו שזכה לברית ד'.

ביצד נראה עולם מושלים? בגין עדן לפניו החטא. וביצד נראה האדם בגין העדן? עירום
ובלי גilio הדעת. נח ידע שככל אשר עשה ד' הוא טוב, ועל כן גם העץ שבתוֹ הגן, ממנו
אכל באיסור אדם הראשון, עתיד להביא ברכה.

לפיכך - נח ארץ מראש בתמיilo שבתייה יחוורי תאהן זומרות גפן (עיננו ריש"ז), שניהם
ע"פ דעתם בגמרה הנם פירות עצ הדעת. נח משתקבר ועווזבת את עולם הדעת אל מעל
לו. הוא משליל בגדין, בכוכנה או בלי כוכנה (תליי בפיירוש המילה 'יתגל'), ובזה נדמה לאדם
הראשון טרם חטאו.

נח הצדיק העליון סבור שהעולם תוקן. לעומתו, חם סבר שהעולם אינו בר תיקון.
חם קרא את המבול בקריאת אחרית לגמרי מנה אביו. בעוד נח ראה במבול טהרה, חם
ראה בו פורענות - **'עוז אלקים את הארץ'**. אליבא ודחים, יש מעטה רק להזכיר למציאות
החוורנית, ולהודיע מלנסות לתקינה. על כן חם קריי ביחסו שם בנו - בנען, לשון בניעה,
הוא מוביל ואיןו מוביל. חם אינו משתתק בנסיון של נח לשוב למדרגה שטרם החטא,
משום שהוא יודע שיש בו חטא גדול מאד, יציר מפעפע שאין להתחש אליו. חם מסרס
את אביו, ופוגם באיבר אשר כל מהותו היא עולם התקיקו - הבהיר הדורות הבאים אשר
יתקנו עולם במלכות שדי. לדידו של חם, כיון שאין סיכוי לתקן העולם, אין טעם
ליילודה. **"אכול ושתה כי מהר נמות"**. חם ראה את נסינוו של אביו לתקן עולם ע"י
המצאת המחרשה, ואת בשלוונו. לפיכך הוא מגיע למסקנה שאין לעולם תיקון, וזהו
גוף האמרה האלוקית במבול. חם רואה שאחיו שם ויפת אינם משתכנים עם אביהם.
בשל כך הוא קורא להם להצטרכו אליו לסתסו, על מנת להצחרר שאין לעולם תיקון. בין
אם סרסו, בין אם הראה ערוזתו, יש במשמעותה זה אמרהacha - אין מה לתקן בעולם זה.
סירוס הוא זנחת העתיה. ויגלי אביו לאחיו, הוא ראייה לכך שאיןנו בגין עדן בדעת נח,
עובדת - הרוי יש לו את החוש החומרני ביוטה, את היצר המיני.

עולם שם ויפת, רוח אחרת עימם. גם להם קרייה מיוחדת מה קרה במבול. הם סבורים
שהמבול לא בא להסביר את האדם בעית למדרגתו טרם חטאו, בדעת נח. הם לא סבורים
מאידן, בדעת חם, שעוזב אלקים את הארץ ואין לעולם זהה תקינה.

שם ויפת מצהירים בمعنىיהם שיש לעולם משמעות, יש לו מגמה, יש לו שם ווIFI. אלא שהפוטנציאל הגנו בועלם אינו גלי עדין. יש צורך בתיקון עמוק ועתידי, עד שיפוח היום ונסו הצללים, אז אכן יגיע האדם לתיקון חטא הקדמוני בגין העדו.

לפיכך - שם ויפת אינם משתכרים עם נח. הם אינם מבקשים להגיע עתה לגן העדן, משום שהם יודעים שאין האנושות מסוגלת לכך. הם יודעים שרק נקי כפים ובר לבב יכול לעלות להר ד', ולא אדם שחשרונוינו עדין מפעפים בו. מאידך, הם אינם פורקים עולם כחם ואינם נכנעים בככען. הם בוחרים בדרך הקשה והאמתיתת - "עד ייחדר לנו את נחלתנו, את גאון יעקב אשר אהב סלה". רק בעתיד, יגיע האדם לדיבוקות של גאותה עם ברואן, יש לתהילך ודאות, אך הוא תhilך ולא הווה. את ברית אביהם הם מכסים. רוצחים לומר - יש לתקן עולם ע"י בריתו שם בברונו, אך בצעניות, ובבנה שיש להזהר בדרכו. לא לקפוץ ולהתגלות טרם עת מחד, ומайдך לא לברות את עצם התקינה.

בעוד יפת מגיע לאמת זו מתווך דרך ארץ ואסתטיקה, שם מגיע לאותה אמת מצד האמת והמוסר האלוקי. שם הוא נשא הסגולה (נדבורי הבזורי), בו מופיעה סגולת הנבואה, נשמתם של ישראל. עמדו שם של מגעה מהקשבה לדבר ד' העולה בקרבו, ואנו בני בניו, מازינים לדבר ד' בתורת אמת שנטע בחוכינו.

יפת לעמודתו, אינם מקשיב דבר ד', משועם שאיןיו יכול. הוא נברוי, קליפה. אך קליפה בראיה, ישירה ונאותה, אשר עשו אותה רצון בוראה מתווך המעלגים החיצוניים יותר- דרך ארץ ווIFI החיים, ובעיקר דרך החיבור לאחיו שם.

בעוד כלל ישראל דבקים בד' מצד נשמתם, ישנים גויים מוקלקלים בהסתוריה המבקשים לפגוע בישראל ובברואם, ולהתייחס מתיקון בהם אבי בנען. אך ישנים גם גויים ישרים וראוים, שאינם מצהירים 'אבל ושותה כי מחר נמות' אלא מתנהגים בישרות דרך ארץ, וכפי חזון הנביאים שירעו זרים צאננו, יפת אלקיים ליפת וישובן באהלי שם.

ישראל הם לשון שרהה ושירה. שרחת הרוח על תאונות חם, שירות הרוח בידידות עם יפת. על בן נצטוינו לדרוש ארץ בנען, להוירש את רשותו של נחש הקדמוני המבקש להכנע בפני תאונות החומה. א"י היא המקום בו שם יוכל לעבוד את אלקיו, ומאבקינו הנוכחי על ההתיישבות בארץ ישראל, נובע מתווך מלחמת העולמים בינו לחם וממשיכיו דרכו- את אלהי הארץ אנו יראים. אולם הייעוד הגבוה יותה, העומד בבסיס עם אלהי אברהם וירושת א"י, הוא הייעוד של תיקון העולם במלכות שדי, ולא מלכמת ניצחית בו - יודען עמים אלהים, יודען עמים כולם'. ובזה, צדק נח בראשיתו הנשגבת לפני העתיד המבahir שבו הרשעה בעשן תבליה, ומלאה הארץ דעה את ד'.

ימינו בקדם

שתי חברות אנו מוצאים בימי נח - חברת המבול, וחברת הפלגה. לאחר התפוצה האנושית במרחבי הארץ, החלה שאלת התרבות של האנושות. האנושות כבר קיימת, אך עתה היא שואלת את עצמה 'מי אני, מהי זהותי'. לשאלה זו, ענתה חברת המבול תשובה ברורה - ה'אני' הוא גופו הפרטיו של האדם. בדברי רשי' בשם חז"ל לא נחתם דין אלא על הנצל. גזל הוא מעשה הנובע מأدנות הגוף האנומי על הרוח. אדם חונם את ממונו חברו, ומוכן לאבד את נשמו ואת שכניו עברו הממון החומרី הזה. וכן בחטאם בניו - **'ותשחת הארץ-לשונן ערווה'**. הנוגף מאבד את מוסרו ובוגד בחבבו עברו הנאה גופנית אישית. הגוף האישית בסיס התרבות.

כך חי העולם, שקווע בתרבות הגוף והางואיזם, שנים רבות. אמן, לאחר התעדבות האלוקית בהבאת המבול, פנה העולם אל עבר תרבות אחרות, קופטייה לו זו הראשונה - דור הפלגה היה דור של מדעי הרוח והחברה. הזוזות המרכזית הייתה כוח המחשבה והדיבור - **'ויהי כל הארץ שפה אחת ודיברים אחדים'**. חברת הפלגה הגיבה לחורבן חברת המבול בצורה רדייאלית. אם האנושות אינה יכולה להתנהל על בסיס הגוף והางואיזם, אז היא תתנהל על בסיס הרוח והקומויזם.

אך גם חברה זו, הביאה חורבן. תרבויות שוכלה רוח ודיבוב, ללא עולם הגוף והפרט, סופה להיחרב, בהיותה לא נורמללית מיסודה וחוטאת לרצון ד'.

תנוועה תרבותית זו, מkopטיבות גופנית אגואיסטית לקופטיבות רוחנית המוחקת את הפרט, היא נחלת הדורות כולם. ההיסטוריה האנושית נוהגת להציג במתוטלת הדורות, פעם את הגוף ופעם את הרוח. פעם את הפרט ופעם את הכלל. האיליות והאמונות הגופניות הסתיימה באיליות קתולית רוחנית ואוניברסאלית. חשבת ימי הביניים הנוצרים הסתיימו בפריחת אמונות הגוף וזכויות הפרט באירופה. המהפכה התעשייתית החומרית הסתיימה במחפה חברותית מעמדית, וכן הלאה.

ועל שתי אלו (החברה הגופנית האגואיסטית והחברה הרוחנית הקיוונית) **נשאר בבני ישראל שתי אותן:** אותן המילה שחחת בשברנו הוא שלא להיות נושא אחר הגוף ולגמרי. **אות תפילין ושבת הוא לבטל אליו יתברך כל החכמה והשכל'** (שפת אמרת, נח תרמ"ה).

ברית המילה וקדושת התפילין, בaims לכונן בישראל את החברה הרואה, חברה מאוזנת ובריאה. המילה והתפילין מקשרים את המזciות לרצון ד', למצוות הבריא שד' רוצה בעולמו. התפילין עוקדים את פרשיות הברית הכללית והרוחנית לגוף האדם הפרט. ברית המילה עוקדת את עולם הגוף האישית לברית האומה עם אלוהיה.

על כן, צדקה עשו ד' שננתן בעולמו את בית ישראל. לאחר הניסיון הנכרי להעמיד את התרבות על רג' אחת באופן קיזוני, גופנית או רוחנית, אישית או חברתית, באה היהדות וمبשרות על אפשרות עמידה ייציבה על שתי רגליים בו בזמן. עולם הגוף והפרט צריך לבוא לידי ביטוי גמור ושלם, 'בשבילי נברא העולם'. ובה בעת, עולם הרוח והכלל צריך להיות מפותח בכל צורתוין, לא כניגוד אלא כນשמה הגוף והפרט 'מי בעמך ישראל'. הבשורה הישראלית היא בשורת הברית המקורת בין העולמות הללו. כך בינוי ההלכה, כך בינוי התנ"ה, כך בינוי ההיסטוריה הישראלית. מוגמת חיינו צריכה להיות בקשת הרמונייה והיציבות הבריאה בחים, לנו ולעולם. אנו מצוים ליצור חברה שלישית, בצד חברות המבול וחברת הפלגה, חברה שהיא סגולת האיזונים, ממלכת בהנים וגוי קדוש.



ולישמעאל, שמעתיך

גלו וידוע היה לפני המקומ ברוך הוא מה יעולו לאומה הישראלית בני בנו של אותו ישמעאל. ואף על פי כן, לא נמנע המקומ מלברכו.

את בקשתו התמורה של אברהם - "לו ישמעאל יחיה לפניך", נובל לתרץ בכר שבשלב זה לא ידע אברהם את העובדה שיצחק הוא זה שיישא את הברית, וחשב לתומו שישמעאל הוא ממשיר הברית האלוקית. אולם את דבר ד' המברך את ישמעאל לא נובל לתרץ. ומה עוד, שגם לאחר שדר' מודיע אברהם על בחירת יצחק, ממשיר אברהם להגן על בנו: "וירע הדבר מאד בעני אברהם על אודות בני". ותגובה ד' גם היא מפליאה בהגנה החוזרת על ישמעאל אשר זה עתה הואשם על ידי שורה ברישעות, "וגם את בן האמה לגוי אשימנו".

כיצד יתכן שריבונו של עולם לא די שהשair את ישמעאל חי, אלא בירך אותו שוב ושוב, בברכות של ריבוי ועוצמה: "בירכתי אותו והפריתי אותו והרבתי אותו במאוד מואוד"?

שאלה זו פותחת צוהר לשאלת רחבה יותר, על האקטואליה של מדינת ישראל ומאבקה באויב העורי.

לאחר אלף שנים כמה האומה לתחייה ושבה לארצה ולתורתה, במהלך גדול וניסי. והנה, בכל העת מרגעיו התחייה הראשונים ועד ימינו אלה, הציב לנו ד' אויב מרד הנאנק בנו על ירושת הארץ.

נתאר לעצמנו את המציגות שיכלנו ליצור כאן ללא העיסוק הבלתי פוסק במלחמה עם העربים: חיזוק החינוך, תקציבים למערכת הבריאות, פנאי יותר לימוד תורה, ובכלל זה חיים ללא פחד ומלחמות אין סופיות.

מדוע הקב"ה מאפשר את קיומו של ישמעהל כחלק בלתי נפרד מחיינו הלאומיים עוד מימי יצחק אבינו ועד לימינו אנו?

את השאלה זו מציב מדרש חזורה: "ואברהם אמר, לו ישמעהל יהיה לפניה, ואף על פי שהקב"ה היה מבשר לו על יצחק, הتدבק אברהם בישמעאל, עד שהקב"ה השיבו ולישמעאל שמעתיר".

המדרש מוסיף ומતאר את הוויוכו הנוקב בבית דין של מעלה בין הקב"ה לשרו של ישמעהל, על חשיבותו של ישמעהל: "אמר לקב"ה מלאכו של ישמעהל, מי שנימול יש לו חלק בשמן? אמר לו הקב"ה: כן. אמר לו: והרי ישמעהל שנימול, למה אין לו חלק בך כמו יצחק? אמר לו הקב"ה: יצחק נימול בראו וכתיקוני, וישמעאל אינו כך. ולא עוד אלא שישראל מתדבקים כי בראו כברית לשמונה ימים, והישמעאלים רוחקים ממנה עד גיל שלוש עשרה. אמר לו מלאכו של ישמעהל: ועם כל זה, כיוון שנימול ישמעהל, למה לא יהיה לו שכיר טוב על זה? אוי לאותו זמן שנולד ישמעהל בעולם ונימול! מה עשה הקב"ה, הרחיק את בני ישמעהל מהדבקות העליונה, ונתן להם חלק למטה בארץ הקדושה, בשל בדיית המילה שלהם. ועתדים בני ישמעהל לשלוט על הארץ הקדושה זמן הדבה בשעה שהיא ריקה מכם, כמו שהמילה שלהם היא ריקה בלי שלמות (בליה פריעה). והם יעכבו את בני ישראל לשוב למקוםם, עד שישלם הזכות של בני ישמעהל".

כיצד אם בן יש להבין את עמדתו של אברהם המגן על ישמעהל, ודבר ד' המשיע בידו? כיצד נבין את הוויוכו בין רבש"ע לשרו של ישמעהל? מודיעו רבש"ע נתן לישמעאל בכלל את הזכות לקיים ברית מילה? מודיעו ד' מקיים את ישמעהל בעולמו ונונטו לו מעין 'פרנס תנחומי' בדמות דרישת רגל בארץ ישראל?

על כך יש להסביר בדברי ישעיהו: "ואמרת ביום ההוא אודך ד' כי אנפת بي ישוב אףthonחמי. הנה אל ישועתי אבטח ולא אפחד כי עזיז זומרת י-ה ד' ויהי לי לישועה... מודעת זאת בכל הארץ".

נשים לב למילوت המפתח: הנזיפה האלוקית בנו (אנפת ב), עוז, ותודעה של כל הארץ. ישעיהו מלמדנו שעיקר המאבק על ארץ ישראל אינו מאבק גיאוגרפי בלבד כי אם מאבק של זהות ומשמעות ייoudה של האומה בעולם. המאבק על הארץ ועל יהודת ושומרון הוא מאבק על זהותנו.

האם אנו ממשיכי האומה שישבה בהרים הללו בדבר ד' בעבה, או שאנו בעלי נפשות של שפלת הים ותאותיה. האם אנו בני דוד ושלמה או שאנו אומה שנפלטה לחוף מהಗלות ללא ייעוד ודרכן.

ישעה מדגיש את חשיבות האויב ככלי לבירור זהות שלנו - אודך ד' כי אנפה بي. ביאר רש": "והגליתני, וכפר גלותי עלי". הגלות והמאבק לתקומה בארץ הם חלק מבירור זהות שלנו.

דווקא מתוך הפחד והמאבק באויב מתרבת המשמעות שלנו כאן, ומופיעה מידת העוז הישראלית וייעודנו עולה לתודעה הציבורית. דווקא לאחר שיש מאבק עם אויב המצביע עבורנו אנטישמי-זהה לאומי, מופיעות ומתבררות מידת העוז וה頓悟. העוז הישראלית ויעודנו עולה לתודעה הציבורית.

ישמעאל הוא kali ביד ההשגחה העליונה לסייע לנו בבירור זהות הישראלית שלנו בארץ. מתוך המאבק ההכרחי בו, אנו מבררים את זהותנו.

לאו המאבק על יהדות ושורמון, ייתכן שהיה לנו יותר תקציב לרפואה ולימוד תורה. אך ספק גדול אם היינו מבררים בכל העוז וה頓悟 את מהותנו האידיאולוגית בארץ הארץ.

האנטישזה שד' מציב בפנינו, עוד מימי יצחק ועד היום, היא הדוחקת לנו לבירר מי אנחנו. לווי הרישויות הפלשׁתיניות המורוקנת מכל תוכן אלוקי ולאומי, לא היינו נצרכים לבירר מה אנחנו ומה חיינו.

הקב"ה בכוונה הקדים את הקליפה של ישמעאל לפני זרחת אורו של יצחק, והעניק לישמעאל דרישת רגל בארץ, ככל לגורי האומה הישראלית להוציא את זהותה אל הפועל, לבירר עברו עצמה מה היא ומה חייה.

על כן, הניחו על ישמעאל לא ייתכן רק בשדה הקרב או במהלך הפוליטיקה החיצונית, חשובים ככל שיהיו. הניחו על הוא ראשית כל הבירור הפנימי של זהותנו ויחסנו לארץ ד'. כשהנדע מי אנחנו, מה האידיאל האלוקי שלנו, ובשנורча בכל מזדנו להופיע אותו במציאות, הרשעה הישמעאלית בעשן תבליה, בדרך זו או אחרת. כשישמעאל יהיה מיותר בארץ ד', בשנברר מהי הברית שלנו אל מול הברית המורוקנת שלו, אזי הוא יהיה חסר ערך ויתנדף.

אין קיום אמיתי בארץ לישמעאל, הוא kali חיצוני לגילוי זהותנו. לפיכך בנית השדרה הפנימית בבתי המדרש, הבירור הזהותי של האומה מתוך תורה, הם הנוגנים את הכוח לצה"ל ולפעול ההתנהלות היקר שלנו להתישב בארץ, ובעו"ה נבריע את המערכת ונירש את הארץ כולה.

כיצד קיבל החלטות בחיננו?

הצו האלוקי לאברהם ללבת אל ארץ מובטחת, זעק בתוך כל אחד ואחת מאתנו. היליכה אל עבר ארץ ישראל אינה רק היליכה הלאומית החשובה אל עבר מלכת כוהנים וגוי קדוש בארץ ישראל, אלא גם קריאה אלוקית למסע אישי אל עבר הארץ הנפשית האינדיבידואלית המיחודת לכל אחד ואחת, אשר רק שם אפשר לצמוח בישורות ובריאות.

אולם כיצד אני מחליט לצאת למסע, וכייז אכריעו أنها אפנה בו? לפעמים הלב אומר ימינה, והראש אומר שמאלה. הרגש נוטה לבאו והשכל נוטה לשם.

גם הסוגיה שבכותרת, גורמת לב ולראש להתווכח. כיצד נחליט? הלב משותק תמיד לחירות. הוא רוצה להחליט על פי מצפונו, על פי רוחו, ולהוביל אותנו למקום עצמאי, שהחליטנו לדבנו להגיע אליו. והשכל, דורש מאתנו באנשים בוגרים להביא בחשבון את מכלול הנסיבות, להתייעץ, להמתין, להגדיל את נקודת המבט, לפני שהוא רצים להחליטות ורגשות. אמן לשכל אין את האווירה המשוחדרת של הרגש, אך מצד שני יש בו אחריות ושיקול דעת.

השכל רוצה שנבקש לאחרים, והלב מבקש להחליט לבדו.
למי להקשיב? לשכל או לב?
ישנו פסוק העונה על לביטים אלו – "זעבדת את ד' אלקיך בכל לבך ובכל נפשך ובכל מאודך".

בכל לבך – עבודה רגשית. למשל בתפילה. ובכל מאודך – בכספי שלך. זהה עבודה הגיונית, אחרתית, של שיקול דעת כמה להוציא ועל מה. התורה מדrica אותנו מתחת מקום ממשמעותי הן לרגע והן לשכל. אסור לנו להיות אנשים ורגשים חסרי אחריות, הנוטים אחר לבבנו במקום פסול מבלי להפעיל שיקול דעת הגיוני – "ולא תתוון אחרי לבבכם". אך מצד שני, אסור לנו להיות אנשים קרים, 'מחשבים אנושיים', חסרי לב ומצפון רגשי – "ואהבת את השם אלקיך בכל לבך". נראה אם כן, שמתבקש מאתנו למצוא בין הצד הרגשי לצד השכל. אנו נקרים להיות אנשים שלמים – בכל לבבנו, בכל מאודנו.

ניתן לנשח זאת בר-

את ההחלטה לצאת למסע, ואת הגדרת הייעדים, אנו עושים ע"י האיזון הנכון בין השכל והלב.

לך לך כיצד לקבל החלטות בחינינו?

השכל מבהיר היטב מהו הצו האלוקי שהשם נתע ב', מהו הרצון האמתי הראוי לי על פי התורה, ובאיזה אוכל למש אתו מבלי ליפול בדרכו.

לאחר שיצאתי לדרכי, עלי לחת מקומ גדול לרגש, בביוטו לשמחת החיים וחדות היצירה שהחלהטי לבצע.

אם נלך על פי גישה זו שהצענו, נעמיד את חיינו תמיד על שלושה קדוקדים: הרצון, השבל, והרגש.

ראשית علينا להחליט לאן אנו רוצים להגיע, ולהת_LRצון האלוקי הישר מקומ נכבד בהנאה הנפשית שלנו.

לאחר מכן, علينا לבדוק ע"י השבל, כיצד אוכל למש את הרצון, והאם הוא אכן רצון אלוקי או דחף שלילי.

ובכשין, לאחר שיש לי רצון נקי, גם יש לי דרך למש אותו באחריות בוגרת, עליה שלhalbת הרגש ושמחה החיים.

גם ההתייעצות עם דמויות ערכיות היא חשובה מאוד, משום שהיא מעניקה לנו מניסונים של אחרים, ומרחיבה את נקודות הראות שלנו. ע"י העצות שנתקבל נוכל לבנות דרך טוביה יותר על מנת למש את מאויינו ורצוננו.

אך את נקודת ההתחלה עצמה - את הרצון עצמו, אותו אין להעתיק מזרים אלא להניבט מותך נשמתנו. רצוננו הוא אוטונומי, בעל חירות, חלק אלה ממעל.



ואענשך לגוי גדול

את אברהם אבינו אין צורך להציג. אנו מכירים אותו עוד מימי היouthנו ילדיים. על פי רוב האסוציאציה הראשונית שלנו על אברהם היא 'טוב לב', 'אמאי נדול', 'איש החסד' ועוד.

אולם בפגישתנו הראשונה עם אברהם בפרשנתנו לא כתובה אף לא אחת מהתכונות הללו, אותן אנו מיחסים - ובצדק - לאברהם.

בלי כל הינה, מופיע פסוק: "וַיֹּאמֶר ד' אֶל אֶבְרָם לְךָ לְהִגְּזֵעַ וּמְמֹלְדֵתָךְ וּמְבִיתָךְ אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָרָאֶךָ" (בראשית פרק יב).

מי הוא אברהם? מהן תכונותיו? מדוע נבחר לצאת במסע לארץ בנען? שאלות אלו, לא בענות לפני פסוק זה.

אנו ונילים, שלפנינו שהמקרא מציג לנו דמות, הוא מעידנו באותו במידע אודות תכונתו הראויות, ומדוע ד' בחר בו לדמות נכבהה. אך לא כן אברהם.

המהר"ל מתיחס לשאלה זו, וקובע: "babraham לא הייתה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו. שהרי כתיב באותה בחירה (בראשית יב, ב) "ουשה אותה לגוי גדול", וזה בחירה כללית, ובבחירה כזו זאת אינן תולה במעשה כלל, ולא בחטא, כי המעשה הוא לפניו. אף כי בודאי זכות אבות מועיל, מכל מקום עיקר הבחירה - בחירה כללית בו ובזרענו" (נצח ישראל פרק יא).

במילים אחרות, לא נכתבו מידותיו וצדיקותו של אברהם, בכדי להעביר לנו את המסר שבחירה ד' באברהם לא הייתה בחירה בשל מעשייו הפרטיים הטובים, כי אם בחירה בו בשל האומה הישראלית העתידה לצאת ממנה, דהיינו נשפטו.

זו בחירה באדם הטומן בחוכמו דורות של ישראל לעולמי עד, ולא בחירה באדם הפרטី ששמו אברהם.

תפיסה זו אכן מתאימה גם לפשט הכתובים, שהרי בבואה להסביר את בחירת אברהם ואת לכתו לארץ ישראל, הפסוק אומר: "וְאַעֲשֶׂךָ לְגֹוי גָּדוֹל" (בראשית פרק יב).

הוי אומר, הסיבה שאברהם נבחר היא בשל הגוי הגדול העתיד להופיע בעולם דרכנו, ולא בשל התנהגותו הפרטית. אדרבה, התנהגותו הפרטית, היא תוצאה של הפוטנציאלי הטומן בו - נשמת כלל ישראל.

על תפיסה זו, הראה בבחירה זרעו של אברהם כמושאי דבר ד' בעולם בחירה שאינה מתחילה במעשייהם הטובים או הרעים, דנו התנאים.

"בניהם אתם לד' אלהיכם, בזמן שאתם נוהגים מנהג בניהם - אתם קרוים בניהם, אין אתם נוהגים מנהג בניהם - אין אתם קרוים בניהם, דברי ר' יהודה; רבי מאיר אומר: בין בר ובין בר אתם קרוים בניהם" (קידושין לו).

רבי יהודה תולח את היהות עם ישראל קרווי 'בנו' של ד', בمعنى הטוביים או הרעים. במקורה של מררי והתנהגות שלילית, אין העם קרווי בנו של ד'.

אך רבי מאיר סבוב, שאף אם התנהגות העם היא שלילית ביהות, עדין הוא קרווי בנו של ד', שהרי הבחירה בעם לא הייתה מעולם בשל מעשיהם, אלא בשל אהבת ד' את העם הזה ובשל מגמותו, כפי שהראה המהרא"ל.

אמנם יש צורך להסביר את דברי רבי מאיר והמהרא"ל.

התורה מלמדת אותנו במקומות אין סוף, על תלותינו בחירתנו של האדם בין טוב לרע, לבין השוכר או העונש שיקבל.

בר בפרשת 'והיה אם שמו': "והיה אם שמע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום...וננתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלךוּשׁ ואספהּת דגנּה ותירשּׁה וצחרּה... השמרו לכם פּוּרְתָּה ללבבְּכֶם וסרתָם ועבדתָם אלְהִים אֶחָדִים והשתחוויתם להם: ויחרּה אֱלֹהִים בְּכֶם ועוצר את השמיים ולא יהיה מטר והאדמה לא תתן את יבולּה ואבדתָם מתקרא מעל הארץ הטבה אשר ד' נתן לכם" (דברים פרק יא).

הכתוב בפירוש מתחנה את היותנו על האדמה במשמעות הטוביים או הרעים.

אם כן, כיצד ניתן לומר שבבחירה ישראל אינה תלוי במעשהיהם, ושגם אם ישראל חוטאים קרוים 'בניהם'?

שאלת זו, עלתה על שולחנו של הראי"ה קוק בימים של העליות הראשונות לארץ.

בדיוון שהוא לרבי קוק עם הרידב"ז (סביר סוגיות יישום מצוות השמיטה בישוב היהודי העתיק בארץ), הסביר הרב קוק את דברי רבי מאיר, שטען שישראל תמיד נקרים בנו של ד' גם אם הם חוטאים, והציג דרך כיצד ליישב את הדיאלקטיקה שבין גישה זו לבין דברי התורה בעניין התלות שבין מעשי האדם לשוכר או העונש שיקבל.

בר כותב הרב קוק: "שני דברים עיקריים ישנים שהם יחד בונים את קדושת ישראל והתקשרות האלוהית עמהם: האחד הוא סגולה, כלומר טבע הקדושה שבונשותם ישראל מירשות אבות, כאמור: 'ך' באבותיך חשך ד' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם', 'והייתם לי סגולה מכל העמים'; והסגולה הוא כוח קדוש פנימי מונח בטבע הנפש ברצונו ד', כמו טבע כל דבר מהמציאות, שאי אפשר לו להשתנות כלל.

והשי הוא עניין הבחירה, זה תלוי במעשה הטוב ובחילומוד תורה. והחלק של הסגולה הוא הדרבה, לאין עדרן כלל, יותר גדול וקדוש מהחלוקת התיולי בבחירה".

במילים אחרות, ישנן שתי זויות הסתכלות על עם ישראל.

זווית אחת, היא זווית פנימית, עליה דיברו רבי מאיר והמהר"ל, זו גם הזווית שבגלה ד' בחר באברהם. זווית ראייה זו, היא עובדה.

בשם שחתול לא יכול לשנות את עובדת היותו חתול, ובכור אינו יכול להחליט שהוא צער האחים, אך גם ישראל לא יכולים לשנות את הוותם ישראלי והואותם בניו הבכורים של ד'.

אך ישנה גם זווית ראייה בחירות. זווית זו, שמה דגש לא על האמת המציאותית שיישראל הם בני ד', כי אם על השאלה עד כמה ישראלי מביבים ומביבים את זיקתם לד'. זווית זו, היא הזווית המופיעה בפרשת 'זהה אם שמווע', והוא כוללת שבר ועונש לאור מעשי האומה והפרט, הוא אומר, לאור הנסיבות היום יומיות של ישראל, לטוב או לרע.

שני מימדים אלו, להיות ישראלי עם נבחר מחד, אך בה בעת הרבה תלוי במעשי העם הישראלי מצדך, אינם סותרים האחד את השני מנקודת מבטו של הרבה, וכדבריו בהמשך: "אלא שברית ברותה היא, שהסגולת הפנימית לא תגללה בזמן זה כי אם לפוי אותה מידת שהבחירה מסייעת את גלויותה, על כן הכל תלוי לפוי רוב המעשה וקדושת האמונה ותלמוד-תורה". (מתוך אגרות הרדיאה אגרת תקנה בשינויים קלים)

החשיבות של בחירות האדם היא בכך שהיא מוציאה אל הפעול את בחירת ד' בו. את סוגיה זו, הטומנת בחובה את שני המימדים העמוקים הללו, המיד של הנסיבות שהאדם עשויה בחיו בין טוב לרע, והמיד של שיוכותו של היהודי לד' על אף מעשיו השיליליים, מצינו באברהם אבינו.

ראינו שד' בוחר באברהם תוך התעלמות ממעשיו. בזה מתבטאת הממד הסגולי, הנצחי, שד' בוחר בזרען של אברהם מאהבה.

אך בה בעת, אברהם הוא היחיד במקרא, הנדרש לעבור כל כך הרבה ניסיונות ע"ד'. עזיבת הוריו, הנדודים, עקיידת בנו על גבי המזבח וועוד. אברהם אינו רק איש הסגולה והנצח, כי אם גם איש הבחירה. הוא בוחר שוב ושוב בנאמנות לד' ולמצפונו העדין (על פי חז"ל במספר מקומות, בתחילת דרכו אברהם הגיע לאמונה בר' ע"י בירור שכלி, והוא בחר בהבנה שד' ברא את העולם, ולא קיבל את ההבנה זו במסורת המשפחה מבונת מלאיה).

בימים של בירורים פנימיים בתוך החברה הישראלית, בסוגיות היהס שבין הקבוצות המרכיבות את החברה שלנו, علينا להיענות לצו ישעיהו הנביא הקורא "הביעו אל אברהם אביכם ואל שורה תחוללכם כי אחד קראתינו ואברךתו וארבפה" (ישעיהו פרק נא), עליינו להביט אל אישיותו של אבינו אברהם.

אברהם, הקורא לנו שהוא בני עם אחד ובני אלה אחד, על אף השוני בינו. אברהם שבחה בעתינו מטוטטו את ההבדלים, כי אם משיר לבחור ולפלס דרכו בין טוב לרע, בין עבודה השם המארה, לבנייה לתאות שליליות.





וְאַנִי וְהַנֶּגֶר נִלְכָה

אנו רגילים להתפעל בכל פעם מחדש למשמעות העקידה הנקרה בbatis הכנסת. הרגשניים מבינו נרגשים, בעלי המוסר מבינו נסערים, החכמים מבינו עמוקים, וכולם בשאלת אחת - התמודדותו של אברהם עם עצמו בנוגע במשמעות העקידה. מה עבר בראשו ובליבו של אברהם? האם הוא תלבט או הילך בלי ספקות? האם חש טערה פנימית או היה שלו? המדרשים, הראשונים והאחרונים, גם הם נחלקו בשאלות אלו.

נראה שצד היותנו נרגשים, علينا להתבונן גם במחותה של העקידה, וביעוד שלה לדורות.

התורה מצהירה שייעוד מעשה העקידה היה ניסיון - "וְהִאלְתֵּם נִשְׁתַּחֲוֵת אֶת אֶבְרָהָם", ומסביר רמב"ן מrho 'נסיון' - "ענין הנסיון הוא לדעתך, בעבור להיות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה, קרא נסיון ... והמנסה יתרברך יצווה בו להוציא הדבר מן הכלל הפועל, להיות לו שכבר מעשה טוב, לא שכבר לב טוב בלבד".

הניסיון הוא דרך אלוקית להוציא אל הפועל את התכונות הטובות והאלוקיות שבנו. אברהם ויצחק היו צדיקים בפוטנציאלי לפני העקידה, ולאחריה נעשו צדיקים בפועל. הם הוציאו אל הפועל המעשי את דבר ד', בבחירתם הנכונה.

עלינו לברר מהי התכוונה האלוקית שיצאה אל הפועל בעקידה. את מה חשפה העקידה? איזה ערך היה נסתור לפני כן שעתה הוא גלוי?

כasher אברהם עוקד את בנו, אנו מזמינים שתי דמויות מרכזיות - אברהם ובנו יצחק. טעות תהיה להתמקדך רק באברהם ובנסיבות הנפש שלו. טעות תהיה לחשב שככל מעשה העקידה נועד רק עבור אברהם אבינו ומידת הדבקות שלו בר'. שכן התורה מדגישה את השילוב בין שתי הדמויות כיסוד העקידה -

"וַיָּבֹן שֵׁם אֶבְרָהָם אֶת הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעֲרֹךְ אֶת הַעֲצִים וַיַּעֲקֹד אֶת יְצָחָק בֶּןּוּ".

התורה מדגישה את החיבור בין אברהם לבנו יצחק, חיבור העובר דרך עקידה על המזבח.

ישראל היה בן שלושים ושבע ע"פ חז"ל, ויש להניח שבילבו ובמוחו עברו מחשבות בדומה לאביו. הוא יוכל בקלות מתחזר מאחיזת אביו, והוא לו גם כל הסיבות ההלכתיות והמוסריות לכך - אביו קם עליו להורגנו. יצחק שואל את אביו היכן השה לעולה, ומתשובה אביו בנהרא הבין מיהו השה, ועל אף זאת, הוא מקבל את דברי אביו ולא מתנגד, על אף שלא שמע את דבר ד' המצווה על העקידה.

ישראל נתן אמון באביו, ואביו נתן אמון בו. את זה גרמה העקידה, את זה ביטהה בקול גדול.

אחד מייעודי העקידה הוא החיבור של אברהם וישראל, ולא רק מעשה ההקרבה האישני של אברהם או של יצחק.

החיבור העמוק בין אב ובן, יצא אל הפעול על גבי מזבח ד'. האמון ההדרי, אמון פנימי עד כדי מסירות נפש והקרבת האישיות הפרטית, הוא ערך ממרכזי בעקידה המשוחפת. בקש ריבונו של עולם לכוון באומה את החיבור בין האבות לבנים, ביסוד יראת השם של לה. השם של לה.

לפני העקידה החיבור בין מדריגת האבות למדרגת הבנים הייתה קיימת כמובן עם ובכל תא משפחתי - חיבור אנושי רגשי. אך לאחר העקידה קיבל החיבור הטבעי הזה את היסוד האלוקי שלו, את החיבור הנצחי ליראת השם. ועל כן האומה שלנו מתחפינה במבנה המשפחה, בטורת הבית ובמסורת התורה מאב לבן - "זה גידת לבן". גם אליו מבשר הגאולה יבוא "זה שיב לב אבות על-בניים ולב בניים על-אבותם". יסוד האומה הוא בחיבור הדורות והמשפחות, לא בחיבור אנושי בלבד אלא בחיבור אלוקי. האב והבן ייחדיו הם חיללים לתיקון העולם במלכות ד'.

הרבר קוק צ"ל כותב על החיבור בין האבות לבנים - "התהיה של השבת לב אבות אל בניים ולב בניים אל אבותם אי אפשר להיות כי אם דוקא על ידי אוירא דארץ ישראל".

אנו רואים בעיניינו את יד ד' הגדלת אותנו בארץ ישראל. יסוד התהיה בארץ ישודאל הוא בחיבור הדורות, דור הגלות לדoor הגאולה, ודוקא בימינו אנו נדרשים כהורים לחזק את הקשר לילדיים ולננווער, להבין אותם ולסייע להם באשר הם שם.

על כן, את אורה של העקידה נוכל ללקחת אלינו הביתה מבתי הכנסת. שכן מעיקרי העקידה היא הפעולה החינוכית והחיבור הבריא והנורמלי בין האב והאם לבנייהם ובנותיהם, וזה קורה בעיקר בבית.

יראת השם שאנו מבקשים להקנות לנער תחכון רק מתוך מבנה התא המשפחתי. העקידה מלמדת אותנו שatat עיקר החינוך הילד אינו מקבל בבית הספר, בישיבה ובאולפנה. עיקר החינוך והזיקה ליראת השם אצל הנער הם דווקא בין ההורים בלבד, ואם נצליח בזה, נבטה נבונה את מסירות הנפש של העקידה.

העולם מפחיד או צוחקים

יצחק אבינו מבטא במקרא שתי מידות סותרות.

המודה הראשונה היא הפחח: "וַיִּשְׁבַּע יַעֲקֹב בְּפֶחד אָבִיו יִצְחָק".

מדת הפחח מופיעה עוד טרם לידתו של יצחק. התורה מספרת שבמעמד בשורת המלאכים לאברהם על הולדת יצחק, צחקה שרה, משום שפקפה בעובדה שהיא ובעלה הזקנים יוכלו להביא ילדים לעולם. אמנם, כשהמלך מברך את שרה באזני אברהם, וטוענו ששרה צחקה, שרה מכחישה את צחוקה, מתוך יראת פחד - "וַתַּחַטֵּשׁ שָׂרָה לְאָמֵד לֹא צָחַקְתִּי, בַּי יִרְאָה".

גם המאורע המרכזי בחיה יצחק, מאורע עקידתו על גבי המזבח, היה מאורע טזר בפחח. כאמור בדברי רבותינו בתנומא:

"וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל אֶבְרָהָם אָבִיו ... הַנֶּה הַאָשׁ וְהַעַצִּים וְאַיִלְתָּה הַעֲלָה? בָּאוֹתָה שָׁעָה נַפְלָה פֶּחֶד וַיַּרְאֶה גְּדוּלָה עַל יִצְחָק שֶׁלֹּא וְאֶה בַּיּוֹן בְּלֹום לְהַתְּקִרְבָּה, וְהַרְגִּישׁ בָּמָה שְׁעִידָה לְהִיּוֹת. אָמַר לוֹ אֶבְרָהָם הַוְּאֵיל וְאָמְרָתָה, הַקְּבָ"ה בָּחר בְּךָ. אָמַר יִצְחָק אֶם בָּחר בְּךָ, הַרְיָה נַפְשִׁי נַתְּנוֹתָה לְךָ, עַל דָּמֵי צָר לִי מַאֲדִי! וְאָפָע עַל פִּי כֵּן יִלְכְּלָה שְׁנִיהם יְחִדּוֹ – זֶה לְשֻׁחוֹת וְהָיא לְהִשְׁחֹת... כַּשְּׁבָא לְשֻׁחוֹת, אָמַר לוֹ – אָבָא, אָוֹסְרָנִי יִדִּי וּרְגַלִּי, מִפְנֵי שְׁהַנֶּפֶשׁ חַצּוֹפָה הָיא וְכָשְׁדָרָה אֶת הַמְּאַכְּלָתָה שֶׁמְאָא אָזְדַּעַז וַיַּפְסֵל הַקָּרְבָּן, בְּבַקְשָׁה מִמֶּךָּן אֶל תַּעֲשֵׂה בַּי מָמוֹן." מִיד וַיַּשְׁלַח אֶבְרָהָם אֶת יְדוֹ וַיַּקְחֵח אֶת הַמְּאַכְּלָתָה לְשֻׁחוֹת, אָמַר לוֹ – אָבָא, לֹא תַודְעֵי אֶת אָמֵי בְּשָׁהִיא עַוְמָדָת עַל הַבָּרוֹ אוֹ בְשָׁהִיא עַוְמָדָת עַל הַגְּגָה שֶׁמְאָא תְּפִילָה אֶת עַצְמָה וְתָמָות. מִיד בְּנֵו שְׁנִיהם אֶת המזבח ועקרו על המזבח ונטל את הסכין כדי לשחטו עד שיוציא ממן רבייעית דמו, ובא השטן ודחף ידו של אברהם ונפלת הסכין מידו, וכיוון שלשלח ידו לקחתה יצאתה בת קול ואמרה לו מן השמים 'אל תשלח ידו אל הנער' ואלויל בן בבר היה נשחת"

מדרשו זה, מצבע על 'הפחח והיראה הגדולה' של יצחק אבינו כמותיב המכונן בדרכו. יצחק ירא להשחת 'על דמי צד לי מאד', אך חפש בכח, מתוך יראת שמים גודלה ו齊יות לדבר ד' – 'נפשי נתונה לו'. הוא גם ירא שמא השחיטה לא תהיה מדויקת, שמא יוזז מתחן פחד המוות, תורן כדי השחיטה. יצחק אף מפחד שאמו תモות מצער לבשתה מע שנשחט על גבי המזבח. עוד מתגללה במדרשו יחשסי הקרבה בין השטן ליצחק אבינו, בהיות השטן המלך המושיע מהשחיטה.

המודה השנייה המופיעה ביצחק לבארה סותרת את הפחה, והיא מدت השמחה.

גם מדה זו, נعواזה בשורשו של יצחק, עוד לפני הופעתו בעולם. כך מגיב אברהם בהתבשרו על בנו העתיד לצאת ממנה: "וַיַּפְלֵל אֶבְרָהָם עַל פָּנָיו וַיִּצְחָק וַיֹּאמֶר בְּלֹבוֹ הַלְּבָן מֵאָה שָׁנָה יִנְלֹד וְאָם שָׂרָה חַבְתְּ תְשִׁיעִים שָׁנָה תִּלְדֵד".

מתוך השמחה נבחר שמו בשורש צ.ח.ק. שימושו ביטוי השמחה שבלב, אמו בחורה את שמו ונמקה את בחרתה בתבונת הצחוק: "אברהם בן מאה שנה בהולד לו את יצחק בנו, ותאמר שרה צחק עשה לי אלהים כל השמע יצחק לי", יצחק מבטא את שמחת החיים של אמו ואביו ושל המתבשרים בילדתו. בן מתאר הכתוב את יחסיו האישיות של יצחק ורבקה, ביחסו הצחוק: "ויהי כי ארכו לו שם חיים וישקה אבימלך מלך פלשתים بعد תחלון ויהנה יצחק מצחק את רבקה אשתו".

מקובלנו מרבותינו שאבות האומה המלאכיים הנם מרכבה לשכינה, והעומק באישיותם מגלת לנו את עומק הזחות של האומה היישראליות. על כן, יש לברר מהו אותוצחוק יסודי, המופיע אצל יצחק שוב ושוב, ומה היחס בין צחוק זה לבין מוטיב הפחד המופיע ביצחק.

חז"ל ייחסו ליצחק את מידת הגבורה והדין, בזוהר נאמר "יצחק דרגיה גבורה". מידת הדין היא מידה של שלמות המਸמלת את השαιפה לעולם השלם, המוסרי והעלוני ביותר שייתכן. מידת הדין דורשת בכל תוקף לקיים את 'شورת הדין', דהיינו את המשפט האליה הצדקה. 'יקוב הדין את ההר' טעונה מידה זו, המבקשת לשבור את העולם החסר ולהופכו לעולם שלם ואופטימאלי.

בקשת שחיתותו של יצחק מביאה יותר מכל, את אופיה של מידת הדין, המוכנה להקריב את כל מה שיש על מנת להתקרב לשלהות האלהית. והנה יצחק, בנושא שמה של מידת הדין, מביע מותבה שתי מידות סותרות המגלוות את עומק הדין- הפחד והשמחה.

הן הפחד והן השמחה, שורשין בעיטה. יצחק מפחד ממה שיקרה לו לכשישוב לשחיטה. הוא מפחד אף תגיב אמו. העתיד טומן בחובו את הפחד הגדול של יצחק, המבקש לתקן את העולם ולהובילו לעתיד טוב יותר. גם שמחותם של אברהם ורבקה, היא שמחה על העוזר הטומן בחובו את ליזת יצחק. ייחסו של יצחק עם רבקה, המביאים את יעקב לעולם, מבאים את יצחק לצחוק עם אשתו. ניכר שכוחו של יצחק נשוא מונע העתיד השלם, עתיד הגורם לתחשות פחד ושמחה כאחד.

יצחק כל כך קשור לעיטה, עד כי אין לו צורך בחוש הראה של ההוה: "ויהי כי זקן יצחק ותכחין עיניו מראת".

בבאו של האדם לדריש תיקון ושלימות עתידית, מופיעתו בשתי המידות הסותרות- הפחד, על הקורבנות הנוראים שמצריכה ההתקדמות אל העולם השלם מחד, אך גם השמחה, שיש סיוכו לתיקון, שיש בעבר מה להיות, מאידך.

תבונות אלו, של פחד ושמחה בו זמנית, מופיעות גם במודרך הידוע ממסכת מכות: "יהה רבנן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלפני בדין, ושםעו קול המונה של רומי ברחווק מהא ועשורים מל, והתחילו בוכין, ורבי עקיבא משחק. אמרו לו: מפני מה אתה משחק? אמר להם: ואתם מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: הללו כושיים שימושתניים לעצבים ומקטרים לעבדות כובדים ישבין בטוח והשקט, ואנו בית הדום רגלי אלהינו שרוף באש ולא נבכה? אמר להם: לבן אני מצחק, ומה לעוברי רצונו בה,

לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. שוב פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדייהם. כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שייצא מבית קדשי הקרים, התחליו hn בוכין ור"ע מצחיק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחיק? אמר להם: מפני מה אתה בוכים? אמרו לו, מקום שבתובם בו: והזה קרב יומת, ועכשו שועלים הלכו בו ולא נבכה? אמר להן: לך אני מצחיק, דכתיב: ואעריה לי עדים נאמנים את אוריה הבהן ואת זכריה בן יברכיהו, וכי מה עניין אוריה אצל זכריה? אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני! אלא, תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, באוריה כתיב: לך בגללם ציון שדה תחרש, בזכריה כתיב: עוד ישבו זקנים וזקנות ברחוות ירושלים, עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה - הייתה מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשו שנתקיימה נבואתו של אוריה - בידוע שנבואתו של זכריה מתקימת. בלשון זהה אמרו לו: עקיבא, ניחמתנו! עקיבא, ניחמתנו!".

התנאים שעלו עם רבי עקיבא במעלה ירושלים שלאחר חורבן בית המקדש השני, החלו לבכות בשראו את המצב הנורא של החורבן. הם שמו את הדגש על ההוו העgom. אמנם, רבי עקיבא רבע, החל לzechok. הסברו של רבי עקיבא שהוא אוחז במידתו של יצחק אבינו, מdot הדין. השאייפה לשלמות טומנת בתוכה קורבנות לא מעטים, כולל חורבן הבית. החורבן הוא מפחיד. 'פחד יצחק'. אך חורבן גם מבטא את השאייפה לבניין עמוק יותר, אשר יבנה בע"ה על חורבות הגלוות. עובדה זו מצחיקה ומשמחת את רבי עקיבא שכן הוא תולה את התקיימות נבואות הנחמה בתתקימות נבואות הפורענות. מסתבר שרבי עקיבא ביצחק אבינו, הבין שבנינו שלם דורש לעיתים את חורבן הבית החלקי הקודם לו. וכי על אף הפחד שבדרכו זו, גםצחוק גדול ושמחה אין סופית מתלווה אליו. צחוקו של ר"ע אינו רקצחוק של שמחה על הבניין השלישי והשלם שיקום מתוך חורבן, אלא גםצחוק מעט ציני,צחוק הרואה בחורבן שבר חיוני בלבד ולא חורבן במלא היקפו. החורבן משמש את הלבנה הראשונה בבניין, ולצד הצעיר והמורא מהקרבות האנושיים של הגלוות יש שמחה על ההבנה שלא לגאולה, שמחה אשר נבנית על גבי ומתוככי הפחד והצמצום הנצרך.

תפיסה זו, מסבירה גם את השאלה, מדוע המדרש שהבאו לעיל טוען כי לא אחר מהשطن בכבodo ובעצמיו, הוא אשר מנע מאברם לשחות את יצחק.

השطن, שבר העולם, נועד לשטור בניינים רעועים. סתירה זו הנראית על פניה שטונית, היא היא הבניין הגדל והיא כח מכוחות הבורא לניהל עולם. על כן, בן בריתו של יצחק הוא השטן עצמו, אשר מגן על יצחק, דוקא בשל ההבנה העמוקה שהשطن אינו רוע גמור (כתפיסה הדומונית הנוצרית), כי אם קטליזטור רוחני לקראת הבניין השלם.

בימים טרופיים בשלנו, אשר סופות ריבות מתחוללות בעולם הערבי והמערבי לצד בניינים גדולים באומה ובעולם, נלק בדרכם של יצחק אבינו ור' עקיבא, המדריכים אותנו לבאוב ולדמיון בשל הקרבנות שמצויצה הדרכ הארוכה, אך דוקא מזור בצדקה צחוק גדול לאור העtid ההולך ואור במדינתנו המתהדרת באור ד'



על האמון המוחלט בטוב שבילדינו

ידועים דבריו של רשב"י על כך שישמעאל עשה תשובה בסוף ימיו.

מקור הדברים הוא המדרש – "ישמעאל עשה תשובה, דכתיב: ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו. מכדי ישמעאל קשיש,מאי טעמא חשיב ליה יצחק מקמיה? שמע מינה תשובה עביד ואדרביה יצחק לקמיה".

עלינו לברר כיצד קרה הדבר.

הרי ישמעאל היה רשות גдол, עד כי שננו עליו בתוספתא – "ישמעאל מצחק. רבינו עקיבא דרש לשון עבודה זהה. רבבי אליעזר אומר זה גילוי עריות, ר' יהושע אומר זה שפיקות דמים. רשב"י אומר: חס ושלום שייהי בביתו של אברהם מי שעושה כן אלא אין יצחק אלא ירושה, שהוא ישמעאל מצחק ואומר, אני בכור ונוטל שני חלקים".

השאלה בולטות בעיקר לשיטת רבינו עקיבא, רבבי אליעזר ורבוי יהושע – כיצד יתכן שאדם שטופ בעירות אלימות ואלילות, עשה תשובה.

אך גם לשיטת רשב"י, צריך עיון מה הביא את ישמעאל לחזור בו בסוף ימי מטענה הבהורה, בכך שהגניש את יצחק לפני בקבורת אביהם. למעןה על תשובתו של ישמעאל, אנו נזהור לאברהם אביו. אברהם אינו מתיאש מישמעאל בשום שלב.

הוא מגדל אותו בבנו, על אף שראה כמו שרה את הכיוון השילילי שהוא בוחה אברהם מתרעם על הבקשה לשלוח את ישמעאל המדברה, ועוד קודם לכן, בעת הבטחת לידה יצחק מפטיר אברהם "לו ישמעאל יהיה לפניה".

אברהם אינו מתייחס מבנו. הוא מאמין בו, ביכולתו, בעתידו, בנשנתו, ובכך שיש לו יכולת להיות אדם טוב, וזאת על אף שככל הפרטורים סבב הצביעו אחרת. ישמעאל נואף, עובד אלילים, אינו מכיר בסגולה יצחיק, משוטט בעולם וושאן דמים. יותר מכבר הבורא עצמו מורה לאברהם להקשיב לשרה ולשלוח את הנגר וישמעאל מעל פניו. למרות כל זאת, אברהם דבק איתון בעמדתו ההורית. אני אביו של ישמעאל, ויש לו תקנה.

אמון זה, הוא הגורם לכך שאכן לישמעאל תהיה אפשרות לבחור טוב, ולהופיע את הייעוד האלקי שלו כאדם משני ליצחך – **"ולישמעאל שמעתיה הפה ברכתי אותו."**

נראה אפוא, שהאמון ההורי של אברהם בישמעאל, גרם לכך שישמעאל ישב בתשובה בסוף ימיו.

אמון, גורם לאמונה. שוט מילימ אלו משמעותן אחת- יציבות. האמון נושא את היונק, מעניק לו יציבות, ששורשה באמון ביכולתו למגדל יש.

אך מניין לו לאברהם שאכן ישמעאל יעשה תשובה, ושיש ביכולתו להיות ישר? נראה שהאמון שורשו באמונה.

אברהם נותן אמון בבנו, משומ שיש לו אמונה בהשם, שם הוא ברא את אברהם כאבי ישמעאל, אזי הדבר מורה על יכולתו של אברהם לתפקיד כהורה טוב לישמעאל, לתה בו אמון, לעודד בו את האמת והיושר הטמוניים בו מבעד לחושך, עד שישוב בסוף ימיו. ילדינו זקנים לאמון שלנו בהם. זקנים לדעת שיש בהם טוב בה יציב ומשמעותי, עד שתמיד יהיו אבא ואמא שיזכרו אותו. למרות הכל.

האמון בילדינו, בעיקר באלה מהם אשר סרים מן הדרך, צריך לנבוע מאמונה. אם השם נתנו לי את הבת או הבן הלו, אזי הוא כבואר חשוב שיש לי יכולת לתת אמון בילד הזה ולהשפיע לטובה. השם אינו טעה. אב ובן, אם ובת, אלה הם חיבורים שישודם אלוקי, ולא רק רגשי.

על כן, כל ילדינו ישובו. כל אחת ואחד בתורו, בקצב שלו, בצבע המזוהה לו, בניגון האלקי העצמאי שלו.

ואם לא הם, ילדיהם ישובו. ואם לא ילדיהם, נכדיהם. לא יודה ממנה נידח. וכך כותב מרכז הרב קוק לאב שבור לב אשר בנו סרו מן הדרך – "בן יידי, הנה מבין הרבה את דברון לבבו. אבל אם יחשוב בבוד תודתו כרוב המכון הלומדים, שדרاوي בזמן זהה לעזוב להפרק את אותם הבנים אשר סרו מדריכי התורה

ואהמונה על-ידי זרם הזמן הסוער, הנהן אומר בפה מלא שלא זו הדרך אשר חפש בה שם... על כן לדעת, עצמי היא לכבודו, שכמה שיש לו יכולת בידו יקרבם בסיווע לצרכי פרנסתם וצרכיהם המוכרכחים, והוא לזה מקום להביע דברי מוסר בשכל טוב במקتبאים. וברית ברותה היא לדברים היוצאים מן הלב, שהם פועלם אם הרבה ואם מעט, אבל גם המעט הוא יקר מאד... ואשר בעצמי ישאל על דבר התנהגו עמו עניין, כבר אמרתי לכבוד תורתו בהיותו מה עמננו, ששותתי היא להתנהג דוקא במדת החסד הגמור עם הצעיריהם, ולומר להם שיש בנטיותיהם כמה דברים טובים, ובכל עיקר טעומם איננו כי אם מה שהם סוברים שהדברים הטובים שהם מרגישים הם נגד התורה... כי אנחנו צריכים להדריכן את הרגשותינו הקדושים הרבה כדי לדבר עם הבנים בלשון שהם נזקים, ועם זה להאמין באמונה שלמה, שאור ד' שורה על כל יחיד וייחיד מישראל, ושכל הנסיגות לאחור אין כי אם שגנות גדולות, והם במדרגת טועים בדבר מצוה, ויקרבים כפי היכולת, וסוף פודאי לתשובה, ואם רק הם יתחלו להתעורר לטובה, ישלימו בהם אחידם את פעלם לטובה, ורחמי ד' מרובים הם".

האמון הנובע מאמונה, אשר ניתן לילד מהוריו, משפייע לדורות, מעלה ניצוצות, אפשר שיחות, ויצרת תשבות נשגבות של אחרית הימים. והוא אף הוא לאלוקינו.





תפילה - המשכיות - אכילה

בפרשתתנו יצחק אבינו ורבקה אמונה מתפללים מקריות ליבם לד', שיתן להם ולד- “ויעתר יצחק לד' לנכח אשתו”. ואכן, ד' נענה לתפילה יצחק- “ויעתר לו ד', ותחר רבקה אשתו”. על כך דרש הגמרא ביבמות- “ויעתר לו? ויעתר להם מיבעי ליה! אלא שאינה דומה תפלה צדיק בן צדיק, לתפלה צדיק בן רשע”.

אמנם יצחק ורבקה התפללו שניהם, אך רק תפילה יצחק התקבלה, משום שהוא צדיק בן צדיק.

הצעד הנוסף בדורות התורה, יכול להיות אף- יצחק, צדיק בן צדיק, גרם להרionario של צדיק, הוא יעקב אבינו. ואילו תפילה רבקה, צדקה בת רשע, גרמה אמונה להרionario, אך של עשו הרשע.

אולם לא בך חז"ל דרישו, ולא בך נראה עומק הכתובים.

להיפן, רבקה אוהבת את יעקב, ויצחק אוהב את עשו. יצחק רואה בעשו תוצאה של תפילתו לא פחות מעיבורו של יעקב, ועל כן יצחק מקרב את עשו על אף רשותו, ומנסה בכל דרך בו את צלם האלים שבו, על ידי מאכלים וצד.

נראה אפוא, שיש ללמידה מכך מספר הדרכים בחינוך ילדיינו ליראת שמיים-

א. התפילה על ילדיינו אינה כפופה לכוחות הטבע, אלא עומדת ממעל להם. לפיכך, לעיתים, גם אם ישנה עקרות או מניעה אחרת בהبات הילדים או בחינוכם, התפילה מריםמת את המציאות משורשה- ‘אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם, אל ימנע עצמו מן הרחמים’.

ב. לא פעם, כאשר מציאות משתנה על ידי תפילה, האתגר אינו בטל אלא מוחלף באתגר אחר. אמנם אין עקרות, אך מגע אתגר של תאומים המצוים במריבה. אתגר התאומים נובע מקבלת התפילה על האתגר הקודם לו. אתגר מוליך אתגר, ולפיכך יצחק הכיר בעשו בבנו, באתגר האלוקי החדש עבورو לאחר שנסתים אתגר ההולדה.

יסוד זה מתבادر במלבי"ם בספר תהילים במזמור יח- "שבעת שקורא אל ד' מתוע צratio יbin ד' אחת מן הסבות הטבעיות שעיל ידו יושע מן הצההזה, אבל הסבה הזאת עצמה שהוכנה לחשועתו מסבב לו צרה אחרת עפ"י הטבע וצوعק שנייה, ומזמן ד' סבה אחרת שינצל גם מרעה זאת, ושוב יתעורר ע"י הסבה השנייה דעה אחרת משותלת ממנה בפי הטבע וצעק בפעם השלישיית יוישעו גם מזאת, בעניין שמרעה אל רעה יצא וד' יוישעיו בכל פעם..... ואחר שבאר האופן הראשון שיושעיו ד' ע"י תפלו ועצקתו וע"י אמצעיים טבעיים, שבהז יתהלך לפעמים הסבות והמסובבים וויליכו מערה אל צרה אחרת, עד שהוזכרן לצעוק בכל פעם, מתחילה לדבר עתה על האופן השני שיושעיו ד' בדרכ נס ופלא בעית זכה עפ"י מעשיו הטובים, שאז לא תקום פעים צרה ותהייה התשועה מופלאת ונдолה מאד".

רצונו לומר- כאשר המציאות רואיה לכך מצד עצמה, אזו המஸבר נפתר לחלווטין. אך כאשר המציאות לא התעלטה, אלא הצדיק התפלל- אזו זכות תפילתו אכן פועלת להדוף את הגזירה, אך הגזירה מוחלפת לאלאר במஸבר אחר מהםஸבר עליון הוא התפלל. הקב"ה מתאותה לתפילתם של צדיקים, לפיכך הגעה העקרות. ולאחר שהוא מסתלקת, מגע אתגר אחוי, על מנת להופיע ממש נסוף מצד יצחק ורבקה, אליהם ד' מתאותה.

ג. מפני מה צדיק בן צדיק גדול מצדיק בן רשע? הלא ההגינוי אומר אחרת- צדיק בן רשע היה צריך לסלול בעצמו את דרך השם, בעודו צדיק בן צדיק הדרך כבר הייתה סלולה מהורי!

הרב יהודה לייאו אשכנזי ז"ל חידש אבחנה פדגוגית מעניינת בשל בר- מסתבר שכלל יותר להיות צדיק בן רשע, מאשר צדיק בן צדיק. הנטייה הטבעית של ילד הוא לסלול דרך עצמאית ושוונה מהורי. על כן, צדיק בן רשע הוא אכן אדם גדול ועליוון, אך בחירותו בבסיסה טבעית. הוא דרך בדורו שונה מהורי. לעומתו, צדיק בן צדיק הוא בן אשר ממשיך את אביו בניגוד לנטייה הטבעית למורוד בהורים ולבחור אחרית מהם. הוא בוחר בדרך השם מצד עצמה בלבד, ללא סיוע בנטייה הטבעית לבחור אחרית.

יצחק עסוק בפתחת הבארות של אביו רוב ימי. הוא אינו מחדש אלא ממשין. לדבריו רבינו הרץ"ה קוק בשיחותיו לפרשותנו- יצחק הינו נפועל יותר מאשר פועל. זה הי מדרישה עליונה מאה, מקורית, שישי בה את יסוד הענוה האמיתית- בחירה באמת מצד שהוא אמרת, גם אם בחירה זו לא תأدיר אותו במיוחד מהורי, אלא תראה בי ממשיך של דרכם.

ה. יצחק יוצר קשר עם עשו, על בסיס אוכל. מטעמים כאשר אהב. נראה שיש סגולה באכילה, לקרב לבבות ובמיוחד לבונן קשרים בין אב ובנו. האוכל הוא צורך בסיסי מאה, ויכול להוות נקודת התחלה משותפת גם לעולמות הפוכים המבקשים להפגש.

בקשר זה, נאה היא פרשנותו של ר' נחמן מברסלב – “**כִּי הָאֲכִילָה הִיא בְּחִינַּה גְּבֻהָה מֵאֶתְזָבֵין לְאֶכְלָה בְּקָרְשָׁה.**” כי האכילה היא חיבור הנפש והגוף, כי היא קיום האדם. נמצא שהאכילה היא בוחנת התקשרות העולמות עליון ותחתון שם בחינת גוף ונפש ועל כן האכילה והפרנסה נמשכת מפלויות בן ותלמיד כי האכילה מחברת ומקשרת הגוף והנפש שהם בוחנת שמיים וארץ, דרי מעלה ודרי מטה פנ"ל ועל בן אז בשעת אכילה דיקא זובין להארת הרצון, שהוא בוחנת התקבילה הנ"ל ... וועל בו מגיע להם הירשה, דהינו העשירות והפרנסה שלו, כי כל הפרנסה והממון שלו מגיע להם לבנו ולבתו שהשאיר, כי מהם נמשך כל הממון והפרנסה פנ"ל כי הם בוחנת בפלויות בן ותלמיד. ועל ידי שבעני, שהם ההשראה שהשair דעתו בעולם פנ"ל על ידי שהם מקבלים הממון והפרנסה שלו על ידי זה נתקשרין העולמות.”

באכילה יש יכולת חיבור בין מעלה למטה, אב ובן, תלמיד ורבו. כהנים אוכלים ובעליהם מתכפרים, יצחק אוכל, ועשוי מתעללה. עשו צד, ויצחק מקבל ממנו. עשו נותן, ונפתח בו פתח ל渴. האוכל פותח מעגלים סתוםים, אפשר עליות וחידושים, וחינוך מקוריו מעל הטבעיים הנגילים.



נשיכות עשו ב HD

פסוקים רבים בפרשיות התורה מתארים את עשו ותולדותיו, ואת התנהגותם של בני אדום כלפי יעקב וככל ישראל.

אנו מוצאים התייחסות ישירה לעניינו של עשו, ביד אחד מצאצאיו, אשר הѓיגיר ונעשה נביא אלוקים, הוא הנביא עובדיה. עובדיה מנבא פורענות לבני אדום, על היותם מתנגדים להופעת ישראל בעולם- "מחמס אחיך יעקב תכשך בשעה, ונכרת לעוֹלָם".

בכל נבואה, גם זו של עובדיה הוצרכה לדורות ועל כן נכתבה. עליינו להטוט את אוזניינו לדברי נביא ד', ולהעמיק את המשמעות של דבריו גם לימיינו אנו.

מיهو עשו של ימיינו? מיהם המנגדים את האומה האלוהית ומבקשים להכotta? במבט ראשון, אלו אויבינו הגלויים והיהודים הנלחמים בנו בארץ ישראל, האויב המוסלמי. אויב זה מנסה בכל כוחו כבר מאות שנים להילחם בירושתנו את ארץ ד', ואנו נדרשים להתגבר עליו שוב ושוב, מנשיא איראן ועד הרי חברון.

אולם אם נבחן היטב, הון במציאות עצמה והן בפרשנות הנבואה- אדום אינו האויב הגלוי הלחם בישראל. אודם מתוואר כאויב צפונם ופנוי מאר- "איך נחפשו עשו נבעו מעפנינו", בזה שמחופש כאויב אך בעצם רשות גדולה צפונה בו.

כולנו יודעים שיש ללחום بعد א",י, ולהחיל על כל יו"ש את הריבונות הישראלית בתהישבות. אולם עליינו לזכור שלא ממש מתחילה המלחמה, ולא שם תיגמור. לא העربים הם האויב העיקרי, כי אם אדום- האויב התרבותי.

המלחמה מתחילה ב עמוק קייזהות של האומה הישראלית בארץ. השאלה האם היא מי אנו, ומה אנו עושים כאן. ורק מכוח התשובה על כך יש לנו תעומות נפש להכריע בשדה הקרב את האויב החיצוני הערבי. ללא זהות מבורת הדק היטב, אין לנו זכות קיום בארץ.

והנה כאן מגיעו שרוא של עשיין, 'אלוף מגדיאל זו רומי' לדברי רשו". אדום, תרבויות המדיה המערבית, מבקשת לבונן בישראל של ימיינו זהות חדשה, כזו שאינה יונקת כוחה והגדולה מתורת ד' שניתנה בסיני, אלא מהצד הליברלי-תאוותני שלו, כבכל אומה ולשון.

דבר ד' שבתורה מתאר את אלופי עשיין המתנגדים לישראל, ובמהשכיות לכך עובדיה מתאר את אדום המבקש להכרית את הצד האלוהי שבנו, מימי הרומים בחורבן בית שני, ובבימי חידרת התרבות ההלניסטית בימיינו.

שייכותנו לא"י, תלואה באופן מובהק בשיכותנו לייעוד האלוהי שלנו. אין אומתנו אומה אלא בתרותה, ולפיכך ללא הקשר הפנימי לתורה"ק, אין לנו קיום כאן. את זאת לא רק התורה יודעת, אלא גם רומי ההלניסטית הדיאדנה.

מי שלשלימות הארץ חשוב לו, יאבק על תכני הcablists והלוויין. מי שהכרעת האויב הערבי חשובה לו, יבנה תרבויות של קודש אלטרנטיבית לתרבות המערבית. מי שורוצה לישב את היהודים ושמורון אינם יכולים להתחבר לתנועה הנאו-רפומרטית המתחדשת במקומותינו אנו.

אם אין לנו מחייבים בעומק זהותנו לדגשים התורניים, להשבת משפט תורה ולתרבות של מסילת ישרים, איז מהי זכותנו בכלל על הארץ זו? מכוח מה אנו באים? מדוע כאן עדיף מאוגנדה?

בעוד ישמעאל מבקש להילחם בגופנו, עשו מבקש לשנות את זהותנו, מאז ועד הנה. על בן עליינו לזכור את התוימת של דבר עובדייה - **'ובחר ציון תהיה פְּלִיטָה - וְתֵיה קְדַש'**. **וירשו בית יעקב את מוריישיהם**. הפליטה בהר ציון וירושת הארץ, תלויים לחלוטין ב מידת הנאמנות שלנו לערכי הקודש. באלהים, וرك בון, נעשה חיל, והוא יבוס צרנו.



וַיֵּשֶׁק יְעָקֹב לְרַחֵל

אחד מיסודות האהבה הגדולים בתורתנו הוא סיפורם של יעקב ורחל.

יעקב יצא מבית הוריו בעבר שתי מטרות:

הachat- בሪחה מאחיו המבקש להרגו בשל גניבת ברכת אביו ממן.

השנייה- חיפוש אחר אישת.

בדרכו, פוגש יעקב את רחל ליד באר המים:

"וַיְהִי פֶּאֲשָׂר רָאָה יְעָקֹב אֶת רַחֵל בַּת לְבָנָן אֲחֵי אָמֹן וְאֶת צָאן לְבָנָן אֲחֵי אָמֹן וַיַּגֵּשׁ יְעָקֹב וַיַּגְּלֵת הָאָבָן מִעַל פִּי הַבָּאָר וַיֵּשֶׁק אֶת צָאן לְבָנָן אֲחֵי אָמֹן וַיֵּשֶׁק יְעָקֹב לְרַחֵל וַיֵּשֶׁא אֶת קָלוֹ וַיַּגְּבֵךְ" (בראשית פרק כט)

על פניו, מפליאה העובדה שיעקב נושא לרחל ובוכה בנשיות קול. זאת בשל רוח התורה המדrica לאונטיומיות בחוי האהבה ולא להחצנה כדוגמת נשיקה ליד באר המים הציבורית, וכן לאור הדרכת התורה לאהבה הנובעת מרוח ביסודה ולא מצד חיצוני בלבד, כאמור בהטעמה למצות ציtinyt.

"וַיְהִי לְכֶם לְצִיַּת וַיָּרְאֶת מֵאָת זָרַבְתָּם אֶת כָּל מִצּוֹת ד' וַיַּעֲשִׂיתֶם אֶתְכֶם וְלֹא תַתְרוּ אַחֲרֵי לְבָבְכֶם וְאַחֲרֵי עִינְכֶם אֲשֶׁר אֶתְכֶם זְנִים אַחֲרֵיכֶם" (במדבר פרק טו).

הו אומר, אל לקשר הזוג להיות מונח על פי העיניים החיצונית אלא על פי פרמטר אחר.

יש לעיין אם כן, כיצד נושא יעקב לרחל. הלא זהו דבר מוחצן, ועוד יותר מכון, נשיקה זו לא נובעת מהברת האישיות אלא מצד חיצוני של ראייה ראשונית בלבד?

בשל בעיה זו, פרשני התורה פירשו את הנשיקה בשתי צורות:

רבינו אברהם בן עזרא פירש שנשיקת יעקב הייתה לאחר היכרות שערך עימה. פירוש זה מקחה את הבעיה הראשונה של אהבה המונגשת על פי מראה העיניים בלבד, שכן הנשיקה באהה לאחר התרומות מהאישיות.

רבינו עובדיה ספורנו פירש שהנשיקה לא הייתה נשיקה של אהבה זוגית אלא נשיקה של קרוב משפחה, בשל העובדה שהיא בת דודתו. גם פירוש זה מקחה מעט את הבעיה, שכן כל העניין לא נבע מיחס אישי-אישה אלא מיחסם קרובים מדרבי הנימוס (אף שהלכתיות גם זאת נاصر עליינו).

אמנם, הרמב"ן הולך בדרך המקורת את מעשי העבר בمعنى העתיד:

"ולרבותינו גם בזה סוד וرمز לעתיד, כי נזדמן לו כנה שנכננס בדרכן הבאר, ולא נאספו כל העדרים רק שלשה מהם, ובזמן שהאבן על פי הבאר והעדרים שומרים לה, וככל העניין המשופר כאן, להודיעו שיצילית בדרכן הזה ויצא ממנה זרע זוכה לרמז זהה, כי הבאר ירמוש לבית המקדש, וג' עדרי צאן עולי שלשה ונגלים, כי מן הבאר ההוא ישקו העדרים, שימוש היו שוואין רוח הקדש, או שירמוש כימיון תצא תורה (ע"פ ישעיה ב ג) שנמשלה למים (ע"פ ב"ק יז א), ודבר ד' מידושלם...והשיבו את האבן, מונח לדרגל הבאר" (רמב"ן בראשית בט)

במילים אחרות, הרמב"ן מציע לראות בסיפור כולל סימן דרך לעתיד, הטומן בחובבו ערכיים נרחבים, מעבר למאורע הפרטיא של יעקב באותה העת.

לדעתי רמב"ן (ע"פ מדרש חז"ל) הבאר מבטא את הבאר הרוחנית-תרבותית של העולם, הנמצאת בבית המקדש, עדורי הצען מבטאים את עולי הרgel למקדש בשלושת הרגלים (פסח, שבועות וסוכות), והמים שנשאבים מהבאר מבטאים את 'روح הקדש' או התורה, הנשאית מהמקדש לכלל העם.

אמנם, עניין הנשיקה לא נתפרש בדבריו הרמב"ן.

אם נמשיך את דרכו של הרמב"ן, ניתן לפרש גם את הנשיקה ואת הבכי הדרמטי הבא בעקבותיה בסימנים לערבי נצח.

נשיקתו הקודמת של יעקב הייתה במעמד העברת ברכבת אברהם מאבו אליו.

נראה שיצחיק אבינו עצמו הקדים את דרכו של הרמב"ן השוואת משמעות נצחית במאורע עבשווי.

"וַיֹּאמֶר אֲלֵיו יִצְחָק אָבִיו גַּשֵּׁה נָא וְשַׁקֵּה לִי בְּנִי. וַיַּגֵּשׁ וַיַּשֶּׁק לוֹ וַיַּרְא אֶת רֵיחַ בְּנֵי וַיַּרְכְּבֵהוּ וַיֹּאמֶר רֵאה רֵיחַ בְּנֵי כֶּרֶם שְׂקָה אֲשֶׁר בְּרֵכֹת ד'" (בראשית פרק כז)

יצחק שוחר משלימות של ברכת ד' לריח בגדיו של יעקב, ומשמעות של העברת ברית אברהם באמצעות נשיקת בנו. חז"ל חיזקו פרשנות זו באמירתם שיצחק הריח בו ריח גן עדן, או את הבוגדים באומנתנו. יסודות רוחניים מעבר למעשה הגשמי.

לאור דברינו, ניתן לפרש כי נשיקתו של יעקב לרחל הינה המשך נשיקתו של יעקב לאביו.

יעקב מקשר ו מעביר את ברית ד' הכרותה עם אברהם, מאביו יצחק לרחל אהובת ליבו. על כן, אין הנשיקה זו נשיקה של רגע ונטייה גשמית, כי אם נשיקה המבטאת ערך נצחי של ברית ד', המושחת בשורש פגישתם של יעקב ורחל.

התורה מציינת את יופייה החיצוני של רחל, משום שיפי זה מבטא את התוכן הרוחני של ברית ד', וכדברי הכוורת:

"כבר אמרתי לך, כי זה מהחוקי כוחות השכינה, כי הייתה בישראל במעטת הרוח בגוף האדם, מועילה אותו החיים האלוהית ונונתנה להם זיו והדר בגופותם ובתוכניהם, ובmeshenim, ובעת שמתפרקת מהם, מסתכלת עליהם ויתבערו גופיהם וישתנה יופים, וכשהיא מתפרקת מיתדים נוראה על כל איש ואיש סימן התפרק אוד השכינה ממנה, כאשר נוראה התפרק הרוח פתאום בעבור פחד או דאגה משנות הגוף, ונוראה בנסים ובנעורים בעבור חלישות רוחם, שייעשו בגופותם מקומות שחורים וירוקים מהייצאה בליל, והם מייחדים זה אל השדים, ואפשר שיקלה מזה ומראות המתים והחרותים חלימים קשים בגוף ובנפש" (ספר הכוורת מאמר ב אות סב)

הוא אומר, ישנו קשר בין מצבו הרוחני של האדם למצבו הגוף, ואחד הביטויים לזה הוא מימד היופי.

מצוית ראייה זו מובנת גם בכיתו של יעקב בשראת רחל.

העובדת המפליה היא, שמו טוב הבהיר מופיע אצל יעקב רק בהקשר לרחל או לבניה. יעקב בוכה כשהוא פוגש את רחל לראשונה, והוא בוכה בשיסוף בנה נמבר למצרים, הוא בוכה בפגישתו עם יוסף بحيותו למצרים.

גם יוסף בן רחל ויעקב, מוטיב הבהיר חוזר חמיש פעמים בפגישותיו של יוסף עם אחיו למצרים.

הבהיר הוא הצד השני של הנשיקה.

אם נשיקת יעקב מבטא את שיתופם הברית האלוהית עם רחל, אז הבהיר מבטא את הפרקטיקה הכאובה העתידה לבוא בשל ברית זו.

מיומשה של ברית ד' עם עמו, רצופה גם בבהיר ובכאוב.

הדבר התגלה לראשונה בעבודתו של יעקב אצל לבן תמורה רחל, עבודה קשה (כהגדתו של יעקב עצמו), אשר במלחבה רומה, והוחלפה לו לאה במקום רחל אהובתו.

ミימוש הברית האלוהית אף כוברת את רחל, כאשר מטה בילדתה את בנימין, אשר בנהלו יבנה המקדש המיויחל.

לא בכדי ידועים דבריו ירמיהו: "כִּי אָמַר ד' קֹל בְּרִמָה נִשְׁמַע נָהִי תְּמִרְוִימִים וְחַל
מִבְּפֶה עַל בְּנֵיכֶם מִאֲנָה לְהַנְּחָם עַל בְּנֵיכֶם בַּי אִיןְנוּ" (ירמיהו פרק לא).

הכדי הוא נחלתה של רחל, אשר נקברה בדרך אפרטה, הדרך הארוכה לגאולה המיעודת.

רחל לא זכתה להיקבר עם שאר האימהות במערת המכפלה בחברון, בשל העובדה שמהותה שיבת לדין.

בכיו של יעקב מבטאת את העיקרון הפרקטוי של מימוש הברית, עקרון כאב.

אמנם, נאוזן לדבריו ירמיהו המורה לנו כי על אף הכאב שבמימוש האידיאל של ברית ד'
עם עמו, סופה של הברית להביא לגאולה עמוקה ושלמה - "כִּי אָמַר ד' מִנְעִי קֹולָה מִבְּכִי
וְעִינֵיכֶם מִדְמֻעה פִי יִשְׁכַר לְפָעַלְתֶךָ נָאָם ד' וְשָׁבּו מִארְצֵיכֶם וְיִשְׁתַקְ�נֵה לְאַחֲרִיתְךָ נָאָם
ד' וְשָׁבּו בְּנֵיכֶם לְגַבּוֹלֶם".



ראַה לְגָבְרַת אֶמֶת

על פי רוב, אין התורה מתארת את גוף גיבוריה.

מוסעים הם המקרים בהם ניתנים פרטים בדבר מראה הדמות המקראית. אחת הדמיות בהם חריגה הتورה ממנהגה זהה, היא דמותה של לאה, בה נאמר ש'עינה רכובת'.

ואכן נחלקו התנאים, מהי המשמעות הפנימית של תיאור זה:

"מאי 'רכות'? אמר רבי אלעזר: שמתנותיה ארוכות. רב אמר: לעולם רכות ממש, ולא גנאי הוא לא אלא שבך הוא לא, שהיתה שומעת על פרשות דרכיהם בני אדם שהיו אומרים: שני בניים יש לה לרבקה, שני בנות יש לו לבן, גדולה לגдол וקטנה לקטן, והיתה יושבת על פרשות דרכם וממשalah: גדול מה מעשיו? איש רע הוא מלسطם בריות, קטן מה מעשיו? איש תם יושב אוהלים, והיתה בוכה עד שנשדרו ריסי עיניה" (בבא בתרא קבג).

לדעתו של רבי אלעזר, עיניה של לאה מבטאות את העתיד הצפון לה ולזרעה. את המילה 'רכות' פירש רבי אלעזר כ'ארוכות', והרש"ם פירש את דבריו:

"ארוכות - גדולות בכהונה ולוייה, דליו יצא ממנה שממננו בהנים ולויים, ומלכות מיהודה". דהיינו, לאה טומנת באשיותה את שורש הכהונה והמלכות.

רב מוסיף על פרשנות זו, וסביר שהמילה 'רכות' נשארת גם כפשוטה, ועל כן, עיניה של לאה היו רכובות ממש. רב יוצק משמעות פנימית לרכות זו.

לדעתי רב, המבטא את הדעה הרווחת בכלל חז"ל בזה (עיין בראשית רבה פרשה ע' ותנומוא ויצא יב), עניין לאה היו רכובות ממשום שהיא נהגה לבבות הרבה, כיון שהמשמעות אמרה, שרחול תנשא ליעקב, ולאה תנשא לעשינו. משידעה לאה מהי אשיותו של עשין, בכתה והתפללה לשינוי יעדוה.

בר או בן, עיניה של לאה, מבטאות את מרכז אשיותה.

נעמוד אם כן, על מהותם של העינים במקראות, על מנת להעמיק בדמותה של לאה, הנושאת בקרבה את שורש הכהונה והמלכות.

העניין היא האבר היחיד בפני האדם שאסור לפגוש על ידו את ד'.

האדם מצווה לדבר עם אלהיו שלוש פעמים ביום, הפה מהוועה את עיקר הקשר בתפילה.

את דבר ד' שומע הנביא ע"י אוזניו (אמנם לא על ידי אוזן ממש, אך הנבואה קרויה שמיעה).

ריח הקרבנות והקטורת במקדש היוו את עיקר העבודה שם, כהגדות התורה את הקרבן- “ריח ניחוח”.

אר העין אינה מסוגלת, ונאסרת לחיבור ישיר עם ד’.

ישנו איסור חמוץ בדבר, בנאמר במתן תורה:

”וַיֹּאמֶר ד' אֱלֹיכם מִתְהָאשׁ קְולֵךְ רְבָרִים אַתֶּם שְׁמֻעִים וְתִמְנָה אַيִכְם רְאֵיכְם זָלְתִּי קָול ... וְנִשְׁמַרְתֶּם מֵאֵל לְנִפְשְׁתִיכְם כִּי לֹא רְאֵיכְם כָּל תִּמְנָה בַּיּוֹם ذֶבֶר ד' אֱלֹיכְם בְּחַרְבַּ מִתְהָאשׁ“ (דברים פרק ד).

על פניו, תפיסה זו מורה על נחיתותו של כח הראייה, אשר אינו מסוגל להגעה לرمאות עליונות של מפגש אלוקי.

הנהה זו נתקלת בקושי גדול, שהרי מרובו של האדם הוא ראיתו.

אדם שאין יכול לראות הוא אדם שקשה לו להסתדר בעולם, הבוני בולו על ראייה. וייתר מכך תמהה, שהרי ברמה הרוחנית, כח הראייה הוא כח כלל לעומת כח השמיעה או הדיבור.

בשאדם שומע משהו, הוא מפוקס עליו. השמיעה היא לעולם חד משמעית.

בר גם חוש הטעם או הדיבור, בהיותם חד מימדיים יחסית.

אך הראייה, היא תמיד בלילה. שהרי, אדם המביט על סביבה בלשאה, תמיד תופס בעיניו מערכת של דברים ולא פרט אחד. אף אם יתחמץ להחמק על פרט אחד, עדין ברקע יעמודו שאר הדברים. גם במבט הפרטני, הראייה מורכבת מהצטלבות העיניים, היוצרות ראייה תלת מימדית, ולא הבטה חד משמעית (תופעה המתקיימת באדם בלבד, שכן החיות זו זאת בלבד מימדיות).

עובדת זו, מעלה את הראייה לחוש היחיד שהוא מערכתי מיסודו.

ניתן לומר כי אחד הדברים המבדילים את המבגר מהילד, הוא התפיסה המערכתיות של דברים. ילד הוא תמיד חד גוני. הוא מתיחס למציאות (אייזו שתהיה) במימד אחד או שניים. לעומתו המבוגר, מבין ומעמיק במורכבות המציאותות הנגלית לו. הוא שואל מה מוביל לנו, מה קשור במה.

יש להבין אם בן, מה עניינו של אבר העין, אשר מצד אחד הוא מגדר את התפיסה המורכבת בחזי האדם, ומайдן, הוא אסור ביחס לתפיסטה ד’ על ידו.

ניתן לומר, כי העין היא האבר העליון ביוותה, ובמיוחד מעל שאר האברים בגוף החומרדי, בן מיקומה הרוחני ברוח האדם.

עובדת היהתה של העין בה מרכזית בחייו-יום, וכן היהתה מבטאת את מורכבות התפיסה האנושית, מעלה את הראייה לרמה הגבוהה ביותר בפניו של האדם.

על בן, אסר ד’ על מחשבה באילו ‘דיאנו’ את ד’.

شهرין, שמייעת ד' או דבר אל ד', נובעים מאיברים נמכבים וחד מימידים. שום אדם לא חושב שם הוא דבר אל ד' או אף שמע אותו בסיני, הוא מבין אותו לחולtin.

אך לא בן בראה. בשישינו קשר עין עם יצור חי, מתקיים חיבור עמוק ומערכת, ישليلת של האדם בתחום שכלו של המביט.

על כן, לא ראיינו ולא נראה את ד'. לא מכיוון שמייד הראה נמנן, אלא כיון שהוא גבוה, הוא המתאים ביותר לחיבור פנימי עם המציאות.

על בן מצווה ד' שלאorchesh שיראינו' אותו, هو אומר, שלאorchesh שבלנו אותו, ואנו מבינים אותו לגמר.

תפיסה זו, מחרבת את עיני לאה לעיני דמות מקראית אחרת.

עיניה של לאה, המשיבו בעיני צאתה, דוד:

"**וְהוּא אֶذְמוֹנִי עַם יִפְחָעִים וְטוֹב דָּאי,** **וַיֹּאמֶר ד'** קומ משיחתו פִּי זה הוא: וַיַּקְרֵב שׁמָואֵל את קָרְנוֹ הַשְׁמִינִי וַיִּקְשֵׁחַ אֶת קָרְבָּן אֲחִיו וַתַּצְלַח רוח ד' אֶל דָּן מִהִיאָם הַחוֹא וְמִעַלָּה" (שמואל א פרק טז)

מה הקשר בין עובדת יופים של עיני דוד, לעובdet בחירותו למלך על ידי ד'?

ניתן לומר, כי עיני דוד, עיני לאה הם.

העניין, הבהיר המערכתי שבגוף האדם, מבטאת את בבח המלכות באומה.

בלמידה, היא חד גונית מטבעה. מידת החסד היא חסד בלבד. מידת הכעס היא בעס בלבד, וכן הלאה.

אך מידת המלך, היא מידת העין, אשר היא אינה פרטית כי אם כללית, ממלכתית-מערכית.

לאה, בדברי רבוי אלעזר, היא שורש המלכות והכהונה. היא האם' המסוגלת להוביל בתוכה את יהודה ולוי, זבולון וישראל. הבהיר הכללי המאנגד, הוא בבח עיניה של לאה.

ניתן לומר, כי דברי רב בדבר בכיתה של לאה, על גורלה העתידי להנשא לעשוי, נובעים מאותו מקום.

עשוי הוא בננו של יצחק, ויש לו מידת טובות בשורשו. אך מידת זו, מידת פרטית היא. לאה לא רצתה להנחיל לעשוי את המלכות הכללית.

העשניות, תשחית את העולם אם היא תמלוך. לעשוי יש מקום, בתחום המערכת, כאחד מאבריה, אך לא כראש המערכת, בנקודת הממצוגת והממערכתית.

דוד, ידע לקחת את מידתו של עשוי, את צבעו האדמוני, כפי שנאמר על עשו ועל דוד גם יחד, ולהופיעו בטהרה, ע"י עיני לאה, ע"י הצבתו במקום הנכון לו במערכת.

בר מותפרשת גם דרישתו העמוקה של ר' אליעזר הגדול על מה שקרה בקבורת יעקב: "כשבאו למערת המכפלה בא עליהם עשו מהר חורב לחורב ריב, ואמר שלוי הוא מערת המכפלה!... חוחים בן דן היה פגום באזנו ובלשונו, אמר להם מפני מה אנחנו יושבים כאן, הראהו באצבעו אמרו לו בשבייל האיש הזה שאיןנו מנייח אוטנו לקבור את יעקב, שלף את חרבו והתיז את ראשו של עשו ונכנס הרаш לתוכן מערת המכפלה, ואת גויניתו שלח לארץ אחוזתו בהר שער, מה עשה יצחק? אחז בראשו של עשו והוא מתפלל לפניך" ואמיר לפניו רבוּן כל העולמים יוחן רשותם בלמד צדק" (פרק דרבי אליעזר פרק לח).

בדרשעה עמוקה זו, מסופר כי במעמד קבורת יעקב למערת המכפלה, עשו הprius לקבורה.

רק חוחים בן דן, התיז את ראשו, שנפל בין רגלי יעקב. בעקבות כן, יעקב מבקש רחמים על עשו.

קבורת יעקב למערת המכפלה היא אמיירה שייעקב הוא המשך השושלת של האבות הקדושים בה.

עשיו היה מעוניין הוא להזכיר שם, ולהיות בתפקיד זה.

אמנם, שום בן מבני יעקב, לא יכול להתמודד עמו, חוץ מחוחים.

המדרשי מדגיש את עובדת היותו 'פגום באזנו ולשונו'. מידת הפה ומידת האזן לא היו דומיננטיות אצל חוחים, חוץ ממיימד הראייה, שלא היה פגום.

דוקא מידת הראייה, הייתה מסוגלת לדוחות את עשו מלעומוד בראש המערכת הישראלית ולהזכיר למערת המכפלה. זאת משומש שמידת הראייה היא מידת המערכתית, ומידה זו נתגלתה אצל בנו של יעקב ודחתה את עשו מליקחתה.

יעקב מעלה את הנקודה הטובה שבעשהו, וمبקש עליו רחמים, אך זה יתרן רק לאחר שהתבררה המציגות הרוחנית, שייעקב הוא ראש המערכת, הוא בעל עניין לאה, וממנו יצא דוד, ולא מעשינו. דוקא יעקב נשא את לאה ולא עשו.

על כן, עניין לאה הרכות, הן השורש למלכות ישראל, השורש למערכות הכלליות שבאומה.

במה זוקרים אנו ביום, לרבות עינונה של לאה, עיניהם הרואות את כלל ישראל במדינה אחת, על כל מחולקותיה.

"ראה לגברת אמת. שופחה נואמת. לא כי בנך המת. ובני החיה!"

(פיוט 'צמאה נפשי' לראב"ע)



השפחות הקדושות

בבואהנו לעין בעניין שפחות רחל ולאה, אנו מצוים במבוכה. אנו חיים בעידן של זכויות אדם מוגדרות יחסית לעובד, עידן בו אין עבודה מפורשת (עבודת סמייה ודאי ישנה, הון כלפי נשים המיוואות לשכר מחו"ל, הון בעובי קבלן) במדיניות המתוועשות. לאור מציאות זו, כיצד ניתן להסביר את העובדה, שלאבותינו היו שפחות? היכן המוסר היהודי בדבר הגנת החלש? היכן דבר ד' המקפיד על אונאת היהום והאלמנה? שאלה זו, שאלת משולשת היא.

ראשית, התורה מכירה בעבדות. עשרות פסוקים נכתבו בתורה אודות הגדרת העבד וдинיו הקנייניים.

שנייה, לאבותינו היו שפחות וגם עבדים.

שלישית, הלהבה מצויה להפוך אדם לעובד, אם גנב ואין לו מהיכן להחזיה. יש לברר אם כן, מהי דעתה של תורה בעניין העבדות.

כאן נציגו שתי גישות וראיות לפתרון העניין, על אף שייתכן בהן בעיות מובנות. הגישה הראשונה:

הקוší שלנו בקבלת העבדות שבתורה נובע משתי הנחות יסוד מוטעות. ההנחה הראשונה היא כי העבדות המצוינת בתורה דומה לעבדות שהיתה קיימת בעולם עד לפני כמאה שנים.

ההנחה השנייה היא כי התורה מטפחת תודעה של עבד ואדון.

הנחות אלו אינן נכונות, שהרי העבדות שהיתה נהוגה עד לא זמן בעולם, אופיינה בשלושה קריטריונים מרכזים: הפליה רعنונית, הפליה מעמדית והפליה פרקטית.

העבד הופלה ברמה הרعنונית, בכך שהחברה וראיתו בו יצור נחות גם ברמה הפוטנציאלית שלו.

הדעה הרווחת בחברת העת העתיקה הייתה כי העבד פגום ברמה הגזעית שלו, ועובדת היותו עבד היא תוצאה מנהיות גזעו. ולא הפון. כך לדוגמא, אריסטו:

"גלוּ אֶפְאָ שִׁשׁ בְּנֵי חֹדֵן, וְשִׁשׁ עֲבָדִים עַל פְּנֵי הַטְּבָע, וְאֶפְאָ שְׁגָם מְועֵיל, גַּם צָוֵדָק, שִׁהְיָה אֶלְהָ עֲבָדִים" (פוליטיקה, 1255).

כִּנְפָלָה בְּרָמָה הַמְעִמְדִית, בְּכֶן שַׁחֲבָרָה מִנְעָה מִמְנוֹ אֶת הַזָּכָות לְבָחוֹר וְלַהֲבָחר
בְּבְחִירֹת הַקָּהָל, לְסָנָאָט בְּרוּמָא אוֹ לְבֵית הַנְּבָחָרִים הַאַמְרִיקָאי.

וּבְנֶגֶרֶת מִכֶּן, הַופָּלָה אֲפִי בְּרָמָה הַפְּרָקְטִית, בְּכֶן שְׁנָשָׁלָו מִמְנוֹ זְכִיּוֹת הָאָדָם
הַבְּסִיסִיתָות, בְּדִבֶּר חֻופָּשׁ הַבְּחִירָה. הַעֲבָד לֹא הָיוֹ רְשָׁאִי לְנַהֲלָת חַיּוֹ אֲוֹ לְבָחוֹר בְּהָם
בְּחִירֹת חֻופָּשִׁוֹת, אֶלָּא הָיָה יָד' שֶׁל רְצָוָן אֲדוֹנוֹ.

הַנְּהָה כִּי כֶן, טֻוּת הָיָה לְהַשּׁוֹת אֶת עֲבֹדוֹת זוֹ לְעַבְדוֹת עַלְיהָ הַתּוֹרָה מִדְבָּרָת.

עֲבֹדוֹת הַמִּקְרָא נִשְׁעַנְת על שְׁלוֹשָׁת הַבְּסִיסִים הַנְּגָ"ל, אֲלֹא שְׁבָמָהוּפָן:

בְּרָמָה הַרְעִיּוֹנִית, לֹא הַופָּלָה הַעֲבָד. שָׁהָרִי בְּמִקְרָה שַׁהָא יִכְלֶל לְצֹאת לְחֻופָּשִׁי, וְהָוָא
בּוּחָר לְהִשְׁאָר עֲבָד, עַל אֲדוֹנוֹ לְרִצְעוֹת אַזְוֹנוֹ, וְהַתּוֹרָה מוֹתַחַת עַלְיוֹ בְּיַקְוָתָ חַרְיפָה,
שְׁכַן הָוָא שְׂוֹהָה עַרְקָר לְאַדוֹנוֹ בְּרָמָה הַעֲקוֹרָנוֹת אֲרֵבָר לְהִיּוֹת נְחֹתָה לוֹ:

"שְׁאַלְוָו תַּלְמִידָיו אֶת רְבִי יוֹחָנָן בֶּן זְכָאי וְמָה דָּרָא הַעֲבָד לִירְצָעַ בְּאַזְוֹנוֹ מִכֶּל אַיְבָרְיוֹן, אָמֵר
לְהָם אַזְוֹן שְׁשָׁמָעָה עַל הָר סִינִי אֱנֹכִי ד' אַלְהָיָן אֲשֶׁר הַוּצָאתִין מִארְץ מִצְרָיִם מִבֵּית עֲבָדִים
וּקְיַבָּלה עַלְיהָ עַולְמָלְכָות בְּשָׂר וְדָם, אַזְוֹן שְׁשָׁמָעָה לְפָנֵי הָר סִינִי לֹא יִהְיֶה לְךָ אֶלְהִים
אֲחֶרְיוֹן עַל פְּנֵי וְהַלְּךָ זֶה וְקַנְהָא אֲדוֹן אַחֲרָיו, לְפִיכְךָ תָּבָא הַאַזְוֹן וְתִירְצָעַ שְׁלָא שְׁמָרָה מָה
שְׁשָׁמָעָה, לְשִׁעְבָּר הַיּוֹן יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים לְעֲבָדִים, מִכֶּן וְאַיְלָל הַשְׁמָרָה שֶׁל הַקְּבָ"ה, כִּי לִי
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדִים אֲשֶׁר הַוּצָאתִין אֶתְּמָנָצִים".

הַרְיָה שְׁהַעֲבֹדוֹת אִינָה גְּזֻעִית, אֲלֹא עֲנִיּוֹנִית, וְעַל כֵּן, אֵין מִבְּחִינָה עֲקוֹרָנוֹת-דְּרִיעָנוֹת הַבְּדָל
מִעֲמָדוֹת בֵּין הַחֻופָּשִׁי לְעֲבָד, אֲלֹא שַׁהָא כּוֹגָע עֲבָד, וְאֲדוֹנוֹ אֲדוֹן.

גַּם בְּרָמָה הַמְעִמְדִית, לֹא הַופָּלָה הַעֲבָד בְּתוֹרָתָנוּ:

"וְכִי יִמּוֹן אֲחִיךְ עַמְּךָ וְנִמְפֵּר לְךָ לֹא תַעֲבֶד בּוֹ עַבְדָת עַבְדָ, בְּשִׁכְרֵד בְּתוֹשֵׁב יְהִיָּה עַמְּךָ עַד
שְׁנַת חִיבָּל יְעַבְדֵּךְ עַמְּךָ"

וּבְנֶגֶרֶת, אֲפִי בְּרָמָה הַמְעִמְדִית לֹא הַופָּלָה:

"דְתִנְיָא: 'כִּי טֹב לוּ עַמְּךָ' - עַמְּן בְּמַאְכֵל וְעַמְּךָ בְּמַשְׁתָה, שְׁלָא תָהָא אַתָּה אָוֶל פָת נְקִיה
וְהָא אָוֶל פָת קִיבָר, אַתָּה שְׁוֹתָה יְהִיָּן יִשְׁן וְהָא שְׁוֹתָה יְהִיָּן חָדֶש, אַתָּה יִשְׁן עַל גַּבְיַ מִוכִים
וְהָא יִשְׁן עַל גַּבְיַ הַתְּבִנָה, מִכֶּן אָמְרוּ: כָל הַקּוֹנָה עַבְדָ עַבְרִי, בְּקּוֹנָה אֲדוֹן לְעַצְמוֹ'.

אָמְנוּ, יִשְׁלַׁצְיָן שׂוֹרְכָה של תורה בעניין זה הוא בעבד עַבְרִי בלבד. עַבְדָ נְכָרִי, הַקְּרוּי
'עַבְדָ בְּנָנָנִי', חֲלִים בּוֹ דִינִים אֶחָרִים, בְּהִיּוֹתוֹ מִקּוֹלָל מִמְעָשָׂה בְּנָנָן וְחַם בְּנָנָה.

יִשְׁנָה רְאֵיה נְסִיפָת וְשׁוֹנוֹת, לְפָתְרוֹן סְוִוָה זוֹ.

קְהִלָּת מִתְאָר אֶת תּוֹרָת ד' בָּרָךְ "דְבָרִי חֲכָמִים בְּדִרְבָנֹת וּבְמִשְׁמָרוֹת נְטוּעִים בְּעַלְיִי
אֲסֹפוֹת נְתַנוּ מִרְעָה אָחָד".

כִּיצְדַּקְתָּה לְהִיּוֹת הַתּוֹרָה 'מִסְמָר נְטוּעָ' ? מִסְמָר הוּא סְטוּאָטִי, וְנִטְיעָה הָיָה דִינָאָמִית?

כִּאן טָמֹן עֲנִינה של התורה של לנוּ, השׁוֹנוֹת בְּתִכְלִית מִן הַאֲלִילוֹת.

היהדות מופיעה בדיאלקטיקה רעיונית, שהיא לאמיתו של דבר הרמונייה והשלמה של שני חלקי התורה.

מצד אחד, שורשה של התורה הוא סטטי כמסגר:

"**כבר הודיענו על פיד' שלא תבוא מאתך' שום תורה זולת זו**" (הקרמת הרמב"ם למשנה). אמנם, ניתן היה לחשב כי התורה מעוניינת בחוקיות סטטניות, שאינה מתגללה בחיים הזרומיים והמשתנים, על כן, מאותו 'רוועה אחד', ניתן גם היסודות הדינامي שבתורה, המבוטא בתורה שבעל-פה:

"**כי נר מצוה** זה הנר הגadol של דוד, שהוא 'נר מצוה' של תורה שבעל פה, שערין לתקנה בתדיירות, והוא אינה מאירה אלא רק מתוך תורה שבכתב, שהוא אור האורות"

(זהה פרשת תרומה דף קסו עמוד א)

דריינו, '**היסודות הקבוע בתורה**', מובוטא בתורה שבכתב, והיסודות המתיחס למציאות, המביע את האידיאלים הגבוהים למציאות הנוכחית, הוא 'תורה שבעל פה'.

על יסוד ראייה זו, יש לומר כי בדברי התורה בדבר העבדות הם בדייעבד.

נראה כי התורה אינה רואה בעבדות ערך. לא בה ובמציאותה 'ישmach ד' מבמעשי'. שהרי תורה המצווה 'ואהבת לרעך כמוך', ומזהירה אזהרות נוראיות על התעללות בגרים וביתומים, לא נראתה שתתמוך בעינוי יצור חלש בעבד.

היסודות של תורה שבכתב, אותו יסוד אידיאלי, אכן מתנגד לעבדות, בהיותה שלילית. אלא שתתורה גם התיחסה למציאות הנחוננה. עבדות עודנה חילק אינטגראלי מהחיים, ועל כן התורה בוחרת לצמצמה (בדרכיהם שהובאו לעיל), ולענדנה בכל הנinstant.

זהו תפקיד בית המדרש - לבאר את דבר ד' הנאמר 'בתוככי השווות' הכתובות של התורה, על ידי מידות שההתורה נדרשת בהן ברוח הקודש שבחכמי הדורות האנמים, ולדעת שברמה העקרונית, העבדות אינה רצiosa בעיני ד' אשר רחמיין על כל מעשין, אך בה בעת יש והיא נצרכת להופיע, וגם למציאות זו תורהנו הקדושה מדריכה את המזיאות ומעלה אותה ממדרגיה אחת לשניה בקצב הרואיה לה. בדומה לפרשת 'אשת יפת תואר' ובכומה.

המערכת ההלכתית המחייבת היא המינימום, מה שרביבינו הרמח"ל קורא בספרו 'מיסית ישראל' - להיות האדם צדיק. במערכת מינימאלית זו, התורה העבדות. ואולם על גבי המינימום ההלכתי, יש מדרגות רבות להתעלמות האדם כלפי רצון ד' היותר עליון, לעילא ממידת הזהירות והזריזות, אל השחקים של מידות הפרישות, החסידות והקדושה. שם, האדם שומע לארקה מותיר לו, אלא גם מה ד' רוצה ממנו, מהי השαιפה העליונה מעבר לחובה, אליה על העולם וישראל להגיע.

מן הרב קוק הוסיף כי העקרון המعمדי בחברה, ואף קיום נפש העובד, הם נתונים מובנים בכל חברה בעולם זהה. תמיד יהיו מעמדות בעולם התקיון, ותמיד יהיו אנשים שלא התגברו על שפלותם כלפי החומר. וגם אם ביום אין עבודות בגלויה, היא עדין מצויה בנסתר, בנפשות מסוימות. הרב אף מוסיף שבמקרה זהה מיסוד העבודות יעשה טוב לאוותם נפשות שפלות הזקוקות לחיזוק ועידודה.

לכן מסכם הרב (באגרת פ"ט) שcheidושה של התורה אינו בה שיט נפשות הנכונות ואינו מביאות עצמן אל הפועל והעוצמויות שלהן. זה פשוטא.cheidוש הוא היחס של החברה אל השפחות הללו, יחס של חמלת וסיווע ולא הדירה ועינוי. ולזה אנו קרואים, ביעידן שלנו, בו העבודות הנפשיות תדריהם ביוטה.



בין גיד הנשה ל Black Friday

בפרשתנו אנו שומעים על הבנותיו של יעקב אבינו לקרה פגשתו עם עשו הרשע לאחר שנים רבות.

יש לעיין בפרשיה זו מכמה זויות -

ראשית, לא ברור מפני מה יעקב שולח מלאכים לעשו. הרוי עשו כלל לא יצר עימו קשור, יעקב לא ידע מראש שעשו מתכוון להבותו או בכלל בא לקרהתו. יעקב יוזם פניה לעשו, וזאת על אף שהוא יונן אומר שעדייף לחזור בשקט לארץ ישראל, מבלתי לעורר את העבר ואת האח הכוועס אשר יתרכן ששכח מכל העניין.

שנית, לא ברור מפני מה יעקב חזר באמצעות הלילה לצד השני של הנהר, רק על מנת להביא פכים קטנים ששכח בגדה השנייה. וכי ליעקב לא היה בסוף לפכים חדשים? הרוי הוא היה כבד מאד במקנה, לאחר הרכוש שעשה אצל לבן, וכי שניכר ממתנותיו העתרות לעשו.

שלישית, לא ברור מפני מה המלאך נגע בגיד הנשה, כאשר רצה להחליש את יעקב. וכי לא מצא דרך קלה יותר, מאשר גיד פנימי המסתתר מבעד לשירירים ועצמות?

רביעית, לא ברור מפני מה יעקב מתעקש לקבל את שמו בעת מן המלאך, על אף שייעקב יוכל להמתין עד בית אל. יעקב דורך במפגיע לקבל את שמו לאלטר משום מה ולא לחבות.

לענ"ד, ניתן לומר שמשאלות אלו עולה מgamma עמוקה של יעקב אבינו בבואו חוזרת לארץ ישראל.

יעקב עומד על כר שחוצתו לארץ לא תהיה כגנב באפילה, אלא בגאון- גור אריה יהודה ניעור מתרdemתו ושב לאלהיו בארץ ד'.

אמנם, יעקב אין מבקש לחזור לארץ כדי שטפנה עורך לעברו או לטביכתו. הוא מתקעקש לשלווח מלאכים לעשו, מתרי טעמי- על מנת להודיע שהוא שב לארץ שקיבל מיצחך, מבלי להתנצל על בן, ומתרן זאת, להציג שחוצתו לארץ אינה מנגדת את העולם, אלא באה לבסמו בשלום, באחווה ובבקשת טובה לבריות כולם, ובראש ובראשונה לאחיו. יעקב שב לארץ, על מנת לבסם את היושבים בה ולא להעביר את חייהם ולהבאיהם.

בצד חזרים לארץ?

יעקב מלמדנו שהחזורה לארץ לא תיתכן מתוך תועלות נזונות אלא מתוך מהותנות. הוי אומר- היחס לחומר, לכלים הקטנים, חייב להיות יחס של מהות ומשמעות, ולא יחס של תועלות בלבד. צדיקים, מ蒙נס חביב עליהם כידוע. מפני שהם רואים בממון חלק מהיעוד שלהם, חלק מהכלים ש' נתן להם להופיע את מטרתם בעולם. במכירות של Black Friday בשנים האחרונות, נעשה סקר עמוק, אשר ביקש לברר מה קורה עם כל המוצרים הנרכשים במבצע קניות זה. התוצאה הייתה, שלמעלה משבעים אחוזים מהמטופרים נזקקים לאחר כמה חדשניים מקניותם. מסתבר שבימינו היחס לכלים ולקניין, נובע מצורע בחווית הקניה המכלי קשר למצור עצמוני, ולא ממתן ערך לכלי מסויים, ומצורע מהותי. כאן יעקב ניצב ומלמדנו, שהחומר בא' אינו בא והולך ונזדקן. אווי למי שיבוז לבגדים או לממונו. הכלים והחומר הנם חלק מהאדם, מבטאים את רוחו, ומכאן ערכם וכבודם בכבוד האדם, ועל כן האמוראים 'קדרי למאני מכבודתיה'. הכלים בא', הם אורות גדולים המביעים את בעליהם, ועל כן יש להם ערך רב מצד עצםם.

בשל עקרונות אלו, של מהותה של ארץ ישראל, בין את השאלות שהעלנו-

יעקב חוזר בגאון לארצו, לשם היהת טוב לכל. מכאן שליחת המלאכים לעשו אחיו, ליישב עימו ההדורים מחוד, ולהביע את גאון יעקב שעמו שב בגנב, מאידן. זו הסיבה שייעקב מתקעקש לקבל את השם 'ישראל' עוד טרם הפגישה עם עשו ולא לאחיה. משום שהפגישה עם עשו מבטא את האופן שבו ישראל שבם לאדכם- כאחזרים בעקב עשו, או כמו ששרה עם אליהם ואנשיהם ויכל.

יעקב מדגיש את מהותה של הארץ במחברת שמים וארץ, בה האדם מביע בכל חיין, ובכל חלקי אישיותו וממונו, את הדבקות בד' ויעודו. ומכאן החזרה על פכים קטנים. החיבור בין חומנו לדוח, בין ארץ לשמות, בין יעקב לאחיו- מציריים אחים. גיד הנshaה הוא עצב האחראי על חלקיים מעמוד השדרה, עד הירכיהם והרגלים. המגע בגיד הנshaה מבטא נסיוון פגיעה באחדות החזי העליון באדם עם ח齊ו התחתון. שרוא של עשו בא להפריד ביעקב שמים וארץ. אך אנו לא אוכלים את גיד הנshaה, אלא מותרים אותו בתמימותו. הגיד המחבר עליון ותחתון, שמים וארץ, כלים ואורות, ישראל ואומות, הוא הגיד אשר ברפואתו נישא את בן דוד על כפינו במהרה בימינו.



אלוהי הנבר אשר בתוכנו

בפרשתנו מסופר כי בבוא יעקב שכמה, עינו יושבי העיר את ביתו, דינה. יעקב מדבר עם חמור אביו שכם על עינוי ביתו וממתין בסבלנות עד כניסה כל בנו לדור בעניין. לעומת ניצבים שמעון ולוי בנוי, אשר אינם מוכנים לקבל את חרפת עינוי אחותם בידי שכם ומוכנים את העיר לפני חרב ללא ידיעת אביהם. יעקב מוכח אותם בדברים קשים, ובסוף ימיו אף מנשל אותם מברוכתו בשל מה שעשו.

על פניו, גישת יעקב אינה מובנת. הלוּ זעקה שמעון ולוי מלאת אמת ודבר ד' היא - **'הַקְזֹנָה יִעֲשֶׂה אַת־אַחֲתָנוּ'** (בראשית ל"ד, ל"א), וכי כיצד רצה יעקב לשאת ולחת על ביזוי בבוד ישראל וכבוד ביתו? כיצד הוא מדבר וממתין לדון עם בניו בעוד ביתו מעונה בידי גויי הארץ?

שאלת זו, נותרת ללא מענה בכתוב. אדרבא, נוספת עליה עוד שאלה יותר קשה על יעקב, שהרי בבוא יעקב להוכחה את בניו על נקמתם הוा מנמק את דבריו בפחד מגויי הארץ: **"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־שָׁמֻעָן וְאֶל־לֹוי, עֲכֹרֶתֶם אֶתְכֶם לְהַבָּא שְׁנֵי בַּיִשְׁבָּה הָאָרֶץ, בְּכָעֵנִי וּבְפַרְזִי, וְאַנִּי, מַתִּי מִסְפָּר, וְנָאַסְפָּר עַלְיִ וְהַבּוֹנִי, וּנְשִׁמְךְתִּי אַנִּי וּבְתִּתְּהִי"** (שם, פס' ל'). והלא ד' הבטיח ליעקב בהיותו אצל לבן שהוא עימיו? והלוּ אחד הערכיים הגדולים שלנו הוּא מידת הגבורה היהודית, גבורת של מסירות נפש על המוסר ועל האמת תור ביטחון בד', ללא הגשת הלחי השניה ופחד מוותה.

יש לברר אם כן, את מוגמותו של יעקב אבינו, מגמה הנראית תמורה, הנו בשל נכונותו לשואה עם שכם, הנו בשל חששו מושב הארץ.

מיד לאחר דברים אלה, מתגלה ד' אל יעקב ומורה לו לעלות בית אל. והנה יעקב מקודם לבני משפחותו תנאei מיוחד ומפחיע לעליה לבית אל: **"הַסְּרו אֶת־אֱלֹהֵי הַנְּכָר אֲשֶׁר בַּתְּכֶם, וְהַטְּהִרְוּ, וְהַחְלִיףוּ שְׁמַלְתֵיכֶם. וּנְקֻומָה וּנְעָלָה, בֵּית־אָל."** יעקב מתחנה את העליה לבית אל בהסתור אליה הנבר מתוך בני ביתו, וכן בטהרתו בני הבית.

נראה שבדברים אלו טמונה גישתו של יעקב לכיבושה של ארץ ישראל.

העליה לבית אל אינה רק שינוי מקום וגאוגרפיה, כי אם شيئا בחוי יעקב ונקודת משען לכל הichס לכיבוש הארץ על ידי יעקב אבינו ועל ידינו. בבית אל ד' משונה Ach שמו מ **'יעקב'** האוחז בעקב הגוי ל **'ישראל'**, השורר עם אלקים ואנשימים ויכול להם. בית אל יעקב מקבל את הבטחת ד' שארץ ישראל תישוב על ידי זרענו, מבית אל הוא עולה אפרתת, ערש מלכת יהודה העתידית. בירידה מבית אל מטה וחל הנקרות בדרך, כסימן מעוזד לבנוו בגנות.

ニיכר כי העליה לבית אל היא עלייה אל תמציתה של מצוות יישוב ארץ ישראל בשילימות.

על בן, משמעות רבה נודעת לכך שיעקב מדגיש בפני בני ביתו, כי כיבוש ארץ ישראל והעליה לבית אל הנם תלויים חד משמעית בטורתנו ובהסתרת הגורמים החיצוניים -'אליה הנבר' - מקירבנו.

יעקב מדגיש עבורנו שכיבוש הארץ חייב לנבוע בדבר ד' שבתורה, על כל חלקיון. כיבוש ארץ ישראל אינו בכיבוש הגויים את ארצאותיהם, כיבוש גאוגרפי מטעהמי בבוד, מןן או אפילו מtower רגש לאומי. כיבוש ארץ ישראל נובע ממנגמת אברהם אבינו, המסיר הגדול של אלהי הנבר, המטהר הגדול של האומה והאנושות, ועל בן דרשו לכובשי הארץ כל הבוד של טוהרת המידות ויראת השמיים, כל הבוד של מידת הזהירות והזריזות, הנקיות והטהרה. ומכלל הן שומעים אנו לאו. כיבוש הארץ אסור לו שנבע מכוחות וככרים של רגש לא מבורח, או מדחפים שאינם טהורים.

שחוית עיר שלמה על יושביה ללא דין ומשפט - זו היא אינה מנוגת יעקב יצחק ואברהם.

יתכן מאר כי בסופו של דבר היה פוסק יעקב אבן להוציא להורג את כל תושבי שכם, אך החלטה כזו הייתה צריכה להגיע מיישוב הדעת, מבית דין של יעקב אבינו ובנוו, ולא מרגש אנושי, צודק בכל شيء. על בן, יעקב בועס על בניו, שכן שחוית עיר ללא דין, גם אם זו האמת, כיון שאינה מגיעה מטהירה ומודבקות בד', אלא מרגש אנושי של בוד המשפחה, הרי שהיא פסולה.

יעקב אבינו יודע שטהרת האומה ומתחוכה טהרת העולם יגינו ורק מקידוש ד' ולא מהבאשת שמו, ועל בן הוא מנמק את בעסו על בניו זה שם הביאו את שמו בקרבת יושב הארץ. שמו של יעקב הוא שם ד', והופעת שם ד' בטורה אינה נעשית בצורה ספרונית - גם אם צודקת - אלא בצורה מסודרת, אחראית, מלכנית, בעלת כח שיבול של הגורמים. אין זה אומר רפין או הפסקת הפעלת כל הכוחות כולם לכיבוש הארץ, כי אם השלטת סדר בכוחות הללו, דאגה לנכונותם ממקומם אחד של דבר ד'.

מים עזומים, אשר נתקו ממוקרים הנובע, נהימים עכורים. מים הנובעים ממוקרים הנם חיים ובראים, וזהו ההבדל בין משפט המגיע ממוקורי האלוקי ביישוב הדעת, ובין 'עכרתם אותו להבאישני', פועלה שאינה נובעת ממקור הדין ויישוב הדעת.

יעקב יודע שלא נשיאת שם ד' יכו אותו יושבי הארץ. פרחו של יעקב לא היה פחד מכח הגויים, כי אם פחד מהסתרת שם ד' מקרבו, מה שיביא לניצחון גויי הארץ עליון.

יעקב אבינו ברוח חדש, ידע שגム לתוכנה זו של שמעון ולוי, יש מקור בקודש, ועל בן ברוך אתם 'אחלקם ביעקב ואפיקם בישראל', ופירש הנצי'ב, שמעט מתוכנה זו בכל שבט הינה לטובה, לריבוי تعוצמות חشك הקודש והמסירות לקיום דבר השם. אך ריכוזיות שלה בנחלה אחותף טוביל לחורבן.

על בן, לוי ושמעון נותרו לא נחלות בארץ ישראל, ונחלקו לשבטים כולם, לוי בעיר הלוים, ושמעון בדמות סופרי ומלאדים המצויים בכל שבט ושבט.

אותה תוכנה אשר גינה יעקב, כאשר הגעה שלא במקומה, היא היא אשר הסירה חרון אך ד' מישראל במעשה של פנחס הלו, בקאו את קינאתי, קנאים פוגעים בו, بلا משפט. ולא מקרה הוא, שהנפגע בידי פנחס היה נשיא השמעוני. هو אומר – נטיית הקנאה המידנית יכולה להיות לטובה, או לרעה, והדבר תלוי מתי והיכן ובידי מי היא באה לידי ביטוי.





היתה יהודה לקדשו

הפרשיות הקרובות מזכירות בפנינו שתי דמויות של מלאכי עליון, השונות זה מזה, אך משלימים זה את זה – יהודה ו יוסף. שני אחים אשר מבטאים שני כוחות באומה – כח החיים והיצירה ובכח ההנאה והיראה.

יוסף מבטא את יסוד החיים. מרגע פגישתנו עימיו הוא אינו פוסק מלעשות, לחולל, לסייע, להפוך את המציאות. יוסף מוסיף לכך למציאות הקיימת, ומגלה בה יסודות חיים עמוקים יותר על ידי המהפקות שהוא מחולל. חלומתו על אחין, התנהלותו בבית הסוהר, עמידתו מול פרעה, העצמת מצרים, התנכחותו לאחים – כל אלה מראים את כוחו של יוסף המהפק האלוקי, בעל עצמת החיים 'בבגר שזרו הדר לו וקרני ראמ קרני ביהם עמים יונגה'. יוסף מלא בחזי דרכו, ומתווך בר' מתגלל למעצמות העולם הקדום.

לעומתנו, יהודה מבטא את יסוד המלכיות. מרגע פגישתנו עימיו הוא אינו פוסק מהולビル, להכريع, לנוטט את המציאותות בזיהירות. יהודה אינו מהפכן ביוסף, אלא מופיע במנוג שקול ואחראי הנאמן לבית אביו. המאפיינים הממלכתיים של יהודה ניכרים מאר – האחוריות על יוסף הבוכה בבבון, ניהול המשבר המשפחתית לאחר מות ער ואונן, לקיחת אחוריות על הריוונה של תמה, עמידתו בפני יעקב לרדרת שוב מצריםה לשבור אוכל, עמידתו בפני יוסף בפרש ויגש, שליחותו כדי אביו להוראות לפניו לקרהת הירידה לגלות מצרים. יהודה נאמן לבית אביו ומתווך בר' גם מולך עליו באחריות וביראת שמיים. כוחות מצרים. יהודה נאמן לבית אביו ומתווך בר' גם בשורש חיינו הלאומיים במדינת ישראל דהיום.

השפת אמת בשיחותיו לחנוכה מקשה, מדוע חנוכה קרווי 'ימי היל והודאה', לבאורה, היל והודאה הם דברים זרים? על בר הוא עונה שיש בחינת 'היל' ויש בחינת 'הודאה'.

הכל- הוא בח החיים המפכים, בבחינת יוסף. הודהה- הוא בח ההתבטלות לפני שמיין, וההנאה מתור כה, וזהו בבחינת יהודה.

בחינה אנו שמחים ומהללים, אך אנו גם זוכרים שהלן אינו הוללות אלא מגייע מכנייה והודהה לשמיין. השמחה מנוהלת מתור יראה. הכל מתור הודהה.

יעקב בברכו את בניו, מביך את יהודה- "וַיִּשְׂתַּחֲווּ לְךָ בְּנֵי אֶבְיךָ", וזה כולל את יוסף הזוקק להנחת מלכויות יהודה, וליראת השם שבה.

עלינו לשום לב, מההפכנים הגדולים עלולים להחריב את העולם אם לא יברעו בפני מלכות יהודה ולא יגינו מתור בינהה לפיד'.

כוחות החיים חייכים הנהגה ומגמה של קדושה. סערת החיים צריכה כיון ושליטה, היא צריכה תפילה וסיעתה דשמיין. ומайдן, יהודה ללא יוסף אינו יוכל למשול. המלכות צריכה את כוחות החיים שייפכו בה ויעורדו את יסודותיה.

על בן המלכות היא המובילה את המציאות, והיא צריכה להיות המנהלת של כוחות החיים הנbowים מיויסף. רק כאשר "היתה יהודה לקדשו", אז "ישראל ממשלו תון".

יוסף היה מלך ד', כל כוחו ותעצומותיו חיו נבעו מיראת השם תהורה ולא מרוחות דורות וחוי הוללות. יוסף הצדיק רואה בכל התהיפות החיים את היסוד האלקי, בבורחו מאשת פוטיפר, ובהתעמתתו לפערעה- "**בָּלְעָדִי אַלְקִים יַעֲנֶה אֶת שְׁלֹום פְּרֻעָה**". יוסף אינו מורד במלכות שמים בשום שלב. המהיפות שלו חשובות, אך אין מ恳שות לחזור מגבולות הגירה של התורה והיראה, של הנהגת בית יעקב, אשר יתרבר בעתיד כבית יהודה. יוסף נאמן בסתר ליבו לייעקב וליהודה, גם בשנותו במעמקי טומאת מצרים.

ובימינו בקדם- למדנו מהרמב"ן ומהגר"א על סוד תרין משיחין, משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. ואכן במדינתנו, אנו נפגשים עם כוחות שונים וחשוביים. כה יוסף, המעורר והמחיה את העם, המבקש להביא לידי ביתוי את כל כוחות החיים שבנו. הן בקדש, הן בחול, ובעיקר בנווער הילך שלנו ובסערות המתחוללות בו ועל ידו. וככה דוד מלכנו, אשר מבקש להדריש כל העת את הביפוי לדבר ד', ולמלךתו, אשר רק היא מובילה את הכוחות כולם.

המחשבה שנובל לחיות בא"י כאוסף יהודים בעלי כוחות חיים אך ללא ריכוזיות של מלכות ד'- הינה טעות נוראה. ומайдן, המחשבה שתיתכן מלכות ללא כוחות החיים הרעננים של א"י, גם היא טעות איומה.

אנו נקראים לחיות חי קדש ממשיכים, בעם, חי ופועל, שואף ויוצר. הדבר אמן דורש הרבה יותר עומק וזמן מאשר האפשרות של אנרכיה רוחנית, אך זו, ורק זו, עבדות ד' האמתית- ממלכת הנים וגוי קדוש.



בבכי יבוא

גם אם יחוור אדם על כל נבואות הנחמה בתנ"ר, ספק אם ימצא נבואת נחמה עמוקה כנבואת ירמיהו המופיעה בפרק השלושים ואחד בספרו.

רובות נכתב על נבואה זו בכל הדורות, החל מהגמרות החדשנות בדורות על פסוקיו הפרק, המשך בכתביו הסוד, וכלה בפרשני הפשט. גדולי ישראל ראו בה את סדר גאותה של ישראל בימות המשיח, ואינו ספק שעוד תחשוף בפנינו הגאולה עונקים נוספים הרמזאים בפסוקים שבפרק לא' בירמיה.

לא באנו הוא המקום להעמיק בענייני הפרק זהה, אך יש להבחין במושג חשוב הנמצא בין, הקשור לפרשנתנו ולימינו.

כרי ירמיה מתאר את קיובץ הגלויות בראשית הפרק - "הִנֵּן מַבְיא אֶתְכֶם מִארֶץ צָפֹן וְקַפְעַתִּים מִרְפְּתִי אֶרֶץ... קָהֵל גָּדוֹל יִשְׁׁבוּ הַנְּהָה, בָּבְכִי יָבֹא וּבְתַחְנוּנִים אֲזִילִים".

יש לעיין מה עניין הבכי לגלות ישראל. לבאורה, גאולה כל כולה הוא עניין השמחה, עניין הדבקות בשילימות - "הַהֲפַתִּי אֶבְלָם לְשֻׁשָׁן וְנַחֲמָתִים וְשִׁמְחָתִים מִינָּנוּם", ומה לבכי ולזה?

הרב קוק זצ"ל באර במאמרו הגדול 'למהלך האידיאות בישראל', שתיאורי הבכי של ירמיה מתארות "אייזה יגון קודר שעוזד מלאה את לב שני הגוליה הבאים אל נחלת עולמים. זה היגון הקודר, שגורם הפסק הגולות". הרב באר את הבכי בבכי של יגון, כי של גלותיות קטנות המכאהנה לנו כאשר אנו מנסים להשתחרר ממנה ולקיים לתחיה. חלק מפרשנו מבקש להישאר בגלות, ומכאן הכאב בתקהין הגאולה והבכי הבא בעקבותיו.

בשוליו דברי הרב, ניתן לומר שיש פן נוסף בדברי ירמיה אודות הבקci בשלבי הגאולה. בפרשנותנו אנו נפגשים עם הדרמה הגדולה מכולן, התמודדות יוסף עם אחיו. במרכז ההתמודדות - בכו של יוסף הצדיק, עד אשר נשמע קולו בכל בית פרעה בפרשנה הבאה. בכו של יוסף אינו בכיו של צער, ואני בכיו של שמחה. הוא אינו מצטער על דבר, שהרי הוא עומד להתגלות, והוא משביר הארץ. תלמידותיו התגשמו, והוא אף עתיד להיפגעשוב עם אביו. ומайдן, הוא אינו שמת, שהרי יוכל להתוודע לאחיו כבר בתחלת הגיעם למצרים. הוא מתפקיד ובוכה בסתר לאורך הסיפור עד עתה, בכיו שאינו מגיע משמחת הלב.

יוסף לימד לאחוב את אחיו רק במצרים, רוחק מהם. בהיותו בבית אביו הוציא את דיבתם רעה, ולא ראה את מעלתם כנושאי סגולות ישראל. כבר יעקב לא אהב את העובדה ש يوسف הפיז את חלומותיו ברבים, וכדברי רשי' על גערת יעקב ביוסף - "לפי שהיא מטייל שנהנה עליון". והאחים מצידם, ראו ביוסף סיכון גדול על המשכויות האומה, "וישנאו אותו ולא ייכלו דברו לשלם". יוסף ואחיו לא הרבו אהבה בינויהם, בלשון המעטה. והנה, דווקא המרחק הגאוגרפי והארוך בין יוסף לאחיו גורם לחזרה בתשובה של שני הצדדים. האחים שבים בתשובה על מכירתו יוסף "אבלأشמים אנחנו על אחינו אשר ראיינו צות נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו", ומגנים במסירות נפש על אחיו מאימו, בנימין. יוסף, חוזר בתשובה משנאנת אחיו. הוא מתרgesch בראיותם ובוכה בסתר, יוצא מגדרו כדי לסייע להם במתנות ובאבל לאחר הגilio שלו, ואני נוקם בהם לאחר מות יעקב.

בכו של יוסף הוא בכיו מיוחד הבא בעת גילוי האחוות במדרגה גבוהה, אחווה שנבנתה מתוך מרחק גדול. בכיו של געגוע הבא לפורקן של חיבור גדול וחיבור פנימי ושלם. דווקא בಗלוותו למד יוסף לאחוב ולהתגעגע, למד לשים לב למאהך, בצד המפריד.

בכו של יוסף, בהיותו אחד השיאים של ספר בראשית, בודאי מסמן אבן דרך בלבינו. מהלך הגאולה בדורנו מציריך את מדרגת בכיהם של יוסף ואחיו - "בבכי יבואו".

גם דור הגאולה, בכוו מבית הקברות של הגלות לארץ חיון, בוכה בכיו גדול של פורקן הגעגוע לאחווה. הבקci של כולנו הוא על הגעגועים לחחי קודש בראים בארץ ישראל, שבסיסם אהבת אחים. מאסנו בחחי הגלות והפיזור ואנו כוספים לחחי מלכות, חיים של אחווה כללית.

ואף על פי כן, יש להניח שרוב הידיעות ברוב העיתונים והאתרים (גם הדתיים), יהיו ביקורתים (כלפי מאן דהם) גם בשbeta הזו. אנו ביקורתים מסיבות טובות כמוני, מבקשים את ההשתפרות של כולנו. ביקורת היא תכונה יהודית, ויש בה ערך רב, לצד סכנת פילוג.

אולם בימים אלה, בהם אנו עוסקים ב ביקורת כלפי חברינו - ביקורת על צה"ל, על הממשלה, על העולם החרדי, על העולם החילוני, על 'נوعר הגבעות', על התקשות,

על עולם התורה ועוד, עליינו לשאול- האם אנו שמים לב מספיק אל המובן מالיו? האם הביקורת שלנו אחד על השני, אינה גורמת להפסקת בכיה הגעגועים לאחווה? בכיו של יוסף צריך להישמע באוזני יותה. בכיום של שבי ציון, של הוינו שהגיעו לארץ מפирודי הגלות, צריך להישמע. הבה לא נפסיק את המובן מalto- את האחווה שנבננה מתוך אףי שננות גלות וגעגוע. הבה לא ניתן לביקורת להיהפן לעיקר חיינו. טוב שיש ביקורת, לולו ביקורת העולם ישוב לתוהו. אולם אסור שהוא תצל על יסוד האחווה שבנו, אחווה שקנינו בכפי רב ובשנות גלות ארוכות, אחווה שהיא הבסיס לआולכם של ישראל.



אל תתעסקו בדבר הלכה

כasher יוסף שולח את אחיו להוריד את יעקב אביו מצרימה, הוא מצווה אותם לבליירגزو בדרך.

ממה חשש יוסף? מהו אותו 'רוגז' ממנה יוסף מצווה להימנע?

רש"י מפרש בرمת הפשט, שיווסף חשש שאחיו יריבו בדרך על דבר מכירתו לשימושאים, ואשימו האחד את השני באחריות למכירת יוסף.

אך קשה לקבל את הפשט זהה. בני יעקב שבטי-יה הם אנשים עם שאר רוח וגופו קומה, וכי צד זה חשש יוסף שגופו האומה יריבו בדרך האחד עם השני עד כדי איבוד הביוון? האם אבותינו היו אנשים קטנים המהרים לבועס?

על כן פירש רש"י - 'אל תרגזו בדרך - אל תתעסקו בדבר הלכה', יוסף מבקש מהחיו להמנע מעסוק בהלכה בלבכם בדרך. פרשנות זו קשה עוד יותר, שכן מצווה מדאוריתא לעסוק בדברי תורה בדרך, כיצד יוסף מבקש לבטל תורה מהחיו? צריך עיון.

הגר"א כתוב, כי על כל אדם עובר בחיוון כל סיפור המקרא, בצורות שונות. לבב אחד מאיתנו ישנה בריאות עולם משלו, יצירה משלו, חורבן מקדש משלו, גאותה משלו. בתוך כל אחת מעיננו קיימים דחפים אוניברסליים, לאומיים, מוסריים, ואף שליליים. כל אחד נכנס לארץ המובטחת שלו, כל אחד עוברת קריעת ים סוף משלה. בכולנו יש קין, הבל, דוד ויהונתן, אמונה ו אף אפשרות כפירה. לאדם היהודי יש היסטוריה אישית של תנ"ר משלו, חלק מה坦"ר האלוקי של כלל האומה. כמו כן שם הדבר נכון לאדם הפרטני, קל וחומר לאומה כולה.

נראה שבפירוש רשי'ו טמון אוור רלבנטי לימיינו, ימים בהם חלקי המדינה נעים ונדים בכוח גדול לכיוונים שונים, לעיתים סותרים. ב يوسف, גם אנו חששים מפני הבאות, אנו חששים מפני פילוג בין האחים.

יוסף מכיר בגודלה אחין, הוא מודיע לכך שהם נושא א/or ד' בעולם, הם מרכיבה לשכינה. נראה ש יוסף אינו חשש שאחיו יריבו מריבה בשל האשמה קטונונית האחד עם השני, וגם אינו חשש שילמדו תורה.

יוסף קיבל מאביו את רזי התורה (בדברי רמב"ן בפרשנו ויישב), ועל כן הוא מכיר בעובדה העומקה, שלכל אח מהאחים יש צבע מיוחד, אופי מיוחד בו מופיע דבר ד' באומה, פס מיוחד בכוונות.

יהודה המלך, זבולון מכבלי האומה, ישבחר ולוי גדולי הרוח, יוסף האוניברסאי, גד המצביא, אשר החקלאי, וכן הלאה. חשושו של יוסף הוא, כי דוקא בשל היהות השבטים כה גדולי חזון ורוח, הם עלולים 'לרגוז בדרך'.

יוסף חשש שהשבטים ינסו 'להבריע הלכה', בדרכו רשי'.

ישנם זמנים,بعث משבה, בהם אסור לנו להתמקד בפסקיקת הלכה כאחד מהצדדים, אלא דוקא לשמר את אחדות המבחן, תוך שימור חילוקי הדעות.

האחים הולכים לבצע את המהלך הנורא מכל - הורדת יעקב מצרימה, התחלת גלות כל ישראל במצרים.

ביצד מודיעים לאבא על סכנות הגלות? כיצד מכינים את עצמן לקרה שבר אפשרי? כיצד נהג במקורה בו מאמצינו לא ישאו פרי? בכך יש במא דעות, לכל שבט דעה אחרת. יש הרוצים להקים ישיבה במצרים, יש הרוצים לצאת מהר משם, יש המנסים למכוור את אחיהם על מנת שלא יביאו לגלות. כל אחד ווועתו, כל אחד ושיטתו, כל אחד חושב שיטתה الآخر תביא לקטסטרופה.

אך יוסף מורה להם ולנו - כאשר ענני פורענות באים על נסשת ישראל, כאשר חשש חורבן נורא מרחף על אוהלי יעקב בארץ בנגע, ומאים להורידם מצרימה, נדרשת מכל המבחן הנאמן לתורה - אחדות.

אל תרגזו בדרכו! בעת אינו הזמן לפילוגים ולפילוגי פילוגים, צודקים בכל שייהו. בעת הזמן לאחדות שורות, להתאגד סביב המבנה המשותף לכל נאמני התורה, המדינה והארץ, שמירה על המבחן עצמו.

איומים רבים מושטים על כולנו, מבית ומחוץ. בידינו למונע חורבן, אם נדע לבבד אחד את השני בתחום המבחן פנימה, לשים בצד לזמן קצר את חילוקי הדעות הנכונים והחשיבותים, ולהתמקד בעיקר בזכות ובחובה הторונית והלאומית לרשות את ארץ בנגע, ולחזק בה את מדינת ישראל, כל אחד בדרכו. אל נא נרגז בדרך, אל נא נפוך את מדינתנו, זה מסוכן מדי לאומה כולה, לארץ ישראל, וליעוד התורה.



שחור או לבן?

אחד הביטויים לבגרותו של אדם הוא אפשרותו להביט על העולם בצורה מערכית. אם זה בחיים המשפחתי, בעמ, באנושות וביקום כולם. לעומת זאת, תפיסה הרואה את החיים כmonoאנדרות נפרדות, המבקשת להכנייע האחת את השניה, הינה נחלת הרמה הפרימיטיבית שבאדם. רבות עברה האנושות עד שהבינה את עיקרונות המורכבות הכלילית.

מלחמות, אשר נסכו על עניין שבמינו או בסוף, כבוד או דת, דרכו את האנושות באלפי השנים האחרונות. כמו גם נשפה, כמו לבבות נשברן, על מנת שתוכל האנושות לעבור את תהליך ההתבגרות, תהליך המודיע שיש להביט על העולם במערכת ארגנית ולא כאינדיבידואליزم או אינטראיסם צרים.

מתורת מרן הרבה קוק באורות הקודש, למדנו כי יש להביט על העולם כאדם קדום עם שאיפות גדולות, אדם המורכב מאברים רבים, חלקים אף עוניים זה לזה כאשר הם מתנוגשים חזיתית, אך בראייה המערכיתם הם שבים לשלוותם, בהיותם נובעים ממוקור אחד אלקי, ובஹותם משלימים זה את זה ליעוד אחד ומשותף.

"האספקלאריה המארה של האהבה עומדת היא ברום עולם, בעולם האלוהות, במקומות שאין סתרות, גבולים וניגודים, רק אושר וטוב, ורחב אין תכילתית.... משוקרי אהבה הללו בהםם רואים העולם, ביחס, החי, מלא קנטוריות, איבות רדייפות וניגודים, מיד הם עורגים להיות משתתפים בכל חייהם בשאיפות המביאות את הכללת החיים ואיחודה, שלום ושלותם... כשהם באים לשדרות האדם, ומוצאים פלוגות של עמים, דתות, כתות וSHAיפות מנוגדות, הם מתאימים בכל כחם להכשיל את הכל, לאחאה ולאחד. בחוש

הרופא הבהיר של נשמתם הזכה, המעוופפת מעוף אליה ממעל לכל מצרים, מכיריהם הם, שהפרטים כולם צריים להיות מלאים, שהצורות החברתיות היוטר טובות צריוכות להיות מתועלות, ומחנכות עם כל איש רטיהן באור החיים השלמים, הם חפצים שייהיה כל פרט שמור ומתעלה, והכל כולל מאוחד ומלא שלום. כשהם באים אל עם, ובם קשרו בכל מעוק חיים עם אשרו נצחיו ועילויו, והם מוצאים אותו מחולק ומפוך, מפוגג למפלגות, למפלגות, אינם יכולים להתאחד התאחדות גמורה בשום מפלגה, כי הם חפצים להתאחד עם האומה כולה, וכך כולה בכלל, בכל מילואה וטובה".

כל גיבוש לאומיינו בעל אופי, וראוי לתת לו מקומו התרבותי והגיאוגרפי. ומה שנכון ברמת העולם נכון כפלים ברמתLB העולם התרבותי, הלא הוא דבר ד' שבתורה. לביטים רבים היו עד ימינו. לביטים נכון יששכר או זבולון? תפילה או תורה? חסידות או מתנגדות? ציונות או חרדיות? פילוסופיה או קבלה? בית שמאי או בית הלל? עתה, נקראים אנו לבנות קומה רוחנית הרואה בעצם קיומם של ציוונים שונים, את מימושה של התפתחות התורה, ובירור האמת שבה. לא רק נתינת מקום לאחר, כדי שיבין שהוא טועה בסוף, כי אם נתינת מקום לאחר כי יש לו מקום. מקום שראויל להופיע במכלול התורה והחברה הדתית, בחלק מתחילה ההתגברות הרוחנית של העולם כולו.

למהר לציין, שהすべלות ומטען הלגיטמיות לתפיסות שונות בתוך בית המדרש, תמיד תהיה רק בתחום גבולות הגזירה שהتورה וחכמינו התיירו ולא מעבר להם.

על בן דוד הוא מלכנו, דוד הנוטן לשאול שרוח אליהם סרה ממנו, את מקומו הרואין. משום שתפיסה דוד הבסיסית היא ש'אמת הארץ צמח' (תהלים פה יב) וככל אורגניזם צומח, אם נפגע באחד מושרשים ינקע העץ כולו. מבחינה צרה היה וראוי להרוג את שואל, אך דוד התודעם ולא חפש לרוקם מלבות של 'אני ולא הוא' אלא מלבות של 'אני כי הוא'. לו השם יתברך אינו רוצה בשואל, יגפנו וימות, ויד דוד לא תהיה בו. אך כל עוד שואל כאן, דוד רואה בו מסר אלוקי עבورو וערוך לאומה, בבחירות ד'. אין הדבר אומר שיש יותר לאויב במלחמה, אלא שאדם במדרגת דוד, שהשם עימיו בכל עת והבטיחו את בתר המלוכה, נדרשת ממנו מדריגת אמונה והשוגחה כזו שהשם יריב ריב עם אדם צדיק בשואל המבחן במלן.

דברים דומים כתוב רבינו הרמ"ל במסילת ישירים בביור מידת הקנאה -

"כי אין אדם נוגע במקן לחבירו אפילו כמעט נימא (יומא לח), והכל באשר לכל מה' הוא כפי עצתו הנפלאה וחכמו הבלתי נודעת, הנה לא היה להם טעם להצטער בטובות רעהם כלל. והוא מה שייעיד לנו הנביא על הזמן העתיד, שלמען תהיה טובות ישראל שלמה, יקדים הקדוש ברוך הוא להסיר מלבבנו המדה המגונה הזאת, ואז לא יהיה צעד אחד בטובת الآخر, ונג' לא יצטרך המצליח להסתיר עצמו ודבורייו מפני הקנאה, והוא מה שכתוב (ישעה יא) : וסדרה קנאת אפרים וצורדי יהודה יכרתו אפרים לא יקנא את יהודה וג'ו', הוא השלום והשלווה אשר למלacci השות', אשר כולם שמחים בעבודתם

איש איש על מקומו, ואין אחד מתקנא בחברנו כלל, כי כולם יודעים האמת לאמתינו
ועליזם על הטוב אשר בידם ושמחים בחלקם".

"יששכר זבולון, יששכר עוסק בתורה זבולון מפרש בים ובא ונוטן לו והתורה רבה
בישראל הדודאים נתנו ריח" (בראשית רבה פרשה עב). על כן, לא נשאל יששכר או
זבולון, כי אם נשמע התורה הקוראת 'יששכר זבולון'. לא כי יש לעשות פשרה, אלא
משמעותם הגדולה מרכיב מאנשי רוח ואנשי חומר, ושניהם מגלים את שם ד' בצדתם
הם ונונתנים ריח לשם ד', זה מלאכתו בעיר זהה בשדה.

ספר שמות



וְאֶלָּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאים מֵצְרִימָה...



בין פרעה לג'ון לוק

יש להניח שפרעה היה אדם אינטלקטואלי מודרגה מראשונה. הוא קיבל חינוך של מלך מאביו ואמו, השתלים במקצוע ניהול הממלכה ברמה הפליטית והערכית, ואכן עמד בהצלחה בראש אימפריה אדירה ממידים ממש שנים רבות.

לפיכך, יש לעיין כיצד פרעה לא הגיע בחכמתו להנחת היסודות הפשוטה של הפילוסופי המדיני ג' Locke - ממלכה אינה יכולה להתבסס לאורך שנים על יסוד של עבודות והשפלת מעמד הפעלים.

אמנם Locke מאוחר לפרט באלפי שנים, אך יש להניח שסבירתו של Locke הייתה הגיונית ומתבקשת בעולם המלבים אשר הבירю היטב את התנהלות המונרים והממלוכות. העקרון הוא הגיוני ובסיסי - ממלכה חייבת לחתן זכויות יסוד לכל העם, אחרת בסופה של יום, יגיע משבר גדול, משבר אשר יפיר את המשטר.

ואכן, כל מבנה פוליטי מביראת העולם ועד היום, אשר לא דאג לרוחות כלל התושבים, קרס. כך פרט, רומא, האימפריה העותומאנית וארצות הברית בימי טרומן שחרור העבדים. לא תמיד היה מרד, אך תמיד הקriseה נגמרת בשל חוסר הסולידריות בקרב האזרחים ותחושים הכספיים שלהם על חוסר השוויון מצד הממעמד השליטי. גם אם מלחמה הכרעה את הCAF, הרי זה בשל חוסר השדרה הפנימי של העם, חוסר המטיבציה להלחם עבור הממעמד השליט הרודה בחילושים.

על כן, תמורה כיצד פרעה אכן מבחין בקריסת מצרים המתחוללת נגד עיניו. הקב"ה מהollow מכות אדירות במצרים, מעמד הפעלים מפסיק לעובה, והמלך עומד בזווית נגד עמו.

מדוע אם כן סירב פרעה בעיקשנות לשלוח את ישראל לקיים את דתם במדבר לכמה ימים ספרותם? מה עמד בבסיס הシリוב שלו לשלוח את ישראל לשלושה ימים בלבד?

וזאי, ד' הקשה את ליבו, בתיאור התורה"ק. אך מהו האופן בו ד' הקשה את ליבו?

יתכן שמדובר בסיס בדרך הטבע, בדרך היצור הרע. לעיתים מלכים ומעמד הביניים מתחבינים. שניים של התעלומות ממעמוד הפעולים וחוסר הכרה בו גורמים את אט לאיבוד היוכלה להשתנות לטובה. האדם מאבד יכולת את הבחירה בטוב, הוא פשוט 'שוכנת את יוסף' את נקודת הרות.

בחירה פרעה להיות רשע ואוטומטית כדי האחרים, היא זו שנטלה ממנו את הבחירה החופשית שלו לצאת ממגעל הגאותה, היא נטלה את האפשרות לשנות ביוון ולקבל את דבר מלכו של עולם 'שלח את עמי ויעבדוני בדבר'. הוא בחר באטיימות הלב במשן שניים, וד' לא מנע זאת עודו. פרעה בבל עצמו באזיקי הטומאה וחוסר הרחמים - 'לי יאורי ואני עשייתני'.

הלא פרעה יוכל בהחלט להסיר מעל מדינתו את קלחת'. הוא היה צריך רק לשלוח את עם ישראל ממצרים, דהיינו להכיר בכך שיש מסר בעולם זהה העומד ביסוד החומריות. אך לשם כך, פרעה היה צריך להכיר קודם לעבודה שהוא עצמו אינו כל יכול. הוא היה צריך להיות בעל ענווה וגם בעל לב טוב לנתיינוי, ענווה לפני שמייא ולב טוב לפני ארעה. הוא היה צריך להאמין שיש לעולם בורא, מגמה, סטנדרטים מוסריים העומדים מעל העושר והכבד. וכנגזרת מכך שכל אדם נברא בצלם ויש לכבדו.

פרעה חלה במחלת המלכים והמעמד השליט. הוא חלה בחולי הגאותה, ואיבד את יסוד ההכרה בצלם האלים שבאים החלש, בעל המעמד השפל יותר. מסתבר שכאשר אתה שוקע בגאותה וכפירה, את אתה נהיה חומרני, הנך מתעוור ואף שוכח את הדרך הייעילה לננהל ממלכה.

ומשайн ענווה והכרה, אין גם בחירה חופשית אמיתית. ללא הכרה בהיות העבד בעל צלים אלהים אין לו את היכולת לשחרר את עבדיו. המוכות החיצונית שהבהה ד' במצרים שברו את הממלכה, אשר הרקע הערכי והאמוני כבר אכל את יסודותיה.

אך זאת נזכור. מצרים אינה לבד. כל חברה - ואפילו האומה האלקית - עלולה ליפול לבור העיוורון, עלולה לתבע בגאותה ובחשור תשומת לב כלפי המעמד החלש העמל ביגיע בכפיו ללחם, וככלפי הפטונצייאל האלוקי שבו.

תחילת קריסת לאומית תמיד נעוצה בכפירה במוסר ובד' נתן המוסר, בגאותה ובהתעלומות מן החלשים. לא בחוסר בטחון צבאי, לא בחוסר לבלי, אלא דווקא ברפויון בעמוד השדרה של המוסר האלוקי המאנגד באממת את החברה - זזכרת כי עבד היה בארץ מצרים'.

הדברים נכונים כפליים בעם ישראל, אשר בנויגוד לעמים אחרים (מתוקנים), יסוד הזהות שלנו אינו רק חברה אזרחית מוסרית. אלא חי קודש עליונים, תורה, נבואה ומקדש. לאלה נשואות עינינו. הדרכם להרים נישאים אלו היא ביראת שמיים, עלם לימודין, בישור המידות, ובענווה ורחמים כלפי הסובבים אותנו. כל זאת מקופל במצבות עשה של זכרון יציאת מצרים בכל יום.



פחד ובטחון

הקדוש ברוך הוא מורה למשה ורבינו לעמדו איתן מול פרעה, השליט של המעצמה הגדולה בעולם, תוך דרישת ממן לשחרר את בני ישראל.

עמידתם של משה ואהרן מול פרעה, דורשת אומץ לב, ובעיקר בטחון בשם השם. נתאר לעצמינו לו היינו נדרשים לעמדו בסיטואציה שכזו - דרישת מלך אכזב, במבט לתוכו עיניין, מבלי פחד ומורא. כמה קשה הדבר, מבחינה נפשית.

אולם באמון, משה ואהרן נביאינו, עשו כן בדבר השם. עליינו ללמידה מניין שאנו את הכה שלא לפחד כלל, ולדריש את שחזורם של בני ישראל מתחת יד המלך פרעה הרשע. כיצד נוכל גם אנחנו, בחינו הפרטיים, למצוא את המשען והבטחון להוביל את חיינו באומץ.

פעמים רבות אנחנו נפגשים עם שני דחפים נוגדים בתוכנו.

אחד הדוגמאות לתופעה זו, היא היחס בין תחושות הפחד לתחושים הבטוחון.

מהח, אנחנו מרגישים פחד גדול לעשווות את הצעד הבא בחינו. אנחנו חוששים, מטילים ספק ביכולותינו, וסקפטיים ביחס להצלחתנו.

ማידך, בעובי השם, אנחנו חשים בטחון בשם וברתו. הנזרת מהאמונה בבורא יתברך, היא האמונה שביכולתנו להצליח בחינו ולהגיע רחוק. הרי אם השם ברא אותנו, סימן שיש לי סיכוי אמיתי למשמש את הייעוד שלי. ומכאן מגיעה תחושה חמה של בטחון עצמי.

לכארה, הפחד והבטחון, סותרים זה את את זה. שכן אם אתה בוטח ביכולותיך, מפני מה אתה חש פחד?

אולם בראיה יותר עמוקה, נראה שיש מקום לשתי המידות הללו, בנفسו של עובד השם.

כרגע מוכבלים מריה"ל, מהרמ"ן ומהרמ"ל - כל אבר גופני, כל חוש, וכל מידת נפשית, יש להם המקום הראוי בעבודת השם. אין דבר כזה 'מידה רעה לחלוויות', או 'תחווה שכלה טומאה'. הרב קוק הסביר את דבריהם, במספר מקומות. ממשנתו למדנו, שעיקר הרוע והטוב הוא ביחס, בזמן, ובמקום, שבו מופיעות המידות. ולא במידות עצמן. על כן, טוב לפחד בענייני תורה, שמא אשכח את דבריה - 'אשרי אדם מפחד תמיד, ומקשא ליבו יפול ברעה'. ומайдן לא טוב לפחד בענייני העולם - 'פחדו בזיון חטאיהם, אחזה רעה חנפים'.

טוב לבתו בחשם - 'בטחו בחשם עדי עד'. ומайдן לא טוב לשום מבטחנו באדם - 'ארוך הנגר אשר יבטיח באדם ושם בשור זרועו, וכן השם יסור לבו'.

נשים לב - הפסוקים המגנים את מידות הפחד והבטחון, מדגישים שמדובר בהקשרו השילילי - חטאיהם, חנפיהם, מהשם יסור לבבו. אנו מבינים מודגשתים אלו, שהבעיה אינה במידה עצמה אלא במקומם ובקשרו שלו.

אולם גם לאחר כל זאת, אנו נדרשים לגash בתוכנו יחס מדויק יותר, מלפי הפחד המKENן בנו ממה שצופין העתיד האישני והלאומי. האם פחד כזה הוא לגיטימי? האם הפחד מאתגרי היום הבא לפתחנו, הוא פחד חיובי בבחינת 'אשרי אדם מפחד', או פחד שלילי בבחינת 'אחזה רעה חנפים'? מהו הפרמטר המה醒了 את הפחד ממידה רעה להמלצתה טובה?

הרבי קוק במידות הראייה, היטיב בדרך להגדיר את היחס הנכון בסוגיה זו - "אין לאדם לפחד כלל, כי אם להזהר". ההבדל בין פחד לזהירות, הוא ההבדל בין שיטוק ליזומה מודוזה.

הרבי קורא לנו שלא להמנע מלקיים אתגרים בשל פחד מהעתידה. אולם מайдן, הוא מדריך שיש להזהר. דמיינו להבחן היטיב במהלך הדרכך שאיןנו מועדים.

מפני מה אין לפחד?

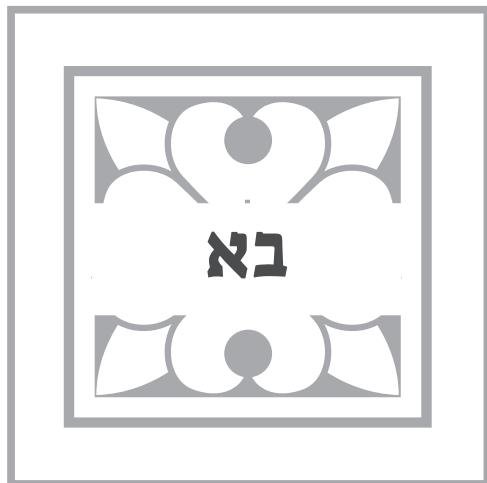
משמעותו של "כל ציורי הפחד הנם רק צבעים פזוריים מציר גודל שערניים להשלימנו". הפחד הוא תוצאה של ראייה חלקית את המציאות. אני רואה רק את סכנת הנפילה, ומתעלם מראיות ערכיה של היוזמה, ומהשגחת השם על מי שעושה השתרדות ונזהר, ושם בחשם מבטחו.

על כן, כשהאדם מיישיר מבט אל עתידו, ולוקח יוזמה זהירה, אזי "המזיקין עצמן וכל

- עליל בלהותיהם מתחפכים לנחות מסעדים ועווזרים, המשמשים ומרחיבים את הדעת", משווים שהם מוסיפים כח ב מידת הזרירות ולא מאיימים בפחד משתק.

משה רבינו נזהר אף לא פחד. הוא זו עם השם כיוצר ידבר עם פרעה בעודו ערל שפטיהם, וכיוצר ישבנו את העם אשר לא יאמינו לדבריו. אולם משנענה על כן, ומשנתן מקום למידת הזרירות, משה נהג בגבורה מעתה, עומד בפני פרעה עם אהרון, ולא נתן לפחדים לקנן בהם ולפגוע במילוי תפקידם.





סימנים מותרים ואסורים

ביציאת מצרים, הקב"ה ציווה את ישראל למרוח דם על פתחי הבתים, בסימון, על מנת שלא ינזקו במכות בכורות.

מאיידן, אנו מוצאים איסור תורה לה坦הג על פי סימנים, כגון איסור ניחוש, האוסר לקבוע מה לעשות לפי סימנים שקרו בעולם. למשל אם הפת נפלת מהפה בעת האכילה, אסור להימנע בשל כך מלצתך לדרך. אם חתול שחור עובר בכביש אסור להימנע בשל כך מלנסוע בכבישו. וכדומה.

מתי אם כן מותר לעשות סימנים, ולהחשיב אותם, ומתי הדבר אסור?
בעיון בדברי רבותינו, נבחן במספר עקרונות בדבר-

א. התורה אסורה על האדם להחליט החלטות על פי מקירם הקוראים בעולם, כפי הדוגמאות לעיל (ויקרא יט, סנהדרין טה, ש"ע יורה דעתה קעט). יש אומרים שההתורה אסורה זאת משום שאלה דברי טומאה (רמב"ן דברים יח).

ב. אם ישנו ציווי אלוקי מנביא לעשות סימן מסוים, הדבר מותר וחובה לנוהג כך. כגון ביציאת מצרים (משנה תורה סוף הלכות יסודי התורה).

ג. אם הסימן נעשה ביוזמת האדם, ולא קורה מלאין, מותר לעשותו מראש במעשה המחזק את האדם בדרכו הטובה (רד"ק שמואל א' יד, מאירי הוריות יב).

ד. אם ישנו קשר הגיוני בין הסימן להחלטה, הדבר מותר. כגון להמנע מלנסוע בכביש משום שיורד גשם, וממילא הוא מסוכן יותר (ר"ג בחולין צה).

- ה. אם לא מוציא מפיו את הסימן אלא רק מהרhar בו, יש שהתирו להתחשב בסימן (ש"ג סנהדרין טז, רמ"א יורה דעתה דעת). ויש חולקים (פ"ת יורה דעתה דעת).
- ו. אם רק מתחשב בסימן, ונזהר יותר, אך לא נמנע ממש מעשיות את מעשיו, הדבר מותר (מגן גיבורים הוריות יב).
- ז. סימנים שהוזכרו על ידי האמוראים, מותרים (מרדכי יומא, שו"ע אורח חיים תקפג).
- ח. אם הסימן רק מדרבן את האדם לעשות את החלטתו, אך הוא לא הגורם להחלטתו, הדבר מותר (חו"ס חולין צה).
- והנה לצד ההיתרים השונים, הטוב ביותר עבור האדם הוא לבתו בד', ולעתות השטדות כדרך כל הארץ, ולהתפלל. שאמרו רבותינו 'גְדוֹלָה הִיא הַתְפִילָה לִפְנֵי הַקָּבָ"ה'.
- התורה מבקשת לרומים את ישראל למעלתם האמתית, מעלה הרואה בכוחות הטבע וההיגון כוחות אלוקים שרבש"ע שמח בהם, ועל כן ההכרעה כיצד לנוכח בחינו צריכה לנבע מהתורה, ומהפעלת המחשבה הישרה וההגיונית ביחס למציאות שלפנינו, ולא מפחד אמורפי ומוטושטש מכוחות רוחניים ספקניים שלא הזכרו בתורה ובדברי רבותינו.

"רבים מכאובים לרשותם. והבטיח בך, חסד יסובבנו"



על התפתחות חברתיות באור ד'

"ושמרתם את-הדבר הזה לחק-לה ולבניו עד-עולם:

והיה כי-תבואו אל-הארץ אשר יתנו לך לכם כאשר דבר ושמרתם את-העבדה הזאת:

והיה כי ייאמרו אליכם בנייכם מה העבדה הזאת לכם:

ואמרתם זבח-פסח הוא לך אשר פסח על-בתי בני-ישראל במצרים בנגפו את-מצרים
ואת-בתינו הצליל, ויקד העם וישתחוו"

ברשותנו אנו מקבלים את המצו האלוקי לחנן את בנינו להמשכיות זכרון יציאת מצרים
ועבודת השם בחג הפסח.

אחד מנקודות השיא בהגדה של פסח היא הבחנה בין ארבעת הזיהויות השונות של
הבניים שלנו -

"נגד ארבעה בנים דיברה תורה: אחד חכם ואחד רשע ואחד חם ואחד שאינו יודע
שאלול".

בקראיה ראשונה נראה שהتورה מספרת לנו על ארבעה בניים נפרדים שאינם קשורים
האחד לשני. אחד חכם, אחד רשע וכו'. הتورה מסבירה מה לענות לכל בן בנפרד.

לעניות דעתינו ישנו עומק מיוחד ונוסף בדברים אלה של הגדה. נראה שאربעת הבניים
שאינו יודע לשאול, חם, רשע וחכם, מצינים גם שלבי התפתחות אשר עבר כל
אחד מאייתנו במהלך חייו האישיים, ואשר עברו גם החברה הישראלית כולה. ארבעת
הבניים מצינים התפתחות חברתיות וcheinוכית, ולא רק ארבע זיהויות יחידות בלבד.
הגדה בא להזכיר כי האדם הפרטី והחברה הישראלית הצעירה, חייבים לעبور
ארבעה שלבי התפתחות חשובים, המקבילים לגוף, נפש, רוח ונשמה :

השלב הראשוני - 'שאינו יודע לשאול'. זה השלב הגומלי, בו הבן הצער וחברה
הישראלית בתקילת דרכיה אינם בעלי מודעות עמוקה לסתובב אותם, ועיקר דאגתם היא
לחיזוק הבניין הגופני-החוומי, של האדם ושל המדינה. בשלב הזה, האדם אינו עסוק
בשאלות ערכיות אלא בגוףו, והחברה עוסקת בבניון התשתיות החומריות בארץ ישראל,
ולא בשאלות רוחניות.

השלב השני-תם. זהו השלב בו יוצאים האדם הפרטី והחברה הישראלית אל
העולם. ה 'תם' זוקק לבניון הנפש, הוא תמים ועדין, ומרכז את כוחו בעיצוב הכלים
הנפשיים עבור העתיד. הוא שואל בכללות רבה 'מה זאת?' ומ Chapman את דרכו לראשונה
באדם ובעם.

השלב השלישי-רשע. זהו השלב, בו לראשונה האדם הפרטី והחברה הישראלית
מנסים את המצויאות ומקשים עליה. הרשע תלוי ועומד בין עולם התם לבין עולם
החכם. המפגש של הבוסר האנושי עם המצויאות הדתיות, גורם לרשע לבוא לידי ביתוי.

הרשע המודרני דורש שהכל יהיה לרווחו, הוא דורך סדר גבוה ומובן לשכלו, דבר שלא תמיד ניתן במציאות - 'מה העובדה הזאת לכם?'. ומכאן הכפירה בימינו.

השלב הרביעי - 'חכם'. זהו השלב העליון, בו האדם והחברה הישראלית מגיעים אל שיווי המשקל הנכון, בו האדם מגלה את נשמתו, ומזהה את הקצב הרואוי לניהול החיים. הוא מבין את מורכבות התורה, 'עדות, חוקים, משפטים'. הוא אף מקבל את העובדה שלעיתים הוא חלק מהחויה - 'ד' אלוקינו', ולעתים לא - 'אתכם'. החברה מוצאת את הייעוד הרוחני שלה - 'מלכת כהנים וגוי קדוש'.

בכל שלב קונה ה 'בן' מעלה חדשה, לבניין האישיות השלימה - הגוף, הנפש, הרוח והנפשת. במיקרו, כל שלב צריך להגיע בכל אחת ואחד מילדינו, ועל ההורה והמחנך להיות עדוך לבן. ובמאקרו, כל שלב אף צריך להופיע גם בחברה הישראלית, בשלב התפתחותי לקרוא ביתא מישיח בן דוד.

לפיכך علينا להבitem לעומקה של החברה הסובבת אותנו, ולהנער את ילדיינו בהתאם להתקפות השלבים -

עלינו להבין את מקומו של מי שאינו יודע לשאול בבית הספר. אל לנו במחנכים וכהורמים לבקש מההתלמיד כבר בשלביו הראשוניים, לדעת לאן הוא רוצה להגיע. אל לנו לדרש ממנו את שאינו יכול לתת. מותר שלא לדעת לשאול, ובמיוחד בגילאים הנמוכים. עלינו לטפח את התום בקרב הנוער. נטישת ה 'איידישקייט' לטובת מושג ה 'מודרניות', הוא דבר שאינו בריא. ודאי בסופו של יום, כולנו שואפים לבניין ילדיינו ילדים בעלי ראייה מורכבת וborgת. אך علينا להקפיד שהדגשות המורכבות לא תבוא על חשבון התום הנפשי, הילודויות המוחוברת בעומקה אל הקודש של שבא וסבתא.

עלינו להבין את מקומו של הרשע בישראל. מבית המדרש של מרכז הרב קוק לממדנו, כי הרשעות המודרניות נובעת מבוסר וחונן, חסורה ברשות עמידת הנשמה של החכם, זו המביטה אל עומק המציאות ובנייה את הדרך הרואה. אמן, הרשע מעודד את העולם האמוני לפתח בעצמו כלים וכן ייעדים ברמה גבוהה, כדרישת הרשע. הרשע הוא הקטליזטור של הקודש (השלב של החכם), ומכאן הערך של השלב הזה בהתפתחות האומה בכלל והנوعה הישראלית בפרט. הרשע אינו לגיטימי כלל, אך علينا לזכור מניין הוא מגיע ומה יביא לתיקונו.

ולבסוף, علينا להגיע בחברה ובמחנכים לדמות החכם, הרב קוק ביאר כי הדור שלנו זוקק לחכמים המمسؤولים להתמודד עם עולם הכפירה האידיאולוגי (שלב הרשע בהגדרה) - "גבורי בח יודעים, שנלויכו בח זה (של הכפירה האידיאלית) הוא אחד מהמצוינות הבאים לצורך שכלו של עולם, לצורך אמוץ בחותמה של האומה, האדם והעולם. אלא שבתחלת מתגללה הבח בצדחת התההן, ולבסוף ילקח מיד רשיעים וינתן בידי צדיקים, גבורים כאריות, שיגלו את אמתת התקון והבנייה" (זענונים)

בקוראנו את פסוקי יציאת מצרים, נתחזק בהבנת הילדים שלנו והבנת החברה הישראלית המתפתחת, וניתן את החינוך המתאים לסביבה, בכל שלב ושלב.



פָנִ יְנַחֵם הָעָם

"וַיֹּהֶי בְּשַׁלֵּחַ פָּרֻעַה אֶת הָעָם וְלֹא נָחַם אֱלֹהִים דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלֹשְׁתִּים בִּי קָרוֹב הַוָּא בִּי אָמֵר אֱלֹהִים פָּנִ יְנַחֵם הָעָם בְּرַאֲתֶם מִלְחָמָה וְשָׁבְוּ מִצְרָיָמָה."

האמוראים, הפרשנים הראשונים, ואף האחרונים, עמלו רבות בפסוק זה אשר רבו בו הקושיות.

שתי קושיות עיקריות עמדו בפני רבותינו -

לא ברור מתחביר הפסוק, מי הוא אותו 'קרוב' ולאן הוא קרוב. האם הכוונה היא קרבה גאוגרפית בין המיקום של עם ישראל ובין ארץ פלשתים? או קרבה גאוגרפית לארץ מצרים? או שבסככל כוונת הפסוק היא לקרבה אתנית בין בני פלשתים לבני מצרים? ונאמרו בזה עוד הצעות רבות, בבחינת שביעים פנים לתורה, ואלו ואלו בדברי אלहים חיים. ביצד יתכן, שהקב"ה חושש בצורה של ספק - "פָנִ יְנַחֵם הָעָם". וכי הוא אינו יודע את העתיד לבוא? - גם סבב סוגיה זו, נשתרבו קולמוסים במשן הדורות.

מעניינת היא פרשנותם של רבותינו בעלי התוספות לשאלת האחורונה - "בִּי קָרוֹב". בולם העם קרוב של הקב"ה שנامر לבני ישראל עט קרובנו. ולכן לא נהיגם במנגנו של עולם". לדידם, הטעם לבן ש"ד לא הבניס את ישראל ישירות דרך מלחמה בפלשתים, הוא משומש שרצתה ההשגחה להבניס את ישראל שלא בדרך מלחמה אלא בדרך המלא, ישירות ללא סיבוכים כלל, מאהבת השם אותנו.

בדברי הרב קוק בספר אורות (המלחמה) - "לולא חטא העגל היו האומות יושבות ארץ ישראל משלימות עם ישראל ומודות להם, כי שם ד' הנקרה עליהם היה מעורר בהן ראת הרוממות, ולא הייתה שום שיטת מלחמה נוהגת, וההשפעה היה הולכת בדרבי

שלום כבימות המשיח. רק החטא גורם ונתקחר הדבר אלף שנים, וכל מסבוב העולם הנן אחזות זו בזו להביא את אוור ד' בעולם, וחטא העגל ימחה למחרי וממילא - "כל רואיהם יכירום כי הם זרוע בדור ד'", והעולם יתוקן באורת שלום ורגשי אהבה, וזאת ד' יוחש בכל לבב, לענג רוח ולעדן נשמה ولכל בהם תחיה נפש כל חי".

ביציאתנו ממצרים שורתה עליינו שכינת השם בצורה של דביקות עליונה ואמיתית שכזו, עד שהעולם כולו לא יוכל להתחשף לה, והיה מתיישר על פייה. אמנם, חטאנו בחטא העגל ועשינו לנו מסבה. עטינו מסכה רוחנית על פנינו, הארת הנשמה שבנו כבר לא זורחת כלפי חזך ברاءו, ויש צורך בבנייה עצמית ממטה למעלה, של אלף שנים, עד שיפוח היום ונסו הצללים, ונחזר להשראת שכינה המתגלה בכל ישראל.

חטא העגל אינו אפיוזדה מקרית, אלא הוא מבטא את העובדה שעם ישראל אכן נתרומות מצד ערכו העצמי בmundus סיני, והתגלתה בנו לרגע הדביקות הנשנתית באלהים חיים. דומה הדבר לילד אשר מבירק בהברקה שכלית חדה, או עושה מעשה חסד אצילי. אנו רואים זהה סימן לערכו הפנימי, יודעים שהוא עתיד להפתח למקום גדול, אם נתפח אותו נכון, "היו דארדי אינשי: בוצין בוצין מקטיפה ידיע".

אולם רגע לאחר ההברקה, הילד חוזר להתנהג כילד ומziekt לאחין, או מלבלך את בגדיו, הוא מראה לנו שעל אף האור הגנוז בו הוא אודין לא גלו, עידין לא מפותח בכלים האישיותיים שלו. רק פיתוח וחינוך של שנים, עתיד לגלות את הערך שהתנוצץ לרגעים בילדות, ולגדל אדם גדול, ישר וטוב.

בדברי הרוב קוק במאמרו 'למה לארדי האידיאות' - "כנסת ישראל במעמד הנשא והנסגב, בימים מוקדם, ביום פריחתה והתחלה גדולה, ביום "חסדי נעוריה ואהבת כלולותיה", הגיעה בנשמהת המזהירה, בתעופה גדולה למקור האורה העליונה..... אלא הקטרוג של התבוננה המעשית הקודרת, בהפגשה במכתשי הדרכים האפלים, ברקבותית שבחיי החול, היחדדים והצבוריים" הוא אשר גרם לשבירת הלוחות, ושמור את האור המבהיק שהתגללה בסיני ורק לעומק הנשמה, ורק לעתיד לבוא לאחר שעם ישראל יעבור תהלייר של בניית והתבגרות בגנותו, וישוב לארציו עם כלים בניוים היטב - "אבל ב עמוקים, במקומות שאין העין, גם של כל נבאי וצופה, שולטת שמה לא עולם בכל זה הזיק האלקי האחדרון, הבוער בעומק נשמהת של האומה. הקץ מוכrho לבא, והתבוננה האלהית הפנימית תתעורר מתרדמתה האורכה אחורי בלות בחן המועשה של הנטיות וילדות הדחיפות החיצוניתות שהן בלתי טבעיות לישראל".

על כן, בדברי התוספות, ההשגחה לא הכנסתה אותנו לארץ ישראל דרך ארץ פלשתים, משומם שאנו קרובים לד'. דהיינו, משומם שיש לנו סגולה עליונה ה策rica להופיע שלא באופן מהיר וחיצוני, של ביבוש מלחתני טובני, אלא באופן של בירור רוחני עמוק. זהה הכול קבלת תורה בסיני, ובירור של האומה ביחס לאלוהיה עד לבנייה המسودרת לארץ המובטחת.

המהר"ל בספרו גור אריה, מבאר שהספק 'פָּנִים חָמֵם הַעַם', אינו מצד השם, אלא מצד העם - "ואם תאמוד, ומִי אִיבָּא סְפִיקָא קְמִיה שְׁמַיָּא, שָׁאָמֵר 'פָּנִים חָמֵם הַעַם'?" יש לומר דאף על גב דודאי הכל גלי לפני הקב"ה, דבר זה - שהוא ההליכה בדרך פשוטה - אינו אלא ספק מצד עצמו... ואין הכתוב מדבר בידיעתו, שודאי השם יתברך יודע מה שיעשו".

רוצה לומר, הפסוק מתאר את ראייתם של ישראל את המציאות - אם יכנסו דרך ארץ פלשתים, העם עלול להתקפל. אך ד' ידע בזדאות מה יהיה אם יכנסו ממש, ולא רק מצד הספק שכבר.

אנו רואים בדברי המהר"ל עקרון מנהה בפרשנות, המופיע לאפעם גם בדבר רビינו אב"ע - הכתוב מדבר כפי ראיית הדמויות את המציאות שלפניהם בעיני בשור, ולא תמיד כפי העין האלוקית העלונה, שבמbeta عمוק, רחב, וודאי.

על כל פנים, למדים אנו מדברי התוספות ומדברי המהר"ל, שהבנisa לאرض ישראל מצריכה מבט כפול, בבחינת 'הכל צפוי והרשות נתונה'. מצד הראייה האלוקית, ברור שלא שייר להכנס לארץ מיד, לפני קבלת התורה ולפני הבירור במדבבה. וدائית הוא הדבר בראייה האלוקית, שלא שייר להכנס בר לארץ, ושבנisa בוסדרית כזו תוביל לחורבן. אך מצד הראייה האנושית, הטעם לעיכוב נתפס בספק, שמא, פן. וכחשש ממלחמה.

גם בחינינו, אנו נדרשים למבט הדואלי -

להאמין בהשגת השם לחלוtin, ולדעת שהחשובנות האלוקיתם רחבים ועמוקים יותר מכל מה שנברין. ובכפי שונפסק בש"ע, אדם צריך להיות רגיל לומר 'בל מה שעשו ד' לטובה'. אך מצד ההשתדלות האנושית, אנו מצוים לפעול כפי הערכתנו את המציאות מצד האיכון האנושי הקוגנטיבי. על אף היותו הסתברותי ולא וודאי. בר ציווה אותנו הבורא - 'הנסתרות לד' אלוקינו, והנגלות לנו ולכינוי עד עולם'.

ואם ישאל השואל, כיצד יתכן שאויה מציאות עצמה תהיה ודאית מ הצד האלוקי, והסתברותית מ הצד האנושי? כיצד יתכן להעניק פרשנות דואלית למציאות אחת, ולהסביר מקרה העומד לפנינו בצורה כזו, שמצד ד' יש בזה טעם נסתור עמוק, ומצדינו יש בזה טעם חיוני?

וכי הגיוני הדבר שאדם ילכה בגופו או בממוניו, ועליו לומר במשפט אחד - יש טעם אלוקי נסתור, ויש טעם אנושי גלי שועל לתקן?

ודאי הגיוני הדבר, ובזה הופDEL הילד מן המבוגר. בעוד הילד פועל פעולה רק בשל טעם אחד, הפעולה של המבוגר היא בשל מספר טעמיים. מפני מה אתה נוסע לתל אביב?ILD. יענה - לבקר את סבא. מבוגר יענה - לבקר את סבא, ללכת לבנק, ולרכוש דבר מסוים. המבוגר מסוגל להטעים את מעשיו בכמה טעמיים, והוא אינו רואה בכך סתירה.

ואכן, ההנחה האלוקית היא בה עליונה וככה מתואמת, עד כי בביטחון יכולות להיות סיבות רבות מדוע לכל תופעה המתרכשת אצל האדם. ועל כן, יוסף יכול להטעים את

הירידה למצרים עברו דאגה לככללת אביו ואחיו, בעודו יודע שיש עוד טעם בדמות של 'עובדות ועינוי אוטם...ויצאו ברכוש גדול', יצירת האומה בכור ההיתון.

זהו סודו של עובד השם - הכרה בכך שניהול המציאות הוא ביד ד', ומתווך בכך לקיוחת אחירות על הטעמים הנגילים לנו, ונסיון להשתפר בשיל בר בשיל התחומים שאנו אמונים עליהם - "הسمים שמיים לד' והארץ נתן לבני אדם".



חשיבות העיתונות וסכנותיה הרוחנית

"וזאתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" – זהו הייעוד אליו אנו מכובנים כאומה.

על המושגים הערכתיים בפסוק – מושג הכהונה ומושג הקדשה, אנו למדים בบทי המדרשיות בהם נהגה יום ולילה. הכהונה והקדשה הם מושגים אידיאליים הדורשים מעמנו להתקדש ולהתעלוות בתמידות כלפי שמי, בعمل תורה, ביישור המידות ובקיים המציאות – קדשוֹת אנו מבקשים.

והנה להשלמת מושגים עליונים אלו, עומדים המושגים 'מלך' ו'גוי', המבטאים את האופן המלא בו ניתן להופיע את הקדשה והכהונה בעולם, אך שלא ישארו אמוראים אלא יתemannשו בעולם הזה. חידושה של תורה ישראל מהאמונות כולם, היא העובדה שקדושה שזרה בעיקר בצדירות ולא בפרטיות. בממלכה כללית ולא בבודד אישי. בגוי כולם ולא רק באזורה היחיד. בעולם הזה ולא בעולם התאורייה. גם לפרט יש מקום, אך הוא משני לערך הכללי, למערכת הציבורית הממשית והאדירה.

הדרך היחידה להופעת הקדשה והכהונה בעולם – היא ע"י הקמת ממלכה משוכבלת ומוגנת לגוי גדול, ממלכה אשר תבע את הערכיהם האלוהיים ברמה הציבורית, וככלשון מrown הרב קווק –

"למלואה של שאיפה זו צריך דока, שצבור זה יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומי, ברום התרבות האנושית...למען דעתך, שלא רק ייחידים חכמים מצוינים, חסידים ונזירים ואנשי קדש, חיים באור האידיאיה האלהית, כי גם עמים שלמים, מותקנים ומשוכבלים בכל תקוני התרבות והישוב המדייני, עמים שלמים,

הכללים בתוכם את כל השדדות האנושיות השונות, מן רום האינטלקטואלית והפרושית, המשכלה והקדשה, עד המערכות הרחבות, הסוציאליות, הפוליטיות והכלכליות, ועד הפלוטרוני לכל פלגנותין, אפילו הייתו נמור ומגושים".

אולם יש לדעת מה זה אומר בפועל. דרישתה של התורה מأتנו להיות ממלכה משוכלת ותרבותית, כוללת בהכרה מעורכת תקשורת בין האזרחים, מערכת המיצרת תרבויות מגוונות ונותנת לה בינה. וכך ממערכת זו, היא העיתונות.

ה-opacity האלוקי שלנו, תורה ד', מופיע בתחום מדינה וחברה רב גוניות ומרובת פנים, באשר בולם יונקים את כוחם וערכם מהתורה הקדשה. אך מתגלה שם השם בשילול צבעים ואופנים, בשלל התייחסויות. הרופא, החיטט, הרב, האומן, חבר הכנסת והחנון-ן-COLUMN מביעים שם השם במלאתם כאשר היא בנויה על הקודש ויוצאת אל הפועל בטוהרה ב הציבור.

בכל שפטונציאל הקדשה גדול יותר, אך ההעדר והצדדים השליליים מותגברים יותר למןעו את הופעתו. ועל כן, דווקא מכיוון שהעיתונות הישראלית היא מקום עם פוטנציאלי של קדשה, מקום בו מתגלית תרבותנו ומתחולל השיח החברתי, מקום בו באים לידי ביטוי הגוננים המרובים והדועטים של שלנו - דווקא משום בכך - אם יש חסרון בקדשה ובכוהנה, אם חסר המבוֹא של יראת השם טהורה לעיסוק העיתונאי, אז מופיע בעיתונות לא הצד העדין והאלוקי שבנו כי אם מגוון התאות והיצרים הייתו נמורים, והוא הופכת מקדשה למסובבת ואסורה.

על כן, علينا ב齊יבור לתבוע תביעה עמוקה מהתקשורת הישראלית - ב齐יע את תפוקידן האלוקי. שימושי במה לבירור זהותנו היהודית בארץ ישראל, בכבוד הדדי ובכוננה לשם שמים. חdziי מעיסוקן במבנה המשותף הנמנוך ביותה, ועבורי לשיח מרווחים יותר, חיובי ומקודש. או אז, התקשורת תעבור מהיות גוף בעייתי מבחינה תורנית, ותתחליל לממש את הפטונציאל החשוב שיש בה - כדי להופעת זהותה הישראלית המקורית בארץ, "מלככת בהנים וגוי קדוש".

קדושת השבת הציבורית

מהי הסוגיה הבוערת ביותר?

כאשר אנו בוחנים את השאלה החשובה, נשים לב להבדל גדול בין האבחנה הראשונית ובין האמת הגדולה המגיעה לאחריה. במבט ראשון וחפוץ, הסוגיה הבוערת היא המדינה ובטעונה. הצבא, הכללה, ההתיישבות.

כל אלה הם הבסיס הגשמי שעליו אנו עומדים ממש כפשוטו – אדמה, ממון, بطחון. ללא גוף המדינה, לא היו ישיבות בא". לא גוף המדינה, לא היינו יכולים להיות עם החיים בארץן בגאון.

אולם לאחר שניםים לב שיערבים אילו הם אכן בסיס חשוב מאיין במוינו, נחזר ונמדד יותר טוב את המבט. נסיר את המגפיים ונוריד את הcuppots, נפעיל את מצפן הרוח שבנו ונבחן דרכו שוב מהי הסוגיה הבוערת ביותר שאלה אנו נדרשים לשולח את מירב זרמי הדם והמרכז של גופנו. במבט ממוקד יותר, עדין יותר, אנו מבחינים שלא גוף המדינה הם הבסיס הראשוני אלא דואקע עמוק רוחה וזחותה.

עם לא זהות, איינו עם. גם אם יש לו צבא וככללה, אדמה וכל טוב. הוא איינו עם ממשום שאינו יודע מה הבודא רוצה ממנו בקולקטיב. אין לו מגמה, הוא מחוסר שם ויעוד. הוא אינו מתאנך סבב האידיאה הרוחנית המחייב את האידיאה הלאומית שלו, וממילא הוא אינו אומה אלא אוסף יחידים.

באשר נבחן עוד היטוב, ונביט בכל הריבוז פנימה לאיישותנו הלאומית, ניווכח שהסוגיה הבוערת יותר מכל היא סוגיית שמירת השבת, אשר נצטוינו עליה בפרשנותו. שמירת השבת כבסיס זהותנו הלאומית.

את שמירת השבת ביחס החדש הוביל ממן הרבה קוק. במות האגרות והכרכזים שהוציאו הרבה בנושא זה היא עצומה, הרבה יותר מאשרים חשובים שאנו מזהים ביום עם הרבה קוק.

גם סגנון הכתיבה שלו בסוגיות השבת חריג ביחס לשאר הסוגיות אליו התייחס. הרבה היה מעד תקין בסוגיות השבת, אך בתל אביב הן בירושלים הן במושבות. הוא לא רק מסביר לציבור את חשיבות שמירת השבת, אלא משגר אגרות רשמיות לנציג הבריטי, לראשי מועצות, לאסיפות נבחרים עירוניים, לקרים קיימת, ולעוד גופים – בדרישה תקיפה לחדר מליל שבת. הרבה גם השתדל בכל כוחו לצרף אליו את מובייל דעת הקהל מכל קצוות הארץ, מהגר"ח זוננפלד זצ"ל ועוד מר דיזנגוף ראש העיר תא".

ביחוד הרבה התקומות נגד חילול שבת המקובל גון ציבורי, כגון משחקי כדורגל או פתיחת מסחר בשבת. בזאת, הוא ממש נלחם כארוי, יירה מכל הכללים ושם נפשו בכפו

בעמידה על קדושת השבת. היו חוגים שכעסו עליו בשל כך, ולא הבינו כיצד הרב הידיע כאהוב ישראל, מדבר ונוהג בעניין שמירת השבת באופן תקין, שלא נפל בעוצמתו מהקבוצה הקיצונית שבישוב היישן. אולם הרב היה מוכן לשלם את המחייב, משום שהבין וחינך ששמירת השבת הציבורית והפרטית היא הדבר הכי יסודי המעיד אותנו בעם על אדמותו.

הטעם שהרב כותב בהסביר למאבקו וоказ על השבת, הוא היotta מצווה העומדת בשורש הזהות הכללית של התורה ומסורת ישראל.

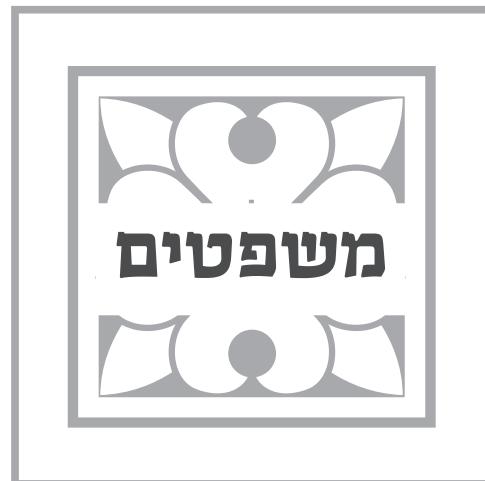
שמירת שבת היא הכרה בכך שיש בORA לעולם וממנהנו, שיש ריבון שודואג לעמו ולעלולמו. לפיכך מומר לשבת הוא מומר לכל התורה, משום שהוא יסוד הכל. שמירת השבת היא אמירה ציבורית של היישוב החדש בארץ ישראל שיש לו קשר חי עם אלהוי ישראל, עם תורתו, בבחינת אליהו המחבר תורה האבות הקדושים וחשך הבנים הצעיריים.

את הפגיעה בשבת ראה הרב כפגיעה במפעול הציוני כולם, פגיעה בעם ישראל, ניתוק של צינור החמצן היחיד של העם - הקשר החי לאלהיו, בבחינת 'עם מבקש רצונך' עם שביל ישותו היא בקשת אלהים.

לאחר מותו, המשיך את המאבק על שמירת השבת הציבורית, הרב הראשי הגאון הרב הרצוג צצ"ל - "אנו פונים בשם היהדות כולה אל השלטונות הממלכתיים והצבאים להבין מהי השבת לישראל... תננו ידכם לברית השבת למען עצלת השבת... בראש ובראשונה חובה זו מוטלת על הגופים הציבוריים... מתוך ההכרה שבמידה שהשבת הולכת ומתחללת בה במידה הולכת ונפסדת הצורה המקורית העיקרית של הבית הלאומי".

גם בימינו, אנו נקרים להפנות את כוחות החיים שלנו, את הדם האידיאולוגי הזורם בעורקנו, את הקודש המורחף בבתי המדרשיות, את הבשורון הפוליטי של עסקני הציבור - הכל צריך להיות מכוון לחיזקה של השבת הציבורית, ולשמירה על הצבון היהודי של מדינת ישראל. כבר נוכל גם לرمם את בנית א"ו ושאר האידיאלים המרומיים שלנו, שיסוד כולם - ברית עולם עם בORA העולם ששבת בשבייע, מבואר בפרשتناו.





על מדינה יהודית וגירור אמיתי

ונגד לא תזונה ולא תלחצנו כי גרים היותם בארץ מצרים

כל אלמנה ויתום לא תעננו

אם ענה תעננה אותו כי אם עך יצעק אליו שמע אשמע עקתו

ותחרה אפי ותרגתי אתכם בחרב והיו נשיכם אלמנות וביניכם יתמכים

ישנן שתי דרכם להבטח על המושג 'מדינה'.

הדרך הראשונה - המדינה היא 'חברת ביטוח' עבור כל האזרחים החיים בה. העיקרי במדינה הוא האדם הפרטני, הנוחות שלו, המוסר שלו, נקודת המבט שלו. תפיסה זו היא התפיסה המדינית המודרנית בעולם המפותחה. המדינה איננה ערך אלא בליל, היא מיועדת לשרת את מי שגר בה, לאפשר לו לחיות את חייו על פי אמוןתו האישית.

הדרך השנייה - המדינה היא ערך עליון העומד בסיס חיותם. האזרח הפרטני במדינה אינו העיקרי, אלא האידיאל של המדינה הוא העיקרי. מתוך האידיאל הגדל של המדינה, האזרחים מקבלים את הערך הפרטני שלהם. לדוגמה - המדינה היא יהודית, ולכן אין תחבורה ציבורית בשבת. חירות הפרט אמונה נפגעת מכך, אולם האידיאל הכללי של המדינה חשוב יותר מחירות הפרט.

הרב קוק זצ"ל כותב בספריו אורות, שהמדינות כולן הן מהסוג הראשון. כאשר העמים ניסו לעשות מהמדינה ערך עליון ולא רק בליל ומנגנון, הם נהפכו לדיקטטורה אכזרית. בר קירה בקומוניזם, בר קירה בנאציזם. מדוע? משום שהקב"ה מצפה מהוגויים בעת להיות

אנשים מוסדרים וישראלים, ברמה הפרטית. כל גוי, יכול וצורך להיות אדם טוב. המדינה האזרחיות היא אוסף של אנשים טובים, אבל היא עצמה מנוגן ולא ערן.

מדינה שהעיקר בה הוא הפרט, היא כמו חברה ביטוח גדולה. ולכן עליה להשאר מנגנון בלבד. משום שם היא תחפן להיות אידיאל בפני עצמן, איזי האינטרסים הפרטיטים של השליטים יופיעו והמדינה תהיה לא מוסרית. או אפשר ואסור לקדש את המנגנון, אם הוא טבני, כמו כל המדיניות המערבות בימינו.

לעומת זאת, אומר הרב קוק זצ"ל, מדינת ישראל היא מהסוג השני. הקב"ה מצפה מעם ישראל להיות עם קדוש, ולא רק אוסף אנשים פרטיטים קדושים. 'ואתם תהיו לי מלכת כהנים וגוי קדוש'. המדינה שלנו, מדינת ישראל, היא כסא ד' בעולם, היא ערד בפני עצמה. מדוע? מפני שהיא שולנו הוא להיות חברה קדושה, ולא רק אנשים קדושים. אידיאל נעה בשושן המדינה היהודית, ולכן היא אינה כליל אלא עוז. היא אינה פרטיט או חברה ביוטה, אלא חלק מהתורה. התורה עומדת בשורש הלאומיות שלנו, ולכן הלאומיות אינה מובילה לדיקטטורה או לשחיתות מוסרית אלא להיפך-לאור גדול.

לדוגמה- אף יהודי אסור לשבט בהר הבית, חוץ מלך בית דוד. כאשר המלך נכנס, כולם קמים בפניהם, כולל גולי הדור המלכות היא ביטוי לבלי ישראלי, לקדושה. כמו מלכי ישראל, גם מדינת ישראל של ימינו היא הביטוי לקדושת הכלל. המדינה היהודית, שיש בה שמירת שבת, יש בה חוקים יהודים, יש בה אופי היהודי. לא רק חופש פרטיט, אלא חוק כליל של ערבי היהדות.

הדבר שהוא יותר מכל את ישראל למדינה יהודית, היא הרבנות הראשית לישראל. הרבנות הראשית היא המזווה שבסופה הבית הלאומי שלנו. היא הסמל לכך שהמדינה אינה רק חברה ביוטה לאזרחים יהודים, אלא היא יהודית בפני עצמה.

הרבות הראשית היא הסמל של שם העיר על המדינה שלנו, אשרינו שזכהנו בכך.

ומתווך ראייה ממלכתי זו, אנו מביטים על סוגיות הגיור-

כאשר גוי ישר וטוב רוצה להצטרף לעם ישראל, עליו לשנות את עולמו הפרטיט. עליו לדעת שהוא לא נכנס רק לאוסף של אזרחים טובים, אלא הוא נכנס תחת כנפי התורה הלאומית. הוא נהיה קשרו לאמא שלנו, לאומה שלנו, לשכינה. הוא נהיה חלק מהעם ומהתורה ולא רק חלק מצאות פרטיטות.

לפיכך, הגיור במדינה ישראל חייב לעמוד בשני קרטרוונים-

להתגירך דרך הרבנות הראשית לישראל, שהיא המוקם המרכזי שמאחד את מדינת ישראל כיהודית. אם נתחיל לפתח בתים דיניים פרטיטים באופן שבל רב יוכל לגיור כפי מה שנראה לנו, איזי אנו פוגעים בסמל היהודי שלנו, ברבנות הראשית. עברו מה יש ובנות ראשית? עברו ריבוץ הקדושה במדינה, עברו פסיקה ממלכתית אחת בנושאים אקוטיטים.

אם רבניים פרטיים יגירו כל אחד לפי שיטתה אחרת, אנו נתחלק לשני עמים. עם של גרי צדק, עם של גרים שאינם מקובלים על רוב שומרי המצוות. הארגונים שורצים לפורר את הרבנות הראשית ולגייר בלעדיה, גורמים לשבירת עם ישראל ומדינת ישראל במו ידיהם. ברגעם בולם מקבלים את הגיור הממלכתי של הרה"ר. אך אם יפריטו אותן, נהפך לאין סוף עמים קטנים בתחום המדינה, כאשר כל קבוצה אינה מקבלת את הגיור של חברתה.

על הגר להתגify על פי הכללים ההלכתיים שמקובלים על גדולי הפוסקים מהדורות האחרונים. אנו עם שיש לו תורה הלבתית הנקבעת על פי גדולי הדורות והברעותיהם. אם רב רוצה לגייר בלי קבלת עול תורה ומצוות, הגיור שלו לא יהול. הוא חולק בפסקתו ההלכתית של גדולי הפוסקים, ולפיכך רוב רבני ישראל, לא יקבלו את גיורו. אם רב ירצה לגייר מאות אלפי קטינים בלי שישמרו תורה ומצוות לאחר שהם גדלו, הגיור לא יהול, משום שגדולי הדור שבארץ ישראל פסקו כן. יש לנו מדינה, רבעונות, תורה ממלכתית, ואנו הולכים על פיה.

ונקודה לסיום -

פעמים רבות, בשורש הרצון לשנות את ההלכה בענייני גיור ובעניןאים אחרים, עומדים עקרון חז"ר: האדם במרכז ולא רבעש"ע. אני והתחושים שלו, המוסר שלו, ההבנה שלו, אני אחלי מה נכון ומה לא. לפי גישה זו, התורה היא 'בעיה' שצורך לפתור. היא חייבת להתיישר עם המציאות, היא מפריעה למציאות. הגישה זו ששםה את האדם במרכזו ולא את התורה ורבש"ע, היא מה שהగיר"ד סולובייצ'יק הגיד - גישה יהודו-נוצרית. הגיר"ד זצ"ל נלחם נגד זה בכל כוחו, שאל לשנות את התורה כלפי הצרכים של האדם וככלפי הפינוקים שלו אלא להיפך, לשנות את המציאות כלפי התורה.

معنى שבועל הגישה זו אינו נאבקים ורק על שניינו הגיור ונגד הרבנות הראשית, אלא גם על טשטוש ההבדלים ביןינו ובין הנוצרים. הם מבקשים ליצור ברית דתית אחת בינינו, לא רק שיתופ פעולה פרטני אלא ממש ברית תאולוגית. מתחולל בכך טשטוש של התחומיים התורניים, עברו תפיסת העולם המערבית המודרנית הולחצת עליינו על מנת שנשתנה.

אין ספק, אנו עומדים בפני מערכה קשה של נאמנות לתורה, אל מול גישה המבקשת להקל ולעקם את התורה וההלכה כך שלא תפריע לחיים המודרניים. אך האמת השלים תנצה. היא אמונה לא קלה, היא דורשת, זה ייחש שנים, אבל חד משמעית - היא תנצה. ד' הבטיח לנו - 'כי לא תישבח מפני זרעו'.





כמין תיבה פרוצחה

פסוקים רבים משקיעו התורה בביור בנין המשכן.

לא פרשה אחת ולא שתים עוסקות בפרטיו הפרטיים של המשכן וכליו, בעוד מצווה חמורה כשמירת שבת מזורייתא, מקבלת פסוקים בודדים ותמצחיתים בלבד.

לפיכך, טעות תהיה לראות בבניין המשכן אפיוזדה חולפת של המשע במדבר, או רק קביעה עקרונית להקמת בית המקדש בעtid.

קיים לנו מרביתנו יהודה הלו, שמקדש ד' וכליו מקבילים לכוחות החיים ולאברים באומה ובאדם, וביחס אליהם "נשׂרֵה האמָה חַחָה הַאֲלֹהִית" (כוזרי מאמר שני). הארון הוא הלב והמנורה היא הראש, המזבח הוא המעדים והכרובים הם הריאות. המקדש הוא שיעור הקומה של האדם והאומה העומדת בפני אלוהיה.

ומכאן החשיבות באריכות תבנית המשכן וכליו. המשכן הוא דמות דיוונת של שכינה השם באומה.

אחד ההקבילות שעורך ריה"ל היה בין שולחן לחם הפנים, לבין גוף האדם - "וְנִשְׁלַחַן - להדק בז השפע והתובות הגופיות".

במה דומה שולחן לחם הפנים לחוי הגוף שלנו? רשי" מפרש - "לחם הפנים, שהוא עשוי כמין תיבה פרוצחה".

הגוף מכונה 'תיבה פרוצחה'. הגוף הוא עולם של תאונות ועוגג, חי הרגע והשפעת הגשמי. תיבת הגוף פרוצחה לכל עבר, אין לה עולם רוחני משל עצמה.

גם בימינו, חי הגוף גם כמין תיבה פרוצה. אחזוי הרויטינג של הצפיה בטלויזיה והגילהה בראשת הם מוקיעי שחקים.

אדם חוזר מעבודתו, מתישב אל מול התיבה הפרוצה ונוטן לחי הגוף והדמותו הגוףני לשטוף את אישיותו.

התיבה הפרוצה מחוללת סדר יום תרבותי בישראל, סדר יום של גוף ותאותיו, רגש שטחיו ויצרים ללא גבול.

אין מעוצר בפניו אותה תיבה. היא תאפשר על הצופה והגולש בה מראות וערבים של גוף, אשר לא היה מעיז להראות לילדיו הישנים בחדר הסמו.

תחילה מגיעה הבושה, אחר כך הסקרנות, ובסיום אין צופה בתיבה פרוצה אלא הופך את ביתך שלך לבזו.

לעומת חוסר המעצורים של תיבת הטלויזיה הפרוצה ורשת האינטרנט שאינו מסונן, ניצב לו לחם הפנים בקדושתו.

הבדלים רבים יש בין הטמא לבין הטהור, בין מקדש ד' לבין הטלויזיה העכשוית. אך ההבדל היסודי ביניהם הוא השعبد למושג 'דילונטיות'.

מה סודת של התיבה הפרוצה של ימינו? כיצד היא כובשת את טוביה המוחות בישראל? סודה הוא ברלוננטיות שלא.

היא משדרת לצופה שם אין שם, אין קיים. אם אין בקייא בנבכי התבניות ו'הריאלי', בנבכי החדשונות העדכניות והדיווחים החיים מהשיטה, אין חי כאן. אתה 'בחוץ', לא חלק מהבומה הישראלית.

אל מול קידוש הרלוננטיות במדיה הישראלית, עומדת שולחן לחם הפנים. השולחן מבטא מציאות לא רלוננטית בעיליל.

השולחן במקדש איןנו מנצל את פוטנציאל החומר שלו, הוא עשוי כמו תיבה חלולה במקומות להיות גדול ועב. הוא איןנו נאכל בטירויות אלא משbat לשבת. הוא מיועד למעט אנשים ולא לכל מאן דברי. הוא נראה כמיועד לעבודת ד' אך אליו ישראל איןנו גוף ואינו אוכל ממנו. הלחם בלתי רלוננטי בצורה מוצחרת. כל יועץ תקשורת מתחילה היה מציע לשדרוג את השולחן והלחם בתוספות חומר טעם טוב, בהופעה מפעימה של ברק נוצץ וכו'. אך ד' לא בחר כך. השולחן איןנו רלוננטי ביד מכונת.

עבדות ד' שבגופו חיבת להיגמל מחייב הרלוננטיות. לא כל דבר צריך להתאים לכולם, להיות מעשי, להיות טרי ומעודכן. יש ערך גדול בלחם שנעשה בכוונה טהורה לשם ד', גם ללא מימוש כל היכולות שלוכאן ועכשיו. לא כל ערך צריך להתאים למציגות, לא כל גוף חייב להיות נוצץ, לא כל דבר מתאים לכל אחד.

השולחן מבטא את העמל, את הקריאה של הנשמה אל הגוף להתרום לפניה, לעשות עבודה גדולה כדי לטהר את החיים הגוףניים. המנורה לא תשתחוו השולחן. היא לא

תכווף את האידיאלים שלה כדי שייהו רלוונטיים לתיבה הפרוצה. להיפן, השולחן يتגדל ויתקדש ויגיע לכדי אכילה רך בשבת בקדושה. יש תיבה ויש תיבה. התיבה הפרוצה של המדינה הישראלית היא אכןי חזה לתיבה הפרוצה של לחם הפנים.

רק כאשר תדע החברה הישראלית ליצור מדיה מצומצמת ונקייה, מהותית, בעלת מגמה רוחנית הכפופה למרכז הקודש של התורה, נזכה להימל מהרלוונטיות הבאה על חשבון המהות, נזכה להשראת שכינה גם בכח המדמה ובכח הגוף, בשולחן לחם הפנים.

בדומה ללחם הפנים, פרשת תרומה ופרשת TZUVAH הן פרשות שביעיקרון אינן רלוונטיות. הן היו לשעה במדבר, ולא שיכות לבית הראשון, לבית השני או לבית השלישי שיבנה במהרה בימינו.

הקריאה הארוכה בפרשיות אלון, ואחר כך בפרשיות ויקהיל-פקודי החוזרות עליו במדיה הרבה, היא הצהרה ברורה של נתן התורה - **'התורה אינה חיית להיות רלוונטית על מנת להילמד ולהAIR'.**

בית שני נחרב בשל העובדה שלא ברכו בתורה תחילתה. מדוע עשו כך? משום שהיה שראו בתורה בלי טכני לבירור הדריכים לקיום המצוות. אם התורה היא רק ספר הוראות, אין מה לברך עליו. הוא רק בגדר הבשור מצווה ולא מצווה עצמאית.

אולם ד' הורה לנו שחיי עולם נטוע בתוכנו. התורה אינה רק ספר שמסביר מה לעשות מחבר בזוקה. התורה היא ערך עצמי של מגש השבל שלו עם הרצון האלוקי, הכללי, המתיחס למרחבים רבים שאינם כפופים לרלוונטיות ולBITS. אני יכול ללמד על משכנן במדבר ולהתקדש בלא שמי. אני יכול ללמד על הלכות נשיאת כפים בעודוי ישראל ולא בהן, ולדבוק ברכzon האלוקי. הרלוונטיות שלoit בלימוד.

יש החובבים שתלמידים יאהבו לימוד גمرا, אם נראה כיצד כל סוגיא רלוונטייה לעולמו של התלמיד. אך זו טעות, משום שהتورה לא ניתנה על מנת להתחאים עצמה לעולם, אלא על מנת להAIR את העולם. האלה אינה כפופה להתייחסות רלוונטיות, אלא לעמל הלומד להתרומות בלא פה הרצון והמושכל המתגלה בתורת ד', באשר הוא.

ואדי יש ערך גדול ללמידה על מנת לעשותות. זהוי מדריגנה נשגבה. אולם אין הכוונה שהלימוד מקבל כל ערכו מהמעשה הטכני שלאחר הלימוד הספרטיבי על מצווה ספרטיבית, אלא בדברי המהאר"ל, לימוד בכל הנושאים כולם גורם לאישיות דבקות שכזאת בד', אשר מוביילה את הלומד למעשה המצוות בולן. גדול תלמוד המביא לידי מעשה. הביאו שהוא גורם בלא המעשה, מלמדות על גדלותו והשפעתו של הלימוד.

גישה זו היא קשה, פחות פופולרית, דורשת עמל ויזען, אולם היא נתונה לאדם סמא דחיי, היא מקשרת אותו לדבר ד' שהוא החיים עצמן, כי היא חייכם, ורק בה החיים מקבלים ערך של עומק, ובבה תארכו ימים, ליום שככלו ארון.



יראה קודמת לאהבה

פרשתנו פותחת בלשון ציוויי – “זאת תצוה את בני ישראל”.

בעוד מידת האהבה נתגלתה בישראל בפרשה הקודמת, בתיאור התרומה מכל איש

נדיב לב, עתה אנו מגלים בישראל את מידת היראה, המגיעה מהחzo האלקי.

יש האומרים לפני כל מצווה ותפילה, נוסח מיוחד הנקרא 'לשם יהוד', והוא בעין הזמנה ובכוונה לקיים את המצווה הבאה לקראותנו. בנוסח זה ישנה הצהרה שאנו מגיעים לקיים המצווה 'בדחילו ורחימונו, ורחיממו ודחילו' – 'יראה ואהבה, ואהבה ויראה'.

זההր הקדוש מסביר שלכל מצווה יש בביבול כנפיים, המורומים את ערקה. בcnf אחת היא אהבה השם שבאדם, ובcnf שנייה היא יראת השם שבאדם.

עלינו לברר מפני מה פעם אחת היראה קודמת לאהבה, ובפעם השנייה אהבה קודמת ליראה?

מסביר זאת אחד מגדולי המקובלים בכל הדורות, רבינו מאיר בן גבאי, אשר חי בדורו של מרן הבית יוסף.

על פי דבריו, ישנן שתי יראות שונות, ושתיهن חשובות וטובות.

הראשונה, היא יראת חיצונית, למשל מעונש. והשנייה היא יראת פנימית, בה האדם ירא לאיפסיד בטעות אויה שהוא צד בקיים המצווה, משום שהאדם רוצה בכל מואדו שתשורה עליו השכינה בכל חלקיו גופו ומעשיו.

בר הוא מתאר את היראה הפנימית –

”לא יפנה אל מדעתו כלל, ועוד משתדל בזריזות נמרץ לקיים המצאות, והוא רודף אחדריהם לקשט גופו ולהשלים איבריו בהם, כדי שלא ימצא שם אבר מאיבריו פניו

וחסר מן המצוות והעבודה, כי הוא יודע כי השלם יחול וישראל על השלם, לא על הפגום והחסר. ולזה משתדל תמיד להשלים נפשו וגופו כדי שיעשה כסא בבוד שישרה עליו השם השלם" (עובדות הקדש א'כו).

בעל עבודות הקדש מבקשתו, מפני מה לפעמים אלו מוצאים בהז"ל אמריות המשבחות את אהבת השם יותר מיראת השם, ולפעמים אלו מוצאים להיפך, שבת ליראת השם העומדת ממעל לאהבת השם.

תשובתו קשורה לפרשנו, ולהבנה המדעית בין שני סוגיו היראה.

ראשית על האדם ליראה מהשם יראה חיצונית, מהעונש בעולם זהה ובעולם הבא. יראה חשובה זו היא במדרגה נמוכה ממידת האהבה.

לאחר שזכה האדם ביראה הנמוכה, והתעללה למידת אהבת השם, יוכל להתקדם למעלה הגבוהה ביוותה, והוא מידת היראה העלונה, אשר בה האדם משלים את כל המצוות והتورות, כך ש גופו יתקדש בהשראת שכינה כמו אבותינו הקדושים -

"והנה איש אשר צזה מרכבה שלימה אל הכלוב, ואז הכבוד מניח העליונים וכוא שורחה עלייו בחתונים, ובכענין שאמרו האבות הם המרכבה, לפי שהאבות חיו החמים האמתיים האלה אשר אנחנו בברורם, ולזה נעשו מרכבה אל השם בעודם חיים. ומפניו שנקר אברהם אבינו ע"ה ירא אלהים' אחר העקידה שהיא הנסיון העשויי, לפי שהיא מוכתר ביראה הפנימית הזאת אשר היא למעלה מן האהבה, ומצד האהבה שהיא אוהבת נקרא אברהם אוהבי, ומצד היראה הפנימית זאת נקרא ירא אלהים".

כעת נוכל להבין יותר מפני מה היחס למשבן, אשר ייעודו הוא השראת שכינה בישראל, בניו מ'תרומה' ומ'תצוה' מאהבה ומיראה, מחיבת ומציווי אלוקי, בדרחיהם ורחימם, ורוחינו ורחילו.

האהבה היא ממטה למעלה, האדם אוהב את השם, ותורם ככל יכולתו עבור המשכן. היראה היא מלמעלה למוטה, מהמצווי האלוקי לפניו האדם, בהיותה עיקר השראת השכינה העלונה על נפש האדם וגופו.

לאחר שישראל התבכדו במעלת האהבה בתרומה מצידם למשבן, הנם מתעלמים עתה למעלת היראה והדבקות בכל פרטיו הצו האלוקי המגיע מעליהם, אשר מביא להופעת אור השם בכל מעשי האומה, במרכבה לשכינה. מדריגת זו מתייחדת בעיקר במנורה, אשר בה מתחולל חיבור דק בין הכנסת הכהן את הנרות, להארה העלונה הבאה בעקבותיהם - "וְאַתָּה תִּצְוֶה אֹתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיַּקְרְבוּ אֲלֵיכָם זִיתָן זִיתָן בְּתִית לִמְאוֹה, לְהֻלְּתָן נַר תִּמְיד".



קריאה חדשה בחטא העגל

יש לעין היבט, מה ראו ישראל לחטא בחטא העגל.

כידוע העם טעה לחשוב שבושש משה לבוא. אולם גם אם משה מאחר, לא ברור מפני מה נחפז חלק מהעם לפנות מידית אל אהרן, ולדורש ממנו (לאחר שרצו את חור אשר סרב) ליצור להם עגל מסכה. מהי התכיפות הזה? וכי לא ידעו שהחיפזון מהשען, ומידת המתינות אין טוב הימנה? ואיזה מזוז חשבו שימצאו בעגל מצהב, לאחר ששמעו במעמד סינוי 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פנִי'?

המפרשים הרוחיבו בשאלות כבודת אל, בכיוונים שונים. ברצוני לסתוט כיון נוספת, בהמשך לדברי רבוינו.

ישנו פסוקعمוק בספר ישעיהו, שיש בו פשוט וסוד ברוכים זה זהה – "שְׁאוֹ מִדּוֹן עַינֵיכֶם וְרֹאוּ מַיְ בָּרָא אֱלֹהָה – הַמּוֹצִיא בְּמִסְפֵּר צְבָאֵם לְכָלֵם בְּשָׁם יְקָרָא, מְרֻב אֹנוֹת וְאַמְּתִיחַ כַּח אִישׁ לֹא נִعְדָּר".

על עומק נבואת ישעיהו זו, בתחום בספר הזוהר –

"אמר רבי שמעון: רז זה לא נתגלה, מלבד יום אחד שהייתי על חוף הים, ובא אליו אמר לי: רבי, ידעת מהו 'מי ברא אלה'? אמרתי לו: אלו השמים וצבאם מעשה הקב"ה, שיש לו לבן אדם להסתכל בהם, ולברוך אותו, כתוב: 'כִּי אָרָא שְׁמִיךְ מְעָשָׂה אֲצַבעוּתִיךְ...'. אֲדֹונֵינוּ מה אָדִיר שְׁמֵן בְּכָל הָרָץ". אמר לי רבי, דבר סתום היה לפני הקב"ה, ונתגלה בישיבה של מעלה, וזה הוא: בשעה שהסתום מכל סתוםים חפש להתגלות, שעה בראשונה נקודה אחת, וזה עלה להיות מחשבה. ציר בה כל ציריים, חקק בה כל חוקיות, וחקק בתוכו המאוֹר הקדוש הסתום חקיקת צייר סתום אחד, קדש

קדושים, בנין עמוק היוצא מתחום מחשבה, ונקרא "מי". ראשית הבניין, קיים ולא קיים, עמוק וסתום בשמו. לא נקרא אלא "מי". חוץ להתגלות ולהיקרא בשם, ונחלב בלבוש יקר מאי, וברא "אללה", ועלה "אללה" בשם. נתחברו האותיות אלו באלו, ונשלם השם "אללים". ועד שלא ברא "אללה", לא עלה "אללים" בשם. ואוותם שחתאו בעגל, על זו שלנו, אמרו: "אללה אלהיך ישראאל". וכן שהשתתף "מי" ב"אללה", אך הוא שם המשותף תמיד, ובסוד זה העולם קיים. פרח אליו ולא דאותיו. וממנו ידעת את הדבר שעמדתי על זו וסתורו. בא רבי אלעזר וכל החברים ונשתחוו לפניו, וכו' ואמרו: אילמלא לא באנו אלא לשמו זה, דיינו".

ביאור הדברים

בהנחתת השם בעולמו יש שתי בוחינות המרכיבות את שם אלהים - 'מי-אללה'. באשר הבדיקה הראשונה מולידה את הבדיקה השנייה, בדברי ישעיהו - 'מי ברא אלה'.

הבדיקה הראשונה היא זו הנסתורת, בבדיקה 'מי'. זו אינה מילת שאלת, אלא קביעה בничוחתא. ישנו מימד של 'מי'. בדומה לים, בהיפוך האותיות, גם ה 'מי', הינו מכוסה ובמוס מעין בראה. איןנו רואים את אשור בים, ואיןנו נוגעים במדרגת ה 'מי'. איןנו מבינים את הנחתת השם בבדיקה זו. לא בכדי ודוקא בחוף הים, התגלה לרבי שמיעון רוזה 'מי'.

הנחהת ה 'מי', היא הנחתה עליונה שנייה נחתפת אצל האדם. היא בנוסחה עם ד', מכוסה באותם דגמים אשר שוחים בים ועין אדם לא רואה אותם, על כן הנם מוגנים מעין הרע, ולא נכחדו במבול בימי נח, שכן הם שייכים לעולם כמוש יותר שאין בו עזון וטומאה (כלים מעור דגים אינם מקבלים טומאה). הדגמים נקראים בארכיות 'נון ימא'. הרמב"ן מבאר בהקדמתו לתורה את המונח שער 'הנו', שהוא מדרגה אלוקית שאינה מותגלה בבריאות - "כי בבריאות העולם חמשים שערדים של בינה, כאלו נאמר שהיה בבריאות המחצב שער בינה אחד בכחו ותולדותיו, ובבריאות צמח האדמה שער בינה אחד, ובבריאות האילנות שער אחד, ובבריאות החיות שער אחד, ובבריאות העופות שער אחד, וכן בבריאות השרצים ובבריאות הדגים. וועלה זה לבריאות בעלי נפש המדוברת, שיתבונן סוד הנפש וידע מהותה וכוחה בהיכלה יגיע למ"ש 'גנב אדם - יודע ומכיר בו, נושא אדם - יודע ומכיר בו, נחשד על הנדה - יודע ומכיר בו'. גודלה מכלן, שמכיר בכל בשפיהם, ומשם עלה לגילאים ולশמיים וצבאים, כי בכלל אחד מהם שער חכמה אחד שלא כחכמתו של חברו, ומספרם ומוקובל להם ע"ה שהם נ' חוץ מאחד. ואפשר שהייה השער הזה בידיעת הבורא יתרוך שלא נמסר לנברא".

'מי' נקרא גם 'שער הנון' (שכן אות נון בגמטריא מי), והוא מבטא את אי היכולת של האדם לקלוט את הצד הנסתר בהנחתת השם בעולמו בבדיקה 'ידיעת הבורא יתרוך'.

בר הטיעים מרודי הירושלמי לאסתור המלה באשר הפיציר בה לבת אל המלך באופן לא הגיוני ושללא בדעת -ומי יודע אם לעת זאת הגעת למלבצת. הגilioו אותו מתבקש אסתור להופיע, מגיע ממדרגת 'מי', ההנחה האלוקית הנסתורת, כפי שם השם אינו מופיע במגילה, בשם של אסתור עצמה - הסטור אסתור, ובשמו של מודבי - דרך 'מי'.

בר ניתן להבין גם את תמייתה יעקב כאשר הוא מבחין במנשא ואפרים הבאים לקרהתו, והינו שואל את יוסף 'מי אלה לך?'. דהיינו, רואה אני היפוך הסדר בין הבכור לצעיר, במקום אלה-ים, מקטן לגודל, ישנו כאן מי-אללה, ובהיפוך אותיות 'מי אלה לך' - לא היה לך אלה-ים אחדים', על בן דרכו חז"ל שראה ענייני ע"ז העתידיים לצאת מהם. ואמנם גם קודש יש שם, ועל בן אפרים מעל מנשא, הצער מעל הבכור, מי לפני אלה, ומכאן משכלי ידיו בברכתם.

על פי דברים אלו, באර הרוב קוק את מדריגת אחד האמוראים, רב המנונא סבא – "דרכו של רב המנונא סבא להקדים מילוי דשטווא לא לפני מילוי דחויכתא. כדי להכיר האור מתוך החושן, צריך שתהייה תבונת השטותא, בעמeka הייתך חודר. בחושך הייתך שחוו, יש להשתמש בשדושים לדעת את יתרון האוד מתוך החושן. אמןם היא מידה ראייה דוקא לנוינו ימא, שאינם צדיקים אפילו להגנה של ספריות, וללבת בעומקיה תהומות, וככל מצולות, הוא להם טויל ועונג, המשמח את המקום, לויתן זה יצרת לשחק בו".

המבקש להתקרב ولو במעט לעומק מדריגת ה 'מי', בದגי הימים המצויים בתוככי שער ה 'נון', עליו לדעת מרأسו שלא עם הכל יוכל להתמודד בדריכים הרגילים האנושיות אשר בהם המונחים 'טוב' ו'רע' מוחנים בקלות. אלא יהיה צורך לפעמים גם בשימוש בחושך עצמו, על מנת להאיר את מחשביו מתחו (לדוגמא על ידי שימוש בשיטות מעטה בכלי לפתחי חכמה עליונה), ולהבחין מפני מה החושך והסתורת הפנים נחוצה בעצמה לשם גילוי שכינה בעולם זהה. וכדבריו הגمراה הירושית – "איליה זו רחמה ער, ובשעה שכדעת לילדת אני מוזמין לה דרכון (רש"י – נשח) שמכישה בבית הרחם ומתירה ומולידה" (בבא בתוא טז). הנחש הוא המזרץ את גאותם של יהודים בצריו הלידה והחשבה.

יתכן שזו הייתה אמרתו של רבש"ע בלאפי יונה הנביא, אשר ברח ל'גנוה', ונבלע בתוככי ה 'ים', בבען הדגה. שער הנון הולך וסובב לו – בעוד יונה מבקש צדק מובן, מבקש שלא לرحم על תושבי אשור הרשעים אשר עתידיים להגלוות את ישראל מאדמתם, אומר לו הבורא יתברך – לא את הכל אתה מבין, אף בהיותך נביא אלוקים, אף בהיותך דרש אמת בשמר – יונה בן אמיית.

המוטיבים בספר יונה, נוגעים כולם במדrigת 'מי', בשער הנון – הים, הנון, הדג, גנוה, ובכך שיישנו מיד של הנהגת השם את עולמו שאינו מובן לנו בני האדם.

אולם, ישנו מיד נוספים בהנהגת השם, והוא המימד המתגללה אליוינו, ומובן לנו. המימד שיש לנו עיננו מגע. שמו טל מימד זה קרוי 'אללה'. אדם המציבע על אוסף חפצים, ומזהה אותם, קולט אותם, ומגדיר אותם במילה 'אללה'.

נוראות נפלינו מרביבנו האור"י, על בר שישראל ונוקים את התורה משני דדים רוחניים. התורה נמשלת לחלב – 'דבש וחלב תחת לשונך', והחלב מניק ומעניק לישראל משני מקורות, שני דדים. דד אחד קרוי 'מי', ודד שני קרוי 'אל', 'אלדד ומידד' המתנגבאים במחנה, מבטאים את שליחותו של התורה באומה, ינית התנستر והנגלה גם יחד.

בمعنى סיני, ישראל חוו התגלות נבואית עליונה. הנבואה נעוצה בשורש האלקי הנstrar בשפריר חביבו, הנעלם מכל רעיון. בבחינת 'מי'. אולם הנבואה עצמה הינה נקלתת באמן, ומתגללה על ידי ובחון הכח המדמה שלו, בבחינת 'אללה'. כך הנבואה מקבל מסר אלקי, עברו העולם הגשמי.

לא בכדי, אמר ד' למשה מראשת- "בְּהַזִּיאָךְ אֶת הָעָם מִמְצָרִים תַּעֲבֹדֵן אֶת אֱלֹהִים עַל הַחֶרֶב הַזֶּה", נוטריקון תעבדו- נון. כדברי השבולי הלקט (ROL)- "למה תלה הכתוב יום חן שבועות במספרה מה שאין כל בכל המועדות? לפי שבחנתבשו יישראאל לעצאת ממצרים נתבשרו שהן עתידין לקבל התורה לסופ' חמשים יומם ליציאתן, שנאמר 'בְּהַזִּיאָךְ אֶת הָעָם מִמְצָרִים תַּעֲבֹדֵן אֶת אֱלֹהִים עַל הַחֶרֶב הַזֶּה' הד' הננו" של תעבדו יתרה! לומר לה, לקץ חמישים יומם (-נון) תעבדו את האללים".

הנביא המתווך בין ישראל ובין מדריגת שער הנון, 'מי', הנן משה רビינו רעה מחיינא. הוא אשר מוסר לנו את התורה מפי עליון, הוא בבחינת 'אללה', בבחינת התגלות של 'אללה' הדברים אשר דבר משה, המוסרת ומסבירה לנו את התורה העילונה משורשה הנעלם.

רק משה יוכל לבקו עת ה'ימ' ולהשוו בבחינת 'מי' שבממעקי ים סוף את ההברה המתגללה בבחינת 'זה אליו ואנותו', וזאת אפילו בפני שפה הקולות מחוזות אלהים. כאשר משה נעדר, ישנה נחיצות מידית למתווך אחר, אשר יהיה במדרגת 'אללה', ויתווך עבורנו את הפער בין 'מי', ובין התורה המתגללה, בבחינת 'אללה'.

על בן ישראל נחפו מאר לעשות עגל אשר ישמש כמסכה על פניהם כך שיוכלו לקלוט את המסרים האלקיים. לפיכך צעקו עובדי העגל 'אללה אלהי ישראל'. אלהים המתגלה ב'אללה', בהנאה שיש לנו מגע עימה, על ידי עגל זה שהוא אחד ממרכיבות השבינה כפי שראה יחזקאל בחזונו.

בנגזרת מחטא זה, הקב"ה אומר למשה- 'מי אשר חטא לי אמחנו מספרי', 'מי' דיויקא. בבחינה זו חטאנו, ועל כן ילקו.

חטאם של עובדי העגל נבע מבקשות אלהים, מרצון לעשות רצונו. ריה"ל לימד אותנו בספר הכוורי, שהעגל לא בא להחליף את הבורא, אלא את המתוון, משה.

חטאם היה בכך שהם חשבו שהאדם יכול לברור לו דרכים חדשות לעבוד את הבורא הנסתה, מבלי לקבל הוראה מגבوها. הם התعلמו בבחינת ה'מי', וביקשו ליצור ולקוף בבחינת 'אללה' במשמעותו ידים מבלי שצוו.

ריה"ל מטעים בהבנה זו, את ההבדל בין העגל לכרובים. הראשונים הינו המצאה אנושית, והשניים הם צו אלקי. וכך זה אינו לגיטימי וזה כן.

עלינו ללמידה מעשי אבותינו, אשר נפלו בכך, בבקשם להמציא דרכים בעבודת השם ב מגע עם האין סוף, מבלי להוכיח ולקיים מודיקת לבך מהשם.

ניתן להציג משפט מזוקק לשיום העניין – החיבור עם הבורא יהיה לעולם נועץ ותלייו בהתגלותו אלינו, ורק מתוך כה, קליטותנו את דבריו ובחירהו במצבותיו. כל נסיוון להתחילה את היחס לאלהים ממטה למטה, במקומם ממעלה למטה, הינו נועץ בצחצוח ע"ז.

הקדמת נעשה לנשמע, שהוא רצ' שמלאכי השורה משתמשים בו, מבטאת את היסוד הזה. ראשית אנו עושים במצבים ממדריגת 'מי'. מהצד הבמוס העליון שאינו נשמע לנו ואינו מובן לנו. מקבלים עלול מלכחות טמיים תחיליה. ורק מתוך התבטלות זו לבורא, אנו זוכים לשמעו, להבין, ולקבל מצידנו את עלול המצוות וטעמיהם.

בגאולתנו הנוכחית במדינתנו, את רואים לפעמים הנהגה אלוקית גלויה, ולעתים נסתרת. אמנם, במאמר הרב קוק בספר אורות – 'אפיה של הגאולה הבאה לפניינו', שראשית צעדיה הנקנו חשים ומרגשימים, הוא בתוכיותה של נסota ישראלי. מתחפתה היא האומה, בכל בחותה, מגדלת היא את דוחה, את טבעה ואת עצמיותה, אינה מברת עדין את עומק הישות העליונה שהיא כל יסוד תקומה. עינה הארץ, ולשימים עדנה לא תביט. היא אינה שבה עדין אל אישת הראשון בפועל, היא מעבדת את חייה בבחותה הנמצאים בשרשיו נשמהה. זהינו באופן פנימי וכמוש של בנין התודעה והזהות האלוקית של עם ישראל. על כן גאולתנו מתחילה בבחינת 'מי', במאמר ישעיוו בנבואתו – 'מי אלה בְּעֵב תַּעֲופִנָּה וְכַיּוֹנִים אֶל אַרְבַּתְּהֶם... לְהַבְּאָה בְּנֵי מֶרְחֹק', ומסתיימת בבחינת 'אללה בְּעֵב תַּעֲופִינָה'.

روح אFINO משיח ד', מבית יהודה, אשר נאמר בו 'כָּלְבֵיא מֵי יִקְרָמֶנֶה', הוא הביטוי להשגת ד' בבחינת 'מי', המקימה את ישראל ומשיבתם לארצם.

יה"ד שנזכה במהרה בימינו לשילמות התגלות שכינת השם בעם ישראל, בבחינת 'אללהים', ויהיה השם אחד ושמו אחד.





תעלומת עמוד הענן

בתורתנו נאמר – **"זֶבְחָלֹות הָעָנָן מֵעֶל הַמִּשְׁכָּן יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּכָל מִסְעֵיהֶם"**, ובאר רש"י – **"בְּכָל מִסְעֵה שָׁהִיו נָסֻעִים הִיה הָעָנָן שָׁוֹכֵן בָּمָקוֹם אֲשֶׁר יִחְנֹן שְׁם"**.

אין ספק שיישראל לא עמוד ענן במדבר סיני, היו כלים מלאיהם. עמוד הענן, המצפין האלוקין, הוא אשר כיוון את מסעות ישראל, הוא אשר הוביל אותנו בקצב הנכון ובדרכ הרاوية לארץ ישראל. ע"י עמוד זה רבש"ע יישר לנו הרים והעלה בקוווט, הבריע לנו את מצרים והדריכנו במדבר החם.

והנה, דוקא בכניסה לא"י הקב"ה גנו את עמוד הענן הגלוי שליווה אותנו במדבר. בא"י עלינו להסתדר ללא נס הענן, למרות שם הוא נדרש מאד להנחותנו.

צעד זה צריך עיון, שכן ארץ ישראל היא המקום המסוכן יותר מבחינת היצר, לעומת המתבר. בא"י ניתן ללמידה תרבויות העמים סביבנו ערבים שליליים ח", מה שאין כן במדבר השומם. בא"י ניתן לשכוח את ד' בעבודת החקלאות, מה שאין כן באכילת המן במדבר.

מדובר אם כן, לא נשאר עמוד הענן להנחותנו בארץ בכך כדי להעלotta מן התהום התרבותית בה הייתה משוכעת? מדובר לא סייע ד' ביד יהושע בתיקון הארץ ע"ז אותו עמוד מיוחד? מדובר לנו רבש"ע גם היום להיות נבוכים בארץ בנושאים ערביים, ואינו מסייע לנו בגלוי בימי המדבר ע"ז נס? והלא קל וחומר הוא, אם עמוד הענן סייע בישור המדבר החומרי לפנינו וכיוון את דרכנו בגנות מצרים, האם לא ראוי היה שיישור גם את ליבם של הגויים סביבנו, ואף יחזק את יראת השם שלנו לבתי נחטא?

התשובה לבך נועצה בשורש השאלה.

מהו האתגר הגדול של א"י? מסביר הרוב קוק צ"ל (בעולת ראייה א, מ) את שמה של הארץ הקראית 'ארץ כנען', בשל הצורך של כלל ישראל להעלות את אורה הגנו ממעמקי הטומאה שנשתקעה בו בקליפת כנען התאותון, כנען הבנוע לתאות החיים 'אוצר הכיעור והזהמה והשפלות האנושית'. ארץ כנען היא מקום של התמודדות עם תאות החיים הנמכות ביתוך, במלאו עוזן. בבקשתנו עמדו ענן שילחים עבורהנו ביצח, אנו מניחים שאת התאותות ניתן ורצוי לבטל, אך עמדה זו היא גלוותית ולא גאולית. קליפת כנען איננה תאווה הניתנת לביטול, אלא תאווה שניית למשול בה ולהמתיקה. המילה 'נצחון' מתפרשת להכרעה אך גם להנגגה-adam המנתח על כל הנגינה. בгалות ידענו לנצח את הטבע, אך בארץ אנו מעלים אותו למקומו העליון ומנצחים עליו ולא רק אותו. ככל ישראל האחוז בקדושים יכול להאריך אפילו את מחשביכי 'כנען' ולהעלות מארץ זו אור יקרות שטמוני במחשביכי תאותיה.

ניזחוננו על קליפת כנען חייב להיות עצמי ולא ניסי, ניהולו ולא הכרעתו. علينا למצוא את הכלים לנחל את התאותות בישות אלוקית. לא לבטלן, ולא להכريعם במדבר, לא ליישרם עם עמוד ענן ניסי, כי אם להתמודד עם התאותות ולתת להן מקוםן הבריא והמסודר בהדרכת התורה ובגבולהה.

ככל נקוט בידינו- נס אינו יכול לשנות אדם, נס יכול לשנות רק תפארה. ובלשונו רבותינו - **'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים'**. עמוד הענן יכול לישיר הרים, להכريع את מצרים, אך לא היה מועד לבטל התאותות באדם. علينا לזכור את ערכה של ארץ ישראל כמקום של נצחון האדם על התאותות הטבע, נצחון על כל הנגינה של החיים.

האמת הגדולה היא שלא רק במדבר ליווה אותנו עמוד הענן, אלא גם בא"י מימי יהושע ועד ימינו אנו. עמוד הענן הגלי הפר לעמוד הענן הסמוני- תורה ד', ובუיקר תורה שבעל פה. תושב"ע היה עמוד הענן שלנו, היא המדריכה אותנו בכל נבכי חיינו, בעצב ובשםחה, במלחמה ובשלום. **"בעמוד ענן ידבר אליכם שמרו עדתני ותקנתו למו"**. זהו שמו האלוקי, זהוי מהותנו, נשיאת שם ד' בעולם החומר, ובראשנו עמוד הענן- התורה הקדושה המקדשת את התאותה ומנהלת אותה במצוות. אמר הקב"ה בראתי יצאה, בראתاي לו תורה תבלין. תבלין (כגון מלח) אינו מבטל את המאכל אלא מדגיש בו את הטעם הטוב שבו, וזה מטרתנו בא"י. עילוי היצור יתברך ע"י עסק התוהה"ק בעמל, ודוקא בארץ ישראל, ההופכת את עורה מבנון לארץ ד'.





כיבוד הורים והשראת שכינה

בפרשתנו אנו קוראים על הקמת משכן העדות.

ראשית הפרשה עוסקת בשמות האחראים על בניית המשכן - "עבדת הלוים, פיד איהם בן אהרן הכהן, ובצלאל בן אוֹנָק... ואותו אהליאב בן אחיזקם". התורה מדגישה לא רק את שמות האחראים, אלא גם את היותם בניים לאביהם - תיאורו של כל אחד, כבנו של אביו.

את המוטיב הבסיסי זהה - האבות והבניים, אנו מוצאים גם במשיחת אהרן ובניו בידי משה, כאשר התורה מדגישה שבני אהרן נמשחים מיד לאחר אביהם, וכמה שרשראות-

"והקצתת את אהרן ואת בניו אל פתח אהל מועד... והלבשת את-אהרן את בגדי הכהן... ואות-בנוי תקריב והלבשת אתכם בחתנת... ומשחת אותם, כאשר משחת את אביהם, וכחנה לו".

כמו כן אנו רואים שהتورה קושרת את מהות המשכן עם היסוד הביתי בסיכום הפרשה - "בְּעִנָּן ד' עַל הַמִּשְׁכָּן יוּמֶם, וְאֲשֶׁר תַּהֲיוֹ לֵילָה בּוֹ לְעִינֵי כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּכָל מִסְעֵיהם".

לא רחוק הדבר, שימושה 'בית', וביחaud המושג של קשריו אבות ובניים, עומדים בשורש משכן העדות והשראת השבינה באומה.

עלינו להתבונן אם כן, באותו קשר בסיסי וקדוש, בין אב ובנו (ובמובן בין אם לילדיה), אשר מהוות את המסד למשכן ולמקדש.

התורה מצויה אותנו מספר פעמים על כבוד הוריהם ומוראים. מצויה זו כה חשובה בעיני השם יתברך, עד כי היא מופיעה בעשרת הדברים בסיני, המהווים בعين יסודות לתורה.

רבותינו ראו בזיקה לכבוד הוריהם שני היבטים עיקריים -

הראשון הוא ההיבט של 'הצד חוב'. הבן חייב להוריו את חייו, ומכאן שהוא מצויה לבבם.

הירושלמי אומר כך (פה א) - "אמר ר' אבא בר כהנא- השוה בכתבotec מצויה קלה שבקלות למצוה חמורה שבחמורות. מצוה קלה שבקלות זה שלוח הקן, למצוה חמורה שבחמורות זה כיבוד אב ואם. ובשתיהן כתיב "ואהרכת ימים". אמר ר' אבון: ומה אם דבר שהוא פריעת חוב כתיב בו "למען ייטך ולמען יאריכון ימיך", דבר שיש בו חסרון כייס וסיכון נפשות לא כל שכן?".

הירושלמי רואה בכבוד הוריהם בعين החזרת חוב של הילד לפניهم. הם נתנו לי חיים, ואני משיב להם בכך שואdag לצרכיהם.

בגישה זו נקט בעל ספר החינוך - "שראו לו לאדם שכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טוביה, ולא יהיה נבל ומתנכר וכפוי טוביה, שזו מידת רעה ומאosa בתכילת לפני אלקים ואנשים. ושיתן אל לבו כי האב והאם סיבת היותו בעולם, ועל כן באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיכל, כי הם הביאוווו לעולם, גם יגעו בו כמה גינויות בקطنנותו".

וכן בעל הספר 'חי אדם' (א סז) - "דבל מצוות הבן על האב ואם, הוא פרעון חוב שהבן חייב לפניו לאביו ולאמו הטובות שוגמלו... ...ואם כן בכלל הפרעון, שיאהוב אותם אהבה עזה בדרך שהיינו אוהבים אותו ולא יהיה עליון לטורה ולמשאה".

ההיבט השני, הינו כבוד הוריהם מצד ההשגחה העלונה.

דהיינו, אם הבורא שם אותו כבן של הוריהם אלו, אז הדבר אומר שרק מעמידה נפשית זו, של בן שלהם, אחיה ואשתלים בעולם. ומכאן, שעלי ליכבד ולירא מהם, משומשames נבראתי בכם, ועל ידים, איזו יש בך ערך אלוקין, וההשגחה בסיבוביה יודעת שזו האמת והטובה הגדולה ביותר היכולת להיות לך, ולהם. גם אם אני מבין זאת, ואני רואה מה קיבלתי מהם בפועל, עדין עלי להאמין שרק בכם וביתם של זוג הורים זה, אגיע לעיעודי בעולם.

בכוון גישה זו באර הרמב"ן את המצויה - "כבד את אביך - הנה השלים כל מה שהוא חייב בדברי הבורא בעצמו ובכבודו, וחוזר לצוות אותנו בענייני הנבראים, והתחל ממן האב שהוא לתולדותינו בعين בורא משותף ביצירה, כי ד' הוא אבינו הראשון, והمولיד (האב) הוא אבינו האחרון, וכך אמר במשנה תורה 'כאשר צויתין', בכבודו, כן Ancipi מצוץ בכבוד המשותף עמי ביצירתך... ...ויכנסו בכלל הכבוד דבריהם אחרים, כי בכלל כבודו נצטוינו, ומפורשים הם בדברי רבותינו וכבר אמרנו, שהוקש כבודו לכבוד המקומות".

הרמב"ן רואה בכבוד הוריהם, המשכיות של כבוד אלוקים ומוראו. זאת משום שהבורה הוא סיבת היות חי, ואבי ואממי הם הדרכ באה נתן לי את חי, ועל בן וודאי רק דרך זו היא הטובה והאמיתית, ועליל לירוא ולכבד אותם. מטעם זה, ברור מפני מה כבוד אב ואם הוא הדבר החמישי, השיר לקבוצת הדברים הראשונה של 'בין אדם למקום', ולא 'בין אדם לחברו'. יסוד היחס להורים, מבטא את יסוד היחס לבורא המשגניה.

מרתקים הם דברי המשך חכמה זו – "ולבן אמר, אף באופן שאביך ואמן עזובן ולא גדלו גם בן תכבדם, כאשר צוֹן ד' אלקין בדבר, ששם לא היה טורה גדול על האבות בגידול בניהם, כי מן היה יורד מון השמיים, ומימן מבאר, ובשר משלוין, והענן היה מגהץ מלבושיםם, ובכל זאת צוֹן ד' לכבד אביך ואמן, בן תכבדנו כאשר צוֹן ד' אלקין, שאתה אם אין האב מודיש לו הדיעות הצדיקות, גם בן תכבדנו כאשר צוֹן ד' אלקין, וכל פרושי התורה בדור שהבננים ג"כ שמעו מפי הגבורה ואיןם צריכים למסורת אבות, וכל שבע"פ שמעו מפי משה, ואעפ"כ צוֹן ד' אלקין לכבד אביך ואמן".

ביאור דבריו, שכבוד הוריהם ומוראים אינם תלוי בשאלת עד כמה קיבלתי מהם, אלא בעצם העובדה שהם הורי ואני מקבל סמכות זו בנים (גיישה זו מתיחסת עם שתי ההבנות דלעיל). וההוכחה לכך, שנצעטוינו במצבה זו במקומות שבו לא קיבלנו מהורינו כמעט דבר-במדבר. קיבלנו אוכל ממשמים, מים מבאר מרים, בגדים ע"י ענני הכבוב, ואפילו תורה קיבלנו איתם בסיני. ודוקא שם, השם מצוה אותן לבודם, על מנת להורות שהכבוד ההורי אינו נשען על במותו ההטהה שקיבלת מהם אלא על עצם היותם הורי. אף אם אני בנים לא קיבלתי דבר ניכר, עדין עלי לבודם, כמו שבימי המדבר נצטוינו לבודם במקורה דומה רק בשל היותם הוריהם והיונתן בנים.

ושמא כך יש לברא את דברי הגמara על רב טרפון – "רב טרפון הוה ליה היה אמא דכל אימת דהות בעיא למיסק לפoria" (כל פעם שרצה לעלות למטה), גchein וסליק לה (התכווף על מנת שהיא תזרע עליון). וכל אימת דהות נחית (ונשחיתה יורדת מהמיתה) – נחתת עליה (ירדה עליון). אתה וכא משתחבב בי מדרשא (בא והשתבח בבית המדרש), אמריו ליה (אמרו לו): **עדין לא הגעת לחצי כבוד, כלום זרקה ארנקך בפניך ליטים ולא הכלמתה?**".

יש לשאול על דברי חבירו של רב טרפון. וכי אמא שדורכת על בנה, הוא דבר פחות מאשר אמא הזורקת ארנק ליטים? מפני מה רואו חכמים מעלה גודלה יותר במי ששותק מאשר אמא מפסידה אותו, אפילו יותר מהשפלת שבדרכיה על האdam?

עלנ"ד ניתן להסביר, שכאשר אדם עושים מעשה של סיוע להוריו, גם אם הוא מעשה אצילי מאד, עדין יש כאן מקום אקטיבי שלו, ומミלא הרגשה מסויימת של נתינה. הוא עוזר לאמו, הוא נתן לה. אך מדרישה עליונה מכה, היא עצם העמدة הנפשית של הבן, באדם המצוי תחת סמכות הורית. העמدة שלנו בילדים המקבלים סמכות, מתגלת בכר שהבן שותק גם באשר קוראים דברים שאיןם קלים על ידי הוריו. בגין הוא לא עושה מעשה אצילי של חסד להוריו, אלא רק מקבל את סמכותם בשתקתו, ובזה מחזק את עמדתו הנפשית בבן לעומת ההורה שהשם ברא מעלון.

על כל פנים, ראיינו שהיחס לכבוד הוריהם, נובע מהחזורת חוב, וגם מאמונה בהשנחת השם אשר ברא אותו בבנם. ראוי להוסיף את דברי המלבי"ם (פר' ואחנן) המדגיש מבט ממשמעותי למצווה זו, המיטיב את חיינו האנושיים -

"**יש בני אדם שחוшибים** שהרעות שבועלם הם יותר מן הטובות, וקצינם ומואסיהם בחיהם ומקלילים את אבותם שהביאו אותם אל המציאות הזה שהוא לרעתם... **לכן אמר 'ולמען ייטב לך'**, **@email ידי שתכבד אב האם ותחשוב שהחיים הם טובים, כן ייטב לך באמת**".

המלבי"ם מראה כיצד כבוד הוריהם מחזק את המבנה האופני על המציאות. לא די שאתה חב להם, ולא די שהשם ברא אותך בבנם, אלא שעצם הכבוד שאתה מעניק להורין, מחזק בך את הראייה החביבית על החיים. אתה מתרגל להעריך את הסובב אותך, את הטובות שהשים נטע בעולמך, וממייל את הורין. גם אם האדם פסימוי ורואה שחוירות, סגולות כבוד הוריהם יכולה לעורר בו מבט שמח וישר יותר, הרואה את הטוב אשר סובב אותו.

על כן התורה מדגישה את העמדת ההוריית ביחס למשכן. הן בשמות הבונים, הן בשמות הנמשחים, הן בסיסוד בית ישראל.

עמדו לנו בבנים להורינו, היא הבסיס להשתראת שכינה השם. היא העמדה של היוננו מקבלים ומעריכים את הסמכות שמעלינו. עמדת זו, מתגלת בשלוש העקרונות בדברי רבותינו לעיל - החזר חוב עמוק על חיינו, אמונה שرك לבנייהם נגיע ליעודנו, והכרה באור ובטוב של החיים בעולמנו.



ספר ויקרא



וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר דָּבָר אֲלֵיכָהוּ מֵאֹהֶל מוֹעֵד לְאֹמֵר



ערכו של סימן השאלה

בשבותות הקרובות בהן נקרא בבית הכנסת את פרשיות ספר ויקרא, נשמע עשרות פסוקים המתארים את חווית הקרבת הקרבן לד' בימי חול, שבתות וימים טובים, ולאחר חטאים ואירועים שונים.

כאשר אנו מנסים להבין כיצד שחיתת כבש מקרבת את האדם לאלהוין, והופכת אותו לאדם טוב ומוסרי יותר, אנו נתקלים בבעיה.
בעידן המודרני, אנו ממעטים מאר מלועסוק בהכנת בעל החיים לאכילה.

לפנינו חמישים שנה, עוד היו אימוטנו קונות את העוף חי או שחוטו, ועורכות אותן על השולחן, מנוקות אותו, וממליחות אותו להבשרה. המגע הבלתי-אמצעיו של האכבעות עם העור והדם בהכנת העוף, הריח הדק מן הדק של עוף שנשחט עוד היום ומומלח על כל נטי ומחורר, ניקור הבהמה מהחלב ומהגידים האסורים, היו דברים שבשגרה.

אך ביום, אנו ניגשים למכלול וקונים בשאר ארצו וסטרילוי, עטוף נקי. אין לנו מגע עם בעל החיים אותו אנו אוכלים.

על כן, קשה לנו להבין כיצד שחיתת מביאה להתעלות רוחנית. עצם השחיטה והיעסוק בגוף הבהמה השעירה והמדמתה, נתפס בעינינו בדבר בזוי ומולכלה, המונוגד להומניות ולאינטלקט של האדם המודרני, ודאי לא במעשה המקרב את האדם לד'.

מתה זה, בין ציווי התורה להקריב קרבן לשם לבין חווית השחיטה בדבר בזוי, הובילת את גדולי רכובינו בכל הדורות לבאר עבורנו כיצד שחיתת כבש מרוממת את מוסרו של האדם ומהברת אותו לאלוקו.

הגדיל לעשות ריבינו הרמב"ם, אשר פירש כי הקרבנות הם צורך לחתת לעם את החוויה המعيشית אליו הוא היה רגיל בעבודה דתית-אלילית:

"כאשר שלח האל את משה ובניו לעשות אותנו ממלכת בהנים וגוי קדוש על-ידי שנדע אותו יתעלה ... והדרך המפודסמת בעולם כולם, שהסבירנו אליה באותו ימים, והפלתו הכספי שגדלנו עמו, לא היה אלא להזכיר מניין בעלי-חיים באותו מקדשים שהוציבו בהן החזאות, ולהשתחוות להן, ולהקטיד קטורת לפניהן - היוראים והסגנונים היו באותו ימים דוקא האנשים המתמסרים ביליל לשירותם מקדשים העשויים לכוכבים. כפי שהסבירנו לא הצריכו חוכמתו יתעלה ועדורמת-חסדו הנראית בברור בכל מה שברא, שיזווה עליינו לדחות את מניין דרכי פולחן אלה, לעזוב אותם ולבטלם, כי זה היה באותו ימים דבר שאין להעלות על הדעת לקבלו בהחתם לטבע האדם אשד לעולם נוח לו במה שהסבירנו אליו... לבן השair יתעלה את מניין העבודה האלה והעבירו מהיותן לבראים ולדברים דמיוניים שאין להם מהות אמיתית, להיות לשם יתעלה, וציוונו לעשותם לו יתעלה לבן ציווה לנו לבנות לו מקדש: ועשו לי מקדש, ושיהיה המזבח לשmeno: מזבח אדמה תעשה לי, ושתקרבו אליו: אדם כי יקריב מכם קרבן לך, והשתחוותה תהיה לו, וההקטירה תהיה לפניו. יהיה לך: אלוהים יתעלה את השוג שנמחה זכר עבודת זדה והתבסם היסוד הנדול האמיתי באמונתנו, והוא מציאות האלוות וייחודה. הנפשות לא נרתעו ולא חרדו מפני ביטול הפולחנים שהיו מורגלים אליהם ושלא הכירו פולחן זולתם". (מורה הנבוכים ח'ג פ' ל'ב)

הרמב"ם מסביר כי בעבודת הקרבנות באהה בדייעבד, שכן העם היה במדרגה בה היה רגיל להקריב בעבודת האלילים, ועל כן ציווה רבש"ע להקריב לו בצורה דומה. לא בערה, אלא בבהנה את הצורך הפרימיטיבי של העם באותו זמן לעבוד את ד' באופן בויטה של שחיטה ושריפת בהמות.

אמנם, דבריו הרמב"ם הללו קשים עבוריינו להבנה.

שכנן משמע מפסוקי התורה שפעולות ההקרבה אינה בדייעבד, אלא הינה בדבר חשוב לכתילה. לדוגמה, התורה מדיקת בפирוט הקרבנות, ומאריכה בעונש מי שמפיגל את הקרבן. התורה מספרת על קרבנות עוד לפני היה ע"ז - ימי קין והבל, ובמקרה של ע"ז היא הסיבה לקרבנות. דוד מלכנו מודיעש את הציפייה לעתיד של מקדש בו מקרים קרבנות- אז תחפץ זבחך צדק עולה וככליל אז יעלו על מזבחך פרים'. האם גם בעתיד נהייה עם נתיה אלילית?

זאת ועוד, הרמב"ם עצמו פסק בספרו הגadol 'היד החזקה', את הקרבת הקרבנות בדבר מחיב גם במקדש השלישי, ולא סייג את המצווה לעבר הרחוק שבו הינו ברמה נמוכה לבאורה.

בעקבות דברים אלו ואחרים, הרמב"ן (ויקרא פ"א פסוק ט) חולק על דבריו ריבינו הרמב"ם, ומוכיח מהתורה שהקרבנות אינם צורך אלא ערך, לכתילה. הרמב"ן נמנע מלהת הסבר

אחר לביעית ההתעלות בעקבות קרבן, אלא מודיע עלומד שבתורת הסוד יש בזה סיבה סודית וגדולה ורומז בעקיפין לכך למבני דבר. אולם ברור כי גם הרמב"ן מכיר בכך להבין את הקרבן החי בעבודת השם, ומכאן מגיעה ההפניה שלו לתורת הרזים שבה מתבסא יסוד הקרבן המכפר.

משמעותה היא ראייתו העמוקה של מרן הרב קוֹק, אשר הסביר ששהיות בעל החיים והקרבתו באה לרים את כל חלקי האישיות שלנו, כולל החלק הבהמי שבאים.

לרים את המוסר הרווחני, לרום את המחשבה האינטלקטואלית- זו אינה חוכמה גדולה. זה דבר הקיים בכל הדתו. וארבבה, דת המרומרת את חלקי הנפש האציליים כגון המחשבה והמוסר בלבד, וזונחת את קידוש החומריות האנושית, היא בעצם דת המוותרת על האפשרות לקדש את כל נתבי החיים. אנו מכירים דת זו שישודה חסד רוחני ללא תיקון ועילוי הגוף ונטיותיו. אנו זכרים והסביר שבשל הפרעות שלה בנו במשר אלף שנים, אמרנו 'אב הרחמים' גם בשבת מברכינו' ר' חי אייר.

גם בזמןים ובמקומות האפלים ביותר לאנושות, היו אנשים 'אינטלקטואלים ומוסריים', אשר שיתפו פעולה ואף נתנו גושפנקה מוסרית לשוחיתות, שכן המוסר של אישים אלו היה שעון על הצדדים הסטריליים באדם, על הרגש העדין, על האינטלקט בלבד, ולא על הצורך העמוק לרום את האדם כולם על כל חלקי אישיותו, להנגיש את רבש"ע ומוסרו גם לחיו הגשמי ונטויתי הבהמיות, ולהעלות אותם בדרך ארוכה אף אמיתית לתיקונם. הנצרות לא בקשה לתקן את האדם אלא לנתק את חלקי הערכיהם מאלו החיים, ולהזדקיק את החיים שבאים. לפיכך, את התהtrapות הבהמיות של ההר, את הדחף החיטוי באדם, לא יכולת דת ומוסר מתחסדים שכאלו לעצוו, שכן היא ויתרה על הניסיון להתמודד עם החיים שבאים, ואף תמכה בזועות מוחסן אפשרות להתמודד עם תופעות נוראות אלה.

לעומת גישה זו, באה היהדות בתורת הקרבנות שלה לחדש מוסר רחוב ומקיף יותר- הקרבן בא לומר שאנו מעלים ומקדשים את כל כוחות האדם, כולל אלו הבהמיים, וזהו חידושה של תורהנו.

הדור, העור, תאונות אכילת הבשר הדחף להקריב את חיי עבור רבש"ע, כל אלה אינם אויבי הקודש אלא הם טבעו של האדם במדרגתו הנוכחית, הזוקק גם הוא לעילוי ועידון. לא למלחמה מצד הבהמי אלא לקידוש הצד הזה (לאחר שימושים בו היטב).

דוקא המקדש, אומר הראי"ה, המקום האינטלקטואלי בו יושבים חכמי הסנהדרון, בו נשמעים שיריו העדינים של דוד עלי נבל, דוקא מקדש זה, בא לקדש גם את הבשר, לא רק הרוח. מעניין הדבר, ששאות תוליה הרבגמ' בדעת הרמב"ם עצמו, שלא ביחס להסביר את הקרבן כדיעד אלא במצבה המյועדת לטפל בנזיה הבריאה והבסיסית בחינו, שתמיד תהיה מעט פרימיטיבית. אותה עליינו לקדש, לכתילה, עד שיתעלה העולם אל מעבר לאכילתבשר.

ברצוני לתת עוד טעם למצווה זו בעקבות דברי רבוינו.

בעולם המודרני, העיסוק בקרבנות יכול לתת לנו רוח גדול מאד.

אנו רגילים להבין כל דבר בחיננו היצירניים המודרניים. התודעה היא מרכז ההוויה שלנו.

הרופא מבין מהו הבעה הרפואית, המתכנת מבין כיצד לתכנת את המחשב, המנהיג המדיני מבין כיצד לשפר את מצב המדינה, ההורים מבינים מה עבר על הילד. התבוננה כיסוד חיינו.

כאן באה תורה הקרבנות ומחדשת לנו חידוש גדול - לא את הכל אתה מבין.

אנו חיים בעולם בו למוסר יש קונוטציה ספציפית מאד של מודעות - 'אני מבין', משמעו אני מוסרי', 'אני מבין, משמע אני קיים'. ה'לא נודע' הוא מוקצה מלחמת מיאום, הוא מיסטי ואף רגשנו. התרבות המודרנית בזה לסימן השאלה, ומקדשת את התודעה ואת ריבוי המידע.

כאן באה התורה ומחדשת לנו - הקרבת קרבן, יכולה לרומם אותו מבחינה רוחנית. כיצד? אנו בברואים איננו יודעים.

דע שאיןך יודע את הכל!

דע שגם מה שנראה בזוי ומולבלך מבחינה חיצונית, ובلتיה מובן מבחינה אינטלקטואלית, לעיתים הוא המוסר עצמו, ועליו העולם עונה. לא את הכל מבין המוח הicker שלנו. ישנו מוסר וחכמה אלה היה מעל התודעה האנושית.

אנו אנשים אינטלקטואלים, אולם היوتנו ממלכת בהנים וגוי קדוש מביאה אותנו למסד עמוק יותר - הצד האינטלקטואלי אינו השורש, אלא התוצאה. האמונה בדבר, הענוה והקבלת של מצוותיו הבלתי מובנות - הן המסד עליו אנו עומדים, ומשם גם המוסר המובן צומה. המצוות השמיעיות ובראשן הקרבנות מרומרמות אותנו לפנטזיה סימן השאלה האנושי, המזכיר נתינת אמון בריבון המצווה, בד' אלהי ישראל. על כן, הדברות שבין אדם למקום קודמות כשורש לדברות שבין אדם לחברו הבאות אחריהן בתוצאה.

אם ישאל השואל, כיצד יתכן שחכמתה שאינה מובנת, ומוסר שאינו מורגש, גבויים יותר מחכמתה ומוסר מובנים ומורגשים? תשובהתו בצדו - בגוף האדם, המה והלב אינם מורגשים. אין שם תחושה. לעומת זאת, ביד וברגלי, יש תחושים רבים. אדרבה, ככל שאיבר גשמי או רוחני הוא חיוני יותר, פנימי יותר, כך הוא פחות מובן ומורגש בחושים. וכן המוסר והחכמת האלוקית - דוקא החלקים המובנים והמורגים במצבו המוסרי האנושי, הם החלקים המיישנים, ביחס לחלקים השמעיים, האלוקים, של גירה אלוקית.

קריאות חדשות בתורה

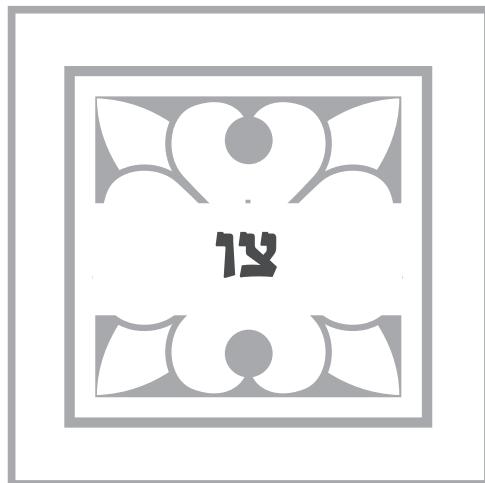
139

העיסוק בסימן השאלה, ולא רק בסימני הקריאה, הוא ערך גדול, אשר דוקא מחוسر הבנתנו את עניין הקרבנות, אנו יכולים למנף אותו ככלי לצמיחה יום יומית.

אנו קוראים ע"י ובע"ע להזכיר את שכלנו. הקרבן המודרני הוא קרבן השבל, האינטלקט, האמירה שאנו מוכנים לקבל את העבודה שוגם מה שאיננו מבינים כי", ולעתים אף ערבי.

יתכן שאנו עוד נבין חלק מסוימי השאלה בחינונו. יהיו רצון שננצליה במה שנייתן. אך עד אז, הבה ניקח את המבוקה הגורמת לאמונה, בערך לחינונו הودאים והשכלים לא פעם יתר על המידה.





הائزן הקדוש

בחולק מהקמת המשכן, משה קיבל הוראה אלקטית למרוח דם על אברים מסוימים של אהרון ובניו -

"וַיִּקְרֹב אֶת בְּנֵי אַהֲרֹן וַיְתַנוּ מֹשֶׁה מִן הָדָם עַל תְּנֻךְ אֶזֶן הַיּוֹמִינִית וְעַל בְּהֵן יְצֵם הַיּוֹמִינִית וְעַל בְּהֵן רְגֵלָם הַיּוֹמִינִית וַיַּזְרֹק מֹשֶׁה אֶת הָדָם עַל המזבח סְבִיב."

אנו מקבלים את דבר ד' בשמהה, גם כאשר איננו מבינים את טעמו. אולם, מה טוב להעמיק בדבר ד', ולמצוא נתיבים מוסריים המתגלים מתוך המצוות השמויות, כר שאפילו מהחוקים האלוקים והסודים הללו, נוביל ללמידה נתיבות חכמה ומוסר.

נראה לנו, שהציווי למרוח את דם הקרבנות דוקא על אברים אלו, יש בו טעם גדול בבחינת רמז.

האברים המאזנים את האדם, מבחינה גופו, הנם האוזן, האגודל והבונה.

מי שיטש לו בעיה באוזניים, ירגיש חוסר שיווי משקל. ביחסו הדבר נכון ביווגית, כאשר תנוך האוזן פגוע. הדבר גורם לחוסר איזון בהליכה לאורך זמן, בעמידה, ובישיבה יציבה. אבר קטן ושוליו זה, תנוך האוזן, בשם בן הוא- מאزن את הגוף כולו.

כн הדבר גם לגבי הבונה. בohen הרجل היא המאפשרת לאדם לעמוד בצורה יציבה, ולרוץ. כאשר בימי קדם רצו למנוע משבויים לברוח או להלחם, קטעו את הבונות רגלייהם. כר היה הדבר ברור שלא יצליחו להמלט משום שלא יכלו לעמוד בצורה מאוזנת לאורך זמן. ניכר אם כן, שגם בohen הרجل תפקידה הוא האיזון הגוף.

ובכן הוא הדבר באגדול בפ' ה'יד. האגדול היא האצבע המאפשרת לאחוז בחפצים. לא אגדול, אין אחיזה יציבה אלא דלה. לא בכדי בתחילת ספר שופטים מסופר על קטיעת האגדולים של השבויים הנכרים, על מנת שלא יוכל לאחוז חרב ועל מנת להשפילים כר שלא יוכל לאחוז בՓוריו הלחים.

ניתן לומר שהקב"ה מצווה אותנו להבטUl המשכן במקום האיזון הקדוש בעולמנו. המשכן הוא המחויז את האדם אשר החטיא את מטרתו, לפני האיזון הנכון, וגורם לאדם להתמקד ביסוד חייו היציבים - איזון בכך השמיעה (אוזן), איזון בכך הפעולות (אגודל), ואיזון בעמידה עצמה (בוחן).

המשכן קורא לאדם - לך בדרך השם, היא דרך האמצע המאוונת, 'דרך הזהב' כדברי הרמב"ם הידועים בהלכות דעתות. הדבר בא לידי ביטוי במריחת הדם על אברי האיזון לקרה חנוכת המשכן.

ואמנם, ישנו מוטיב נוסף בעולם האיזון, והוא דם הקרבנות. אנו רואים שלא רק שהאבירים המאוונים חשובים, אלא דוקא דם הקרבן, הוא הגורם להם למצות את תפkim ולהשיב לאדם את יציבותו אשר נטהערעה בשל חטאו. יש לעיין אם כן, כיצד הקרבן גורם לאיזון האדם.

בקשר זה, מתקדים הם דבריו ה'משן חכמה', ביחס לתורת הקרבנות.

נאמר בתורה - "ונכל-חטאת אשר יוכא מדקמה אל-אהל מועעד לכפר בקץ לא תאבל באש תשערף". אנו רואים שישנם קרבנות הקربנים ממצוות החיצון, ישנים ממצוות הפנימי, ישנים הנשראפים כליל, וישנים הנאכלים בחלקם. במשמעות הדבר הסביר הגאון רמש"ה מדווינסק-

"והענין, דנפש האדם מקביל למשכן הכהן, דכוחות השבלῆ מה מקבילים כנגד משכן כבוד ד' הסוכן על הכרובים. ולבן כל החטאונות אשר באים על דבר שזדון ברת, אשר הוא עזון השקל ליטול נפש האדם ולהכריתת מחלק החיים, אם הוא בשוגג אשר הוא נגד מפעולות החומר לא הטעה בשלך, מקום כפרתו במצוות החיצון אשר הוא מקביל נגד הלב והרות, ולא בפנימיות. לכן אם החטאאת הוא על הزادן, זה הוא או בزادן או בהעלם הוראה אשר הטעה הוא בשלך, כפרתו במצוות הפנימי והפרכת מקום השבל. ולבן פר העלם דבר של צבור וכחן משיח, ושעריר ע"ז אשר באים על העלים דבר, ופר יהה"ב אשר הוא בא על הزادן טומאת מקדש וקדשו - נקרב בפנימי. וכן דברים אשר בزادן בל ראיי לאכול ממנו מלבד אשר הוא זדון ולא ירצה."

המשן חכמה מסביר, שישנו הבדל בין החוטא מمزيد לחוטא בשוגגה. החטא בשוגגה נובע מהתגברות התאותה באדם, עד ששכח את הczו האלקי והמשיך בתאותו עד שכח ועשה עבירה בשוגגה. במקרה זה, כיון שהבעיה היא חיצונית, של תאותה, אזי גם הכפירה היא חיצונית, במצוות החיצון המקביל לאברים באדם, שיש בהם את התאותה.

אולם אם החטא נעשה בזדון, אזי הבעיה הchallenge לא בתאותה האדם אלא בשכלו. הוא הבין היטב שהדבר אסוע, זכר זאת, ובחירה לעבור על דבר ד' משומש שלא השתכנע שבלית שיש לצית לברוא יתברך. כאן, יש צורך בכפרה פנימית יותר, במצוות הפנימי המקיים לאבר המוח באדם.

בעוד שבכפרה החיצונית על התאותה, יש צורך רק לשורוף את הצד החיצוני, דהיינו חלק מהקרבן, ומותר לאכול חלק אחר מהקרבן, לעומת זאת כאשר הכפרה היא פנימית על טעות שבלית, כאן יש צורך בשוריפת הקרבן כולו. וזאת מפני שבשביל אין דרך האמת, ושהר. וכך אם אדם נפל בתאותה, אזי עליו לחזור לאמונה שלימה. בלי לשיר ובלוי להוtier חלק שאינו מבורא. אולם אם אדם נפל בתאותה, אזי עליו לתקן רק את התאותה המוגזמת, אך בה בעת עליו גם לשמור חלק מסוים מהתאותה על מנת להשתמש בה לאיזון נכון של החיים.

"כִּי כָּחַ תַּאֲבְתִּנִי אָשֵׁר בָּאָדָם... אַנְנוּ רֹאוּ לְהַסְּרֵוּ לְגַמְרֵי... וְזֹה עַצְם הַשְּׁלָמֹת, לִזְכָּר
אֶת כְּבוֹדוֹת הַחֹמֶר אֲשֶׁר בְּלִיאָכְלוּ רַק לְשֵׁם שְׁמִים לְקִיְּם הַמְּצִיאוֹת. וְאָמְרוּ - 'הַמְּמֻלָּא
גָּדוֹן שֶׁל תְּחִי יְמִין בָּאֵילוֹ הַקְּרִיב לְגַבְיוֹ מִזְבֵּחַ'. לֹא בְּן הַהְטָעָה בְּשָׁכֵל, הוּא בְּלָה נְחַרְצָת
וֹרָאִי לְהַעֲבִירוּ לְגַמְרֵי, כִּי לֹא יִתְכַּן לְעֹזֹב שָׁום שׂוֹרֵשׁ מִהְהָטָעָה, וְיַשְׁלַׁחְתּוּ לְגַמְרֵי כִּי
השקר והמרד נתעב ולא ירצה".

אננו נקראים לשוב לאיזון קדוש בכל כוחות חיינו האישיים והלאומיים -

אייזון בעולם התאותה כבר שנבער את החלק הרע שבו, ונשמר את החלק החיוני שבו להמשכיות החיים. ואייזון בעולם האידיאולוגיה השבלית, שהוא אייזון שכולו אמת, ללא שקר ופשרה עימנו. מה שחוובה ביחס לתאותה, פסול ביחס לאידיאולוגיה. ואולי זו הסיבה שהרמב"ם אשר חינך אותנו לאיזון ואמציאות בכל מידות החיים, כתוב שבשתי מידות יש להיות קיצוניים - הגאות והכעס. משנייהם יש להתפרק עד הקצה الآخرן. מפני מה? משום ששחהגואה והכעס אינם מידות נפשיות בעיקרון, אלא טעויות שבליות בבר שהאדם טועה לחשוב שהוא המגדיר את קצב העולם, ולא אלהיו. ומכאן גאוותנו, וכעסו, הפסולים אף בבלשו. אייזון במידות וודאי. אך ביחס לאמת אידיאולוגית - שם יש להיות ברורים מאה, ולדבוק באמות בטהרתה.



נפש. רוח.

לכואלה, לא בורורה סיבת סמיכותן של פרשיות מות בני אהרון לפרשיות הציווי על המאכלות האסורות והקרבות.

סיפורו מותם של נדב ואביהו הוא סיפור על גישה פסולה של הכהן אל הקודש, בעוד פרשיות המאכלות האסורות היא ציווי כלל ישראל, הנוגע למאכלים שאנו אוכלים יום-יום, וכן צו הקרבנות שהם גזירתה הכתובה.

נראה לבאר שישנו קשר בין המצוות השमועות בגין בשורת וקרבן, ובין פרשיות מות נדב ואביהו והפנמת המשמעות של חטאם.

לאור העובדה שבבני אהרון היו צדיקים גדולים, שהרי הבהיר מעיר עליהם 'בקדובי אקדש', קשה להבין מדוע חרה כל כך אףו של ד' בהם רק משומם שעשו לפנים משוררת הדין.

בידוע, נתנו רבותינו במה וכמה טעמים לחטאם, בנוסף לטעם המפורש בכתב על אשר הביאו אש 'אשר לא ציוה אותם':

"תני בשם ר' איליעזר: לא מתו נדב ואביהו אלא שחווו בפני משה רבנן".

وطעם נוספת: "וכבר היו משה ואהרן מהלכין בדרך ונדב ואביהו מאהלהן אחדרהן, ובכל ישראל אחדרהן אמר לו נדב לאביהו אימתי ימותו שני זקנים הללו ואני אתה נהיג את הדור".

בן ישנה דעה שמתו משומם ט"שתוויין נבנשו".

יש לציין בהמשך לדברי חז"ל, שאנו עוסקים בשני גודלי עולם, הנקראים 'קדובים' למקום ברוך הוא, ועל פי היסוד יתכן והוא במעלה גדולה משל משה ואהרון. על כן, כל

דברינו להלן אינם אמורים על דמויות עליהנות אלו עצם, בהם אין לנו נגעה, כי אם על עצמנו, דהיינו על מה שאנחנו יכולים להבין לחינו מהצורה שבה התרבות תיארה אותם ואת חטאיהם.

כאמור, חז"ל מצביים על חטאים שונים, אך נראה שיישנו שורש אחד המשותף לכל הטעמים.

לענין, השורש המאחד את החטאים שמננו חז"ל, הוא החוסר בהבנת תשתיית האישיות בצורה נפשית שלימה. רק באשר הנפש בריאה ובוגרת, ניתן לבנות את הקומה הגבואה יותר של הוצאות לדבר ד' הרוחני, בהkrabbת קרובות או בכשרות המאכלים, ואף את בניית הגוף.

מחשבות בגון 'מתי ימותו זקנים אלו', הן אפיון לקפיצה בוסריה אל תוך עולם הקודש. המהשבה של רבנים צעירים -חכמים מכל שיורו מצד עצמם- שהם היחידים המבינים את דרך השם הרואה לדoor הנוכחי, ושהזקנים נס לחים, ואינם ראויים להנהייג בשל גלים המופלג, אלו מחשבות ואמירות של בוסר ומדידת התרבות בכלים חיצוניים ולא מהותיים. כך גם עניין שתתיית היין, המבנינה את האדם לחוויה רוחנית אשר אינה נובעת מהעולם שהוא עצמו בנה בעמל אלא מהחויה של קפיצה הרת נוצרות לעולם מבהיק, קפיצה נטולת הכרנה רואה לחוויה הרוחנית, בחינת 'הצץ ונפגע', לעומת כניסה שלימה- 'נכנס בשalom ויצא בשalom'.

לא ביסוס אישיות האדם בצורה בראיה מבחינה הנפש, אין כניסה מוצלחת לעולם הקודש מבחינה הרוח, ואף יותר מכון, הנכנס ללא אשיות בראיה לעולם זה, סופו להשחתת את הקודש.

מהתיאור על נדב ואביהו הקדושים והטהורים, נובל ללמידה מעט על הסבנה האורבת גם ביום, לבב הניגש ללימוד התורה ולקרבה אל דבר ד'. כאמור, לא חיללה מנדרב ואביהו עצם אנו למדים, כי אם רק מתיאור הדברים שבידי חז"ל הבאים לחנן אותן.

בתחילה הלימוד בישיבה קורה לא אחת שהתלמיד מעדיף לצמצם את העיסוק בעקרונות החיים הבסיסיים שלו, בדגמת היחס לחבר, קימה בזמן מוגדר ל'סדר בוקר', פיתוח מידת הסבלנות כלפי מי שחושבד אחרת, אחריות אישית להחלטותיו ועוד עברבי יסוד אשר עליהם בנויו הנפש.

ישנה נטייה לבrouch לעיסוק ברמות ה'روح' לפניה הבשלות ברמתה הנפש', לעסוק בפיתוח התפיסה האינטלקטואלית הרוחנית, וכן בפיתוח הצדיקות המשולבתת הקדושה, עוד לפני שנתבססה באמון הקונה הנפשית אשר אمنם יותר 'משעמת' את האינטלקט מחד אך יותר קרייטית להתפתחות הרוחנית מайдן.

לרוב, מאופיין המצב הזה גם בגיןה צעירה השואפת לדעת הכל יותר טוב אף מהשלמים באמת נפשם ורוחם: 'אימתי ימותו שני זקנים הללו ואני אתה נהיג את הדור'.

התורה מחייבת לפיתוח מקביל של כלל חלקי האשיות, כך שיתקבל אדם בעל שיעור קומה רוחני בריא בನפשו וברוחו.

נראה כי דמיות צדיקות אן בסירות עלולות להישנות בבית המדרש, בדמותם למדנים צעירים בעלי 'ראש' של אדם מבוגר (עובדת מבורכת בשלעצמה), אך בעלי 'נפש' אשר אינה יכולה להכיל את הגדל הרוחני ולהעמידו איתן על הבסיס הנפשי. אמנם, לא כך ד' ברא את עולמו, ולא כך ציווה בתורתו.

התורה תלתה את קיום המצוות היום יומיות, בהבנה הרואה לגישה אל הקודש.

יתכן וזהו אחד המסרים הטמונהים בהצמדת התורה את סיוף שריפת בני אהרון הצדיקים לציוויל' בענייני היום-יום כגון בשירות המאכלים, וקדושת הרוח של הקרבנות.

לאמור - השראת שכינה תלואה בבריאות הנפשית ובגדלות הנפשית, לא פחות מזו הרוחנית. הבנינה המודוזה הנפשית, והאחרית, לחוץ הקודש, מאפשרת התקדמות לעולמות עליונים של רוחניות ומביאה להשראת שכינה במאכלים ותאות הגנו.

כהורים ובמחנכים נפנים את הפרשה המורה לנו לرمם את הנפש לצד הרוח, ולפתח אצל ילדינו ותלמידינו את קומת הבריאות הנפשית, בעיקר תוך כדי צאתם לעיסוק העליון בבית המקדש وكل וחומר בבית המדרש.

'וַיְדֵם אֶחָרֶנ' אֶז וְהַיּוֹם

התיחסות הראשונה בתורה לאבלות על הנופלים על קידוש ד', מצויה בפרשנו, כאמור, 'ברוכי אקדש'.

לאחר מות בני אהרן בהקריבם אש זרה אשר לא צו, מופיע ציווי יוצא דופן לאהרן ולבני הנותרים: **"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶחָרֶן וְלֹא תִּעֲזֹז וְלֹא תִּתְמַר בְּנֵינו - רַא שְׂכִים אֶל תְּפִרְעוֹנוֹ וְבְנִדְכִּים לֹא תִּפְרֹמוֹן, וְלֹא תִּמְתַּהוּ"** (ויקרא פרק כ פסוק ז). הקב"ה אוסר על התאבל על בניו אשר נהרגו זה עתה, הקב"ה אוסר על אחיהם להתאבל על אחיהם הגדולים אשר נפלו בקורבתם לפניו ד'.

לבאורה, לא ברור כיצד מתישבת דרישת זעם עקרונות התורה, שהרי מצווה ידועה היא לשבת שבעת ימי אבל על מות הקרובים. ואכן, ישנו ציווי לכל ישראל לבכות על בני אהרן וכן להתאבל עליהם - **"וְאַחֲרִיכֶם בְּלִ בֵּית יִשְׂרָאֵל יִבְפּוּ אֶת הַשְׁרָפָה אֲשֶׁר שָׁרַף ד"** (שם). אך על אהרן ובניו, נאסר האבל.

יש לעמוד אם כן, על אופיו המיחודה של האבל הזה, אשר כאמור הוא הראשון בתורה למתים על קידוש ד', והוא המדריך אותנו לעתיד.

הקב"ה מבידיל בין הכהנים לבין שאר העם. הכהנים, כמו השופטים, מבטאים את נשאי אור התורה והקדושה שבבודו, כאמור: **"וְבָאת אֶל הַפְּהָנִים הַלְוִיִּם וְלַשְׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בִּימֵים הָהִם וְדָרְשָׁת וְהִגְיָדו לְפָנֶיךָ אֶת דְּבַר הַמְשֻׁפְט"** (דברים י"ז, ט'). נראה אם כן, כי התורה דורשת מציבו נשאי אור התורה שבבודו, יחד מיחודה לאבלות על קידוש ד'.

בכל, התורה הקפידה שאבלות תהיה כנה וממזה. התורה אינה מבקשת שיבrhoה האדם מכאבו או יכחיש אותו. אדרבה, הלבות אוננות ואבלות מגידות חובה לקרווע את הבגד מכאב, חובה בישיבה ורק על הארץ, איסור על עיסוק בתורה בשל הייתה משמחה, איסור גילוח הנוטן אוירה עצובה, ועוד. יש לציין, כי הלכה זו נוהגת גם בכהנים במות רגיל, אך נראה שבמאות על קידוש ד', אין הדרישה מהם דומה (כਮובן לא בrama ההלכתית אלא המחשבתית).

לאור העובדה שגם הקפידה על היהות האדם כואב ואבל על מות קרוביו, ניתן להסביר את הציווי ההופיע בפרשנו, בין אבלות העם, לאבלות אהרן ובני הכהנים.

בשעת משבה, כאשר מתינו אשר נהרגו על קידושה ד' מונחים לפנינו, מדrica התורה כי יש להיזהר באבלינו הנורא. ודאי חובה על כולנו להתאבל ולכאווב את המות הנורא, ודאי חובה לברר בשל מה בא המות בחולוננו. אך ישנו חשש שהאבל יגרור את כולנו לנtinyת גט בריתות לדברים חשובים, אשר גם בגינם אירע המות. אילו היו מתאבלים אהרן ובניו, לומדי התורה שבבודה, אבל בבד גגלי, יכול היה להשתמע, טעונה על המשכן אשר בגינו מות הבנים.

טענה שכזו, הייתה מחייבת את הקישור למשכן, את היחס בין ישראל לקב"ה.

על כן, ציינה התורה את גודלות אהרון, אשר נדם והפנים את אבו.

מאיידן גיסא, ד' מצווה את כלל העם לבכות, ולהביע את כאבו על הבנים שמתו, ואפילו בהדגשוה: 'אשר שרד ד', באחריות מלאה, בבירור האחראים לכך, עד כדי קריאה לשמייא 'אלי, למה עזבתני?'. נראה כי התורה מבקשת דווקא מהכוהנים ומהשופטים שבכל דוח, להיזהר מ 'שבירת הכלים', מתגובהה אשר תפגע בבניינים אשר נבנו בעמל רוחני וגוףמי רב, אשר אמנים אינם מושלים, אך הם עדין ראשית הצמיחה של גאולתנו.

ודאי יש להבדיל בין משכנן העדות לבין מדינת ישראל של היום. המשכן מלא בדבר ד', ואינו חסר מואמה, לעומת המדינה שלנו. אך על אף עובדה זו, יש להאזין לשינוי המשקל הכאב, אשר מדריכה אותנו התורה, בין השבר הנורא במות בני אהרון מחד, לבין שמירת היחס הרואוי למשכן Mai'dan, ובימינו בין האבליים על שברנו הנורא מחד לבין יציבותה וחשיבותה של מדינת ישראל, Mai'dan.



וּטְמָאָה שֶׁבַע תִּימִים

את המושג 'וטמא'ה' אנו מכירים כמשמעותו של עונן ופושע, בדברי ירמיהו בביבורתו על חטא האומה - "כִּי אִם תַּכְבִּסִּי בְּנֵתְךָ וְתַרְבִּי לְךָ בָּרִית נְכַתָּם עֲוֹנָה לְפָנִי... אַת תָּמַרְתָּ לֹא נִטְמָאָתִי, אַחֲרֵי הַבָּעֵלִים לֹא הָלַכְתִּי? דָּא יָדְךָ בְּגַיאָה, זְעִיר מָה עָשִׂיתִי".

בשל כך, علينا להבין כיצד יתכן שאשה היולדת ובabies חיים לעולם, טמאה מסוף ימים. וכי עונן עשתה? הרי זהה המצווה הראשונה שנצטוותה האנושות מأت בוראה - "פְּרוּ וּרְבוּ וְמִילָאוּ אֶת הָאָרֶץ", כיצד יתכן אם כן, שקיום המצווה שוחר בטומאת עונן, ומהו בכלל העונן במעשה הלידה?

נראה שיש לדקדק יותר במונח 'וטמא'ה' עצמו על מנת לישב קושיה זו.

הראב"ד בתקילת שער הקדושה (המופיע בסוף ספרו 'בעל הנפש'), מבאר שהטומאה והטהרה נחלקים בתוך עצם לשני חלקים - החלק האחד הוא המחשבה, והחלק השני הוא החוש.

טומאת המחשבה היא בהרהורו איסור וכדומה, וטומאת החוש היא בנגיעת נבלה ובדומה. טהרת המחשבה היא בפרישה ממחשבת איסור והרהור בתשובה וכדבר ד', וטהרת החוש היא טבילה וכדומה.

בנוספת, הוא מחלק בין טומאה וטהרה חיצוניים, לטומאה וטהרה איסוריים. טומאה וטהרה חיצוניים - כגון טומאת מת, טומאת נדה, טומאת נבלה. טהרת מעין, טהרת מקוה, כיבוס, מחוסר כיפורים וכדומה.

טומאה וטהרה איסוריים - כגון טומאת אישורי ביהה, טומאת לשון הרע, טומאת עבודה זרה. טהרת עיסוק בתורה, טהרת המחשבה, תשובה, קרבן אשם (וחטאתי) וכדומה.

בעקרון ניתן לומר שטומאה היא הסתלקות שכינה, וטהרה היא ההכנה להשאות שכינה - **"ולא יטמאו את מתחיהם אשר אני שבע בתוכם"**.

יש טומאה הבאה ללא בחירת האדם וממילא אינה שלילית, אלא עובדתית. כגון הופעת דם נדה. ואotta יש לטהר בטורה עובדתית, במקורה. טומאה זו היא סטטוס הנitinן ממורים, ולא סטייה אנושית ממוסר הקודש.

יש טומאה רצונית, שהיא שלילית והיא עבריה, וכך לטהר אותה יש לעשות תשובה מטהרתת. טומאה זו אינה מתחילה מסטטוס מגובה, אלא מעברת האדם על רצון ד', הגורם לטומאה.

לכאורה, לא ברור מפני מה יש 'טומאת סטטוס' שאינה נובעת עבריה מוסרית. מה עניינה של טומאה זו?

שם כך علينا לזכור את דברי ריה"ל בספר הכוורת, אשר לאחר קביעתו שעיקר טומאה וטהרה הם גזירה אלוקית, הוא גם מטעים את מהות הטומאה -

"שאפשר שיחיו הצערת והזבחת תלויות בטומאת המת. כי הטעות הוא ההפסק היונית גדול, והואיבר המצרע במת, וכן שכבתן הזרע הנפסדת, מפני שהיא בעלת רוח טבעית מוכנה להיות זרע ויתהווה מפנו אדם, ולפיכך הפסדה הפך לסיגלת חמימות וחרום". הטומאה היא סטטוס המלמד על קרבנה למות, שהוא הפסד החיים, ומכאן ערכו השילילי, במצב שהחירות האלוקית פחות מופיעה בו בגלוי.

אם כן, מפני מה איננו מרגשים 'טומאה', בהנחה שהיא אכן מגיעה בשל מיעוט של זרימת החיים? על כך הוא ממשין ועונה -

"ולא ישיגו במו זה ההפסק, לעדינותו, אלא בעלי הרוחות העדינות והנפשות האצילות, הדבקות באלהיות ובנבואה או במרקאות החזקיקים והחויזנות המתאימים. וכן ישנים אנשים המוצאים לכך בנטשوتם כל עוד לא טהרו מטמאתם".

סטטוס הטומאה וסילוק החיים, הוא בה דק וודין, עד כי רק אנשים רוחניים חשים בזה.

על כל פנים, למדנו מדברי רבינו יהודה הלוי, שהטומאה מבטאת את המרחק שנוצר בין האדם לזרם החיים האלוקיים. דבר הבא לידי ביטוי בעוון מוסרי (כגון עבודה זרה או לשון הרע), או אפילו רק בקרבה ביולוגית לתאים עם פוטנציאל חיים אשר קמלו ומתים (כגון שכבתן זרע או נדה). גם אם הקربה זו נিיטרלית מבחינה מוסרית.

היכן ניצבת היולדת? האם היא שייכת לטומאה וטהרה של עוון ופשע, או שמא היא שייכת לטומאה הסטטוס, שאין בה עוון אלא מרחק ביולוגי מן החיים, עם צורך לטהר?

שאלה זו מתקבלת לבארה חשובה בקרבן החטאתי אשר يولדת מביאה. לבארה, עצם העובדה שהיולדת מקריבה חטאתי, מלמד יותר מכל על בן שטומאהת שיבכת לסתוג המוסרי, בשל עבירה מסוימת, ומכאן החובה להביא קרבן על חטאה (גם אם לא ברור דיו מהו).

ידים לדבר אנו מוצאים בדברי הגמרא (נדה לא) - "שאלו תלמידיו את ר' שמעון בן יוחי, מפני מה אמורה תורה يولדת מביאה קרבן? אמר להן, בשעה שכורעת לילד קופצת ונשבעת שלא תזקק לבعلה, לפיכך אמורה תורה תביא קרבן".

רשב"י מדגיש שהחטא אינו נועז בלבדה עצמה. אולם בן קיים חטא שקשרו לילדיה, והוא הנדר אשר האשה נודרת בשעת לידה, שלא תחיה חי אישות עם בעלה, ולבן יש צורך בכפירה.

אמנם, גם לשיטה זו של רשב"י (אשר הוקשתה בהמשך הסוגיה שם), אין בחטא זה כדי להסביר את עצם טומאת היולדת. שהרי רחוק לומר שטומאהת קשורה בנזורה, וגם אם הקרבן מגיע על חטא הדיבור שלו, לא נראה לומר שטומאהת באה בשיל בן, שהרי לא מצינו טומאה באה על אדם בשל נדריו (אם כי טומאה הקשורה ללשון הרע מצינו במקרה במוון).

ואכן רביינו הרמב"ן, לאחר שמביא את דברי רשב"י,קובע שבפשט הכתובים הטומאה זו הינה סטטוס בלבד של 'קרבת מוות' בדבורי ריה"ל, ולא טומאה מסורתית בשל עבירות לידיה. "יאמר שתקריב כופר נפשה לפני ד' שתטהר ממוקוד דמייה, כי האשה בלבדתה תהיה לה מעין נרפא ומוקוד משחת, ואחריו עמדת בימי הנקיון, או ביום יצירת הולך לזכור או לנקבה, תביא כופר נפשה שיימוד מוקורה ושתחטה, כי השם יתעלה רופא כלبشر ומפליא לעשות".

אולם רביינו בחיי הפליא לחדר שהקרבן נועד לכפר על חטאה של חוה אמןו- "שאין הקרבן הזה מצד חטא של עצמה ורק מצד אמה שהייתה אם כל חי, כי לו לא החטא ההוא היה האדם מוליד עם אשתו שלא בדרך תואה וחשך אלא בדרך הטבע הגמור, בטבע האילן המוציא פירוחיו בכל שנה שלא בתאהו, והיולדת הזה באמה בתה במעשה החטא, כי הענפים הם מקולקלים בקהלול השורש, ועל בן יצירכנה הכתוב קרבן לכפר על החטא הקדמוני, שכן נצטוה בסבת אותו החטא על שלוש מצות, והן: נדה, וחלה, וחדלקת הנר. ולפי שהחטא ההוא היה תחלה במחשבה ואח"כ במעשהה ומפני זיה הזיכיר בקרבן يولדת: "אחד לעולה ואחד לחטאתי", בנגד חטא המחשבה וחטא המעשה".

על פי דבריו, יתכן יהיה לומר, שכפי שטוהרתו נדה באה לכפר על חטא חוה, כך טוהרתו היולדת באה בכפירה על חטא זה. מכאן עולה, שטומאהת היולדת אכן נעוצה בטומאה מוסרית ולא בטומאה של סטטוס בלבד. אמנם, אין מדובר כאן על טומאה מוסרית או עבירה של האשה היולדת עצמה, כי אם הקרנה של חטא אדם הראשון, הבאה לידי ביטוי בתאהו.

בר או בך דבר אחד עולה בבירור מסוגיה זו על כל שיטותיה.

חזק"ל לא ראו בטומאת היולדת או בקרבנה, מעשה כפירה על יחסיו האישות עצם אשר הביאו לילדת רבתינו לא ראו בקרבת הגבר לאשתו מעשה שיש לכפר עליו בליך. יתרה מכך, בהתבוננות عمוקה יותר בדברי רבינו שמעון בר יוחאי, ניתן לומר שהטומאה והקרבן, נועד לכפר על הרצון של האשה להמנע מיחסיו אישות בעתידה. שהרי זהו בדיקן ידרה אשר בשלו בא הקרבן – "נשבעת שלא תזקק לבعلת", ועל בר גופא יש לכפה על המחשבה לפרק מיחסיו אישות.

גם שיטת ר宾נו בחיה מתחפרשת בכיוון זה, שכן חטא של חווה על פי הסוד כלל את הקלקול המיני, שהטיל בה הנחש זוהמתו בדברי הגمراה במסכת שבת (קמ"ו) – "שבע נחש על חווה הטיל בה זוהמא", ופירוש רשות – "כשנתן לה עצה לאכול מן העץ בא עלייה" (ובן הוא בפרק ידר"א בא). על כן, ישנו קשר מהותי בין דברי רשב"י על בר שהאשה נשבעת להמנע מבعلת, ובין הסברנו של ר宾נו בחיה בדיקת הקודום של חווה. בשנית, ישנו קלוקול המהמות המינית, הנובע מחוסר השלמה עם תפkidah כאשר כל חי.

על בן גם כפרתה כאן בילדתה, נועצה בשורש זה – כפירה על הרצון שלה להמנע מהשרחי אישות עם בעלה, על ידי טהרה מטומאתה ועל ידי קרבן.

לפי הסברנו זה, יפה עולה עניין ברית המילה בתום ימי הטומאה בילדת זכר. שכן ברית המילה היא האות לכך שהיולדת תיקנה את חטא אם כל חי, והיחס המיני מגיע בczoraה הנכונה, בברית המעור, אשר מבטאת את המקום החשוב של הנעה המינית, בהיותה מביאה חיים לעולם, בחיבור קדוש בין אשה ובעל.

הרב קוק מבאר בקוציו, שברית המילה מבטא את האמון שלנו כהורים במצוות, אשר מונחת במצוות מגמה אלוקית, ואנו לוקחים אחריות על הופעתה בהבאתILD לעולם, אשר ייטיב את המצוות המתעללה והולכת. גישה זו של ברית המילה, הרואה בדחף המיני ביוטיו לרצון האידיאלי לתיקן עולם בממלכות שדי, ניצבת באנטי תזה לגישה ההפוכה, של שופנהואר וחבריו, אשר כפרו בהיות השגחה, וכפרו במצוות העולם לטוב, ועל בן בריאותם הפסימית התיאשו מתיקון העולם והדריכו שלא להביא ילדים לעולם זה.

על בן, טהרתו של היולדת וקרבנה, מסתומים בשיא של ברית המילה, אשר מבטא יותר מכל את האחריות שלה ושל בעלה להופיע את הרצון האלוקי בעולם ע"י הבאת ילדים, על ידי הדחף המיני בצורתו המורסנת והמושכלת, מתוך אמונה עמוקה בברוא ובהשגתן, אשר סוף העולם לטובה ואין יאוש בעולם כלל



אָבִן חְלִינָנוּ הַוָּא נְשָׂא

פרשتنا זו עוסקת בצרעת לסוגיה.

לדעת רבינו מהראשונים, הצרעת המקראית אינה מחלת הצרעת אשר נהגה בעולם עד לא מזמן, הקרויה 'מחלת הנسن'.

כבר לדוגמא כתוב ר' אברבנאל- "צוה שישחטו את הציפור על כל חרש, לרמזו שהאדם כבלי חרש מעשה ידי היוצר ותברך, וכולם לפניו בחומר ביד היוצר. ונשחתה על מים חיים שבכלי, לרמזו אל התורה אשר היא בלב האדם, כי בסבת התורה שלא נשמרה כראוי מתה הציפור השחוטה. וצוה שיטבול הציפור החיה בדם הציפור השחוטה, להודיע שאין הצרעת חולית מתדקק מפאת טבעו בדברי חכמי הרופאים, אבל הוא ברצון השם ונזרתו על האיש החוטא". וכן דעת רשב"ס ועוד.

בדבריהם עולה מפשטו הבתוים המתארים את הדמויות שנצטרכו במקרא- משה, מרим, נעמן, גחזי ועווזיה. כל הדמויות הללו, נצטרכו ונורפאו באופן שאינו טבעי ואין תואם מחלת אפידמיית-ביולוגית כמו הצרעת שרווחה בעולם עד לא מזמן.

משה נצטרכו בין רגע בסנה, ונורפאו בין רגע. מרימ נצטרכו מיד, נעמן נתרפא ע"ז טבילה באופן מהיר מאד, גחזי קיבל צרעת מיידית לאחר קללת אלישע, ועווזיה נצטרכו במחלה של קטרות שלא כדין. העובדה שאוותה הצרעת מנוגעת גם את הבגדים וקירות הבתים, מלמד אף היא על כך שלא מדובר בצרעת המוכרכת לנו אלא במחלת מיוחדת הנגרמת ומסתתקת בהתאם למעשי המוסריים של האדם ובהתאם לטהרטו ע"ז הכהן.

צראת התורה באה על חטא המחלוקת כմבואר במסכת סנהדרין – "כל המחזיק במחלוקת עובד בלאו ... רבashi אמר: ראוי ליצטרע", וביחוד על כך שהמחלוקת גורדת טומאת הלשון, לדבריו ריש לקיש במסכת ערבית – "מאי דכתיב "זאת תהיה תורה המצחער"? זו תהיה תורה של מוציאו שם רע".

אנו מבינים מדברי הגמרא, שצראת היא סימן לטומאה פנימית באדם, והוא באה חלק מעונשו, וכפורתו, על מעשייו הרעים.

לפי ביוון זה, מורתקת היא מסורת רבותינו האומרת שרווח אFINO משיח צדקנו, משיח בן דוד, הינו מצורע –

"ך' יחוּשׁ עַבְנִי מֵצָא לְאַלְיהֹו עוֹמֵד עַל פֶּתַח הַמִּעְרָה שֶׁל ר' שְׁמֻעוֹן בֶּן יוֹחָאי... אמר לו: אִימְתֵּי יִבּוֹא קָשִׁיחַ? אָמַר לו: לֹךְ שְׁאֵל אֶתְּנוּ. וְהִנֵּן הוּא יוֹשֵׁב עַל פֶּתַח הַעִיר. וּמָה סִיםְנוּ? יוֹשֵׁב בֵּין עֲנֵים סָבֵלי חַלְαιִים, בָּלָם מַתִּירִים וּקְוֹשְׁרִים בְּבֵית אַחֲת, וְהַוָּא מַתִּיד אַחֲת וּקְוֹשֵׁר אַחֲת, אָמַר: שָׁמָא אַתְּבָקֵשׁ וְלֹא אַתְּעַבֵּב". רש"י – "יוֹשֵׁב בֵּין מְנוּגָנִים, וְהַוָּא נְמִי מְנוּגָן".

הגמרא מתארת את נגע הצראת בגופו של משיח, שעול שמו המשיח קרווי – "רבנן אמר כי יווודא דברי רבי שמו", ופירש רש"י – "מצורע של בית רבי".

אנו לומדים, שלא די בכך שהמשיח מצורע, אלא שהצראת היא מהותית לו עד כדי כך שהמשיח ממש נקרא על שם נגע הצראת שבו הוא מנווגע.

עלינו להעמיק ולהבין שלושה עניינים –

מן פניו מה המשיח מנווגع בצרעת? הרי משיח צדקנו הוא איש אלוהים קדוש וטהוהר, וזה איינו רשות.

מן נגע הצראת מהותית למשיח עד כדי כך ששמו קרווי על שם נגעיו?

מה נגע הצראת של המשיח אומר علينا, דור אתחلتא דגאולה?

כבר ראיינו בדברי רבותינו לעיל, שנגע הצראת נעוץ בעוון המחלוקת, ובუיקר בהוצאה שם רע. הוא הוציאו שם רע על חבריו, על בן יצא לו שם רע כמו שהוא. הוא פגע במרקם החברתי, על בן הוא יוקע ממחנה ישראל. הוא חטא במבטו החיזוני על חברו ודין אותו לכף חובה, על בן הוא ילקה בגופו החיזוני ומומו יתגלו. ובכפי ליאא בטהרתו – הוא נטההר בציורים ובמים חיים, וכך נפשו נטההר בחזרה לתשובה למוקוה ישראל'.

ישיעיו מתאר את סבלי המשיח, בכפירה על כל ישראל, שלא בשל חטא פרטיו שלו – "אָכְנוּ חָלִינָנוּ הָנוּ נְשָׂא וּמְכַבִּינָנוּ סְבָלָם", ובאר רש"י – "אָנוּ הָיִינָנוּ סְבָדָרִים שָׁהָא שְׁנוֹא לְמַקוּם, וְהַוָּא לֹא הִיה כֵּן, אֶלָּא מְחֹלָל הִיא מְפַשְׁעֵינוּ וּמְדוֹכָא מְעוֹנוֹתֵינוּ". נגעיו המשיח מבטאים את הצראת הלאומית – הוא לוקה עבורנו. האומה גלתה בשל שנות חינם, ועל כן מלך האומה, המשיח, לוקה בצרעת כל ימי כתיקון. הנגעים הם מהותיים למשיח,

ממוש בשמו הפרטיו. משום שהוא מונגע, מלמדת על הקשר העמוק שלו עם האומה כולה, ועל הנשיה בעול הרוחני של כלל ישראל, עד כדי מוכנות לஸבול עבורה. בעוד מיתת הצדיקים המכפרת על הziבוח, בהיות הצדיקים שוקלים כנגד כלל ישראל, ומעליהם אותם ביסוריםם לבך זכות, במפלאות ההשגחה العليונה.

ומכאן תשובה לשאלותינו הראשונה והשנייה - המשיח מונגע בשל חטאינו, ושמו קרי עלי שם נגעיין, משום שהוא כל מהותו - תיקון חטא המחלוקת ע"י נשיה בעול העירות של הכלל.

ראינו לעיל שהשנאה ההידית היא הבסיס למחלוקת, וממי לא להוצאה שם רעה.

במובן, המחלוקת בסיסודה היה דבר חיובי. ללא מחלוקת, כיצד האמת תצא לאור? ורק אם המחלוקת נוצרת, שבר שניינו במסכת תענית - "אמר רבי חנינא מא דכתיב ברזל בברזל ייחד? לומר לך, מה ברזל זה אחד מחද את חבירו, אף שני תלמידי חכמים מחדדין זה את זה בהלכה". אלא שעיל המחלוקת להיות לשם שמים, ולא מצד האגו או בשל נגיעות אישיות.

יתכן וזה גם המסקנה מהיסטוריה המשיח, עברו דור אתחלה וגדולה -

עלינו ללימוד ממשיך צדקנו את המוכנות למסור את הנפש עבור טובת הכלל. כאמור, עצם נגעי המשיח, מבטאים את התקיון לסייע היסטוריים. הנגעים באים על עwon הפירור, וסבלו של משיח מגיע עמוק של חיבור ונשיה בעול אחר.

אולם יחד עם זאת, המשיח אינו מכפר על עמו, לא עמידה על ערבה של האמת המבוררת. הוא יושב דока בשעריו העיר, במקום שבו מצוים בתה הדינים - "שפטים ושותרים תחת לה בכל שעריה... ונתפטו את העם משפט צדק", וכברבי הרמב"ם בhalchetoi - "וירושבת בשער העיר, שנאמר 'והציגו בשער משפט'". השערים מבטאים את בירור וח:right הדין והאמת.

על בן המשיח המגיע בשם האחותה והאהבה לעמו, אין מותר על מידת האמת והצדק, אלא יושב דока בשעריו העיר, להביע בבר את התנאי הבסיסי הקפול לגאולתנו ופדות נפשנו - אהבה ואחותה המתבטאים בנגעין, יחד עם בירור האמת האלוקית ועמידה בדרישותיה, בית הדין הניצב בשעריו העיר.

לא טנאה מחד, ולא ותרנות מאידן. אלא בדברי זכריה, שזרות האמת השלים והמשפט בתנאי לביאת משיחנו - "אלא תזכרים אשר תעשנו דברו אמת איש את רעהו אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם".





מצות CISOI הדם והנטיה לצמחונות

אחד המצוות אשר פחות מוכרות לרובנו, היא מצות CISOI הדם. שלא כמו בעבר, בימינו איןנו עוסקים בשחיטה בחצר הפרטית שלנו, אלא רוכשים את העוף ברשות השיווק - שוחוט, נקי ומוכן לבישול. התורה מצווה את השוחט לכוסות את הדם הניגר מן העוף בשחיטתו. ישנים במצווה זו לא מעט פרטיזניים והלכוט, כפי שמכואר בשולחן ערוך בחלק יורה דעה, ולהלן ננסח להביט ב⌘מגמה המוסרית אשר למצווה זו.

הציווי לכוסות את הדם נאמר בפרשנותן בצורה מפורשת -

"ואיש איש מבני ישראל ומון הגור הגור בתוכם, אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר י████ל, ושפֶה את דמו, וכקְשׁהו בעפָר."

התורה הטיעינה את דבריה - **"כִּי נַפְשׁ בְּלֹבֶשׂ דָּמוֹ בְּנַפְשׁוֹ הוּא. וְאָמֵד לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל, דָם כָּל בָּשָׂר לֹא תִּאֲכִלוּ".**

אנו שומעים מדברי הכתוב את הציווי עצמו, ואת טעמו - علينا לכוסות את דם החיה והעוף, מפני שהוא הנפש. פשוט הדברים הוא כך - הדם הוא התאים הביוולוגיים הזורמים בגוף, ומאפשרים את היהת הנפש פעליה בעוף ובchia. הדם הוא כל החיים, ואנו יודעים כיום על ערכו הרב ועל תפוקdon, כאחראי הבלעדי על אספקת החמצן מהריאות והלב עד לכל אברי הגוף. החיים תלויים לחלוtin בתאי הדם, ועל כן CISOI הדם מבטא את CISOI החיים שנלחקו בעת על ידי השוחט.

כך ניתן להבין את הקשר בין איסור אכילת הדם, ובין החובה לכוסתו- שתי המצוות מבטאות את העיקרון הרוחני שהדם הוא הנפש שביבורו החוי, והתורה אוסרת אכילת הנפש (או אכילה של חומר ביולוגי המאפשר את הופעתה), ומבקשת את ביסויו.

לכארה, היינו מצפים שהמצוות הנוגעות לאיסורי אכילה וחובת ביסוי דמים, תשתלבנה בתחום האיסור הרחב של אכילת חיים שאין בשירות, אשר נתרפרש בפרשנות 'משמעותי'. אולם התורה רואה לנכון להציב את ה指挥 על ביסוי הדם, שלא כחלק מאיסורי אכילת טומאה, אלא בחטיבה עצמאית, המתחכמת עם איסורי עריות אשר מגיעות בצדן לאיסור על ביסוי הדם, בפרשנות.

עלינו להבין אם כן, מהו הקשר שאותו מבקשת התורה לבטא, בין איסור אכילת הדם והחובה לכוסתו, ובין האיסורים המוסריים על יחסם אישות אסורים המופיעים בצדן.

לכארה קשה הדבר- הלא ביסוי הדם הוא צו 'מוסרי-שכל' על פניו, כי אם מעין 'חוק', גזירה אלוקית שאינה מתירה לאדם לאכול את 'הנפש'. הגוים אוכלים דם, ואינם רואים בה זה עולג גיגוני או מוסרי. בעוד איסורי עריות הנם איסורים מוסריים, אשר על אף היותם במובן צו אלוקי, הנם מתקבלים על דעת האנושות כולה בתחום המוסרית הבסיסית התרבותית.

ונכל לומר כפי שפתחנו לעיל, שגם איסור אכילת הדם והחובה לכוסתו, הן בעלות טעם מוסרי, ומכאן הקשר בין איסור חشك העירות עם איסור חشك שפיקות הדמים. שני איסורים מוסריים.

נזכיר כמובן, שככל מצوها מקבלת את ערכה ממשום שכך ד' ציווה. רק לאחר קבלת החובה מצדנו, אנו גם נדרשים למצוא טעמים שונים למצאות, כך שייאירו גם את עולמנו המוסרי באור ד', וזה רוז הקדמת 'נעשה' ל'נשמע' (כבריאו של ר' ר' ל' בספר הבודאי).

את הטעם המוסרי בביסוי הדם באר הרוב קוק במאמרו החשוב 'חזהן הצמחונות והשלום' -

"ביסוי דם החיים והעוף היא כמו מהאה אלהיות, לעומת ההיתר התליי ביסודותיו במצב הנפש המוקולקלת של האדם 'כי יציר לב האדם רע מנערדיו', ונפשו זאת אומרת: 'אוכלהבשר כי תאנוה לאכל בשור', וגם אוכלה בשור בכל אותן נפשות, בגין שם רעינו של התנגדות פנימית מצד רגש הטוב והצדק. ולבן אמרה התורה: בסה הדם, הסתר בו שותן ורפיון מוסריותן!".

הרוב מסביר, שבביסוי הדם נועד על מנת לעורר בנו את המחהה הפנימית על אכילת בעלי חיים, ועל כך שהדבר אינו מעורר אצלנו התנגדות.

אמנם, לו ינסה העולם התרבותי לדלג לשלב הצמחונות, ולהימנע למגמרי מאכילתבשר, טרם שהבשילה התרבות האנושית לכך- איזו זהה העולם יגרום הרס לעצמו במקום התקדמות מוסרית.

משמעותה האלוקית על אכילת בשחין הגדר מחייבת. אך מצד הבסיס המוסרי לעולם הזה - מותרת אכילתו. מהחאה של ביסוי הדם, נועדה רק להזכיר לנו ולהטמייע בנו את העתיד לבוא - יום גיעו והעולם יתעללה במעלות המוסר האלוקי עד שיחידל משיפיכת דם הבריות ואכילתן. אך עדין איןנו שם.

אם אדם אינו מכבד את אשתו, מעלים מיסים, פוגע בעמתו - אז עליו לתקן זאת, ורק לאחר מכן ייחידל מכך, והאנושות תחדל מכך, או אז נוכל להתחיל לדבר על המוסר הדק והעדין יותר, המדרגה הגבוהה של הצמחונות.

הניסיונו לדלג אל הצמחונות בעודנו לקוים בצדדים המוסריים הבסיסיים יותר, היא אילוזיה במקרה הטוב, ועוול במקרה ההפוך. משומש שידילוג שאין בו התקדמות אמתית בקצב החיים המוסריים, סופה לקרוס, ולמוטט עמה את המבנה המוסרי כולו, בבריחת "זבחי אָדָם עֲנֵלִים יְשַׁקּוּן".

הנאצים יכולים להכות למוות ילד יהודי, ומיד לאחר מכן לলטף את הכלב והחתול. משומש שהיחס העדין לבני החיים בראשיתם, לא היה על בסיס מוסרי פנימי ואמתי, אלא על בסיס אסתטי של יופי, ותחווה רגעית.

היחס העדין לבני החיים יכול להתבסס רק לאחר ועל גבי, היחס הראווי לבני האדם. על כן, רק מהחאה ישנה בתורה על שיפיכת דם בעלי החיים, ולא איסור גמור. משומש שההתורה באה לרים אותנו כפי מדרגות המוסר האלוקי, בדרך האמתית הדרגתית הרואה, ולא בדילוג של דמיון ושקר.

בהמשך דבריו, הרוב מסביר מפני מה התורה חיבה לבסוט דם חיים, אך פטרה מכיסוי דם בהמה. הסבריו מפעים - החמלה על בהמה המבויתת, נבע מרגש של הכירות והيبة של קרבת, שכון בהמה גדלה לצד האדם בביתו ובחצרו. התורה לא רצתה שהמוסר יンבע מרגש זה, שהוא אנושי ורעוע מצד עצמו.

לעומת בהמה, החיים היא יצור ניזוד. לאדם אין אמפתיה כלפייה, הוא לא גדל עמה ואין לו זיכרונות רגשיים ממנה מרצע הולדה. דזוקא במצב זה, בו הרגש אפאי, ראוי לבנות את מהחאה המוסרית מהמקום הנכון שלו - מהצד השכלי, האלוקי והאמתאי. ראוי לזכור שהייתהנו אוכלי בעלי חיים, הוא דבר לא מושלם, משומש שבחינה אלוקית מוסרית עליה, ולא מבחינה רגשית תחתונה, ראוי לו לבעל החיים לחיות ולא להחרג על ידי אדם.

אנו נקרים אם כן, להמשיך באכילת בשחין, אולם תוך עוררות מוסרית גבוהה של העתיד לבוא - יום יגיעו באנושות תתעללה באמצעות בכל חלקיה, פנים וחוץ או אף נתנזר מהrigt בבעלי חיים מצד המוסר האלוקי העליון.



מקדש עבשו?

"וַיֹּאמֶר ד' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנִי בָנֵי אַהֲרֹן בְּקָרְבָתְמֵלְפָנֵי ד' וַיִּמְתֹּן. וַיֹּאמֶר ד' אֶל מֹשֶׁה - דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אֲחֵיכָה וְאֶל יְבָא בְּכָל עַת אֶל הַמִּזְבֵּחַ".

מפני מה אסורה علينا התורה לגשת בכל עת אל הקודש?

מפני מה אהרן ובנו, אינם יכולים לגשת ל קודש הקדשים זולת ביום הכיפורים? הלא אם הקודש, וקודש הקדשים, הם שיא השוראת השכינה בעולמנו, אז מודיע הגישה לשם מוגבלת במקום להיות חופשית, ומפני מה אין התורה מדרבת את כולנו לעלות ולהראות בכל מקום במקדש ובכל זמן במשך השנה, ובכל מצב גופני בין אם טההור ובין אם טמא? מה טיבם של ההגבלות?

התשובה לשאלות אלו, ברורה לרובנו. אנו אנשים בוגרים, בני זוג והורים לילדים. אנו אנשים עובדים המנהלים חיים מורכבים. ובעודנו, ברי לנו, שקרבה למקום עדין, עליון, מרום, אינה יכולה להיות ללא הבנה ורואה, ואני יכולה להיות שלא בזמן המתאים לבן. התפרצויות לתוך הקודש, מבטא זלזול בו ולא הערכה. כפי שככל דבר תדריך מחירו הוא זול, וכפי ששיחית עמוק בין שני אנשים מצריכה זמן ומקום והבנה מוקדמת לבן.

על כן, כפי שאנו יודעים שיש יומם וליל, חמוץ ואו, ישראל ועמים, כך אנו יודעים שיש קדש וחול. קדש וקודש קדשים. לכל מדריגה רוחנית יש צלב משלה, ויש מהות משלה, המצrica אותנו להתבונן היטוב טרם כניסה אליה, ולהתאים את עצמנו לתנאים שלה. ביום יש התנהלות של יומם, ובليلת התנהלות המותאמת ללילה. בחושך הגוף נוהג בצורה אחת, ובאור בצורה אחרת. וכך בקודש - ישנים זמינים שונים, תנאים שונים, הכנות שונות, ודמיות שונות, אשר רק בשילוב הנקון, מתאפשרת ההתעלמות למקומות הנסתר והעדין, שאנו פרוץ כל השנה לכולם.

בפריזמה בוגרת זו, علينا להתבונן גם בשאלת המנקרת במוחנו, וביחaud בקרבתם של הצדיקים שבנו - האםyi יבנה המקדש? האם לא הגיע העת לבנותו, ולגשת אל הקודש ביראה ועל פי ההלכה?

גם כאן, כאשר ניגשים לשאלת מועד בניית בית חיינו, علينا להבitem בתורה ולראות כיצד הקב"ה הדריך אותנו בתורתו.

התורה קובעת תהילך שבפסגתו עומד מקדש - **"תַּבְאָמוּ וַתְּטַעַמּוּ בָּהָר נַחַלְתָּה מִכּוֹן לְשִׁבְתָּה פְּעֻלַּת ד' מִזְבֵּחַ ד' בְּנוּנוּ יְהִי"**. על כך דרש בר כפרא בכתובות- **"גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים הארץ".**

מעשי הצדיקים, דהיינו מעשי כלל ישראל, מגיעים על פי הפסוק מןקודת מוצא לנקודת יעד.

נקודת המוצא היא שהמקדש תלוי בטהlixir - תביאמו-תטעמו-מקדש ד'. הכל בעיתו, בסדר הנכון של הగאולה. קפיצות למקדש אין ביה ונטיעה, אלא הרישה ועקריה. יש סדר אלוקי לדברים.

נקודת היעד היא ההבנה שהמקדש יהיה בית השראת שכינה - 'מכון לשבתך'. הוא לא יהיה מוזיאון, ח'זו לא תיאטרון, ולהבדיל, הוא אפילו לא יהיה ישיבה קודשת. הוא יהיה מקדש. מקום שיש בו השראת שכינה ברמה נبوאית ומעשית, ולא רק מקום אסתטי, או להבדיל מקום עם קדושה אבסטרקטית שכילת.

אנו מתחקים להבין מה חסר לנו בili המקדש. זאת ממשום שאיבדנו בגלותנו את החוש השישני, הלא הוא הנבואה, ההקרבה, הדבקות העליונה בד' מעל הגבולות. התרגנו לבניין רוחו של הפרט, בתפילה ובתורה, במצאות ובחסד. הדגש בעבודת ד' היה על קהילה ולא על אומה, על אדם פרטיו ולא על עם. אין גילוי שכינה מלא על אדם פרטיו או על קהילה, רק על עם ד' כולם. לכן קשה לנו לדמיין את החוש שאבד לנו, קשר אינטימי רומנטי בין האין סוף ב"ה לרועיתנו, נשמהתנו הלאומית. התרגנו לאור הנר הפרטני, ואינו מדמיינים מהו אור השימוש הכללי אשר יזרח במקדש.

הבה נרד לעולם המעשה של ימינו-

חוֹזְנוּ לֵא". הקמןו מלכות. התקיים בנו'תביאמו' ב"ה. באננו, התחלנו לדבר גם 'כללית' ולא רק 'פרטית'.

ועתה, אנו בשלב של 'תטעמו בהר נחלתן'. שהוא המעבר מטרמינולוגיה 'חילונית' ל'יהודית'.

נטיעתehr שוניה במחותה מביאה למישוע. באננו מן הגלות למשור החות, אך שורשינו טרם נטועים בעומקיה ההא. ביהה היא מעל פניהם השטוח, נטיעת היא מתחת לפניהם השטוח-בתוכויתה של הכנסת ישראל.

המקדש יבנה לפי הסדר- תביאמו (עבר). תטעמו בהר נחלתן (הווה). מקדש ד' (עתיד). כך גם סיירו חכמי הכנסת הגדולה בתפילה שמונה עשרה- קיבוץ נדחים (עבר), השבת המשפט (הווה), חזרת שכינה (עתיד). וכן הפסוק קובע- "צִוָּן בְּמִשְׁפָט תִּפְזַּח וְשִׁבְחָה בְּצִדְקָה".

אימתי יבנה המקדש? בשנסים את שלב הנטיעת. נטיעת היא בנין הזהות, מעמד משפט התורה, ביסוס האמונה בעם- "וְהִיא אֶמְנוּת עֲתֵיה חָסֵן יְשֻׁועָת חִכְמָת וְדָעַת יְרָאת ד' הִיא אֹצֶרֶן, אָמֵר רִישׁ לְקִישׁ - 'אֶמְנוֹת' זה סִדְרָ זְרוּעִים", וכתבו חכמי התוספות בשם ירושלמי- "שְׁמָמְנִין בְּחֵי עַולְמִים וּזְרוּעָ".

על כן, מי שחוושב שיבנה מקדש במצוינו הנובי מבלתי שנסנה מעשינו לטובה ונעמיק את זהותנו היהודיות, הורס ואני נוטע. מתקבלנו שהמהפריקרה היום, אך בתנאי שבוקלו תשמעו. זהו תנאי.

אנו משתוקקים למקדש, לחזרת השכינה, אך עדין איננו שם בתודעتنا הלאומית. שורשינו טרם העמיקו, איננו יודעים עדין מה אנו עושים במדינת ישראל. הדבר נכוון גם לתוככי הציבור שלנו שעובר משבר עמוק של בירור מעמדה של תורה בחינוי התרבותיים.

ככל עוד שיש תכנים של HOT, YES, נטפליקס והتمכורות לסמארטפונים - אין מקדש. ככל עוד אנו כבושים תחת התרבות המערבית בצדיה הקלוקל, לא נוכל להתקדם למבחן לשבחך פעלת ד'.

עלינו להסיר את הבגדים הצלאים, לחדר את התודעה, להבין מי אלוקינו ומיו אנו לבסס את ברכת 'חונן הדעת', להסביר מה עניינים של ישראל בעולם ולאילו פסגות הוא יגיע. רק לאחר שלב זה של תודעת 'тиטעמו', נוכל לקבל מקדש ולעלות ל'מקדש ד' כוננו יזיר'.

לעומת זאת, אם יבנה המקדש מחר מבלי שינוי, ספק אם ייחזק מעמד שעתיים. כיוון שהציבור הפמיניסטי יבקש כהנת גודלה, הציבור הצמחוני והטבעוני ירצה למונע קרבותנו, השמאלי יגיד שבבית המקדש צריכים להיות גם מסגד ובנסיה, החדרים והדתיים הלאומיים יריבו אם צריך להיות בעזרה דגל ישראל, משרד החינוך ירצה לשלב בו זרים נספחים, ואני אנו באים?

בנין המקדש **שונה מבניין המדינה**. הציונות היא מצויה להתיישב בא"י בעם, ולכן המדינה חשובה לנו מארם גם אם עדין לא כולם מקיימים מצות לצערנו. אולם הר הבית והמקדש אינם עבור היישובות, אלא רק עבור עבותה השם וזהות אלוקית. ולשם כך קודם יש להבין ולהיות מוכנים רוחנית, ורק לאחר מכן לעלות. **לא שייר לקפוץ להר** כשמיشور החוף מבולבל. מי עליה בהר ד' וממי יקיים במקום קדשו? נקי בכפים ובר לבב. ואני עדין לא נקיים די.

אולם ח"ו להתייחס בשל הדרך. "אני ד' בעיטה אחישנה". זכו- אחישנה, לא זכו- בעיטה". השאייפה צריכה להיות ל'אחישנה' ע"י פעילות חינוכית. הזכות במדrigה נכספת זו. לא להתעצל, אלא להרבות אורה עבור בנין הבית. ע"י ריבוי יראת שמים, בירור זהותנו, ערגת המקדש, וחיזוק יהדותה של המדינה, נוכל בע"ה לראות בהנים בעבודתם בעיתו ובזמןנו.

אמנם, יש החרגה. יתכן שמשיח צדקנו רוח אפינו, יוכל בזמן לא ארוך לחולל שינוי חינוכי מהותי בתודעת האומה. הוא ייסיר את המסנה שמעל פנינו ונובל להבית היטב בשימים ולהבין במדינה מי אנחנו ומה חיינו, והעם כולם ישוב בתשובה בזמן מהיר. זאת משום שהוא עמוק ורחב כבר מאמין בד' ורוצה לעבודו, יש לו הכלים לכך. המצוות הפרטיות על הסתעפותויהן, והכלים הנפשיים הפרטיים שנבנו בגלות אצל הפרט. חסירה רק התודעה הנבוכה בכבלי המדינה המערבית, ותשומת לב זו תיתכן גם בקבב מהיר יחסית. ודי' 'אחישנה' אפשרית גם ע"י פועלתו של בן דוד שיבוא במחבב', ולא

רק בפעולותינו התחביבות. נראה שמה שלוקח לנו תהילך של שנים, יכול לऋת לדמות של אמת וקדוש זמן לא רב. זאת משומש שהוא מסוגל לפתח את הדעת ואת תשומת הלב הלאומית יותר מאיתנו.

از, בשיאיר אוור הדעת, החוחים הסובבים את השוונה בהר הבית יתנדפו מאליהם בעשן כללה, שכן כל תפקיים של פליישט(ג)ים אלה הוא בירור תודעת האומה הישראלית ונטייתה בקדוש.

בר או בר, זאת יש לדעת- עד שיתחולל המהף התודעתי, בידי בן דוד או בידינו, איןנוatri>בר הבי למקדש.

אולם סבלנותנו אינה עצלה אלא יסודות ואmittiyot. זהו סוד שפיכת הדם על יסוד המזבח- עבודה ד'יסודית המחלחלת את סביב, מזרימה אוריה בעורקי עולם הזה, הדומה לנחל קדרון. אסור לקפוץ למקדש בתודעה זרה, שכן הזר הקרב יומת.



יג עיקרים ביחס למצוות הגאהו

בסוף פרשנתנו, התורה אוסרת על משכוב זכר-

"זאת זכר לא תשכב משבבי אשה, תזעבה היא". תאואה זו, הייתה מצויה עוד מימי תרבות מצרים. בימינו, לעיתים, היא פושטת צורה של תאואה, ולובשת צורה של אידיאולוגיה.

עלינו לברר מהם העקרונות התורניים ביחס למצוות 'גאהה' במשכוב זכר, וביחס לנטייה זו בכללה.

לענין דעתינו ניתן להצביע על שלושה עשר עקרונות בסוגיה זו, הרואים להיות נר לרגלינו-

א. מציאות היצור הרע באדם אינה עבירה אלא בריה אלוקית. עשיית רצון היצור היא עבירה.

ב. עבירות הן שקר ויסוד המותם בעולם, והتورה היא אמת ויסוד החיים בעולם.

ג. אנו מצווים מatat השם לבחר באמת ובחים, באומה וביחידים.

ד. גאהה היא מידת רעה. גאהה בעבירה היא מידת רעה כפלים.

ה. עבירה פרטית היא דבר אסוע. עבירה ברבים היא גם חילול השם.

ו. לכל אדם בישראל יש סגולת אלוקית שאותה יש לאחוב במקור ממש. על כן יש להתפלל על הרשעים שישבו בברכת השיבנו, ועל חוליו הנפש מאחינו, בברכת רפאננו.

ז. מי שפועל נגד כל ישראל איבד את שייכותו ל Sangola זו ועליו נתקנה ברכבת המינים. על כן יש להבחין בין מי שנופל כפרט מצד היצור ואינו גאה בזה, שהוא ככל עובר עבירה פרטית מתוך תאואה, ובין מי שMOVIL את סמל העבירה באידיאולוגיה פרוגרסיבית לעקיירת האומה ושינוי זהותה הבסיסית, על ידי מצעד, דגל וכדומה.

ח. על כל אדם ישנה חובה תוכחה אל מול השקע והמוות, דהיינו להוכיח את עוברי העבירות.

ט. חובה תוכחה היא לפוי חזק ותלויה בכך שהוא מוסברת ונשמעת, ואני פועלת פעולה הפוכה. אך חובה מחייבת קיימת תמיד, והוא מופנית בעיקרה פנימה לפוי עובדי השם, לחיזוק עמדתנו ומחאתנו על טומאה ציבורית זו.

י. משכוב זכר ותועבת ארץ מצרים של נשים המסללות זו בזו, הם היפר הגמור מיסוד התורה. המינויים על פי התורה מרובה ילודה ותיקון העתיק, והם מרבים תאווה לבטלה, ללא אחריות על תיקון העתיק. התורה מרובה אושר פנימי של יצירה זוגית משותפת בין האיש לאשה השונים זה מזו, והם מרבים בעיסוק אגואיסטי סביב הפסקת יצירת החיים, ונתלים רק בהנאה הרגנית המשותפת לאדם ולבהמה.

יא. כריבוי האור ריבוי הצללים. מי שנה במרקח של קילומטרים ספורים מעכרת ה'גאווה' בת"א, מתקיים עשרות סיומי מסכחות גمرا.

יב. האמת תנשך והשקר יעלם. בן הבטיחה התורה, ושב"ד שבותן. וכן ניכר לעינינו במדינתנו המתעללה.

יג. היחס הנפשי שלנו לבני גאות התועבה צריך להיות מנוחת הנפש מצד הבטיחון שטענותם נבלת והتورה צומחת. ובמקביל, יש לחדר בתוכנו את היחס החמור לטומאה זו. לא כמובן עליינו, אלא בשקר שעדיין קיים בעולם ועלינו לקרווא לסלוקו בתנאי להשראת שכינה.

סגןון הדיבור הבוטה של קהילת הגאווה, ותרבות ההשתקה שהוא מנסה לעשות לחולקים על דרכה, מלמדים יותר מכל על נימוכות הקומה הרוחנית שלה, ועל חוסר הבטיחון העצמי המצו依 בקרוב מובייל תנוועה זו. אהבתנו לכל ישראל וכל חלקיו אינה נגממת בהיותנו מותחים ביקורת על עובי עבירה, אלא נשארת באיתנה, בלב ונפש.

עלינו לזכור שאדם בעל תאווה אינוorch נושא'אנט' מבחן הלבתי, ואסור לו להתרIOR לעצמו לעבר אויסורים רק בשל קיומו של יציר נוסף.

אצל חלק מהמתמודדים עם היצור הזה הנטיה אינה מולדת אלא נרכשת בשל לחץ חברותי של התרבות המערבית. אצל חלקם אכן היא מולדת, ואם הם מתגברים הם קדושים.

מי שיש להם נטיה מולדת, אין בכם להכשיר שום מעשה, בוודאי אין בכם גדר 'אנט' רחמנא פטريا'. אדרבא, יש להוסיף עוז ותעצומות להתגבר על היצור הרע הכלול, ולא לחטווא עם בני אותו המין.

עלינו לזכור כי המדעינו מכונן הערכיהם שלנו. המדע רק מסרטט את קווי המתאר של המציאות, אך איינו יכול לפרש אותה. פרשנות מוסרית והוראה הלבתיות - אלה שייכים לתורת ד'. בכל ספרות השוו"ת של רבותינו לא שמענו שהחבירו לאדם לעבר אויסור משכוב זכר מצד 'אנט' ביד יצרו', אלא להפוך, קריאה רמה להיות גיבורים ולא לעבר עבירות אישות גם כאשר כואב הדברה. לעיתים האדם נמצא בדרך ללא מוצא, ועלינו לתמוך בו אך לא להתיר עבורו אויסורים כדי להקל את החיים.

מן הרבה קוק הדגש עקרון זה ביחס לניטיות ההפוכות. עצם הנטיה אינה מותירה את האיסור. דבריו הובאו באורחות הקודש בשינוי, ובצורה מלאה בשמונה קבציים (קובץ וצט).

להלן דברי הרב קוק ופירושיהם:

"ההטעורות של המדע החדש על דבר הטבעה הטבעית שיש לאילו בני אדם מראשית יצורתם למשבר זה, ובשביל כן חפציהם הם לעקור את המחהה המוסרית בה, אבל דבר אליהנו יקום לעולם".

אותם החושבים שכאשר יש נתיחה טבעית שגילה המדע, האדם החוטא אינו אחראי על מעשיו והוא 'אנוס', הנם טועים ואניים מביניהם את מקומה של התורה ביחס למדע. המדע רק מציר את העולם, בעוד התורה היא המכוננת את מגמת העולם.

על כן, גם אם המדע מצא שיש נתיחה בזו, אין הדבר עוקר את חותמת המחהה המוסרית שיש לנו על מי שפועל על פי נתיותו הפהוכה. יש לציין שהדבר כתוב במפורש בגמרה ביבמות (nb: ועיין תוס') שאין קישוי אלא לדעת, ואין בה גדרי 'אנוס', וכן הוכרע בראשונים ובפוסקים.

"וכבר פירש בר כפרא על זה, 'תוועה אתה בה', שהיא נתיה רעה, שצדיך אדם וככלות האדם להלחם עלייה".

דהיינו, טעות היא לחשוב שמנני שיש נתיחה טבעית, איז' אין ברירה, ודברים הותרו מוסרית או הלבכית. אודרבבה, יש להילחם ביצור ולהבריע אותו.

"ומקצת הטינה שאולי תמצא אצל יחיד באופן שאין אפשר לעקרה, זה דאו חכמים מראש ואמרו על זה, כל מה שאדם רוצה בו, משל לדג הבא מבית הצד, רצה לאוכלו צלי שלוק מבושל אוכלו. ובזה העמיקו בטבע האדם עד לחייב על המקולקלים בראשית יצירותם".

כאן הרב מתייחס למקרה בנדירים, אשר מתיירה לאדם מעיקר הדין לבוא על אשתו בצחורה הפהוכה, שאינה בדרך - 'כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו - עושה. משל לבשר הבא מבית הטבע, רצה לאוכלו במחלח - אוכלו, צלי - אוכלו, מבושל - אוכלו, שלוק - אוכלו [...]. היה לאתאי לickness דרבי, אמרה לו: רבבי, ערכתי לו שולחן והפכו! אמר לה: בתי, תורה התירתק, ואני מה עשה לך?'

הרברואה בבר היתר פרטיו בשעת הדחק לאדם עם נתיחה בזו, אף רק עם אשתו בהיתה, ולא עם גבר (ובכן פסק רמ"א באה"ע בה סעיף ב בר"י).

"ומכל מקום העירו - חגרין מפני מה הווין? מפני שהופכין את שולחנם". ואף על פי שאינה הלכה, מכל מקום היא שיחה של מלאכי השrat, דהיינו חכמים הדומים למלאכי ד', ובכל עם ד' על פיהם יחנה ויסע. ובכל הנוגע בציון ונשאר בידי שלם קדוש יאמר, וישנא תהיפות, ודרכן ישרים סלולה".

דהיינו, יש להימנע מיחסים מעוויתים באלו אפילו עם אשתו, אלא יש להיות קדוש וירוש ולהתגבר על היצר. ההיתר הוא רק במקרים לא נורמליים של יציר מולד הפוך (ורק ביחסים עם אשתו, ולא עם גבר), וגם אז, יהיה מוחיר לסתיטה זו עם אשתו.

טעות עמוקה תהיה לטעון שאדם עם נטייה הפוכה הוא 'אנוס' ו'פטוד', ואין לראות בו עובר עבירה. דברים אלו מופsyn איגרי ואינם נכונים בלשון המעטה.

יש אמת ושקה, טוב ורע, ויש לאדם בחירה על מעשיו ובמיוחד בתחום זה של מיניות וביצוע העבירה. הנטייה האומללה אינה איסות, שכן התורה לא התייחסה לזה. אך המעשה עצמו, הוא עבירה גמורה.

דברי הגמרא ביבמות נאמנים علينا. דברי הרב קוק נאמנים علينا. לפיכך, המחאה המוסרית נגד מגמת הכהלה של מי שטmbצעים את הנטייה הזו, היא מ恰恰 החשובה ואמיתית. מ恰恰 המגיעה מהאהבת ישראל, ומשתמשת במילים מוכנות, על מנת להיטיב ולהסביר את המציאות בדרך השם.



קדושים תהיו – על הפרדה ללא פירוד

עלמו של ירא השם, בניו על שלושה יסודות – דרך ארץ, אמונה, ומחוייבות לTORAH שבכתב ושבבעל פה כולה.

דרך ארץ קדמה לTORAH. ללא הבריאות הנפשית לא תחנן בראות רוחנית. לפיכך עולם המוסר ומנהג בני האדם הם ערוכים בסיסיים בקבלה על מלכות שמים. מי שנפשו חולה – ופורש מדרךם של בני אדם, השכינה לא תשרה בו. 'כי עם קדוש אתה לד' אלוקיך' – אשיות היושבת בתוך עמה ולא בבדול, יכולה להתקדרש.

לא אמונה אין יסוד לTORAH. ללא דעת ד' במובן העמוק של החיבור הנשמטי וההכרה, ברכש"ע וברצונו, אין כל מוטיבציה לעשיית ההלבה. האמונה היא אהות הנבואה והאהבה, אשר במוחתנו גם היא בלתי מוגדרת בכלים חיצוניים, בהיותה נשמטית – 'וידעת את ד'.

ההלבה היא הצד המעשי המבטא את האמונה ודעת ד'. 'העיקר הוא המעשה' – כך הכריעו הגרא"א והבעש"ט. TORAH ללא צד ראיי הרי היא תיאוריה מרחפת. דעת ד' חייבות לבוא לידי ביטוי מעשי בהלהה על כל דקדוקיה, והשכינה שורה במעשה ידינו בדוקא – 'יהיהنعم ד' אלוקינו עליינו ומעשה ידינו בוננה עלינו'.

לפיכך, יש להביט בכל נושא אקטואלי דרך הפריזמה של שלושת היסודות הללו, במיוחד בתחום פותחת פרשותנו – הוא פרושין מן הערים, מצוות הצניעות וגדריה.

דרך ארץ – נשים נבראו בצלם אלוקים. יש להן גישן, שככל, ועולם אנושי מקביל לזה הגברי. לפיכך, אין ספק שהדרת נשים מהמורחב היום-יומי, הוא דבר הסותר את המוסר הבסיסי ואת דרך הארץ. אמנם, אנו יודעים שהעולם אינו יכול להתנהל באופן של זכויות

לא גובל. אם ארצתה לנוהג בצד שמאל של הרכב, ישלל ממנה הרשות ותימנע ממני הנגישות לכביש. האם זו הדעה פסולה? ודאי שלא. זו הדעה עניינית, שיש בה יסוד מובן ומוסרי (חוקי התעבורה), ולפיכך היא רצiosa. הדעה שלילית כלפי נשים היא הדעה שאינה עניינית כי אם סתמית ומקנית, רק בשל שרירות הלב, בגין הדרת נשים מהרחוב. הדעה חיובית כלפי נשים היא הפרדה במקומות שיש חשש לחוסר צניעות- שכן הסיבה להפרדה אינה סלידה אלא ערך הצניעות של שני המינים, וההבנה שיש להוות הנשית ייעוד שונה מזו הגברית, דבר הבא לידי ביטוי במצבות שונות, לבוש ובופיע.

אמונה- ישנה הפרדה מגדנית בזיקה למערכת המצוות. נשים פטורות ממצוות עשו שהזמן גרמן. את הטעם לכך ניתן למצוא בעובדה שהנשים קדמו לגברים בקבלת התורה- 'כה תאמר לבית יעקב- אלו הנשים'. הנשים על פי המהาร"ל, הרש"ר הירש וממון הרב קוק צ"ל קרובות לעולמו של הקב"ה ללא תלות במצוות הזמן, ועל כן אין מחויבות במצוות עשו שהזמן גרמן בכפיה כמו הגברים. הנשים הן הבסיס לגאולתם של ישראל, בזכותן נガלו ממצרים ובזכותן ניגאל לעתיד לבוא, בשל היות ממשיכות את יסודות האמונה הלא לדורות הבאים. לפיכך עיקרי עיסוקן>Create> להיות בבנייה הבסיס איתן של האמונה אצל הילדים והנוער, ופחות בעיסוק במצוות העניות. זהה אם כן הדעה עניינית שיסודה אמוני, נשים פטורות משום שכן ציווה הבורא וזה ייעודן.

הלכה- מתוך המבט המוסרי והאמוני דלעיל, עולה ההבדלה הברורה בין נשים וגברים בהלכה. הנשים מובדיות בכך בחזון במצוות באמון, הן בחסימת הנגישות שלهن לדון ולהעיד, הן במקומות במוסדות ההנאה- אין ממן אשא למלאות (יש מהפוסקים שהתייחסו לשורה נשית בפרלמנט הדמוקרטי). יסוד ההבדלה והפרדה נעוץ בסיבות שונות. חילקו קשורות במצוות (הפרדה בברוכה ויט), חילקו קשורות בחוסר ההתامة הנפשית (חסימת דיןנות), חילקו נועצות בגזירת הכתוב (חסימת מלכות והנ"ל). בחלקו יש אף מחלוקת מהי הסיבה להפרדה, דוגמת המחיצה בבית הכנסת הבאה כדמות לאירועים במקדש, האם היא מצד מניעת עירוב ממשי (כדעת הרמב"ם בפה"מ והאג"מ, ואז מספקה מה芝ה בסיסית), או שהיא מצד מניעת ההבטה הגברית בנשים (כדעת הרמב"ם במשנת' וכדעת רוב הפוסקים ואז נוצרת מה芝ה גבוהה).

על כן ניתן לומר כך- החיים הבסיסיים אינם עוסקים בהפרדה בין נשים לגברים או בעירובם. החיים הם חיים, זורמים ובראים. כך הוא במכولات, ברחוב, ובכל שאר המקומות והמוסדות הציבוריים. כך היה תמיד, מיימי המקרא דרך התנאים והאמוראים ועד ימינו. לא שמענו מעולם הפרדת מדרכות וכרכרות (או אוטובוסים), לא שמענו מעולם הפרדת מכולות וכדומה. אסור להחמיר היכן שאין סיבה. אמן הרמה"ל בביואר מידת הפרישות עודד פרישה מן המותר לה, אך הוא ביאר שזה רק בנסיבות מיוחדים לגירוש איסור ולא סתם מניעת החיים הנורמלים. גם זה, רק ליהודים ולא להלכה בלבד.

ומאידן, ישנים מקומות וסוגנות שבהם ההלכה מורה על הפרדה מהסיבות דלעיל, ולפיכך יש לצית לה ולהזדהות עימה ולעשות רצוננו ברצון ד'. אנו מישרים קו עם

רצונו הבא לידי ביטוי בשכינה אשר בבית המקדש ובשו"ע, ויש להකפיד מאד שלא לעבור על קו צו של יוד מההלהכה ומסעיפה, גם אם המוסר שלנו אינו מבין והעולם החילוני לועג לזה. ההלהכה קודמת למוסר ולפופולריות.

מקומות אלה הם הים והבריכה, מקומות שיש בהם שמחה וחיבון, מקומות קדושים, מקומות שיש בהם סכנה לחסור צניעות, מקומות בהם יש חשש לדמיון לתנועה הרפורמית ולחדרית הטיעות הרוחנית שלה (בגון שילוב נשים בקריאת התורה) וכדומה.

במקומות בהם הגוף גלוי בחוף הים, או מקומות ריקוד בשמחת בית השואבה, ברורה לנו סיבת הפרדה. אולם מפני מה علينا להפריד את המינים בבית הכנסת כאשר נולם לבושים כראוי ומתנהגים בכובד ראש?

במובן התשובה היא שזו ההלכה ועל כן אנו מציינים לה. אך נוסף לשיבת עיקריית זו, נראה שיש שני טעםים לדבר –

ראשית, בשל הדמיון למקדש, בו הייתה עזרת נשים. השראת שכינה במקום קדוש דורשת הדגשה של מידת הצניעות, ובכללها אבחנה ברורה בין הזרות הנשית לזרות הגברית, אשר לשניהם דרכם שונות בעבודת השם.

שנייה, האינטימיות שבתפילה דורשת זאת. הרב קוק זצ"ל (בספרו 'מציאות קטן') כותב שרביינו חיים ויטאל היה בעל באב עיניים, והלך לדרכו בטעם הדבר אצל רבו האר"י הקדoso. האר"י ענה לו, שטעם הכאב בעיניו הוא משום שהabit בא"י בעת שהאר"י קרא שמע והתפלל. נראה שכאשר מתחולל מפגש אינטימי בין האדם לבוראו בתפילה נזכרת יותר צניעות מצד הסובבים, לא רק בין אשה לגבר אלא גם בין אדם לחברו בעזרת הגברים, ובין רב לתלמידו. התפילה היא חשיפה עמוקה מאד של עולמנו עם ד', ויש בה צורך להפרדה בין הזרות השונות, בין גבר לגבר ארבע אמות, ובין גבר לאשה מהיצה, שבתוכה יוכל ותוכל להתפנות לאינטימיות עם הבורא.

ההחלטה היכן לסרטט את הקן ההלכתי, ומה הוא בכלל, היא של רבותינו בעלי תורה שבבעל פה. על סמכותם של רבותינו פוסקי ההלכה בכל הדורות, אומרת הגמרא (בבא בתרא יב) – "משחוב בית המקדש, אף על פי שניטלה נבואה מהנביאים, מהחכמים לא ניטלה". ופירש רשי"ז – "כיוון שאין דבר טעה, אין זה בסוגה שמכובן ליד בארוכה במקורה בעלמא, אלא סברת הלב היא הבאה לו בנבואה זוכה להסכים להלהכה למשה מסני", ורמב"ן פירש בדומה לכך – "אלא וכי קאמה, אף על פי שניטלה נבואה הנביאים שהוא המראה והחזון, נבאות החכמים שהוא בדרך החכמה לא ניטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבתם". דהיינו, פוסקי ההלכה הנאמנים לכללי הפסיכה ולדורות הקדומים, חלה בסברתם ובהכרעתם רוח הקודש, כגון המשך קבלת התורה בסיני, תורה המחייבת אותנו משום שהוא רצון השם.

מלחמות עולמיים

בפרשתנו נצטוינו – “**וְאִישׁ אֲשֶׁר יַשְׁכֵב אֹתָךְ מִשְׁכְּבֵי אֲשֶׁר תֹּעֲבָה עָשָׂו שְׁנֵיהֶם**”.
כלל, התורה מבינה בין שלושה מצבים עבירה – חטא, עון, פשע.
חטא – עבירה בשוגג. אדם שעשה עבירה בלי ידיעת האיסור, אף הוא טוען בפרא, על ידי קרבן ותשובה.

עון – עבירה בمزיד, אשר הגורם לעשותה הוא תאווה ויצר.
פשע – זהה המדרישה החמורה מכולן. מרידה מכוונת בהשם. לא מפני שוגגה ולא מפני תאווה. אלא מפני שהאדם מכיר את בוראו ומورد בו.

לאיזו קטגוריה שייך עניין משכב זכר?

חלק מבעלי הנטיה ההפוכה הנם צדיקים, ואינם אף בגד' 'שוגג'. משומשainsם ממצעים את העבירה כלל, על אף היצר הנוסף שיש בהם, אלא מתגברים וחימם חי גבורת הירואית של כבישת היצר בלביהם לא די שכן טענה, אלא ישנה הערכה תורנית גדולה.

החלק השני הנם בגד' בעלי 'עון'. בעלי תאווה הנופלים בשל תאונות בעבירה החמורה. בלביהם ישנו אותו היחס כמו לשאר עוברי עבירה לתאובון, אוכלי טרפ' ומחלי שבת בשל היצר הרע. חוטאים אלו עושים את תועבת השם (בלשון התורה), וחיביכים לעשות תשובה גדולה. אולם בעלי התאווה, עם כל הסיטה שבמעשיהם ותועבתם, עדין אינם האויב האידיאולוגי הראשי עימם אנו מתמודדים בעת.

החלק השלישי הם בעלי 'הפשע'. ראשיו תנועת הגאותה, אשר מצהירים בפה מלא 'אין לנו חלק במבנה המשפחתי שעליו ציוותה התורה'. הם אינם נופלים בתאווה בלבד, אלא עושים מהחולשה אידיאולוגיה פרוגרסיבית הבאה להחליפ' בפועל את תרבות התורה ולסרטט מחדש את המושג 'משפחה' בישראל. הם אויבי התורה בראש גלי, ומולם אנו ערוכים למלחמות עולמיים (לא אלימות).

עלינו לזכור כי מאז יציאתנו ממצרים, עם ישראל בישר לעולם על קדושות המשפחה הישראלית, אשר בה לכל ילד יש אב ואם מוכרים. זהה מובל adam מבעלי החיים, אשר אצלם אין לבן ולד אב ואם ידועים. זהו התוכן הקדוש של ישראל היוצאים ממצרים – 'למשפחותם לביית אבותם'. על בן ממזר עדיף משותקי ביוחסין (קידושין פ"ד), משומש שמנזר הוא בן לאב ואם ידועים, ועם כל מסכנותתו, אין ביסודות עקירה של יסוד ההורות, לעומת 'שותקי' אשר לא ידוע מי אביו, וכל מהותו היא סתייה למילה 'משפחה'.

התורה דורשת מאיתנו שה邏邏יות תהיה עם אחריות לעתיד. דהיינו, שהיא תוביל לבניית תא משפחתי של ילדים עם הורים אשר יתקנו את העתיד לבוא במסירות.

לעומת המוסר והאחריות התרבותית, תרבות כנען ומצרים מבקשת רק את ההנאה הרגעית שבמניות האגואיסטית, תוך התעלמות מגורל העתיד של הבאת ילדים לעולם.

העמים אשר ביקשו להיות כבהתות השדה ולבטל את מושג המשפחה, ולהזכיר פורמלית במשפחה ללא אב ואם ידועים, הם מצרים וככנען. תרבותם היא היפן הגמור מתרבות ישראל והוזרנו בחומרה ע"י התורה להתרחק מהם.

על כן, כל נסיוון מלאכוטי בימינו לחזור לתרבות מצרים וככנען, ולעקור את הילד מאביו או מאמו ולגדלו בצורה שאינה דבר ד', ולהזכיר בזיה ב'משפחה חדשה', הרי זה חורבן וטרגדיה לילד בראשו של תורה, ולא תצלח לאורך זמן.

זאת ועוד – תורתנו מדגישה, ששמרית המוסריות המשפחתיות היא התנאי והיא הזכות של עם ישראל על ארצנו. על פי תורתנו, ערעור מבנה המשפחה מעורער את זכותנו על ארץ ישראל (ויראה יח), ובינון 'משפחה חדשה' מוביל לכך ש'**תקיא הארץ אתכם**'. מי שחחות על כך הוא רבענו של עולם, בדבריו הנצחיים בתורתנו, אשר בשם נבוס צרינו.



הרהורים על כהונה ועל נכונות

פרשת אמור פותחת במצווי לבני אהרון, לבל ינагו במנהג כלל הציבור. על בני אהרון הכהנים להמנע מטומאת מת, ומabilities רגילה. מתוך הבדלתם, הכהן מצווה להמנע מגישה אל הקודש במקרה שהוא אינו שלם בגופו: "אִישׁ מַזְעֵךְ לְדוֹתָם, אֲשֶׁר יִקְחֵה בּוֹ מָסֵם, לֹא יִקְרַבْ לְהַקְרִיב לִפְנֵי אֱלֹהִים".

עלינו לעמל ב הבנת ציווי זה, שהרי אחד המאפיינים של התורה הוא היחס הראווי אל החילש ודכא הרוח. העקרון מופיע פעמים רבות ביחס התורה לאלמנה, לגר וליתום, וידועה הגדרת רביעיק בא את מצוות אהבת רען באהבת עצמן, בשורש התורה כולה.

בר דרש רבי אלכסנדרי – "ההדיiot הזה אם משמש הוא בכליים שבורים ונאי הוא לו. אבל הקב"ה, כדי תשמשו שבורים! שנאמר קרוב השם לנשבי לב', הרופא לשבורי לב', יואת דכא ושפל רוח, זבחי אללים רוח נשפהה" (ויקרא רבba ז). הרי לנו שהקב"ה רואה בנשים השבורים, כדי תשמשו הנבקרים.

יש לברר אם כן על שום מה אוסרת התורה על בהן בעל מום מلغשת אל הקודש, ובאיזה מתיישבת מצוות לא תעשה זו, עם העקרון התרוני של הדאגה לחילש ולדכא?

לפתרון שאלה זו, יש להבחן בין שתי זויות ראייה הלכתיות שונות, המשלימות האחת את השניה.

זווית ראייה הראשונה, היא ראייה פרטית –

ההלכה מקפידה ביוטר על כל ייחס פגום בין האדם לחברו. שתים משלשות המצוות עליהן יש למסור את הנפש, הן מצוות בין אדם לחברו. שש מעשרת הדיברות עוסקות במצוות בין אדם לחברו.

כך גם בהקפדה על איסור לשון הרע, עד כדי איסור לדור בשכנות עם בעלי לשון הרע (משנ"ת דעות פרק ז, ה"ו), ובעוד דוגמאות לרוב.

זאת הראה השניה, היא ראה ממילכתית-

זאת ראה זו, אינה בא לסתור את ההלכה הפרטית, כי אם להשלים אותה, כך שהתורה תאיר בرمמה המדינית ולא רק בזו הפרטית, ובכך לבונן ממלכת בהנים קדושה (שםות יט ו).

לדוגמא, ידוע לנו כי כל יחסוי האישות חייבים להיות במסגרת. זה השורש העומד במוסד הנישואין (משנ"ת אישות, פ"א ה"א). זה הדין הרגיל, הפרטי. אך במצב מלחמתי, בו המדינה לחמת בקרב, הותר (בתנאים מסוימים כמו בונן, ושלא בהמלצת התורה) לחיליל לחיות עם אחת השבויות בקרב (אם נחלקו הרשונים אם קודם מביאה לבתו, או העקרון קיים) מדין 'אשת יפתח תואר', וזאת על מנת לסייע בהכרצת המלחמה ובפניו הדעת מתאווה המשיכחה אותה, גם אם זה בא בחשבון מסוים על ערכיו התורה הפרטיים של מיסוד הזוגיות.

כך גם ביצאים לקרב - לעומת מצוות התורה הפרטית לשמה את האשוה בשנה הראשונה לנישואין ולא להיעדר מהבית, הרי שחתן וכלה יוצאים מלחום להלחם במלחמות מצווחה ממילכתית.

כך גם במשפט המלוכה, המතיר למלך לשימוש ברכוש פרטיו ובכך להפר את זכויות הפרט במדינה, ולעbor לאיסור תורה נגזר וכדומה. אמנם נחalker רב ושמואל ולאורם הרמב"ם והאור זרעו, אם המלך מוות בראש זה או שנאמרה פרשה זו לאיים על ישראל. אך העקרון האידיאולוגי קיים לכל הדעות. יש לציין שהתו'ס סברו שהמלך הותר בראש רק לטובות עבדיו ולא לצרכי עצמו, דהיינו שהיתר הגזל הוא לשם חיזוק הממלכות ולא לצורך פרטיו.

הרי שהתורה מורה לנו שני פנים הלכתיים של דבר ד' - ההלכה הפרטית, היא ההלכה הנוגעת לכל אחד מאיינו בחיה היום-יום, וההלכה המילכתית, היא ההלכה הנוגעת לסדר חי מדיינה תקנים בקדושה. אחת דבר אליהם, שניים זו שמענו - בפרט ובכלל. כך יש לראות גם את האיסור לבני אהרון לבלי קרב אדם שאינו שלם בגופו אל הקודש. התורה מטעימה את איסור הקربה של אותם אנשים אל הקודש: "ולא יחולל את מקדשי". 'לחולל' משמעו להפוך את הקודש לדבר חולין, דבר הנראה כבכל מקום של חול ושל חסרון, ללא מאפיין של שלמות הבריאה.

על כן, בرمמה ההלכתית הפרטית, לא די שאדם נכה הוא בכלל האדם, אלא שהוא אף מושא להרבה מאר מצוות חשובות של עזרה לוזלת, ואוי למי שייפגע באדם זה ש'

עימיו בנבאות ישעה - "כִּי כִּי אָמַר רְם וְנֶשֶׁא שְׁכַנֵּעַ עַד קָדוֹשׁ שָׁמוֹן, קָרוֹן וְקָדוֹשׁ אֲשֶׁבּוֹן, וְאֶת דְּקָא וְשְׁפֵל רֹתֶם, לְתֻחְיֹות רָוֶת שְׁפָלִים וְלְתֻחְיֹות לְבָבְדָּקָאִים", ובמצוות התורה "לפני עוזר לא תתן מכשול", ועוד רבים.

אולם ברמה ההלכתית הממלכתי, ישנה חשיבות לסדר הממלכתי במקדש, סדר המתחבطا בין היתר בשלמות הגוף, ומונע עבודה גופים פגומים במקדש ד' המבטא את שלמות המציאות הרוחנית והגשמי.

אין במקרה זו פגיעה בכבוד האדם שאינו שלם בגופו, אלא רצון לביטוי שלם ואחדות לשכינת ד' שאף היא שלימה ואחדותית, דבר המתחבطا במקדש הממלכתי, מקדש מטה מול שכינה מעלה. אדם בא שבור למקדש, מתוודה על חטאיו וمبקש לשוב אל העולם השלם האלוקי, ונציגי עולם שכזה ראוי שייפגשו. הכהנים מבטאים את הנזחן על המות, על החסרון, ועל בן פגימת גוף אינו דבר שיתכן במקדש. הנם שלמים, בשכינה השם השלימה.

בעין זה מובא בזוהר הקדוש – "וכלא לא קיימת אלא בשלימו, ולא שריא קדושה דבר לא אלא בשלימו, כד מתחבראן דא בדא, כלא הוא שלם, שלא הוא חד, לא אתפנים אחר, ועל דא אקרי בנשת ישראל שלם, כמה דעת אמר 'ומלכי צדק מלך שלם', י'יה בשלם סבו". ובגין לכך לא שריא כלל אלא באתר שללים, ועל דא כל איש אשר בו מום לא יקרב... ובגינוי כך, בהנא דקאים לחתא בגונא דלעילא, עyi למחיי שלים יתיר מכלא, ולא יתחזי פנים, ועל דא אזהר להו לכהני, דכתיב איש מזרען לדורותם אשר יהיה בו מום"

אולם לענ"ד יש להעיר כאן העירה עתידית.

בעוד אנו מקיימים ונקיים בע"ה, בחשוך ושמחה את דבר ד', שלא ישמרו במקדש הכהנים שאינם שלמים, יתכן שהסתהדרין שבדור המקדש השלישי יבריעו לתת לכהנים החסרים בגופם עבודות אחרות שלא נאסרו בהם, מחוץ למקדש, בכוונת מכון. וזאת רק כדי למצות את כושר העבודה שלהם אלא בעיקר על מנת להציגו שהדרתם משימוש המקדש אינה בשל רשותם ושפלותם וכדומה, אלא בשל הצד הממלכתי האלוקי שאינם מתאימים להבייע אותו בשל האופן בו נבראו. בעוד עצם עבודותם רצiosa בפני ד' מצד עצמה. עבודות מותירות בבעל מום לדוגמא התקיעה בר"ה בחצורות, עגלת ערופה, השקיית מי סוטה, וקבלת העם לפני הר המורה.

זהו העקרון השם את הבחירה החופשית של האדם במקום נכבה, לצד המקום הטבעי שאינו תלוי בבחירה, ש"ד יציר בו. השראת שכינה מלמעלה למיטה – מייצג הגוף השלם. השראת שכינה מלמטה לעל – מייצגת בחירת האדם באשר הוא, בטוב.

את העקרון הזה ביטאו חז"ל בהערתם לסדר הקדימות להצלת נפשות, אשר גם בו, אמנים כהן גדול קודם לאנשים אחרים בשל מעמדו הכללי "אבל – אם היה ממזוד תלמיד חכם, וכחן גדול עם הארץ, ממזוד תלמיד חכם קודם לכחן גדול עם הארץ" (הוריות פ"ג מ"ח).

הו אומר, יש מקום לצד הממלכתי האלוקי, הצד שבו ברא ד' את האדם כמשורתנו השלם, אך העיקר הנוסף הוא בחירת האדם בטוב ובתורה, אפילו ואלי דוקא, בבעלי מום ודרכי רוח, 'מקימי מעפר דל'.





זהם חיים של טבע מתרץ

בפרשتنا נבחן שוב בבריאות שמיים וארץ וכל צבאים, בידי ריבונו של עולם. מצוות השמיטה מביאה את האדם לעדכן את מבטו על עולם הטבע הסובב אותו, ולא לחת את הטבע ונפלוותו בדבר מובן מלאיו, כמוין חוק קבוע ומונוטוני ללא מניג.

הshmיטה מעוררת בנו יחס של כבוד והדור כלפי העולם הנברא, וחס המעניין משמעות عمוקה לעולמינו. לאורה של השמיטה – העולם אינו עומד, אלא נע. הוא בעל מגמה, בעל תנועה כלפי מעלה, עם כח עמוק המונח בבסיסו – הוא הכה האליה, המשגיח ומנהיג את עולמו להתפתח מוסרית ולהתבשם באור השם.

בצד מתרחש תהליך חשוב זה של תיקון העולם?

אנו עומדים משתאים ומבייטים ביקום האדריך הסובב אותנו – ההרים, הימים, הכוכבים. מבט זה, מביא בהכרח לענוהה של האדם מול כוחות הטבע, ודאי מול הבורא. בר עולה מדברי דוד – “**כִּי־אֲרָאָה שְׁמִיָּה מַעֲשֶׂה אֲצֹבָעֵתִיךְ יְרֵחַ וְכָכְבִּים אֲשֶׁר בָּזְנַתְּתָה, מָה אֲנוֹשׁ בְּיַזְרְרָנוּ, וְכָנְ-אָדָם בְּיַתְפְּקָדָנוּ?**”. מבחינה חיצונית (כמוחית וכرونולוגית), האדם הוא יצור קטן וטפל לבריאות האלהית הכללית, עד כדי כך שהוא מודע ד' – בכלל משוגה על האנושות הקטונה. אך מאידן, מבחינהعمקה יותר, האדם הוא המושל הגדול בבריאות כולה – “**וַתַּחֲסַרְתָּהוּ מַעַט מְאֻלָּהִים; וְכָבֹוד וְהַדָּר תַּעֲטַרְתָּהוּ. תִּמְשַׁלְתָּהוּ, בְּמַעֲשֵׂי יְקִיף.**”. האדם אמן קטן במובן מסוים, אך הוא בעל היכולת להבחן במגמות העולם הפנימית, ומתרזך לבסם את העולם כולם ולהזכירו לטובה.

מסתבר שתיאור מעשה בראשית בתורה, ומצוות השמיטה בנגזרת מכח, אינם רק נתונים המבשרים על בריאות העולם בידי ד', אלא בעיקר כלים חשובים לעבודת ד' מאוזנת – חיזוק הענוהה מחד, ודחיפת האדם למשול בבריאות החומרית ולעדנה, בבעל

צלם אליהם, מאיידן. אנו קוראים לבסס מעמד של שיתוף פעולה ביןינו ליקום הרחבות והמנון, לזכור שאנו קטנים מאד ביחס למרחבים, ובז' בז' לחוש את גודל המשימה שהוטלה علينا באנושות וכישראל, לתקן את העולם על כל חלקיו – אלו הקיימיםים (שמירת הסביבה ואיכותה), ואלו הרוחניים (שמירת המוסר האלוקי באדם ובכעמים).

במשך זמן מה בפזורה, מבאר הראייה קוק זצ"ל שני שלבים ביחס הנכון שלנו לניהול הchohot הבלתי הטבעיים בעולםנו.

"*היהדות של העבר, ממיצרים ועד הנה, מלחמה ארכובה היא נגד הטבע בצדו ההפוך של טבע האנושי הכללי, אפילו טבע האומה וטבעו של כל יחיד. לחמנו בטבע כדי לנצחונו כדי לדודתו בתוך ביתו, והוא נכנע בפנינו.*".

השלב הראשון הוא הכרעת הטבע בידי האדם, כך שרווחו של האדם ומוסרו הם יובילו את החומר ולא להויף. מנגה זו, היא מנוגת היהדות בעולם תיקון – שלטון הנשמה על הטבע הגם. מלחמה זו דורשת פעומים רבים כפיה של הטבע, ואף התנזרות ממלחים בו. אולם זה רק החלק הראשון (וההכרחי). לאחריו מגיע השלב העליון יותר, בו הטבע והחומר אינם מפריעים לרוח ואינם נדרשים רק להיות ב'אתכפי', אף לא רק בכליים תועלתניים עבור הקודש, אלא הטבע והחומר מתכשורים להיות כלים המאידים בעצמם, כלים המבטאים את נשמת האדם וצלם האלים שבו.

"*העולםות הולכים ומתרבים, בעצם עומק הטבע תביעה גדולה מתגברת לקדושה ולטהרה, לעידנות נפש ולזיכון החיים, אליו בא לבשר שלום ובנשמה הפנימית של האומה זרם חיים של טבע מתרפרץ, והוא הולך ומתקרב אל הקודש.*".

במקום אחר (ספר 'מציאות קטן'), מסביר הרב את הדברים בשם תלמידי האר"י. הרב מסביר שבזעודה בעולםנו בעת איננו רואים שהחומר עצמו מגייב לעולמנו הרוחני, לעתיד לבוא העולם החומרי אכן יגיב ויבטא בצורה קרובה וגלוייה יותר, את התלות במציאות הרוחנית.

כך למשל הוא פרש את הפסוק בישעיהו – "*כִּי בְשָׁמָחָת צָאוֹ וּבְשָׁלֹום תִּנְבְּלוּן הַחֲרִים וְהַגְּבֻרוֹת יִפְצַחוּ לִפְנֵיכֶם רֹנֶה וְכָל עַצְיָה הַשְׂדָה יִמְחַא כֶּף*", בפשוותו, לעתיד לבוא כאשר הטבע יתעדן והאדם יגיע למועלתו העליאונה, אז ההרים והגבאות עצמים יגיבו לכך ומסמש יפיצו ברינה, בעוד עצי השדה יריעו במוחיאת כף על חזורת השכינה לציון, בבחינתה *'נפש' המצואה בטבע בהחבה.*

הטבע בדור התchia מבקש להופיע במלוא עוזו, בקדושה וברב גוניות זוהר. אנו מוכשרים לזה כבר ברמה היסודית לאחר שנים הגלות הארץ, ועלינו להרבות בהסבירה ובהעמקה בתורה כדי לדעת כיצד להופיע את הטבעות בקדושה ולא רק ללחום בה. הטבעות היישראליות, תאות החיים וכל חלקייהם הגוף והנפשיים, מתקדפים על דלתנו ומבקשים שנותן להם את מקומם בחים בהארה ובאהבה, ובעיקר בקדושה. בבחינת "וְכִבְדֵד וְהַזְּרָעָתָה".



וְאָמַר לֹא תִשְׁמַעַנּוּ לֵי

"וְאָמַר לֹא תִשְׁמַעַנּוּ לֵי וְלֹא תִעֲשُו אֶת כָּל הַמְצּוֹת הָאֱלֹהָה."

הקב"ה מתרה בנו, שהפערענות תעיגע אם לא נשמע לו ולא נעשה את מצותינו. לבארה הפסוק חוזר על עצמו - **'לֹא תִשְׁמַעַנּוּ לֵי'** הוא בדיק אוטו הדבר כמו **'לֹא תִעֲשُו אֶת כָּל הַמְצּוֹת'**. מה הפער של חזרה זו?

מסביר הנצי"ב בפירושו לתורה - **"וְאָמַר לֹא תִשְׁמַעַנּוּ לֵי - שְׁלֹא תִעֲשُו לִשְׁמֵי...הכְּתוּב הַוְּלָךְ וּמוֹנָה אֵיךְ דַּרְכֵךְ שֶׁל יִצְרָא הָרָע לְהַחְלִיל בְּדָבָר קָטָן וּנוֹקֵב וּוֹיֹוד עַד הַתְּהוּם. עַכְבָּר מַתְּחָלָה מִפְתָּחָה שֶׁלָּא לְעַשּׂוֹת לִשְׁמָה (לִי). וּבִמְיוֹחָד דִּבְרִים מִדִּינִים וּמַעֲשֵׂי צְדָקָה וְחַסְדָּה הַנְּהָוגָגָם בְּطֻבּוֹ יִשְׂרָאֵל. וּבְשְׁנָעָשָׂה שֶׁלָּא לְשָׁמוֹן שֶׁל הַקָּבָ"ה, מַגְיעַ אַחֲכָב' וְלֹא תִעֲשُו אֶת כָּל הַמְצּוֹת הָאֱלֹהָה - שְׁלֹא לְעַשּׂוֹת כָּלָל."**

דריינו, היוצר הרע בשלב הראשון אינו מנסה לבטל את המצוות המוסריות, אלא גורם לנו לעשותם רק מתוך לב טוב, אך ללא קשר לריבון, למי שציווה אותן. לאחר שהוא מצליח לנתק בין המצויה לד', האדם נהיה מוסרי אך לא דתי. דריינו - בעל לב טוב, אך ללא אמונה שלימה בד' נוטן המוסר. ובcutת מגיע השלב השני - היוצר מתקדם ומבטל גם את המוסריות של האדם, את ליבו הטוב. הניתוק בין המוסר לד', גורם קצת דומים וראייתי שכטב רביינו בסופו של דבר, אפילו אצל האדם המוסרי ביותר (דברים קצת דומים וראייתי שכטב רביינו הגר"א, כשהזהיר מסעודת מצווה יותר מסעודת הרשות).

אולם יש להקשות על דבריו של הנצי"ב. הרוי חז"ל לימדו אותנו שעדייף לקיים מצות אפילו לא לשם שמים, משומם שמתוך בר נתקדם לקיימים לשם שמים. והנה הנצי"ב כתוב הפות, שאם המצוות אינן לשם שמים, לבסוף הכל מתבטל ונסוגו!

על בן, הטיעים הנצ"ב את דבריו-

"ואינו דומה למה שאמרו חז"ל 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפלו שלא לשמה שמתוון שלא לשמה בא לשמה'. דההמ מ内幕 באדם יחיד, שאפלו אם לא הגיע למזה זו לעשות לשמה יבא אחר כך לידי לשמה. מה שאין כן אם בהסכמה הרבים שלא לעשות לשם השם, לבסוף יוסיפו סורה שלא לעשות כלל".

חידושו של הנצ"ב ניכר בנסיבותו. הנצ"ב מבחין בין הפרט לכלל-

האדם הפרטוי, מתוון שלא לשמה יבוא לשמה. מתוון לב טוב ומוסרי אפלו שלא לשם השם, יתקדם לעבותות השם בצורה מלאה. אך ציבור, אצלו אין מציאות זו. אצל ציבור יש או לשם שמים, או התדרדרות. המעשיות המוסריות של הציבור, אם הם מגיימים מתוון לב טוב בלבד אך בזנחת אמונה ד', סופם לגרום להסתאות והתרקרים של הציבור כולם.

וכן דברי רביינו יונה בשעריו תשובה- "בי אין לו להביט לקטנות העבריה, אבל יבית מגדלות מי שהזהיר עליה", דהיינו שעליו להתמקד בריבון המצווה, ולא בתוכן המוסרי בלבד.

לענ"ה, הטעם לחילוק בין חטא הפרט לחטא הכלל, נעוץ בעובדה שככל מעשה ציבורו הוא בעין הצהרה, אידיאולוגיה, ולא רק מעשה מקרי. מעשה הציבור הוא הצהרה מוסרית יסודית, ולא התנהלות פרגמטית בלבד באצל היחיד. על כן, ציבור מוסרי שכופר בך, סופו להחרב לתוך כפירתו המוחזרת, שכן כל המعتمد הבסיסי עליו הוא ניצב, פגום וטועה. אך אדם פרטוי מוסרי שאינו עושה לשם שמים, אינו אידיאולוג אלא איש מעשי. لكن אצלו יתכן שהמעשה הטוב יעלה אותו מעלה ויתהנו גם את עולמו האמוני, משומש שאין במעשיו הצהרה נגד ד' אלא מקרים שיכולה להתיישר.

גם בימינו, דור התהילה בארץ ישראל, אנו נזקקים לזכור ולהזכיר את החשיבות של אמונה ד' בתנאי לעשייה המוסרית ברחבי החברה הישראלית. הרצון להוציא את ד' מהמשחק, ולדבר רק בצדדים ההומניים או התרבותיים, לא די שזהו שקר לא יצלח, אלא שיש בזה פגימה ביסודות הבניין כולם. לא יתכן בנין ציבור בישראל לאורך ימים, ללא שם שמים המתנוכס בו, ושולח בעורקיו דם קודשים. אל השמים עליינו להביט, ורק ממש להגיע למוסר ולעשייה הציבורית, בס"ד.



ספר במדבר



וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבָּר סִינֵי בָּאָהֶל מוֹעֵד



היחידה הנבחרת

בצבא ישראל הנפקד בפרש במדבר לא שירתו כהנים, כאמור בתחילת ספר במדבר במניין יוצאי הצבא:

"**אֲךָ אֶת מִטְהָ לֵי לֹא חַפְקָד וְאֶת דָּאשָׁם לֹא חַשְּׂא פָתֹחַ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**" (במדבר א', מ"ט).
לכארה, עולה כאן מצב לא הוגן, בו נשלחים כל בני ישראל להלחם על העם והארץ,
בעוד אנשי הרוח נשארים בעורף ועוסקים בתורה בבתייהם המוגנים.
דברים אלו עומדים לכארה בסתריה לציווי התורה "**לֹא תַעֲמֹד עַל ذָם רַעַךְ**".

כיצד יתכן שהتورה דורשת מחד מסירות נפש בשבייל הצלת החבר, אך פוטרת מайдן
שבט שלם ממצוות המלחמה על הגנת העם והארץ?
נראה כי יש להבין בצורה שונה את המצוות לשבט לוי.

בעולם המודרני, ישנן מספר תפיסות באסטרטגיה צבאית ביחס ללוחמים.
האחד, טוענת כי מלחמה מוכראת בעיקר בעיקר ביחס לסדרי הכוחות הלוחמים. יותר
חילימם, יותר ניצחון. תפיסה זו מופיעה לדוגמה בצבאות ערבי - לפחות עד מלחמת ששת
הימים. אשר המורל שם ירוד ובן התגמול הבסקי ללחומם, אך מרוכז מאמץ רב בהעצמת
הכוח הצבאי, בדגש על יותר כלי מלחמה ולוחמים.

התפיסה השנייה טוענת כי מלחמה מוכראת בעיקר ביחס לדרמת המורל של הלוחמים.

יותר רצון לנצח, יותר נצחון. תפיסה זו מופיעה לדוגמא בצלבות הגרילה הטרוריסטיות לMINAה בספרה, אירלנד ובאזורנו.

במבט ראשון נראה כי התורה אינה מורה לנו כיצד להלחם. היא מורה לנו מתי להלחם וכן מוסר מלחמה, אך לא 'כיצד'. לא מצינו ציווים בתורה באיזה נشك להשתמש ובאיזה טקטייה.

אולם לאmittו של דבר, התורה מדrica אתנו גם בשאלת העקרונית באיזה אופן علينا להלחם, ובאיו דגשים.

ואכן, מעיון בפסוקים בפרשנותו עולה כי הכהנים כלל אינם פטורים מהגiros לצבא, שהרי נאמר להם:

"זאת אשר ללוים מבן חמש ועשרה שנה ומעלה יבוא לצבא עצם בעבדת אהל מועד, ומבן חמשים שנה ישוב מבבא העבדה ולא יעבד עוד" (במדבר ח, כ"ג).

נשים לב, התורה בוחרת במתכוון להשתמש בלשון 'לצבא עצם', לשון צבאיות, בובאה לתאר את שירות הכהנים במקדש. העובדה במקדש נקראת 'צבא העבדה'. הרי לנו חידוש, ישנו צבא של כוהנים.

אמת, צבא זה אין מטרתו להשתתף בלחימה בשודה הקרב, אך בפירוש הוא בעל אוריינטציה צבאית, וקשר קשור עמוק עם צבא ישראל.

התורה מחדשת דרך אסטרטגיית צבאיית חדשה. היא אינה מורה באילו כלים להלחם, על אף חשיבות הדבר, היא אף לא מורה על מודל גבורה בלבד, על אף חווונות הדבר.

התורה מורה לנו לשים את עיקר המאמץ בהכרעת המعرקה, על ידי הפנמת הברית הכרותה בין ישראל לאלהוי. לא רק מודל כללי אונומי, אף לא מודל לאומי רגיל, כי אם מודל הנובע בברירם מהברית בין ד' לעמו.

ברית זו, היא הנותנת את המשמעות השלמה למאבקנו על העם והארץ. הכהנים ואנשי הרוח, עליהם מוטלת המשימה בדבר הפתחת רוח הברית בקרבת הלחמים ובקרב העורף.

על כן, לא די שאין הכהנים פטורים מנטיילת חלק במלחמות ישראל, אלא שהם הכהן היסודי המניע את כל הלוחמה.

אין צורך להזכיר במיללים כיצד נראית מערכת אשר מחד אינה קשובה לכוהניה, או מאידך, בהניה אינם נאמנים למערכה, וועוסקים בתורתם תוך פרישה מן הכלל.

נתחזק כולנו להטוט אוזן לכוהני הדור הנאמנים למערכות ישראל, בובאו לקיום את מלחמתנו על ארצנו. שכן צבא ללא קשר לתורה, יפגע בצדיניות ובعروבי ישראל, וח"ו בסופו של דבר גם בביטחון ישראל.



נקיון ביפוי ציבורי

כידוע לנו, מערכת המשפט מנסה ללא הוועיל להיאבק במעילות כספיות המתבצעות על ידי אישי ציבור.

בישראל, על פי חוק העונשין (סעיף 593), העונש המרבי על מעילה בכספי המדינה הוא עשר שנים בכלא. ועל אף עובדה זו, נראה כי המעילות הכספיות בכספי ציבור אינן פוחחות לא בכמותן ולא באיכותן, בלשון המעטה.

יש לעיין אם כן, מדוע המערכת המשפטית והמשפטית אינה מצליחה במשימה.

מערכת המשפט בישראל כמו בעולם התרבותי כולם, מושתתת על הפילוסופיה של ג'ון מיל הטוענת כי ענינה של מערכת המשפט אינה לבור מהו האמת ואף לא מהו המעשה הטוב, כי אם לנחל נכון את היחסים בין בני אדם בצורה המועילה ביותר לניהול החברה.

לדוגמא, אדם השודד באבדיות אשה קשייה, אינו טועה או רשע מהבחינה המוסרית על פי החוק, שכן אין עניינו של החוק לקבוע מהו טוב ומה רע. אלא שם יתרס שעבר עבירה הוא קיבל קנס, על מנת שיישמר הסדר השקט בחברה.

לעומת פילוסופיית המשפט של מייל, התורה מדrica אתנו לתפיסה שונה בתכלית.

האמת והשקר, הטוב והרע, הם המושגים העומדים בבסיס מערכת המשפט היהודית: "זעשית הַיְשָׁר וְהַטּוֹב בְּעִינֵי ד' לְמַעַן יִיטְבֶּלְךָ וּבְאַתְּ יִרְשֶׁתָּאֵת הָאָרֶץ" (דברים ו). ישנה אמת, ישנו שקר, ורק אם נדע מה אמת ומה שקר, תוכל המערכת הציבורית לפעול וויתר לנו.

על כן, גם דרכה של התורה בטיפול במעילות הכספיים הציוריים שונה בתכלית.

פרשת השבוע אומרת לנו: **"אִישׁ או אֲשֶׁר כִּי יַעֲשֵׂה מִפְלָחָת הָאָדָם לִמְעָל בְּדַ' וְאֲשֶׁר הַנֶּפֶשׁ הָהִיא, וְהַתְּנוּהָ אֶת חַטֹּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהַשִּׁיבָ אֶת אֲשֶׁר בָּרָא שׂוֹן וְחַמִּישָׁתוֹ יִסְפֶּר עַלְיוֹ וְנִנְתֶּן לְאַשְׁר אֲשֶׂם לוֹ"**

התורה מציבה שני תנאים למניעת נגע המ UILה: ידיו ועונש הרתעה.

עונש בלבד, כפי שקיים היום, לעולם לא ישפר או ימעיט את מעשי המUILה בחברה. שכן תמיד יחפש הפושע דרכים חדשות כיצד לא להתפס.

על התורה מדريכה לVIDOI. שורש הפתרון לביעית השחיתות הציורית תלוי ועומד בכנות האישית של כל אזרח בפני עצמו, דבר הנקנה ע"י חינוך ויראת שמים.

רק אם מבוססת הקומה הראשונה, והאדם אכן מכיר במצוות של אמת ושה, טוב ורע, והוא בוחר בטוב, יועיל גם העונש בהרתעה.

אל מול השחיתות השלטונית, קוראת התורה ל비스וס מערכת המשפט על ערכיהם נצחים, רק במערכת השומרת על הסדר הטוב במדינה, כי אם מערכת משפטית של בקשות הצדקה וקרבתה ד'.

לפעמים צרייך לברוח

בפרשתנו מוזכרת מצוות הנזיר, ובהפטורה קראנו על הנזיר הידוע במקרא - שמשון. הנזיר נתפס בעיני חז"ל כאדם עם מגמות סותרות. מחד, הנזיר מבקש להתעלות מעל חייו הוה אל ערכיו הנצח, להתנזר ממתאות הין ולהתמקד בעבודת השם. ומайдן, הנזיר נקרא 'חווטא' בפי המקרא, בהיותו פורש מהנהרות העולם (כמובואר במס' סוטה יז).

יש לעיין, אם הנזיר הוא אכן חוטא, מדוע התורה אפשרה כלל את קיומו? הנזיר, בניגוד לאדם הנורומייבי, אינו מסתפק בחיה קודש יום יומיים, אלא בקפיצות לפני השמים. הוא מבקש לגעת במדרגות גביהות, בלי לסתוב על גבו את תאונותיו. מבקש לעלות אל הקודש ברוחו בלבד. לפיכך, הוא מתנזר מהיון המשמח ומזוניה את העולם האסתטטי - הוא אינו מסpter את שיעור ראשו הפרוע, באילו הוא מכריז ברבים 'גופי אינו מעניין אותו אלא רוחתי'.

חידוש חדש לנו תורה במצוות נזיר. בעוד כל התורה מכוננת אותנו לקדש את כל חלקו האישיות, מהגוף ותאותיו עד עולם הדעה, אצל הנזיר ישנה אפשרות לברוח לרגע לעולם אידיאלי בלי הכנות.

בגמרה במסכת סוטה מובאים דברי רב-י. "למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה? לומר לך שבפל הרואה סוטה בקלקללה יזר עצמו מן הין". על פי דבריו ניתן להבין את ערכו של הנזיר, בצד הביעיות שבו.

המצוות היא כורה ולא לכתהילה. לכתהילה, אדם צרייך להתקדם בקדושה לאט ובעקבותיו, עם כל כוחותיו. אך אם אדם רואה שהיצר מתגבר עליו, לפעמים יש צורך במעשים דרמטיים החורגים מהנורמה.

התורה מכירה ב הצורך של האדם לברוח לפעמים, גם במחירות זנחת ערכיהם אחרים.

אולם בתנאי כפול - שהבריחה היא זמנית, ושהיא מוגדרת בעצמה כחטא.

בימינו, כשהמודיה המsocירית מקיפה אתינו מפרסומות הרחוב ועד Facebook, לעתים צרייך לדעת לברוח. לכתהילה, אנו מתחוודים עם המציאות, הטכנולוגיות והמערכות. אך כשאדם רואה שיצרו גובר עליו והוא מורה בחטא עריות או בעין רעה על חבריו, יקום יברחה בנזיר, וקדוש ואמור לו. ובלבך שהדבר זמני, ומוגדר בצד שאיןנו לכתהילה.

גבולות האהבה

יש לעיין, מה ראתה התורה בפרשتنا, לסמך את פרשת המשא של בני גרשון עם פרשת סוטה, ומה עניין שני אל לפרשנה נזיר ולברכת הכהנים.

ידוע פיווטו של רבינו נחוניה בן הקנה-

"אנא, בכם גודلت ימינה תהייר צורזה:

קיבל רנת עמה שגבנו, טהרנו, נזרא:

נא גבורה, דרשי וחויה בברכת שתרם:

ברכם, טהרם, רחמי צדקה תמיד נמלם:

חסין קדוש, ברוב טובך נחל עדתך

יחיד גאה, לעמך פנה, זוכרי קדשותך

שניעתנו קבל ושמע צעקתנו, יודיע תלומות"

נשים לב, שהאומה הישראלית מכונה בחמשה כינויים בפיוט- צוראה, עמן, דרשי יהודה, עדתך, זוכרי קדושותך.

ניתן לראות בכינויים אלו, בעין סולם ערבי ביחס להגדירה של עם ישראל.

המדריגה הנמוכה ביותר היא זו הבאה על ידי היחס של אחרים לפניו- צורזה. הם צורדים אותנו, ועל כן המכניינו שלנו הוא- צורזה.

מעל מדריגת זו, ישנו את המכניינו 'עמך'. כאן יש הגדרה עצמאית יותר, אם כי אין בה משמעות זולת היותנו גוף לאומי.

מעליה, עומדת מדריגת 'דרשי יהודה'. מכני זה מבטא את הרצון העומד בבסיס כל נשמה יהודית, שהיא ד' אחד ושמו אחד, ויכירנו וידעו כל יושבי תבל בכך.

המכני 'עדת' מגיע מהמושג 'ייעוד'. לא די שאנו דורשים את יהוד ד' באנשיהם פרטיים, אלא שאנו מבינים ומזהירים שזו היעוד שלנו בעולם, لكن נבראנו, וזהי מטרת העל הלאומית בישראל.

המדריגה הגבוהה ביותר, היא 'זוכרי קדושתך'. כאן אנו נפגשים עם ההכרה של ישראל בכר שד' הוא קדוש, ואיןו חלק מהברואים.

פעמים רבות, מרוב אהבה וקרבה לד', אנו עלולים לטשטש את ההבדלים בין בורא לנברא, ומגיעים לזלزل בהשם יתרוך דוקא מתוך תחושת הקרבה אליו.

כآن מגיע החידוש הגדול והנורא- אנו זוכרים את קדושת ד'. קדושה ממשמעה הבדלה. הבנה שיש שני עניינים שאינם זהים. יש בורא ויש נברא. יש גבול בתוככי האהבה, יש יראה המשרטת את הפער בין ד' לברואין.

הסוטה לא ידעה לשום גבול לאהבה, ועל כן חטאה. הנזיר עוסק אף הוא בגבולות, ו יודע לשים את הגבול בעצמו בזמן הנכון ולגדור עצמו במותר לו על מנת שלא יפול לבאר שחתה. הכהן הוא איש האהבה. אהרון היה איש האהבה- אהבת אחיו משה עד שלא קינה בו על שקיבל את הנהגת העם. אהבת ישראל עד כדי עמידה עימם בתוככי חטא העגל להצלם. אהבת הציבור עד כדי השכנת שלום בין איש לאשתו ובין אדם לחבריו. אהבת ד' עד שהוא זומם לאחר מיתת בניו בידי הבורא. אהרון מגיע משפטו לוי, שבט האהבה- "וַתֵּתֶה עָזָב וְתִלְךְ בֵּין וְתִמְךְ עַתָּה הַפָּעָם יְלֹוֹה אֱלֹהִי אֱלֹהִי ... עַל פָּנֶיךָ שְׁמוֹ לְנוּ" (בראשית בט).

והנה דוקא שבטו של אהרון, שבט לוי, שבט האהבה, הם אשר מתקbezים בחטא העגל סביב משה להרוג את עובדי העגל. לומר לנו, שלאהבה חייב להיות גבול, הגדרה, בליט', תנאים, ואסור לה להתרוץ לכל עבר בצורה שאינה מושכנת ואינה מוסרית ואלוקית. הרצון לאחוב את ד' על ידי עגל מסכה, הוא פגם במידת היראה, וריבוי לא ראוי במידת האהבה ללא גבול ומיצוע.

על כן הכהנים מברכים 'אשר קדשנו בקדשו של אהרון', היא קדושת האהבה, 'וציונו לבך את עמו ישראל באהבה'. אהבה שיש בה מיצוע עם יראה, אהבה שאינה באהבת הסוטה בקלוקולה אלא בעלת גדרים וسدורים אלוקיים.

על כן משאם של בני גרשון פותח את פרשנותנו, פרשות גבולות האהבה- "ונשאו את יריעת המשכן ואת ארך מועד מכסתו ומכסה התמחש אשר עליו מלמעלה ואת מסה פתח אhell מזעה. ואת קלעי החצר ואת מסה פתח שער החצר אשר על המשכן ועל המזבח סבייב". בני גרשון נשאו את המסכים, את הגבולות, של משכן האהבה. עליינו להבחין הימוב בין קדוש לחול, בין קדוש הקדושים, ובין כל אחד למשנהו. רק מתוך הבדיקה זו, וגבולות אלו, אהבת ד' אכן תשורה באומה ובמקדשה.



השראת שכינה תלואה בצדניות

את הדמויות העולומות במקרא הוא שמשון הגיבור, עליו נקרא בהפטרת פרשת נשא. רבותינו זל לימדו אותנו שזו דמות בעלת גדולה רוחנית, ולא רק גבורה גשמית. הם אף השוו אותו לקב"ה (ביבול) בכמה מובנים -

"א"ר יצחק דבי אבי אמר: מלמד שהיתה שכינה מקשחת לפני הזוג... וא"ר יוחנן: שמשון בן נון את ישראל כאביהם... שמשון על שמו של הקב"ה נקרא" (סוטה ט). "שמשון בן מנוח, כייחדו של עולם. מה ייחדיו של עולם אינו צריך סיוע, אך שמשון בן מנוח אינו צריךlesioun" (בראשית רבבה).

אולם בקריאת פשוטה של המקראות איננו רואים היכן פרשנותם של חז"ל נמצאת. הסיפור על שמשון, החל מגילוי המלאך לאימו ולאביו (שהיה עם הארץ חז"ל) ולא לשמשון עצמו, המשך במשמעות קריית הארץ וכוחות הדברים, וכלה בנקומתו בפלישותם, בשיריפת שדות עם לפידים הקשורים בזבונות שועלם, הפלת עמודי עזה על יושביהם וועה, כל אלו הן גבורות גשמיות והבטחות חומריות, המלמדות על גוף עצום וחזק. אך לא על גilio שכינה, ולא על בעל מעלה רוחנית יתרה.

גם חז"ל עצמו, קראו לשמשון 'אחד משלושה קלי עולם' (ירושלמי ר"ה), דהיינו אדם קל ולא בעל משקל רוחני ממשה ואחרון אלא בגדרו ויפתח.

אנו יודעים על בר שמשון נשא נשים נכריות, ובאחד השלבים נגרם על ידו חילול השם בעצם שביו ביד פלשתים, כאשר מסר את סודו לאשתו הגויה בעת השימוש.

היכן אם כן ראו חז"ל את עניינו הרוחני הגדול של שמשון? וביצד עליינו להביט בו? מה רבש"ע מבקש למד אותנו מסיפורו של שמשון השופט?

פשוט הדבר ש מבחינת ההשגחה העליונה שמשון נשא את הנשים הללו על מנת להפיל את עצמת הפלשתים, וד' גלגל הכל מראשית עד אחרית למען ישועת ישראל. אך השאלה אינה בלבד מעלא בלבוי מטה, בלבוי שמשון בבעל בחירה, כיצד יתכן שאיש קודש שכזה חי עם נכריות בניגוד להדרכת תורה ד'? לא מצינו שהותר לו הדבר בנבואה, גם אם יד ד' סובבה הכל לטובה.

התשובה מצויה בגמרה במסכת סוטה. הגمرا קובעת משפט מהותי מאד על שמשון - "שמשון בעניינו מרד (בשתי רוחנית וגוף לא רוחנית), לפיכך ניקר פלשתים את עניינו".

דהיינו, שמשון נולד כשופט עם יכולת רוחנית עליונה מאד, נזירות, שממנה הגיע כוחו העליון הגוף. אולם, שמשון לא עמד בנסיבות שmagnum יחד עם גוף מושלם ורוח גדול, הנטיון של הצדניות הגוף.

וילך שמשון עזתה וירא שם אשה זונה. לפיכך לכה בעזה, שנאמר 'וירידו אותו עזתה'. עזה, מידת העוזות הגוףנית החושנית, היא אשר הפילה את שמשון והסתירה בו את קדושתו ונזרותו.

ח"ל מפרשים בмагמה זו גם את שמה של דليلה - "דילדה את כהנו, דילדה את לבו, דילדה את מעשיו - **דאיסטלק שכינה מיניה**". שמשון היה עליו מאה, אך עניין של חוסר צניעות גורם לדילול הבוחות ע"י דليلה וחבורותיה, עד כדי סילוק שכינה.

שמשון החל בנצח אליהם קדוש. שכינה קשישה אצלו בזוג. גופו ביטא את גדלות הרוח היישראליית היונקת מדבר ד'. אולם גם האדם הגדול ביחסו, אם איינו שומר על עניין, על הדחף המיני, ונותן להם דרכו שלא בהיותו, הרי הוא נופל ממעלתו עד לשישוב. לא די שאדם שנופל בעוריות מפסיד את עולמו, אלא שה坦נהלו מקרינה לרעה גם על זוגתו - "והיינו דאמורי אינשי איהו כי קראי ואיתתיה כי בוציעי" ופירוש רשי"ג - "קראי ובוציעי", מין אחד הוא. אלא שאלנו גודלים, ואלו קטנים. כלומר - במה שהבעל עוסק גם אשתו עסקקה". דהיינו, ההכרעה האישית בתחום טהרתו העיניים משפיעה על מידת זו גם אצל בן ובת הזוג בהשפעה הדדית.

אמנם, שמשון הגיבור והקדוש הקורי בשם ד' חזר בתשובה, נשא עיניו העיוורות לשמים וקרא לד'.

אשריו של שופט שידע להודות במעשהיו, למסור נפשו עבור כל ישראל, ובזה לבפר למפרע בר שזדוןויות נעשות זכויות. מהעoon עצמו המתכפר לשמשון יוצא עקרון מאיר מאר לדורותם - השראת שכינה תלויה בשמיירת המינויים בגדרי קדושה. אלהים של אלו שונא זימה הוא, אין שכינה שורה במקום שבו יש פריצת גדרי הצניעות.

ח"ל בחרו לשום את פרשת שמשון בהפטורת פרשות נשא, מושום שבפרשתנו פרשת נזיר ופרשות סוטה גם יחד, בבחינת "הרואה סוטה בקהלולה יזר עצמו מן הין" (ריש מס' סוטה).

גם אם יש לאדם מעילות ורכות, קדושה ונכורה, והוא נזיר אלהים ששכינה עימיו, הרי הוא יכול להפסיד השפעתו במבט העין ובתחאות הגוף. התורה מעודדת אותנו לחשוב על התנהלות האישית של כל אחד ואחת מאייתנו בתחום זה, לפחות מה שצורך לנדר בrama האישית, וליציר בבחירה חופשיות חי קדש Kohilim ומשפחותים. להיות גיבורים ולשמור טהרתו בריתו אשר שם בברשותנו.



וְלִזְבַּח הַשְׁלָמִים בְּקָר שְׁנִים

תורתנו הקדושה עמוסה בקרבנות, על סוגיהם, זמנם, ודרך עשייתם.

מי מאייתנו אינו מנגן בראשו את טעמי המקרא למקרא הפסוק שבכוורת?

רובנו מכירים את פסוקי קרבנות הנשיים בטעמיים בעלפה, שכן אנו קוראים אותם שנים עשר פעמים ברצף הן בפרשנות נשא, הן במלל חג החנוכה.

כבר תמהו הראשונים מדוע הייתה צריכה התורה לפרט את כל קרבנות הנשיים, בהיותם זהים לחלוות האחד למשנהו - כל הנשיים הביאו קרבן דומה.

הנס בדבר ברור וגודול - לא תיאום, כיוננו כל נשייא השבטים לאותם קרבנות בדיקון, מעין אמירה אלוקית בדבר אחדות השבטים ומוגמתם לפני שמיא באחד.

אולם מדוע פירטה תורה את פרטיה כל הקרבנות? אנו יודעים שהסה תורה על מילותיה, ואת הלכות נדה, שבת ואיסור והיתר אנו למדים מדיוקן מקראי ומהמידות שהتورה נדרשת בהן ולא מפסוקים רבים.

לו היו קרבנות הנשיים דין לדורות, ניחא. אך מה לנו ולקרבנות הנשיים לפרטיה? הלא כמעט אין הלכות הנלמדות ממש.

כידוע, בגמרה במס' ברכות ובמספריו הסוד הארכיו בערכו של הפסוק 'פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון', ובעקבות בר' ישען סיורים בהם מופיעות בונאות מיוחדות בפסוק, בעיקר על בקשת הפרנסה מרbesch"ע בעית פריסטה הידים באמירת הפסוק.

בעוד רבים מאייתנו חושבים שהפסוק מדובר רק על השפע הכלכלי שדר' משפייע לאדם, האמת היא, שהפסוק מדובר גם על יסוד عمוק הרבה יותר - על בר שעצם הרצון שלנו, הוא עצמו נובע מהרצון האלוקי בבחינת 'משביע לכל חי רצון'. ובדברי הרב קוק צ"ל - "רצונו של האדם הוא קשרו ברצון האלים, והוא נובע מזיו אודו".

כאשר אנו מביןים זאת, שטבעו הבריא של רצון יישראל הוא ברצון ד', רק אז שורה על הרצון הבריא גם הברכה הכלכלית והשפע החומרי, בבחינת 'עשה רצונו ברצונך כדי שיעשה רצונך ברצונו'.

ואולי זו בונת רב besch"ע בנס שעשה לנשייא השבטים, אשר הביאו את אותם הקרבנות, וזה גם בונת התורה בהזכרתה את כל פרטיו הקרבנות שוב ושוב, לבב שבט.

הקרבן הוא הביטוי של הרצון להתקשרות, לאחד את רצון האדם עם הרצון האלוקי, כהגדרת רמב"נ - 'כל קרבן, לשון קריבה ואחדות'.

ניתן לטעות ולהשוב שישנו רצון אלוקי בעולם, ובצדיו ישנים את רצונותם בני האדם באשר הם. רצונותם מנוקקים, ולעתים הפוכים בשורשם באנרכיה. אך כאן באה התורה להעניק את ראייתנו, על מנת שנבהיר שכל רצונותם כלל ישראל, על שבטייהם השוניים ופרטיהם הוא לעשנות רצון אביהם شبשימים, וגם אם מגיעים ממוקמות שונות, הרצון הפנימי של האומה הוא אחד- קרבן של קרבנה ואחדות עם הרצון האלוקי.

לפעמים אנו מובלבים והשימים קודרים וטרוטות עינינו מראות זאת, לפעמים אנו נכנעים למבט התרבות החיצונית המדגישה את התאהה על חשבונו הרצון, את המרחק המדומה בין רצון האדם לרצון ד', אך לעולם זו האמת הפנימית- הרצון הישראלי השורייני מותאם לרצון האלוקי, ושואף לבטא אותו ולהתאחד עימיו. החטא בתורה הוא החטאה, בגידה באני הפנימי.

כל עוד שהאדם מתחבש להתקשרותו רצונות שלו ושל ברוראו- הוא חי בגלות מעצמו ובכחש, ועבד לתאותתו. אך באשר הוא מבין שדר' הוא המשביע לכל חי רצון, שרצון האדם הבריא הוא לעשנות רצון ד', מיד הברכה שורה עליו, וכדברי הרוב בהמשך- "רק כל זמן שאין האדם מגלת בעצמו את היחס הזה, אין מתגלה ברצונו אותה הסגולה האלהית שבו. אבל כל מה שהאדם משים אל לבו לדעת, שאין לנו שם רצון אחר כי אם התגלות מאור הרצון האלהי, לפי ממדת הנגilio הזה מתגלה בח הסגולה ברצונו להיות פועל, מהות,

מחדש וגוזר".





על תאות וקפיקות

בכל שנה כאשר אנו קוראים את פרשת 'בעהלותך', מתעוררת בנו תמייה על מעשיהם של אבותינו הקדושים.

בתחלת הפרשה, אנו פוגשים את הרמה הרוחנית הגבוהה של העם. הטמאים אשר בעם ניגשים למשה, ומבקשים לדעת כיצד יקיים את חג הפסח. והנה, אף אחד לא ביקש מהם לחוג את החג אם הם טמאים. אך הם באים מעצמם, מודבקות בד', ומבקשים לדעת אם יש בכלל זאת דרך כלשהיא לעשות את הפסח. ואכן, הם זוכים במצבות 'פסח שני'. זהה 'מידת החסידות' של מסילת ישרים, לעשות לפנים משורת הדין.

לאחר מכן, אותו עם ממש, חוטא בחטא המתאוננים - "וַיְהִי חָעֵם בְּמִתְאֲנִים רֹעֶב בְּאָזְנֵי ד". וכתגובה, ד' פוגע בהם - "וַתִּתְבֹּعد בָּם אֶשׁ ד' וַתַּאכְלֵל בְּקַצְחַת הַמִּקְנָה". "רבי שמעון בן מנסיא אומר - בקצינים שביהם ובגדולם". לדעת רבי שמעון האש אכלה את הבכירים באומה, דהיינו החטא היה לאומי - אידיאולוגי, ולא פרט-תאוותני, על אף שהתגללה רק אצל הדרושים.

בהמשך, Cainilo לא למדו ישראל מהעונש הנורא, הנם מתאותים לאכול בשר - "וַיִּשְׁבֹּן וַיַּכְבֹּן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ מַיְאַכְלָנוּ בָּשָׂר", ובאר רשי"י שלא מthon תאווה בלבד דיברו אלא מthon אידיאולוגיה - "אלא שמקשים עלייה". וגם כאן, העונש הנורא מגיע מיד - "ואף ד' חָרָה בְּעֵם וַיַּחַד בָּעֵם מִפְּהָה רַבָּה מֵאָד". Cainilo לא די בכך, מרים ואהרן מדברים לשונו הרע נוראי על משה - "וַתֹּתְדִּבֵּר מִרְאֵם וְאַהֲרֹן בְּמִשְׁאָה עַל אֲדוֹת הָאֲשָׁה הַכְּשִׁיט אֲשֶׁר לְקָח". ואמנם רשי"י מבادر שלא התכוונה לגנותו, אך עדין לשונו הרע חמוץ יישנו לפניו. ואכן עליינו לשאול - האם עם ישראל לא לומד לkah בפעם הראשונה? האם איןנו לומד לkah גם בפעם השנייה? ומה חשבו מרים ואהרן בשדיבריו על משה?! האם לא יראו

מהעונש שהתגללה לפני רגע בחתוא המתאונים והמתאויים? ובכלל, עם ישראל הקדוש שעד לרגלי סיני לא מזמן, אמר 'נעשה ונשמע', מקפיד על מצוות פסח שני בשל תומאה, עם זהה מתאותה לאכול בשור ולהתלונן לשוא?

ננסח להציג תשובה במבט כולל

עם ישראל מתאותה לחיות חי קודש. הוא מואס בתרבות המדוברת, תרבויות הגלות, תרבויות של ניתוקים בין קודשה לחיים. הטמאים מתחננים למשה- האכילנו בשור פשחים! תן לנו לחיות חי דרור שיש בהם גם את היבט המתאותה, אך ממקום של קודשה וטהרה, מתוך אמונה יציאת מצרים והיעוד העתידי.

העם מתאונים על אורך הדרכ. הם משוטוקקים לקדשות אי'. הם להוטים להגיע אליה, ולכן הדבר גורם להם להתלונן ואף להתחזק לד' ולמשה משיחו. הם שרים בערגה על אי'-'שם נחיה ושם נצור חי חופש חי דרור, שם תהא השכינה שורה, שם תפראת גם שפת התורה'.

העם מתאותה לבשר. לא לתאות בשורים מתאותה העם אלא לתאות בשור הקרבנות. לחיות חי תאותה כביטוי לקדשה מפכה, חיים ארץ-ישראלים. חיים שביהם אין התנגדות בין הטבע ויוצר הגוף ובין הקדשה ושמירת ההלכה והדבקות בד'.

מתוך ראייה זו, מרים ואהרן מביטים במשה אשר פרש מאשתו היפה, והדבר כואב להם מאד בעובדי השם. הם משוטוקקים למנהיגות שאינה פורשת מהזוגיות בשל הרצון להתקדש, אלא אדרבה, מתוך הקשר הזוגי, הבשורי והאסטי בקדשה, מנהיג את העם כולם לחיים שמחים ותוססים.

חטאי פרשת בהעלותן הם חטאים חמורים, אך ככלם הם לבושים בבקשת השם גדולה מה, החיים פוריים, שמחים ומקודשים.

אולם אם כך, מודיע ד' מעניש את העם? הרי בקשותם צודקתי!

הטעם כתוב במפורש בפרשה. בכל החטאיהם, עונשי ד' מדגימים את העובדה שהעם בכלל איינו מוכן לחיי קודש ארץ-ישראלים. הבשר יוצאה מבין שנייהם. האש אוכלת אותם מרוב השטוקקות בוסריה. כדי להיות קדוש ובעל יצרים מבעלי לחטוא, צריך לעמול הרבה מאד מאד. צריך לעبور 40 שנים מדבר וניתוק מהגוף ומהחיצים הנורמליים. העם אינו בשל לחיי דרור עדין, והדבר בא לידי ביטוי בכר שלבסוף הם להוטים אחר השלוויים המגיעים אליהם, ומתלוננים בשפה הצופה כלפי ד'.

השopia להתקדש תמיד צריכה עדינות זהירות, דירוג והתאמה לרמה הרוחנית של האדם. הקפיצות הנן הרות גורל ומסוכנות בתחום זה. לעיתים אתה חושב שאתה יכול לצאת אל החיים התוטסים ולא לחטוא, והנה רגע ועוד רגע אתה בbara שחת.

לפיכך, ד' עונה לאהרן ולמרים- משה הוא אדון כל הנביאים. אם הוא פורש מאשתו, סימן שהוא עובדת ד' הנכונה למדרגתו. הדבר הוא שלב חיוני בדרך לחיי הקודש בא'ג'

על תאות וקפיקות בהעלותך

בדיקת כפי שפרישת הזוג בעת הטומאה חיונית עבור הקשר שלהם בימי הטהרה. משה פורש מਆשו מכיוון שהוא שלב המדבר, בהבנה לחים של א"ו. האשה היא החיה עצמה, ומה הוא הקודש עצמה. על כן הפרישה נכונה בשלב המדבר.

בר כותב רביינו הרמח"ל, ביחס לחשיבות שלביים הראשונים, לפני שמניעים למידת הקדושה בחים עצם-

"כללו של דבר עניין הקדושה הוא שיהיה האדם דבק כל כך באלהוי, עד שבשווים מעשה אשר יעשה לא יفرد ולא יוזז ממנו יתרון, עד שייתו יתרונו הדברים הגשמיים אשר ישמשו לאחד מתחשיינו במה שהוא משתמש בהם, ממה שיורד הוא מבדיקהו ומעלתו בהשתמשו בדברים גשמיים. ואמנם זה בהיות שכלו ודעתו קבועים תמיד בגודלו יתברן, ורוממותו וקדושתו, עד שימצא כאילו הוא מתחבר למלכים העליונים ממש עוזרו בעולם הזה. וכבר אמרתי שאין האדם יכול לעשות זה מצד אחד, אלא להתעורר בדבר ולהשתדל עליו, וזה אחר שכבר ימצא בו כל המודעות הטובות שזכרנו עד הנה מתחלת זהירות ועד יראת החטא, בזאת יבא אל הקודש ויצליח, שהרי אם הראשונות חסירות ממנו, הרי הוא צוד ובעל מום שנאמר בו וזה לא יקרב" (מסילת ישרים פרק ב').

האידיאל שלנו הוא להיות קדושים וחיים במלא מובן המילה, בכל הכוחות שלנו ובכל צדי החיים המתוקנים, בר שיאיר הקודש בתוככי החול וירום אותו. אבל, בנסיבות שאנו ראויים ומסוגלים לכך. ואם לפעמים איןנו מסוגלים, אז כל אחת ואחת צריך לבנות לעצמו קצת 'מדבר', שלבים וסולמות, להתקדמות איטית ורואה, עם גבולות וגדרים.笠אט לאת מיגעים לפטנות, בלי קפיקות הרות גורל.





אמיצים מול נוצצים

בלב ויהושע. שני מרגלים, שני גיבורים, שני אמיצים. עומדים יחד מול חביריהם הנוצצים, וחולקים עליהם בלי פחד.

המרגלים היו פופולרים מאד עוד טרם הליכתם לרגל הארץ. הלא הם היו בכיריו העם מכל שבט ושבט, אנשיים מובהרים וחשובים - 'ראשי בני ישראל המה'. גם לאחר שחזרו והוציאו שם רע על אי', העם הריע להם, בכמה בעקבות דבריהם, קיבל את עמדתם, וביקש לסקול את משה. אך אל מול הפופולריות של אלה, בלב ויהושע עומדים לצד משה ואהרן, בצד cocci לא פופולרי שיבול להיות - צד האמת. בלב ויהושע בחרו באמת על פני שאגות ההמון.

דיבוקות באמת גם בשאניה פופולרית - זו תכונותם הטבעית של ישראל. עם לבד ישבון, עם שעומד מול העולם האיליימי קדם, וקורא בקול גדול את הצו האלוקי - "אנבי ד', לא תרצה, לא תנאך" וכו'. עמי קדם היו אליליים, רוצחים, נואפים. בר האיליה הבעלית אשתו, דמותה עם כליל מלחמה וללא בגדים, ביתוי של גילוי עריות ורצח. בר גם בעל והאשרה, תמיד הנם ללא בגדים, ועם חרבנות. לעומתם, עם ד' עומד וקורא למוסרויות העולם, לאלוקיות בעולם, בצורה cocci לא פופולריות שיבולה להיות, אך בדיבוקות באמת, שבסוף תナצח, ועדנה הולכת וממנצחת.

מעניין הדבר שני המרגלים הצדיקים הם יהושע נציג שבט יוסף, ובבל נציג שבט יהודה. שניהם יחד מבטאים את הגזע המרבי של כלל ישראל, כנבות יהוזקאל - "וְאַתָּה בֶן אָדָם קח לְךָ עֵץ אֶחָד וכתב עַליו לִיהוֹדָה וְלִבְנֵי יִשְׂרָאֵל חֶבְרוֹן וְלֹכֶת עֵץ אֶחָד וְכַתֵּב עַליו לְיֻסָּף עֵץ אֶפְרַיִם וְכַל בֵּית יִשְׂרָאֵל חֶבְרוֹן וְקָרֵב אַתָּם אֶחָד אֶל אֶחָד לְהַלְלֵךְ אֶחָד וְהַיּוּ לְאֶחָדים בִּינְךָ". על פי דבריו הרב קוק (בהסתמך לבניinin זאב הרצל ז"ל) יהודה מונציג

את קדושת העם - 'היתה יהודה לקדשו', ווסף מיציג את לאומיות העם - 'ישראל ממשותיו'. יחד הם בונים מלככת בהנים וגוי קדוש.

בעוד יהודה ואפרים הם הגזע, השבטים הנוספים הם ענפים היוצאים מן הגזע. יהודה ואפרים הם הכלל, העקרון, והשבטים הנוספים הם הפרטיהם, היישום.

ג'ע ישראל ויוהדה - תמיד נוטה לטובה באומץ. הגזע אינו מוציא שם רע על הארץ. אם יש חטא וטעות בישראל, הוא תמיד בענפים, בירידה לחיי המעשה, בפרטים, בחולשות המקוריות. לבן יהודה ווסף לא חטא, אלא שאר השבטים. החטא הוא מקרי לנו ולא עצמי, לא גזעי. הוא טעות פרטית, נקודתית. תפיסה זו גורמת לאופטימיות גדולה עבורנו - אנו טובים בשורשנו, טובים היינו וטובים נהיה, ועל כל החטאים הצדדים נוכב להתגבר, ולתתקן.

המרגלים התחבונו כבר מתחילה הדרך לכיוון לא טוב - "אמר ר' חייא בר אבא מרגליים לא נתכוונו אלא לבושתה של ארץ ישראל". משה רבינו ידע זאת, ולבן - "ויקרא משה להושע בן נון יהושע - התפלל עליו משה, יה יושיע מעת מרגליים". משה מתפלל על יהושע, שיזכה להנצל מעצמתם של 'דרושים אלו' (כלשון רashi) בתחילת הפרשה.

לעומת יהושע שזכה לברכה ממשה,قلب הלך בכוחות עצמו להתפלל על קברי אבות, בדברי הגمرا בסוטה - "אמר ר' בא - מלמד שפירותقلب מעת מרגלים והליך ונשתחת על קברי אבות. אמר להן - אבותי, בקשו עלי רחמים שאנצל מעת מרגלים".

התוספות מעיריים על תפילת לב - "ואת והאמר במסכת ברכות דמיתי לא ידוע מידי, ומשמע במסקנא, ואפילו אבות העולם? ויש לו מה, דעת ידי תפלה זהה מתפלל מודיעין להן שכן נתפלל".

הגמרא בברכות אומרת שהמתהרים אינם יודעים את המתරחש בעולם הזה. שואלים התוספות, אם כך מודיעںقلب התפלל על קברי אבות וביקש מהם להתפלל עליו? הרי הם אינם מודעים למציאות כל? ענו התו'ס - אם אדם מתפלל על קברי אבות, בשימים מעוררים את נשמהם ומספרים להם את המתරחש בעולם הזה כדי שייבקשו ורחמים על המתפלל בקברם. משמע מדברי התו'ס, שדווקא הפניה העצמאית שלقلب לאבות, היא שעוררה אותם להתפלל עליו לד'. אחרת, לא היו מסיעים לו.

שני דרכים אנו לומדים מכלב ויוהשע בהtagברות על הלחץ החברתי לעשות עבריה - יהושע מקבל בח ביוזמת אחר, וכבל מקבל בח ביוזמת עצמו.

כאשר יש לחץ שלילי ציבורי, علينا לאחוץ בשתי מידות אל. מחד למצוא דמויות ערכיות וחוויות שיוכלו לסייע לנו בשמייה על עצמנוanganim טובים המנסים להתקדר. לקבל עזרה מבחוץ, ביוזמה חיৎנית של אנשים טובים. ויחד עם זאת, علينا לפנות בעצמנו בתפילה לד', ובעשיה משותפת חיובית אקטיבית, שדווקא הרבה חוות.

יהודו וכבל - קדושה פסיבית וקדושה אקטיבית, במותם אנו מבקשים להיות בכל ימינו. בע"ה.



כיצד מתווכחים?

בפרשיות האחרונות אנו פוגשים את המניעה העיקרית להכנס לא"י, והיא הפגיעה בקדושת הדיבור.

בר בחטא המתאוננים, חטא מרים ואהרן, חטא המרגלים, ועתה חטא קורח ועדתו. בقولם החטא לא היה מעשי, לא פעלו דבר בידיהם, אלא רק דברו. ובזה חטאו.

לא בכספי בעון הדיבור הפגום נגזר על אבותינו לנודד ודока במדבר. מסתבר שהדיבור יכול להיגאל רק במדבר, דהיינו ע"י התבוננות פנימית במקום נקי ושקט. הדיבור הפגום נובע מחוסר תשומת לב למשמעות המילים היוצאות לפינו, ומכאן שדוקא מקום של תשומת לב, שאין בו עסקים ושודות, אין בו רעשים ודרמות – רק בו ניתן לגאות הדיבור ולתקנו. במדבר שמהם.

אולם علينا להקשות על ההנחה שהנחנו, שרק בגלל פגם הדיבור ישראלי נודדו במדבר. לבוארה, במבט חוטף על הפרשיות האחרונות שהוזכרו לעיל, לא ברור כלל מה הקב"ה רצתה מהחוותאים. הרוי הטענות והדיבורים של ישראל, היו אמיתיים לאורך כל הדרך.

המתאוננים אומרים שקשה עליהם הדרך. האם לא לגיטימי לטעון בר? מרים ואהרן חשבים שמשה בכיוון לניטוק החיים בפרישתו מציפורה. האם לא לגיטימי לטעון בר?

המרגלים מספרים מה ראו בעיניהם בארץ ישראל. האם לא לגיטימי לעשות בר? קrho שואל שאלה טובה על השווין עם ישראל, וمبקש להבין מדוע משה לא מינה את בעלי התפקידים לפי סדר יותר אובייקטיבי. האם לא לגיטימי להקשות בר?

גם אם התשובה היא שכולם טועים, ואינם מבינים את רצון השם, עדין לא ברור מה טעם העונשים עבורי זה. האם על טעויות בהבנה אנו מכירים את יlidינו חיללה? ודאי שלא. אם כך, מדוע ד' מכבה אותנו במדבר על טעויות אלו בהבנת רצונו?

על מנת לענות על כך, נביט בהפטורה. שמואל מוכיח את העם על שביקשו להמליך עליהם מלך. אולם הדבר תמהה, שכן אנו יודעים שיש מצווה (לרוב התנאים והראשונים) למןות מלך. הרמב"ם שואל בעצמו שאלת זו, ועונה תשובה מעניינת –

"מאתר שהקמת המלך מצויה, למה לא רצה הקדוש ברוך הוא בששאלו מלך ממש מאלא? לפי שאלה בחרועמת, ולא שאלו לקיים המצווה, אלא מפני שקצטו בשמואל הנבייא".

הרמב"ם מלמד אותנו שלא להביט רק בדיון עצמו, אלא בעוד שני אספקטים הנוגעים בו – תרומות, וסיבת השאלה.

ניתן לומר על פי דבריו הטהורים של הרמב"ם, שקדושת הדיון בנזיה שלושה יסודות –

המגמה, הסגנון, והתוכן

התוכן אמין ראי לדיוון בכל המקרים שהבאנו לעיל, וכן אם היו שואלים כראוי בדבר יתכן שלא היו נגעניים. אולם בשני היסודות האחרים מעדו ישראל – במגמה ובסגנון.

מרשיי למדנו, שמגמת המתאוננים הייתה להרע, מחוסר מוטיבציה לעבוד את ד'. הרי עברו כסוף וזהב אדם ילק הרבה יותר, והם מבקשים להלין על ד' שמביא אותם לארץ שעניינה ד' בה. אך גם מגמת המרגלים שלא האמינו בד', באמրם 'אפס כי עז העם', ורצו חיים ללא אתגרים. וכן גם קרח, כפי שכתב רש"י שעיקר מגמותו של קרח הייתה קנאה ולא בירור אובייקטיבי – הוא פשוט רצה להיות נשיא. זהה טענתת אגו ולא טענה המגעה ממוקם נקי.

לא רק המגמה. גם הסגנון של החוטאים היה פגום – המתאוננים בכו ולא דיברו בכבודו. אהרון ומרים לא ברכו עם משה אלא דיברו אחרי גבו. המרגלים דיברו בלשון מחלישה ובקביעה חזופה כלפי ד' שלא נצליח לכבות, במקום בשאלת עלי כה. וקרח קבע עובדה שימושה מתנשא, במקום לשאול את משה בעונווה ובichi'dot באهل לפשור מעשייו.

לפעמים אדם יכול להיות צודק מאד, וחוטא מאד, באותו עת.

השאלה אינה רק עד כמה אנו צודקים, אלא גם עד כמה אנו רגילים בסגנון דיבורנו, יותר מכך – מהי המגמה הפנימית ממנה אנו מגיעים לדיוון. בנות ובירור, או התנצלות ואנו?





הפדגוגים הקדושים

משה ואהרן – שני העמודים הגדולים עליהם ניצבים בני ישראל בכל הדורות. הנצח וההוו, התורה והכהונה, קדושת הימין וקדושת השמאלי, איש האמת ואיש השלום – אלה שני יסודות חיינו. והנה שני מלאכי עליון אלה, נענשו בפרשتنا שלא להכנס לארץ ישראל, משומש חטאו במני מריבה.

הפרשנים عمלו על הבנת חטא משה ואהרן רבות. יש שתלו החטא בבעס, יש שתלו החטא בהכאה (או בהכאה השנייה), יש שתלו החטא בחסרון רגעי של אמונה ד', יש שתלו החטא בבלבול בין הסלעים ועוד.

עלינו להתחקות אחר המקורות הראשוניים יותר של החטא בדברי חז"ל, ולבדוק כיצד ראו ربונינו התנאים את החטא זהה, איזו פרשנות קדומה הם נתנו למעשה אשר ממנה יתכן ונבעו שאר החטאים.

בליקוט שמעוני מובאים דברי רבותינו בעילום שם, וכבר דרשו – "משל מלך שמינה פדגוג לבנו. לימים הבן סרה, והпедagog קרא לו 'ילד מורה' (מרודן)". אמר המלך לפדגוג – אל תה קורא לבני 'מורה'!"

הפדגוג הוא משה, והמלך הוא ד'. בנו של המלך הוא אנחנו, כלל ישראל. לימים, סרחנו במדבר. והנה בא הפדגוג, ובחולק מהчинוך מטיה בנו מילה חדשה – 'שמעו נא המורדים'. מורים=מורדים. הקב"ה מקפיד מאד על מילה זו, ובעוון זה נגזר על משה ואהרן למות במדבר.

יש להקשות, מודיע ד', כל כך הקפיד על מילה אחת? בסה"כ משה קרא לנו בכינוי מסויים, וגם אם זו טעות, לא מדובר בדבר נורא על פניו. וכי זו סיבה להמית את שני יסודות חיינו, רועינו – משה ואהרן, במדבר סיני?

מעניינת היא פרשנותו הפילולוגית של ר' הריש לסוגיה זו. הרש"ר מצבע על כך שהמילה 'המודים' אינה מילת תואר מקרי, כמו 'ילדים שובבים' - שלפעמים משותובבים. או 'אנשים רעבים' - שבעת מבקשים לאכול. המילה 'המודים' היא שם תואר קבוע, כמעט שם עצם. כמו 'ילדים רעים' - ילדים שטובים רע. או 'כהנים זרים הם' - דבר המצביע על טبع הכהנים, ולא על התנהגות מקרית.

באשר משה (ואהרון בשתיקת הסכמתו) אומר לישראל שם 'המודים', הוא בעצם מגיד מחדש את מהותנו. הוא מחייב לנו בעלי מרוי, מרוד, לא רק על דרך המקורה אלא בעצמיותנו. יש לנו לעולם נטיה למורוד בד'.

על בר' אין מוחל, והוא נזוף בהם - אל תהיו קורין לבני 'מודים'! ישראל אינם קופרים באמת, ואינם מורדים באמת בד'. החטא בישראל הוא לעולם מקרי, דהיינו נובע מהשפעת העולם על הגוף ועל התגלות הנפש והרוח שלנו. אך הוא לעולם אינו נובע מעצם נשמתנו, שהוא תמיד בטהרתה - **כלן יפה רعيית ומום אין בר'**. אנו מורדים בד' לעיתים, אך מותן יציר או טעות, ולא מותן נטיית רוחנו הטבעית. ומשמזה ואהרון לא נהגו בהבנה זו, אינם ראויים להיות ה педagogים של ישראל במדביה.

לענ"ד יש להוסיף נזכר על דברים אלו. וכי משה ואהרון לא הבירו את (תווכן) דברי הרש"ר הייחס? לא הם ידעו שאסור לכעוס, אסור לבנות שם, והוא אסור לשום על כלל ישראל אותן קין ב'מודים'. הרי משה ואהרון הם הסങגורים הגדולים علينا, בכל אחד ואחד מחטאי המדבר הנם עומדים בסינגורייה, מתנפלים לפני ד' לבטול רוע הגזירה, ועושים הכל מאמונה בטהרת רוחו של כלל ישראל. וביצד זה חטא עתה והתייאשו מכלל ישראל?

ויש לומר, שימושה ואהרון נהגו בהדרכת הרמב"ם בהלכות דעתך, שם כתוב שאסור לכעוס כלל, אלא שיש לעפעמים מקום לעשות עצמן באילו אתה כועס, כדי לחנן את ילדייך, להטיל מורא, וכדומה. משה ואהרון מאמינים לנו, ואינם חשובים לנו 'מודים' בטבעינו. אך נאקט פדגוגי גרידא הנם מבקשים לצעזע אותנו, ולכן קוראים לנו בשם נורא שכזה.

אולם כאן המלך בא ונזוף בפדגוג. מה שנכון עםILD פרט, אשר שם מותר לעשות הצגה של בעם, איננו מותר עם ציבור. כאשר מדברים לציבור, לעולם אין לבנותם בשם גנאי עצמי, ואסור לומר שם חסרי תקנה, אפילו אם המעשה נועד לצעזע בלבד. מפני מה? מפני שישicha עם כל ישראל היא תמיד עקרונית ונצחית, ולא רגעית. על כן יש לשкол היטיב את המונחים שימושתמים בהם. דבריו היוצאים מפיו הטהור של משה הpedagog האלקי, משפיעו בצורה עצומה علينا למשך דורות שלמים. כמו אוטם זעיר המתבקע ומטיל גלי הדף באיזור רחוב מאה.

משה ואהרון, שני עמודי חיינו - מהם למדנו את התורה כולה, כיצד לדבר ולהaggot בתורה. והנה למדנו מהם בסוף ימיהם כיצד לא לדבר לאומה, אפילו אם מדובר בסוגנו פדגוגי בעלמא

צרייך עיון גדול

הפרשיה העולמה של פרה אדומה מתוארת בספר במדבר כ'חוקת התורה', ובכיוור חז"ל "נזרה היא מ לפני, ואין לך רשות להרדר אחריה". מפשוט סגנון הפסוק נראה שמצוות פרה אדומה נחשבת למרכזית מאד- 'זאת' ולא אחרת, 'חוקת התורה' ולא מצווה רגילה. בהמשך לכך, חז"ל ראו בה מצווה קרייטית, בהיותה מכפרת על חטא העגל- "חובא פרה ותקנה צואת בנה". גם הלכתית, אף הפרה הוא האפשרות הבלעדית להגיע לטהרה מטומאת המת, וניכרת חשיבותה של מצווה זו בעניין ד'.

על תובנה זו יש לשאול- האם אכן זוהי החוקה של התורה? האם היסוד החקותי של התורה הוא שריפת בעל חיים וזריקת אפרו על בני אדם? תורה שבולה מוסר ודעת, תיקון העולם והובלת האדם אל עבר המושכלות- ופרה אדומה שרופה נחשבת בה לפסגה רוחנית?!

בספרי הסוד מכוון עניין קבלת הנשמה היתירה בשבת. נאמר שם, כי באמירת קדושת 'כתר' במוסף, בעת הופעת המילים 'אה מה מקום לבנו לעירינו', מופיעה באדם נשמה יתרה עלונה ואלוקית, המיוחדת לשבת המלכה. בעלי הסוד מכונים כוננות מיוחדות באותו עת, לזכות לאור הכתר העליון, לאור הנשמה היתירה. מן המפוזרsmות הוא כמו התגעה הרב קוק זצ"ל לקדושת 'כתר', בהיותו מתפלל בנוסח אשכנזי שאינה מופיעה בו.

אמנם, לו היה הדבר תלוי בי היתי משותדל לקבל את הנשמה היתירה במילים מובנות קצתי יותר. מילות התמייה של משותהי מעלה 'אה מה מקום לבנו?' איןן אומרות לי דבר מה שואלים אותם שרפאים? האם הם אכן מחפשים את כבוד ד'? והלא לפני רגע חביריהם בעילונים הפטירו- 'מלוא כל הארץ לבנו!' אם כן, ידוע היכן הוא כבוד ד'- במלוא הארץ. על כן, לא ברורה תמיית השרפאים, ולא ברור מנהג המקובלים להתקoonו דוקא במילים אלה לקבלת הנשמה היתירה.

נראה שהקושי שלנו בהבנת חוקת הפרה האדומה והבנת דברי השרפאים בקדושת כתר, הוא קושי מערבי קלסי. עיינן בו אנו חיים, הורגלו להבין את הכל. מה שזוכה תלמיד כתה יב' להבין במבחן בגרות בכימיה ובפיזיקה ברמת שלוש יחידות, לא זכה להבין יחזקאל בן בזוי הכהן, המידע מוחדר אלינו בכל דרך- במדידה, בספרות, בהוראה, בעיתונות, ואפיילו בסוגנון לימוד התורה. המידע הפך להיות מרכז חיינו, גם אם הוא בא על חשבון הצדדים האחרים שבאדם.

התעכומות המידע הגיעו למימדים כה גדולים עד כי אם לפני מספר שנים השגת המידע ואגירתו היו האתגר הגדול של האדם, הרי שבשנים האחרונות סינון המידע המועוף علينا הוא האתגר הגדול. שורת הדוא"ל מתחאים האחד בפניו השני על מסני

הדוואר המיוותה, על זריקת יותר מידע לפחות. מנועי החיפוש במרשתת מתמקדים בפילהות מדויק של המילה הנדרשת, ובסינון כל המידע המיוותה.

מאספנו מידע הפכנו למסנני מידע, והכל בשל שטף התודעה המתחולל בעולם התרבותי. הגולם המידעינו קם על יוצרו האנושי.

הപצת המידע משפיעה גם על עולם העיון התורני- פסיקת ההלהבה הפכה במקומות מסוימים למשקל כמותי של פוסקים משני צדי המתรส, בירור טבני של במות המתירים מול במות האוסרים, עד כדי נתינת עול הפסיקה לפROYיקט השו"ת הממוחשב היודע כל. לצערנו ניכר שהסבירא ממנה מקומה לספרת קולות במעט דמוקרטייה בהכרעה הלבתית (זוatz לא קשור לשאלת רוב מניין או רוב בניין בפסקה).

הנה כי כן בשנים האחרונות, אנו מקדמים את עיקר חיינו במידע. מי שיודע יותר, מצליח יותר. קיים יותר. בעל תארים מפוארים יותר. והמדד האולטימטיבי של הרוחבו- הוא גם ירווח יותר שקלים.

את עולם זה, עולם הסגודה המוחלתת במידע, באות קדושת 'תורת' ופרשת פרה אדומה להפקיע. שאלת השופטים על מקום ד', אינה שאלת מידע. שהרי חברים כבר ענו על בר באמונה, מקום בבודו הוא מלא כל הארץ. שאלת השופטים היא שאלת התוע, שאלת ההזדהות והחיבור הנשматי למקום ד'.

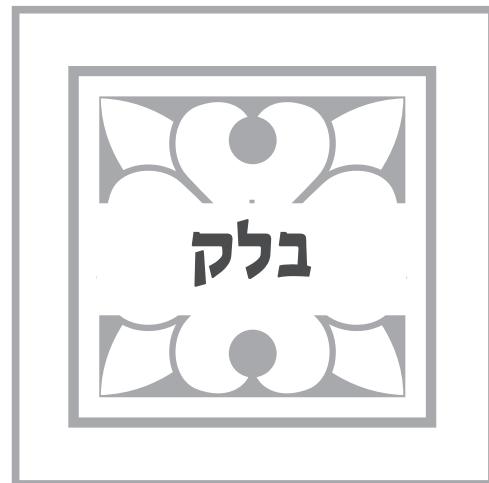
השופטים מבקשים לדעת את ד', לאשתaab בגופא דמלכא' ולאור באורו. מדינה זו, של בקשת דעת ד', חייבת להתחליל ממוכבה בלתי מסויימת ואין סופית. אנו לא רואים ולא נראה לעולם את רובנו של עולם. לא ראיית עיני בשח, ולא ראיית עיני השבל. הוא ותוrho נבדלים מעימנו, ובדבריו המהה"ל- "אין התודה תחת האדם כמו שיש שאר קניין האדם שם תחת רשות האדם אבל התורה היא מן השמים". במילאים אחרים- עניין התורה אינו בהרחבת המידע גרידא, והדרך לקנותה אינה במידענות אלא בהעמקה והתקשרות לפני האין סוף הנבדל.

על כן, השופטים בקדושת בתור אינם שואלים שאלת, אלא קובעים קביעה, החשובה מאיין במוותה עבורנו- 'אייה מקום בבודו?'. מקום ד' ניכר במוכחת האדם, בזעקה ה'אייה' שלו, במבטנו אל הכלתי מוכן וקבעתו לב שלם 'בעיני שפה אל יד גבירתה בן עניינו אל ד' אלוקינו'. דעת ד' חייבת להתבסס על היראה והזיקה הפנימית הכלתי פוסקת בין האדם לבוראו, בין הלומד למשנתו, בעיון ובعمل של עמוק ללא מצרים, ולא באגירת המידע היבש בלבד.

אדם המביס את עולמו הרוחני על הכלת מידע ראשית לכל, אינו עובד ד' בראוי. המידע בבודו במקומו מונח, אך רק על גב יראת השמים הקודמת לה. מהעלם לגילוי, מיראה לאהבה, מאהבה למעשה.

ומכאן, רומיות קדושת 'כתר' ורומיות פרשיות הפרה האדומה. אין מילים מתאימות יותר לקבלת הנשמה היתירה מאשר הקביעה היסודית - אנחנו תמיד ב'צريق עיון'. וכן גם הפרה האדומה מבססת את עיקר החוק התורני - הבעלם, חוסר המידע המובן, המעשה המצוי בכנעני ד' שלא כל סוג. לא ההבנה עיקר כי אם יראת השם הקודמת לה, וזוהי אכן חוקת התורה, בהא הידיעה.

מתוך שאלת 'איה מקום נבודה', מתוך צוות לפקודת ד' ושריפת הפרה העולמה, נמשכת טהרתן של ישראל ומוגלית אחריה גם התודעה והמידענות.



נץחון הנשמה על האניות

"ההוא צדוקי וחזיה לרבא דקא מעיין בשמעתא, ויתבה אצבעתא דידייה תותי כרעא, وكא מייצ' בהו وكא מבען אצבעתיה דמא. א"ל - עמא פזיזא, דקדמיתה פומיכו לאודנייכו, אכתי בפחחותיכו קיימיתו בדרישה איבעי לבו למשמע - אי מציתו קבליתנו, ואי לא, לא קבליתו. א"ל - אנן דסגןן בשלימותא כתיב בן (משל יא, ג) 'תומת ישרים תנחים', הנק אינשי דסגן בעיליותא כתיב בהו 'וסלף בוגדים ישדם'."

הגמרא במסכת שבת מספרת על צדוקי שראה את רבא מעין בסוגיה ותוון כדי כך לא שם לב שהוא יושב על אצבעו. החלץ היה כ"ב חזק, עד שהאצבע חלה לדם. על כך אמר הצדוקי - אתם הפירושים הנכט עם פזיז, שהקדמתם נעשה לנשמע מבלתי לבדוק אם התורה טוביה או לאו, ואינכם חושבים לפני שאתם עושים מעשים. ענה לו רבא - אנו הולכים בתום לב עם ד', ולכן סמכנו על ד' שלא יטעה אותנו. אתם שהנכט הולכים בעקבותיהם עם ד', עלייכם להזהר כל העת שלא להכשל.

אם התורה אמרה להתאים את עצמה למידותיו ולערכיהם של? או להיפך, הערכיהם של? אמרו להתוישר על פי התורה? זהה השאלה העומדת בבסיס הדיון. הצדוקי לועג לנו, כיצד קיבלנו תורה בלי לבדוק אם היא טובה בעינינו. אך אנו יודעים, אם ד' מוסר לנו משrho, זהו עצמו הטוב האובייקטיבי, ועלינו להתיישר כלפיו. ודאי אין טעות בדבר ד' ובמוסר האלוקי, ולא אנו הפרט לאמת ולמוסר, אלא התורה עצמה, היא המגדירה את המושגים.

תומת ישרים תנחים - זהו הקטר הראשי של עובד ד'. "תמים תהיה עם ד' אלוקיך" עמידה תמה ומאמין אל מולד', אמון מלא.

הרב קוק מבאר את תוכנות התאמונות הראשונית הזו- "התכוונות של הרגש כשהם מתנהגים כראוי במשרדים, הם מכדרים את האדם לנכף זכות למעשים טובים ולמדות טובות, אך פ' שאינו בא לידי חשבון ודעת מפני מה הוא עושה את המעשים הטובים ההם ומה תכליותם, ואינו יורד לעומק הדברים בהם יקרוו אלה המעשים בשם טובים, מהכרה שכילת. אבל הרגש הישר הטבעי יורדו דרכו לבת במשרדים, 'תומת ישרים תנחם'."

דיהינו, באדם יש את החלק השכלי והחלק הרגשי. לא מדובר כאן על רגש וגיל, עצב או צחוק. מדובר על רגש פנימי טבעי, נשמי, המנייע את האדם כלפי עשיית הטוב. מצפון מיזוח לביל ישראל שנמצא עמוק בלבינו. המצפוף זהה, הוא הנטיה שלנו להקדים 'נעשה' ל 'נסמע'. אנו מכדרים בעומק הנשמה את הטוב ואת הרاوي בעיניו ד', ושואפים לעשותתו טוב גמור, למרות שעדיין איןנו מבינים כיצד ומדוע הוא טוב.

אולם אסור להשאר רך במדrigת הרגש- "מ' ציריך שהיה נמצאה גם העילי השכלי שיעלה האדם ממעלת הרגש אל מעלת הדעת והחשבון, שידעו מבעלדי רוח השירה והפיוט גם ברוח שכלי ומשפט, לממה הוא עושה את הטוב והתוכן שעבورو הטוב נבלל בשם 'הטוב'. ואם לא היה במצוות מקום למשפט השכלי לבורר את היושר והצדק הנמצא במשפט הרגש, אז לא היה אפשר כלל לקרוא את הרגש ההוא בשם היושר והצדק שהוא קוראים לו."

דיהינו, דוקא בಗל שאננו מצילחים להבחן בשכלנו מהי המשמעות של המעשים, אזי גם הרגש הראשוני מקבל את משמעותו וכוכו בדעת ד'. אולם אדם שפועל רק על פי נטיית הרגש שלו, ומזולג בשכל ובמערכות השפיטה הקוגנטיבית התורתנית, אדם זה יגיע לבאר שחת. שכן הרגש אינו יציב, והוא זוקק למסכנות ולבכילים הלימודים של בית המדרש כדי להבחן היטוב איזה ערך מסורי הוא טוב אמיתי, ואיזה ערך הוא פיקחיה רגשית חיונית, וגם מהם התנאים המציגותיים של הטוב האבסטרקטוי.

בלעם הרשע- בחינת 'וסלפ' בוגדים ישם'. כלו חשבונות עם אלוקים. הקוסם הרשע עומד ומבקש להתל בבודא העולם. (עינו משך חכמה בראש הפרשה). הוא אומר לבלק- קח אותו להר פלוני, לרכס אלמוני, אולי משם יצא ליחידה להערים על הרצון האלקי ולקלל את עם ד'. תן לי בר ונבר קרבנות, אולי בדרך זו יצא ליחידה להאליל היהודי שבשמיים. תפיסתו הדתית היא 'קסם' ולא 'תודת חיים'. הוא אינו תם וישור עם ד', אינו מקבל על עצמו בהכנה וענוה את הczו האלקי גם בלי הבנה. הוא מנסה להתחכם עם ד', ולעקב את רצון ד' בר שיתאים לטומאת רוחו האלילית, רוח של שנאת ישראל וشنאת המוסר היהודי.

לעומתו, בהבדל שמים מארץ, עומד משה רבינו, רעייא מהימנה. על פי דברי מהר"ל ובעל הסוד, משה מבטא את הביטול הגמור של האומה לפני אלוהיה. 'כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע' - זהו משה. 'תומת ישרים תנחם'. במא שד' דבר אלין, אנו מוסף ואין גורע, אלא מוסר לנו את התווה בטהרתה.

בעומק הרוח של כל אחד ואחת מאייתנו ישנה תמיינות טبيعית, נקייה, שיד זורה לא נגעה בה. התום הזה, המשה זהה, נותן לנו כוחות לצאת אל השדה השכלי ולימוד התורה בדרכי המשפט והקוגניציה.

נצחון על בלעם, הוא נצחון הנשמה על האנויות החיצונית. אנו נאמנים לד' בעומק הרגש הטبيعي. ורק לאחר שאנו יודעים זאת, אנו ניגשימים ל מבחן השכלי שלנו כבני אדם. מבחן טבו אסור להכשל כלל, כפי שנלמד בשפת הבהה בחטא השיטים.

נופל וגלי עיניים

בבוא בלבעם לקלל את ישראל בעורבות מוואב, הוא מתאר את אישיותו במעמד הנבואה – ‘נאום שומע אימורי אל, אשר מחזה שדי ייחזה, נופל וגלי עיניים’. קיבל בידינו מהרמב”ן שהتورה אינה ספר פרוזה, ועל כן כל ביטוי המובא בה מכון מאת ד’. עלינו לעיין אם כן מהי המשמעות של התיאור התמהוה – ‘נופל וגלי עיניים’, ומה נוכל לקחת ממנו לחיננו. כל אדם לומד בתחילת גידולו, שעל מנת להיות יציב בעמידה ובהליכה علينا לפקוח עין. ‘לפני עיור לא תתן מבשול’ – hei אומר, העיור אינו בראhic לעמוד וללבת בצורה יציבה. יש לו סכנת נפילה.

על כן היה מצופה, שדווקא אדם שהוא ‘גלי עיניים’, יעמוד בצורה הייצה ביוותה, וודאי לא יוגדר כ’נופל’.

נראה שהتورה רוצה לחדר לנו שיש נפילה, שמשמעותו אליה דווקא מתרוך פקיחת עיניים, ולא מתרוך עיורון. ישנה בחינה מיוחדת הנΚראת ‘נופל וגלי עיניים’, נפילה הבאה דווקא מתרוך פקחות.

בלעם היה פיקח, הוא ידע לנתח יפה את המצויות הגלויות לפניו. בלעם רואה מהם בכלל ישראל העולים ממצריהם לרשת את ארץ בנען. הוא מבין בראיתו בהираה שהעולם התרבותי כולו עומד בפני שינוי מרחיק לכת בגל העם זהה. הוא רואה מי אנחנו, מה חיינו, מהי מגמת התורה שעימנו. בלעם יודע לקרוא מפה רוחנית-תרבותית, והוא פשוט מפחד מהעתיד, הוא מפחד שההוויה יחרס.

מתרוך ראייתו זו, בלעם בא לקלל את ישראל. הפחד הגויי הקמאי מפני נשמת העולם הבאה לצתת אל הפעול, הפחד הקמאי מפני בנינה של מדינה אשר שם ד’ נקרא עליה, מבצעו בלבו של בלעם והשע. האנטישמיות הראשונה מבקשת פורקן.

אך כאן באה הנפילה הגדולה של גלי העיניים למיניהם. קריאת המפה הרוחנית – תרבותית שליהם לוקה בחסן אחד גדול – הם אינם מסוגלים לעיתים גם ‘לעוצם עיניים’, להקשיב פנימה לעתיד. נגזר עליהם להבית רק אל החוץ ומתרוך החוץ.

מי שאינו יוכל גם לעצום את עינוינו וmdi פעם להבית פנימה, אזי גם ראייתו הגלوية פגומה היא ותביא לנפילה. העמידה הייצה היא דווקא בשינוי המשקל בין עצימת העיניים לפיקוחם, בין הבטוח פנימה על העתיד להבטוח החוצה על ההווה.

עצימת העיניים היא אחת מתכונותיהם של ישראל. אנו יודעים לעצום עיניים בקריאת שמע ולהבית פנימה אל נשמתנו. אנו יודעים להנrig את המציאות הנגלית, ולא להכנע לה או לפחד ממנה. איןנו רדיקלים בלבעם, אשר קידש רק את העולם הנגלה. לנו יש

עולם של עתיד, ראייה רחוכה ופנימית. ודאי, גם ישראל הם גלוּ עיניים, גם אנו קשובים למצוות. אך בכלי ולא בערך.

האם אנו עצמנו איננו גלוּ עיניים **קיצוניים** לעוינים? האם אנו בהורים ומוחנים איננו מביטים על צבע העור והמוツא העדתי במדיר הזהות המרכזי לעויתם קרובות? האם אנו איננו מפחדים בבלתי מהמציאות השונה הבאה לקראותנו לטובה? האם אנו נהגים באמת להביט פנימה אל الآخر ואל עצמנו, באומץ, לשנות את הבריות בכך שתתאמנה **למיודתי?**

"רְבִים מִכָּאֹבִים לַרְשֵׁע, וְהַבּוֹטֵחַ בְּד' חֶסֶד יִסְבְּכָנוּ" – מידת הבתוון שלנו ברבש"ע, צריכה להזכיר על חיינו לראות בבריות השונות ובעתיד הבא לקראותנו, אוור וטוב, חסד וرحمים, מתוך אמונה גדולה בהשגת השם על עמו ועלמו.



הטכנוקרט והנביא

כידוע מפשט הכתובים, בלעם היה אדם רשע.

ואכן, חז"ל מקפידים כל אימת שהם מזכירים את שמו, להצמיד לשמו של בלעם את התואר 'רשע'.

רשעותו של בלעם עולה מן הכתובים כאדם המתנגד למגמותם של ישראל בעולם, אדם החפש לקלל את ישראל ולהشمיזו, על ידי שימוש בכוחותיו הרוחניים הגדולים.

חז"ל אף מרחיבים את רשוותו, ומוסיפים לה פריצות של עריות:

"אמרה ליה (האתון לבלעם): שאני עושה לך וביכות ביום ואישות בלילה, כתיב הכא: ההסן הסכנתני, וכתיב התם: ותהי לו סוכנת" (עובדיה זה ד).

מהטור רשוות גדולה זו, ממשיכים חז"ל ואף מונאים את בלעם בין היחדים שאין להם חלק לעולם הבא:

"שלשה מלכים וארבעה הדיוות אין להם חלק לעולם הבא שלשה מלכים ירבעם אחאב ומנסח... ארבעה הדיוות בלעם ודואג ואחיתופל וגחזי" (משנה סנהדרין פרק י משנה ב).

אמנם, על פניו לא ברור מדוע בלעם בה רשות בעניין חז"ל.

בלעם לא עבר על מצוות ד', ואף העדיף להפסיד הרבה ממונו בעבר דבוקות בדבר ד'.

וייתר מכון, מצינו שבלבעם נתברך ברבכה דומה לו של אברהם, שאברהם נתברך: "וְאֶבְרָהָה מִבְּרָכֵיךְ וּמִקְלָלְךָ אֱאָר" (בראשית יב), ובלעם היה יודע בכך: "כִּי יַדְעַת אֶשְׁר תִּבְרֹךְ מִבְּרָךְ וְאֶשְׁר תִּאֲרִזְאָר" (במדבר פרק כב). השואה זו ללא ספק מעוררת תמייה לאור רשוותו של בלעם.

בר גם עולה ממדרגתו הנבואה: "נָאֵם שְׁמַע אַמְרֵי אֵל אֲשֶׁר מִתְּחַזֵּה שְׂדֵי יִצְחָה נְפֵל וְגַלְעִים" (במדבר פרק כד), ובפירוש חז"ל: "וְלֹא קָם נְבִיא עוֹד בִּישראל בְּמִשְׁהָ" - בישראל לא קם, אבל באומות העולם קם! ואיזה זה? זה בלעם בן בעור" (ספר דברים פיסקא שנן). הוא אף הושווה למדרגתו העלונה של משה עוד מהולדתו: "מָשָׁה יַצֵּא מִהְוָל שְׁנָאֵמָר וְתַרְא אָתָּה כִּי טוֹב הוּא... אֲף בְּלֻעַם הַרְשָׁע יַצֵּא מִהְוָל שְׁנָאֵמָר אֲלֹ" (אבות דרבינו נתן פרק ב).

דברים אלו עומדים אם כן בסתריה. מחד הכתב וחז"ל מעידים על רשוותו הגדולה והמיוחדת ומайдך הכתב וחז"ל מעידים על גודלותו ברמתו הרוחנית.

לפתרון בעיה זו, יש להדרש לאופי פועלותיו של בלעם, על מנת שנוכל לעמוד על שורש אישיותו.

בלק מלך מוואב מעוניין בהשמדת ישראל. הוא פונה לבלעם 'הקסם' (בתיואוד הכתבוב), על מנת שיפתר את בעיית העם המאימים תרבותית וצבאית על העם המואבי.

אמנם, בלעם אינו מיעץ לבלק טקטיקה מלחמתית. הוא אף לא מיעץ לו טקטיקה רוחנית, כי אם פונה אל הצד הנסתר של המציגות, ומנסה על ידי הפעלת כוחות רוחניים פנימיים לשנות את המציגות הגלויות, ולהשמיד את ישראל.

הגמר מספרת שבבלעם ידע סוד גדול, הוא ידוע מהו הרגע בו ד' בועס, והוא אף ידוע מי שמקל באותו רגע בעולםנו, קילתו מתקימת:

"**והיינו דקאמר ליה בלוум לבלק:** 'מה אكب לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ד'. וכמה **זעם? רגע**" (עובדיה זורה דף ד). כך מתבטאת ביאושם של בלעם, באומרו לו שד' בחר שלא לכעוס באותו יום, ולכון הטביסיס הרוחני של הקלה לא עבד.

הנקודה המהותית בגישתו הרוחנית של בלעם, הינה תפיסתו כי העולם כולו, על חילקו הגשמי ועל חילקו הרוחני, הוא עולם המשועבד לחוקים תמידיים, מעגליים, השבים על עצםם.

בלעם לא העלה בדיותו אפשרות שד' לא יכעס, משום שמצוות זו לא תתכן בתפיסתו של בלק, איש החוק והסדר. לדעתו, ד', והאדם כפופים שניהם לחוק הטבעי הרוחני.

על כן, בלעם תמה מודיע לא נתקבלו קורבנותיו: "**שבעה מזבחות** (בנה בלוум) **בננד** שבעה שבנו צדיקים ונתקבלו: אדם, הבן, נח, אברהם, יצחק, יעקב, משה. אמר בלעם הרשות למה קבלת את אלוי? לא בשבייל עבודה שעבדו קבלתם? לא נאה לך שתתאנעבד מע' אומות ולא מאומה א'? השיבתו רוח הקדש 'טוב ארחות ירכ מבית מלא זבח ריב', שאתה רוצה להבניש מריבה ביןינו ובין ישראל'" (מדרש יلمדרנו פרשת בלק).

ניסים לב, בלעם שם את כל נקודת הcobד על עולם הטכנית החוקית המעשית 'לא בשבייל עבודה שעבדו קיבלתם?', הוא משווה בין עבודה הקורבנות של לו של האבות, ותמה, לאור העובדה ששובינו עשינו את הפעולה הטכנית של הקרבת הקורבן, אשר אמרה 'להפיעיל' כוח מגי בעולם, כיצד הקרבן שלהם התקבל ושלוי לא? מה הייתה הבעיה בטכניתה שלו?

על כן, בלעם מנסה להקריב שוב ולקלל מקום אחר.

שוב, הוא שם את עיקר הדגש על הצד הטכני של החוקיות הרוחנית של הקרבת הקרבן, ב亞מר 'אולי מהצד זהה זה יעבוד, שם הטכניתה צללית, פה משחו איןנו נשורה מבחינה טכנית'.

חזק"ל אפיינו את דרכו זאת, על ידי השוואתה לדרך השונה בתכליות של משה וריבינו (על פי ספרי פיסקא ז' גם במדבר רבה בגורם מעט שונה): "שלש מדות היה בו ביד משה מה שלא היה ביד בלעם" – משה היה מדבר עם ד' בעמידה ובלם בנטילה, משה היה מדבר עם ד' פה אל פה, ובלם בשמיעה, משה היה מדבר עם ד' פנים בפנים, ובלם במשלים וחידות.

הצד השווה בתכונות נבות משה הוא הצד האינטימי בין האדם לאלהיו. יש כאן שבירת החוקיות הטבעית הרוחנית, המתבטאת בתכונת העבד והאדון, השבר והעונש. משה מדבר פה אל פה, פנים בפנים, בעמידה יציבה בעלת מקום. בלעם לעומת זאת,

בלעם לעומתו, רחוק מך".

גם בתכונות בהם נינה נבות בלעם ולא משה, ניכר ההבדל הזה: "שלש מדות היו ביד בלעם מה שלא היה ביד משה":

בלעם ידע מי מדבר עמו, ומשה לא ידע.

בלעם היה מדבר עם ד' והוא יודע מתי ד' ידבר עמו, בעוד משה לא ידע מתי.

בלעם היה יודע מה ד' ידבר עמו, ומשה לא ידע.

גם בדברים אלו ניכר ההבדל המכריע בין משה לבלעם.

בעוד בלעם יודע 'מי' 'מה' ו'היכן' תהיה הנבואה, הוא שייר לעולם החוקי, הצפוי מראש, הרי שימושו ריבינו לא ידע. משה שייר לעולם העליון יותר, עולם הנצח, זה המתחדש והולך, זה היוצר כל רגע אופן חדש לגילוי ד' בעולם, אופן אשר לא היה קיים עד היום.

במקום אחר הגדרו חז"ל את אותו העקרון במילים שונות: "אמר רבבי יוחנן: בלעם חינר ברגלו אחת היה, שנאמר וילך שפי... בלעם סומה באחת מעינוי היה, שנאמר שתם העין" (סנהדרין קה).

לאמור – ראייתו של בלעם הייתה חסרה מימדיות, בעלת ראייה של עין אחת, ראייה טכנית, שטחית, הרואה רק את הצד הגלוי של המציאות הרוחנית, הצד הטכני שלו, ומתוך קרן גם פעולתו הרוחנית, הליכתו לקלל את ישראל, הייתה חסרה.

לעומת משה, בעל הראייה הבריאה, היזוגית, הרואה את התמונה בשלל מימדייה הפנימיים והחיצוניים, הוא האדם המסוגל להגיע לקרבת ד' הגדולה יותר.

לאור הבדלים אלו, ברור מודיע בלעם נדחים לגנות שפתחי אהלי ישראל לא היו זה בצד זה, על מנת לשמור על הפרטויות המשפחתיות.

שהרי לאיש החוק הטכני (בצורה הקיצונית כמובן) לא ברורה ערכיה של משפה. שאלתו הקבועה של אדם זה היא מהו המנגנון אשר יגרום לי להצלחה.

בבאו מושאלת צוֹן, הוא ירצה לבוּן את אהלוּ בָּר שיוֹכֵל להצִיח וְלַרְגֵל אֶצְל חֲבָרוֹ וְלַלְמֹוד מֵהֶם.

אך איש המשפחה, זה השם את עיקר הדגש על המהות והמשמעות של האדם ודרךו בעולם, אדם זה יסלוּד מהיעיות המוסרי שבכニסה האחד לחיו הפרטיים של חבירו:
"לא יפתח אדם לחצר השותפים פתח כנגד חלון כנגד חלון; היה קטן - לא יעשנו גדול, אחד - לא יعشנו שניים. מנהני מיili? א"ר יוחנן, דאמר קרא: 'וישא בלעם את עינו וירא את ישראל שכון לשבטיו' מה ראה? ראה שאין פתחי אלהים מכונין זה לזה, אמר: רואין הללו שתחורה עליהם שכינה" (בבא בתרא דף ס).

לאור דברים אלו מובן, שבליום היה אדם גדול, טכנוקרט גדול.

הוא ידע את מכמי האلوות החיצונית, את עולם החוקים המשועדים.

אך על אף גודלות זו, אם היא נשארת בעולמה היא ואינה מביאה בחשבון עלייה את העולם המשמעותי של החיים, את המימוד של הזדהות האדם עם מצות האלים, הרוי שזהו עולם גדול ורשות, בבליעם, גם אם ברמה הנגילת האדם מקיים קלה בבחמורה.

שהרי עולם זה, הוא עולם מחוסר ביוון, מחוסר שאיפה, שכן הכל ידוע לו, הכל הוא רק חוק יבש השב על עצמו שוב ושוב. מציאות זו, מעוררת את רוח האלים שבאדם, והופכת את האדם לבעל תכונות שליליות, שעיקרן הוא היישרדות בעולם ההישגни, הרצון למצוא דרכי להצליח יותר מוכלים.

בתקופה בה אנו מצויים, בה הנטייה הטכנית בה מושכת, לבוא ולהבלע בתוכה, למدوיד הכל תוך ראייה חד מימדי, לשאול בקביעות 'מה יוצא לי מזה', 'כיצד אני מרוויח מזה', אנו נדרשים לראיית משה גדול הנביאים, הרואה את התמונה הפנימית יותר, החיים, זו המביטה על המשמעות של החיים.



בקנאו את קינאתי

מושג ה'קנאה' מתרבר בפרשטיינו כמושג חיובי:

"פִּנְחָס בֶּן אֱלֹעֶזֶר בֶּן אַחֲרֵי הַכֹּהן הַשִּׁיב אֶת חִמְתִּי מִלְּעָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקָנָאוֹ אֶת קִנְאָתִי בְּתוֹלָם וְלֹא בְּלִיתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאָתִי, לְכֹן אָמַר הָנָנִי נִתְּנוּ לוּ אֶת בְּרִית שְׁלוֹם, וְהִתְּהִלֵּל וְלִזְרָעָנוּ אַחֲרֵיו בְּרִית בְּהִנְתָּעַלְמָה תְּחַת אֲשֶׁר קָנָא לְאֱלֹהִים וַיַּכְבֶּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר פרק כה).

פנחס אישר קנא לד' והרג את זמרי וכוזבי אשר חטאו בחטא השיטים, זוכה ל'ברית שלום' אלוקית אשר תלואה אותן.

מקובל לחשוב על מושג הקנאה כמושג שלילי, כפי שבאר רבינו הרמ"ל במסילת ישראלים- "הקנאה אינה אלא חסרון ידיעה וסקלות, כי אין המקנא מרויין כללם לעצמו, ונעם לא מספיד למי שהוא מתקנא בו... וולעתיד לבוא, יקדים הקדוש ברוך הוא להסיד מלבדנו הגדה המגוונת הזאת, ואז לא יהיה צער לאחד בטובות האחה ונעם לא יצטרך המצליח להסתיר עצמו ודבוריו מפני הקנאה... הוא השלום והשלום אשר למלאכי השרת, אשר כלם שמחים בעבודתם - איש על מקומו, ואין אחד מתקנא בחבירו כלל, כי כלם יודעים האמת לאמת, ועליהם על הטוב אשר בידם ושמחים בחלקם".

כולנו מחנכים את ילדינו שלא לפעול מתוך קנאה בחבר או באח, שלא לחתת לדחף הרגשי של הנקמה הנובעת מהקנאה לשולוט על מעשינו.

על כן, יש לעיין על איזו 'קנא' מדובר התזה "ק' בצורה בה חיובית, עד כדי הבטחת 'ברית שלום' למי שהרג אנשי מותוך קנאה לד'.

נראה כי יש ארבע אבני דרך במושג הקנאה החיובית בתורה, לעומת זו השלילית:

א. קנאה מוחשבת.

יסוד הקנאה של פנחס הייתה מוחשבת ולא נבעה מדחוף פרוע.

כى כותב רשי"ו בשם חז"ל: "ראה פנחס מעשה ונזכר הלהכה, אמר לו למשה מקובלני ממש הבועל ארמית קנאין פונגען בו, אמר לו קריינא דאנגרתא איהו ליהו פרונקה, מיד ויקח רומח בידו" (רשי' במדבר פרק בה פסוק ז).

חז"ל מדגישים את שלבי הקנאה.

ראשית, המעשה השלילי אינו מעלה בפנחס דחף שלילי. המעשה מזכיר לו את עולם ההלכה, העולם של סדר הופעת רצון ד' בעולמו, בצורה מוחשבת.

לאחר שנזכר בהלכה, נועץ פנחס בגודל ממנו. הוא אינו פוסק לעצמו. רק לאחר שגדול הדור מאשר את ההלכה של הופעת הקנאה במצב זה, פנחס יוצא לנוקום נקמת ד'.

ב. מגמת הקנאה.

הקנאה האנושית בצורה הרגילה שלה, נובעת מנגמה שלילית, מגמה לקחת מה שיש לחבר על מנת שייהי לי יותר. זו מגמה מסכנתה, השמה בבסיסה את העקרון ש'חזק שורד'. אין קניין אמיתי לפרט, אפילו לא לגבי אישתו, ועל כן מי שיש לו יותר בח ללקחת, יקח.

אולם מגמת קנאת פנחס הייתה השלום. פנחס אינו מכוכן לקחת מאומה מזמרי. הוא מכוכן לשם ד', להפסקת התרבות שלילית בעולם, התרבות המינית הפרועה אשר הורסת את מבנה המשפחה, את יחסיו האדם עם חבריו. פנחס נאבק דוקא על שלימות המשפחה, על ערכם של נישואין.

על כן, אך טبعי הוא שפנחס יזכה בבריות שלום מאות ד', שכן מגמת הקנאה שלו לא הייתה המפריד בין האנשים כי אם המחבר.

ג. אחריות עד כדי מסירות נפש.

אין ספק שמיירב הסיבוכים היו שפנחס יهرג. שכן רוב ישראל החלו לזרות עד כדי מצב שאפילו גдолוי הדור החלו בכך.

פנחס ידעredi שמנסה לפגוע בהשתוללות הערים התזהו, שם נפשו בכפו. אמנם, פנחס ראה לנגד עיניו את המאבק התרבותי הגדול בין ישראל לעמים, בין התרבות האלוקית המקדשת את ערכיו המשפחתיים לתרבות ההוללות השמה את יצרי האדם במרכז האשיות. פנחס מעדיף את טובות האמירה של התרבות היהודית על פני טובתו הוא.

במובן זה, דומה הקנאה הטובה של פנחס לזו השלילית היום יומית, שכן גם בקנאה השלילית כמו מקרים היו של התאבדות מותך קנאה.

אלא שמשמעות הנפש של פנחס היא מסירות נפש על משמעות החיים עצמן, בעודו הנטייה להתאבדות בקנאה השלילית נובעת מיאוש ובריחת.

פנחס מוסר את נפשו מותך אחריות למצב, בעודו התאבדות בקנאה נובעת מבריחה מאחריות, מיאוש מהמצב שנוצר.

ד. האומץ להיות שניי במחולוקת.

אין ספור סיבות היו לפנחס שלא למקום ולהרוג את זמרי. הסיבה הגדולה שבהן – זמרי היה מנשייאי העם, יותר מכך, גישתו זMRI הייתה דעת הרוב בעם.

פנחס יכל לחמוק אחריות בקלות, לטרץ שאין מקום למעשה קיזוני במצב שగודלי הציבור הכריעו לחטווא.

אמנם, מעשה פנחס לא נבע מבקשת כבוד או מצורך בממון או טובות הנאה, שכן אז היה נמנע מהסתכשות עם מנהיגי הציבור. פנחס הגיע מותך עדמת המוסר האלוקי, מותך דבקות ברצון ד', ועל כן עצם העובדה שזMRI היה נשיא רב השפעה, לא הייתה לבנטית.

פנחס דבק במשימה, ולא שם את דעתו למציאות היוטו נתון במיועט. הוא התעלם מהתחששה הנוראית של היהודים בדת מיעוט בקרבת ההמון השוואג, עמדה שאינה פופולרית, ובכל זאת דבק בדבר ד'.

לסיכום ניתן לומר, שדרךו של פנחס מהווה את הפך הגמור מהקנאות השליליות היומיומיות של החברה, שכן פנחס הגיע ממחשבה סודורה, עם מגמה טהורה, עם אחריות ציבורית ועם אומץ גדול להובלת תהליכיים. וכל אלה, אינם נובעים אצלו משנתה הבריות, אלא מאהבת נשמתם, ורצון לרווח את האומה ולהיטיב עימها.

אנו יודעים – חזרת השכינה לציון בימינו משולבת באורו של פנחס הוא אליו, המשיב לב אבות על בניים ולב בניים על אבותם. זהה מנהיגות אמיתה של קודש המAIR את החיים כולם, גם במקרים שאונם זוכים לאחדת ההמון ומנהיגו.

הנה שב אלינו אליו מלאר השלים והברית בין ישראל לאלוקין, בבתי המדרשיות אשר עומדים על דבר ד' בטהרתו ואהבת ישראל בתומתו.





ברית המילים

יש לעין במהות הקשר בין הנושאים השונים בפרשיות האחרונות, עד פרשתנו פרשת מטוות.

הקשר מובן מادر בתחילת-blk ובלעם מנסים לקלל את ישראל, בנגזרת מכח הקב"ה מצילינו מידם. מיד לאחר מכן מגיע חטא השיטים אשר בו העם זנה אחר בנות מואב, חטא אשר בלעם ובלק יזמו על מנת להפילנו. פנחס מגיע ונוקם נקמת ד', ובכך מכפר על האומה ומצליח את ישראל מכהליה. לאחר מכן, התורה מצוה על הקרבות במשכן ובמקדש. גם כאן, הקשר עדרין ניתן להבנה, משום שהקרבן מתכתב היטב עם מעשיו של פנחס- הכהן שוחט את הקרבן על מנת לכפר על החוטא, וגם פנחס הכהן הרג חלק מכבשרה על החוטאים. נוסף לכך ניתן להטעים, שההתורה באה להזכיר לנו את חשיבות העקבויות היום יומית בעבודת ד'. לו השיא היה מסתימים במעשה פנחס, היה אדם יכול לטענות ולהסביר שהשיא בעבודת ד' הוא במעשה דרמטי יוצא דופן. אך כאן מגיעה תורה הקרבות, ומודגישה- עם כל החשיבות של המעשה ההירואי והמוסרי המקורי של פנחס, לא בפרק עיקר בעבודת ד', אלא בעבודה היום יומית העקבית, הרגילה- בקרבות התמיד במקדש, בוקר ובין ערבים, בכל יום, אותו דבר, במשך מאות שנים. השראת שכינה תלואה בעקבות ולא רק במעשה החרגיג יוצאת הדופן.

בשלב זה הקשר כבר לוט בערפל. התורה בוחרת לצוותנו על פרשות נדרים, לא 'יחל דברו'- השמירה על הדיבור, ועמידה במאה שהוציאנו מפינו. לבאורה, לא ברור קשר כלשהו, בין בני ראובן וגיה, אשר משה מזהיר אותם לסייע לאחיהם בכיבוש הארץ, וכן סוגיה זו לבאורה נטולת קשר למציאות הנדרים, ולמעשה בblk ובלעם.

ניתן לומר שיישנו קשר עמוק כחוט השני את הפרשיות, לקראת בניותנו לארץ ישראל. הקשר הוא 'שמירת ברית המילה'.

בעוד ד' עומד בבריתו עימנו, ומצלינו מיד קללה בלעם, ישראל אינם עומדים בברית וחוטאים על ידי אברי הברית, בחטא השיטים. פנחס גועץ את הרומה בברית האסורה של זמרי ובצבי, ובכך הוא זוכה לברית- 'ברית שלום'.

הקרבן מבסס את הברית האלוקית עם האומה, בכך שמתרכש קשר הדדי במהלך ההקרבה, בין האדם לאלוקי- האדם שב אל ד', וד' מקבל את מנהתו ברצו. בעוד החטא גרם פירוץ, הקרבן מקרב ומזכיר את הברית הכרותה בין אדם לאלוקי, ובין האומה לאלוקיה.

וכאן מגיעה פרשנות הנדרים. אנו רגילים לבנות במושג 'ברית' את ברית המעוות, זהינו את איבר הברית של הגבר היהודי. הברית מבטאת קשר נצחי בין ישראל לד', קשר הכלול גם את הבשר, הגוף- 'מברשי אחזה אלה', 'כמה לך בשורי', 'ליבי ובשרו ירננו אל אל חי'. הגוף והישראל קדוש ולא רק הרוח הישראלית. השכינה שורה באומה לא רק במערכות הרוւונות האמורפיים, אלא גם במהלכי החיים עצםם, הכוללים גוף ורגש, ועולם של חושים ועשה.

פרשנות הנדרים מוסיפה נזכר עמוק משמעותי לברית זו- המונח 'ברית מילה' מורחוב מברית הבשר, לברית המילה הנאמרת. המונח 'מילה' משמש בכפלים, הן למלת הגוף, הן למילה היוצאת מהפה בדיון. כפי שאנו מצווים לברות הברית בשור עם אלוקינו, כך אנו מצווים לברות ברית דברו עימנו. שמירת הלשון, העמידה במילה שלנו, מותן המשמעות ליוצא מפיינו- הנם ביטוי עמוק ומהיבש של השוראת השכינה על האדם המדבba. לא יחל דברו. איןנו בני חול אלא בני קודש. ישנה משמעות למה שאנו אומרים.

משמעות הדבר, שפוגם במילה הנאמרת, גרם לכך שימוש רבינו לא נכנס לארץ בשל מי מריבה, כאשר הוא בעס (ע"פ רבוינו), והבה, במקום לדבר אלא הסלע. התקיון במדינת מה, לדבר זה, הוא בכך שמשה חושד בבני רואבן ונגד אשר אינם רוצחים לכבוש את ארץ ישראל עם אחיהם, אולם במקום למה ולהענישם, או להתפלל לד' בגdem, משה הולך וمبرר היטוב האם אכן הוא הבין אותם נכון. משה אינו ממהר להכريع, אלא מנסה לשמעם מהם, מהאנשימים על ידו, את עמדתם. לאחר שימושה שומע, הוא מבין שאכן הם לא רצוי כלל להשאר בעבר הירדן המזרחי כי אם לעבור עם אחיהם, ולכבוש את כל הארץ, ואף לעמוד בראש הגייסות, ורק לאחר שהושלמה המלחמה, לחזור לגדרות הצאן ולנסיהם וטפייהם אשר בעבר הירדן.

משה שמר על ברית המילה הנאמרת. הוא לא יותר על הדיון, לא יותר על הבירור, אלא ניהל אותו עד תומו, ובכך זכה שלאחרוז דין על נקיקים. הבירור כולם הוא על עמידה במילה- רואבן ונגד מבטיחים, ומשה מאמין לתנאי היוצא מפייהם.

מסתבה, ששמרות ברית המילים, יחד עם שמירות ברית המילה שבגוף, הנם שני תנאים בסיסיים לכיבוש ארץ ישראל.

וזה הסיבה שנייה אלו מתרורים טרם הכניסה לארץ - בפרשח חטא השיטים, ובפרשח הנדרים ובני ראובן וגיה.

על פי יסוד זה, נוכל להבין מפני מה יהושע מזדרכז למלול את ישראל בכניסתם לארץ בגבעת העורלות. הוא עושה כן, משום שאין ביבוש מבלי חידוש הברית האלוקית אשר שם בברנו. במקביל, יהושע עומד במלתו המדוברת, כפליים - הן לפני הגבעונים אשר ברתו עימם ברית (אף ששישיקו), הן לפני רוחב אשר המרגלים נתנו לה את מילתם שלא יפגעו בה (ע"פ רבותינו יהושע אף התחתן עימה).

כך ניתן להבין גם את הظיווי של יהושע בכיבוש יריחו, שהסובבים את חומות העיר במשר הימים, יקפידו שלא להוציא הגה מפייהם. הרלב"ג הסביר, שהטעם הוא פרקטן, טקטי, על מנת שהלוחמים העומדים על החומה לא ישמעו את הסובבים מטה, ולא יוכלו לשפוך עליהם שמן רותח ולהשליך סלעים להורגם. אך ניתן לומר, שיitious היה הראשון שיציר את המונח 'תענית דבר'. הוא ציווה לשתוק כאשר מפיים את חומות יריחו, משום שرك במשילות בפה, בברית המילים, ניתן למשול גם בארץ ד' ולכובשה. מכאן אנו למדים על מקור לדברי המקובלים אשר הגידלו מادر את ערכها של תענית הדיבוב, אף יותר מערכת של תענית האוכל והשתיה. יתרון ולמדו זאת מיהושע, אשר התנה את היכולת להפיל חומות, בכך ששומרם על החומות, של מילת הבשר ומילת הדיבור גם יחד.

כיצד מבקרים?

בפרשת השבוע התורה מספרת על שבט ראובן ושבט גה, אשר לא רצו להכנס לארץ ולנהול אותה – “אל תעבירנו את הירדן”. במקום זה, הם מבקשים להשאר לגור עבר הירדן המזרחי, שהיתה ארץ יפה, רצופת מרבדי דשא ומעיינות מיים.

משה מادر לא אהוב את הארץ, ואף משווה את בקשתם לחטא המרגלים – “כה עשו אבttיכם, בשלחי אתם מקדש ברנע לזאותתאתהראך”.

משה טוען בפניהם שהם מחייבים את העם בכור שהם מפחדים להכנס לארץ ולהלחם ביושביה, ושאין להם מספיק אמונה בד’ שנונצת.

אולם משה לא ברור די בטענותו של משה. אנו יודעים שכשעם ישראל כבש את הארץות של סיחון ועוג, עבר הירדן, התורה אומרת כבר אז, שחלב הארץ זהה היה חלק מארץ ישראל. אך היה התכוון מראשו, שישראל ישבו גם עבר הירדן המזרחי.

מה הבעייה אם כן, שרואבן וגדר רוצחים לגור שם? הם מבקשים לגור במקום שיוחדים אמרורים לגור בו, בדיק בפי שאמרה התורה עוד לפני כן.

התשובה לשאלת זו נועוצה בפסקים עצם. משה לא כועס על ראובן וגדר על רצונים להשאה הוא יודע שגם ארץ ישראל ויש להתנהל גם בה. משה כועס על כך שהם לא רוצחים להלחם יחד עם האחים שלהם, ולסייע להם לכבוש את הארץ כולה. משה חשב שרואבן וגדר מפחדים, לא מאמינים בד’, ולכן בעס עליהם.

התרעומת אינה על עצם ההתנהלות בעבר הירדן אלא על ההשתמטות מהמצבא מיותר פחה, וכדברי רמב”ן – “והנה משה חשד אותם כי אמרו בן מפחד אנשי ארץ בנען, שאמרו בהם המרגלים ‘לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממננו’, ולכן אמר להם שאינם בוטחים בד’ נאבותם, ויסוף עוד להענישם מהם, להניחם בדבר. ולכן ענו אותו – חלילה שנירא מהם אבל נערbor חלוצים למלחמה ונניה מהיריים וראשונים לפני העם להלחם באובי ד’ כי לחמנו הם.”.

ואכן, כאשר בני גדר וראובן אמרים למשה שהם ילחמו יחד עם ישראל על כל הארץ, משה חドル מביקורתו, ומסכים להצעתם.

לא זו אף זו, בני ראובן וגדר קובעים בפני משה שהם יהיו מראשי המלחמה, ויבילו את הקרב לכיבוש עבר הירדן המזרחי, לדברי רש”י – “נחלת חoshim לפנינו בנ”ג – בראשי גיוסות, מתן שגבורים היין”.

לענ”ד אנו יכולים למדו מבר שני דברים –

א. לא למהר לשפוט את האחרים לפני ששמענו מה בדיק כוונתם. בין אם זו האשה או הבעל, השכנים ואפילו הילדיים שלנו. משה שפט את ראובן וגדר ובعض משומש שחוsb שום חסרי אומץ, אך עולה מדברי רבותינו הפרשנים. אך אפשר היה לברר את

עמדתם מפייהם, ואז היינו שומעים מהם על רצונם להלחם עם כל העם, והתרועמת הייתה נחsettת. אנו צריכים להזהר לא לבulos על אחרים לפני ששמענו בדוק מה כוונתם המלאה, ולפניהם שמענו את עמדתם מפייהם ולא מפיינו.

ב. חשיבותה של האחדות. בעניין משה (והיינו בעניין 'שולחו') היה חשוב מאד שניהה ביחד בתנאי להצלחת הקרבנות. גם בטוב וגם חס וחלילה בשישי מצב רע. ד' עוזר לעם ישראל רק כשהם מאוחדים, 'מי בעמך ישראל גוי אחד בארץ', ובאמורתו הידועה של הרב קוק - 'אם נחרבנו ונחרב העולם עמוño בשנתה חינם, נשוב להיבנות וייבנה העולם עימנו באחבת חינם'.

המציאות בחברה הישראלית בימינו דורשת מעימנו בירור מאד חד בלבינו עמדתנו התורנית בנושאים העולמים על הפרק. אסור לטעטש את דעת התורה או להתנצל עליה ولو מעט. אולם בירור זה, חייב לדעתוות מותן הבנת הצד שכנגד עד תומו, בלי דמניזציה, ובუיקר מבלי לפגום בשורש אחדות ישראל. דהיינו, עליינו לזכור ולהזכיר שהבירור הנוקב בחברה אינו מגיע מושנה, אלא אהבה גדולה ואחריות גדולה לעתיד המשותף של כולנו במדינתנו.



השива שופטינו

לאחר נדודי המדבר בਪאתי ארץ ד', משה רビינו מפרט מפי הגבורה את גבולותיה ממערב עד קדם.

והנה מתנה התורה את השארותנו בא"י בשמירת שני תנאים בסיסיים- האחד חיצוני והאחד פנימי. הראשון, הוא הביבוש המוחלט לבב נשיר את גויי ארץ בנען – "וְהִזְרַתֶּם אֶת הָאָרֶץ וַיֵּשְׁבַּתֶּם בָּה" ובאר רשות י- "וְהִזְרַתֶּם אֹתָהּ מִיּוּשְׁבָה וְאֹז וַיֵּשְׁבַּתֶּם בָּה, תִּכְלְלֹו לְהַתְקִים בָּה". החלת השלטון הישראלי על הארץ הוא תנאי להישארותנו בה, תנאי חיצוני הנitinן לקיום ע"י הרשות המבצעת הישראלית.

והתנאי השני – "וְלَا תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּם בָּה", איסור לקיחת כופר ממון אדם הנידון למוות או גלות. זהו תנאי פנימי הקשור לאופיה של החברה הישראלית, כינון מערכת משפט באופן אלוקי של חושן המשפט והופעת הצדקה והדין האלקני.

התורה מטעינה את האיסור לקחת כופר מן הרוצה- "כִּי הַזֶּם הוּא יְחִנֵּף אֶת הָאָרֶץ וְלֹא יִכְפֶּר לְזֶם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּה בַּיּוֹם בְּדָם שָׁפְכוּ". משה העידו שני עדים שטרפ פלוני דם, דין מוות ואין דין כופר ממון, מדוע מבקשת החורה להמית את הרוצה ולא רק רק לכולאו או לקונסו? משום שהتورה מבקשת את הצדקה, את הדין האלוקי, ולא רק את שמירת הסדר הארץ. היא אינה מבקשת לשמר השקט הציבורי, אלא להביע את הצדקה האלוקי בעולם המקיים ממחנה שכינה ישראל את הרוצה. לעשות צדק לשטן, עברו הופעת הצדקה הנצחי עצמו ולא לתועלת אחרת.

שני תנאים אלו, הירושה והקמת מערכת משפט תורנית, בונים יחד את חוסנה של מדינתנו - קומת השלטון המדייני וקומת הזחות היישראלית האלוקית. שתי קומות אלו נדרשות ביתר שאת גם בימינו במדינת ישראל.

מערכת המשפט התורנית שונה ממערכת המשפט האזרחי דהיום. המערכת הנוכחית עומדת על יסוד החוק האזרחי, הנקבע בידי רוב בתי המשפט. עמוד התווך של החוק האזרחי הוא שמיירת הסדר, וביטוי הערכיהם שהם החליט שהם חשובים לו ברגע (דבר חיוני המשתנה מעט לעת, ולעתים באופן קווטרי בפי שקרה באירופה בשנות השולשים עבר מלחמת העולם). לעומת זאת, המערכת המשפטית התורנית עומדת על יסודות אלוקיים הנעויצים בנשימת האומה ותת הכרתה, שאינם משתנים לפי מצב הרוח החיצוני של העם אלא לפי ההתגלות האלקית בסיני, ובבתי הדינים של הדינים הבשרים לדון. היא אינה מבקשת רק שקט וסדר אלא לעתים את ההיפר - את הפרת הסדר והשקטן, וגרימת עונש מזעزع שיבריע את הרשות. מערכת המשפט היא תעודת הזחות הלאומית שלנו - ממלכת בהנים של צדק אלקי, או מדינה כל אזרחיה של שמירות הסדר האזרחי.

הצלה ירושת הארץ אינה תלואה רק בשאלת הריבונות עלייה, אלא בעיקר בשאלת זוהתה של המדינה הישראלית. האם מדינה זו היא אזרחיתabis oda ותית בחיזנויותה? האם היא שואבת כוחה מהסתמכתה ההמון בלבד? האם עיקר מטרתה הוא בטחון ושלום? או שהיא מדינה של מלכות ישראל השואבת כוחה מהשראת השכינה בבתי הדינים ובהתגלות האלוקית, מדינה שערביה התורנית עומדים בשורש ישותה.

הגיע הזמן להרים דגלינו, שאינו לאומי בעצם ודתי במקורה, אלא דגל שכלו קודש המחייב בשורשו את המערכות כולן.

איננו מבקשים את שלימות הארץ וחיזוק הכלבלה בשל ומחפים אזרחים בכל עם ולשון, איננו מבקשים מדינה אזרחית רגילה עם דתוות סמלית. זוהתנו שונה, היא זחת אלוקית, המבקשת להופיע את רצון האלקי ע"י המשפט הישראלי במציאות הארץית, ורק מכח זה אנו נדחפים להלחם על ארצנו ולשביל אותה.

בל נחניף את הארץ בה נזהר שלא להיפך למדינה כל אזרחיה - 'מדינה היהודים', במקום מملכת בהנים - 'מדינה יהודית'.

ספר דברים



אליה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל...



עין לציון צופיה

השבת אנו קוראים בהפטירה את נבואת הפורענות של הנביא יישעיהו על יהודה וירושלים.

ישעיהו הוא נביא נחמה. רוב נבואותיו בספריו הן נבואות נחמה, ועיקר מגמת נבואותיו היא מגמת התיקון.

לעומתו, ירמיהו הוא נביא פורענות. רוב נבואותיו בספריו הן נבואות פורענות, ועיקר מגמת נבואותיו היא מגמת השבר בהבנה לתיקון.

אמנם, דוקא תחילת נבואת הנביאים הללו הפוכה באופיה.

ספר ירמיהו מתחילה בנבואה נחמה גדולה: "ויהי דבר ד' אליו לאמר הlek וקראת באזני ירושלם לאמר, כה אמר ד', זכרתי לך חסד נעויריך, אהבת כלולתיך-לכתך אחרדי במדבר הארץ לא זרועה. קדש ישראל לך, וראשית תבואתך; כל-אכליו יאשמו, רעה תבא אליהם נאם-ד'".

לאחר נבואה טוביה זו, מנבא ירמיה את נבואות הפורענות.

לעומתו, ספר יישעיהו מתחילה בפורענות גדולה: "בני גודליך ודורמתי, והם פשו עמי ב'. ידע שוד קנהו, וחמור אבוס בעליו; ישראאל לא יידע, עמי לא התבונן. هو גוי חטא, עם כבד עון-זרע מרעים, בניים משחיתים; ... ארצכם שטמה, ערים שרפות אש; אדמתכם, לנגדכם זרים אכללים אתה, ושטמה, במחפה זרים. ונותרה בת-ציון, כסכה בכרם; במלוונה במקשה, בעיר נצורה".

לאחר נבואה קשה זו, מתחילה ישועתו בנבואות הנחמה.

עלינו לבחון מפני מה נביא הנחמה פותח בדברי פורענות, בעוד נביא הפורענות פותח בדברי נחמה.

נראה שהנבאים באים למדנו פרק בקריה נכונה של המציאות התרבותית בעם ישראל.

הבא למתוח ביקורת על ישראל, עליו להתחיל בראשית הזכות שביהם. אין הכוונה למציאת נקודת זכות שטחית אלא בראשיה לעומקם של דברים, לעיון ב⌘megamet העם, בכיוון הנוצחי שלו.

דווקא ירמיהו, איש הפורענות, מדגיש בתחילת דבריו את הברית הבלתי תלואה בין ד' לישראל: "קדש ישראל לד'" – אהבה נצחית. דבריו הם ברמת העומק, ברמת הברית.

לאחר ראייה זו, מ Kapoor הנביא לא לטבע באופטימיות לא ריאלית, בחזון תעתומים כאלו המשבר הוא בר פתרון קצר טוויה. הוא מותח בקורס נוקבת על הפער בין ייעוד העם למצבו העכשווי, ואף מנבאה רעות במקורהISM ויעמיך הפער הזה.

ומайдן, הבא למד זכות על ישראל, עליו לראות את הדברים כישועתו.

פעמים רבות, מלמודי הזכות ל민יהם, מגיעים ממוקם של בריחה מאחריות. מעדיפים לצבע דברים בלבד על אף שאינם כן, בשל היותם בעמדת מנהיגות, עליהם מוטלת האחוריות והאשמה בנפילת העם.

כמה מפתחה היא הנטיה להכריז ש 'המשבר מאחוריינו', שהוא בצמיחה, שניצחנן, ואין עוד מה לתכן.

כאן מגיע המנהם הגדול והאופטימי ישועתו, ומלמד פרק בראשיה אמיתית לזכות.

זכותם של ישראל, מגמתם הטובה, צריבה להגעה ממוקם אמיתי. לא מתוך טשטושה הביעות, אלא ממבטה אמיתי בבעיות, תוך מכלול התמונה.

בכא מלמד הזכות מתוך מגמה אמיתית וטוהרה, מתוך לקיחת אחירות גדולה אשר אינה מטיהחת ואינה מטוושתת, הוא מסוגל לראות גם את העומק הטוב של ישראל, את הכוון החיבובי, אשר אוור איננו בהה בשל הבעיות.

לראייה בז', קורא הנביא 'חנון'. הביטוי 'חנון ישועתו' אינו תיאור מקרי לדברי הפורענות שלו.

דווקא ראייה של חזון, של העמeka העיון במצב העם, ובכללها ביקורת קריטית על העם, היא המביאה ללימוד הזכות הגדולה עליהם במבטך ורחב ואמיתי.

על כן, השבת שלפני השבר הגדול היא שבת 'חנון' בה אנו נקראים להעמק את הראייה שלנו במצב העכשווי בישראל, ללא טשטוש הבעיות מחד, אך בראשית הברית הנצחית בין ישראל לד' מайдן - 'כלן יפה רעניית ומומ אין בר'.



מי יעלֶה בָּהָר ד'?

בפרשת מסעי, עמדה האומה בהרי עבר הירדן ושמעה את החיווי האלקי – "וְהִזְרַעֲתֶם אֶת הָאָרֶץ וַיִּשְׁבְּתֶם בָּהּ".

אחזיתנו בארץ תלויה בהכנע והורשת הגויים באנו, כבאיור רשי – "וְהִזְרַעֲתֶם אֶת הָאָרֶץ מִיּוֹשְׁבָה, וְאֶת תּוֹכְלָה לְהַתְקִים בָּה, וְאֶת לְאוֹ, לֹא תּוֹכְלָה לְהַתְקִים בָּה".

והיום, אף שנים לאחר אותו המועד, אנו יושבים בארץ ישראל במדינה ריבונית יהודית, מדינה בעלת פריחה כלכלית, ריבוי תורה בישיבות, פריחה תרבותית, ושמחה חיים. הורשנו חלק מן הארץ וישבנו בה.

אولם על אף כל האור והטوب שיש לנו במדינה, עדין לא זכינו לרשوت בראיו את קרב הארץ, את יהודה וشומrone.

הגדרת היירושה של הארץ היא בדברי רמב"ן – "שֶׁלֹּא נִعְזְבָּנָה בַּיד הָאֻמּוֹת אוֹ לְשָׁמָמָה... נִצְטוּנוּ לְבוֹא בָּאָרֶץ וְלִכְבֹּשׁ הַמִּדְינָה וְלִהְשִׁיבּ בָּהּ שְׁבָטֵינוּ". כוונת הרמב"ן ברורה, יש להחיל שלטון ממלכתי של ישראל בארץ ולמנוע שמוון או מלכות אחרת שם. והוא אומר – כיבוש הארץ קשור לשולטן הממסדי בעiker ולא רק למגורי פרטיים. צערנו אנו יודעים שלעתה גבולות המדינה אינם כוללים את יהודה וশומrone מבחינת החלט החוק הישראלי, והדבר עלול להביא לקיים מדינה אחרת שם חיליה.

החלט החוק הישראלי הוא צעד שבו מתקיים יישוב אי' בפועל – האומה כולה על מוסדותיה וחוקיה חלים בארץ ישראל. ביום אנו חיים ביהודה וশומrone, אך לא בצדורה ממלכתית די. מוסדות המדינה אינם שם, חוקי הבניה הם צבאים, ומבחןנה משפטית

מדובר על המקום כ 'שטח צבאי כבוש' ולא על חלק אינטגרלי מהמדינה. והואVICE שולט בפועל בהר בית השם, והמדינה אינה כופה ריבונות ממלכתית דיו בהר (אין הכוונה שאנשים פרטיים יטילו בהר הבית, אלא שהמדינה תציג שם יותר את שלטונה ותעמוד על ריבונותה).

כיצד נוכל להחזק היישוב הארץ בהגדרת רמ"ן? כיצד נוכל להחיל את החוק הישראלי על יהודה ושומרון במצוות התורה?

במבט ראשון- ע"ז מהאה, מאבק והצעת אלטרנטיבה שלטונית. אולם על אף שאלה צעדים פוליטיים וציבוריים חשובים מאד, הם אינם מספיקים לבשעטם בראيتها של תורה.

התורה, לעומת הפוליטיקה, מביטה תמיד על הערך הפנימי של המציאות ולא רק על המציאות עצמה. המבט הפנימי יכול לחולל את השינוי האמתי במהלך בימינו, בדברי הרב באורות התchia- "אופיה של הנגולה הבאה לפנינו הוא בתוכויתה של נסמת ישראל".

וכך ניכר גם בפרשتناנו, פרשת ואתחנן. לאחר שימושה רבנו מסמיך את יהושע להנחיית הארץ לישראל, מיד מגיעו התנאי להצלחת הירושה- "חזקים וממשפטים... לעשות בפן קרב הארץ אשר אתם שפה לרשותה".

על הכבוש עצמוו נצטוינו עוד בפרשת מסעי. ועתה בפרשת ואתחנן מגיע התנאי הייסודי והפנימי להצלחתו.

לא בכדי הצמידה התורה את ירושת 'קרב הארץ' למשפט הארץ ולמוסריות החברה. התורה תולה את יישוב הארץ במערכת הצדקה והמשפט, במערכת הערכות המוסריים והאלוקים בחברה הישראלית.

כיבוש הארץ אינו תלוי רק בכיבושו עצמו ובהורשת האויב כהסבר רשי' וכדברי הרמב"ן, ובמצוות התורה בפרשת מסעי. עיקור ירושת הארץ תלוי בתוכן האידיאלי שאנחנו יוצקים לתוככי החברה הישראלית. מי אנחנו? מהם ערכיינו? מהי מערכת המשפט שלנו? מהם ערכי הצדקה והיושר של החברה? האם אנחנו נטועים בתורת ד' או במקום אחר?

שאלות אלו הן הבסיס האמתי לכיבוש הארץ. על ערכיהם אלה התנה הכתוב את כניסהנו לארץ, עליהם גلينו פעמים מארצנו, ועליהם הרגנו כל היום. ובערבים אלה גם נשוב ליהודה ושומרון בימינו כראוי.

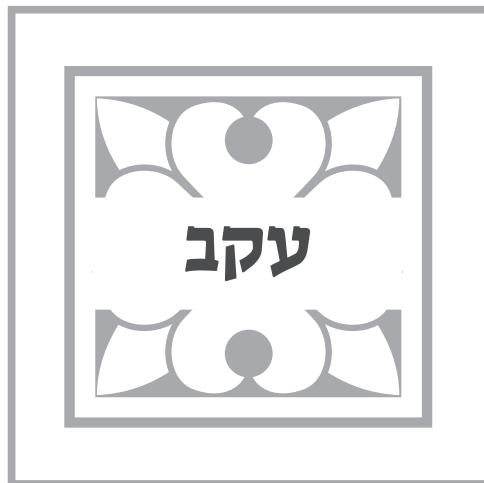
נקראים אנחנו, ודוקואו אנחנו, מישבי הארץ, לחיזוק המערכת הערכית המדינה. אל לנו לשים כל יহבנו ורק בפתרונות פוליטיים ובהכרעות חיצונית (החשובות לבשעטמן), אלא בעיקר בבניין הרוח והתרבות הערכית המדינה. תרבות של קודש במערכות כולל, החל משינויו הערכאות לדיני התורה הקדשה, וכלה בטיהור ערכי המדינה ותרבות ההמוניים.

לא רק במאבקים חברתיים נקודתיים כי אם בשינויו מן השורש של תפיסת המוסר של החברה, למוסר אלוקי וישר.

המאבק על 'קָרְבַּתְּ הָאָרֶץ', על יהודה ושומרון ובראשם הר בית השם, חייב להיבנות על גבי המאבק הפנימי יותר - מערכת הערכבים והזהות היהודית בחברה הישראלית כולה.

חברה עמוקה יותר, תורנית יותר, ערכית יותר, הוגנת יותר, היא חברה שבאה השכינה שורה, חברה היכולת לבסס מלכויות בהרי ד' ולקיים במקום קודשו, 'בָּקָרְבַּתְּ הָאָרֶץ'.

"מִי יַעֲלֵה בַּהּר ד' וְמִי יָקֹם בָּمְקוּם קָדְשׁו? נִקְיָּה כְּפִים וּבָרְךִּבְּבָא אֲשֶׁר לֹא נִשְׂא לְשׂוֹא נְפָשִׁי וְלֹא נִשְׁבַּע לִמְרָמָה"



מטר ארצכם בעיתו?

בפרשת עקב אנו נפגשים עם הפרשיה השנייה משמע ישראל, היא פרשת 'והיה אם שמו'. אנו שבים מספר פעמים ביום על הפרשה זו, בשורש אמוןנתנו בד' ובמצוותיו. בקריאה ראשונה, פרשיות 'והיה אם שמו' טומנת בחובבה הנחת יסוד מפתיעה ולא ברורה-

'והיה אם שמו תשמעו... ונתתי מטר-ארצכם בעתו... פן יפתח לבבכם... ולא יהיה מטר'. הכתוב תולא את הברכה הכלכלית לשמורת המצוות, ואת הקלה הכלכלית באיז קיומו.

בראי ההיסטוריה, אף בימינו אנו, קשה להבחין בקיום הנחת הייסוד זו בעקבות. היו תקופות ארכוכות, בהן ירושאל לא שמרו על דרך התורה, אך הגשם ירד ללא הפסקה. לדוגמא בתקופה פילוג מלכית יהודה וישראל החל מימי ירבעם, תקופה בה הייתה ברכה כלכלית על אף שישראל עשו הרע בעיניי ד', ורק לאחר שאלהו מתערב, מפסיק הגשם לזמן מוגבל.

גם בסוף תקופת הבית הראשון, תקופה בה הכה בנו הקב"ה וחטאנו בעבירות גדולות, לא פסק הגשם בצורה יווצאת דופן, וקללה הכלכלית לא הורגשה ביהודה טרם החורבן. לעומת זאת, היו תקופות ארוכות בהן ישראל שמרו על דבר ד', ולא ירד גשם. לדוגמא בתקופה רביעי אליעזר הגדול ורביעי עקיבא, אשר מי לנו גדולים מהם, ובימים רבים תורה בישראל.

גם בימינו, קשה לסרטט קשר עקבי בין ירידת גשמי ותנודות כלכליות לבין ההקפדה על שימירת מצוות בידי כלל ישראל. דומה שהشمמים אינם מגבים למשעים שונים בגירוש יהודים מא"י מחד, או חיזוק החסד והتورה מצדך.

ביצד אם כן, נכוון את מילוטינו באומרנו את פרשיות 'והיה אם שמו'?

נראה שיש למקד את דבר ד' בפרשיה זו בצורה נוספת לкриיאתנו הראשונית. הברכה אינה רק ירידת הגשמי, ועיקר הקלה אינה רק הפסיקתם בפועל.

שהרי מה תועיל קלה כלכלית אם העם חוטא? הרי גם אם נניח שהעם ישבר לאחר עצירת גשמי, ויחליט לשוב בתשובה, איך מן תשובה היא זו? האם זו התשובה אליה מכוונת התורה? תשובה של קطنות ומורא?

לאור שאלה זו, נבקש להציג לאורם של חז"ל כיוון נוסף בהבנת הכתובים -

בהבטחה מדוקדקת על פסוקי הברכה, נשים לב שהם משתמשים בהטייה ובסיומת של שיוכות החומריות אלינו - 'ארצכם', 'דגנן', 'תירושן', 'שדן', 'בהתמן', 'ואכלת ושבעת'. אך לעומתם, פסוקי הקלה, מעלים את שיוכות החומר לאומה, ומשתמשים בשפה כללית - 'ועוצר את השמיים', 'מטר', 'האדמה', 'הארץ הטובה'. לא 'שמייכם', לא 'אדמתיכם'.

הקללה האמיתית אינה נקמה של ד' בישראל, הרעבתם ועצירת גשמייהם בעונש סתום. זה אינו נכוון היסטורי, וגם אינו נכוון חינוכית-תורנית, שנאמר 'כי את אשר יאהב ד' יוכביך', התוכחה אינה נקם אלא אהבה, בבחינת 'שבטך ומשענתך המה ינחמוני'.

נראה כי הקללה היא נר שוגם אם יורד גשם, הוא אינו 'גשמייכם'. הוא גשם וחומר המנתק מהחיים שלנו. בניתוחנו מדבר ד' ומוסר, החומר אינו מביך את חיינו, הוא מקלל אותנו, הוא רומס אותנו, הוא מתנגד אלינו.

האדם המקיים טובע בחומר, עובד עד שעות מאוחרות ונוטש את משפחתו,عمل בעבד וחיה סבל.אמת, הוא רווי בכיס וبنכסים. אך אלה הם קללותו ודאגתו ולא ברכתו.

לעומתו, האדם המבורך, הנאמן לדבר ד', הוא אדם שיחסו אל החומר ויחס החומר אליו הוא ייחס של השלמה, של הפריה בריאה וטובה. גם אם אינו רווי נכסים, הוא עשיר ושמח בחלקו, ממונו חביב עליו, והוא חש על גג העולם. **השמות שלו, הגוף שלו, העולם שלו.**

החומר המבורך אינו בעל ברכת הבכורות בלבד, אלא אף בעל ברכת האיכות. החומר מסיע לאדם לקדר עצמו, להיות אדם ישר וטוב יותר, משפחתי ולאומי יותר.

בעין זאת כותב הרב דסלר זצ"ל (מכتبת מלאילו ח"ג) - "נוסחת הברכה הוא 'ברוך אתה השם'. ופירשו הראשונים, ש' הוא מקור הברכות. ביאור הדברים הוא, שבכל

התפשטות הנילויים בבריה באה ממן יתברך, וברכה היא ריבוי והתקפות הרוחניות הזאת, וממילא מתربה על ידי זה גם הגשמיות ככליים לרוחניות. אמן ריבוי הגשמיות בלי ריבוי תוכנה הרוחנית אינה ברכה אלא קללה לאדם שנשתעבד לגשמיות בעבده, ובבטאים אנו בברכתנו ש"ד הוא מקור הברכות - מקור התפשטות הרוחניות בבריה, וממילא כל הכלים בהם ממן יתברך".

ובמבט עליינו- החברה הישראלית שלנו רוויה בממון. יש הי טק, בתים פאר, רכבים מהודרים, פלאפונים עם גירויים שונים.

אך האם העושר הזה הביא עליינו הברכה או חיללה הקללה?
האם החומר והכללה של כל אחת ואחד מאיתנו שולט עליינו בклלת אלוקים
או מפרה אותנו בברכתו?

האם ילדינו ונשותינו הם על המפריע ל'עבודה' שלנו, קללה אלוקים, או שהם מרכז
החיים, וה'עבודה' היא כדי מבורך לחיזוק הזוגיות, המוסר וחינוך הילדיים?
עלינו ללמידה את היחס המבורך אל החומר, בו האדם הוא קודם איש רוח, נאמן לדבר
ד' ולתוה"ק, ורק מתוך כך הוא ניגש אל החומר. או אז, נהיה מבורכים וירד מטר ארצנו
בעיתו.

עולם הילדים

רבים ההבדלים בין עולם המבוגרים לעולם הילדיים.

אחד ההבדלים הוא שועלם המבוגרים נוטה לקבל את המציאות הנתונה, ולפעול בתחום. על פי רוב הוא אינו מטיל ספק בעצם המבנה החברתי או בעצם המבנה הרدني, כי אם מנסה לפעול בתחום על מנת להטיב אותו.

לא כן בעולם הצעיר יותר. שנותיו הצעירות של האדם הן שנות תיהה. המבנה הרגיל הוא, שהילד שואל את אביו. לא רק משומש שאביו יודע יותר ממנו, אלא בעיקר בשל העובדה שאביו נתן בשלב נפשי של ודאות בידיעותיו לעומת הילך, המבקש את נקודת המבט שלו בתחום הנפרד לפניו ואף מטיל ספק ושאל 'למה' ו'איין'.

על פניו, הילד נמצא בשלב נחות יותר, שכן אינו יכול לפעול בעולם בשל היותו חסר ביחסו, חסר ראה ודאית את המציאות. אך פרשת השבוע מלמדת ראה נוספת.

בפתחה, הפרשה תולה את ירושת ארץ ישראל בנאמנות לדבר ד': "כל המצאות, אשר ענבי מצון היום תשמרו לעשوت, למען תחיוו וריביהם, ובאתם וירושתם את הארץ". כאמור – ירושת הארץ קשורה קשר תלותי בשמרות המצאות. אמנם, בהמשך התורה טורחת להזכיר שלא כל קיומ מצאות גורם לירושת הארץ: "וזכרת את כל הארץ, אשר הוליך ד' אלקינו זה ארבעים שנה במדבר: למען ענתך לנסתה, לדעת את אשר במדבר התשمر מצותנו אם לא. וזאת, יידעך, ויאכלך את המן אשר לא ידעת, ולא ידוען אבתה... וידעת עם לבך כי כאשר יסיר איש את-בנו ד' אלקינו מישראל ושמורת את מצות ד' אלקינו ללבכת במדבריו וליראה אותו. כי ד' אלקינו מביאך אל ארץ טובה: ארץ נחלים מים עינות ותהמת יצאים בבקעה ובחור".

יכלה התורה להסתפק בתיאור הקצר והוקדם בדבר התרבות בין קיומ המצאות לירושת הארץ. אך התורה אינה מסתפקת בתיאור התרבות הזה, אלא בהוספת עוד תנאי שرك אם הוא יתקיים בנוסף לקיומ המצאות, תתקיים גם ירושת הארץ. התורה מדגישה שעל המציאות להיות נובעות מהמבנה היסטוריית רוחנית מסוימת: "זזכרת". התורה אינה מבקשת מאיתנו לזכור את הניסים הגלויים. זו אינה הדרישת העומדת בתנאי לירושת הארץ. התורה דורשת מאיתנו לזכור את "כל הדרך" בה הגענו לארץ.

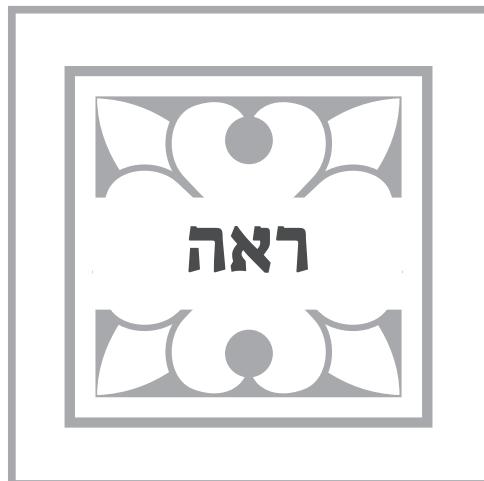
drochen לארץ ישראל, אינה דרך נעימה, לא בעבר ולא בהווה. היא כוללת שלושה שלבים, בדיקת כמה בלבתנו במדבר: "זעננה, יידעבן, ויאכלך" עינוי, רעב ותיקון.

שלושה שלבים אלו, מדברים על ירידת המן במדבר. לבאורה, אם רצון התורה הוא שנזכור את הניסים בתרבות לגאולה, הרי שהיא לה לבתוב רק 'ויאכילך את המן'. אך מנו העובדה שה תורה מבנישה גם את השבר, גם את העינוי והרעב למשואה, הרי שהיא דרושת מעימנו לזכור את התהילה, בתנאי לירושה, ולא רק את התקיקון.

רוצה לומר, בתנאי לירושת הארץ, התורה קוראת לנו לא לזנוח את עולם הילדיים, עולם התהילה, עולם התהיה. התורה קוראת לעיון בתהilih, בשבר, בספק, בלבטים, במחלוקת. כל זאת בתנאי לירושת הארץ. ארץ ישראאל אינה נקנית בקיים מצוות בלבד. היא אף אינה נקנית בזכות הדברים היפנים בלבד. הארץ נקנית בזכות זכירת המבול, מעבר במכלול, בשבר הגודול.

התורה קובעת ג' שלבים: העינוי, הוא שלב הכאב. המציגות השיללית הקיימת, מציאות בה דבר ד' אינו מtgtלה ברצוּן העם. הרעב, הוא שלב בקשת האלטרנטיבה, רעב וצמא לדבר ד' בצורה אמיתית, שלימה. והתייקון הוא הבאת המצב לשלהמוֹנוּ. מדברי התורה עולה, שדווקא מעבר בשלושת השלבים הללו, תומן המפתח לירושת הארץ השלמה.

עולם המבוֹגרים, עולם הוֹדאות, בו אנו יודעים במחירות כל דבר בכל נושא, עולם זה בעומדו בפני עצמו, אינו שלם. רק אם יסכים עולם המבוֹגרים להשפיל מבטו לעולם הילדיים, לפנות מקום בודאות הגדולה גם לתהיה, גם לרעב לראייה. גדולה יותר, עומקה יותר, גם אם ברגע לא ברור מה היא, רק אז, נוריש את הארץ. שכן ירושת ארץ ישראאל אינה קניין חיוני, בו כובשיים והולכים, אלא התמודדות פנימית עם הכרעות לא פשוטות - ויענה, ויריעיבר ורק אז, ויאכילד את המן.



Talkback?

כאשר התורה באה בפרשנותו להתמודד עם תופעת העבודה הזרה, היא מדריכה לנוהג בחירות, החל מראשי העיר הנידחת וכלה באחרון הכלבים הח' ברוחבוניה – "הפה תפה את ישבי העיר והוא לפי-חֶרֶב. חרים אתה ואות כל אשר בה ואות בהמתה, לפי-חֶרֶב. ואות כל שללה תקפש אל תוך רחבה, ושרפת באש את העיר ואות כל שללה כליל לד' אֱלֹקִיה, וקיתה כל עולם, לא תבנה עוד".

מדוע התורה כה חריפה ביחסה לעובדי עבודה זרה?

הסביר מרן הרב קוק – "מקום מה של עבודה זרה הוא מבוזע. עומדת היא במקומם הזווהמה והמורדות המגושמות ומאופלות, ומבקשת את ביצורם ואת שליטתם והtagברותם על כל תובן קודש והתערבותם עמו".

זהותה של עבודה זרה – שלטון הגוף על הנפש, שלטון החוץ על התו, שלטון החול על הקודש. ולעומתה, עניינה של תורה – הזרמת חyi קודש בגוף, הזרמת תוכן בלבד חוץ, הזרמת הקודש אל הגוף. העבודה הזרה היא ההיפך הגמור מהתורה. על כן הרמב"ם במורה נבוכים ראה בהתנגדות לע"ז יסוד מוסד לרוב מצוות התורה (בכלל איסור בשאר בחלב).

הינו מצפים שבתו מלחמת חורמה זו ברשע ובכפירה, תثير התורה פעולה מידית וללא דיחוי. אך התורה מפתחה ומסיגת את השופטים והלוחמים –

"זדרשת וחקרת ושאלת, היטב!"

אסור לפעול מכך, אלא לאחר חקירה, דרישת ושאלת, ובנוסף לכל – 'היטב'. רק לאחר בדיקה מדוקדקת, וודאות גמורה שאכן כל העיר עובדת ע"ז, רק אז, יש להשמיד את העיר.

גם בימינו ישנה בוחינה של 'אבק עבודה זהה' שעליינו להיאבק בה. רבים נתקלים מידי פעם בראשת האינטרנט מאמרים מלאי כפירה בד', מאמרים שיש בהם משום קריית תגר על עניינה של התורה. מאמרים אלו, ודאי עונים להגדות הרוב קוק דלעיל. הם ממש 'אני קודש', הנם מבקשים להשילט את עולם הגוף על המוסר והרוח בתורות היישראליות, בלי מתן מקום אמיתי לקודש ולעדרונות הרוח האלוקית.

גם בימינו ניתן להחריב מאמר באינטרנט, במשפט התרבות לעיר הנידחת. במקום להכחות את העיר ולהרוג את יושביה, ניתן במחוי כפתור לכתוב תשובות (talkback בבלוע) מלאות ארס, הרס וחורבן, תגובות פוגעות ומשפילות, בלבד כתוב המאמור וככלפי התוכן שנכתב.

אר בעוד רבים שמחים להגיב ולפגוע בכוחבי המאמרים ובתוכניהם, רק מייעוטנו שם לב לראות גם להסתיגות התורה "זֶה רֹשֶׁת וְחַקָּרֶת וְשִׁאֵלָת, הַיְּטָב". רק מייעוט המגיבים אכן בודק האם המאמר אכן יכול אויב לתורה, וכותבו בא להזיד.

האם לפניו כל כתיבת תגובה ארסית המגיבים אכן 'דורשים, חוקרם ושותאים היטב' מיהו הכותב ומהו המאמר לאשרו? או שואליים הם מגיבים 'מהבטן' בקריאה של משפטים ספריים וرك בשלה שמו של הכותב? האם אין אלו 'צדיקים' רק לכיוון אחד, ושוכחים את מידת ההירות של החקירה המקדימה?

אכן, השיח הציבורי באינטרנט קובל סדר יום תרבותי, מדיני ואף דתי. אכן, יש לנתח כוחות גדולים להרבות שם את אור התורה ולהיאבק בכל הכוח בدعות המקולקלות. אך יחד עם זאת, תגובות ציניות של הלבנת פנים הנכתבות בצורה אוטומטית בתחום כל מאמר שאינו לדוחנו, אינו מותרות ואף מזיקות. בחושך לא נלחמים במקלות בידוע, ונראה גם לא בתגובה קצרניות וציניות.

יש למלחמת הדעות מקום גם בימינו. אולם את כוח החורבן יש לשמר רק למאמר חריג שהוא בחינת 'עיר הנידחת' וכותביו אכן מבקשים להטיל מום בקדושים. וגם התגובה למאמר בזה, צריכה להיות של בני תורה. הגישה הרואה אינה בתגובה בתחרית המאה, אלא בכתיבת מאמר תגובה מנומק, שבו אחד ואחת יכולים לנסת ולכתבו. בני תורה אינם טוקבקיסטים בריוונים אלא אנשי קודש בעלי כובד ראש, גם כאשר אנו במלחמה.

זה הכלל - במאמרים שיש בהם אור וחושך ולא רשותה מכוננת, נהג הזרמתה הרבה קוק ונוסיף צדק, אמונה, חכמה, נאור במקומות להעיר. אך ככל רוב המאמרים וכותביהם במקומותינו. רוב הכתיבה של בני תורה צריכה להיות חיובית.

ואז, באשר רוב הכתיבה התורנית היא אופטימית, אכן בשיעלה צורך אמיתי חריג במלחמה חזיתית בכל היבטים, נהיה שם במלוא העוז, במאמר תגובה מנומק ועניני, חמושים בנקיון בפניהם אמיתי.



על מערכת המשפט

פרשتنا פותחת בהוראה היסודית - שופטים ושטרים תחן לך בכל שעריך. מסביר רשי"י – "שופטים, דיןין הפסיקים את הדין. ושטרים, הרודין את העם אחד מצוון, שמכין וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט". במהלך ההיסטוריה הישראלית, עמד האי חסידא קדישא רביה יהודה בן בבא, ומסר נפשו על סמיכת הדיינים. וכך מתארת הגדרא בסנהדרין –

"שגורה מלכות הרשעה גזרה: כל הסוגן דיינים יהרג, וכל הנਸוגן יהרג, ועיר שסומכין בה תחרב, ותחום שסומכין בו יעיר; מה עשה רביה יהודה בן בבא? החל ויישב בין שני הרים גדולים ובין שתי עיריות גדולות, בין ב' תחומי שבת, בין אוושא לשפרעם, ונסגר שם חמשה זקניהם: רביה מאיר, רביה יהודה, רביה יוסי, רביה שמעון, ורביה אלעזר בן שמואל, ורב אניא מוסיף: אף רבני נחמהה, כיון שהכיבו בהם אוייבים, אמר להם: בני, רוצע! אמרו לו: רבבי, אתה מה תהא עלייך? אמר להם: הדיני מוטל לפניהם באבן שאין לה הופכן; אמרו: לא זו משם עד שנעלו גגופו ג' מאות לולניות של ברזל ועשאוו לגופו ככברה".

מדוע רביה יהודה בן בבא מסר נפשו על הסמיכה? האם לא יכול ללמד את תלמידיו את חוקי המשפט מבלי לסמור אותם בצורה פורמללית ולהיהרג על בר?

התשובה הפשטוטה היא, שללא סמיכה דין מדין אחרה עד משה, אין סמכות הלבית לדיניהם לדzon חלק נכבד מדין התורה (כמו בימינו). על כן מסר נפשו, על מנת שיוכלו בדורו להמשיך לדzon את כל הדיינים כדיניהם סמכיים.

לענ"ד ישנה חשובה עמוקה נוספת למעשו של רביה יהודה בן בבא. מטרתו הייתה להמשיך את הקשר של הדיינים למשה וסיני.

מסירות נפשו של רבי יהודה בן בבא על המשכיות מערכת המשפט שלנו, מעוררת בנו לא רק רגש תורני ולאומי, כי אם גם הבנהعمוקה יותר לפני מערכת המשפט האלוקית שעליה אנו מוכנים למסור נפשנו.

הרב קוק זצ"ל מסביר בספר אורות את מסירות זו -

"מרכז החיים של נשמה ישראל במקור הקדש היא. דרכן אמת ואמונה נולדנו, ובה אנחנו מתגדלים. אין לנו ערכיהם פרודים, האחדות שוכנת בנו ואור ד' אחד חי בקרבנו. הדינים, דיני תורה אלהים חיים מצינים אותנו מכל עם ולשון. הקדש הוא פועל בקרבנו, פנימה, שאיפות חיינו הכליליות אליו הן הולכות. יש נטיות של קדש בכל עם ולשון, אבל ערכיו החיים כולם צומחים מזה. אך לא כן בישראל.... כל שאיפת החיים וכל חפץ החיים, הקניין ותשוקותיו, העשור והכבד, הממשלה וההתרחבות בישראל, ממוקור הקדש הם נובעים. על כן המשפטים הם קדושים בישראל, ועל כן הסמיכה, שהיא נושאת שם אליהם עלייה, היא כל כך אופיינית לתבן לאומנו"

מערכת המשפט בישראל נועוצה בעומק מהותנו הרוחנית. אנו עם שהיינו מאירים את הצדκ האلهי המפכה בחיים המעשיים. איננו מבקשים להתרום מעלה תוך כדי זנחת העולם הזה, תשוקותיו החברתיות ומhalb החיים הציבוריים. אלא לרים העולם הזה עם כל חלקי, לפניו האור המוסרי ש"ד הדירך במערכת המשפט.

מערכת זו אינה חילונית. היא אינה רק כדי להסתדרות האזרחים במרחב הציבורי, ואפילו לא כדי לבירור המוסר האוני עבור האינטראס האישוי. המשפטים בישראל בעיקרים אינם עבור מmono של הפרט הנידון לפניו עתה, אלא בעיקר סבב עצם הוצאת האמת והצדק אל האור שבספט אמת. בקשוט דין אמת לאmittio, להקים מלכות ארצית שיסודה משפט ומוסר אלוקי. ומתוך כה, בנגזרת, מגיע הצדק הפרטיב בדין זה או אחר הנידון בבית הדין בעת.

באשר אדם בא לבית דין לדון עם חברו על מעדר או יהלום, הוא לא בא על מנת שיבעריו משפט בפשרה או בדין הסכמי של מוסר אנושי, המברר במובואה של מי החפץ. הוא בא לשמע מהו האידיאל האלוקי בסוגיה זו. מהו המעשה הרצוי מאי האלהה, המוסר הנכון האלוקי, ובמילים פשוטות - הוא בא לשמע מהו רצון הבורא, כיצד ישמה ד' במשינו החומריים והחברתיים.

משמעות הדבר -

"והרשעה היונית הסורית הרגישה בחוש העור שלא את ערך הסגולה הגדולה הזאת ונזרה על הסמיכה, ור' יהודה בן בבא מסר את נפשו עלייה. ופעולות מסירת הנפש הזאת נשארה, כי העמיקה את תבן החיים האופיים המיחדים של קדש ישראל לד".

תרבות יוון, רומי, ומושVICים (ماז ועד עתה), הרגישה את האמרה שלנו - עם המבוקש לאחד תחת המוסר האלוקי את כל מערכות החיים, מבלי פירוזים. הם הבינו

שאצלינו אין דבר שאינו מואר באורך'. אפילו המערכות הסוציאליות הרחבות, הנמכות, של קניין, מיניות, רצח, היזק, כל אלו מוארים אצלנו באור המוסר האלקי, ומתיישרים ככל פיו בחירת הדין בדינים סמוכים מימوت משה בסיני.

קשירות המשפטים הקניינים ההחילוניים במערכת ההסמייה שיסודה בהtaglot אוֹר האין סוף בסיני, היא קשירה המודיעה על משילות דבר ד' על כל המערכות, כולל אלו ההציבוריות והאישיות, הבסיסיות ביותר אם נדייק, לא רק משילות, אלא חוות, שלימות, מתן תוכן למערכת החברתית.

את זאת יונן לא יכולת ואינה יכולה היום, לסביר. חיים מפוזדים, וחיננו מאוחדים. חיים גוף מול נשמה, חיינו גוף מואר בנשמה. חיים משפט הסתדרותי לצד דת אלילית, חיינו משפט דתי אידיאלי.

רבי יהודה בן בבא מסר נפשו בבדיקה על נקודה זו – חדות שם השם, חדותם של ישראל עם רצון ד', במערכת הנמוכה של הסידורים ההציבוריים והאישיים בתחומים היותר קטנים ושפליים לכאורה. לא יודח ממנה נידח.

ממשיר הרב –

"משה רבנו ע"ה, בתרפסו אותו את נח המשפט, בתחלה יסודו באומה, העלה את כל ערבי המשפט עד סוף כל הדורות לאותו התכן האליה שמשפטינו ישראלי באים אליו, ודרישת אליהם באח ייחדו עם המשפט היהודי: "כִּי יָבָא אֱלֵי הָעָם לְדַרְשָׁ אֱלֹהִים, כִּי יִהְיֶה לְהָם דָּבָר בָּא אֱלֵי וּשְׁפָטָתִי בֵּין אֲנִישׁ וּבֵין רַעֲנָה. וְהַזְדַּעַתִּי אֶת חֲקֵי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרֹתָיו". ודרישת אליהם של המשפט נשאה סגולה ישראלית, שהיא מתגלגת באופי הארץ הכלול עולמי עד וזורה בארץ ישראל, בארץ חבל נחלתנו, מקום האורה של סגולת הקדש".

לא בכדי משה רבינו קרא שוב ושוב (בהוראת ד') למערכת המשפט בשם 'דרישת אליהם'. משה ורבי יהודה, מבטאים את חדות הקודש המחייב את החול בישראל ואינו נוגד אותן, ואף אינו חி לצידם, אלא מאייר בו.

גם בימינו, אנו נפגשים עם מערכות המשפט המערביות, המחוללות עול. העול במערכת המשפט שאינה ע"פ דיני התורה, אנו רק עול של בירור לא נבון של הדין. העול האמתי הוא, עצם הגישה אל עולם המשפט. אפילו אם השורה התחתונה תהיה נכונה, הרי שעצם המערכת היא חילול שם שמיים. בעוד מערכת המשפטים של הערכאות, רואה בבירור המשפטי בירור הסתדרותי, ע"פ שופטים חילוניים ברובם שאינם מאמינים במיעמד סייני, הרי תורהנו הקדושה מבקשת להעמיד את המשפט על דרישת ד' בדוקא. על יצירת מלככתכהנים, משפט המבטא את רצון האין סוף מבראוי, ולא את המשפט החילוני המומצא, שנoud רך כדי שישמר הסדר הציבורי והוא מוסר יחסית המשותנה כל כמה שנים.

לכמת למשפט ערכאות, הרי הוא אמייה שאין לד' רצון מוסרי מאייתנו על פי תורתנו. זהות הפרדה בין הדת לחיים.

כמו חסירה לנו סנהדרין בלשכת הגזירות, מקום בו השוראת שכינה מופיעה בכפורת שבקדוש הקודשים, לצד בית הדין הגבוה לצדק - הסנהדרין.

הרגשה העמוקה על דבר החסرون, הצער העמוק בברכת 'השיבת שופטנו כבראשונה והסדר ממנו יגון ואנחתה', הם אשר מבססים בנו היטב את הרתיעה ממערכת המשפט החילונית שאין בה דרישת אליהם, ואת הערגה למשפט אליהם במהרה בימינו, אשר שם יבוא העם לדורש אליהם.

מלכות ישראל – דיקטטורה או דמוקרטיה?

בפרשנתנו התורה מתארת את עניין המלכות בישראל -

"כִּי תָבָא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר דָ' אֱלֹהִים נָתַן לְךָ וַיַּרְשֵׂת וַיַּשְׁבַּת בָּהּ, וְאָמְרָת אֲשֶׁר־יָמָה עָלָי מֶלֶךְ בְּכָל הָגּוּם אֲשֶׁר סְבִיבֵי". שום תשימים עליך מלך אשר יבחרך ד' אלהיך בו. מקרוב אחיך תשימים עליך מלך לא תונכל לחתת עליו איש נכרי אשר לא אחיך הוא. על פניו, נראה שהتورה מצווה אותנו למןות מלך - 'שום תשימים'.

אולם אם כך הוא הדבר, לא ברורה הביקורת הקשה של שמואל כלפי העם, בבקשת מלך - "וַיַּתְקַבֵּצוּ כָל זָקֵן יִשְׂרָאֵל וַיַּבְאֻוּ אֶל שְׁמוֹאֵל הַרְמָתָה. וַיֹּאמְרוּ אֲלֵינוּ הַנֶּה אַתָּה זָקֵנָתָנוּ וְבָנֵר לֹא הָלַכוּ בְדִדְכֵיכְךָ עַתָּה שִׁמְתָּה לְנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטֵנוּ בְכָל הָגּוּם. וַיַּרְעֵד הַדָּבָר בְּעֵינֵינוּ שְׁמוֹאֵל כִּי אֲשֶׁר אָמְרָת הַנֶּה לְנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטֵנוּ וַיַּתְפְּלִל שְׁמוֹאֵל אֶל ד'. וַיֹּאמֶר ד' אֶל שְׁמוֹאֵל שְׁמַע בְּכָל הָעָם לְכָל אֲשֶׁר יָאַמְרוּ אֲלֵיכָהּ בַּי לֹא אַתָּה מַאֲסֵן בַּי אֲתָּה מַאֲסֵן מֶלֶךְ עֲלֵיכֶם. בְּכָל הַמְעֻשִׂים אֲשֶׁר עָשָׂו מִיּוֹם הַעֲלָתִי אֲתָּם מִמְצָרִים וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיַּעֲזֹבְנִי וַיַּעֲבֹדוּ אֶלָּהֶם אֶחָדִים בֵּין הַמְּהֻעָדִים גַּם לְךָ" (שמואל א' ח).

ואכן, ובינו הרמב"ם מתייחס לסתירה זו, בין מצוות מינוי המלך, ובינו ביקורתו של שמואל כאשר ביקשו מלך -

"מְאַחַר שְׁהַקְמָת מֶלֶךְ הָיָה מְצֻוּה, לְמַה לֹא רָצָה הַקָּב"ה בְשָׁשָׁלֹן מֶלֶךְ שְׁמוֹאֵל? לְפִי שְׁשָׁלֹן בְתְּרֻעָה וְלֹא שָׁאַל לְקִיּוֹת המצווע, אֶלָא מִפְנֵי שְׁקָצָו בְשְׁמוֹאֵל הַנְּבִיא".
הרמב"ן הבהיר מהי אותה 'תרעומת' אותה מתאר הרמב"ם -

"מִפְנֵי שְׁהִי שְׁמוֹאֵל שׁוֹפֵט וּנוֹבֵיא וּלוֹחֵם מִלְחָמֹתֵיכֶם עַל פִ' ד', וּמוֹשִׁיעֵיכֶם, וְלֹא
הִיָּה לְכֶם לְשָׁאֹל מֶלֶךְ בִּימֵיכֶם, כְּמוֹ שָׁאַל לְהָם וְד' אַלְקִיכֶם מִלְכָכֶם, וְהַקָּב"ה אָמַר לוֹ לֹא
אוֹתָן מַאֲסֵן בַּי אֲתָּה מַאֲסֵן מֶלֶךְ עֲלֵיכֶם".

העם לא ביקש את המלך מהטעם הנכון. העם לא רצתה מלך עבור קיום דבר ד', אלא משומש שמאסו בשמואל ובמה שהוא מייצג.

מקור פרשנותם של רביםינו, הוא במסכת סנהדרין (דף ב) -

"רַבִּי אֲלִיעֹזֶר אוֹמֵר, זְקִנִּים שְׁבָדוּר בְּהַגּוֹן שָׁאַלוּ. שְׁנָאָמָר: 'תַּהֲנֵה לְנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטֵנוּ'. אֲבָל עַמִּי הָאָרֶץ שְׁבָהוּ קְלָקְלָנוּ. שְׁנָאָמָר: 'וַהֲיֵינוּ גַם אֲנַחֲנוּ בְכָל הָגּוּם וְשִׁפְטֵנוּ מִלְכָנוּ וַיַּצֵּא לִפְנֵינוּ'".

אם נעיין בבקשת העם משמואל, נתקשה למצוא מקור לפרשנות זו של רב אליעזר, הרמב"ם והרמב"ן.

העם מבקש מלך בדיק במלחמות שבה נצטוונו בפרשא. העם אומר כך – "שִׁמְהָ לְנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטֵינוּ בְּכָל הָגּוּם". ולשון הציווי בתורה הוא כמעט זהה – "זֹאת רִצְתָּת אֲשִׁימָה עַל מֶלֶךְ בְּכָל הָגּוּם". התורה התיירה לביקש מלך בכל הגויים, והעם ביקש מלך בכל הגויים. היכן אפוא ראו ריבותינו רמז לכך שהעם ביקשו שלא בהוגן, מתוך תרעומת על שמויאל ותורתה?

המודדק בלשונו הכתוב, יבחן בהבדל במילה אחת. העם הוסיף וביקשו "מלך לשפטינו". לא רק מלך בכל הגויים, אשר לימד מהגויים את תפעול הממלכה בתורה עיליה, אלא מערכת משפט בכל הגויים. מלך אשר בניגוד לשמויאל, ינחה וידירק את הממלכה בתכניהם ותרבותם המגניות אשר סביבותנו. ומכאן, שביקשו בתרעומת על שמויאל ובית דין.

לעומת דעת רוב התנאים והראשונים, אשר פסקו שמנוי מלך היה מצווה בישראל, ישנה דעת מייעוט של רב נהוראי בסוגיה זו –

"היה רבי יהודה אומר, ג מצות נצטו יישרל בכנעstan לארץ. להעמידם למלה, ולהכricht זדרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה. רב נהוראי אומר, לא אמרה פרשה זו אלא נגד תרעומתך". לדעת רב נהוראי, מצות מינוי מלך היא היתר ולא חובה, היא תגבה לבקשה לא ראהיה של העם המבקשים מלך, והתורה התיירה זאת בדיעד ולא במצבה אקטיבית.

בדעת מייעוט זו נקט גם האברבנאל בפירושו לפרשנו. בראשית דבריו, הוא משבח את השלטון הדמוקרטי באיזור מערב אירופה בימי, ומשווה את הצלחת הדמוקרטיה לעומת בשלון השלטון המלוכני –

"שאינו מהבטל שיהיו בעם מנהיגים רבים מתקבצים ומתאחדים ומסכימים בעזה אחת, ועל פייהם תהיה ההנהגה והמשפט...תהיינה הנהגותיהם משנה לשנה או לשלוש שנים...ובהגעתו שופטים ושופטראים אחרים יקומו תחתיהם ויתקרו את פשעי הראשונים באמונתם, ואשר ירשיעו ישלם כל אשר הרשיע לעשאות...ולמה לא יהיה גם כן יכולתם מוגבל ומסודר כפי הדתוות והניסיונות?...ומה לנו להביא על זה טענות שכליות, והנה הניסיון גובר על ההיקש – הביטו וראו הארץ שהנהಗתם על ידי מלכים, והיום הזה ראיינו כמה ארצות שהנהgotיהם על ידי השופטים ומושלים זמינים נבחרים ביניהם וממלך אלוקים עליהם. והנה המלכויות הנבחרות אשר אין בהם נפתח ועיקש, לא ירים איש את ידו ואת רגלו על כל דבר פשע, והמה כובשות ארצות בחוכמה בתבונה ובדעת".

במהשנה, האברבנאל מסביר כיצד יתכן לוותר על המצווה למנות מלך בישראל, ולהסתפק בשלטון דמוקרטי –

"ואין בזה מצווה כלל, כי לא ציווה שם יתעללה שישאלו מלך. אבל הנה הוא הגdet העתיד, יאמר – אחרי היוכבים בארץ הנבחרת, ואחרי הכיבוש והמלחמות כולם ואחריו החילוק, וזה אמור 'וירשתה וישבת בה, אני ידעתי שתהיו כפויים טוביה, בשתאמרו

עצמכם 'אשימה עלי מלך'. לא מפני ההכרח להילחם עם העמים ולכבוש את הארץ, כי כבר היא נכבשת לפניכם, כי אם להשתווות עם האומות הממליכים עליהם מלכים... וזכור שכאשר יקרה זה, לא יملיכו המלך ההוא ברצונם, כי אם אשר יבחר ד' בו מקרוב אחיהם, וזה עצם המציאותה. רוצה לומר: 'שום תשימים עליך מלך מקרוב אחיך', לא שיזווה אותם שישאלוהו, כי אם שכאשר ישאלו אותם מרצונם, לא יבהירו מעצםם, כי אם אשר יבחר ד' מקרוב אחיהם. ולפי זה היה עניין המלך מצוות עשה תלויה בדבר הרשות, כאמור - כאשר תרצה לעשות כן, עם הייתו בלתי ראי, אל תעשה אותו כי אם בזה האופן'.

לדעת האברבנאל, מינוי המלך אינו חובה אקטיבית אלא היתר פסיבי של התורה, למקורה בו העם מבקש מלך (בדומה לפרשנותו של רבינו נהרא). ובכל אופן, עדיף שליטון דמוקרטי על פני שליטון מלוכני.

עמדו זן, הינה בעל קושי רב. לא די שכמעט בכל התנאים והאמוראים, והראשונים, חולוקים עליה, וסבירים שיש חובה אקטיבית במינוי מלך, אלא שהיא גם אינה מתישבת יפה עם ניגון הפסוקים הנוגעים במוסד המלוכה ברוחבי התנן.

דוגמא לדבר, דבריו השם לדוד על הברית העמוקה אשר תהיה לו עם בנו העתיד למולן על ישראל – "כִּי יָמֹלְאֵוּ יִמְרָאֵוּ וְשַׁבְּתֵת אֶת אֶבֶןְתִּיךְ וְהַקְּיָמוּתִי אֶת זְדֻעָן אֲחָדְרִיךְ אֲשֶׁר יָצָא מִמְעַן, וְהַכְּינָנוּתִי אֶת מַמְלָכָתֵנוּ. הוּא יַבְנֵה בֵּית לְשָׁמֵי וְכָוַנְגַּתִּי אֶת נְסָא מַמְלָכָתֵנוּ עַד עַולְםָם". אני אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן, אשר בהעוטו והוכחתו בשפט אנשים ובנגעبني בני אדם, וחסדי לא יסוד ממנה כאשר הסירותי מעם שאל אשר הסירותי מלפני. ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך בסאן יהיה נכון עד עולם" (שםואלב ז).

הקב"ה משווה את המלך לבן, וראה במוסד המלוכה דבר הדומה למשפחה, בהיותה נתון שאינו בר שינוי. בפירוש הקב"ה מודיע שוגם אם המלך יסור מדרבי השם, תהיה פורענות לתיקון, אך לא תהיה בשום אופן הפרה של הברית עם המלך, והשם ימשיך בהבטחתו שזרע דוד ושלמה ימלוך עד עולם (כשיישבו בתשובה).

אמנם, גם השיטה המרכזית ברבותינו, הרואה במלוכה חובה הלכתית, טועונה הסבר.

מןفي מה לא כתוב הקב"ה את המצווה זו בצורה של ציווי ברור? לשון המצווהilot בערפל, ונשמע בדבר שאנו לכתיה – "ואמרת אשימה עלי מלך בכל הגזים אשר סביבתי, שום תשימים עליך מלך אשר יבחר ד' אללהך בז". במקומות ציוויו ברור – שום תשימים עליך מלך, התורה תולה זאת בבקשת העם – ואמרתו. מפני מה נשתנתה מצווה זו מכל רעותיה?

הנצי"ב מולוזין בפירושו לפרשנותנו מחדר חדש גדול ויקר בעניין המלך, בשל קושי זה – "לפי לשון זה היה במשמעותו שאין זה מצווה במוחלט למנות מלך אלא רשות, כמו 'ואמרת אוכלהبشر'. והרי ידוע בדברי חז"ל דעתו למנות מלך! ואם כן, למה כתיב 'ואמרת'? ונראה דמשמעותה משתנה, אם מתנגד על פי דעת מלוכה או

על פי דעת העם ונבחריהם, ויש מדינה שאינה יכולה לשבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא בספינה בלי קברניט, ודבר זה אי אפשר לעשות על פי מצוות עשה, שהרי בעניין השין להנהגת הכלל נוגע לסכנות נפשות שדוחה מצוות עשה, משום הבי אי אפשר לצוות בחילט למנות מלך, כל זמן שלא עליה בהסכמה העם לשבול על מלך, על פי שוראים מדיניות אשר סביבותיהם מתחננים בסדר יותר נכון, או אז מצוות עשה לסנהדרין למנות מלך. משום הבי כתיב 'ואמרת', שהיא העם מבקשים כך, ואז 'שומ תשים' (העמק דבר דברים י).

הנצי"ב מסביר שהנהגת הכלל, ואופן השלטון, הנם דברים עדינים ומשמעותיים עם השלבות רחבות על העם ועל החיים. שכן ישנה חברה המסוגלת להתנהל עם מלוכה, והדבר מיטיב עימה, ויושנה חברה אשר טרם התעלתה למדרגה זו והיא חיבת דמוקרטיה, משום שלשלתו מלוכני יגרום לפירוק החברה.

על כן, התורה אמנית חיבת אותנו למנות מלך, ובเดעת רוב התנאים והראשונים, אף התנתה זאת ביכולת העם ובמוסgesות שלו לשאת שלטון מלוכני בכל תקופה. מטעם זה, הקב"ה בחר במיללים מדויקות ומדויקות ביחס למצאות המלך. מחד, לשון ציווי של חובה – 'שומ תשים'. מאידך, לשון תנאי ותלות בבקשת העם את השלטון הזה – 'ואמרת'.

את היחס העדין של התורה לצורת השלטון ולסמכויות המלך, מבארים התוספות, סביב' 'משפט המלך' –

"תימה, למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרכמו? ועוד, דברך 'הכונס צאן לדיר' קאמר דוד שאל אם היה יכול להחליף גדיישן של שעורין מישראל מתחת בפני במתמי'! – התוספות מקשיט, בהינתן שהמלך יכול מתוקף סמכותו לקחת שדות וכורמים של נתיניו, מפני מה מציינו מלכיהם אשר נענשו באשר נהגו בר?

על בר עונים בעלי התוספות ששה תירוצים –

"ויש לומר דברשת המלך כתיב 'יקח ונתן לעבדיו' ולא לעצמו. ועוד יש לומר דבריהם היה יכול ליקח אם היה רוצה אבל בשוהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שורות בידו לומר לא אמרכו. ועוד יש לומר דברך ליפי שאל הכרם לעשות עבדה זורה, דבריך 'והיה לי לנן ירך' כמו 'המתקדשים והמתהרים אל הגנות'. והנקdon תירץ, דאיינו מותר רק בשדות הרחוקים מן העיר ולא מעלי כל בן, אבל כולם נבות היה אצל היכל אחאב בשומרון. ועוד יש לומר דברך לדוקא בשדה מקנה מותה, אבל שדה אחזזה שידיש מאובתו אסוע, כמו שהשיב נבות – 'חוליה לי מתחתי נחלת אבותי לך'. אי נמי, דברשת המלך לא נאמרה אלא על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה, ומאת המקום, ואחאב לא מלך על יהודה וגם לא מלך מאת המקום" (תוספות על סנהדרין ב).

המכנה המשותף לרוב התירוצים, הוא הגבלת הסמכות של המלך למציאות מוסרית ושלימה יותר, והצורך סמכויותיו בעיות נמיות מוסרית, או ערעור שלטוני. התורה

מחיבת מינוי מלך, אך מגבילה את המצווה בתנאים חשובים על מנת לשמר על המוסר האלוקי והיציבות המדינית.

שורשה של מצוות המלוכה על פי ספר החינוך היא אחדות האומה ושלמה, בהיות מלך אחד המרכז את העם ו מביע את שלמותו. מכאן החשיבות לסמכוויותיו של המלך, ולהגבלת סמכותו.

"שנצטוינו למנות עליינו מלך מישראל יקbezנו כולם וניחגנו בחפזו...ומשרשי המצווה...בתועלת הנמצא לעם בהיות עליהם איש אחד לדרא ולקיים, כי לא יתקיים ישוב העם בשלום בלתי זה. והנה תראה בספר הנקוואה בא בקהל להיות אנשים רבים לדרא במקום אחד" (חינוך, תשכ).

רבינו הרמב"ם מדגיש את כפיפותו של המלך לרשות"ע, ואת הייעוד האלוקי של המלך כמעמיד משפט התורה והמוסר על מוכנם -

"ובכל יהיו מעשו לשם שמיים, ותהייה מחשבתו ומגנתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים, ולהילחם מלחמות ד'. שאין ממליכין מלך תחילה, אלא לעשות משפט ומלחמה" (משנה תורה מלכים ד).

בשל מגמה זו בדברי רבוינו, הרואה במלך איש על העדה, אדם המביע את כוחה של האומה במלחמות, הרב קוק צ"ל הסביר שסמכויות אלו בהיעדר מלך, חוזרים לעם, ולפרלמנט הנבחר -

"נדאים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטיו המלוכה הם גם כן מה שנונגע לנצח הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכיות של המשפטים לידי האומה בכלל...lama shanegu lehanegat ha'ballel, kol shanegat ha'oma den hoa b'meshpeti ha'maluka, shehem b'ell zorchi ha'oma ha'doroshim le'shuvotam u'l'mudem ha'olom... duluniin mespet ha'maluka, shanegu lehanegat ha'ballel, v'dai gam shopefim moskdim v'nashaim b'kliim b'makom meluk ha'omdim" (משפט בלהן קמוד).

הרי לפניו, שההנאה הראויה ומחוייבת על פי התורה היא מלכות. אלא שמלכות זו תלויה בנסיבות העם לקיום את המצווה. המלך יונק את כוחו מרשות"ע, ואת סמכותו מהעם המכיר בו בעומד על גבייו. לא דיקטטורה יש כאן, כי אם שליטן אלוקי, הבא לידי ביתוי במערכות של מלך ומלכה, אשר סדרי המלוכה מאוזנים ומודגשים ככופifs למוסר האלוקי, להכרת האומה ולהלבה.

כמובן אין די בשליטון בעין מלוכני, ואנו עורגים למלך מבית דוד. הערגה הזן, מצויה בלבבות של האנשים הגדולים בעמנו. וחילקם, אף מרגשיים שיוכות למלכות ולמעמד המלך מצד נפשם ונשמתם, ועליהם מוטלת המשימה להרבות אורחה ויציבות באומה ובעולים, מתוך גדלות אמיתית המקבלת את סמכות גולי הדורות והלכויותם. בלשונו הרב קוק -

"לא רועין של תהו הוא, שנמצאים אנשים גדולים ונשאים בעולם, שראויים להיות מלכים אדיים במלוא המונע של השליטה, שרצו נרוי להיות חוק ומשפט מפני

גודלם, מפני אור החיים העזיזים והישרים שמאיר בהם בשפעה רבה. בכנסת ישראל יכולים גם כן להימצא אנשים כאלה, שמרגשיהם את ענקת רוחם בקרובם פנימה, והם מלאים עז וענוה, ועורגים הם למעמד של הוד חירות, הבא ודוקא מתוך הערפל של החושך המכסה ארץ....ועדבי החיים של אדם ושות, של מתושלח, חנן, נח ואברהם – הנם מתאימים לרוחם. וכשהם הולכים במסילות הסלולות אשר לתורה ולמצوها, בעקבות הרועים אשר הופיעו אחרי נן, מחפשים הם בقولם את העוזיות הקדמוניה בחירותה" (שמעונה קבצים ח כב).





אמונה-זוגיות-לאומיות

זכור את אשר עשה לך עמלק בdryה בצתתכם ממצרים: אשר קרה בdryה ויזג בפָלַח הנחשים אחריך ואתך עיף ויגע ולא ירא אלהים: בא רshi"י – אשר קרך בדרך – לשון מקורה. דבר אחר לשונו קרי וטומאה, שהוא מטמאן במשכוב זכו. דבר אחר לשונו קור וחום, צנוך והפשירך מרתייחתך, שהיה כל האומות יראים להלחם בהם ובזה והתחיל והראה מקום לאחרים. משל לאמברטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה, בא בנבליעל אחד קפץ וירד לתוכה. אף על פי שנכוה, הקרה אותה בפני אחרים"

עמלק מבקש להכוננו בשלוש נקודות עיקריות –

הוא מבקש ליטשטוש את אמונהינו.

הוא מבקש ליטשטוש את זהותנו הזוגית.

הוא מבקש ליטשטוש את עמידתנו הלאומית.

מה ראה עמלק ים"ש, לפגוע ודוק באשלוש נקודות אלו?

לענ"ד עמלק זיהה נוכחה את המגמה והישראלית בעולם. הוא הבין שהוא מאמינים בדבר, ועל כן אנו מאמינים גם בעולם עצמנו. אנו יודעים שהעולם מסוגל להופיע את אור ד' במערכות כולן. איןנו מתייחסים מהעולם החומריא שחשם ברא.

לא בן עמלק. הוא ביסודה מתנגד לאמון זהה. הוא מיוואש, הינו רואה בעולם כח חומרני שאינו יכול לדoor בכפיפה אחת עם עולם מוסרי רוחני. לדידון, האדם הוא בעל חיים עם קוגניציה, האותו לא.

ביצד ישראל מגלים שם השם בעולם הזה?

ע"י אמונה הייחוד. הבנה עמוקה שיש אלה שאנו העולם, ואינו מוגבל, אלא אין סוף ללא גוף. אלה זה יש לו רצון, והוא מטיל על האדם חובה לעשות מעשה רצוי. חובה זו קרויה מצווה. *(חובה, מצווה)*, אינה מנגדת את העולם, אלא היא הראון הפנימי של העולם כולו. נכון הדבר שלפעמים החובה דורשת ממש וקורבן ולא תמיד חשים בענום השם. אך עדין הינה חובה שהיא רצון פנימי הנטווע בעולם כולו - לעשות רצון אביו שבשמים.

ולא די בכך שאדם פרטיו יעשה מעשה רצוי, את חובתו. אלא אומה שלימה, עם כל חילקה הגבוחים והנמנוכים, עם כל נטיות אזרחיה, לכל היכוונים - האומה יכולה יכולת להתקשרות ולעמדות בחובותיה המוסריות, משותם שהחיים ביסודות עורגים לד', וטומנים בחובם את אורן, רצונו. אין סתירה בין עילאה לתחתה.

ועתה למשעי עמלק-

בגדי אמונה הייחוד - אשר קדר, הטיל ספק באמונתנו. בנגד הרצון האלוהי מהאדם, בצד החובה המוסרית - הטיל ספק בזהות המינית ובחובה המינית 'מטמאן במשכבר זכור'. ובצד עמידתנו הלאומית - הטיל ספק ביכולתנו לעמוד מולו במלחמה לאומית '**משל לא מבטי רותחת**'.

וכיום, בתחוםינו במדינת ישראל, אנו נפגשים בסימות של בירורי עמלק, והנה עולמים לדין ציבורי צחוצחי הטומהה הזו, מתבררים ומתכלים בה.

שלוש נטיות של טומאה אנו פוגשים בימינו -

הראשונה מטילה ספק באמונת ישראל. השניה מטילה ספק במוסריות המינית. השלישית מטילה ספק בערך הלאומי. ושלושתם גם יחד, קליפת עמלק שאינו מאמין ביכולת העולם הזה לשאת ולהופיע מוסדר עלין אין סופי, באומה שלימה, על חומריותה. בצד טומאה זו, אנו בחברה עומדים יחד ומברזים - *"קדש ישראל לך ראיית תבואה כל אכליו יאשמו רעה תבא אליהם נאם ד"*.

אנו אומה קדושה, שמהה, מאמין באלהוה ובעולם אשר ברא. עולם ברא, שיש בו סלידה עמוקה מזימה, אהבה גדולה לבירות מוסרית וגופנית, ואמונה אומן בבורא ובברואו.

הbilbul של חלקיים בחברה הישראלית, ובעיקר במערכת הערכאות של, יעבור. אנו עמלק, הטעויות הללו אין עצימות לנו אלא מקרים. פרפורי הgesisa של הטומאה בעולם גורמים לה לזרוק זעקה גדולה ומרה ולנסות את כל יכולותיה טרם ביליה, טרם עילוייה ומי陶קה בידי ישראל קדושים. המינות הפרועה המערבית, והכפירה השזורה בה, עשויה שמות בישראל, אך היא עתידה לעבור באור התורה. אנו יראים מעמלק, אנו מביטים בו בעיניהם, ומאנחים אותו לאט ובקבוקות בתה המדרשות ובמורחב הציבור.

עינינו נשואות לידי משה המופנות מעלה, אנו זוכרים מי ברא אלה, ומתמלאים שמהה ואמונה בנצחון הגדול של החיים אשר בו יבוא עם משיח צדקנו והתקדשות מדיננתנו. אכמם, הרב צצ"ל הפליא לכתוב שוגם כלפי עמלק יש לנו מידה מסוימת של אהבה- “מדת האהבה השרויה בנשחת הצדים היא כוללת את כל הבוראים כולם, ואני מוציאה מן הכלל שום דבר ולא עם ולשון, ואפילו עמלק איןנו נמחה כי-אם מתחת השמים, אבל עי' הזיכון מתעללה הוא לשורש הטוב, אשר הוא מעל לשמים, ונכלל הכל באהבה העליונה, אלא שצדין בח גודל וטהרה עצומה ליחוד נשגב זה.”

באור דברי קודשו (שותוכם העקרוני מצוי בסוד ובערך בכתב רמח"ל), שmachiyah עמלק טעונה שני שלבים- הראשון הוא מהיה בפועל, בפשט המקראות. תבלית שנאה שנאותים. ושנייה היא המchia הרעונית. המchia הרעונית לא יכולה לעולם להיעשות אם אין רזואה איזה ערך הביאה הטועה מולה אנו מתמודדים. הלא ד' אליהו הכל הוא, ואם מופיע רע בעולם, גם הוא חלק מהמהלך הכללי להופעת הטוב הגמור. machia רעונית, למropa האירונית, חייבות לכלול גם סימפתיה לעצם רעון המחלוקת.

על כן, machiyah עמלק עצמה היא המחייבת אותנו לאחוב את העקרון, שבו ישנו עמלק בעולם שנמהה על ידינו. משום שרעيون זה, הוא המאפשר לעולם את הבחירה ברע, וממילא לאחר שכוחר בטוב אף שיכל להבריע בעמלק וכברע, איזי הוא מגע מטרת הבריאה-בחירה של חירות בד' ובתרותנו.

התמודדות עם הטועויות בחברה הישראלית, במיקוד על שלושת קודקיי צחצוחי עמלק- האמונה, הזריות, והלאומיות, התמודדות זו חייבות לכלול את שני הפרמטרים. הראשון הוא מלחמה לעומתית ברורה בין טוב לרע, ופסילת הטועויות הנוראות הללו. השני הוא השמחה בעצם העובדה שאנו כעם מברדים מי אנחנו, בחירות, ומגעים בבחירה חופשית למסקנה ש' הוא האלים, הגבר הוא גבר והאשה היא אשה, ויש יכולת לעם שלם להיות קדוש על כל צדי חייו המגוונים.

מסתבר שבשנאה ובאהבה ננצח, גם יחד, את קליפת עמלק.





קורס במנהיגות

בפרשתנו משה רביינו מזהיר אותנו בנבואה ד', לבל נבחר בעשיית הרע, ועד כמה עליינו להשתוקך לבחור בברית ד'- "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֱלֹהֶם... וְשִׁמְרָתֶם אֶת דְּבָרַי הַפְּ�رִית הַזֹּאת". קדמו לסייעם זה, תיאורים רבים על ריבוי הברכה בעשיית מצוות ד', וריבוי הקלה אם האומה תمرוד בד'- "וְהִיה אֶם שְׁמוֹעַ פְּשָׁמָע בְּקוֹל ד' אֱלֹהִים... וְנִתְנַחַד ד' אֱלֹהִיךְ עָלָיו עַל כָּל גּוֹי הָאָרֶץ. וּבָאוּ עַלְיכָה כָּל הַפְּרִכּוֹת הָאֱלֹהִים וְהַשִּׁינְגָּה... וְהִיה אֶם לא תִשְׁמַע בְּקוֹל ד' אֱלֹהִים... וּבָאוּ עַלְיכָה כָּל הַקְּלֻלוֹת הָאֱלֹהִים וְהַשִּׁינְגָּה".

אמנם, כאשר אנו נזכרים היכן הדברים נאמרים, מתחזרת בנו תמייה.

משה וישראל עומדים ממש ונגע לפני כניסה האומה לארצה, ובמילאים אחרים- כפסע לפני פרוץ המלחמות הרבות והעקבות מדם, של כיבוש א"י.

הינו מצפים ממש רביינו (המביא את דבר ד' בטורתו), שלא להפחיד את הלוחמים טרם נכנסתם למערכות הקרב. כל מהchner, הורה, או מציבא, יודע עד כמה חשובה הדגשה חיובית לפני שנכנסים למילך קשה. ומайдך, עד כמה איוםים הנם מחייבים, ואינם מפיקים אורחה וגבורה באדם לפני כניסה למשימת חייו.

מןין מה אם כן ד' מנבא את משה לומר לנו מילים כאלו, של פחד ואימה, בבחינת' אם לא תבחוו בטוב תהיו אדרודים עד התהום? התיאורים של הקללות ממש מביעתיים, אף שאנו קוראים אותם כיום, אף-שנים לאחר שנאמרו. ניתן לשער אולי קול יוכל לעבור במחנה, כאשר העם שמע את מה שמחכה לו אם יחתא בארץ ישראל. מסתמא- קול של חששות וצער.

על מנת להבין את הטעם שבתיאורים אלו, علينا להעמיק בדמותו ומנהיגותו של רבינו משה.

משה ידוע לכולנו בתור המנהיג האולטימטיבי.

תכונות מנהיגות רבות היו לו, וכל אחת מהן ראוייה לשושמת לב - הוא היה קדוש, ישר, אמיץ, עניין, חכם, מאמין ועוד.

אולם דוקא בשל כך, יש לתמונה על חששו מלפני ארבעים שנה, לדבר בפני מלך מצרים בשילוחות ד': "אֵיך יִשְׁמַעַנִי פָּרֻעה וְאַנְּיִ עֶרְלְ שְׁפָתִים". משה מטיל ספקVICCOLOTIYO הרטוויות לדבר עם פרעה. כיצד יתכן שגדול המנהיגים, מפקפקVICCOLOTIYO של עצמו? ומפני מה הבורא בראשו בצד זה? הינו מצפים שמנהיג בסדר גודל שכזה יהיה בעל כושר רטורי מובהק וללא פחד במה?

אין זאת אלא שימושה מלמדנו מנהיגות מהי.

בימינו, התואר 'מנהיג' שמור לבעלי הכריזמה ופאתוס. מי שיודע להתבטא בהירות ובkeitzot, לומר את המסר שלו באופן מושך וופולארי, ולקח את האנשים בבדיקה שנונה - הוא המנהיג בעל הריטינג הגבוה, הוא יהיה המרוואין המבוקש ביותר ביוםני הצהרים וביברות העולם. הסגנון הוא העיקרי בעוד התוכן טפל. חלוקם של המנהיגים בימינו מחפשים אמריות קלות, נעימות, מקובلات, אף על השבען האמת והיוושר שבנה.

אולם לא כך משה. משה הוא המנהיג הישראלי המקורי, מנהיג שנבחר לא בשל שנוןתו הלשונית או הפופולריות של נעימות דבריו, כי אם בשל היותו אדם טהור ואציל נפש, אדם שהמוסר והאמונה נתועים עמוק באישיותו, ורק מתוך כך יכול הוא לדבר ולהניף כלפי חוץ.

משה יודע שמנהיגות אמיתית היא תוצאה של אמת פנימית ועומק של אמונה, ולפיכן מסביר הזהר הקדוש, שכאשר משה מפקפקVICCOLOTIYO ביכולתו לדבר עם פרעה, אין הדבר מגייע מהולשה ברטורייה ומחשש שיגרם במובנה מול המלך, אלא מחשש שלקות הדיבור שלו מעידה חיללה על חסרון במדרונות הרוחניות הנוכחות. הביטוי 'ערל שפתים' אינו מלמד על לקות דיבור טכנית אלא על חשש לחסרון פנימי, הגורם להשתתקת הרעיונות הגדולים, הקולות הפנימיים האלוקיים. ומשבך, השם מבשר שאין בלקות הדיבור שלו כדי להציג על פגם פנימי, ומשה נעה למשימת ההנאה.

משה המנהיג עוסק בשלמות הפנימית ולא בסגנון החיצוני.

משה מלמד אותנו מיהו המנהיג הישראלי האופטימאלי. מנהיג שעולמו מגיע מן הפנים אל החוץ, מן הנשמה אל הדיבור ולא להפן. התוכן הוא עיקר חייו ולא הסגנון.

ומכאן, אנו מבינים את פשר הדברים שאומר משה מפי הגבורה, בפתחה של המערכת הקשה על אי.

משה בוחר לומר אמת, גם אם היא פחותה נعימה מהשקר הנוצץ שהכל יהיה קל. האמת מביאה בישרوتה, ובשלמותה. משה אומר לישראל את החיים עצם - דבקות בד' טוביל לנצחון ארוך טווח, ובחירה בתוכבות העמים תביא להתומות הממלכה. רק מתווך אמת שלימה זו, שישי בה נועימות מחד אך גם יום מרומז ואמית מאידך, ישראל מקבלים تعוזומות עמוקות. המאבק על הארץ מגיע מתווך מנהיגות דוברת אמת. ישנות. שאינה מטיהית ואין לה מיפה את הצורך במסור אלוקי, ואת הנאמנות הנדרשת מצד ישראל לאליהם.

אדרבה - מנהיג המשקה, ומנבא אך טוב בכל מצב - הינו מרפה את לב העם, הידוע בעומק חייו שהעתיד אין כזה. העתיד הוא אמיתי, ומציריך התמודדות של אומץ, ובחירה בטוב. לא כניעה לדמיונות שווא ומדוחים נעימים לשעתם.

אשרי אומתנו שזכה לדועה הנאמן משה, ואשרי משה שזכה להניג את עם ד'. יחד אנו יוצאים ממצרים מاز ועד הנה, במלחמותנו האמיתית והשלימה, על ארצנו ומוסרנו האלוקי על כל צידין.



חיקם אמיתיים

בפרשتناנו, התורה מדברת ברורות>About חיינו והנתני להצלחתם -

"העדתי בכם היום את השמים ואת הארץ. חיקם ומחמות נמתתי לפניה הברכה והקללה; בחרם בחיקם למען תחיה אתה נזרעה לאהבה את-ך אלקיך לשמע בך ולדבקה-בך. כי הוא חייך ואדרך ימיך"

מהם חיקם?

יש אומרים, פעילותם של הגוף, הריאות המח והלב. יש אומרים, הנאות ותחושים. אך התורה מגדרה את החיקם במושג אלוקי - דיביקות בך. 'לדבקה בו-כי הוא חייך'.

מהו דיביקות אלוקית?

הדיביקות היא מתן משמעות עמוקה וקוהרנטית, למולך החיים, כך שבל פועלותינו מכובנות מתוך ולקראת הרצון האלוקי בעולם. רצון זה, אינו מנוגד לעומק הרצון האנושי, אלא ניצב בשורשו.

על כן, רק דיביקות בך וברצוננו, היא החיים עצמן. היא נותנת לאדם משמעות, מגמה, כח לחיות, ושמחה של סיפוק פנימי.

בימינו, בנגד הדיביקות האלוקית, ניצבת המדיה המערבית וחלק מכליה.

דוגמא לכך היא המכשיר החכם הטורף את מנוחתו של האדם המערבי.

באשר אין מבשר חכם, האדם נהיה חכם - הוא שם לב לטבע העוטף אותו, לילדים המשחקים סביבו המבקשים את תשומת לייבו, הוא פניו לעסוק בתורה, לשוחח עם אשתו לאחר עבודה, להביט בשמות ואל האופק בנחת ובאיוזן.

לענויות דעתך, הפלפון החכם אינו גורם רק לאסון פורנוגרפי, אלא גם לנזון של הנפש האלוקית. האדם אינו מסוגל להבחין בהוויה סביבו, אלא שם דעתו כל העת לירגש חדש בחדשות או במקומות אחד, מאות קילומטרים ממוקם מושבו.

לו הקב"ה היה רוצה שאדע מה קורה בכל רגע נתון עם עולמו, ואפילו עם ידידי, הוא היה בORAלי אנטנה מעל הראש. אך הבריאה אינה כזו, אלא מאוזנת בין כאן לשם, בין מעגל הראה והشمיעה ומעגל הדמיון.

האחריות של האדם היא על חייו, חי משפחתו, חי עמו, וחיה עולמו. אולם המugenlim הללו הם מוסריים במדרג. דהיינו, מידת האחריות המוסרית שלו היא ראשית לכל על חי. רק אחר בר חי הסובבים אותו, ורק אחר בר על המugenlim השונים.

הפלפון החכם משבש את סדר המugenlim, כך שאדם יושב מול בנו שחויז מבית הספר, ובמקום לקחת אחריות עליו ולהאזין למה שהוויה היום, לתחת חיבור ולהפיגן חיבה, הוא עסוק בצדנامي באסיה, בחירות באמריקה, או סרטונו מטופש של קופף רוקה. נכוון - הטכנולוגיה אינה אויב ברמה העקרונית, אדרבה, ככל הבריאה גם היא בעלת אופנים לעבודות ד'. הטיעון שאם הקב"ה היה רוצה היה בORAלי אותן עותנו עם טכנולוגיה קיימת בגוף, אינו טיעון עיקבי. הרי אנו משתמשים בהמצאות הטכנולוגיה כל העת למען מטרות טובות, כגון מעליות, רפואי, בטיחון, בנקאות וכדומה.

אולם יש להבחין בין הטכנולוגיה בכלל, לטכנולוגיה בערך. כאשר הטכנולוגיה משמשת ככלי נששלט- היא מבורכת (בכפוף לשימוש מותר ומולץ ע"י התוה'ק). כך לדוגמא הטלפון הפישוט, תאורה, כלי רכב וכדומה. אלו כמובן, אשר האדם הממצוע מסוגל להניף אותם ולא להתנהל על ידם. לעומת זאת, כאשר הטכנולוגיה משמשת בערך המחליף ערבי חיים - זהו מלחמה על האנושיות של האדם, וממילא גם על צלם האלים שבו.

זאת יש לדעת - הפלפון החכם הוא תוכן, ולא כל-מרכז. הוא נראה בכלל, אך למען האמת הוא בעל מסר התנהגותי, המשבש את הזמן והמקוםות בנפשו, וגורם לדמיון להתרגדל על המציאות שהוא ד' סביב האדם. רק מתוך שיבוש זה, צומחות גם הסטיות של התוכן - פורנוגרפיה, לשון הרע במדיה, תרבות גזית וכדומה. הבעייה אינה מתחילה בתוכן במרקחה זה, אלא בעצם סגנון החיים שדורש הכללי, שהוא בעצם התוכן היוצר גדול העומד בנגדו להדרבת התורה של הצנע לבת עם אלוקין, ולקיחת אחריות מעגלית כפי המקום בו ברא אותו ד'.

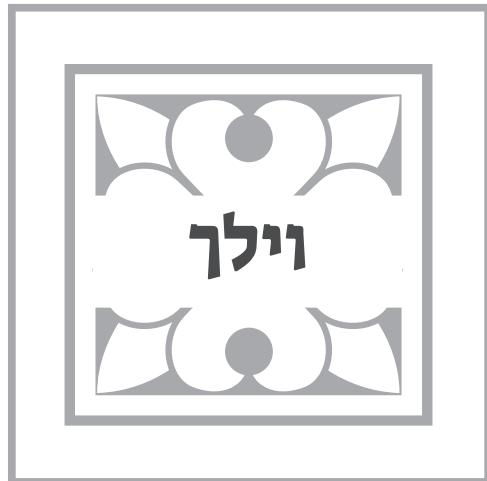
וכאשר יש ערך הבא להעיברנו מדתנו ומאנושיותנו - אנו מתקומותים. הטיעון שלו הקב"ה היה רוצה היה בORAלי אנטנה הוא טיעון אמיתי מאר במרקחה זה. הרי את העולם הערבי ד' טבע באמם, ועל כן כלים חיצוניים המשבשים אותו פסולים. הרי לו היו טובים כעריך, היו מוטבעים בנו גם כן.

כפי שכתב מרדכי רוק על הצורך במבטו הפנימי הcken, בטוהר האדם ומהשנתו, ולא בברות נשברים חיצוניים - "זואני בתוך הנוללה" - האני הפנימי אינו מתגלה לאדם, רק לפי מדרת הטהרה והקדוצה שלו, לפי המידה שבה הנשמה מאיידה באדם. חטא האדם

הראשון בכך שהתנבר לעצמו, בכך שהקשיב לדעתו של הנחש ואיבד את קולו הפנימי. חטא כשלא ידע להשיב תשובה ברורה לשאלת "אייה?". חטא עם ישראל בשלהן אחרי אל זו מפני ששכח את עצמיותן. חטא הלבנה בskinנה בשמש איבדה את שמחת חלקה כשהשווהה את עצמה אל זולתה. וכשה הולך העולם וצלול באובדן אני של כל אחד, של הפרט ושל הכלל. באים מחנכים מלומדים מستانלים בחיצוניות, מסיחים מפטומים את גם הם מן אני, ומוסיפים תבן על המדרורה, משקיכים את העמאים בחומר מפטומים את המוחות ואת הלבבות בכל מה שהוא חזץ מהם, והאני הולך ומשתכח. וכיון שאין אני אין הוא, וודאי וודאי שאין אתה".

הפלפון החכם הוא אבי אבות ההתנכורות הפנימית, הוא משבש המכ"ם הנפשי הגדל ביוטר שקיים. הוא מטריד את רוחנו בחזי אחרים, על מנת שלא נשים לב מי אנחנו. מותי בפעם האחרון היה לך זמן? אתה יודע את התשובה. נגמר הזמן בשמכורים למבשריך זה. אתה לא פה, אתה במקום אחר, ובשמוריים את הראש כבר מאוחר. תוותר, תשחרר, מתן את השימוש במכשירך בכלל הניתן, ולא תאמין מה תגלה סביבה. לא תאמין איך פרחים נראים לאחרונה, תתרגש לחוש שוב תחוות געוגע למשהו. תחשוב יותר לפני שאתה שולח הבלים. תתפלא לחוש זרמים רוחניים ונפשיים ששכחת שקיימים - זכרונות, המתנות לאירועים, מגע של ספר אמיתי, מבט על עוברים ושבים, ריחות בישול, קביעת עיתים ללימוד. תהיה אדם חופשי, עובד ד', ולא עובד הסלולי.

היה אמיתי. עשה זאת. צמצם את השימוש במכשיר, ותטעם את החיים הפשוטים והנקויים. כי הוא חיין. הוא יתברן, ולא הסמרטפון.



חכמה מפוארת

פרשת וילר מתארת את העברת התורה, וההנאה, מmansה ליהושע תלמידו-

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְיְהוָשָׁעַ וַיֹּאמֶר אֲלֵינוּ לְעִינֵינוּ כֹּל יִשְׂדָּאֵל - חַזְקָן וְאַמְצָא! בַּיּוֹתְרָה תְּבֻאָה אֵת הַעַם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעַ ד' לְאַבְתָּם לְתֹתְךָם; וְאַתָּה תַּנְחִילֵנָה אֹתָם. וְד' הוּא הַלְּבָב לְפָנֶיהָ הַוָּא וְהַיָּה עַמְתָה לֹא יִרְפַּח וְלֹא יִעַצְבָג לֹא תִּירָא וְלֹא תִּחְתָּחַת".

בקשר זה של העברת התורה מרוב לתלמידו, היטב זכרה לי שיחתו של מו"ר הגרא שפירא ביג' באדר התשס'ב. הרב העביר לנו - תלמידים במרכז הרב - שיחה אשר שינתה את נקודת השקפתו על המציאות.

השיחה נערכה במסגרת יום הזיכרון לרביינו הרצי"ה, ובה הרבה שפירא התיחס בין היתר לזיקה הקרייטית בין הרב לתלמיד. זיקה אשר מעבר למיללים, ומעבר למערכות הזמן.

יסוד דברין, אם הבנתי נכון, כך הוא -

נוסף למצוות תלמוד תורה ישנה מצווה נוספת, והיא מסירת התורה. בבחינת 'ולמדה את ב"י, שימה בפיים'. מסירת התורה מתרחשת בבית המדרשיות, מאז ימי אברהם אבינו אשר היה זקו ויושב בישיבת השאטבינה שרווייה שם, דרך משה ובניו שקיבלו תורה מסיני, ועד ימינו אלה ממש. הרמב"ם (בhalocot תלמוד תורה) מכנה את מסירת התורה 'חכמה מפוארת', בהיותה מתחוללת כאשר נוצרת אחדות עדינה בין הרב לתלמידו.

מסורת התורה עצמה נתbaraה בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה, שם הוא טורח לעורון מספר פעמים רשימות של מוסרי ומקבלי התורה שבכל דור, ממשה ובניו ועד רב אשוי ארבעים דורות, וממנו ועד ר' משה בן מימון.

מסורת זו נובעת מאחריות על הופעת התורה בעולם, בדור שלishi כתלמיד רבותי, ובדורות הבאים כרב לתלמידי.

יסוד זה, של אחריות על התורה, מבאר את דברי רבי שמעון בר יוחאי לרבו ישמעאל במחולקת הידועה במסכת ברכות ביחס לשילוב תורה עם עבודה-ה

"תנו רבנן, יא ספת דגנן" - הנהג בהן מנהג דרכך ארץ. דברי ר' ישמעאל. ר' שמעון בן יוחאי אומר- אפשר אדם חורש בשעת חירישה, וזרע בשעת זרעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזרעה בשעת הרות, תורה מה תהא עלייה?? אלא, בזמן שישRAL עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים, ובזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן".

לכואלה לא ברורה טענתו של רשב"י- "תורה מה תהא עלייה?". הרוי אם אדם מקייםמצוות תלמוד תורה בקביעת עיתים ללימודו, איזו מה הבעה שייעבוד למחיתו? האם ישנו איום בכר על המשך קיומה של התורה?

נראה שיש להטיעים את דברי רשב"י באופן הבא- רשב"י טוען לפני רבי ישמעאל, גם אם נאמר שמצדמצוות תלמוד תורה יש מקום לעובdot הceptים, עדיין ישנה את חובת האחריות על מסורת התורה. ואם כל אחד יהיה עסוק בעולם החול ראשו ורוכבו, איזו תורה מה תהא עלייה? (קיושור זה שמעתי מהרב מרודי שטרנברג שליט"א). הוא אומר, אמנם ידימצוות תלמוד תורה יצאנן, אך ידי חובה העברת התורה לדור הבא, כיצד נצא?

ומכאן, נגזרת השאלה- כיצד מוסרים תורה, ובאיזה מקבלים אותה?

התשובה לכך, נועוצה בזיקה ההודית בין הרוב לתלמידו. זיקה זו, מתחילה בעמדה הנפשית. דהיינו, בהכרה ובהפנמה, שההתלמיד מקבל, והרב מוסר, ויחד הם שואפים להתגלות דבר ד' בינם. או בלשון המהาร"ל- "כִּי הָרָב שְׁמַלְמֵד תּוֹרָה לְתָלֵמִיד, יְשַׁרְוֵךְ אֶל הַתָּלֵמִיד, וְהַתָּלֵמִיד אֶל הָרָב".

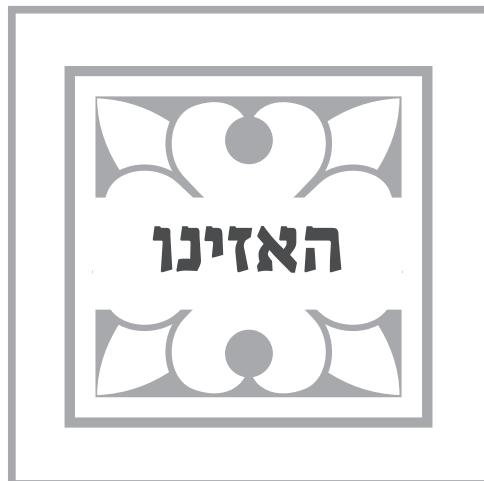
באר זאת הרב שפירא ביטר דיקוק- "החיבור בין הרוב והתלמיד, יכול להיווצר רק מתווך שמיעה ו渴לה ישירה של התלמיד את תורתו של רבו.... יש הבדל בין אם שומעים את ההלכה מפני של הרוב לבין אם אין שומעים מפני. לא מחמת הזכרון של הדברים, אלא מחמת הקלייטה של הדברים. היחס של התלמיד לרבו הוא יסוד גדול מאד, מעבר ל渴לה הידעיות. זהה זהות נשמהית, איחוד הלבבות".

כך מספר גם הרב הנזיר על בחרותו ברב קוק ברכנו, כאשר שמע אותו מנגן בדיברות את ההקדמה לשחרית. הנזיר חיפש רב, אך לא מצא צזה בכל נודדים, עד שהסתוללה זיקת הנשמה בינו לראייה. ומכאן ולהלאה, ינק תורתו כולה, זיקת אלישע ואליהו.

בשולוי הדברים, יש להבחין בין שני סוגים חיבור בין רב לתלמיד. הראשון הוא- תועלתי- 'עשה לך רב והסתלק ממני הספק'. הרוב כمبرור את ההלכה. והשני הוא נשמהתי- 'עשה לך רב וקנה לך חבר'. נראה שאין כאן הדרכות שונות, אלא הדרכה אחת שיש

בנה שני פנים. מתווך החיבור העמוק שיצרה ההשגחה ביןי לרבי, מגיעה היכולת שלי להסתלק מן הספק, בהיותי מחובר דרכו למסורת התורה בחכמתה מפוארה, וממי לא לאחריות של הבנת הלכותיה.

למותר לציין שבכל מקום שקדושה מצויה, מקבילה לה סכנת טומאה. על כן, נדרש שמיירה על טהרתו הקדוש בין הרוב לתלמידיו ותלמידתו, כהדרך התורה וככפי שנוהגים רבני ישראל, תלמידיהם ותלמידותיהם.



חינוך מאוזן

פעמים רבים אנו מתלבטים כהורים, בין שתי גישות חינוכיות.

האחד, רואה בשורש המילה 'חינוך' את המילה מחנה. ההורם (וככל המערכת החינוכית) צריכים להוות לנער מחנה, בו הוא מצוי. מחנה זה, כמו מחנה הקרב, משמש לנער הגנה ומקום מפלט מהעולם הרחב. גישת הממחנה באה למונע מהגע את המגע התדריך עם סביבתו, ומצמצמת את עולמו בעיקר ל'ד' אמות המשפחה והבית הספר, אשר גם הם שמורים ומסוגרים יחסית מכל מבט עמוק על החיים ואתגריהם. ההורם מגדים על ילדם מפני חברים שונים אף במקצת, מפני יהודים שונים אפילו הם יראי שמים, מפני נופים שונים, שמא ירצה לפרש מדרבי הוריו.

הגישה השנייה, רואה בשורש המילה 'חינוך' את המילה חן. אליבא דשיטה זו, עיקר תפకידם של ההורם הוא לחת לילדם מבט של חן על העולם כולו, מבט פתוח ומוביל המבקש לראות הכל ולהזות הכל בהתמודדות פתוחה ולא גבולות. חן זה, בא להתריד את האסור לא פעם בשם החסד והפתיחות, ולאפשר חופש מחשבה ומעשה הילד כדי שיבחר את בחירותיו בעולם של חירות כבר בגיל צער.

הדבר ברור לבב שירא שמים, שעל ההורה לשמר על ילדיו מפני השפעות זרות אשר יפגמו בתומת אמוןתו והפתוחותו הטובה. יחד עם זאת, הדבר ברור שגם ההגנה והופכת לחרדה, וההורם אינם פועלים בנחת ובעמוקות חינוכית, אזי ההגנה עצמה תגרום למרידה ולבעיות חינוכיות בעתיד.

על בן בפרשותנו, מתוארת גישה שלישית. גישה זו היא הגישה הבריאה של אמותינו ואבותינו הקדושים.

התורה מתארת את יחסו של ד' אלינו בהיותנו בילדים רכים ביציאת מצרים - "בְּנֶשֶׁר עִיר קָנוּ עַל גּוֹלִיו יַרְחֵף". ובאר דש"י - "עיר קינו- נהג ברוחמים ובחמלה, נשר הזה שرحמני על בניו ואני נכנס ל凱נו פתאום, עד שהוא מבקש ומטרף על בניו בכנייו בין אילן לאילן בין שוכנה לחברתה, כדי שייעורו בניו, והוא בהם כה לקבלו. על גוזליו ירחה- אינו מביך עצמו עליהם אלא מחופך, נוגע ואני נוגע".

לפנינו גישה הרואה בשורש המילה חינוך את המילה חניתה, רחמים. עניין החינוך הוא בליווי הילד ב מידת הרוחמים המאוונות והמאזינה, בפרשנות 'האזינו'.

מידת הרוחמים אינה חסד נטול גבול, ואני דין הנקוב את חיי הנעה היא אינה בנועה לפתחות הרסנית מחד, אך יחד עם זאת אינה דורשת מהנער להתרום מיד לגבהים שאינם בהשגתו.

מידת הרוחמים מאזינה לקצב הטבעי של הנער, ודומה ביסודה לעולם הצומח. גישה זו מבקשת לאזן בין הצורך במתן ביתוי לדחפים בריאים של הנער, ובכללים הכרות עם העולם שדר' ברא, ובין החובה הקודשה למלא את חייו ילדיינו ביראת שמים ודבקות אלוקית, תוך שמירה שלא תיפגם תומתו.

לעתים 'אייזון' נתפס בטעות כמיועוט במערכות של הערכים השונים, אך 'שייפגשו באמצע' . בביבול עליינו להמעיט את יראת השם ח"ן, ובמקביל להמעיט את סקרנות הילך, אך שיוצר איזון אףו שאינו מאים על החינוך.

אולם דש"י מדגיש לא בר. דש"י כתוב על שתי בחינות בחינוך הרוחמים המאוות. "אינו נכנס ל凱נו פתאום...שיהा בהם כה לקבלו". זהו המבוא לחינוך- ההבנה ההורית מהי מדריגת הילד ברגע מה הוא יכול להכיל ומה לא. ומתוך כך לבקש ממנו להתעורר ולהתකודם באיזון נכון. הנשיה, ההורה, מנהיל את האופק בכלים ובקצב שהגוזל מסוגל לשמעו ולעכל.

ב. "אינו מביך עצמו עליהם...נוגע ואני נוגע". ההורים צריכים להתנהל נכונה כך שני הערכים יופיעו גם יחד ויקבלו את ערכם, במצבות היום יומיות. מחד עליינו לאפשר לילדים חירות ובחירה בעולמו, מבל' שנכבייד עצמנו עליו. הוא צריך להתנסות בעצמו ולחוש בן חורין. ואידך, עליינו בחורים לחופף על הנער ולהיביט בו, לנחל את חיי הנער כך שלא יחרגו מגבולות הגזרה הלגיטימיים של היהדות התימימה, ההלכה והבריאות הנפשית. ניהול זה, הוא בבחינת נוגע ואני נוגע, זוזה עבודת החינוך הגדולה והקשה.

ניתן לומר שבבנויות המוסגרת, אין פשורת. שם ההורים צריכים לiyorץ את הגבולות ההלכתיים והתרבותיים, ולא לסת לילד להרוג מהם ולהגרר לתurbות השלילית של צפיפות המדייה וכדומה. ההלכה והמוסגרת הפורמלית אין ניתנת לדין. תרבות התורה אינה ניתנת לדין. יחד עם זאת וכשהלמה טبيعית, בהתנהלות הנער בתחום הגבולות,

יש לאפשר לו נסוי וטעה (שאינם אסורים), ותחושת התקדמות אישית ויצירתית תוך מפגש מבוקר עם העולם הסובב אותו, ותוך הבנה מאושרת שלנו שלכל ילד יש תכונות שונות מאייתנו, הדורשות פריחה במציאות, מתוך תורה.

לענ"ק, הפחד שאנו חשים לפעמים בהורים בנפילת הילד, אינו בריא. הרב קוק זצ"ל כתוב במידות הראי"ה שאסור לפחד, אך חובה להזהר. פחד הוא חוסר אמונה, במני שברא את הילד, ובילד עצמו. זהירות לעומת זאת, היא אמונה גדולה הכוללת הנאה. אם ילד טועה, אין ממה לפחד, אך יש ממה להזהר. علينا לעשות תשובה יחד איתו, ולהזור לאייזן חינוכי. אנו נדרשים בהורים להקים אותו בעמינות, בהבנה מה גרים לנפילה ואילו ערכיים צריכים יותר זהירות, ואילו התנהגויות צריכות יותר זהירות, יחד עם האזנה לצרכי הדורשים את הופעתם, ומתן מקום לאופי המיעוד לו ולבשרונותו.

יה"ד שבמהלכים מאוזנים וטבעיים אלה בחינה, נצמיה בהורים את הדור הבא, כברכת דוד מלכנו - "אשר בנוינו בנטיעים...אשרי העם שד' אלוקיו"



היא לנו עוז ואורה

תורתנו היא יסוד חיינו, ועל כן פרשת 'וְזֹאת הַבָּרֶכָה' היא שיא החיים, הברכה עצמה.

גדולינו הראשונים והאחרונים רואות תורה סם חיים, לא פחות ואפיקות, מכל השתדלות חומרית בדרכי הטבע.

רבינו הרמב"ן כתוב שיש בעיה בשימוש ברפואה, כאשר האדם חשוב שהוא העיקר ולא עולם התורה המחייב את הגוף. וכך דבריו -

"ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם, אחר שהbettich 'וברך את לחמך ואת מימן והסירותי מחלת מקרבר'? והרופא אין מעשייהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממני ולצאות עליו.... שאין דרכם של בני אדם ברפאות, אלא שנגן, שאלן לא היה דרכם ברפאות יהלה האדם כי אם יהיה עליו עונש חטא ויתרפא ברצונך', אבל הם נהגו ברפאות וד' הניחם למקורה הטבעיים. וזה היא כונתם באמרים 'רופא ירפא, מכאן שנינתה רשות לרופא לרפאות'. לא אמדדו שנינתה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובאו להתרפאות כי נהג ברפאות, והוא לא היה מעדת השם ושחלקם בחים, אז אין לדופא לאסור עצמו ברפאותו".

לאמור - יש עניין שהיה רופא, ויש עניין ללכנתו בלבד, כל עוד אנו ברמה נמוכה כמו ימינו, בה נעררים ברפואה בלית נבואה בינוינו. רמב"ן עצמו היה רופא בידוע. אך כל העת עליינו לזכור שהוא מפאת שפלותינו, ולמען האמת רק דבר ד' הוא המרפא אותנו, ובעיקר ע"י עסק התורה והמצוות (יחד עם ההשתדלות הרפואית). הלבוש החיצוני הוא

עולם הרפואה, שהנו בוגדר השתדלות האדם לעת עתה, לאחר שהתפלל על מכתו ולאחר שפשפש במעשייו והגביר את عمل התורה, שהוא עיקר החיים, וביטולה הוא עיקר המות.

הרבב"ם הדגיש את ערכה של הרפואה בדרך השם, הן בהלכות דעתות, והן בבייאורו לסוגיות חזקה המלך שנגנז ספר רפואיים. גם לדעתנו, אין חולק על כך שבימינו יש לבלכת לודפא. אלא שהמשני לחשיבות התורה ובא בס寧ף לה, כאמור חז"ל בגמרא במקומות רבים - 'חחש בראשו יעסוק בתורה', ומקרה מלא הוא בחוליו של חזקה - 'יסב חזקה' פניו אל הקיר, שהתפלל מקרות ליבו'. וכי נלעג לחזקה המלך מפני שלא ביקש לראות רופא, ומפני שלא תלה עצמו רק במדוע? אלא שכן נוהגים - מתפללים על הצרה, ואחד אף ניגשים להשתדלות בדרכי הטבע, ולא מהפכים עיקר לטפל וטפל לעicker.

כעין זה כתב הרב קוק באורחות התורה ביחס למי שם מצד א' עסוק התורה, עברו עניינים נעלמים אחרים, וחושב שבה יקדם את העולם -

"אע"פ שכל העולם כולם, וכל המחשבות והרגשות כולם, מלאים הם א' ו' וקדש של החים העליוןים, אצל ישרי לב המתעננים על נעם ד' ומבראים בהיכלו תמיד, מכל מקום מעין האורה היסודית הרי הוא גנוז בתורה, וכשהולך בדרכן ושונה ומפסיק ממשנתו, ואומר 'מה נאה אילן זה ומה נאה ניד זה', מעלה עליו הכתוב כאילו מתחיב בנפשו.... כי סוף כל סוף מכל העולם או חיים זורח הוא, אבל מן התורה שופע או חיים דחים, ואין עוזבים קדושה חמורה מקורית ותוופים במקומה קלה מעותקת".

יש שיאמרו שאכן בגלות יש להתרכז בלימוד התורה, אך בארץ ישראל יש להתמקד בהשתדלות המעשית, ולשים מצד א' עסוק התורה בשעת צרה, ולעסוק בדברים אחרים כפתרונות עיקריים. הנם חושבים, שעיקר נצחוננו במלחמות תלויות בריבוי כל המלחמה, ובעצמת הכלבלה וכדומה, ולא בעמל התורה באומה.

על טיעותם למדנו בתנא דברי אליהו, שם התפרש שعمال התורה משפייע על המזียות החומרית לא רק בגלות - "מאי ילא ראה כי יבא חם? לומד לך - כל העוסק בתורה אינו רואה מדת פורענית, בין בעוה"ז בין לימות בן דוד ובין לעה"ב".

בפירוש שניינו בבראשית הרבה על השפעת לימוד התורה על מHALCI המלחמה בחו"ב - "אמור רבי ברכיה, בשעה שיעקב מר-bin בקהל, ידי עשו שלותות. ובשעה שהוא מצפץ בקהלן, אין הידים ידי עשו, אין ידי עשו שלותות... אמר לבנו וחזרו על ביתו נסירות ועל בית מדירות שלחה, ואם מצאתם שם תינוקות מצפצפים בקהלן אין אתם יכולים להזדווג בהם, בן הבטיחן אביהן ואמר להם - 'הקהל קול יעקב, בזמן שקולו של יעקב מצוי בבית נסירות אין הידים ידי עשו'".

ובכן בתנוחמא - "אין רפדים אלא שרפו ידים מן התורה, ולפיכך עמלך בא עליהם. וכן את מוצא, שאין השונא בא אלא על ידי רפינו ידים מן התורה".

ובוקרא רבה- "תני בשם רב אלעזר: הסיף והספר ניתנו מבורכין מן השמים. אמר להם הקדוש ברוך הוא: אם שמרתם מה שכתב בספר זה הרי אתם ניצולים מן הסיף, ואם לאו סוף שהוא הורג אתכם".

ובזהר בלק- "תא חזי כמה חביבן אינון דמשתדי באורייתא קמיה קב"ה. דאפיילו בזמנא דדינה תליא בעלמא ואתייהיב רשו למחללא בחבלא, קב"ה פקיד ליה על לוינויה על אינון דקא משתדי באורייתא. והכי אל קב"ה כי תצד אל עיר בגין חובייהון סייאין כו' תא ואפקיד לך על בני ביתך. לא תשחית את עצה דא תלמיד חכם דאייהו במתה דאייהו אלנא דחיי אילנא דיהיב איבין. את עצה החוא דיהיב עיטה למתחא כו' ואוליפ לון אורחא דיהיבון בה. ועל דא לא תשחית את עצה. לנודע עליי גדרון לנדהא עליה דינא ולא לאותטה עליה חרבא מלחתא כו'. כי האדם עץ השודה דאקרוי אדם דאשתמודע עילא ותתא כו'. וכל דא פקיד קב"ה על אינון דמשתדי באורייתא".

המהר"ל בנתיב התורה האריך להסביר בדרךו את עניין התורה שהיא סדר האדם וסדר העולם, ועסק התורה"ק מרפא ממש, את כל בשרו ואת ראשו, ואף את בני מעיו שהם הצדדים הרחוקים לבארה מאור השכל העליון. שהتورה מחייב כל, ואשרוי מי שעוסק בה בעת צרה-

"וכמו שההתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שההתורה היא סדר הכל.... אם יש לאדם חולה בגופו, שכל אשר הוא חולה יוצאה מן הסדר, יעסוק בתורה, שהיא סדר העולם, אז האדם אשר היה מקבל חולין, שהוא שניי, יחזיר אל הסדר, שהוא בראותנו".

עוד מצינו, שדור מלכניו במהלך הקróבות התלבטו בסוגיות של תורה, 'מי ישקני מים מבור בית לחם', ופרשו חז"ל שדור העמיק בשאלת התורונית האם מותר להציג עצמו בממון חבריו במלחמה. וההתלבבות שם (לפי פירוש התוספות) לא הייתה מצד מעשי עבשויו משומש שודאי היה מותר לו, אלא מצד התחיבות הממון בזה. אנו רואים, שככל ראשו של דוד היה מונח בתורה, אפילו תוך כדי הקróבות. בדברי הנגמרא שהיתה עסוק בתורה עד חצות לילה ומכאן ואילך בשירותות ותשਬחות. ובמאמר רב אלעזר- "מה תלמוד לומוד 'וגבר ישראל וגבר עמלק'? אלא כל זמן שהיה משה מגביה ידיו למעלה, עתידין ישראל להגבר בדברי תורה, שעתידין להינתן על ידיו של משה. וכשהוא ממין, עתידין להימן בדברי תורה שעתידין להינתן על ידיו של משה". הרי לנו, שהצלחת הקróבות תלויות בעמל התורה.

וכן המלאך בא ליהושע על שביטולו תורה- "אמר לו המלאך ליהושע, אמש ביטלתם תמיד של בין העربים ובעשייו ביטלتم תלמוד תורה! שאל יהושע, על איזה מהן באח? אמר לו המלאך, עתה באתיי" (-על עניין ביטול תורה). מיד נאמר 'וילך יהושע בלילה ההוא בתוך העמק', ואמר רבijo יוחנן, מלמד שהלך בעומקה של הלכה" (עירובין סג).

לא מצינו שיוושו ענה לו בזלו ובעצוק שצריך להתחזק בגבורה ואין קשר לתורה בעת מלחמה. אלא יהושע קיבל את הביקורת, והתחזק מיד בעמל התורה לצד عمل המלחמה.

כידוע מצינו את רבי עקיבא וחבריו עוסקים בתורה בעת המלחמה ברומי, ונחרגים על לימוד התורה. זו גבורתם האמיתית אשר מילאה את לוחמי המרד בעוז רוח, בדברי הרמב"ם שרבי עקיבא היה נושא כליו של בר בוכבא. רבי עקיבא לא צחק על עמלי התורה בשעת המלחמה, אלא המשיך לעמל בה ועליה נתפס, ומתוך בר גם הגיע לסייע מעשי לראשי המרד לדעת הרמב"ם.

הדבר פשוט שמכח הנאמנות המוחלטת לאור התורה ולהשפעתה הסגולית בידי עמלי התורה, אנו גם מגיעים לרוח גבורה, ולחיזוק צבא ישראל ושוטרין, ולהיעזר ברפואות, ולהזקק ידי הממשלה במעשהיה נגד האויב.

אר מעשיהם אלו אינם צריכים לדוחוק את עמלי התורה המוסיפים בעת המלחמה עוד שעות לימוד, ודאי אסור לעוגם להם, אלא לחזקם ולומר בפה מלא-בשעת צרה ומלחמה אנו זקנים כמים חיים לעמלי תורה בישיבותיהם בני זרות האומה ומרוממי רוחה הכללית בהיותם אוחזים ביסוד הקודש המחייב את כולנו, וזאת בדיקך כפי שאנו זקנים מאר לחיילים ולשוטרין שלנו העומדים ברגשות רוחלים, ובדברי רבי יהושע בן לוי – "עומדות היי רגlinu בשערין ירושלים", מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה? שערין ירושלים שהוא עוסקים בתודה".

נגיל ונשיש בזאת התורה כי היא לנו עוז ואורה



מועדדי ישראל



אליה מועדך ד' מקראי קדש א' שור תקרו א' אתם במועדך



ראש גadol

השבת הקודמת לחג הפסח נקראת "שבת הגדול". ישנים כמה טעמים לשם מיוחד זה- משומם שהרב הגדול דורש בבית הכנסת את הלכות הפסח, משומם שקוראים בהפטורה על יום ד' הגדול, משומם שארע לישראל נס גדול, משומם שהשבת נראית גדולה בשל דרישת הרב הארוכה, ועוד טעמים.

בימינו, נובל להוסיף עוד טעם ל"שבת הגדול".

אחד המאפיינים של פסח הוא המעבר מעבדות לחירות. המעבר לחירות איננו רק גופני או מעמדי, כי אם בעיקר מעבר נפשי. כבר העיר רביינו אברהם בן עזרא, שעם ישראל התקשה במעבר מנפש של עבדים לנפש של חירות. בר מסביר האב"ע את הסיבה מדוע ישראל לא נלחמו במצרים בים סוף, למורתיהם היו רבים מהם במספרם - "יש לתמוה, אין יראו מחנה גדול של שש מאות אלף איש ישראלי, ממעט מצרים הרודפים אחריהם? ולמה לא ילחמו על נפשם ועל בניהם? והתשובה, כי המצרים היו אדונים לישראל וזה הדור היוצא מצרים למד מנעריו לשובל עול מצרים ונפשו שפלה".

העבדות היא קטנות הנפש, והחרות היא גדלות האדם. ישראל אכן יצא מצרים בערב אחד, אך לך ארבעים שנה במדבר בכדי להוציא את העבדות מן נשיהם.

גם אנו נדרשים לעبور תהליך דומה בחג הפסח, אנו נדרשים לעبور מ"ראש קטן" ל"ראש גדול", מעבדות לחירות.ليل הסדר כולם מכובן לך, לחזק באמון את האמונה בעצמו, באלוקי, ביכולתו לנצח את האויב הרוחני והגשמי שלו.

מהו "ראש גדול"? זהו אדם המושל בחיו. רבים מאייתנו נותנים למדיה ולעתונות להכתיב עבורנו מה נלבש, מה נאכל ומה נחשוב. המדיה יוצרת עדר השוואת קדימה כלפי הנאות החיים, אילוזיה של חירות שהיא באמת עבדות גדולה לאופנה ובעדריות חומרית.

בפסח, עולם החירות קורא לנו. אנו נקראים לשים את הרוח במרכז, על אף שאינה פופולארית לפעמים. האם תדע להגדיל ראש, לעبور לעולם החירות? האם תודיע להמעיט את התלות שלך במדיה ובउדריות? אין הדבר תלוי אלא בר!



וזכרת כי עבד היה

בליל הסדר, נשב בולנו מסובים לשולחן הערוּך ונדונָן בניסי יציאת מצרים ובשבועוד הנורא ששבעבוֹד אותנו המצריים.

חוויות הטרגדיה והישועה הבאה בעקבותיה, מוגדרות בהלכה במצווה מן התורה. דברים ברוח זו כותב הרמב"ם: "מצות עשה של תורה לספר בנשים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם...' בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו באילו הוא בעצמו יצא עתה משעבד מצרים שנאמר 'ואותנו הוציא מכם', ועל דבר זה צווה הקב"ה בתורה "זכור כי עבד היה" כלומר באילו אתה בעצם הייתה עבד ויצאת לחירות ונפדיות" (משנה תורה, הלכות חמץ ומצה פרק ז).

אכילת המרוּר מחדדת בנו את הרגשות הכאב של השבעוד, ואכילת המצה והפסח מחדדת את הייציאה לחירות.

אלא, שמעيون בפסקוי התורה ניכר שאם בתיאור דלעיל בלבד מסתכםليل הסדר, הרי שהוא אינו נעשה באופן הראי.

המעיין במצוות זכרון שעבוד מצריים, יבחן במוטיב נוסף שעלינו להציגו בליל הסדר ובחיננו החברתיים.

ככל מתארת התורה את זכורת הייצאה מן העבדות, בטעם לשמרות שבת (ספר דברים פרק ה): "**וַיְהִי שְׁבֵת לְדַבָּר אֱלֹהִים לֹא תַּעֲשֶׂה כֹּל מַלְאָכָה אַתָּה וּבְנֶךָ וּבְתָּךְ וּעֲבָדָה**

וְאַמְתָּה וְשׂוֹרֶה וְחִמְרָה וְכָל בְּהַמְתָּה וְגַרְגָּר אֲשֶׁר בְּשֻׁעְרִיהַ לְמַעַן יִנוֹחַ עֲבֹדָה וְאַמְתָּה בְּמִזְוֹן וְזִכְרָתָה
בְּיִעַבְדֵּה הִיָּת בָּאָרֶץ מִצְרָים וַיַּצְאָה ד' אֱלֹהִים מִשְׁם בַּדָּחֶן חִזְקָה וּבְזָרָע נְטוּיָה".
סיבה זו מופיעה גם בתחום היחס הריאי לעבד, שם מורה לנו הוראה להתייחס אליו
בכבוד רב (שם טו): "הָעֲנֵיק תְּעֵנֵיק לוּ מִצְאָנֶה וּמִגְרָנֶה וּמִקְבָּח אֲשֶׁר בְּרָכָה ד' אֱלֹהִים תַּתְנוּ לוּ:
זִכְרָתָה בְּיִעַבְדֵּה הִיָּת בָּאָרֶץ מִצְרָים וַיַּפְדַּח ד' אֱלֹהִים עַל בְּן אַנְכִי מִצְוָה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם:
גַּם בְּטֻעַם מִצְוֹות הַסּוֹכָה, הַתּוֹרָה שָׁמָה דְגַשׁ עַל אָוֹנוֹן (שם טז): "שְׁמַחְתָּ לִפְנֵי ד'
אֱלֹהִים אֶתְחָתָה וּבְנָה וּבְתָרָה וּבְבָדָה וְאַמְתָּה וְהַלְוִי אֲשֶׁר בְּשֻׁעְרִירָה וְהַגָּר וְהַיּוֹתָם וְהַאֲלָמָנָה אֲשֶׁר...
זִכְרָתָה בְּיִעַבְדֵּה הִיָּת בָּמִצְרָים וְשִׁמְרָתָה וְעֲשִׂיתָ אֶת הַחֲקִים הָאַלְהָה... שְׁמַחְתָּ בְּחָנָה אֶתְחָתָה וּבְנָה
וְבָדָה וְאַמְתָּה וְהַלְוִי וְהַגָּר וְהַיּוֹתָם וְהַאֲלָמָנָה אֲשֶׁר בְּשֻׁעְרִיהַ

וכן בתיאור האיסור להטוט משפט בותבת התורה דברים ברוח זו (שם כד): "לֹא תַּטְהַט
מִשְׁפָט גַּר יִתּוֹם וְלֹא תַּחֲבֵל בְּגַד אֶלְמָנָה: זִכְרָתָה בְּיִעַבְדֵּה הִיָּת
עַל בְּן אַנְכִי מִצְוָה לְעַשׂוֹת אֶת הַדָּבָר הַזֶּה: בְּיִתְכֹּר קָצִיר בְּשָׂדָה וְשִׁבְחַת עַמְרָב בְּשָׂדָה לֹא
תַּשְׂבֹּב לְקַחְתָּו לְגַר לִיּוֹתָם וְלְאַלְמָנָה יִהְיֶה לְמַעַן יִבְרָכָה ד' אֱלֹהִים בְּכָל מַעֲשָׂה יִדְיָה: בְּיִתְחַבְּט
זִוְּחָה לֹא תַּפְאֵר אַחֲרִיה לְגַר לִיּוֹתָם וְלְאַלְמָנָה יִהְיֶה: בְּיִתְכֹּר בְּרָמָה לֹא תַּעֲזִיל אַחֲרִיה לְגַר
לִיּוֹתָם וְלְאַלְמָנָה יִהְיֶה: זִכְרָתָה בְּיִעַבְדֵּה הִיָּת בָּאָרֶץ מִצְרָים עַל בְּן אַנְכִי מִצְוָה לְעַשׂוֹת אֶת
הַדָּבָר הַזֶּה".

התורה קושرت קשר רציף ועקביו בין מצוות זכרון יציאת מצרים, לתרגומם מעשי
עבדיו של ליקחת אחריות של החברה הישראלית על החלש שבקרה.

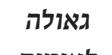
התורה הדגישה שזכירון טראומת השבעוד המצרי אמרו לחת אמותתו בישראל
בצורת דאגה לחיה הגර והעבב, אשר הינם אנשים שונים מישראל, וכן הסתמם בעלי צבע
עור וGBT אחרים. ברוב המקדים האמורים, הגר האמור בפסוקים הינו "גר תושב", אדם
נכרי המתגורר בארץ ישראל, ובתפקיד מומකרים הכוונה לגר שהתגנויות, אך גם אז ישנה
מצווה לרחם על גר תושב נכרי (יבמות מה ע"ב ורמב"ם בהלכות מתנות עניים פ"א ה"ט).

נח ליושב בלילה הסדר לדבר על יציאת מצרים, נסיה ואותותיה המפליאים. אך התורה
מצוואה אותנו שלאorchesh שבזה תמה מצוות חווית זיכרון השבעוד והגואלה.

התורה שמה דגש גם על ההשלכה להווה היום יומי.

אם כך התורה דורשת בגלל שעבוד בן פחות משלוש מאות שנים, ודאי שלאחר
שואות וטרגדיות של אלפיים שנות גלות, בה סבלנו בשל היותנו שונים, הייתנו מאמינים
באמונה אחרת מהגויים הסובבים אותנו, הייתנו מגזע "שמי" השונה מהסובבים אותנו.
עלינו למדוד מהניסיונות החזקוק בברשותנו מאלפי שנות הגלות שבה התנכרו אלינו הגויים.
בליל הסדר מצפה התורה מעימנו לדון בניסי היזיראה והשבועד במצרים, אך באותה
מדה לדון בשאלת הכוابت כיצד חש האדם الآخر במדינת ישראל, דוקא الآخر
המוחלט, בדברי התורה, "גר ועובד", אדם בעל זהות שונה מאיתנו.

כמובן, אין מדובר על "זהות" המנסה להשמידנו, אך علينا לזכור שהתורה קושרת את מצוות היחס לשונה לטראומת השעבוד. בשעבוד היינו שונים מסביבתנו, ועל כן גם על האחר והשונה עליינו לקחת אחירות בימינו. הן על ידי חקיקה מתאימה, בעלת וגישות לבאב של הגור והעבד המודרניים, עובדי הקובל וחברות כח האדם, והן בחינוי היום יומיים, במפגשים עם דמיות חלשות ופגיעות. רק אם נטמייע בתוך זכירת השעבוד והגאולה את הגברת הדין בתוכנו, לגבי היחס ל"ש קופים" בישראל, נצא ידי חובת מצוות "ליל הסדר" בhalbתנו.

"מדור" "קשיים"	"מצה" "דרכ"	"פסח" "אמונה"	לאן אנו דוצים להגיעה?	"יציאת מצרים"	
האם יש מקרים בهم האמונה באלוקים גורמת דווקא למלחמות ולשנהה? מדוע זה כך?	אילו אתגררים עומדים היום בפני האנושות? אילו צערדים מן הגוי העולם צריכים לעשות על מנת לשפר אותו?	היכן ניתן לראות מקרים היסטריים בهم האמונה באלוקים סיעיה לאנושות?	כיצד נראה עולם מתוך? אילו ערכים יעמדו בסיס התרבויות האנושית המתוקנת?	'יציאת מצרים' הינה מאורע לאומי או חג אוניברסלי?	 "תיקון עולם"
מדוע התורה מצויה אותנו לזכור את הऋות שהיינו לנו, ואינה נותרת לנו לשכוח את הכאב?	האם לימוד התורה מגן על עם ישראל? האם זו רק 'ມיסטיקה' או שיש סיבות נוספות?	באיזו דרך ניתן לראות בהיסטוריה את יר"ד השומרת על עם ישראל? היכן הייתה יד דר' בימי שואה וחורבן?	מהו הייעוד של עם ישראל? האם אנו מתקדמים אל היעד?	"יציאת מצרים" אין רק מאורע הистורי, אלא 'present' 'progressive' (הווה מהמשך) האם זו אמרה נכונה?	 גאולה לאומית
אתגר משפחתו קשה שהיה בשנה האחרונה. האם חשוב לזכור קשיים משפחתיים כמו אליה הלאומיים?	כיצד נחזק את לימוד התורה המשפחתי שלנו? כיצד נחזק את הקשר בבית הכנסת?	היכן נמצא הקב"ה ב המשפחה? מתי הייתה תחושה שהקב"ה עד למשפחה בזמן האחרון?	3 עדדים משפחתיים לשנה הקרובה	האם גם המשפחה צרכה ל匝את ממצרים? מה המשמעות של זה?	 גאולה משפחתית
האם היה לך מעט 'מורר' השנה? ומה המתתקת אותו?	אילו עברות הון ה'חמי' האישי בראייתך? כיצד אדם יבהיר את החמי האישי?	כיצד תגדיר את הamilah אמונה? נקודות שייא באמונה בר' בשנה האחרונה	מדוע חשוב שיהיה לאדם 'ופק', 'עד'? מהם יעדיך לעוד חמש שנים? הוא צריך ל匝את?	מהי 'יציאת מצרים' הפרטית של האדם? מהיכן הוא צריך ל匝את?	 גאולה אישיות

ליל הסדר מרכז בשלושה עניינים - פסח, מצה, ומרור.

מקובלנו מהרמ"ח "לשבכל חג מאיר אור מיוחד, אור רלוונטי לכל תקופה. איןנו מוצווים רק לזכור את העבר, כי אם לשאול מה הוא לוחש לפני העתיד וההווה שלנו.

בஸודות החג בובוק, יש זמן שבו ניתן לשוחח יחד על משמעותם הרלוונטיות של שלושת המושגים הללו בלבד.

הטבלה לעיל באה לסייע לשיחה ולסדר את הנושאים. ניתן לחלק את העמודות בין המשתתפים, או שאחד המשתתפים ישאל את השאלות, והמסובים יענו מהyi דעתם.





סוד ד' - ליריאון

זכינו לחיות בדור של שיבת השכינה לציון.

את העליה ארצה בגאולה זו, מגדיר דוד במזמור קז, במיללים הבאות – “וַיִּשְׁמֹחֵו כִּי
יִשְׁתָּקֹן, וַיִּנְחֶם אֶל מְחוֹז חֶפְצָם”.

נראה מהפסיק שיש תלות בין “שתקה”, לבין הזכות להנחיה אלוקית למוחוז חפצנו.
אם ישתקן, יגיעו למוחוז חפצם.

ואכן, מקובלנו שגאולת הדיבוב, וטוהרתו השפטיתם, הם השרוש לגאולת ישראל
והצלחתם במלחמותיהם – ר' יהושע דסכני בשם ר' לוי אמר: תינוקות שהיו ביום דוד עד
שלא טעם חטא, היו יודעים לדודש את התורה באדרבימים ותשוע פנים... ויזאנין
למלחמה ונופלין, על ידי שהיא בהן דלטורין (–מדובר לשון הרע)... אבל דורו של אהאב
בולם עובדי עבודה זרה הין, ועל ידי שלא היו בהן דלטורין יוצאים למלחמה ונוצחים”.
שמירת טוהרתו הלשון, היא הגורמת להכרעת המערכת לטובת ישראל.

אולם הדרישה של המזמור “כִּי יִשְׁתָּקֹן” – היא דבר שאיןנו מוכן. היינו מצפים
שהזמן לא ימקד את הגאולה בשתקה, אלא בדיבור טוב, למשל בלימוד תורה.
אנו יודעים שגאולת הדיבור אינה בשתקה ובהתנזרות מהשיחה, אלא דока בשיחה
טהורה, בתיקון המילים. ידועה השמועה בשם הרציה שהחפץ חיים צ"ל היה דברן,
אלא שדבר לפוי כל כללי שמירת הלשון. תיקון הדיבור אינו בהתנזרות מדברו, אלא
בדיבור רגיל אך מותה.

מדוע אם כן תליה הגאולה בשתייה עצמה, בבחינת "ישמחו כי ישתוון"? מה יש בשתייה רועמת זו שבת תליה הגאולה?
ודרנו הוא התשובה החיה לשאלת זו.

איןנו מפסיקים לדבר, להעיבר מידע, ובעיקר איןנו מסוגלים לשוטוק. טלפון, פלאפון, אימיל, סקייפ, טוויטה, פייסבוק, וווטסאפ, חדשות, ריאלי, וזה רק רשיימה ראשונית. אנו דברנים ברוניים, אוספי מידע ומעבירים מידע במהירות הבזק.

לפעמים הדבר הרוב שלנו גורם לרדיות, לחוסר יכולת בהקשבה. ליקוי הקשבה לעמדות الآخر, אך בעיקר ליקוי הקשבה לאמירה הנשנתית של עצמו. בשאתה פולט אין קולט, בשאתה מקיא אין יכול לאכול או לדבר בנחת.

גם התורה סובלת מכך, ובעיקר עולמו הפנימי. הרדיות והקצב של עולם המדיה ששותף אותנו במלול במידע, גורם לכך שאיננו מסוגלים להקשיב פנימה בנחת ובקטט.

"**הזעקה הבלתי נשמעת למשמעות**" עולה מהנouter שלנו, וגם מאייתנו הבוגרים. אנו רוצים לעצום, ללמידה להקשיב פנימה סוף סוף. אנו רוצים שקט, עמוק, מושמעות, או"
ד'. אנו זועקים בתוכנו שימושו יגאל אותנו מהמורץ לעוד עסקה, עוד מידע, עוד קניות, עוד אימיל במחשב וווטסאפ באיפון. מי לא רוצה לחזור לילדותו, שם היה יכול לטויל על הדר קרח בשקט ולחשוב על החיים? רובנו שבוים ביידי התרבות הזאת, בולנו מתחננים למעט עמוק והבטה פנימה, למעט שקט אמיתי עם תוכן.

וכאן באים בעלי הריטינג ו קופצים על המצחאה. רוצים עמוק? ניתן לכם אותו בקלות, במהירות, ועם תחושה של התמלאות זריזה בקדושה. ניתן אפשרות להפוך לקדוש ולצדיק בין רגע, על ידי קמעות, לימוד קבלה שטחי, והתרגשות חיצונית.

עולם הריטינג שאינו מסוגל לשוטוק, כבש את עולם הרז והפכו לעולם זה, חיוני לאדם. כל ילד וכל נערה יכולים לגשת ולשםוע על מושגים נסתורים - אורות וכלים, סודות וקסמים, וודו וסגולות, זהר ותיקונים, קמעות והתרגשות. זה מ מלא אותו מהר, זה נותן תחושה של רוחניות בשתי שניות. ישנה ביום נהירה לתהום זה, של לימוד קבלה בטרם עת. אך לא אמת ועומק יש כאן אלא זיווף של רגע רגעי מן הפה אל החוץ.

כאניטהזה לפזיות זו, עומדת הקדמת ר' חיים ויטאל לספר הסוד הגדול "עץ חיים"- "להשגת החכמה תנאי הראשון, צריך מעט דבריו לשוטוק כל מה שיוביל". ללא יכולת בשתייה, בהבטה פנימה, הסוד שלך הוא דמיון בלבד. ללא "כי ישתוון" הסוד שלך הוא זיווף של קדושה, הוא התרגשות רגע לפני שאתה שב בסערה להמולת יומך הבלתי נשלטת, לככיפות לתאות.

טרופתנו היא בחיזוק התרבות המקבילה, זו התבעת מהאדם לגודל ולבנות כלים נפשיים ורוחניים, להתחייב לתהיליך ארוך ולעבור אותו בעמל ובקט עמוק. איןנו מפחדים מדרך ארוכה. אבותינו שכחו אלף שנים של גלות לפני שהגענו לבאן, ולא

נשברו. עליינו ללמד את עצמנו לשתק ולהקשיב, להעמיק, לדרש מעצמנו דרך של אמת. ובשנקשיב בעומק ובקט, ד' ינחנו אל מחוז חפצנו.

לגב עונמו הוא יום בו אנו מתרכזים במשמעותה והשיבותה של תורה רב שמעון בר יוחאי, מגדולי התנאים, תלמידיו הגדול של רבי עקיבא, והתנא העומד בסיס ספר הזוהר הקדוש.

בכל חלק בתורה, ובעיקר בחלק הפנימי והסודי, ישנו יציר טוב בבחינת סם חיים, וישנו יציר רע בבחינת סם המוות. עליינו להבחן הטוב כיצד נוכל לבוא ברגע עם חלק הסוד, מתוך יראת שמים זהירות, ולזכות לעשות רצון השם בימודינו מבלי חילאה לקץ בנטיעות ולפוגם בהבנת הערכים הנעלים והפנימים מחוסר הבנתנו.

עיקר תורה הסוד של ימינו עברה אלינו מפי הארי"ע"י תלמידו-ר' חיים ויטאל. קדמה להם שושלת קבלה שקיבלה הראב"ד מפי אליהו, עד הרמב"ן ותלמידיו, והמשך ברם"ק ושאר גודoli הדורות, עד רבינו האר"י, הגרא", הרש"ש, בעל הלשם, וגודלי ימינו. שושלת סודית בה סוד ד' עבר בלחש ואחריות גדולה לגודלי הדור.

כאמור, בהקדמה לספרו "עץ חיים" פירט מהרח"ז את התנאים בהם יש לעמוד על מנת להכנס ללימוד תורה הסוד בלי קילוקלים, ולהלן חלקם -

להיות ירא מהעונש האלוקי שבא על החוטא. יראה זו קודמת ליראת הרומרמות ולאהבת ד', והיא הכרחית בשל היותה קיימת גם באשר הייצר מתגבר מאד באדם לחטא

להקפיד שלא לחטא חטאים כלשהם, אפילו בשוגג

לא לאכול בשר ויין ביום החול

לרדוף שלום ולא לבעוס לעולם

להיות עניין מאד ולברוח מהגאה

להקפיד לטבול לאחר יחסוי אישות או טומאת קרי

לא להתרכז בהנהה בשעת תשימוש המיטה, אלא להרהר אז בשם ד'

להתודות לפניו השינה בכל יום

לא לדבר כלל, חזץ מדבר מצווה

לעשות תיקון חצות בכל ערב וערב בבכי

להגיע ראשון לבית הכנסת, עטו רטלית ותפילין בעלות השחר בקביעות

להזהר לאחוב כל יהודי בתכליות

לא להפסיד שום אמן או קדיש או קדושה בשם יום

לעסוק בתורה מעוטר בתפילהן במשך היום

עיקר העיקרים - "צדריך שיהיה عمل בוגמא מאד ואל יחשוב שיגלו לו רזי התורה

בחיותו ריק מזה"

חמשה עשר סעיפים אלה (באמור, אלה רק חלק מהנתנים), קובעים רף גבוה ורחוק מאיתנו. התנאים הללו אינם המלצה אלא תנאי, אך שמי שאינו עומד בהם יקצץ בנסיבות ויבש את אמונתו ואמונה חברין, ואסור לו לעסוק בסודות התורה.

למקרה רshima זו, נובל להבין שככל העיסוק בקבלה במדיה או בקרבת הנוער, הוא עיסוק בעייתי, שיביא ובמביा בהכרח לטשטוש הלבבות בעבודת ד' ובהשכלה אמונה ישראל. בנוסף, העוצה בן מתחייב בנפשו ומזכיר ימיון, וכבודות הש"ך ביראה דעה – "דוב המתפרצים לעלות בחכמה זו קודם הזמן, קומתו בלבד עת".

באשר אדם עוסק בשמות קודש או במספרות אמורפיות בעלי שונפשו בינויו לחלפיות ובלי שככלו מזוקק שבעתים, ובלי שמידותיו זכות, הרי הוא מחריב את עצמו. למה הדבר דומה? לאדם שראשו בגודל של מבוגר, אך גופו קטן בשל תינוק בן יומו. אדם זה אינוamazon. אין פיתוח בריא שלו כל הכוחות במקביל, ולבן שככלו אינו יכול להוביל את אישיותו וגופו.

הلومד קבלה ללא הינה, הינו בטוח שהוא כבר אלקי ונשגב, משום שנגע לרבע בקודש הנוצץ. אך האמת היא שלא עליה בכלל אישיותו לשם אלא רק היציז, והנה הוא שבלחיו היום-יומיים, למידות רעות ולהתנהגות רגשית אימפולסיבית ונמנוכה. הוא לא הבין דבר אלא רק התרגש, לא שינה את מדריגתו אלא דילג. היום אומר לו היציז בסוד, ומחר אומר לו להיציז בתמונה שאינה צנעה. לא מעלות יש כאן אלא אש ואכלה וקפיאות ילדותיות שאינן מכרייעות את מכלול האישיות לטובה.

נכון הוא שמקובלנו מרשב"י שבדין לימודיא יפקון מגלותא (על ידי לימוד הסוד נצא מן הגלות), והסביר הרב קוק צצ"ל שהצמאן לتورת הסוד מביא את הגאולה ומעיד על עומק וגדלות הדור. אך אין הדבר אומר שיש להנמיין את תורה הסוד ולרדד אותה במדרגת ההמון, אלא ההיפך בדיקוק – לעודד את הציבור להתעדות לתנאים הנשגבים שבהם נקנית חכמה זו, בעמל שלו שנים במידות ולימוד גمرا ופסקים.

ובנתיים, עד שנתרומות למדרגות אדריות אלו, נתמקד בסודות שגילו בסגנון המתאים, רובינו בספריהם הנගלים. הרב באורות, וחכמי ישראל בספריו האמונה. את זה יש ללמידה, שם טמון מספיק או רעומך שודרכם ניתן להתחבר לקב"ה בדורנו.

וכדברי הרב קוק – "מה שמכניס את האמונה בצדקה מקולקלת, קטנה וחשוכה, גורם לנפירה שתשוא את ראה", ולעומת זאת – "בעת שאור הנשמה מתפרץ, מיד צרים לתוכנו את הופשנו, שילך ויתרחב, יציר, ידמה, ישכיל וישיג, ישאף וישתונק האדם לגבאי גבאים, למקור שרשו, לחוי נשמתנו, לאור חי נשמת כל העולמים, לאור אל עליון, לטובנו והדרו". נתקדם לאט ובזירות במעלות התורה והיראה, ונזכה בע"ה לזריז תורה שגילו לנו רבוטינו בספריהם הגלויים. והנברחים בחכמיינו בזקנותם עוד יעלו להיכל הסוד וישמרו עליו בסוד.



קריאה חדשה ב מגילת רות

מגילת רות היא דוגמא לטיעות אופטית.

ב.SpringApplication, מתקבל הרושם שהמגילה היא עלילה אינפורטטיבית, ללא עניין רוחני. אנו נפגשים עם מספר דמיות, טרגדיה משפחתיות, וחזרה מביכה לארץ ישראל. אין במגילה מסר מוסרי גלי, או חדש מהותי בעבודת השם.

אולם מרבותינו למדנו, שהמגילה עוסקת בעומקها בשני יסודות מהותיים ביתר.

אמר ר' זעירא – “מגילה זו אין בה לא טומאה ולא טהרה ולא אישור ולא היה. ולמה נכתב? ללמדך כמה שבר טוב גומלי חסדים” (מדרש רות רבba, פרשה ב, טו). ואמר ר' יוסי בן קסמא – “מגילה זו לא באה אל ליחס זרע דוד” (זהר חדש רות). רוצה לומר – המסר המונח במגילה הוא כפול – מהות המושג חסד, ומהותה של המשיחיות בישראל.

היכן נוכל להבחין בשני עניינים חשובים אלו מקריאה מגילת רות?

בשורות הבאות נראה שמאמרי רבותינו מונחים בעומק הכתובים.

מספר קושיות עלות בסיפור מגילת רות –

א. חז"ל מכנים את אלימלך במילים “גadol הדור” (בבא בתרא צא), “שופט” (תנחותמא), ו “צדיק” (זהר חדש רות). יש לעיין אם כן, כיצד יתכן שగודל הדור חוטא ויורד מהארץ למקום לקחת אחריות על בני דורו הגועעים ברעב.

ב. מפני מה בחורו אלימלך ונעמי בשמות כה שליליים בהולדת שני ילדיהם “מחלון וכליון”, לשון מחלת וכליון?

ג. מפני מה אלימלך קרי על שם אשתו – “אֵלִימֶלֶךְ אִישׁ נָעַמִּי”, בשונה ממנה הכתוב בתנ”ר לבנות האשה על שם בעלה – “שְׂדֵה אִשָּׁת אֲבָרְםָ”?

ה. מדוע נעמי אינה שבת הארץ ישראל מיד לאחר מיתת אלימלך בעלה, ועולה לארץ רק לאחר מיתה שנייה בניתה?

ה. מדוע אלימלך בחור לרודת למוаб ולא למצרים? יש להניח שהרעות לא עצר בגבול ישראל אלא התקיים גם במואב בither שעת בשל האקלים המדברי בעבר הירדן המזרחי. אולם למצרים יש להניח שלא היה רעב, הן בשל הנילוס הן בשל המערכת האקולוגית השונה מאיזור הארץ ישראל ומואב.

ו. מה גרם לרות ולערפה ללוות את נעמי, ולרצות להמשיך את חייה עימה, במקום להפריד ממנה בדרך כל הארץ ולהשאר בממלכת מואב? האם לא חששו שיפסידו את מעמדן החברתי בארץ חדשה, באلمנות זרות, בשל זהותן הלאומית השונה, ומעמדן האישי באلمנות, בנזות מלכי האיזור העוינים לישראל?

ז. מדוע ערפה זוכה לביקורת חריפה במדרשים, בעוד לרות מהללים חז”ל? בשורה תחתונה, רות וערפה נהגו בצורה זהה כמעט בכל הדורן, וערפה עשתה מעשה מותר וטוב בכר שמילאה את בקשת חמותה לשוב למואב, כמו כל גוי שאינו חף בגיורו.

ח. אברהם אבינו עליו השלים ירד מצירמה בימי הרעב, ועל כך הוא זכה לתשבחות מחז”ל על שעמוד בנסיוון, בדברי פרקי דברי אליעזר – “מִיּוֹם שָׁנְבָרָאוּ שָׁמִים וְאֶרֶץ, לֹא הָבֵא הקב”ה רעב בעולם אלא בימי אברהם, וְלֹא בְּכָל הָאָרֶצֶת אֶלָּא בְּאֶרֶץ בְּנֵן, לְנַסְתָּוּ וְלְהַווּדֵדוּ לְמִצְרָיִם”. בעוד אלימלך עושה בדיקת מעשה אברהם, יורד בימי רעב מהארץ, אך זוכה לביקורת נוקבת מחז”ל. במה שונה אלימלך מבארם?

ט. נעמי אומרת לערפה ולרות שתחרזונה למואב משומש שלא יהיה לה עוד ילד שאיתו הן תוכלנה להתחנן. מדוע שלא יתחרזנו עם יהודים אחרים בישראל אלא דока עם זרע אלימלך ונעמי?

י. מדוע נעמי אומרת לרות לרודת לגורן בצורה שאינה צנואה “וְרַחֲצַת וְסַכַּת וְשַׁמְּלַתִּיף”, ומורה לה לשכב למרגלות בעז באמצע השדה בליל, תוך כדי איסור יהוד? מפני מה רות מציטת להוראה לא צנואה זו?

יא. מפני מה אמרו חכמים שאין ב מגילה זו “לא טומאה ולא טהרה לא איסור ולא היתר” אלא רק חסד? והלא מגילת רות לומדים עשרות הלבכות, יותר מכל מגילה אחרת בתנ”ר. הלבכות גירות, אישות, יבום, לקט ועוד.

יב. מדוע בעז אינו מקדש את רות, וממתין עד שטוב יגאל לפניו? והרי טוב אינו יbam מבחינה הלבכתית?

יג. ממה התפעל בעז בשראה את רות? מה הבדיל אותה משאר נשות ישראל?

יד. חז"ל מוסרים לנו שבעז התמודד עם יצרו בלילה באשר רות שוכבת למרגלותו – "היה יצרו מקטנו – אתה פניו והוא פנוי. בוא עליה! ונשבע בעז שלא יבוא עליה, אלא על ידי נישואין". כיצד יש להבין הדברים אלה? האם בעז, אשר היה יישש וראש הטנהדרון, אכן העלה בדעתו ولو לרגע, לחטוא בשודה בזנות עם גירות אלמנה צעריה? טו. מפני מה הנשים הן אלו הבוחרות את שמו של בנים של בעז ונעמי? ומה פשר השם "עובד"? – "וַתִּקְרָא אֶתְּנָם לֹא הַשְׁבִּנָּת שְׁמָם לְאַמָּה, יָלֵד בָּן לְנָעָם, וַתִּקְרָא אֶתְּנָם שְׁמָם עֲבָד".
הוא אֲבִי יְשִׁי אֲבִי דָּוד

גאולה לעולם

כمعנה לשאלות אלו, נבחן בסיסו רוחני העומד ביסוד המגילה.

ישנן שתי דרכיהם, להביא גאולה לעולם.

הדרך האחת הינה במישרים, על ידי שהאדם בוחר טוב, עושה את מה שהבורא ציווה, ומקדם במעשייו הטובים את אורם של ישראל בעולם. דרך זו, היא הדרך ההלכתית. האדם עומד מול בוראו, ומקיים את ההלכה הפרטית וה齊יבורית, כך שהמציאות מתעדנת והולכת עד שיבוסם העולם ויגיע משיח צדקנו.

הדרך השנייה הינה בעקיפין, על ידי אירועים הנראים בסקירה ראשונה כנפילות, בעוד בסקירה עמוקה יותר, אירועים שליליים אלו הביאו להרמת קרן של ישראל בעולם.

המשיחיות שזרה רבות במעמידות האדם – נחש הוא בגימטריה משיח. לוט אשר נתמא בערויות עם בנותיו מביא לעולם את מואב, אשר ממנו תגיע רות, דוד, והמשיח. יהודה מבקר את תמר כלתו בזונה, וממכוכה זו מגיע פרץ, ממנו יצא מלכות בית דוד. האחים מוכרים את יוסף מצרים בעכירה נוראה, המביאה לכך שבעוד כמה שנים לא ימותו ברעב במצרים, ולקיים הבטחת ד' לאברהם "וְעַבְדוּם וְעִינּוּ אֶתְּנָם". בטומאת מצרים מתקדש שמו של השם במצרים, ושם נהינו לעם. שלמה המלך (משיח בן דוד) הוא בנה של שבע, אשר פגשתה הראשונה עם דוד הייתה בזורה לא מיטבית. לגבי דוד עצמו ניטש ויכו הלבתי עלי בשורותיו לבוא בקהל, בין בית דין של בעז ושמו אל לבית דין של דואג האדומי, בדרשתו "עמוני ולא עמוני – מואבי ולא מוואבית".

גם בדברי רבותינו בגמara ובמדרשים, אנו מוצאים התייחסות לכך שהישועה צומחת מתוך פורעניות וטומאות –

"א"ד טוביה בר רבי יצחק – שתי מציאות (מצא הקב"ה בסדום), רות המואביה ונעמה העmonoית. אמר רבי יצחק – "מצאתי דוד עבדי", היכן מצאתי אותן? בסדום!".

ובכן דרשו –

"שבטים היו עוסקים במכירתו של יוסף, ויעקב היה עוסק בשקו ובחעניתו, ויהודא עוסק לחתת אשה, והקב"ה בורא אוירו של מלך המשיח".

אלימלך

אלימלך, גדור הדור היה. אדרם עמוק ומשמעותי, המגיע מבית פרץ בן יהודה, וראוי למלכות.

אלימלך רואה בצערם של ישראל, ומבחן במקום המוסרי הנמור אליו הגיעו. הימים הם ימי שופוט השופטים, ימים בהם אין מלך בישראל, אונרכיה שלטונית ואנרכיה דתית. המשכן בשילהינו אינו מוקד מרכזיו דו לעלה לרגל, עד כדי כך שאלקנה הצעיר, בכר שעלה מעירו מימים ימייה לשילה, והדבר היה יוצא דופן בבחינת "ויהי איש אחד", כתוב בתחילת ספר שמואל.

ימים אשר בהם אין מלכות. שבטי ישראל כלולים בمعنى פדרציה לא יציבה, באשר סכטוכים פנימיים גורמים למלחמות אחיהם, כדוגמת מעשה פילגש בגבעה, אשר בני בנימין לא רצאו לדון את אנשי גבע בנימין בסנהדרין של האומה אלא בבית הדין הפרטיא של שבט בנימין. על כך נפתחה המערכת מולם על פי חז"ל, והדבר מצין את המחסור הקרייטיבי בכוח ממלכתי ורגולטורי המסדר את ענייניו החברתיים בלבד.

ביצד מושיעים את האומה ממוקם בה נמור? ביצד מבאים גאולה לעולם?

כמו כל גdots הדורות, אלימלך ידע שעתיד מקום משיח לישראל, אשר יושענו מהחיצ'ר, יאחד את השבטים לממלכות אחת, ויבנה מקדשו בהר האחד והיחיד.

ביצד מבאים את המשיח?

כאמור לעיל, מצינו בזה שתי הנוגות אלוקיות - הנהגת ההלכה, והנהגת ההשגהה. על פי ההלכה, תיקון העולם הוא חלק מהחייב הפרטיא ולהלאומי של ישראל. שמירת ההלכה, חינוך לקיום המצוות, עיסוק תמיד בחורה, בניית שדרה רחבה של תלמידי תורה, הם אלה אשר מקודמים את האומה לגאולתה שלב אחריו שלב.

אולם ישנה גם אפשרות דילוג, בבחינת "הקטן יהיה לאף זה עציר לנו עצום, אני ד' בעטה אחישנה".

הגאולה המدلגת, אינה כפופה לתחולכות התיקון והיוושר ההלכתי. כפי שראינו, המשיח יוצא מתחשובות הלכתיות, סיבוכיו מציאות, טהורות פנימיות הבאות מטומאות חיצוניות, לדברי איוב "מי יתן טהור מטמא לא אחד" - בעולם הנגלה הטומאה אינה יכולה להוליך טהרה, אך בהשגהה העליזונה הדבר אפשרי - "זה שאמר הכתוב" מי יתן טהור מטמא לא אחד", בוגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז, יאסיה מאמון, מרדכי משמעי, ישראל מעבודי נוכבים, העולם הבא מעולם הזה. מי עשה כן? מי צוה כן? מי גזר כן? לא יתינו של עולם?" (במדבר רבה).

כאו יש לשאול, כיצד עליינו להביא את המשיח? בתחום ההלכה, או בדילוג אלוקי? בטהרה ונקיות או בשימוש בתוככי הטומאה?

אלימלך בשם בן הוא. הינו רואה ב"אל" את ה"מלך". בדבריו המזרש- "רַבִּי מְאֵיד הָיָה דָּוִרְשׁ שְׁמוֹת, וַיִּשֶּׂם הָאִישׁ אֲלִימָלֶךְ מִשּׁוּם שְׁחִיה אָוָרֶר: אֵלִי תְּבוֹא מִלְכֹות". (רות ר'בה). המילה "אל" מבטאת על פי רבותינו את השגחת השם בעולמו, והשפעתו את המציאות-

"כי שם "אלhim" ידוע פירושו שהוא מורה שהוא ית"ש בעל הכהנות כולם, כמו שכחוב בטור אורח חיים סימן ה'. וענין מה שהוא יתרוך נקרא בעל הכהנות, כי לא נמדד בשר ודם מدت הקב"ה. כי האדם בשובנה בניין - דרך משל - מעץ. אין הבונה ברואו וממציאו אז מבחנו העץ, רק שלוקח עציים שכבר נבראו ומסדרם בנין. ואחר שכביר סדרם לפִי רצונו עם שכחו הוסר ונסתלק מהם עם כל זאת הבניין קיים. אבל הוא ית"ש כמו בעת בראית העולמות כולם בראם והמציאם הוא יתרוך יש מאין בכחו הבלתי תכלית, בן מאז כל יום וכל רגע ממש כל כח מציאותם וסדרם וקיומם, תלוי רק במה שהוא ית"ש משפייע בהם ברצונו יתרוך, כל רגע כל ושפעת אור חדש. ואלו היה הוא ית"ש מסלק מהם כל השפעתו אף רגע אחת ברגע היו כולם לאפס ותחו" (נפש החים שער א).

אלhim הוא אשר מחייב את המציאות, ומנהיגה. הוא מלכנו, הוא יושיענו, מעיל לסדר הרגיל. על כן, אלימלך מחליט לגרום לדילוג אלוקי שלא בכפוף להלכה הארץית, על מנת להופיע את בית המשיח מבית יהוד.

אלימלך קיבל מאבונו, את מה שהוא יודע ממהדורש בעניין בנות לוט ויצירתו של מוואב - "אמר ר' תנחומה משום רב' שמואל - 'ונחיה מאבינו זדע', 'ונחיה מאבינו בן' אין כתיב באן. אלא 'ונחיה מאבינו זדע'. אותו זרע שהוא בא מקום אחד, ואי זה זה? מלך המשיח!".

מסורת הייתה בידו, שהמשיח עתיד להגיע משודה מוואב.

עוד ידע אלימלך, שעל פי ברכת יעקב לפני מותו, המשיח יגיע מבית יהודה - "לא יסוד שבט מיהודה ומחקק מבין רגליו עד פי יבָא שִׁילו וְלוּ וְקַהַת עָמִים". ובתרגם הנמסר מסיני - "לא יעדי עבד שולטן מדבבת יהודה וספרא מבני בנוחי עד עלםא עד דיטמי משיחיא דדיילה היא מלוכתא".

אם כן, על פי ה欽נית אלוקית, בבחינת "דילוג" על תחלוכות תיקון, על מנת להופיע את המשיח יש להפגיש את זרעו של יהודה עם אשה משודה מוואב.

אלימלך עצמו היה מבית יהודה, ומפרץ, אשר ממנו הגיע המשיח בדבריו רבותינו - "פרץ זה משיח, שנאמר "על הפורץ לפניהם". אלימלך היה נשוי לנעמי, וסביר שמנם תיבנה מלכות בית דוד ויגיע המשיח.

על כן, ירד אלימלך מהארץ על מנת להוציא את ישראל, ודока לשודה מוואב (ולא למצרים), שם תכנן לחותן את בניו עם בנות מוואב. לא בנות מואבות רגילות, אלא המיחסות ביותה, אשר אין ספק שהן מזרע מוואב בן לוט - "אמר רב' יוסי ברבי חנינא:

רות בת בנו של עגנון, בן בנו של מלך מואב". יהוס ישר של שושלת המלכים לבית מואב.

תבונן זה, הוא אשר הביא לבחירת שמותם של בניו – "מחلون וכליון". רוצחה לומר המשיחיות תגיעה ממחלה ומבלון, ממיציאות מסובבתת "מטה-הלבתי", אשר עומדת ממעל לתהליכי התיקון, ממעל להלבנה, בצורת דילוג אלוקי אשר מוביל מהמר מתוק, מהמחלה רפואה, מהנחה משיח, ומהבלון חי-עד.

לא זו אף זו – את המילה "מחلون" ניתן לקרוא כמחלה, אך גם כערגה לחלות פני ד' בבחינה "וַיָּחֶל מְשֵׁה אֶת פְּנֵי ד' אֱלֹהִים". את המילה "כליון" ניתן לקרוא כבליה, אך גם כלות הנפש לאלהיה, בבחינת "נְכֻסָּפָה וּגְמַלְתָּה נְפָשִׁי לְחַצְרוֹת ד'". שמות דואליים מאפנינים את הפיכת המר למתק, והצמת ישועה מטומאה, על ידי צמאן לד' אף בנגד ההגדרה ההלכתית, וממעל לצמצומים ולגבולים.

אלימלך נוהג בבחינת ה "דילוג" לשדה מואב, במחיר נטישתו את עם ישראל בימי רעב בארץ, נטישתו את האומה הנמצאת ברמה מוסרית קשה של ימי פילגש בגבעה, ונטישת עולם הhalbנה המסודרת – "וַיָּלֶךְ אֲישׁ מִבֵּית לְחַם יְהוּדָה" – הלך ממוקם סנהדרי גדול, מנביעו דאוריתא דתמן" (זהר).

נעמי

נעמי לא דגלה בהכרח בגיטתו הרוחנית של אלימלך. בעוד אלימלך ביקש לדלג, נעמי הייתה מוחזיבת לעולם ההלכתי ולמחוייבות האישית – "וַיָּשֶׂם אֲשֶׁתֽוֹ נְעֵמִי, מִשְׁוּמָן שְׁתִּין מַעֲשָׂה נְאִים וּנְעֵמִים" (רות ר'בה). נעמי אמונה בכיוון אחר, אך היא מקבלת בענווה את עמדת אלימלך בעלה, שהיא גודל הדור, והולכת עימיו במשמעות הרוחנית שהתווה.

לא ב כדי קרי אלימלך "אֲישׁ נְעֵמִי", משום שהוא גודלה ממנה, והוא קרובה על שמה. נעמי הצליחה לשאת את חידשו של בעלה, מתוך מחוייבות הלכתית מבלי לעבור עבריה. לא זו אף זו, נראה בהמשך שנעמי הצליחה להפגיש את עולמו של בעלה, עם עולם הhalbנה, ולהביא גאולה לעולם.

יזומתו המקורית של אלימלך הייתה עטרת משפחתו. על כן כאשר הוא מת, נעמי ממשיכה בפסיביות את הבינו הרוחני שבעליה החל ב', מבלי לחטווא בפועל. הרעב בישראל כבר תם, ואין לה יכולת להיטיב עם האומה אם תחזר מיד. היא נשארת במואב, ומצופה לאות האם מלדייה הנישאים לМОאビות, תצמוח מלוכות בית דוד כגישת בעלה. היא עצמה, לא עבריה בעבריה בשום שלב. נעמי משתמשת לה, מחרישה לדעת הצליחת ד'. דרכו של אלימלך אם לא.

לאחר מיתה שני בניה, נעמי מבינה שמקוםה אינו במואב, משום שלא עלה להופיע את המשיחיות על ידי ולדיה, ברצון בעלה.

כלותיה רות וערפה, שותפות אף הן למהלך הרווחני של אלימלך בשלב זה. על כן הן מלوات את נעמי בדרכה, אך נעמי מפצרה בהן לשוב על עקבותיהן משום שלא יהיה לה עודILD שמננו הן תוכלנה להרות ולהביא גאולה לישראל על ידו, מפיגשת זרע פרץ וזרע מו庵.

ערפה ובנות לוט

ערפה מבינה שהמהלךفشل. יוזמתו של חמייה אלימלך, להביא גאולה לעולם בדרך דילוג, על ידי שידוך בית יהודה עם מו庵, לא עלה יפה. על כן ערפה מפנה עורף לעumi, ולאחר נשיקת נימוסין, היא חוזרת ליסוד המואבי ללא כל השפעה של המוסר היהודי- "אמא רבי יצחק, כל אותו הלילה שופרש ערפה מחמותה נתעוררבו בה ערונות של מאה בני אדם שנעתרו בה כל הלילה. רבי תנחומה אמא, אףقلب אחד". על פי המדרש, בנסיבות ערונות זה, הגיע גלית הפלשתי לעולם (ולא בכדי גלית הפטיר לדוד- "הרаш לבב אנבי").

ניתן היה להסביר שערפה נתיאשה מארום של ישראל, ועל כן חזרה לسورה, ולמסורת המואבית של גלווי עיריות ללא גבול.

אך נראה לומר שערפה עונדנה מאמינה באורם של ישראל. אלא שהיא פושעת צעד אחד נוספת, מעבר למעשיו של אלימלך, להביא את הגאולה בדרכיהם שאין ישרות. ערפה תביא את המשיח, על ידי יצירת ניגודיות. היא מבקשת להביא את גלית לעולם, וזאת על מנת לגרות את ישראל בימי שאל, כך שתופיע מדריגת דוד במציאות להכחות את גלית. אף ערפה, באlimlek, לשם שמים נתקונה, להזיריך אורו של דוד.

ערפה ממשיכה בכך את זקנתה ודודתה- בנות לוט.

ישנו סיפור מבהיל, בספר אגדות משה על הגרא"ם פינשטיין זצ"ל. וכן מסופר-

"בתחלת חורף טרפ"ב חלה אחד מבuali הבתים ונפל למשכב במין חולי מזוז ולשונו התנפחה בפיו. כאשר תקיףליה עלמא ורבנו (הנזכר"ב) בא לבקרו, ביקש החולה להוציאו כל איש מעלייו וסיפר לרבנו את סיבת חליו. לדבריו, שבוע קודם לכך בשבת פרשת וירא הקשה כיצד זכו בנות לוט שהמשיח יהיה מצאצאייהן, אף שלא בושו בגינויו ערויות שעשו והודיעו שבניהם הם מביהם, ודייבר עליהם בדור בז'ון. בלילה הופיעו בחולמו שתי נשים זקנות מאד שראשן ופניהן מכוסים ואמרו שהן בנות לוט. הן הוסיפו ואמרו לו ששמעו את טענתו, ובאו מעולם האמת לענות לו. הן טענו שהן יכולות לומר שמאחר שהן ממשפחה אברהם ונצלו בדור נם מסודום, לא היו תולמים בהם מעשה זנות, והיו יכולות ליחסו לעצמן כל מעשה נס. בן שהו יוכלו לומר שנתעברו מן השכינה כביכול, וליסוד דת חדשה בנכורות. בן קראו לבניהם עמוני ומואב להודיע שכאשר אשה מתעברת יש לוولد תמיד אבبشر ודם. בזכות זה זכו ויצא מהן המשיח האמתי. עוד אמרו, שהוא חטא חטא גדול כאשר דבר עליהם בדור בז'ון. לאחר שהוא דבר עליהם בז'ול, הוא יגעש מידה בנגד מידה במרגלים, ותשתרבע לשונו ותתנפח בחולי משונה ובך ימות.

בשים האיש לספר את סיפורו, היסב את פניו אל הקיר ונפטר לעולמו. ובנו ראה בכך עניין אמיתי".

בנות לוט נשענו על היוצר הטוב. כאמור הכתוב - "ותאמך חכינה אל הצעירה אבינו זקן ואיש אין בארץ לבוא עליינו בדרכך כל הארץ. לך נשקה את אבינו יין ונשכבה עמו ונחיה מאבינו זרע". ובראשו ח"ל - "רבי תנחומה משומך ר' שמואל: ונחיה מאבינו בר" אין כתיב כאן, אלא "ונחיה מאבינו זרע", אותו זרע שהוא בא מקום אחר. ואי זה? זה מלך המשיח! (ולקוט טमעוני בראשית ייט). בנות לוט ביקשו להביא את מלך המשיח במעשה ערויות. בונתן הייתה נעה, אך מעשיה לא רצויים.

אם נקבל את סיפור החלום לעיל, אנו מבינים שהן אף הקפידו לקרוא את שמות הילודים באופן שלא הגיע מזה קלקל של הפיכתבשר ודם לאלה. הן גם השקו את אביהן יין, על מנת שלא יהיה בו חטא, אלא יהיה בגדר אנוס שرحמנא פעריה.

ואף על פי כן, על פי הדין, אסור לבנות לשכוב עם אביהן, אף אם הן נכריות, ואף אם עשות כן להביא את מלך המשיח לעולם. לא בכדי, עמן ומואב היו אויבינו המרים כבר בחטא השיטים בכניסה לארץ, ובהמשך בימי השופטים והמלכים, עד חורבן בית ראשון. למדנו, שאין מצווה באה בעבירה.

רות ודוד

כאן אנו מגיעים לנקודת המפנה הكريティית ב מגילה.

כאמור, נעמי הייתה הראשונה להבחן שתפיסתו הרוחנית של אלימלך, אינה ראויה בעיני ד'. מעשי האדם אינם יכולים להיות בבחינת דילוג על העולם המוסרי וההלכתי, גם אם רצונו להביא את המשיח במע羞יו. האדם כפוף למערכת ההלכתית, לרצון ד' הנגלה, ואסור לו לאיש להעמיד את מגמות הרוח מעל המחויבות המשנית שהשם דורש ממנו.

בלותיה של נעמי נחלקו בדבר. ערפה דבכה בדרכו של אלימלך, ועל כן שבה למואב על מנת להביא את המשיח בדרכיהם עקללות. אך רות דבכה בנעמי, והחלטה שהמשיה בוא יבווד דוקא מתחלוות התקיקון וההלבנה.

על כרות אינה שבה לשודה מואב. היא מחליטה לחזור עם נעמי לשורשם של ישראל. לקחת חלק במסע הארוך והראווי, ההלכתי והמשמעותי, של ישראל בעולם.

רות מתגירת, ומתקבל על עצמה את ת haloות התקיקון היום יומי, את המחויבות ההלכתית ללא דילוג - "התחלת נעמי סודרת לרות הלכות גרים. אמרה לה, בת איין דרכן של בנות ישראל לילך לבתי תיאטראות וללבתי קרקסיות שליהם. אמרה לה "אל אשר תלבי אלך". אמרה לה, בת איין דרכן של ישראל לדוד בבית שאין שם מזוזה. אמרה לה "באשר תחני אליך". "עمر עמי" אלו עונשין ואזהרות, "ואלהך אליה" שאר מצות" (רות רביה ב בב). "אמרה לה אסיד לנו תחום שבת, "באשר תלבי אלך". אסיד לנו יחד, "באשר תליני אליך". מפקדינן שיש מאות ויג' מצות", "עمر עמי". אסיד לנו עבודה

וככבים, "ואליהו אלהי". אדרבע מיתות נמסרו לב"ד, "באשר תמותי אמות". ב' קברים נמסרו לב"ד, "ושם אקבר" (ובמota מז).

מעבר זה, מתפישת הדילוג, לתהلوכות התקון הארון וההלכה, הוא יסוד מוסד בדמויות המופת שבסושלת בית דוד. רות הצלicha לבסס באופי של מלכות ישראל, את הנאמנות ל��ב הנכון ולדרישות ההלכתיות מבלתי לנסות להחיש תהליyi גאולה שלא על פי הדין.

לא בכדי, כאשר בת שבע באה לדוד להזכיר שבנה שלמה ראוי למלוון, דוד מקפיד להביא לדיוון גם את זקנתו רות – ותבא בת שבע אל המלך שלמה לדבר לו... ויקם המלך לך ראתה וישתחוו לה וישב על כסאו וישם כסא לאם המלך ותשב לימיינו". ובמאמר רבותינו – "זו רות המואביה שראתה במלכות..." וישם כסא לאם המלך "אד אלעזר – לאמה של מלכות" (בבא בתרא צא).

המשכיות מלכות בית דוד, המגיעה מבת שבע, חייבת לעבור תחת בחינתה של רות. משום שמעשה דוד ובת שבע, גם בו הייתה בחינת דילוג, ועבירה טוענה מגישת רות – לגישת אלימלך. על כן, שלמה בן בת שבע חייב להגיע למקום שנאנמן למחותה של רות – תהלוכות התקון וההלכה ללא דילוג.

מעשה דוד ובת שבע נידון רבות בדברי רבותינו, אשר הורונו – "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל האומר דוד חטא אין אלא טוענה. שנאמר – "ויהי דוד לכל דרכיו משכיב ודרומו". אפשר חטא בא ליאון, ושכינה עמו?!" (שבת נו).

לפי דברים אלו, השכינה הייתה עם דוד בעת המעשה עצמו באשר הביט בבת שבע על הגג. ומכאן ההוכחה שלא חטא באשות איש, אלא בכך שלא זו אוטו בסנהדרין.

נשים לב – ישנה השורת שכינה על דוד, דרכה הוא מביט בבת שבע ורואה ברוח קודשו שהוא ראוי לו – "תנא דבי יeshmu'al רואיה היתה לדוד בת שבע בת אליעם אלא שאכללה פגעה" (סנהדרין קז), ופירש רשות – "שקפץ את השעה ליזקק ע"י עבירה". לא ראית עריות ראה דוד, אלא ראיות רוח הקודש, הצופה בבת שבע את מי שעמיד לצאת ממנה. דוד ניסה לקפוץ לדרג, על פי הציפה האלוקית המייעדת לו את בת שבע, ולא על פי הדין הנגלה. ומכאן חטאו – "את אוריה החתי הכית בחרב", שהיא לך לדונו בסנהדרין ולא דעתך" (בבא בתרא צא). החטא היה שודד דילג על בחינת רות. על תהלוכות התקון וההלכה, על הדיון בסנהדרין. דוד נהג לרגע באליימלך.

דוד מביט בבת שבע בחלונו, ורואה ברוח הקודש שהוא ראוי לו מבירתה העולם. צופה בפניה את משיח צדקנו העתיד לצאת ממנה וממנו. היוצר של דוד היה יציר הטוב, הרצון להגיע לאושר האלקי הנכփ, לראות בטובתו של ישראל, להביא את משיחינו לעולם. אך כאן אנו שבים לטעוותו של אלימלך, לטעוותו של ערפה. ההנenga האלוקית המשתמשת בדיולוג, מותרת רק לבורא יתברך. הוא מביא לנו ישועה בהישך הדעת, מקום שלא ציפינו, מטמא לטהר, ממר למתק. אך אנו, הבוראים, علينا להביא את הגאולה אך ורק במעשהינו ההלכתיים, מבלתי לקפוץ מודיגות. רק על פי סנהדרין ופוסקי ההלכה.

כך גם במעשה דוד ואביגיל אשת נבל הכרמלי. דוד שומר על צאנו של נבל, ונבל משלים לו רעה תחת טוביה, ומבהה אותו על אף שדוד כבר נמושח למלך בידי שמואל.

נבל אינו רואה עצמו כפוף לכללי הדין והמוסה, אינו פועל לפי הלוות "חוושן משפט" המחייבים אותו לשלם לדוד. הוא מורד בגישתה של רות המבקשת לפעול על פי ההלכה- "*וַיַּעֲשֵׂנְבֵל אֶת עָבֵדִי דָּוד וַיֹּאמֶר מִי דָּוד וְמִי בֶן יְשִׁי הַיּוֹם רַבּוּ עֲבָדִים הַמַּתְפִּרְצִים אִישׁ מִפְנֵי אֱדֹנֵיו*", ופירש רשי- "*הַלֹּא מִדּוֹת הַמוֹאֲבִיה בָּא*".

נקודה זו, של השלט סמכות הדין והמלכות, גורמת למרב האירוניה, לדוד עצמו, לפעול בצורה דומה, ובמעט להרוג את נבל שלא על פי הדין. לולי אביגיל אשר מנעה ממנו מבוא בדים, דוד היה הורג את נבל בראשות ההלכה, כפי שהגמרא אומרת-

"*אמורה אביגיל לדוד: וכי דנים דיני נפשות בלילה? אמר לה: מורד במלכות הו, ולא צריך למידיניה. אמרה לו: עדין שאול קיים, ולא יצא טבען בעולם*". (Megila 1d). ועוד אמרו "*אמר רב כי שמואל: טוביה היתה אביגיל לדוד מכל הקרבנות שבעולם, שאליו עשה אותו מעשה שחשב לעשות לנבל, אילו היה מקריב כל קרבנות שבעולם, לא היו מכפרים לו, והיא באתה אליו ומלתתחו*" (מדרש תהילים נג).

שני בירורים אלו בחזי דוד- אורייה ונבל, הסובבים שתי נשים- בת שבע ואביגיל, הנם ענפים מחידושה של רות.

לא מקדמים את העולם על ידי דילוגים, קפיצות, הכרעה ברוח הקודש העתידית. מה שנכון להשגחה העליונה, אינו נכוון לבני האדם. אנו כפופים למוסר ההלכתי, על פרטיו, גם כאשר רוח הקודש צופה נפלאות העתידות ליצאת מממציאות סבוכה. השמיים שמיים לדר, והארץ נתן לבני אדם.

אמנם יש לזכור שישנו מצב, שבו אכן מותר לעבר עבירה על מנת לקדם את העולם לקרהת תיקונו. במקרה שנבניה מצווה על האדם לעבור עבירה. במקרה זה, ההלכה עצמה מורה שיש לדחות את פרטיה, בפני הנסיבות הנbowait. אולם ללא נביא, הדבר אسو.

דוד כל חייו היה מחויב להלכה, לתהליכי התיקון, לסנהדרין- "*יָדַע נָגֵן, שִׁׁדּוּעַ*". (*סנהדרין נג*). דוד, שידוע להשיב. איש מלחמה, שידוע לישא וליתן במלחמותה של תורה. איש חואר, שמראה פנים בהלכה. ונבון דבר, שਮבין דבר מתוך דבר. וד' עמו, שהלכה *במotto בכל מקום*" (*סנהדרין צג*).

באשר שאל רואה את דוד מכבה את גלית, הוא מבחין בשילוב המניצה של סיועתא דשמייא עם אדם המחויב להלכה. שאל מבחין שדוד המגיע מאלימן, יש בו בחינה גדולה ועומקה של הנהגה אליה בבחינת קפיצה, להביא את היושעה ממוקם שלא ציפינו לה, להפוך טמא לטהורה. אולם בה בעת, בודד מתנוצצת גם בחינה של מחויבות גמורה לתהליכי התיקון, לעולם ההלכתי. דוד יודע להפריד בין מה שבידי שמיים, ומה שבידי. השמיים מנהלים בצדקה פלאית, ואני מודים להשם על נפלאותינו, בבחינת "

מְאֹסֵן הַבּוֹנִים חִתָּה לֶרֶאשׁ פֶּנֶה. מַאתָּ ד' חִתָּה זֹאת הִיא נִפְלָאת בְּעִינֵינוּ". אך אנו אמורים על ניהול המציגות בלי פלאות, אלא במחוייבות לדין ולמוסר התורני – "אֲשֶׁר תִּמְיִミְ דָּרָה הַחֲלָמִים בְּתוֹרַת ד'". אֲשֶׁר נִצְרַעַי עַדְתִּינוּ בְּכָל לֵב יְדָרְשָׂוּה. אף לא פָעֻלוּ עַזְלָה בְּדָרְכֵי הַלְּבָנוֹן. אתה צוֹיתָה פְּקָדֵךְ לְשִׁמְרָה מְאֹד. אֲחַלְיִיכְנוּ דָרְכֵי לְשִׁמְרָה חֲקִיקָה אֲזַעַת אֲבּוֹשׁ בְּהַבְּטִיעַי אֶל כָּל מְצֹחָתָה אֲזַעַת בִּישָׁר לְבָבְךָ מִשְׁפְּטִיכְךָ צְדָקָה אֲזַעַת חֲקִיקָה אֲשֶׁר מַעֲזַבְנִי עַד מְאֹד".

כאשר שאל מבחן שבודד קיימות שתי תנועות רוחניות אלו, הוא מבין שהזהו האיש המתעתד לרשota את מלכותו.

בוז

בעז ואילמלך היו שופטים בישראל זה וקרובי משפחה. רכינו הרמב"ם בהקדמתו משנה תורה, מבאר שמסורת התורה עברה בימי השופטים משופט אחד למשנהו. יש להניחס אם כן, שבuzz ואילמלך היו חברותא בבית המדרש, רב ותלמידו. בועז הביר את חידושו הנוצע של אילמלך רבן, אך לא היה שותף לו.

מופורש ב מגילה שבוצע שמע על רות הבאה משבודה מואב, ועל החסד שעשתה עם חממותה. ואף על פי בן הוא שואל – "וַיֹּאמֶר בעז לְנִגְעָרוֹ הַנִּצְבָּעַ עַל הַקּוֹצְרִים לִמְיַהְנְעָרָה הַזֹּאת?". נראה שזו אינה שאלה אינפורטטיבית, כי אם בירור שורשה הרוחני של רות. למי היא שייכת? האם לאילמלך בר הפלוגתא שלו, ולעורפה גיסתה, אשר ניסו להביא גאולה לעולם בדרכים טוענות, או שהיא שייכת לעולם התקון בחמותה נעמי?

בוז רואה ברות שתי אינדייקציות לכך שהיא שייכת לעולם התקון –

"וכי דרכו של בוז לשואל בנעරה? אמר ר' אלעזר, דבר חכמה ראה בה – שני שבליין לסתה שלשה שבליין אינה לסתה. במתניתא תנא, דבר צניעות ראה בה – (шибוליים עומדות מעומד, נופלות מיושב)" (שבת קיג).

המעמד החברתי של רות הייתה נמוך מאד. גירות, אלמנה, עניה, כלתו של המנהיג שננטש את עמו להרפתקה רועב. האינטروس המתבקש הוא שורות תעשה הכל על מנת להגיע לשוטיו מטרות העל – גירוש אוכבל, ומציאת חתן.

רות נמצאת בשדה בימי הקיץ, בעת שביל הנערים עובדים בו. לבאורה היינו מצפים שהיא תבליט את יופיה, ותאסוף כמה שיטור תבואה. על מנת למצוא חתן, ועל מנת שלא לגועם ברועב.

אולם רות נהגת להיפך. היא לוקחת רק שתי שיבולים ולא שלוש, משום שזו ההלבנה – "אייזה הוא לסתה? זה הנופל מתוך המגל בשעת הקיצורה, או הנופל מתוך ידו בשיקבץ השיבולים ויקצעו. והוא, שיהיה הנופל שיבולות אחת או שתים; אבל אם נפלו שלוש כאחת, הרי שלושתן לבעל השדה" (משנ"ת מתנות עניים פ"ד).

היא מתכוופפת בצדיעות להרים את השיבולים, ולא מבלייטה את גופה בחוסר צניעות עברו מציאת חתן – "локתת מושב ואני שחה ליטלן, משום צניעות" (רש"י שבת קיג).

בouce נפעם מהשילוב המשיחי- גירות מואביה, השומרת על ההלכה. השגחה אליה פלאית להסביר את רות משדה מואב, המשתלבת עם מחויבות הלבתית של רות עצמה. נותר אם כן, להשייא לנצר מבית יהודה ופרז, ומכך יצמח משיח צדקנו בהיתר ולא באיסור- בouce רואה את רות, ומבחן ברוח קודשו בשושלת בית דוד העתידה לצאת ממנה-

"אמר רבי אלעזר, רמז רמז ל汝 בouce- עתידה מלבות בית דוד לעצאת ממן... ."ותאבל" בעולם הזה, "ותשבע" לימות המשיח, "ותותיר" לעתיד לבא".

עתה בפניouce עומדת הדילמה, כיצד לבנות את שושלת המשיחיות בישראל. מחד, החברותא אלימלך ניסה להביא את המשיח בדילוג, בכך שיעזב את הארץ וחיתן את בניו עם מואבות. דבר אשר לא היה ישר בעניין ד'. מאידך, רות העומדת לפניו בעות, אכן עתידה להביא את בית דוד לעולם.

ouce מחייב לנוהג על פי ההלכה, ולא בדילוגים פלאיים, משני טעמים-

ראשית,ouce הוא ירא שמים, וככזה הוא כפוף לTORAH הקדשה ולהוראותיה.

שנייה,ouce למד את הלחק שיל רידת אלימלך בשנות הרעב, במקום לקיים את חובתו ההלכתית לפרש את ישראל הרעים ולשפט אותם, ולהושיעם מאויביהם. אסור לעبور עבירות עברו ישועות, אלא לעשות את דבר ד'.

ניתן להבחין בדקדקנותו ההלכתית שלouce לאורך המגילה-

נעמי מתרגשת באשר היא שומרת על פגישתם של רות ובouce. היא רואה זה את יד ד', ומעלה על דעתה שאولي עתה יעלה בידיה לקיים את צוואת בעלה, להביא ילד לעולם ממפגש של מואב ובית פרץ מיהודה. על בן נעמי שולחת את רות לאחר רחיצה במקווה וטיכה, לשכב למרגלות בעז בשדה. נעמי לא חששה להלכות ייחוד, משום שבכימים ההם לא היה איסור הלבתי של ייחוד עם הפניה שטבלה, משום שאיסור זה התחדש רק על ידי דוד לאחר מעשה אמונה ותמה.

ouce קם באמצע הלילה, וראה את רות למרגלותיו. המדרש מבהיר מאבק נורא שלouce עם יצרו, עד כדי שבועה- "היה יצרו מקטנו - אתה פניו והוא פניה. בוא עליה! ונשבעouce שלא יבוא עליה, אלא על ידי נישואין".

מן פניהouce לא ידע את רות באותו לילה? מהו אותו יצר שהתלבש בו, שאליו בה התנגדouce?

יהי ניתן לומר, שהיצר הוא יצר העניות.ouce מבין שישנו איסור לבועל ללא קידושין וחופה, ועל בן הוא נשבע ליצרו שלא יגע ברות עד הבוקר.

אולם נראה לומר שישנו עומק המקופל בסיפור, המלמד על אופיו שלouce.

הלבתית, בועז יוכל לדעת את רות באותו לילה. במידע מתחילה מסכת קידושין, ניתן לקדש אשה על ידי ביאה. די בשני עדים שיראו שהתייחדו לשם כן, או שיקדש אותה בכמו חיטאים השווים פרוטה בפני שניים מעבריו.

אולם בועז מחייב להתנהל על פי כל דקדוקי הדרינים, והוא נשבע ליצרן, דוחה את רוח המשיח המרחפת על פניה של רות, ונאמן לתהלהבות המוסר ודרך הארץ, שלא לkadshasha בצורה כזו שיש בה לוזת שפטים.

נוסף לכך, בועז אינו רוצה לקדש את רות לפני שטוב (כך שמו של הגואל הקרוב לאילמל), יכריע אם הוא רוצה לעשות זאת במקום בוועז.

נשים לב- הלבתית אין חוכבה של זיקת ייבום בין רות לטוב. טוב אמנם ראוי לרשות את השודה, אולם איןו אח של מחילון וכבלון, ואין לו זיקת ייבום כלל. בועז יוכל לשאת את רות באותו ערב בשדה. אולם בועז מקידם מאד שלא לעשות כן, משום שכאן מתחוללת מהפהכה, בין גישת אילימלן לנישתו. הפעם, במשמרות שלו, המשיחיות תבוא מקומם ישר ונכון, ללא בدل עקומהית במעשינו. בקצב המוסרי. בכל הדיקודים. לא ייטה בהוא זה מהיושר. ואם יש קידימות לטוב לעשות חסד עם המת לצד ירושת שדהו, בועז לא יקדימו אלא יניח עבورو את המצווה.

בנוספ' יתרבן לומר שבעז המתין לעוד אותן אלוקי, על מנת לוודא שרות רואייה לו ואין נדנוד איסור בדבר, ועל כן המתין לראות האם טוב ידחה את הצעת ירושת השודה, יחד עם הנישואין לרות, למורת שיש בכך הפסד כספי מצד טוב. ואכן, בועז נוכח לדעת, שטוב דוחה את היושרה היקרה, ואת האשה היקירה הקשורה בה. כך נהג גם דוד הצעזא, כאשר המתין עם הכרתת שלמה בן בת שבע למלך, עד שיישמע מהנהbia התעוררות לכיה, על מנת לברר הדק היטיב, שענין אוריה ובת שבע אינם מקטוג על מלכות זו.

חסד הוא

בועז רואה בחיבור עם רות, שזירה של הנהגת השם העולמה בבחינת דילוג משודה מואב, עם הנהגת האדם לפיטת להלכה. החיבור בין שני כוחות אלו, קרווי "חסד". החסד מבטא את העבודה שהקב"ה הציב אותו בעשריר ואת השמי עבני. ואני בוחר לסייע לעני. זהו מפגש בין הנהגת השם, להנהגת האדם.

החסד שוזר את המגילה בולה. אילימלך אינו עושה חסד עם עמו ונענטש, רות עשויה חסד עם נעמי, בועז עושה חסד עם רות, רות עשויה חסד עם בועז, השכבות עשוות חסד עם הילד.

גלוּ עֲרוּוֹת קָרוּי בַמִקְרָא "חֶסֶד"- "וְאֵישׁ אָשֵׁד יִקַח אֶת אֶחָתוֹ בַת אָבִיו אָז בַת אָמָו וְרָאָה אֶת עֲרֹוֹתָה וְהִיא תַרְאָה אֶת עֲרֹוֹתָן חֶסֶד הוּא".

הסביר הבעל שם טוב-

"ונודע מרבני הבעש"ט זלה"ה מה שאמר על פסוק ואיש אשר יקח את אחותו חסד הוא, פירוש, שהוא בא מבחינת מודת חסד עליון, אך בהשתלשלות למטה הוא אהבה

נפולה בתאות ניאוף בnodע, והנה התקיון הוא להעלות האהבה הנפולה הזה אל שרשה למעלה לבחינת שורש חסד עליון ממקום שבאה" (בעש"ט קדושים ב').

מסתבר שישנו חסד ששורשו טוב ועליו, אך ההשלכה המעשית שלו, מגונה ואסורה. על מנת שהחסד יהיה באמת טוב, חייבת להיות התامة בין המקור ליישום. בין הבהיר למלכות. בין רוח הקודש למעשה.

תפיסה זו, מסבירה את העובדה שבושולת בית דוד מצינו לצד מעשי חסד טוביים רבים, גם מעשי "חסד" שלילי - באונס של תמר בידי אמן אחיה, אבשלום אשר שכבל עם פלגי אביו, וקדמו להם בנות לוט, ואלימלך היורד מן הארץ לעשות חסד עם ישראל בהקמת המשיח, שלא על פי הדין.

המאפיין העיקרי בחסד השלילי, הוא חוסר הנאמנות להלכה. חלק מהחווטאים עשו זאת מרצון להיטיב - אמNON מאהבה, אבשלום להנגת ישראל, בנות לוט ואלימלך למען המשיח. אולם חסד זה הוא דבר איסור מעשי, ולבן חטאו.

העם המואבי מגיע מחסד שלילי, מביאת אב את ביתו, ועל כן התנהגו בהם אומה אינה גומלת חסדים - "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובפנים בדרך בעצכם מפזרים". לעומתיהם, רות מגיעה מחסד חיובי, ועל כן היא גומלת חסדים - "ויאמר ברוכה אתה לד' בת היבת חסיד האخرון מן הראשו לבתך אחרי הבחורים אם לך ואם עשיך".

זהו הטעם למירא של חז"ל על כך שבמגילת רות יש רק חסד, וייחוס לבית דוד. אין כוונתם לומר שאין במגילה מצוות או ערכאים אחרים, אלא כוונתם להעמיד את הפריזמה הנכונה דרכה עליינו להבטיח בערכאים כולם - מהות החסד, העומד בשורש בית דוד. חסד שככלו שזרת הנגנת השם עם הנגנת האדם, בהבנה נכונה והלבתית בין שני אלה.

זהו עומק דברי רבותינו, بما שאמר השם לאברהם אבינו - "ונברכו בר כל משפחות האדמה", אמר ליה הקב"ה לאברהם שתוי ברכות טובות יש לי להבריך בר רות המואביה ונעמה העmonoת". אברהם בעל מידת החסד, היה צרייך השלמה מבחינתה של רות השבה משדה מואב, על מנת שהחסד האלקי המופיע במעשי אברהם, יהיה אמין לצזו האלקי בכל צפאיו, שלא ינסה להביא חסדים נכספים על ידי מעשים אסורים. רות מלמדת כיצד להביא את חסד אברהם לידי ביטוי נכון וישר במציאות המשותנה.

השכנות בוחרות את שם הילד הנולד לבועז ולרות - "וַתִּקְרָא־נָהָה לוּ הַשְׁכָנֹת שֶׁם לְאָמָר יְלִד בֵּן לְנָعֵמִי וַתִּקְרָא־נָהָה שֶׁמוּ עֲזָבֵד, הוּא אָבִי יְשִׁי אָבִי דָּוד". בחרית השם בידי השכנות, מביאה את העובדה שהילד הזה אינו רק בנם הפרטיו של בועז ורות, אלא אדם המהדר כקומה באומה כולה.

המילה "עובד" מבטא את החסד השלים. את המפגש הנכון בין הנגנת השם להנגנת האדם. הקב"ה מבקש מאיתנו לעבדו - "וַיַּקְרַב אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וַיַּנְחַחַת בְּנֵו עַד לְעַבְדָה וְלִשְׁמָרָה". העובדה הרוחנית והמעשית, היא הבחירה החופשית של האדם בעולמו של

הבורא. היא פסגת החידוש של רות ובעז, ובית דוד- האדם מוחיב לעבד את ד', באופן שדר' קבוע, ובסיטואציה שדר' קבוע. העובדה שיש נפלאות, רוח הקודש, עתיד מבהיק, אינה מתירה לkapot' ולדלג, כי אם להאמין בהנחת השם, ולעשות את מה שציוינו בעבודה יום יומית.

אצין שהצעעה זו במאמר זה, אינה מוכרתת. יתרון שאלימלך לא עשה את הדברים מכובן לשם המשיחיות, אם טעית בדרכי, ואם חיללה הצערתי דבר שאינו הולם את אחת מהדמות במנגילה (גם אלו שחוז"ל מתחו עליהם ביקורת קשה), הרי יהיו הדברים באב פורה, וכדרשה שעיקרה לימוד הערכים, ולא בעיסוק בדמויות עצמן.

יהי רצון שנזכה לדבוק בגודلينו, בעז, נעמי, רות ודוד, לעשות נחת רוח ליווצרנו, ולעשות רצון בוראנו, לקיים מצוותיו באהבה וביראה, בחשך וכפי הדין, עד הופעת משיח צדקהנו במפלאות תהליכי ההשגה העליונה.

חידושה של רות

דמותה של רות מכנסת בתוכה יסודות אמוניים רבים. כללים רבים בעבודת ד' נלמדו מרות אשר זכתה להיות תחילתה של שושלת מלכויות בית דוד.

עובדיה זו אינה פשוטה, בשונזרים במקורה הביולוגי של רות- העם המואבי. מואב הוא גם בנו וגם נכדו של לוט שנולד בתוצאה מגילוי העריות בין ובין בנותיו כמתואר בטורה: **"ותשׁקַע אֶת אֲבִיכָה יְיֻן בְּלִילָה הוּא וַתָּבֹא הַבְּכִירָה וַתֵּשֶׁב אֶת אֲבִיכָה וְלֹא יְדַע בְּשִׁבְבָה וּבְקָוָמָה... וַתַּהֲרִין שְׁתִי בְּנֹת לֹט מִאֲבִיכָה וַתַּלְךְ הַבְּכִירָה בָּן וַתִּקְרַא שְׁמוֹ מֹאָב הוּא אֲבִי מֹאָב עַד הַיּוֹם"** (בראשית יט).

לבאורה לא מובן כיצד יתכן ששורש המלכות של עם ישראל הוא תוצאה של חטא גילוי עריות. בנוסף, המואבים היו הראשונים המתנגדים והמתנגדים לישראל ב恰恰ם ממצרים, כמתואר בפרשタ בלק. בלק לא רק שקרה לבלעם בכדי לקלל את עם ישראל, אלא אף יוזם את אחד החטאיהם החמורים שהוא לישראל בנזודיהם במדבר סיני, חטא "השיטים", שבו פיתו בנות מואב את בני ישראל ל贌נות מינית ודתית. חז"ל החריפו את האבסורד בשאמורו בגמרא (סוטה מז). כי רות הייתה נבדתו של בלק: "אמר רבי יוסי בן חוני: רות בתו של עגנון בנו של בלק הייתה".

תשובה לסתירות אלה יכולה להתקבל מעיון באישיותה של רות השבה משודה מואב, בעוד זהותה נובעת מקדושת ישראל. הדבר בא לידי ביטוי בשני תיאורים של חז"ל במדרש לגביה רות. התיאור הראשון מתיחס ליפניה של רות שאפירלו בועז שהיה ראש הסנהדרין, היה צריך להתאמץ על מנת לעמוד בפניה, וכבר כתוב המדרש: "ר' יהודה אומר כל אותו הלילה היה יצדו (של בעז) מקטרנו ואומר אתה פני ומבקש אישת, והיא פניה ומבקשת איש, עמדו ובועלה ותהי לך לאישה! ונשבע ליצדו ואמר: חי די שאיני נגע בה" (רות רבה פ"ז). במקום אחר מדברים חז"ל על צדדים פיסיים נוספים שהיו ברות: **"נראין הדברים שהברכה שורתה במעיה של אותה צדקת"** (רות רבה פ"הו). מדרשים אלו מצירירים את רות כמי שambilאה עמה משודה מואב את ברכת החיים הגשמיים, ובדברי רבותינו: **"כשושנה בין החוחמים"**- ברוח השושנה היוצאה בין החוחמים ונונתנת ריח טוב, אך רות יצאה בשושנה מבן זרע האומות" (מדרש זהר חדש רות צו). hei אומר, מה שיחיד את רות הוא היכולת להוציא טוב מרע, או במודוקיק יותר, להעלות את הרע למקורו הטוב, וממילא בועלן יבללה. דהיינו, לקחת את סערת החיים החמורים, תאות האכילה ותאות האישות, ולטהר אותן ביראת שמים, ע"י מבט عمוק וקדוש יוותה.

גם בועז נקט בגישה זו אל מול הפריצות שהיתה מצויה בדורו. ידועה דרישתו של ר' פנחס בר חמא על דורו של בועז **"שטוּפֵין בְּזִימָה הַיּוֹ"**, ולמרות זאת בועז לא תקו תקנות האוסרות לחיות חיים חמוריים לחלוותין, אלא דבר על החובה לחיות חיים חמוריים בטוהר ובישורות- **"בָּעֵז וּבֵית דִינֵנוּ הַתְקִינוּ לְשָׁאֹל שְׁלֹם בְּשָׁם"**, כלומר לצאת

למרחבי החיים החומריים, ושם להזכיר את שמו של הקב"ה, בתוך החיים עצם. רמז לקידוש החיים החומריים כבסיס למלבות בית דוד טמון עוד בימי אברהם והדבר נרמז בדברי הגמרא: "אמר ליה הקב"ה לאברהם שתי ברכות טובות יש לי להבריך בך, רות המואביה ונעמה העמונית" (יבמות סג.). אומר הקב"ה לאברהם כי ישן שתי בחינות רוחניות הזוקנות לזכוקן והפריה ע"י זרען, בשאחת מהן היא רות המואביה הטומנת באישיותה את היכולת והיביעו של טיהור החיים על כל חלקייהם החומריים. בדרך דומה פירשו חז"ל גם את הקשר שבין בליך לבין רות: "בשבר מ"ב קרבנות שהקריב בליך הרשע, זכה ויצחה ממנה רות" (הוריות י). עובdot הקורבןות של בליך הייתה ביסודה השורשי דבר טוב שנוצל למטרה פסולה. נקודה זו זכתה להתרבה, להזדקק ולהיתה ע"י רות נבדתו. גישתה של רות, המקדשת באישיותה את זוהמת מוואב, ובכך מעלה את החיים בעולם לחיק קודש, היא הגישה המסוגלת להתמודד עם אתגרי החיים בעידן בו אנו חיים.

המדרש בתיקוני זההר אומר: "במה פרושים ותקיפים היו מתכנים לעשות מלחמה עם הנחש הקדמוני, ואין בהם אחד שיבול לנצחו". לא ניתן להתמודד לחלוטין עם יצור הרע רק בגישה של "פרישות ותקיפות" (עם כל חשיבותה וחינויתה). בוחם של הגבולות ואיסורים מוגבל ואין בהזדיינותו את היצור. אנו לומדים שرك דבר אחד יכול לנצח את יצור הרע, בשילוב עם ההגבלה והאיסורים: "מאותו יום שפיטה הנחש את אדם הראשון הוא שולט על האדם ועל בני העולם... אי אפשר להינצל ממנו עד שיבוא המלך המשיח" (זהר ח"א קיד). ה"משיח", שוגם הוא נצץ למשפחה בית דוד, נובע גם הוא מגישותם של רות ובצע שמתמודדים עם הרוע בעולם לא רק במלחמה חזיתית, כי אם גם באמצעות קידוש החיים, על כל מרכיביהם, ומימושם השלם. בנגדו לאלו הסוברים כי בכדי להתקדש יש לסתמן את הנאות החיים במעשה שטון, רות ובוצע מראים כי אין Ningud מובנה בין חומר ורוח אלא השלמה, והחומר הווא לבושו הARMONI של הרוח האלוקית השוררת על האומה היישראלית. החומר הווא זה שמנגנים את הרוח ונונת לה ביטוי, בעוד הרוח מקדשת את החומר. ברור הדבר, שאין הבונה שאין צורך בהגבלה ואיסורים, אלא שיש יחד עימם להעמיק את המבט ולהבחן שהחיים אינם אויב הקודש אלא הם השנון המצו依 בו עצמו.

העיקרון המנחה הנלמד מדרך של רות שם במרכזו את ההתמודדות הדינאמית עם החיים ולא רק את ההסתగות וההימנעות מהם, שכן התורה היא עצמה יסוד החיים והיא המארה אותם בצורות הטבעית להם, המסתודרת ע"פ הרצון האלוקי. סטייה מהתורה, היא סטייה מהחיים, וسطיה מהחיים לא תוכל להחזיק מעמד לאורק ימים.

מכאן שאין מתאים יותר מחוג השבועות בכדי לשמש "תג מתן תורה". תורה ישראל איננה תורה רוח בלבד, כי אם בראש ובראשונה דרך של חיים, על כל חלקייהם. דרך המשיבה רוח בחקלאות שבארץ החיים, והוא גם שורשה של מלבות בית דוד אליה אנו עורגים כל ימינו.





הרב, התלמיד, ומה שביניהם

הציווי לשבת בסוכה מקורו בתורה, כמו גם טעם:

"בְּסֻכֹת חֶשְׁבָּו שְׁבַעַת יְמִים כֵּל הַזָּרֶח בְּיִשְׂרָאֵל יִשְׁבָּו בְּסֻכָּת, לְמַעַן יִדְעָו דָּרְתִּיכְם בְּיִשְׁבָּו הַזָּשְׁבָּתִי אֶת פְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַזָּעֵיא אַתֶּם מְצָרִים" (ויקרא פרק כג).

נחקקו התנאים לזכר אילו סוכות כוונת הכתוב:

"כִּי בְּסֻכֹת הַשְׁבָּתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל - עֲנֵני בְּבֹוד הֵין, דָבְרִי רַבִּי אַלְיעָזָר. רַבִּי עֲקִיבָא אָמַר סֻכּוֹת מְמַשׁ עֲשׂוּ לָהֶם" (סוכה יא:).

לדברי רבי אליעזר, הסוכות האמורות בכתב אינן סוכות העשוות מגזרי עצים, אלא נס שארע לאבותינו, כאשר סבבו אותם בלבתם מדבר ענני בבוד לשמירה. תלמידיו של רבי אליעזר, רבי עקיבא, חולק עליון. הוא סובר כי הכתוב מדבר על סוכות ממשיota, העשוות מחומר מסויים, ולא ענני בבוד.

את דעת רבי עקיבא ניתן להבין בשני אופנים - ישראל בנו לעצם סוכות בדרך במדבר ממש ארבעים שנה, וגם זכר לחניה במקום ששמו היה 'סוכות'. שם המקום ניתן עוד בימי יעקב, משום שבנה סוכות ממש למקנהו - "וַיַּעֲקֹב נָשַׁע סְבִתָּה וַיַּבְנֵן לוּ בַּיּוֹת וְלִמְקַנְּהוּ עֲשָׂה סְבִת עַל פָּנֵי קָרָא שֶׁם הַמָּקוֹם סְבִות" (בראשית לג:יז).

בראה ראשונה איןנו זכרים להבין דברי רבי אליעזר. הרי מצינו שהتورה פירשה את דבר ישיבת ישראל במקום ושמו 'סוכות' בכתב, ולא קראה לענני הבוד בשם 'סוכות': "וַיִּסְעָה מִשְׁפְּת וַיַּחֲנוּ בָּאתֶם בְּקַעַת הַמִּדְבָּר" (שמות פרק יג).

יש לציין, שסוכות הייתה התחנה הראשונה ביציאה ממצרים, וזה תואם את הטעם הנאמר במצוות סוכות: "בְּסֻכֹּת הַשְׁבָּתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַזְּמִינָה אֲוֹתָם מִארֵץ מִצְרָיִם" (ויקרא כג).

יש לעיין מה הביא את רבי אליעזר לדרosh דרשה האומרת כי 'סוכות' היו ענני הכוכוב, על אף שהחופש עולה יפה עם דבריו תלמידו יותר מדבריו הוא.

לעון בסוגיא זו, נתבונן בכיוונים הרוחניים של מלאכי עליון אלו - רבי אליעזר ותלמידו רביעקביא.

אחד הסיפורים הידועים בגמרה הוא הסיפור על נידויו של רבי אליעזר. הגمراה מספרת שנחلكו רבי אליעזר וחכמים בדבר טומאותו של תנור:

"באותנו היום השיב רבי אליעזר כל תשוכות שבועלם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: אם הלכה כמותי - חרוב זה יוכיח. נערחרוב ממקומו מהה אמה... אמרו לו: אין מביאין ראייה מן החרוב. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - אמת המים יוכיחו. חזרו אמת המים לאחורייהם. אמרו לו: אין מביאין ראייה נאמת המים. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - בותלי בית המדרש ייפול. גער בהם רבי יהושע, אמר להם: אם תלמידי חכמים מניחים זה את זה בהלכה - אתם מה טיבכם? לא נפלו מפני בבודו של רבי יהושע, ולא זקפו מפני בבודו של רבי אליעזר, ועדין מטין ועומדין. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום! עמד רבי יהושע על רגליו ואמרה: לא בשמיים היא... אמר רבי ירמיה: שכבר נתנה תורה מהר שני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר שני ב תורה אחרי רבים להטת.

- אשכחיה רבי נתן לאילו, אמר ליה, מי עבד קודשא בריך הוא בהיה שעטה? - אמר ליה: קא חייך ואמר נצחוני בני, נצחוני בני. (תרגום: מצאו רבי נתן את אליו הנביא, שאל אותו, מה עשה ד' באותו שעה שנחלקו ר' אליעזר וחכמים? אמר לו אליו: חייך ד' ואמר נצחוני בני) אמרו: אותו היום הביאו כל תהורות שטיחר רבי אליעזר ושרפום באש, ונמננו עלייו וברכוו (תרגום: שרפו את כל החפצים שהוא טיחר לפ' שיטתו, ואף נידו אותו מהחבורה). ואמרנו: מי ילך וירדיעו? - אמר להם רביעקביא: אני אלך, שמא ילך אדם שאינו הגון ויודיעו, ונמצא מחדריב את כל העולם כולו. מה עשה רבי עקיבא? לבש שחורים, ונחטעף שחורים, וישב לפניו בדוחק ארבע אמות.

- אמר לו רבי אליעזר: עקיבא, מה יום מיוםים? - אמר לו: רבי, כמדומה לי שחייבים בדילים ממן. - אף הוא קרע בגדיו וחלץ מנעליו, ונשמט וישב על גבי קרקע. זלגו עיניו דמעות, לקה העולם שלישי בזיטים, ושליש בחטאים, ושליש בשעוורים. ויש אומרים: אף בזק שבידי איש טפח. תנא: אך גדול היה באותו היום, שבכל מקום שנutan בו עיניו רבי אליעזר נשраф. ואף רבנן גמליאל היה בא בספרינה, עמד עליו נחשול לטבעו. אמר: כמדומה לי שאין זה אלא בשביב רבי אליעזר בן הורקנוס. עמד על רגליו ואמר: רבונו של

עולם, גלי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך,
שלא ירבו מחלוקת בישראל" (בבא מציעא נט).

בסיפורו זה נחקרו רבי אליעזר וחכמים בדבר טוהרתו תנוה. רבי אליעזר הוכיח שההלהכה
כמאותן, ע"י שינוי סדרו הטבע. מהשימים סייעו לו וככל הוכחות שלו עלו יפה. זרם המים
התהפהן, קירות בית המדרש נטו ליפול. לבסוף, אף יצא קול שמיימי והכריז שההלהכה היא
ברבי אליעזר בכל מקום.

אך חכמים שבאותו הדור, לא ראו בהוכחות אלו ראייה לשינוי ההלכה.

רבי יהושע ורוב התנאים שבאותו הדור, נידו את רבי אליעזר בשל עמידתו על דעתו זו
בניגוד להכרעת הרוב.

הנימוק שניתן לנידי - על אף ש'בשים', במידת הדין, במידת האמת המוחלטת, ד'
הכريع שהלכה כמו רבי אליעזר, סמכות פסיקת ההלכה אינה שמיימת אלא אונשית.
על כן, אמר אליהו לרבי נתן שד' ישובצחק ואמר ניצחוני בני. هو אומר כביכול, דעתך
היא שר' אליעזר צודק, אך אין הלכה למעשה כמו רבי אליעזר, אלא כדעתם רוב החכמים
בבית המדרש.

יש לבירר כיצד יתכן הדבר ד' בשיטת רבי אליעזר הגדול, איןנו נפסק להלכה.
שםו של רבי אליעזר רומז על דרכו המיוحدת, אליו-עזרה. תפיסה זו, יונקת את כוחה
מהאמת האבסולוטית האלהית.

רבי אליעזר צודק תמיד, בדבריו בת הקול.

הוא שיר לעולם האמת והשקר, השחוור והלבן, היישר והעוקם. אליו נגיעה לאחר תיקון
העולם, הוא עומד ב⌘מגמת המציאות כולה.

לעומתו, חכמים שנידו אותו מشرطיהם את גבולותיה של מידת הדין הרadicאלית
במציאות ההנהגה הציבורית ההלכתית.

התנא שנבחר להודיע לר' אליעזר על נידונו, הוא תלמידו המובהק, רבי עקיבא.
לדעת רבי יהושע ורבי עקיבא, עניינה של התורה אינה רק להיות שלמה ולצער
עבורנו את המגמה הסופית, כי אם להיות גם משילימה ומקדמת לקראת מגמה זו. התורה
מצמיחה את הטוב והוישר בעולם, היא מעדנת את המציאות, לפי כל היקיון שלה.

הם מתנגדים לתפיסה הרואה ב'להיות צודק' את מהותה הייחודית של תורה שבבעל
פה, שהרי תפיסה זו חסירה, בשל הוותה מטיצה במציאות השבירה את האמת הגדולה.
'לא בשים היא!', هو אומר, לא אמיתית בלבד היא, כי אם גם שואפת לאמת,
מעודדת את האנושות לאמת, אט אט לפי קצבו של בלי היקיון של כל דור, 'אמת
מארך תצמת'.

הדיון ההלכתי נסוב שם בעניין תנור הבניי מאדרמה ומחוליות (שנבנה מחדש), האם הוא נחشب כי לקבלה טומאה בשל חוליותו או לא, בשל היותו בניין בגלל האדרמה שבנו. נראה כי זהו גם הדיון הרוחני העומד בסיס מחלוקתם. רבי אליעזר טוען שגם התנור אינו עונח להגדירה המדויקת של 'כלי', הרי שהוא אינו כלי, וחכמים מרחיבים את הגדרת ה'כלי'. רבי אליעזר דורך מהעולם להיות 'כלי קיבול' ורואו לקבלת דבר ד' הטהור שבתורה, ואם העולם אינו מענה לקריאה זו בשליימות, הרי שאינו ראוי לקבל התורה, משום שאינו מוגדר כ'כלי' בכלל.

אר חכמים מודגשים שהפקיד התורה אין מסתורים בהודעת דבר ד', לעולם, אלא בبنית העולם להיות 'כלי קיבול' ראוי לקבל את דבר ד'. מושג הכללי הוא מרכז אופיה של התורה בראיות החולקים על רבי אליעזר, בעוד מושג התוכן האידיאלי הוא מרכז אופיה של התורה בראיות רבי אליעזר. מובן הדבר, שבעולם הזה גישתו של רבי יהושע מרכזית, בעוד בעולם האמת לעתיד לבוא, שיטות הרוחנית של רבי אליעזר תקבל מקום מרכזי. רבנן גמילייל הנשייא במעט וטבח בשל נידויו של רבי אליעזר. והוא אומר, הטעע עצמו דורש את מקומו של גישת רבי אליעזר, התפיסה אשר אינה מנicha למציאות לשquo ברמתה הרוחנית הפרימיטיבית, אלא דורשת ממנה בעוז להגיע לבגרות מלאה.

בר גם במקרה הבא:

"תנו ובנן מעשה ברבי אליעזר שנזר של שולש עשרה תעניות על הצבור ולא ירדנו גשםים. באחרונה התחללו הצבור לצאת. אמר להם: תקנתם קברים לעצמכם? געו כל העם בבליה, וירדו גשםים. שוב מעשה ברבי אליעזר שירד לפניה התיבה ואמר עשרים וארבע ברכות ולא נענה. ירד רבי עקיבא אחריו, ואמר: אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה. אבינו מלכנו למען רחם علينا, וירדו גשםים. הם מרגנני ובנן. יצתה בת קול ואמרה: לא מפני שזה גדול מזה, אלא שזה מעביר על מידותינו, וזה אינו מעביר על מדותינו" (תענית כה).

גישתו של רבי אליעזר דורשת מהמציאות להתיישר לפי הקיי העליון, על מנת שייגיע לה גשם. הוא מורה על תעניות.

הקיי של תלמידו רבי עקיבא שונה. רבי עקיבא, כמו כן הוא, מתחשב ב'עקב', בצדיה הנמרץ של המציאות. העולם נתול כלים מלהגיון לקרה דבר ד' השלם בנסיבות כדירישת רבנו. רבי עקיבא מעודד את זרם הדם הרוחני והאידיאלי להגיא אף למקום הנמרץ ביוטר בגוף האדם, העקב, בקצב המתאים לגוף.

רבי עקיבא בגישתו זו, גורם לעולם להויר גשם, גורם ל'שמיימ' להפרות את ה'ארץ'. מהמשנה משותמע שרבי אליעזר אינו פחות מרבי עקיבא. אלא שמעלת רבי אליעזר שייכת לבית המדרש, ואני מידה רואה בהנהגת ההלכה לציבור.

רבי אליעזר הוא עליון, על כן אינו מעביר על מידותינו. רבי עקיבא מגיע מהדעה שהובעה במקורה התנו, אשר רואה בתורה מצחית האמת, ולא מודיעת האמת בלבד. רבי עקיבא מתחשב בקצב המציאות המתaska, וממלמדנו כי גם בניתו כושר ההכלה של המציאות, הוא הוא תורה.

לא רק תוכן של דבר ד' הוא תורה, כי אם גם האפשרות להכיל תוכן מורכב כזה, והאחריות לשאותו, הם תורה. פיתוחמושגי האחוריות, המורכבות, הסבלנות, הזריזות וכו' הם תורה, לצד התכנים האלוקים הניצוקים לתבניות אלו.

עתה נהייה המחלוקת בדבר הסוכות בהם יישבו במדבר.

הן רבי אליעזר והן תלמידו רבי עקיבא, מודים כי היו סוכות ממש והוא ענני בבוד, אלא שהמחלוקה היא על מרכזיותם הרוחנית של ערבים אלו.

רבי אליעזר סבור כי ההופעה האלוהית השלים, בדמות ענני בבוד, היא מרכזה של תורה. עננים אינם צריכים בניה איטית, הם ללא כל קונסטרוקציה. הם מושלמים, אלוקים, ללא פגם כלשהו. בראית עולם האמת, האורות קודמים לבריאת הכלים.

רבי עקיבא סבור כי גם בניתו הכלים ע"י האדם היא תורה. על כן הוא סבור שהישיבה בסוכה מבטא את בנית המציאות שלנו בכל קיבול לדבר ד' העליון והנורא, אשר בניה זו היא תורה עצמה. סוכות ממש עשו להם. במציאות העולם זהה, הכלים קודמים להופעת האורות.

טעות תהיה לחשוב שדי לנו באחד משני עמודי עולם אלו.

לא גישתו העליונה של רבי אליעזר הגדול, לא מידת הדין בעולם בית המדרש ואף בפסיקת ההלכתית, היהדות היתה נוטה חיללה לו כליל, לא התחיבות ודרישת התקומות תמידית ותקיפה מהאדם. העובדה כי היהדות אינה ממחרת לוותר לחטאים כdotות אחרות, העובدة כי ביהדות عمل התורה והמצווה בכל חשוב, הוא פרי תורה רבי אליעזר הגדול. אין צורך להזכיר מיללים כמה חסירה היום המציאות הציבורית (והרבנית) בישראל ובעולם התרבותי בולו את עמדת זו, המדגישה את הצורך תיקון, אשר אינה מוגתרת למציאות הבינונית ואינה מחייבת להמון.

רבי עקיבא נקרא בכמה מקומות אבי תורה שבבעל-פה.

לא רבי עקיבא אשר ידע לשקם את התורה תוך כדי התקופה הרומית-נוצרית, את טו, תוע שמירה על איזון של התקומות מתחשבת באפשרות המציאות להכיל את התכנים האלוהים הטהורים, לא הייתה היום תורה שבבעל-פה כפי שהוא מכירinos אותה.

"**חג הסוכות תעשה לך**" - לשון רבים. ניתן לבאר כי יש לחוג חג של שתי סוכות שונות, סוכתו של רבי אליעזר הגדול, היא הסוכה העליונה והאידאלית, הסוכה המורה לנו لأن להגיע, ואינה מניחה אותנו לש��ע בIVENיות החיים, וסוכתו של תלמידו רבי

עקבא, היא סוכבת דוד ההולכת ומוקמת את אט, תוך חתירה לשלים, בהקשבה לקצב ההלכה של המציאות, בכפוף לכללי פסיקת ההלכה שבידינו מרבותינו.

נבית אל רומיונות תפיסתו של רבוי אליעזר, עם פסיקת ההלכה על פי תלמידו הנדול, רבוי עקיבא, ונدع לשלב את המטרה באמצעותים בצורה הראوية ביותר.



כיצד התפילה עובדת?

ראש השנה הבא לפתחנו, הוא יום בו באה לידי ביטוי השגחת השם בעולמו, לדון את הבריות העוברות לפניינו בניי מרון.

מצידנו, בנו ועובדיו של הבורא, נדרשת פועלות התפילה. תפילה אשר בכוחה לשנות את המציאות.

או מתאים מיום הדין לעסוק בסוגיות התפילה, ובஹוטים השונים שבאו בדברינו רבותינו ביחס אליה, על מנת שנוכל לבזון היטב את ראשנו ולבנו בראש השנה על ידי תפילותינו, להכרעה טובה על עמננו ועולמנו.

מהי מהותה של התפילה?

"מעשה באדם אחד שהיה רועה בהמות ולא היה יודע להתפלל, וכל יום היה אומר "דיבובנו של עולם, גלו וידוע לפניך שאילו היו לך בהמות נונתנם לי לשומרם - לכל אני שומר בשכר - וכן הייתי שומר בחינם, כי אני אוהב אותך" וישראל היה.

פעם אחת היה הולך תלמיד חכם אחד לדרך ומצא את הרועה שכן היה מתפלל. אמר לו "שותה, אל תתפלל כך". אמר לו הרועה: היאך אתהפלל? מיד לימד לו תלמיד החכם סדר ברכות וקריאת שם ותפילה על מנת שלא יאמר עוד מה שהיה רגיל לומר. לאחר מכן הגיעו אליו תלמיד חכם אשר שאל מה שילמד לו ולא התפלל כלל. וגם מה שהיה רגיל לומר היה ירא לומר מפני שהוא צדיק מנע ממנו. ואהה אותו תלמיד חכם בחולם הלילה שהיו אומרים לו: "אם לא תאמיר לו שיאמר מה שהיה רגיל לומר קודם שבאת אליו, ואם

לא תלך, תדע הרעה אשר תמצא אותן כי גזלת לי אחד מן עולם הבא". מיד החל ואמר לו: "מה אתה מתפלל?" אמר לו: "לא כלום, כי שכחתי מה שליימדתני וגם צוותני שלא לומר אם היו לו באהמות". אמר לו החכם: "כך וכך בא אליו בחלוות, אמרו מה שהיית רגיל לומר". הרוי בכאן לא תורה ולא מעשים, אלא שחשב לעשנות טובה והעליה לו דבר גדול, כי וחמןא ליבא בעי. לפיכך ייחסו אדם מחשבות טובות להקב"ה" (ספר חסידים).

הסיפור המפלי מספר חסידים, מלמד אותנו על יסוד התפילה - "رحمנה ליבא בעי". עובדות השם שברגש, היא התפילה. כਮובן לנו להזהר מטעויות ומודילוגים, ועלינו לומר את המילים, אולם העיקר נותר - כונת הלב.

הרבות קוק צ"ל הדגיש במאמריו ביחס לתפילה פעמים רבות (למשל בהקדמותיו לפרירושו לסידור עולות ראייה), שעיקר התפילה הוא פועלות הרגש, ולא פועלות השכל. ולעומת זאת, עיקר לימוד התורה הוא בתפישת שבול ולא בפעולות הרגש.

אנו עובדים את השם יתברך בכל חלקו אישיותנו - בשכל על ידי תורה, ברגש על ידי תפילה, בגוף על ידי מצוות, ובכח המדמה על ידי הנבואה. **פעולות הרגש בעת התפילה, מיטיבה במספר היבטים.**

ראשית, היא קיום מצווה, ועל כן עצם קיומה כזו אלוקי על ידי האדם, היא הדבקות עצמה בבורא.

שנייה, התפילה גורמת לשינוי המיציאות אשר עליה התפללנו, בהיותנו מכובנים את לבנו למקום הנכון - "ענני מרוחב ייה".

שלישית, עצם התפילה היא המטרה, בהיותה מבססת את אמונה האדם בהשם ואת אמונו בהשגחה בכל סיבוכיו החיים - "מן המצר קראתי ייה".

רביעית, התפילה מביאה את הערגנה הנשמיתית הלאומית, הנצחית והקיימת, לאידיאלים האלוקיים (-חסד, משפט, בית דוד, שלום עולמיים ועוד). בדומה לקרבן התמידי, הציבוררי, המביע את ערגנת האומה לאלהיה, פעמיים ביום. עובדות התפילה של כל אחד ואחת, היא כבנה המקוריב במק dred בשם הכלל, ולבן דיניהם דומים, ובשניהם יש קרבה לרוח הקודש וכעין נבואה.

את המטרה הראשונה למדנו מעצם מצוות התפילה - "לעובדו בכל לבבכם". ואת המטרות השנייה והשלישית סייכם בעל ספר החינוך -

"משרשיו המצוות, מה שהקדמתי מהם פעמים, כי הטובות והברכות יחולו על בני אדם כפי פעולתם וטوب לבם ונשר מחשבותם, ואדון הכל שבראמ חפש בטובתם והדריכם והצליחם במצוותיו היקרות שייזכו בהן, והודיעם גם כן ופתח להם פתח באשר ישיגו כל משלוחיהם לטוב, והוא שיבקשו ממן ברוך הוא, אשר בידו ההשתפקות, כי הוא יענה את השמיים לכל אשר יקראו באהמת... ומבלבד השגת חפציו לבנו, יש לנו זכות בדבר בהתעדור רוחנו וקבענו כל מחשבותינו, כי הוא האדון הטוב והמטיב לנו, וכי עינינו

פקחות על כל דרכינו, ובכל עת ובכל רגע ישמע עתקינו אלינו, לא ינום ולא ישן שומר ישראל, והאמינו במלכותו ויכלתו מבלתי שום עד פקפק, וכי אין לפני מונע ומעכב בכל אשר יחפץ".

לפי המטרה השנייה, כאשר האדם משותה לטובה בעקבות תפילתו, הוא גורם השפעה ושינוי בעולם, ומבטל גזירות רעות, ומקדמת העולם ליעודו.

את המטרה השלישית, הגידר יפה הרש"ר הירש, בדברו על התפילה בלימוד אמונה, ומשפט אישיותו של האדם מול עצמו ואלוקיו, לבדוק האם הוא מאמין ורוצה את מטרות התפילה -

"המילה להתפלל אשר ממנה נזורה תפילה - הוראתה לשפט, לדון את עצמו. לשאוף למשפט אמת על עצמו. פירושה, אפוא, פרישתי מחיי המעשה והחתירה לקראות משפט אמת על עצמו, על ה'אני' שלי, דהיינו על כל יחס אל ד', אל העולם, ויחס ד', יחס העולם, אליו. על ידי החדרת נוח המשפט הזה בלבני הני חזור לחיי המעשה הצורך, מרום ומתחסן". הרי לנו, התפילה בביבוסט אמונה האדם.

את המטרה הרביעית, הביא רבינו יעקב בעל הטורים -

"נו היו עושים חסדים ואנשי מעשה, שהיו מתבודדים ומכובנים בחפילתן עד שאין מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגבורות רוח השכלה עד שאין מגיעים קרוב למעטת הנבואה...שהתפילה היא במקום הקרבן...ולבן צרך ליזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוננה, ולא יערב בה מחשבה אחרת כמו מחשبة שופולת בקדושים, וקביעות מקום דעבודה במקdash, והשווות הרגלים ככהנים בשעת העבודה במקdash, וקביעות מקום כמו הקרבנות שכל אחד קבוע מקומו לשיחתו ומתן דמיון, ושלא יחוץ דבר בין לבין הקיר ובינו לקרקע דוגמת הקרבן שהחיציה פוטסת בין לבין הכלוי ובינו לרصفה. והוא שיאיו לו מלבושים נאים מיוחדים לתפילה כגון בגדי כהונה...ואחר שייעשה דוגמת הקרבן, עולה לדין ניחוח למקום שהקרבן עולה, והמלך עושה אותו בתור לקונו". (טור או"ח סימן צח).

ובלשונו של רבינו בחיי בספר "חובת הלבבות" -

"ראוי לךachi שתדע, כי בונתנו בתפילה אינה כי אם כלות הנפש אל האלוהים, ובניהם לפני עם רוממותה לבוראה, ושבחה והודאה לשמו, והשלכת כל יהבה עליו".

בר גם בספר הכוורי, שם באර רבינו יהודה הלוイ את מעלה התפילה במצוון רוחני לנשמה -

"נמצא שאין תפילת החסיד דבר שבמנาง או שבחרגל, בשירת הזראי והתובי, אלא שכל מלה מחשבה עמה ובונה בה. בדרך זו תהיה שעת התפילה לחסיד בגרעין חזון ופרון, ושאר השעות תהינה לו בדרכים המוליכות אל שעוז, שלבואה הוא מאצפה, כי על ידה הוא מדומה אל העצמים הרוחניים ומתרחק מן הבחמים... והנה ערך כל אלה לנפש

הוא כעדך המזון לגוף, שכן חפילת אדם טובה לנפשו, בשם שהמזון תועלת לנפו. וכן ברכבת כל תפילה שורה על הדם עד שעת תפילה שאחריה, בשם שכח הסעודה שסעד מתקיים בו עד שיש עד סעודת לילא. אולם, ככל אשר תתרחק שעת התפילה תלך הנפש הלוּך וקדור מטרדות העולם הבאות עליו... אך בשעת התפילה מטהר האדם את נפשו מכל מה שעבר עליו בהינתנים ומכך אותה לקרה העתיד".

בעין דברי ריה"ל בכוזרי על מעלה התפילה כמזונה של הנשמה בבדיקות באלהים חיים, כתבר רבינו חיים מולוז'ין על עבודת ד', מהוות ממש תנאי לחיבור וחיות העולמות כולם, ובلتוי עבדות ד' העולמות היו בטלים מיד, משומש זה זומו וחוותם -

"וכמו שענין חברו וקיים נשמת האדם בגופו, הוא ע"י אכילה ושתייה, ובבלתים פרד וסתלק מהגוף. כן חיבור עצמותו ית' אל העולמות שהן סוד האדם הגדול, כדי להעמידם ולקיים ולא תגעל נפשו אותן, גזרה וצונו ית' שיהा תלוי בעסק התורה ומעשי המצאות ועובדות התפלה של עם סגולה. ובבלתים היה הוא יתרך מסלך עצמותו ית' מהם". (נפש החיים שער ב).

בஹשך לגישה זו, כתוב מרן הרב קוק על התפילה במצב נשמתי הבא לידי ביתוי, מבטא ומצין את חיינו ודבקותנו בד' -

"אין התפלה באה כתיקונה כי-אם מתוך המחשבה שבאמת הנשמה היא תמיד מתפללת. הלא היא עפה ומתרפקת על זודה בלבד ללא שום הפסיק כלל. אלא שבשבעת התפלה המעשית הרי התפלה הנשמיתת התיידית היא מתגללה בפועל. וזהו עידוננה עינוגה, הדרה ותפארתה, של התפלה, שהיא מתחדמת לשושנה הפוחתת את עליה הנאים לקראת הטל או נוכחות קרני המשמש המופיעים עליה באורה, ולכן" הלויא שיתפלל אדם כל היום כלו....התפלה היא לנו, ולעולם כלו, הכרה גמורה, וגם תענגן היוטר בשדר שבתעוגנים. גלי הנשמה שלנו הולכים ושותפים, הננו חפצים מעצמנו ומהעולם שלמות בזאת שאין המיציאות המוגבלות יכולה לתן לנו, ומתוך כך הננו מוצאים את עצמנו שרויים בצרה גדולה, שדאבונה יכול להעביר אותנו על דעתנו ועל דעת קונו. אבל קודם שייעבור זמן גדול, שיוכל שרטון זה להתגלגל בקרובנו הננו באים ומתפללים. שופכים אנו את שיחנו ומתרנסאים אנחנו לעולם של מציאות שלם בתכליית השלימות, ואז נעשה עולמנו הפנימי באמת שלם בתכליית השלימות, וודעתנו מותמלאת נחת, והוא המשקל שהכרעתנו הפנימית פועלת על המיציאות, שגם פנימיותנו היא אחת מחלקה, מבריע גם את כל העולם כלו לכף זכות....התפלה היא האידיאל של כל עולמים. כל ההוויה יכולה למקור חייה היא עורגת, כל צמח וכל שיח, כל גרגיר חול וכל רגב אדמה, כל אשר בו חיים נגליים וכל אשר בו חיים כמוסים, כל קטני היצירה וכל גדולה, שחקוי מעלה ושורפי קודש, כל הפרטויות שבכל יש, וכל כלותנו, הכל הומה, שואף, עורג ושוקק לחמדת שלמות מקודרו העלionic, החי, הקדוש, הטהור והכבד. והאדם סופג את כל השקיקות הללו בכל עת ובכל שעה, והוא מתרומות ומתעלה בתשוקות קדשו, ובא תור הגילוי לתשוקות רומיות-אל אלה בתפלה, המכחה גלי אורה, היוצאת בחופש עזה בהגינוי

שיה קדשה למרחבי אל. מרום הוא האדם בתפלת את כל היצור, מאחד הוא עמו את כל היש, מעלה את הכל, מרום את הכל למקור הברכה ומקור החיים" (עלות ראה).

בשל היהות התפילה בעין השוראת שכינה ונבואה, בערגת הנשמה לשמנונה עשויה האידיאלים האלוקים בשם כל ישראל לדומה לקרבן התמיד, בשל בכך התפילה יכולה "להדיבך" את מי שקרוב למי שמתפלל, לדומה לכך שהעומד ליד המתנברא, נדבק בלבאותו, כפי שוראיינו בשאול המלך.

כבר מתאר הרב הנזיר (ר' דוד בהו), תלמיד הרב קוק, את פועלות רוח הקודש שבתפילה המסוגלת לורום האדם הקרוב למי שמתפלל.

"לפניכ" ז' שנה, ואני בשוויץ בבלז', עסוק ב לימודי הדעת והפילוסופיות תלתקופותיהן, מלא צימאון ושיקפה לאמת, בייחוד האמת הישראלית, הנעה אליו השמועה מהרב, שנמצא אז בארץ זו מזרחה. פניתי במכתב, ובקבלי תשובה, החלתני לנטוע אילו. אחרי טבילה במימי הריין, מציד ב"שער קדושה", מלא ספק וחיכיון, עשית את דברי להרב. בערב בראש חדש אלול באתי אליו, מצאתיו עסוק בהלכה עם בנו. נסבה שיחה על חכמה יונית וספרותה, שלא סיפקה עוד נפש היودעה מקורותיה הראשוניים. נשארתי ללון אצלם. על משכבי לא שכב לבני. גורל חי היו על כפות המאזנים. והנה בוקר השכם ואשמע קול צעדים הנה והנה, בברכות השחר, חפילת העקדה, בשיר וניגון עליון, "משמישמי קדם", ו"זכור לנו אהבת הקדמוניים", ואקשיב, והנה נהפטתי והייתי לאיש אחר. אחרי התפילה מיהרתי לבשר במכתב, כי יותר מאשר פילתי מצאתי - מצאתי לי רבי ושער קדושה ושעריו בינה עליינה נפתחו לפניי".

אנו יודעים עד כמה קשה علينا כוונת התפילה. אולם בעוד אנו נאבקים ביצור המפריע לכובנתנו, علينا לזכור שהקב"ה רואה את הרצון שלנו להתוכנו, ועם המאבק ביצור על מנת לכובן, הוא בעצם חלק מעבודת התפילה. כפי שכתב ר' נחמן מברסלב-

"אלו הרוצים להיות אנשים בשרים ולכנס בעבודת ד' ואיזו יש להם בלבולים ומטעות גזירות ואינם יכולים לחת עזה לנפשם איך לעשות מלחמת גדר הפלבולים ומהמעוות שיש להם וכל מה שרצו לעשוו בעבודת ד' קשלה להם לעשות בראוי, דעת זהה בעצמו שהם מתיגעים ולהותם אחר זה הוא בחינת קרבנות בבחינת: "בְּעַלְיךָ הרגנו בְּהַיּוֹם נִחְשְׁבָנוּ בְּצָאן טְבָחָה" וַיָּתֵא בְּתַקְוִינִים שֶׁזֶה בְּחִינַת תִּפְלָה שַׁהֲיָא בְּחִינַת קְרַבְנוֹת הַיּוֹם בְּשָׂרוֹצִים לְהַתְפִּלָּל וְאֵין מַנִּיחַ אָזֶן וּמַבְלָבְלַיּוֹן אָזֶן בְּכָמָה מִינִי בְּלַבּוּלִים וְהוּא צָרִיף לְכָמָה וְגַיְעַת בְּשֻׁעַת התפילה ואיזו אֲפִילוֹ אֵם אַינוֹ זָכָה לְהַתְפִּלָּל בְּרָאוּי אֲפִילוֹ עַל פִּי בְּהִינְנָה בְּעַצְמָה שָׁמַגְעַע עַצְמָוּ בְּכָל בָּחוֹן וּמוֹסֵר נִפְשָׁוּ לְהַתְפִּלָּל בְּרָאוּי זה בעצמו הוא בְּחִינַת קְרַבְנוֹת בְּחִינַת "בְּעַלְיךָ הַרְגָּנוּ" (שיחות הר"ן).

ובעין זה מופיע בספר התניא-

"בשנפש האלית מתאמצת ומתגברת להתפלל איזי גם הקליפה מתגברת כנגד לבבלה ולהפילה במחשבה זהה שלה, ולא בטעות העולם שטוענים להוביח מנפילה

המחשבה זהה מכך שאין תפלתם כלום, שאלו התפלל ברואי ונכון לא היו נופלים לו מחשבות זרות".

הדרך להתגבר על המनיעות בתפילה, היא הכמה ראוי ומתחנה לישב את הדעת, לפניו התפילה, ולפני כל מצווה. נקודה זו מובוארת בדברי ר宾נו הרמח"ל בספר מסילת ישרים- "שלא ייכנס בקיום המצווה בפתע פתאום, שאין דעתו עדין מושבת עליו יכול להתבונן במה שהוא עושה. אלא זמן עצמו לדבר ויכן לבו במתוון, עד שייכנס בתבוננות. אז יתבונן מה הוא הולך לעשות ולפני מי הוא הולך לעשות. שהרי בהיכנסו בעיון הזה, קל הוא שישליך מעליו הפניות החיצונית, ויקבע לבו הכוונה האמיתית הרצוייה".

עזה נוספת, כתבו בשם ר宾נו הגר"א, בדבר כוונת המילים הגורמת לזיכון התפילה- "להתפלל בכונה מלא במלחה ולכון פירוש המLOT. ואם יבא מחשبة בתפלה יעמוד עד שתלך המחשבה" (מנהגי הגר"א מעשה רב, הלכות תפילה).

אשריהם ישראלי, העובדים את השם בין הדין מכל ארבעת הטעמים- על מנת לקיים את הציווי האלוקי. על מנת לשנות את המוצאות לטובה. על מנת לחזק את אמונהינו. על מנת להביע את הדבקות בר' ולזכות להשראת שכינה.



כיצד חוזרים בתשובה?

מקובלנו מרבינו הרמב"ם, שישנם ארבעה שלבים לתשובה.

הכרת החטא- על החוטא להכיר בכך שחתטא, ולא להשיל מעליו את האחריות למשיו ולו זוקם על אדם אחר. דוגמא לדבר, תגבות דוד מלכנו לדברי נתן אשר הוכיחו על דבר בת שבע. דוד עונה מיד- "חטאתי לך", ועל כן מתכפר לו לאלאר- "גם ד' העבר חטאך". לא כן נוהג שאול מלכינו בחירות ד', אשר העביר את אחריות החטא על בתפי העם- "אשר חמל העם על מיטב הצאן והבקר". ועל כן לא כופר לו עוון החטלה על העממי, על אף צידקותו העילונה.

חרטה- על החוטא להתרחרט על כך שעבר עבירה זו. החרטה נשענת על ההברה בחסיבות עבודת ד', ועל ההברה בפחדות החטא. חרטה היא יסוד התשובה, שהרי מה ד' דורש מעימנו, כי אם ליראה אותו. והיראה, נעה בהכרת האדם את אלקיו. חלק זה, בקדומו, כלל רביינו הרמב"ם במצוות היהודי, שכן היהודי הוא הוצאת החרטה המחשבתית בפועל המילים.

עזיבת החטא- על החוטא לחזור מעשיית החטא. לבוארה, אם ישנה חרטה, אזי ודאי האדם יעזוב את החטא מייד. אך הממציאות מלמדת שלא כן הדבר. רבים מאיתנו מתחזרתים על עבירה זו או אחרת, אך מתקשים מאר בעזיבת שגרת החטא השוזרה בסדר יומנו. עזיבת החטא, אם כן, היא שלב המצריך עבודה מעשית, התנסות ועקבשות של קדושה בהיבט הראלין.

קיבלה לעתיד- החוטא עומד בפני ד' יתברך, ואומר בפה מלא שהוא מקבל על עצמו שלא לשוב לחטא לעולם. ובין שואלים כיצד ניתן לומר זאת, והלא אנו חשים

לפעמים שיש סיכוי מאד גדול שנשוב על העבירה בעתיד הקרוב. התשובה לבך כפולה. ראשית, יש לומר אמירה זו גם בתפילה ולא רק בהחלטה. ותפילה לד' שיסיעו שלא נשוב לכסלנו, הרי היא תמיד עוללה. ושנית, והכרעה שלא אשוב לחטאין, שיבכת להוותה. אני ניצב בעת מול ד', וכolio מלא בהחלטה הפנימית של עזיבת העבירה, וניתוק מהמשכבה בחיי. האדם אינו מתבקש לנבא מה יעשה בעתיד. איננו נבאים עדין. האדם מתבקש לומר ולהרגיש ולהחלינו, שכעת, בהווה, הוא לא רוצה לשוב על עבירה זו לעולם. והכרעה זו, היא המעלת את העבר ומארה את העתיד.

רובנו טוערים בשלב זה, ויש החושבים שבזה תמה מצوها התשובה. אולם בעיון בדברי הרמב"ם בהלכוthin, עולה חלק ממשמעותיו שהוא יש לזכור היטב בחלק מתחילה התשובה -

הבועה. ובדברי הרמב"ם - "ניחמתי ובושתי במעשה". ניחמתי - הצד הקוגניטיבי, החרטה הכרתית דלעיל. ובושתי - זו התחושה הרגשית של הסלידה מהחטא. לא רק הכרה מבקש אלוקינו, אלא גם בושה. הבושה לא תמיד מתרחשת מלאיה. יתרבן אדם המכיר בעבירה, מתחרט אליה, אך לא חש סלידה רגשית ממנה. הוא אפאטי מבחינה רגשית. ובאן ישנו צורך בעבודת ד' שברגש, דהיינו בתפילה. על החוטא לעורר ערגה לד' ולטובו, ומילא יחש יותר את הריחוק הרגשי מעולם הטומאה והעבירות.

ממו"ר הגרא"א שפירא זצ"ל שמעתי, שהתשובה אינה תמה במעשה היהודי, אלא רק מתחילה בו. התשובה מלאה את האדם כל חייו, ולא בכדי ביקש דוד "חטאות נעורי ופשעי אל תזכור", והצחים "חטאתי נני תמיד", שכן מהלך התשובה מאייר את חיינו לכל אורכם, ואין סוף למרגליות שניתן להוציא ממנה בעזיבת החטא, גם אם הוא קדום, שכן תמיד יש מה להעמק בו ובמניעין, ולהתרומם על ידם לעתיד שלם יותר.

הרמב"ם מאייר זוית נוספת בעניין כפרת העונונות, והוא חשבותו של בית המקדש במקומות הכפירה על האומה - "שער המשתלה, לפי שהוא כפра על כל ישראל, הנה גدول מתחודה עליו על לשון כל ישראל...שער המשתלה מכפר על כל עבירות שבתורה, הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון, בין שעבר בשגגה, בין שהודיע לו, בין שלא הודיע לו, הכל מתכפר בשער המשתלה. והוא שעשה תשובה. אבל אם לא עשה תשובה, אין השער מכפר לו אלא על הקלות. ומה הן הקלות ומה הן החמורות? החמורות הן שחייבן עליהם מיתה בית דין או ברת, ושבועת שוא ושקה, אף על פי שאין בהן ברת, הרי הן מן החמורות. ואשר מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן ברת הם הקלות" (משנה תורה הלכות תשובה).

לפנינו פלא בדברי הרמב"ם - גם ללא חזרה בתשובה אישית, היה יכולת בעבודת הכהן בשער המשתלה, לכפר על העבירות של האדם (חו"ץ מהחמורות). כיצד הדבר נעשה? כיצד יתכן שהכהן והשער מכפרים על אדם שיושב ביום הכיפורים בהרצליה בביתו, ולא עשה תשובה?

יכולת הכפירה של הכהן הגדול, מבוססת על טהורת כל ישראל. כאשר הכהן מתוודה על השער, הוא מהוות שליה לנש망ם של אוטם אנשים אשר התודעה שלהם טרם הגיעה בחשיבות התשובה.

הכהן מוחבר לאומה בבללה, ועל כן כל אדם שעודנו חלק מהאומה, מתעלת בעקבות העילוי הגדול של הכהן.

הדבר דומה למחללה המופיעה בידיו של אדם. אם המחללה רגילה, המערכת החיסונית הכללית תוכל לפטור אותה מבלי התערבות ספציפית חיצונית באבר החוליה. אולם אם המחללה קשה, עד כדי ניתוק של האבר ממערכת הדם, אז לא תועיל המערכת החיסונית בלבד, ויהיה צורך בהתערבות חיצונית ספציפית להבראת האבר.

הכהן הגדול הוא המערכת החיסונית הכללית, והאבר הוא האדם הפרט. אם חטא החטא ונגיל, המערכת החיסונית של הכהן והשעיר ביום הקדוש בשנה עירורי רוח טהרה מלמעלה, דים על מנת לכפר על מעשינו. אך אם חטא בחטא המנתק עצמו מכל ישראל, דהיינו חייבי בריתות ומיתות בית דין, אז לא תועיל המערכת החיסונית של הכהן, ויש צורך בתשובה ספציפית של האדם הפרט.

ביום שאין מקדש עדיין, התשובה נותרה, לכפר על עונונתינו. אנו למדים מעבודת הכהן הגדול, שגם ביום חילך נכבד מהתשובה צריך להתמקד בחיבור החזק לכללות האומה, ולצדקה, לשילוח הציבור שלה. ועל ידי כן, בתוספת תשובה פרטית, העווון מתכפר.

יהי רצון שנזכה בתשובה מהאהבה, מיראה, משמחה, הכוללת את החלקים כולם של אישיותנו, שביל רגש ומעשה, וממי לא לדבוקות בבוראנו אשר עליו תשוקתנו.



היכן היה אלוקינו?

הקב"ה הוא חנון ורחום, ומנהיג את עולמו בחן בחסד ובברחים. כיצד אם כן, נוכל להסביר את התרחשותה של השואה הנוראה אשר פקדה את היהודי אירופה?

הנחת היסוד צריכה להיות שרבבש"ע אינו דורש מעימנו למצוא מנוחה ורגשיות ביחס לשואה שחוללו לנו הנוצרים באירופה, כמו גם לשאר הפרעות שעברנו מהם ממש אלף השנים האחרונות. אנו קרובים מזדיין להתרחשות המאורעות, ולבן כל תשובה, אמיתיות בכל שטחה, לא תוכל לנחות אוטונומית מבחינה ורגשית. הרגש נפעל מהchosim, ומהזיכרון הקצה. על כן, כל אימת שעודנו חיים בצל השואה, אנו מרגנישים את כאבה ואין רפואה למכתנו.

כאשר משה מגיע לבני ישראל בשעבוד מצרים, ומסביר להם ששיעובם הוא חלק מתכנית אלוקית עלייה דבר יוסף- "פקד יפקוד אלהים אתכם", ויסודה בדברי אברاهם- "עובדום ועינו אתם", העם אמונה מקבל את דבריו ברמה האמונה- "ויאמן העם וישמעו כי פקד ד' את בני ישראל וכי ראה את עניהם ויקדו וишתחוו", אך העם אינו פניו רגשיות לעמוד לימין משה, בשל כאב השיעבוד- "ולא שמעו אל משה מקץ רוח ומעבה קשחה".

מסתבר שגם כאשר ישנה תשובה אמונהית, עדין לפעמים יש צורך בנחמה ורגשיות. ונחמה זו, אפשרית רק לאחר שישנו מרחיק היסטורי מסוימים מהתרגדייה.

לאחר שאנו מכירים בכך שהסתוגיה אינה מכוונת בעת אל העולם הרגשי, אנו מתחמקדים בתשובה האלוקית המחשבתית, שנוכבל בענווה לקבל שזו דרך של ד', גם אם איןנו מסוגלים לעבד אותה ברגע בנטענו הסוערת והמדממת.

דברי רמח"ל בדעת תבונות, מבטאים יסוד גדול המסביר את עניין הרוע בעולמנו:

"אמנם, הנה זה הוא מוחקו של היהוד העליון לבדוק ב"ה - להראות עוצם ממשתו השלמה; שבל הזמן שהוא רוץ, מניח העולם להיות סוער והולך בידי הזמן, עת אשר שלט הרע בעולם; ולא עוד, אלא שאינו מעכ卜 על ידי הרע הזה מעשות כל אשר בכחו לעשות, ואפילו מגיעות בריאותו עד הדיווטה התחתונה. אפס כי לא מפני זה יאביד עולמו, כי המשילה לו לבדוק, והוא עשה, והוא סובל, והוא מחץ, והוא ירפא, ואין עוד מלבדו. והנה זה יתד חזק לאמונה בני ישראל, אשר לא ירד לכם לא מאורך הגלות ולא ממירתו הקשה, כי אדרבה, הרשה הקב"ה והניח לרע לעשות כל מה שיבחו לעשות, כמו שביארנו. ובסוף הכל - כל יותר שהקשה הרע את עול סבלו על הבירות, בן יותר יגלה כח יהודו ית' וממשלו העצומה אשר הוא כל יכול, ומתוך עומק הצורות הרבות והຽדות מצמיח ישועה בכחו הגדול ודאי"

לדברי רמח"ל הרוע בעולם אינו מופרע ע"ז. הבורא מניה לروع להתחווות בעולם, ומאפשר לאנושות לטעויות טעויות כואבות מאר בגון השואה. התהיה והנסيون של האומות (ואנו לב העמים), מבאים בסופו של תהליך לבירור אמיתי ועמוק שדר' ותורתו הם שורש כל המציאות. ד' מניה לעולם לטעויות כדי שיוכל להתברג בצורה אמיתי ועצמית, ללא כפייה של התרבותות אלוקית גלויה.

ביצד?

הסתורית, השואה קرتה מסיבה ברורה - העולם האנושי תוהה מי הוא, מה זהותו, ומה מוסרו. האנושות ניסתה לענות תשובות רבות, וכל תשובה היא גם נסיוון חיים של מאות שנים - אלילות, פריצות, התנזרות, גבורה, ועוד. אשור, בבל, רומא, באנטוניון, אסלאם, ימי ביניים חסונים, רנסאנס, המהפכה התעשייתית וכו', כולם הם נסיוונות רוחניים תרבותיים של האומות לענות על השאלה מי הן, מה שורשן.

אלא שבכל שלב בהסתוריה האנושית, חשה האנושות בפנימיותה שאינה מצילהה למגרי להגדר עצמה ולהגיע למנוחה פנימית. על בן הגעה האנושות לנסיון בו ההגדירה העצמית תהיה ע"י מحقيقة הצד המוסרי בעולם, שנושאו הם ישראל. האנושות יודעת שהתשובה מצויה בעומק האומה הישראלית, בתרבות התורה, ובכן ישנה קנאה ותහיה כלפינו.

ד' לא התערב גלויות בשלבי ההיסטוריה מאז ניסי התנן". הוא מניה לעולם להתנהל גם ברוע, תוך ידיעה שהעולם יבוא מנוח הרוע לאט ובאמתיות לכרבת ד' ולתשובה האמיתית, להכרה שדר' הוא שורש הכל, ישראל הם בני ד'.

לכן מדינת ישראל היא קידוש ד' גדול מאד, שכן האומות מכירות בכך שישישראל חיים ובבטאים תרבות של תורה, וישראל עצם בחורים שוב בזהותם האלוקית למרות מה שהדבר הביא עליהם בגלות, "אני לדודי ועלי תשוקתו".

בין קפלי הסבר זה, יש עוד רובד עמוק יותר, של הגאולה המתחפתת בתוכויה, של כניסה ישראל אשר הגיעו שעת פקידתה הפנימית משום שהחטאנה חנתה פגיה, ולצערנו הדבר בגדירות עליון גם ביסורים, בבכי יבואו ובתחנונים אובילים.

כאמור, ההסבר הזה אינו מניח את הנפש מסעرتה ואין מרגעע את לבנון הפטוע, אלא אף מעיצים את זעקת הכאב שלנו. גם רבש"ע בביבול בוכה איתנו בbatis גואוי שלו על הכאב המוכרח להופעת הטוב, ובביבול יש בחינה מעלה של 'הביאו עלי בפרה **שמיעתי את הלבנה**'.

אנו מאמינים שוד' הוא טוב לכל ורحمיו על כל מעשיין, אך גם הרע מגיע מרבעש"ע חלק מהמכבול הזה.

יש מציאות בעולם שאנו בני אדם איננו מסוגלים להכיל בראיותנו כבראים ולא כבראים, אולם יש לנו אמון בד', בהיכולת מעלה שלו יש אמרת צדק, והכל שתה תחת ידיו במשפט הייחוד העליון.



להפריד או לא להפריד?

עתה משנדרמו צופרי יום השואה, ואנו מתוכננים לkrarat ימי הזיכרון והעצמאות, עולה מחדש סוגיות ההפרדה והחיבור בין שני ימים אלו.

יש אומרים שצורך להפריד בין יום הזיכרון ליום העצמאות. לא יתכן שאבלות וכאב יתהפכו בין רגע לשמה וצלה. יש לתת מקום לאבל בפני עצמו ולהבדיל בין יום הזיכרון לבין יום העצמאות ביום אחד של מעבר אנושי.

מאידך, יש אומרים שעילינו להמשיך ולחגוג את יום העצמאות בצדם לאבל يوم הזיכרון. "זכירה סוד הנגולה", כפי שהמציאות בפועל הייתה, מותר המלחמות והקמה המדינה. הפרדה בין הימים תהיה מלאכותית, ודוקא תפגע בזכר הנופלים.

מעיוון בפרשיות השבועות האחרונים, עולה לבאורה בעמדה הראשונה, שיש להבדיל בין השובל לשמחה.

בפרשת "שמיני" קראנו על מיתת נדב ואביהו בני אהרן. מיתתם של שני צדיקים אלה ("בקורבי אקדש"), הובילו לבאב גדול בעם וביחוד אצל אביהם אהרן הכהן. לא ב כדי התורה מצינה את התנהגותו "וידום אהרן", שהיתה ההיפך مما היה מצופה ממי שמתאבל בכאב על בניו.

נפילת בני אהרן קرتה במהלך ימי שמחת המשכן, ומעט לפני ההכרזה האלוקית על עובודת יום הכיפורים המתהרת אותנו מכל עוננותינו.

לולי מתו בני אהרן, יש להניח כי פרשת "אחד מוות" הייתה צמודה לפרשת "שמיני". מיד לאחר ר'ח' ניסן היו מצוים ישראל על היום השמח ביותר בשנה, יום בו ד' יכפר עליינו לטהר אותנו מכל העונות.

אולם מיתה בני אהרון גרמה לשינוי סדר הפרשות, כך שרבש"ע הכנס את פרשיות "תזריע-מצווע" בין יום הזיכרון והכאב על מיתה בני אהרון ובין הבשורה על יום העצמאות הרוחני שלנו – יום הփירורים. כביכול רוצח התורה לחוץ' בין האירועים, לתה בבוד למתים ולא לחוגג בעודם מונחים כך בפני אהרון.

אולם מעין נספּך נראה שהتورה דוקא מדrica להצמיד את שני הימים.

הגם, במסכת תמיד (לב), מספרת שאלבנסנדר מוקדון ביקש מהכממיישראל לדעתו כיצד להגיע לאפריקי. הם יעמדו לו כיצד להגיע, ואכן לאחר מסע הוא הגיע לעיר שכולה נשים באפריקי ובירקן להלחם בהן. הנשים שכנענו אותו לסתת, באומרם שאם ינצח נשים זה איננו כבוד גדול, ואם תנצחנה אותו זה ביזוי גדול, ולכן עדיף שלא יתকוף. אלבנסנדר ביקש מהן לאכול, והן הביאו לו לחם עשויה מצהב, ונימקו שאם היה רעב ללחם היה נשאר במלבנתו, אלא ודאי הוא מוחפש דבר אחר באפריקי. אלבנסנדר נבעם מוחבנתו, שב עלי עקבותיו, ובדין חזרה ישב לאכול על שפת נהר, ממנו הרים ריח של גן עדן.

על סיפור זה יש להזכיר – מודיע אלבנסנדר רצח באמת לכבות אפריקי? ומה החכמה הגדולה שאמרו לו הנשים בכבר הזהב שנתנו לו? ומה מודיע בהליך לאפריקי לא הריח את גן העדן אלא רק בחזרתו ממש?

אללא שהשאלה הגדולה היא מודיע לנו נלחמים. אם המלחמה היא על כבוד איש או ממון איש, ובכל אינטראס איש אחד, אז בשאדים נופל בקרב זו החכמה גדולה ומוטת ללא תקנה. אולם אם אנו נלחמים על האידיאל הלאומי שלנו – מוסר ותורה אלוקית, אז הנופל בקרב לא מסר נפשו לשוא ולא הפסיד את הכספי והכבוד וכו', אלא הוא חלק מימוש האידיאל הגדול של ממלכת הנים וגוי קדוש. מה מגמותו בחיים, אף הוא בחיים.

אלבנסנדר רצח לכבות אפריקי מתחאות כבוד וממון אישים. במודריגה נموا כוון, אין ריח של גן עדן המסמיל את הצד האידיאלי במלחמה. הנשים באותה מדינה לימדו אותו שאין ערך להלחם על לחם וממון שטמיה לא יש לו בbijton, ואם אנו בא בשם המוסר והאידיאל, אין לו משמעות ובכה אמיתי למלחמה. רק בחזרתו מדינת הנשים, עם תובנה עמוקה זו על מגמת הקרים לקידום עולם עליון יותר – אז יוכל להריח בחניתת חילותו בנهر ריח גן עדן.

יום הזיכרון אינו יומם של דכאון או החמצה, אלא יומם של תהיליך גאולה כואב ומדמים שסופבו ביום העצמאות. בטהlixir של שני ימיים צמודים אלו אנו מצינינם את הקשר החוי והאמיתי בין מגמות הלחימה של צבאננו למחותה של מדינת ישראל – צה"ל הוא צבא של קודש, המבקש להקים ממלכת ישראל בארץ השם, ולכובן כאן את מדינת ישראל שבעומק נשמה רצונה הוא שייהיה שם השם אחד. ומתוך כן, יום הזיכרון מאוחד עם יומם העצמאות. המתים לא מתו לשוא אלא עברו הצד האידיאלי.

המתנה שהתורה עושה בין פרשיות מותר בני אהרן בפרשת "שמיני", לבשורה על יום הכיפורים המשמש בפרשת "אחרי מות", אינה הפרדה אלא חיבור עמוק בין שני הנושאים. החיבור הוא בעיסוק בשאלת המות והטומאה בעולםם - יולדת, נדה, מצועה. בכל אלה יש טומאה, אך היא מבشرת על התהודות ועילוי לקראת מציאות טהורה יותר.

ה يولדת מביאה חיים לעולם מתוך הטומאה של לידתה, הגדה מתנתקה במקור דמייה לקראת הבנת הגוף לפניו עתידי, המצויר מתכוון דרכיו ושומר על לשונו בעקבות הרמז האלוקי בעונש הצרעת.

התורה מבקשת לקשר בין טומאת המות לטהורת החיים - זכרון המות, הטומאה הבאה לאחריו, והשמחה הבאה לאחר שני אלה, קשורין בקשר חי ותהילכתי בלבד. **הצד האידיאלי במצוות מניע מותן הכאב וההכנה לפניו.**

לפיכך, מות בני אהרן מחבר עם שמחת יה"ב, ע"י פרשיות הטומאה והטהרה. יום הזיכרון מחבר לחג העצמאות, ע"י התובנה שלנו ששניהם אחד - המאבק על קריית שם השם בעולם, מאבק המתחילה בקרב עם אבדות וסופה באור גדול.



מדינת ישראל-בסא ד' בעולם

מן הרב קוק זצ"ל הגדר במלחים אלו את היחס למדינת ישראל -

"אין המדינה האוושר העליון של האדם" - זה ניתן להאמיר במדינה רגילה, שאינה עולה לעור יתיר גודל מחברת אידיות גדולה... מה שאיין כן מדינה שהיא בסודה אידיאלית, שחקוק בהויתה תוכן האידיאלי היוטר עליון... מדינה זו היא באמת יותר עליונה בסולם האוושר, ומדינה זו היא מדינתנו, מדינת ישראל, יסוד בסא ד' בעולם, שכל חפצה הוא שהיה ד' אחד ושמו אחד, שזהו באמת האוושר היוטר עליון".

שני מבטים ישנים על ערבה של מדינה.

המבט האחד הוא מבט טכני, בו המדינה היא אוסף פרטיטים שהתאגדו יחד לשם מימוש האינטרסים של האזרחים החיים בה. המדינה היא "חברת אידיות" עברו הפרטיטים שבנה ונועדה לשורותם ולהטיב את חיים הפרטיטים. המדינה מבטא את הפרטיטים, כך שעיקר ההזות של התושבים היא זהותם האינדיידואלית. זהו מבט מלמטה למעלה.

המבט השני הוא מבט אידיאי, בו המדינה היא ערך ולא בלי, היא המהות והאידיאל, והפרטיטים הנם ביטויים של המדינה הערכית. הפרטיטים יונקים את ערכם זהותם מהערכים הלאומיים. זהו מבט מלמטה למטה.

מדינות הגויים הן מדינות טכניות מהסוג הראשון, התאנדריות לשם אינטראס האזרחים הפרטיטים. אם זה אינטראס ערכי או בלכלי, Ago או טריוטרייה. על כך נערכו רוב המלחמות שלהם - הרחבת הממלכה, כיבוש לשם עושר, שמירה על כבוד, הצורך בהגדרה עצמית ועוד. וממילא בשайн איןטרס לאזרחים - המדינה מתפרקת.

אר מדינתנו, מלכיות ישראל, היא ערך עליון בValuePairו. אנו חיים עבורה, אנו נהגים עבורה. מדינת ישראל אינה קטגוריה אזרחית טכנית כי אם דבר ד' המוסרי והאלוקי שהתגלה علينا בסיני "היום הזה נחתת לעם" "מלכת הרים" "מלכות שדי" - האלומות שלנו היא מהכל אל הפרט ולא להיפך. מדינת ישראל היא עצם הקודש, בהיותה מבטאת את האידיאל האלוקי הטמון בנשימת האומה - גilio שכינה ותורת ד' בקרוב גוי וממלכתו. וממילא בשאננה מבטאת שכינה - המדינה מתפרקת, גם אם יש לאזרחים איןטרס צר בקיומה.

לפיכך, מלך ישראל הוא קדוש, בהיותו מבטא בעצם קיומו את האומה האלוקית ואת הנשמה המיוחדת שלנו. ובכאן ההלבנה המפעימה בהלכות מלכים לרמב"ם - "אפילו נבי עומד מפני המלך, ומשתחווה לו ארצה". גם נביא ד' יונק כוחו ממלכות האומה, ומלוכו עומד מעליו בהיבט מסוים. כמוון המלך כפוף להלבה ולנבואה, אך המלך במבטא את קדושת כל האומה, ניצב בראש המלכות.

ממשלה ישראל, ראייה, מוסדות המדינה, גופי השלטון - מהמשדרדים הממלכתיים ועד גופי האנשים, כולל שיעירים לקדושות האומה. קדושת המלכות מצויה בנציגו האומה שמשמעותו ממשיא בנצר ובדמוקרטיה בגלוי.

שמחתנו על מדינת ישראל אינה שמחה על הצלחה או על עשור או אושר נלווה בלהשו. שמחתנו היא על עצם הופעת רצון אלהים חיים בכנסת ישראל במלכות ובמושלה, בצבא וברבבות התורה. עצם קיומם המדינה הוא קידוש ד' הגדול הרבה יותר מקידוש ד' של יהודים בכל הדורות - "ושב ד' שבות".

יש הטוענים שמדינהינו אינה חפצא של קדושה אלא רק תשמש מצווה, כלפי לבתווננו/ריבוי היישובות/לחיזוק הכלכלה. חשים נובע מפחד מפשיזם. הם חוששים שמא המדינה תשלוט על חופש הפרט ותדכא את זכויותיו אם נטען שהמדינה היא מעלה הפרט. אולם אסור לנו לפחות, אלא להעיז ולבטא את שם השם באופן הממלכתי האלוקי - "היתה יהודה לקדשו, ישראל ממשלו". תרבות הקודש במלכות ישראל לא תוביל לפשיזם אלא להשתראת שכינה, תורתנו הקוזשה והאלוקית לא תהופיע לעוריות המנגנון על האזרחים. אכן הגויים אינם מוכשרים כיישרל לכונן מלכות של קודש, וכן כשהם ניסו לבסס את המדינה בערך עליון הם נגררו לפשיזם ולנטזונאל-סוציאליזם.

ב"ה ביום רביהם בחזון הרב צ"ל. לא תמיד אומרים זאת בקול, אך כבר קשה להכחיש את גודל קידוש ד' והסיעתא דשמי בא מדינתנו. קשה לראות בה כל' בשהייא מבטאת בעצם קיומה כל' הרבה תורה ואור.

יחד עם זאת, איןנו בעזה"ב עדין. יש דרך ארוכה לתיקון. علينا להוביל את מדינת הקודש ולחזק אותה בערכינו (מה שהרב צ"ל קרא לו "דגל ירושלים"). אולם בדברי הרב - "אמת, שאושר נשגב זה צריך הוא ליבור ארוך כדי להעלות אורו ביום חמוץ, אבל לא מפני זה ייחל מלחיות האושר היותר גדול". אנו בדרך הנכונה, ונמשיך בדרך הקודש במדינת הקודש למורות המחשבים.



יום העצמאות

שלום عليك ربى. אני משרתת ביחידת עילית בצה"ל וווצא מפעם לפעם למבצע מסוכן ביותר בעומק האויב. כל מבצע הוא סיכון גדול בפני עצמו. ביציאה לכל מבצע אני מתכונן נפשית ואמונהית למצוב אתכם אטמודד, בידועי כי אצטרך אף להקריב את חיי למען ארץ ישראל בעת הצורך. כדי שאני אהיה מסוגל להקריב את נפשי, אני מוכרת לשכנע את עצמי לרצות למות על קידוש השם. שאלתי היא האם זה צעד בשור אמונהית לרצות בכל מאודי למות במידה ואצטרך?

מהiben מגיעות תעוזמות הנפש של אותו לוחם צער, המסוגל לשאול את רבו כיצד להתכוון למות על קדושת השם?

אחדד את הביעיות הקיימת לכאהora בשאלת התלמיד.

מדוע בני אדם נלחמים? הם נלחמים על הצלחת המנגנון המדיני בו הם חיים. מלחמת אנגליה-צרפת, מלחמת רוסיה-ארצות הברית, מלחמת אשורי-בבל, ככל מוסבות על הצורך של המדינה להשאר שלימה.

ומדוע הפרט הלוחם רואה ערך בשלמות המדינה? מהו הערך במדינה חזקה? האדם הפרט לוחם עבור המדינה משום שהיא מעניקה לאדם הפרטיו את הבטחון האישני את הסעד הכלכלי, את החיים החברתיים. המדינה היא 'חברת האחריות' של הפרט. היא דואגת לחייו שהוא נוחים וטובים.

אך אם זו הסיבה עבורה אנו נלחמים, כיצד זה ניתן שהלוחם הפרטוי ימסור נפשו בקרב? הרי כל הטעם לצאת לקרב היא על מנת לשפר את חייו הפרטויים, על מנת לשמר על הבטחון שלו, על הבטחון שלו. מה גורם אם כן לאדם למסור נפשו הפרטית

בקרב? הרי זה פרודוקס ברורו. סיבת המלחמה סותרת את האפשרות למסור את הנפש בגבורה בקרב. שהרי אם הלוחם הפרט ימות, הוא לא יזכה בתוצאות המלחמה שבגינה יצא- נוחות בלבליות וחברתיות.

אם הפרט יموت, טעם יציאתו למלחמה פג. מודיע אם כן למסור את הנפש הפרטית למען הצלחת הכלל?

על מנת להבין את הדבר, יש להבחין בין מלחמות הגויים למלחמות ישראל.

אכן במלחמות אישית ופרטית, מלחמה על בסיס, משאבים, כבוד וכו', אין טעם למסור בה את הנפש הפרטית. שכן סיבת המלחמה אינה מבриעה את קדושת החיים האישיים והאינטראנס שביהם. אך לא כך היא מלחמת מדינת ישראל, מלחמת כלל ישראל.

מעמדה זו התייחסתי לשאלתו:

"אשריך שזכה למדרגה זו של קידוש השם, המוכנות שלך למסור את نفسך למען כל ישראל ודבר ד', הוא ערך גבוה."

אשרינו שזכה לבחורים שכמותך בתוכנו, דברין נוטעים עוז ותעצומות نفس בכל הקורא אותם.

אכן ישנה סתירה פנימית, ברצונו למות על קידוש השם.

ענינה של התורה הוא תיקון העולם הזה, עילוי הבוחות הפעולים בו, ולא הרס העולם, וודאי לא הדרס עצמנו.

עיקרה של תורה הוא חינוך האומה והאנושות לתרבות מוסרית יותר, אלוקית יותר, חייה יותר.

אך לעיתים אנו צריכים להלחם למען עידון העולם, בוחות של טומאה ורשע עומדים נגד ד' ונגד משיחו ישראל, ועלינו להבין עצמנו למסור את נפשנו הפרטית למען חייהם נשמתנו הכללית.

ההבנה הנפשית, המנטאלית והרגשית להסתער קדימה במצבי סיכון גבוהים, למען דבר ד', היא הכהנה קשה מאד, אך בכוחה לדומר את המציאות כולה, גם את מי שבל אלינו מודע למה שאתה עושה.

הבדיקות באומה ובך, פועלות בכולנו, מרוםמת את כולנו, עומדת לזכות כולנו.

כיצד תחכונן?

עיין במחות חייך האישיים.

שתי דרכים ישנן להביט על יחסיו הפרט ועמו-

הדורן האחת שמה דגש על הפרט. עם הוא אוסף פרטיהם המאוגדים באינטראנס. גישה זו גורמת לכך שהחיליל לא ימסור נפשו בקרב שכן האינטראנס האישני הנגדל ביותר הוא החיים עצמם. דרך זו היא דרכם של רוב הדמוקרטיות הגדולות ביום, ויש בה ערך מסוים, אך בסיסה דל ושפלה רוח, 'המדינה היא חברה אחראיות גדולה' עבור הפרטאים.

אך דרךה של תורה היא להיפך, מן הכלל אל הפרט. הפרט אינו מרכיב את הכלל, אלא הפרט הוא שיקוף, ביטוי, של נשמהת הכלל. העם אינו אוסף אלא אחדות, הבאה לביטוי בכל אחד מעימנו.

על כן אנו מצוים למסור את נפשנו הפרטית למען הכלל ולמען האידיאלים העומדים בבסיס הכלל. שכן הכלל הוא זהות האמיתית שלנו, השורשית.

גם אם הנפש הפרטית שלנו תברת, נשמתנו תחיה, ודוד המלך חי וקיים על אף שאישיותו הפרטית מתה מזמן.

גם אם חלילה יקרה למישחו משהו בקרב, הוא יהיה עוד יותר, נשמתו תאיר באור בתוככי נשמת האומה, לנצח.

מי שבורה מהסתער ולמסור נפשו הפרטית, אכן יהיה עוד כמה שנים כפרט, אך שורש חייו - נשמת הכלל, לא יאיר בו יותר. הוא נברת מקרוב עמו. עמוק עמו. המשך להיות עז וישר, יש סיכון במעשהין, אך קח אותו תוך הכרנה גדולה.

*יהי רצון שד' ישלח מלאכו לפניך, על שחל ופתח תדרוך, תרומות כפיר ותניין.
בהצלחה, ויהי חלקך עימך.*

יש לשים לב אם כן, שמלחמתנו אינה מלחמת הפרט. יותר מכן, חיינו האישים אינם חי הפרט.

האדם הפרטיביסראלי הוא שיקוף והבעה של נשמת ישראל, הוא ביטוי של הרצון של כל האומה, מה שמודגזר בספריו הסוד 'בנסת ישראל'.

כאשר תתחדד בנו ההבנה הבריאה זו, שאיננו אנשים פרטוניים במובן האגואיסטי, ואף במובן האידיאולוגי של המילה, כי אם אברים של אדם ענק ושמו כל ישראל, או אז, חיינו ישתנו מן הקצה אל הקיצה. נהייה מוכנים למסור את הנוחיות שלנו למען הכלל, נהייה מוכנים שלא לחתך שוחד למען טובות אישיות, נהייה מוכנים להפסיד הרבה ברמה הפרטית למען הזהות הכללית של יישוב ארץ ישראל.

חי האדם שזכה 'להתבלל' (מלשונו בלבד), הם חי קודש. חיים למען הכלל. אמנם, יש לשומר מכם לשמר לב ניפול להיות פשיסטים בעקבות הנטייה זו אל הקודש.

האמת הגדולה שבירושאל הפרטים הם ביטויים של הכלל, האמת הגדולה שהכלל הוא זהות השורשית והנצחית גם של הפרט בישראל, אסור לאמת זו לבטל את הזהות הפרטונאלית של האדם.

לעתים קורה שמרוב רצון להיות ביטוי הכלל, האדם מאבד את כליו האישיים. הוא חי חיים של מישחו אחר, הוא אינו שם לב לנטיותיו האישיות, הרגשות והקוגנטיביות המיחוזות לו. אדם צזה הוא נטול חיים, לא ישים לב לילדיו, לא נהג

בנחת עם חבריו. הוא פונדמנטליסט, מוחלט. זהו מצב לא בריא לנפש, ולא נכון מבחינה רוחנית ותורנית.

על כן, علينا לשמר על האיזון הנכון בין הפרט והכלל.

אנחנו אנשים פרטיים, עם תכונות שונות ואהבות שונות, דעות שונות ונטיות אישיות שונות. علينا לשמר את השוני, להציגו אותו. ודוקא בשוני זהה בא לידי ביטוי הצד הכללי.

ודוקא כשהאדם שומר על ייחודותו מחד, אך מבין בעומק שזהותו האישית בעצם שואבת את כוחה וזהותה מזהות הכלל, אזי הוא אדם שלם. בבחינות 'כלל' ו'פרט', בכלל. אי אתה דין אלא בעין הפרט', כפי שהוא אומרם במשנת רבי ישמעאל במידות שהתורה נדרשת בהן. הכלל מופיע בפרט, בכל אחד מאיთנו, בשונות שלנו. השוננות מפארת את שכינתך, היא גורמת למדינה להיות מגוננת, היא גורמת למוסר האלוק להופיע יותר במצבאות. יש רופא ויש קובלן, יש הרבה גנטת, יש עקרת בית ויש אשת הי טק. מתוך כלל המרכיבים, הרואים עצם חלק מהכלל, צומחת מדינה ברואי מתוך יראת שמים.

ביום העצמאות אנו מחרבים את הפרט אל הכלל. אנו שואלים 'מהי עצמיותנו?' מי אנו? מהי הזהות שלנו בפרטים ובאותה? האם זהות האישית היא מרכז האישיות שלנו או דוקא הכלל? האם זכתי להיות אחר של כל ישראל או אדם צר ומונתק? ביום העצמאות זכינו להופעת שכינתך' בנו, מלאךך' באה במחנה צבא ישראל וניצח את מלחיותינו.

מלאךך' שסיע לנו, היה 'כלל ישראל'. זה המלאך הגדול מכלום. ההבנה וההפנמה של האומה בשנות חייה המוחדשים, שאנו כלל ולא רק אוסף פרטיים, שאנו בעלי זהות כלל ישראליות, ולא רק אוסף גליות זהויות, הבנה זו היא שננתנה לנו את העוז למסור את הנפש, לגבור במלחמה על אויב פרט, הלוחם ורק על אינטראסים של מקורות מים וגאוגרפיה כלכלית. הדבקות בזהות הכללית ניצח את מלחיותנו. אמן, העליה מהגלות הטמאה והperfetta אל הקדושה הכלל ישראליות במדינת ישראל היקרה שלנו, אין בה די.

עלינו לשאול גם מהו הייעוד של הכלל?

ביום ירושלים זכינו לבך שמלאךך' בלא ישראל, הופיע שוב במחנהנו. צבאונו דרך על במת ההיסטוריה בנצחון לא נתפס מול צבאות גדולים. ביום ירושלים התאחד לנו הייעוד של הזהות הכלל ישראליות שלנו. לא די לדעת שאנו לא פרטיים אלא חלק מכלל. علينا לבירר גם לנו הולכים. מה אומרת ה'כלל' שלנו?

עלינו לדעת - ל'כלל' זה, להזות של כנסת ישראל, יש ייעוד. והיעוד הוא ירושלים. הייעוד הוא הבאת המוסר האלוקי לעולם כולו, 'מי מצין תצא תורה ודבר'D' מירושלים'. נזכה בע"ה לדעת להיות פרטיים, הנוגעים מתוך זהות הכלל ישראליות, עם ייעוד ברור - מלכותך' בועלם בתורה, במסור ובcheinם סוציאליים חדשים.

המכבים ורמיזא ויום ירושלים

יום ירושלים הבא לפתחנו, מעורר אותנו לחדד את הראה האמונהית על המציאות.

במברט ראשון, הכל טבעי והגוני- המדינה קמה משומם שרצינו ונלחמנו. בששת הימים נצחנו בשל טקטיקה מבריקה של קברניטי הצבא. ראש הממשלה דאז (והיום) הם פוליטיקאים ממולאים ומבקאים כוחם והצלחתם. הכללה הישראליות פורחת בגלל 'הגניות היהודי'. כך נראים הדברים בעיני הבשר שלנו, במברט ראשון.

אולם התורה מבקשת מאייתנו להביט במציאות בעין חודרת יותר, פרשנית יותר,عمוקה יותר. התורה מבקשת מאייתנו לראות את יד ד' בתהיליכם העולמיים והלאומיים שלנונו. "זֶכְרֵי מִתּוֹת עָזָלָם בַּינְוָן שְׁנָוֹת דָּזָר... בַּיְתְּלָקְדָ' עַמּוֹ יַעֲקֹב תְּבָל נְחַלְתָּו. יְמַצְּאָהוּ בָּאָרֶץ מִזְבֵּחַ וּבְתָהוּ יְלִיל יְשֻׁמָּן, יְסִבְבָּנָהוּ יְבָנָהוּ יְצַרְנָהוּ בָּאִישׁוֹן עַיִן. בְּנַשְׂרָד יְעַירְנָהוּ עַל גּוֹזְלִיוּ יַרְחֵף יַפְרֵשׁ בְּגַגְיוֹן יַקְחָהוּ יְשָׁאָהוּ עַל אֶבְרָתוֹ". אין מקרה, אין 'תוהה ושימונ'. העולם אינו 'గורל מקרי וחסר משמעות'. הכל מכובן מלמעלה, אליו העולם מוביל את עמו לגואלתו, מתוך כל המחשבים. וכדברי רבי עקיבא בפרק אבות- 'הכל צפוי והרשאות נתונה', על הכל משגיחה עין עליונה.

כך שנינו במסכת בבא בתרא- "אמר רב חנן ב"ר אמר רב, אף' ריש גדרנותא משמייא מוקמי לייה". ופירש רשב"מ- "שור הממונה על הבורות, מי ידלה ממנו היום להשקות שדותיו,ומי למחר. ושורה קטנה היא". דהיינו, אפילו שור ההשקייה, האחראי על מערכת הביבוב והממטרות, ממונה ע"י ההשגהה העליונה. מה שנראה לנו תפקיד פוליטי של דיל' מפלגתי, הוא בראה عمוקה יותר יד ד', גלגולו ההשגהה על עם ישראל.

מאיידן, רבי עקיבא גם אמר 'הרשאות נתונה'. דהיינו, העובדה שהכל צפוי, ויש השגהה, אינה פוטרת אותנו מהשתדלות גדולה, ובבחירה נבונה בנסיבות הנכונות.

אם אדם מביט על המציאות רק בצד הפנימי, ובכל דבר רואה רק את ההשגהה העליונה, ואינו מחשיב כלל את ההשתדלות שלנו ואת הצדדים המעשיים של כולנו, ואני נלחם עבור המדינה ועבור צבאה, אדם זה מבטל את מטרת הבריאה- 'לעוגבה ולשומרה'. דהיינו לكيית אחריות על המציאות הנגלית ולבחור בטוב, להוביל את הטוב, בתוך המציאות הארץית החומרית, ומתוך התחשבות משמעותית בשיקולים פרגמטיים ואנושיים.

אנו נקראים להיות 'אנשי-קדושים', 'אנשימים' בצד הפרגמטי, הנובע מון 'קדוש' בצד העיוני. علينا לדעת להביט היטוב למציאות, להאמין בה, לדעת שם השם מצוי בה ומוביל אותה לgaeולה, ובבה בועת לקחת אחריות מלאה על התהילה, לעסוק ביישובו של עולם ובהכרעות הארץיות שלו, מתוך דבקות בד'.

כח באיר. זהו התאריך שבחרה ההשגהה העלונה לשחרור את ירושלים מיד האויב לאחר אלפיים שנות גלות. מלכות ישראל חוזרת למקוםה, חיליו בית דוד שביהם לעיר העתיקה.

ביום זה, כח אייר, שנים לפני כן, בשנת התרסה, עלה הרוב קוק לא"י והתחילה לכהן כרבבה של יפו ושל המושבות הצעריות. גאותה ירושלים היא כמושה, וד' מקדים רפואה למבה, מקדים תורה גדולה ומאריה לפני המלחמה שבאה שנים לאחריה.

אר השבוע קרו עוד שני דברים בעבר הרחוק שלנו, אוטם אסור לנו לשכוח -

במגילת תענית מסופר שבתאריך כז אייר (יום לפני 'יום ירושלים' שלנו), לפני אלפי שנים, בימי המיכבים, ביטלו בית חשמונאי את הגזירה היוונית שהבריחה את ישראל לתלוות עטרות של ורד' על פתחי ע"ז. נצחון החשמונאים הוא התנוצצות של הכהונה, של התורה, ונצחונה על מלכות יוון.

ומайдן, לפני 920 שנים בוורמייזא, בתאריך כג אייר, נעקדו אבותינו על קידוש השם בידי הנוצרים במסעי הצלב. הקהילות שוי"מ (שפיפוריא ורומייזא ומגנץ) שהיו מלאות אלפי יהודים וגדולי תורה, שם פעלו רשי' ותלמידין, נחרבו בשל מסע הצלב של אוטם ימים. גם הגלות במלוא כוחה התנוצצה בשבוע זהה.

גנות וגאולה- עבר והווה-חשמונאים וקהילות שוי"מ-עלית הרב קוק וגאות ירושלים. הכל במסכת אחת של ההשגהה העלונה על ישראל, לתיקון עולם במלכות שדי.

אננו רואים כי ההשגהה העלונה סידרה עבורנו בדרך התchia סדר מיוחד- יום ירושלים חותם את מועד הגלות והגאולה החדשין, לאחר שעברנו את יום השואה, יום הזיכרון, וחג העצמאות.

יום ירושלים הבא לקראתנו, ניצב בפסגת חגי הגאולה, ובו תלוי כל מהלך התchia של ישראל בארץם ומדינתם.

יש החובבים שעוניינו של היום מסתכם בהודאה על שחרור י"ש וירושלים העתיקה. אולם ממשנתו של רבינו שמואן למדנו אחרת- "רישב"י אומר: בשלשה דברים עתידיים ישראל למאס- במלכות שמיים, ובמלכות בית דוד, ובבניין בית המקדש".

יום ירושלים אינו הודהה על העבר בלבד, אלא בעיקר יום של בירור זהותנו, لأن שואפות עינינו, لأن אנו מכונים את ילדינו- להיות אנשים טובים ומוסרים בלבד, או להיות בני נביים, שואפי מקדש, אידיאלייסטים בכל חמם?

יום ירושלים מציב בפניינו דילמה- האם לאחר השחרור החומרי של העיר, נוכל לשחרר בתוכנו גם את מהותה של מלכות בית דוד?

האם נדע לבונן זהות ישראלית היונקת מהקדש, המשתקתקת לנבואה ולמקדש, לקרבתנות ולעמוקות של תורה?

"אמור ר' סימון: אין ישראל ראוי סימן גאולה לעולם, עד שיחזרו ויבקשו שלושתם". אם חפצי חיים אנו, علينا לדורש את תחית זהותנו של דוד המלך ביום ירושלים, ולא רק את עצמאותנו הלאומית החיצונית.

עלינו לتبיע מעצמנו ומאחרים את חידוש הברית עם אלקי הארץ הזו, המחברת להתעוררות הרוח שלנו, ממתין שנבקש בכלל ליבנו את דוד מלכנו ומקדש שלמה. וכך נverb> עברו מתחלה דגאולה לגאולה שלימה בע"ה.

בשאנו מביטים על ביבוש ירושלים בידי צה"ל, יש להתחיל מימי החשומותאים. להמשיך לגזרות השמה. להמשיך לעליית תלמידי הגרא"ה והבעש"ט, הרב קוק וגולי ישראל. ולהבין כמה זכינו שחזרה מדינת ישראל למקום בירושלים הריבונית הישראלית. ראשית צמיחה גאולתנו, במלא מובן המילה.

בין ירושלים לוושינגטון

מהי אומה? יש אומרים – חברות ביטוח גדולה, בה כל הפרטימ מרגישים טוב, ומקבלים שירותים טובים מהמדינה. בראייה זו, המדינה היא משורתה של הפרט. המרכז הוא האדם היחיד, האזרחי, אשר המדינה והמנגנון שלה מיועדות לשרתונו. גישה זו מובלת ביום בעולם המערבי ביד רמה, על ידי וושינגטון, בירת ארה"ב. תפיסה זו רואה בדמוקרטיה לא רק מנגנון ניהולי אלא בעיקר מעתם דתי – בו האדם הוא מרכז החברה, והכל סובב לו, עברו צרכיו האישיים.

אמנם, יש אומרים – אומה היא דרן. אומה היא אופי חברתי ורוחני מסוימים, אומה היא נשמה נצחית דטרמיניסטית, אשר ממנה נובעים הפרטימ. הפרט אינו מרכז האומה, אלא האומה היא מרכז הפרט, היא זהותו העמוקה של הפרט. בראייה זו, הפרט חי עבור האומה והאידיאלים שלה. המדינה אינה מנוגנת לחיים נוחים פרטימ, כי אם ערך רוחני אצילי, שמננו שוabsים הפרטימ את זהותם. גישה זו מובלת ביום בעולם על ידי תורת ישראל, ולעתים בידי מדינת ישראל. כך הגדירה התורה "ואתם תהיו לי ממלכת בהנים ונוי קדוש". ה"אתם" שלנו הוא "ממלכה ונוי". הפרט נבע מהכל.

המאבק הנוכחי על ארץ ישראל, הוא מאבק סביב נקודות המבט הללו, מבט שכינה השם ומבט העולם. גויי העולם אינם מבינים ואינם יכולים להבין, כיצד אין ביל'ישראל מוכן ליותר על פיסת גיאוגרפיה למען הקולקטיב האחר היושבבה. התמייה נובעת מכך שבראייהם, העיקר הוא הנוחות של הפרטימ, האזרחים. כיצד יתכן שמדינת ישראל מוכנה להפסיד בסוף רב והכרה בין לאומית, עברו קילומטר ובו ריבוע ירושלים? זה מנוגד לאינטודס האזרחים החיים בישראל. כיצד רוב האזרחים אינם מתקומותים על אי הנוחות הזה? אך בראייתה של תורה, הפרט שואב את חייו מהאידיאל של האומה, ולא להיפן. האידיאל של עם ישראל הוא חיים ממילכתיים חופשיים בארץ וישראל, על פי התורה. האומה שלנו אינה מוכנה ליותר על אופיה, גם עברו חופן חייכים ותשלים לאזרחה הפרטימ. ישראל עדים שבאותם. ארץ ישראל אינה גאנגרפה אלא אשות חיקה של נשמת ישראל. רק בה נוכל להוציא אל הפועל את הסגולות הטמונה בנו, ועל כן יותר על ירושלים כמוותו כויתור על שמו הפרט. יהודי ללא ירושלים, מה הוא?

חייבינו מוסרים את נפשם הפרטית עבור הכלל והארץ, מתוך תפיסה זו. ההבנה שהפרט בישראל שואב את כוחו מרוח השם שעלה כלל האומה, מפיצה בנו את יכולת להיות חיים לאומיים במדינה, ולמסור חיינו האישיים עבורה בשערין.

מאבק האומות לסלוק השכינה מירושלים, אינו מאבק מרוישם ברובו, אלא מאבק של בלבול. שכן אם אכן מדינה נועדה למען נתינת שירותים לאזרחה, אם אכן הפרט זכויותיו הם המרכז, הרי skalכל קבוצת אזרחים מגיעה מדינה, שתספק להם נוחות

בשפתם ולבושים. באמת מבחןת הרדיה הגוית, אין הצדקה למדינה בעלת זהות לאומיות-דתית, שהרי זהות זו מדירה מיד את מי שאינו שייך לאום ולדת המיוונית. אמנם גם הגויים ניסו לקיים מדינה כזו, שהעיקר בה הוא הכלל, והפרטיהם הם משניים אליו. אך העלו בחכמתם את הקומוניזם והפשיזם. הפרט אינו מסוגל לשאוב מעין הכלל ברוח הגויים.

יש להעיר את נשיא הדמוקרטיה הגדולה בעולם, הוא אדם ערכי שעמל כל חייו מבור תחתיות להגיע לאן שהגיע. בפרט, הוא אכן האזרח האידיאלי של המדינה המערבית. הוא הפרט שבמרכזי, "ازדה מס' אחת" אשר עברו לבנה המנגנון. אך ברמה הלאומית, עליינו לזכור- המאבק שלפנינו הוא קרייטי ועל כל הקופה- הוא על אופיה של המדינה, על שמה הפרטני, על ירושלים.

אדוני נשיא ארה"ב - בעוד מנייף ידר על ירושלים ופועל לחלוקתה, על חייו בכלל ישראלי אתה מאיים. ירושלים אינה וושינגטון, היא אינה טרטוריה סימלית ומטוקסת עבור אזרחי המדינה, בעלת זכרונות של כמה מאות שנים בודדות.

ירושלים חשובה יותר מחיננו האישיים, שכן היא זהותנו הלאומית והאלוקית הבסיסית ביותר. כך חינכה אותנו התורה לקרוואת הפוליטיקה- מהכלל אל הפרט, ולא להיפך, בקריאה האומות.

למען, למען מאבקיך הצדקיים בעושק, ולמען העולם בו אנו חיים, אל תרים ידר על יסוד העולם כולו.

ירושלים תיאבק על חייה, והוא לא טיפול בידך. לירושלים יש לוחמים המגעים מתוך הנצח, לוחמים שאינם שמיים במרכז את חייהם הפרטיים אלא את ירושלים של כלל ישראל. לירושלים יש לוחמים מימות יהושע ודוד, חזקיה ובר כוכבא. כולנו עומדים יחד בשם כל ישראל שבכל הדורות, ולא טובל לנו, לא בנשיכה ואף לא בנשיקה.

עזוב את שורש חיינו במנוחה, ואל תטעה בנו, כבוד נשיא העולם החופשי.





בין האדם לעצם השודה

בכל טו בשבט מתנגן לו השיר "בי האדם עץ השודה, כמו העץ הוא עצמא למים".
אנו רגילים לחשב שהאדם נמשל לעץ השודה, בדומה בחינות שונות.
אמנם, כאשר התורה מתארת את הקשר בין עץ השודה לבין האדם, היא מדגישה
דוקא את ההפרדה וההיפוך שבין השניים -

"**כי חצוע אל עיר יקימים רבים להלחם עלייה לתפשוה, לא תשחית את עצה לנזך עליו
גרזן כי ממנו תאכל, ואתו לא תברת - בי האדם עץ השודה, לבא מפניך במצרים?!**"

התורה מתארת מצב מלוחמת, בו אנו צרים על עיר של אויבינו, וambilאים לנצח את
עצוי הפרי של העיר. כאן מצווה علينا התורה לבבל נכה את עצי השודה, וכותמתה התורה
"בי האדם עץ השודה?!?", הרי האויב אינו העץ, ועל כן אסור לנו להכות את העץ המתמיים.
אולם על אף הפשט בדברי התורה, נוהגים רבים להשווות את האדם לעץ.

הចורך הפסיכולוגי שלנו להשוות את האדם לעץ, מובן מאליו. האדם כמו העץ חי
לו לבדו מצד אחד, אך לוקח חלק בחברה מצד שני. האדם כמו העץ שואף מעלה, יונק
משורשי העמוקים, ואף מת בסופו של דבר.

בטו בשבט, ראש השנה לאלין, עליינו להדגיש הן את הדמיון והן את השוני שבין האדם
לbin העץ.

לעומת רוח החיים שבאדם, העץ הוא צומח. הוא גדול לפני קצב קבוע, ומגיב בצורה
ברורה ומדעית לכל התופעות הסביבתיות. עץ אשר קר לו, ישליך עליון. עץ אשר חם לו,

יבש ענפיו. עץ על שפת הנהר ידריך פארותיו. עץ במדבר יכה שורשו למציאת מים. העץ הוא בריה הצפוייה מראשו, יסוד העץ הוא דטרמיניסטי, ידוע וקבוע מראשו, בפוף לחוקי הצומח ומגדורי הצמחים. אין עץ שיחוליט למקום אחר. אין עץ שיחילט להפוך דרכינו. אין עץ שיחולל מהפיכת בקרב אחיו העצים. אין עץ חוטא, אין עץ צדיק. העץ אינו בעל בחירה.

לא בן האדם. האדם הוא בעל "דוחת אלוקים". לאדם ניתנת האפשרות לבחור מתווך מגוון אין סופי כמפורטות, מה הוא יעשה וממי הוא יהיה. באדם מצוי יסוד התנועה, יסוד החירות האלוקית.

ובדברי אסף בספר תהילים – "אני אמְדַתִּי אֱלֹקִים אַתָּם וּבְנֵי עָלֵין בְּכֶם".

אסף מדגיש את יסוד החירות שבאדם, את התוספת הערכית שיש לאדם על עץ השדה. הרצון האלוקי, נשמת האדם, היא היותו "בן עליון". היותו מוחולל המציאות, מנהיג המציאות, בעל חירות לחתך את המציאות לכיוונים חדשים למגורי.

כאשר חוטא האדם, הוא מתחבר ליסוד העץ, מכיוונו שלシリיל – הוא נכלל בעץ הדעת, הוא נתן ליסוד הדטרמיניסטי הטבעי, ליסוד הטבע וחוקיו לשלוות עליון ולהכريع עבورو את הכרעותו – "אָכְן, בָּאָדָם תִּמְתֹּהֵן וּבָאָחָד הַשְׁרִים תִּפְלֹו". יסוד הנפילה, המות, כפיפות הקומה בפני החוק הטבעי. החוטא כובל עצמו לציריו הטבעיים הגוףניים. הוא אינו יכול לשולט בהם, רוחו כלואה ומצוחה בעבד תחת שלטון החוק היצרי הגוףני.

לא בן תורה ישראל. התורה מחדדת בנו את יסוד החירות, התורה דורשת מעימנו לשולט בגוף ולהאדיר את הרוח עליון במנהיגה.

לצד היוניוונקים מהעצים ATI יסוד הצמיחה והפריחה, השאייפה מעלה והאסתטיקה, עליינו גם להתעלות על עמדתם, ולהוסיף על מדרגתם.

אנו בני אדם, בני עליון ובuali רוח ד'. בועלמנו יש מקום לעצים ול"עציות". אך את יסוד החיים אנו יונקים מעולם החירות האלורי, עולם שאינו כפוף למדרגת הצומח והחי הכבולים בכוחות הטבע, אלא למדרגת רוח אלקים אשר ממעל לפני המים.





ומתנות מאבויונים

נוסף למלותיו הפנימיות, יש משחו בפורים שעושה אותנו לחברת סולידריות יותה, במובן הפשוט של המילה.

לפני מספר שנים ביום חמישי סגנירוי וכה, ערב שבת "זכור", הלכתי עם בני שכונת גאולה לקניות ספרי קודש. שעת הערב הייתה מאוחרת ומרוב טרדה לא הספקנו לאככל. בני ביקש שנעבור לקניות חמין באחד הבתים המיווחדים בשכונה. לאחר ששאלנו עובר אורח היכן מכנים צ'ולענט, הלכנו עמוסי ספרים למקום. אולם כשהגענו, שמננו לב שבארנק לא נותר בסף לקניות חמין. מסתבר שהוזענו את כל הכסף המזמין על הספרים, ובrettis האשראי נשכח ברכב הרחוק.

יצאנו והלכנו חזורה לרכב שבאופן. והנה לאחר מספר צעדים, עוזר אותנו אחד האבויונים השורעים על הרצפה- האם הנהתם מהחמין? בני ענה לו שלצערנו ברטיס האשראי ברכב, ולכן לא קיימנו "טועמיה חיים זכו". האבון קם, מושיט לנו שטר כסף- "אתם חייבים לאכול צ'ולענט, והרי קר הערב". לא משנה כמה סרבנו, הוא המשיך להתעקש, מושיט לנו מהמעט שיש לו.

תchiaלה סרבנו שוב ושוב. אך במחשבה נוספת, החלטנו לקבל את הכסף ממןנו, ולאחר שנאכל נלך לרכב ונחזר לו.

שאלתי את עצמי- באיזו חברת האבון ניתן לך כסף כדי לקניות צ'ולענט? ויוטר מכך- מה גרים לנו להסכים לקבל ממנו?

בניהם אמר לי – אولي לך ביוונו מרדכי ואסתר ואומרם “**איש לרעהו**”. לא רק לדעתה להעניק, אלא לדעת גם לקבל. קשה לקבל ממי שבאים רגילים הוא בעמדת הנצחה, ועתה נהפוך הוא – הוא הנונן, אתה צריך לו.

מסתבר שפורים מבטא את היכולת של כלנו לחת, אך לא פחות מכך – לקבל, האחד מהשני. להיות גוי קדוש, הוא דבר עמוק ונשגב. אך פירושו הפשטוט הוא – להיות תלויים אחד בשני מבלתי לראות בכך פחותות. “**איש לרעהו**” – המוכנות לקבל בענוה את צרכיך מאחרים.



קריאה חדשה ב מגילת אסתר

ידועים דברי רבותינו (הרמ"ל, הרב קוק ועוד), שבכל מועד מאיר אור מהותי, הקודם להופעה ההיסטורית שבו.

אנו רגילים להבין שהמאורע ההיסטורי (יציאת מצרים, חנוכה, מתן תורה, פורים וכד') הוא הסיבה שבגללה אנו חוגגים את המועדים. אולם רבותינו הסבירו, שהמאורע ההיסטורי קרה באותו תאריך, משום שומראש הבורא נתע אויר מיוחד בתאריך זה.

אל תאמר "אנו חוגגים פסח בטוי ניסן משום שבתאריך זה יצאונו ממצרים". אמרו מעתה - "יצאונו ממצרים בפסח משום שהתאריך היה טוי ניסן". הארת הזמן, היא אשר סובבה וגרמה את הופעת ההיסטוריה והמאורעות בנסיבות.

על כן, אברהם מגיש למלכים מצות, משום שהגיעו בפסח. זאת על אף שישראל עדין לא אפו דבר, וטרם הייתה יציאת מצרים. אמן המאורע ההיסטורי לא היה, אך ההארה של טוי ניסן הייתה גם הייתה. על כן אברהם ציין את פסח במצוות לאורחותיו. חייב אדם לדרות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. משום שאכן אנו יוצאים, בכל שנה בתאריך זה, ובכל תאריך של כל חג, אנו עוברים את הארץ החג, באופן מיוחד לתקופה זו.

על פי גישה זו, נראה לענד שיש לראות את מעשה המגילה כחלק ממכלול המאבק הקדמוני בין שתי גישות מהותיות של האנושות, הנוגעות לשורשי חיינו בימים אלה.

הגישה האחת היא גישת ישראל, המאמינים בדבר, בקיומו של מוסה, במצוותה של אמת, ובכך שערכיהם אליהם המוביילים ודוחפים בגליו ובהסתור את מHALCI ההיסטוריה כולם עד להתעלות העולומות בלבד ידיעת השם.

הגישה השנייה, היא גישת עמלק, הכהופרים במצוות אלוה לעולם, אשר קרך בדרך לשון קרי, בקיומו של מוסה, במצוותה של אמת אובייקטיבית, ובUIKit כופרים בכך שאmittelות אליהם הונדוחפות את העולם להתרפה.

עמלק

גישת עמלק מתחילה מנהחש הקדמוני, אשר עניינו הוא בהפצת החטא כי "תאותה הוא לעיניים". רוצה לומר, העיניים, נקודת המבט על המציאות כולה, נובעת מעולם התאווה, מהחוושים, והם המוביילים את העולם להשתככל ולהתפתח. אין דבר אלהים, אלא אינטראסים אנושיים הנובעים מן החוש. לדידו של הנחש, אפילו אלהים הוא בעל אינטראסים, קנאה ותחרות - "כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנה ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודע טוב ודע". האגוצנטניות מנעה את העולם כולם, גם את זה הדתי.

עשה, סבו של עמלק, דגל בכך שאין תחיתת המתים. דהיינו שאין לעולם זהה מגמת התעלות מעל הגוף, והעיקר הוא להלעיט עצמנו מן האדם התאוותני, והוא

האישי הוא העיקר, הנני הולך למות ולמה זה לי בכורה. עולם מחוסר מגמה. על כן הוא שאל בcheinיות את אביו, כיצד מעשרים מלח ותבן. שני מאכלים שאינם צרכיים תיקון אלא מוכנים לאכילה כפי שהם (מלח לאדם ותבן לבמה). עשו רומז לאביו – אין צורך במעשר ואין יכולת או צורך בתיקום העולם הזה. בלע אותו נך, כפי שהוא. אין עתיד, אין מגמה, אין תהילך של עילוי ומעשר בלבד פמיין.

מלך היה שבט לא גדול, אשר החליט לתקוף את העם האלקי אשר יצא ממצרים והבריע זה עתה את המעצמה הגדולה בעולם העתיק, מצרים. לא הייתה סיבה גלויה לעמלק להלחם בנו. לא רצינו לפגוע בו, לא אימנו על טריטוריה שלו. יתרה מזאת, הרי עמלק ידע שאין לו כל סיכוי מול עם שהבריע את מצרים כולה. אולם הוא מסר נפשו על המלחמה זו מולנו. שכן ברأיתו עמלק, המלחמה היא מהותית ועקרונית – אם יש ישראל בעולם, אם יש גישה הדוגלת במסחר, אמות, אלוה, אז הוא במציג התאהוה האבסולוטית לא יוכל להשאר. עמלק סירס את החוטאים אשר פלט אותם הענן, וזרק את ברית המילה בלבד להשאר. במצויר – "אין תיקון לעולם הזה ואין לו מגמת קודש. עובדה, הנה אנשים שפלט הענן, התאהוה ניצחו את הנסיך הישראלי לקדשם ולגדרם". מלחמה אידיאולוגית גרידא.

המן

בעמלק, כך המן הצעץ, שמקורו בעז הדעת "המן העץ אשר צויתך לבלתי אבל ממנו אכלת", גישת התאהוה המנעה את התהיליכים כולם, אשר לו עגנת לבקשת התיקון והמוסר. המן הסתובב סביב האידיאולוגיה של האנו והתאהוה. לפיכך, הוא מגיב בפרעות כאשר מרדכי אינו משתחווה. המן מבין שלא מדובר בכך על ויקוח אישוי כי אם על ויקוח אידיאולוגי קדמון בין אבות מרדכי לאבות המן "ויבז בעינוי לשלח יד במרדכי בלבד כי הנגיד לו את עם מרדכי". מי מניע את העולם? האנו והמנויות התאותוניות, או שמא הרוח ובקשת האלים?

דמותו של המן רצופה אגוצנטריות ותועלתנות. החל מעצמו לאחשווורוש לפטר את ושותי משום שהדבר פוגע באנו – להבזות בעלייה בעיניהן. המשך בכך שהוא מבקש שהכל ישתחוו לו. בכך שהוא מטעים את הריגת היהודים בפני המלך בזה של מלך אין שווה להניהם מצד הכסף. בכך שכאשר הוא מציע מה לעשות באיש אשר המלך חף ביקרו הוא מנגים את הפאר וההדר בחושבו שמדובר עליו. הוא איש של אני, כסף, בבודה. אלה מנעים את עולמו, ולדעתו, את העולם כולו.

גרמניה

גישה זו מקבלת משנה תוקף מיימי המאה התשע עשרה עד ימינו. אנו פוגשים פילוסופיה גרמנית זהה לגישה העתיקה של המן וסייענו.

פרדרייך ניטשה סבור שהאדם מונע מרצון לבוכו ועצמותיו. לדידן, האדם ראוי שיש להרג את אלהיו על מנת להיות בעל חירותך שיווכן לבונן ערכיים אינדוזואליים, שכן גילוי רגשות היא חולשה. מרטין היידיגר סבור שאין אמת אובייקטיבית והבל ניתן לעולם

הנרטיבים, כל אחד והסיפורו שלו. מAMILא, אין משפט ואין צדק אובייקטיבי, אלא הכל נתון לפרשנות הפרט. המשפט המערבי אינו אומר "אסוד לדצוח", אלא "מי שירצה ישב בכלא" על מנת להגן על הפרט. אפילו חוקי היסוד והחוקה במדינות מערביות (ובכלן מדינת ישראל והאיינא), נובעים מהסכמת הכלל ולא מרצון עליון של התgalות האמת והמוסר, על ידי הבורא. כך גם ארתו שופנהואה, הסבור שאלו לעולם, אין לעולם מנגמה כלשהיא, אלא הרי הגורל העולמי והאישי בתנין עוזר המכבה מבלי הבדיקה ומגמה מה שנקרה בדרך, לפיכך לטעמו לא ראוי להביא ילדים לעולם בשל היותו אנרכיסטי ומרע (מדיהימה היא העובדה, שוגם בימינו, חמשות ראשי הממשלה הגדולים באירופה, בחרו שלא להביא ילדים לעולם).

הגישה האבולוציונית (אף שיש בה צדי אורה גם כן) טוענת שהאדם אינו אלא בעל חיים מפותח במוות יותר מן הבהמה. קרל מרקס הגרמני (אף היהודי היה) ניתב את המטריאליזם הדיאלקטי לתופעות הסוציאליזם וניתח את המיציאות כיחסים ללא רוח מנעה, אלא צרכי חומר המניעים את העולם החברתי. לדידו הדת היא אופיומ להמוניים, המצאה עבור שמירת המעמדות החברתיות ועמידות החלשים במאזץ (תיכון שיש לצרף לבאגם את כתביו של זיגמונד פרויד בניטוחיו הפסיכולוגיים על משה רבינו ואחרים). כל אלו מගמות שהמכנה המשותף להן הוא איבוד האמון באלהים, השגחה, והתעלות העולם כלפי אמת ומוסר אובייקטיביים אלהו. מוגמות אלו שמות את האדם בשורה אחת עם הבהמה, כאשר ההבדל בין השניים הוא במוות ולא איבוטי. הנן כופרות בהיותם אלהים לאדם, מוסר ודעת אליהם. במקום זאת, הן מדגישות באדם את גודל המות, ואת היכולת הטכנית, האגו והכוחנות, השליטה והתקווה, לצד יופי החיים והאסתטיקה שלהם. לדידם, המין והכבד הם אלהי העולם, המנחים אותו בהתחפותו.

הנאציזם

על סקירה זו יש להזכיר גם את אدولף היטלר. עמדתו היהודית כי "בל עוז יהודי קיים, לא סיימי את מלאתך, משום שהוא יהודי היבוא את המיצפון לעולם, וגם השחתו את שלמות הנף ותאותו על ידי ברית המילה", היא עמדת נחש הקדמוני-עמילק-הייזגה. אין אפשרות לשני אלה בעולם. או עמילק, או ישראל. או שיש אלה ואמת, או שיש אדם בהמי מטריאלייסטי.

היטלר היה מודע לכך שהאנושות מכירה במסור. אולם הוא הסביר זאת באופן המפליא והטמא הבא - מכיוון שהיהודים הם גזע נחות וחלש, איזי בחלוקת מהתפקיד האבולוציוני לשורר במערכות האנושית הקדומה והמודרנית, הם פיתחו תורת מוסר אשר עיקרה הגנה על החלש. זאת על מנת שהם עצם ינצחו וישרדו. לא משום שיש מוסר, אלא משום שזהו השקר הגדול ביותר בהיסטוריה - השקר היהודי על קיומו של מוסר האلهי.

עמדותם של ישראל

יש לציין שבפורים איןנו מתמודדים מול האיסלאם והנצרות. אלא מול האתאיזם הקדמוני זהה המערבי, וביחד הגרמני. הדיון בחג הפורים הוא על עצם מיציאות הבורא,

ועל עצם העובדה שיש לו רצון ומוסר, וכדברי הכוורדי – "מעשה רצוי מאת האלה". עם דתות השקר אנו מתווכחים כל השנה, מיהו הבורא, ומהו המוסר שלו. אך בפורים אנו מתווכחים על עצם היהות בורא, ועל עצם היהות מוסר ואמת בעולם הזה.

לעומת הטומאה הגדולה של הגישה הגרמנית מימיות הנחש ועד ימינו, עומד דבר ד' בורא העולם, אשר בחר בנו מכל העמים וננתן לנו את תורתו.

מרדכי ואסתר הם האנטי זהה להמן. בעוד המן אינטראנסט מטריאלייסט אתאיסטי, אשר עושה עצמו אלה, מרדכי ואסתר הם אנשים מאמנים, השמים את טובת הכלל במרכζ, ואת המעשה המוסרי במרכζ, ולא את טובותם האישית.

מרדכי

רגע לפניינו שאנו קוראים על בר שהמלך גידל את המן, ישנו את סיוף בוגדן ותרש. יש להקשوت, מפני מה מרדכי מלשין עליהם ומציל את המלך? והרי היה מצופה ממנו לסייע להם ולהרוג אותם, ובכך להשיב את בת דודתו בביתה, חזרה. יש להסביר זאת בשני כיונונים – יתכן שמרדכי ידע את כל אשר נעשה, והבין שיש תכנון אלוקי סודי, ועל כן טוב ליצור מציאות בה המלך "ח'יב" לו טוביה, משום שהוא יזדקק לו בהמשך. ויתכן בנוספ', שמרדכי חשש שאם המלך ימות ימונה המן, וזאת קטסטרופה גדולה יותר אףיו מאחטוורוש. אולם נבקש להציג אפשרות נוספת – מרדכי סייבル את ההתקשרות במלך, משום שהוא המעשה הנכון לעשאות. בשור משרי הממלכה, הוא היה נאמן למלך, ועשה את הדבר המוסרי והראו. אף שטובתו האישית לא הרוויחה מכך, הוא בחר להעמיד את האמת מעל האינטראנס. יש חלקיות בהסביר זה, שכן עשיית האמת והמוסר אינה ישירה לפעמים, והיא עצמה מצrica חשבונות, בבחינת "תולעת יעקב". אולם האמרה של המגילה היא העקרון – המוסר והאמת מדריכים את היהודים אף אם האינטראנס האישי נפגע, בעוד התאווה והכבד מדריכים את העמלקים, אף אם המוסר והאמת נפגעים.

אסתר

בר גם אסתר. דמותה לאורך כל המגילה, שזרה בפשטות, בישור, בנאמנות. היא מסרבת לוחוץ בשמן ותמרקם של שעשוג, היא "נלקחת" בעל ברחה אל המלך, משום שלא רצתה להיות בטומאה בזו, אף שהיא בכר מבחינה אישית פאר גדול ותענוגות מלבות.

המלך הייתה שוטפה עם מרדכי בגילוי נסיוון ההתקשרות במלך. היא יכלה להמנע מכלה, אך עמדה על האמת. אסתר אינה מגדרת את עמה ומולדתה, לדעת חלק מן הראשונים על מנת שאם המלך יירוג אותה כתא קודמתה, לא יידע מי עמה ולא יוכל להשמיד גם אותו בטעמו על מלכתו. היא הסתבנה בכר שהיא בעלת סוד, אך העדיפה את שלום האומה על שלומה האישית.

אסתר באה אל המלך אף שלא נקרה בשם שלושים יום, תונן סיכון עצמי. מה שמניע אותה הוא "aiccha אוכל ורائي באובדן מולדתי", מגמת האומה, ערבה ושלום. אסתר

כمرדיכי, מבינה את המהות של הסכsson עם המן. היא מבינה שלא מדובר על עניין אישי כי אם אידיאולוגי, מהי מגמת העולם - הumlקיות הגרמניות או המוסריות היהודית. ומכאן כוחה להמשיך בחים אישיים עם עכ"ם טמא באחשורוש, ולהסתכן באיבוד עזה"ב הפרטיו שלו - "וכאשר אבדתי אבדתי", בעזה"ז ובעה"ב. אסתר ומרדיכי קובעים צום בليل הסדר, מן הטעם הזה בדיקון - המאבק עם המן אינו אישי אלא עקרוני, מהו העולם הזה, והאם יש בו אלוה ומגמה מוסרית. ועל כן, יש לצום בפסח, בלילה בו התגלה היסוד הזה עצמו, בו יד ד' הוציאתנו ממצרים, ואנו מבקשים בימי שושן שותפיע عليناשוב יד ד' בנבכי הפוליטיקה.

אחסורווש

דמותו של אחסורווש מבטא את הגויים שאינם עמלק מחה, אך אינם "אהבי ישראאל" מאידך. הוא רשות "מתחלתו ועד סופו", אך עומד לימין מרדיכי ואסתר בפועל. נראה שאחסורווש התלבט, כפי האומות האנושיות, איזו מגמה היא המרכזית. האם מגמת ישראל בדבר האלים והמושך, או מגמת עמלק בדבר הגוף והางנו. בחלק מההתלבטות זו, הוא ממתין עם המשתה שלו עד לשנות השבעים לגלות יהודה (בה היו אמרורים להאל ולעלות לבית שני), על מנת לראות האם אכן יגאלו ישראל וייבנה הבית. ומשלא קרה כן (בטעות חשבונו), אז הוא עושה משתה במשך חצי שנה של שנת השבעים - שמונים מאות ימים. את החצי המדויק של השנה הוא חותם במשתה לשרוין ועבדון, ובו הוא יושב עם בגדי כהן גדול, בישובו על כסא שלמה בן דוד, ומגיש אוכל בכלי המקדש. אמרתו של אחסורווש היא שהגישה העמלקית בnarאה צודקת. הנה לא נגאלו ישראל, ונסיונם לתקן עולם עליה בלהבות בית הראשון, בשל שפיכות דמים, ג"ע וע"ז שהיתה בהם. עשו צדק לאורך כל הדרך - אין תיקון לעולם זהה.

ניתן להבחין במוטיבים של הפילוסופיה הגרמנית במעשייו של אחסורווש - הוא עושה "ברצון איש ואיש", אין רצון עליון אלא אישי, סובייקטיבי. יחד עם זאת, התאווה מושלתבו, הוא מבקש לגלות לעיני כל את היסוד המוביל את העולם - המיניות הפרועה. לשם כך הוא קורא לושת. אך הוא פוגע באשתו משותה שהיעזה להביע עמדה שונה ממנו ולא לבוא למשתה בלי בגדים. התנוועה הקוטבית והסלקטטיבית בין "ברצון איש ואיש", פלורליזם מחשבתי, חוסר באמת, ובין "מה לעשות במלכה ושתי על אשר לא באה", חוסר היכולת להכיל עמדה שונה ממנו - זהו הפרדוקס המוגוך של הגישה הפוסטמודרנית הנרטטיבית, של היידיגר, של גרמניה המערבית. מחד יש סובלנות אין קץ לכל התכוונות כולל של האדם, בחלוקת מהיותו בהמה מפותחת. מאידך, יש עצבנות מוקווניות ביחס למני שמעוז לפגוע ברוחה המינית והמעמידת שלו. בין אם אלו היהודים המוסריים, בין אם אלו עמים כלשהם המعزيزים להיות דומיננטיים מבחינה פוליטית באירופה. הם יכולים לשפט בהידור מטופס, לשחות ברנדוי ולשםו וגהן, ורגע לאחר מכן לשחות יהודי, ולעשות הוללות עם נשים נשואות. זהה תמצית בהמימות העמלקית, הנראית פלורליסטית ומעודנת כלפי חז"צ, בעוד יסודה הוא תאורת החוש והางנו המנייע כל, ופוגע בנושאי המוסר וההתעללות העולמית כלפי שמייא.

יחד עם זאת, אחישורוש מارد נושא לדמותה של אסתר. הוא אינו רואה בה אשה יפה, לא כתוב במגילה שכן הוא הבית בה. אלא "נשאה חן בעינויו". החן, האישיות, הקסימה אותו. רשות זה בעל את כל בתולות מלכתו ועובר לנשים נשואות משלא מרגוע. עד שפגש באסתר, וראה בה אופי, נשמה, אמת, מוסר, נסתר. העובדה שלא גילתה עמה מולדתיה ורק העזימה את הערגנה שלו אליה. העובדה שהיא באה מבלתי להקרה אל המלך לאחר צום של שלושה ימים, בחולשה ומסתורין, רק משכה אותו. רצונה לקרוא לושוב ושוב למשטה מסתורי עם המן, גורמת לו לידידות עימה.

מסתבר שבუמק הגויים (אותם שאינם עמלק), יש ערגה עצומה לאורם של ישראל. להיווטו של אלוה והיותו של מוסר ויושרה. המלך מבקש את אסתר, ואינו יודע מפני מה. שנתו נודדת, הוא מבקש תרגום למאוזן.

כאשר הוא מבין לאחר נזודי הלילה שלו שמרדי הירושי עשה עימיו חסד, הוא מתחילה להבין את הרמז שהיסוד המוסרי הוא אשר מניע את העולמות כולם. על כן הוא שואל את האיש העממי אשר בחצר מה לעשotta באיש אשר המלך חפש ביקרו. הוא לא גילה לו שמדובר במרדי, משומש מהמלך רצה לשמע מה מניע את המן באשר הוא חושב על עצמו. ומשמעו את הפאר וההדר שביבש לעצמו, ונתנו הבתר בראשו, המלך מבין הכל. אך ועשה למרדי היהודי בכל אשר דברת. מכאן מובנת התרעומת הגדולה והמביכה של המלך על המן הנופל על מיטת אסתר- הגם לבבוש את המלכה עימי בבית. האם המינויות המנעה את העממיות, אין לה גבול ומעטור, אף בימיוט הממלכה כולה? האם גרמניה מוכנה לסקן את העולם כולה ואת אירופה, עברו שגעון הכח וההוללות שלה?

היהודים בגלותים

היהודי המגילה במקביל לאחישורוש, ולהבדיל ממנו, עוברים תהליך דומה. היהודים הנראים בדתיים אם כי למעשה אינם מאמינים, מגיעים למשטה המלך, ומזהירים שאין בקשר בעיה הלכתית ממשום שהכל בשור. אין אונס. הם כועסים על מרדכי שאיןו משתחווה להמן, וחוקקים עליו בשור הוא קובע צום בליל הסדר. המבט שלהם אינו גלי ו מהותי אלא ספציפי ומנתק. היה להם דבר ד' צו לצו, קו לקו. זעירפה זעיר שם. החוסר במבט הכללי גורם להתנהלות הפויה מכל עניינה של תורה ד'. שמחה במשטה שכל עניינו מרידה במלחמות טמיים, ובתעודותם של ישראל.

אולם לאחר המהפך, מתברר למפרע שמרדי צדק. על כן בביזה לא שלחו את ידם, להדפיס את טהרת המלחמה על היסוד המוסרי והעקרוני שלה, ולא על היסוד הקנייני או האישוני.

המשמעות

ישנו פסוק תמורה בדברי מרדכי. אסתר שואלת כיצד תלך אל המלך לבקש על היהודים, הלא המלך יחרוג אותה בבואה ללא רשota. והנה מרדכי בתגובה סונט בה- "ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר אל תדמי בנטשך להחטט בית המלך מבל היהודים". יש לשאול- האם

מרדייכי אכן חשבו לו לרגע, שאסתר הצדקה מעוניינת להציג את עורה ועל כן היא מסרבת? הריברו שאסתר טענה דבריו טעם, אם היא תלך למלאן, היא תמות ובערך לא תועיל. היא לא כיוונה לומר שהיא רוצה לבסוף מהגזרה, וביצד מרדיכי תולה בה זו אשמה?

לענ"ד יש לקרוא את הדבר כך-

אסטר שומעת על הגזרה, והיא מעוניינת להשאר נשואה לאחצווורוש על מנת שם הגזרה תתמשח והיהודים כולם יספו, עדין היא תישאר ותוכל להביא ילד יהודי לעולם שיקומם חזקה את עם ישראל. עמדתה היא טקטית-פוליטית, המגיעה מזאגה עמוקה לעציד עם ישראל. על בן היא מטעימה למרדיכי שaina יכולה לגשת למלאן, משום שבמקרה זה אפילו היא, תיספה, ולא יהיה עתיד לישראל.

אולם كان מרדיכי מחדש חידוש גדול- כאשר ישנו בירור עמוק, של פרנציפים, אין אין מקום לטקטיקה פוליטית, אלא להצהרה עקרונית על יהודותנו. אל תחשבי להמלט בית המלך, ובכך להשפייע בעקביפין. בעת יש בירור בגלוי, על מגמת המכון ומגמותנו, ועלינו לומר בריש גלי- יהודים אנו וזה זהותנו, זוהי מגמת קדשנו. ומתחוך הצהרה זו, רוח והצלחה יעמוד ליהודים ממש מקום אחר. המוצאות כבר תשדר בדרך זו או אחרת. הדבר דומה לחובת מסירות נפש בהצהרה בזמן שיש שעת גזירה, אפילו על מצווה קלה. משום שכשאך מתרחש בירור מהותי ולא טקטי, אין אין מקום להצלחה אישית, אלא לעמידה גאה על דבר ד' המופיע באותה.

הצעת אסתר הייתה נכונה מאד, לכל ימות השנה ובכל הבירורים המתפתלים של חיינו. לעפums צדריך טקטיקהopolיטika. אמןota האפשר. אך בפורים, בבירור העקרון עצמו- כאן מרדיכי צודק. ואסתר מיישרת עימו את דעתה. הפעם יש למסור הנפש על האמת, ורק כך ניוושע.

יש כמובן מקום נרחב להשפעה איטית, בקצב אנושי, חינוכי, בכל תקופותנו הלאומית אז והיום. אולם, במקביל علينا גם להציג על העקרון המנחה שבו אין פשורת- נצח ישראל. וمسירות נפש עליו.

על מנת להמשיך את אורו המזהיר של פורים, علينا להמשיך את אור ההשגחה העליונה בכל אורות חינינו, הפרטיהם, ובעיקר הלאומיים. המחשבה שם נהיה בכלל הגויים כלפי חזא, במרחב הציבורי, בעוד מרחב האישី נהייה דתיים, זהה תפיסת גרמנית יהודית שכבר אכלנו ממנה מורות מתחילה התונעה הרפורמית- היה אדם בצדן היהודי באהלהן. המחשבה שמרדייכי טעה בכך שהוציאה את היוכחו ממעגל הפרט לمعالג הכלל, אל מרחבי התרבות וההתנהלות הלאומית והעולםית, היא מחשבת פיגול.

מרדייכי צדק, משום שהتورה צודקת ואמיתית ונינתנה מאת ד'. علينا לתקן את המרחב ברמה הפרנציפית, ולא רק את הפרט. علينا להביע אומר אלהי בצדדיו הלאומיים והבן לאומיים, ולא להתבחש לכך ולהתכנס רק בטובות עולמי הפרטוי, בעוד המרחב הציבורי יהפוך להיות ניהלייסטי חסר אלה.

זעקה מול צעה

הרב קוק זצ"ל הפליא בכתב שגם כלפי עמלק יש לנו מידה מסוימת של אהבה – “מדת אהבה השוריה בנשمة הצדיקים היא כוללת את כל הברואים כולם, ואינה מוציאה מן הכלל שום דבר ולא עם ולשון, ואפילו עמלק אינו נמחה כי-אם מתחת לשמים, אבל ע”י הזיכוך מתעללה הוא לשורש הטוב, אשר הוא מעל לשמים, ונככל הכל באהבה העליונה, אלא שצערךכח גדול וטהרה עצומה ליחוד נשגב זה.”

ביאור דבריו קודשו (שותוכם העקרוני מצוי בסוד ובעיקר בכתב רמח"ל), שמחיה עמלק טעונה שני שלבים – הראשון הוא מהיה בפועל, בפשט המקראות. תבלית שנאה שנאתים. ושניהם היא מהיה הרעונית. המchia הרעונית לא יכולה לעולם להיעשות אם אין רואה איזה ערך הביאה הטעות מולה אנו מתמודדים. הלא ד' אלהי הכל הוא, ואם מופיע רע בעולם, גם הוא חלק מהמהלך הכללי להופעת הטוב הגמור. מהיה רעונית, למropa האירונית, חיבת לכלול גם סימפתיה לעצם רעינו המוחלota.

על כן, מהיות עמלק עצמה היא המחייבת אותנו אהוב את העקרון, שבו ישנו עמלק בעולם שנמחה על ידינו. משום שרעינו זה, הוא המאפשר לעולם את הבחירה ברע, וממילא לאחר שבוחר טוב אף שייכל להכريع בעמלק וכרגע, אזי הוא מגע למטרת הביראה – בחירה של חירות בד' ובתורתו.

מיסוד עקרון זה, נסויים בהשוואה בין מרדכי לעשו. על פי חז"ל, מרדכי זעק “זעקה גדולה ומרה” משום שעשו צעק “זעקה גדולה ומרה” במעשה ברבות יצחיק. אך בה נשים לב – ישנו הבדל בין זעקה לצעקה. זעקה היא הבעת באב ורגשית. אין בה אמירה של תיקון או התעלות מן השבה. לעומת זאת, הזעקה היא קריאה עם תוכן לתיקון.

איןנו מסתפקים בילוט שבר על מצבו של העולם, אלא בזעקה האמת והתיקון מתוון בחירה חופשית בין אמת תורהנו לכפרה קליפת עמלק. המגילה היא קריאה של ישראל להתערות עניינים, אתם עדי נאום ד'. הספר כבוד ד' בעולמו במערכות כולם, תמחה את זכר עמלק מתחת לשמים.





ניצחון פירוס?

אין ימים מתאימים לארץ ישראל יותר מימים החנוכיה.

אנו ספונים בבתים, קר בחוץ וחם לב, מרכזים במשפחה ובחוויות ניצחון המכבים
שמבאים ילדינו מהגן, מתלמוד התורה ו מבית הספר

מהות החג היא ארץ ישראל. בה נשפר דמננו, חולל מקדשו, ובה הכרענו את האויב.
הlections החג הןlections של ארץ ישראל. הדלקת חנוכיה בדומה למקדש, פרטומי ניסא
במדינה ריבונית, ללא מורא מהגויים ברחוות.

אולם במבט היסטורי, חג החנוכה הוא דווקא סמל לחורבנה של הארץ. בחנוכה החלה
מלכות בישראל, אשר הביאה לקטסטרופה הגדולה מכלן- גלות בת אלפיים שנים.

על מה אנו שמחים? על מה-מאתים שנות מלכות חמונאי? מלכות זו בסופה
חריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו, הרגה את חכמי תורה שבعل פה, והביאה במו
ידייה את האויב הרומי לאץ.

אמת, ראשוני בית חמונאי היו צדיקי עולם, אך לא ביישור ננהג אם נדון את כל
מלכות חמונאי רק לפיה תחילה. علينا לראות גם لأن הובילה, ותשובתנו בצדינו- היא
הובילה לחורבן יהודא.

יש להבין אם כן, על מה שמחתנו בחנוכה. שכן דבר אחד ברור- לא רק על הניצחון,
במידה ההיסטורי שלו.

הרב קוק צ"ל בחיבורו "עין איה" על מסכת שבת, מיישב את שאלתנו.

הרב מקשר בין מושג "חנוכה" למושג "תינוך".

באשר יש ים הולדת לילד בן עשר, על מה אנו חוגגים? האם על עשר שניםתו? האם על מצבו ההווה? ברור שלא. ילד בן עשר אינו בעל אינטיליגנציה מפותחת, אינו יוצר ואני תורם לחברה. שמחתנו ביום הולדתו היא על העתיד, ולא על העבר. אנו שמחים על הפוטנציאל הטמון בילך, במיוחד זה שלא התגלה עדין, בדברי הפסוק "חנן לנער על פי דרכו". ביאר הגרא"א - בתחילת דרכו (כמו "פי התהום"). הדגש בחינוך אינו המצב העכשווי של הילד אלא הבאת הילד לגלות את הפוטנציאל שלו, את התכונות שלא גילה עדין. זהו חינוך-הבטה על העתיד, הבטה על הפוטנציאל הגלום בו.

גם בחינוכה, איןנו שמחים על הניצחון ההיסטורי בלבד. שכן זה אכן היה ניצחון פירוס, ניצחון שעמד לשעה ארока בה מוחיר גלות קשה מהומה.

בחינוכה אנו שמחים בעיקר על הפוטנציאל שהתגלה באומה הצעירה באותו תקופה. האורות הגדולים שפתחו זרחו בנו, אורות שלא ידעו שקיימים בנו בזאת תקופה, עליהם אנו שמחים.

אור הצדק, אור התורה שבעל פה, אור הגבורה. כל אלה הבלicho בחינוכה של ימי המכבים, הבלicho וככיו לאחר מאה שנים. אך על אף ליקוי המאורות הללו בגלות, אנו זוכרים את חינוכה, את התקופה בה התגלה לבמה שניים הפוטנציאל שלנו באומה מפותחת בכשרונותיה, אומה של צדק, גבורה ואור תורה.

בחוגנו את חג החינוכה, נביט אל האורות שנגלו לרגע באותו תקופה. לא נחגוג רק על הניצחון הרגעי על יווון, כי אם על המשך הכוחות שנגלו אז, בימינו.

את חינוכה נחגוג בראיו רק אם נכיר בקיום המאורות הללו בנו ביום, לאחר התבגרות האומה, במדינת ישראל. אור הגבורה על היצר מול מדיה לא צנעה. אור התורה וגוניה. אור הצדק על העולות החברתיות ללא משוא פנים. אור א"י אל מול האויב הערבי והמערבי.

אם נדליק את המאורות הללו בחינוכה דהיום, יתברר למפרע כי ניצחון המכבים לא יהיה ניצחון פירוס, אלא הופעת האומה הישראלית על במת העולם.





שיחת פראש קרח

מאת הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק

קרח - המרד הראשון במשה בעל מניע אידיאולוגי

מעולם לא הטעקתי בעניין קרח, מעולם לא דרשתי עליו. אמן דרשתי על הרבה מהדמויות התנ"כיות: משה, אהרן, יוסף - העברתי סדרה של דרישות בנושא מכירת יוסף - אבל לא נמצבתי לדמותו של קרח. לאחרונה, פשוט מתרן לימוד הרמב"ן (במודר ט"ז א'), באתי לידי הכרה שהסיפור הזה של קרח לא היה תקנית פשוטה. זה היה יותר מכך, ובעצם - לסיפור המחלוקת של קרח עם משה יש רלונטיות גדולה לנוינו. הרבה מן התלונות, שאנו שומעים עבשינו ביחס לאורתודוקסיה, למסורת, לתורה שבבעל-פה ולרבנים, הוא השתקפות - ובעצם אין אלא הד של תלונות קרח. בעת אני רוצה להתמקד בנושא זהה, ואנסה לנתחו לאור אירועים מודרניים ופילוסופיה מודרנית, כי אני מאמין שהוא חשוב מאד לבניינו.

פרשנות המונית של קרח להלכה

הטעון הראשון אשר התורה ציינה בראשית הסיפור הוא "ויקהלו על משה ואהרן ויאמרו אליהם רב לכם, כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ד' ומדוע תנשאו על קהל ד'". טיעונו השני של קרח לא נזכר בחומר. רשי מציין מ'תנחותמא' ומספר לנו את הסיפור ההומויריסטי שלו: "עמדו וכינס ואשי סנהדראות, והלבישם טליתות שכולן תכלת. באו ועמדו לפני משה, אמרו לו: טלית שכולה תכלת חייבת במצוות או פטורה? אמר להם: חייבת. התחללו לשחק עליהם: אפשר טלית של מין אחר - חוט אחד של תכלת פטורה, זו שכולה תכלת לא תפטור את עצמה?!"

המדרש מספר לנו סיפור נוסף הדומה לזה של הכתלה: הם שאלו את משה שאלה שנייה: האם אדם חייב לקבוע מזוזה בפתח בית מלא ספרי תורה? משה ענה בחובב, כמובן. הם צחקו שוב, ואמרו: הייתן שששת פרשיות קצורות, 'שמע' - והיה אם שמעו', די בהן כדי לפרט בית מחובת מזוזה, ואילו מספר רב של ספרי תורה אינו פוטר את הבית מחובת מזוזה? הסיפורים דומים, המוטיב זהה. מה מתכוון המדרש לומר לנו - בשני סיפורים אלו? שני סיפורים אלו - שייש בהם קורתוק לעג עזעכני וגם הוומור - משקפים את מלא הפילוסופיה של קrho וכל מה שביקש. כפי שאמרתי לכם, קrho פיתח אידיאולוגיה, היה לו תחליף לתורת משה, מפני שהוא רצה להציג שהוא - הוא רצה להשתלט.

מה שהמדרש רוצה להבהיר לנו בשני הסיפורים האלה - באופן סרקסטי ובהומור טוב - הוא מובן מלאו. ואני מבקש לשים לבaan לעניין חשוב מאד, הנוגע לימיינו. קrho התפקיד נגד סמכות ההנאה: כל היהודים שוויים! הלך לכל אחד זכות לפרש את ההלכה. הנושא היה פרשנות ההלכה! זו הסיבה שהמדרש הציג את הספר על התבлат ההלכה. מושם שקרח לא רצה רק כח פוליטי, להסיר את משה מஸרטונו ולובוא למקוםו של משה במלך. לא! הוא רצה לבוא במקום משה כרבן של ישראל! שודרות, דורות אין ספור לאחר מכן, יוכלו לומר 'קרח רבנו', זאת היתה האמביציה שלו. لكن לא זו בלבד שהוא ערדע וקרא תגר על סמכותו של משה במלך - סמכות פוליטית, אלא הוא גם קרא תגר על סמכותו ההלכתית: האם משה יוכל לפרש את ההלכה? האם משה הוא למדן?

וכדי להראות לעם, למאותים וחמשים חכמים - 'שופטים עליונים' - שימושה איננו בשיר לפרש את ההלכה - הוא הציע את אותן שתי השאלות. משה ענה בחובב, ואילו המאתים וחמשים 'חכמים' - איני יודע, לא הייתי נתן להם 'סמייה'... - החליטו שימושה טועה, ולא רק זאת, הם גם לעגו לו, הם צחקו עליו. עבורים הייתה זו שוטות! אבסורד!

לימוד ההלכה ופרשנותה, טען קrho, הוא פועלות אקזוטריות (אקווטרי) - שווה לכל נפש, מיועד לכל, גלי ומובן לכל), פועלות דמוקרטיות, שבהן כל אדם בר-דעת מורשתה להשתתף. טענתו של משה להיוותו הסמכות ההלכתית הבלתי ווהפרשן הבלתי של ההלכה, טען קrho, אין לה על מה שתסתמוך. ההשלכה של פילוסופיה דמוקרטית זו ברורה. מה שקרח רצה, ו Robbins ווצים אפילה עבשינו - ואיני מדובר רק על קבוצות מתנגדים, אני מדובר על הקהילה האורתודוקסית, בין שהם מצהירים על כך בגלוי ובין שימושים בלשון המשמעת לשתי פנים, או בלשון ערומיות בכדי לחפות על כך - הוא ש'בלי הפרשנות' של התורה יהיה Common sense (שביל רגיל, שביל ישור, הגיון בריא), הדעת האמפירית היום-יוםית, לא ההגיון האזוטרי (פנימי, כמוס, לא מובן לזר) הממשיג מגדיר, כמשמעותה מופשטת אפרורית קודמת למציאות החומרית), אשר ניתן לקנותו רק ע"י לימוד בשקדנות ובאמון ובמאז.

בעברית יש לנו שלשה מונחים המסמנים את תנועת השכל האנושי, בולנו יודעים: חכמה בינה ודעת. אינני הולך לנתח שלושת מונחים אלו אך ברצוני להראות לכם חילוק אחד בלבד. 'דעת' מצینת - במיוחד בלשון התלמיד - Common sense, לא חכמה אלא שכל רגיל, שכלי מעשי הגיוני. אנו פוגשים ביטויו "בר-דעת". מה פירושו "בר-דעת"? אדם בעל שכל ממוצע, לא אידiot. אדם חסר דעת הוא אידיוט, שוטה. בניגוד לדעת, 'חכמה' ובינה' מצינות למדנות, השכלה מומחה. שכל שעבר אימונו וביקורת ממש תקופה ארוכה, אינטלקט קפדי מודיק. קבוצת קrho ציידה בזכות השכל הרגיל, הדעת. הם טוענו שכלי היהודי-בר-דעת יש זכות לפרש את חוקי התורה ולהכריע בעניינים הלכתיים, באמצעות קתגוריות של Common sense. סברת ה-Common sense אומרת: "לי נראה...", "מסתבר שכבה", "לא עלה על הדעת ש...".

האמת היא שכמו קrho, גם ועדות-הדת בבתי-כנסת לא-אורתודוקסים, או אולי אףilo בבתי-כנסת אורתודוקסים, משתמשים בCommon sense בהגיון להחלטות הלכתיות. בעצם כל תנועות הרפורמה - מן הצדוקים בזמן הבית השני ועד ליהדות הליברלית של היום - ציידדו בזכות ה-Common sense להיות כל הפרשנות.

אתן לכם דוגמה: ההלכה היא, שהבת יורשת את נכסיו אביה, אם בנו מת והשאר אחיו רק בת. התוספתא בידים' (שלחי פרק ב', ועיין ב"ב קטו) מספרת לנו, שהצדוקים טענו שאם יש בעיה, אם יש הבדיניות בין בת האב ובין הנכדה של האבא (בת הבן שמתה), אז הבית ראוי לרשת את נכסיו אביה. אתם יודעים מה הפרושים אמרו? הפרושים אמרו שאם יש הבדיניות בין בת האב שנפטר, ובין הנכדה - היורשת היא הנכדה! הצדוקים התעקשו לטעון שיהיה זה בלתי צודק לophobic את זכותה הלגיטימית של בת הנפטר, כאשר היורשת בעל הדין שכנוגה - גם הוא בת, אך לא בת האב אלא בת הבן. מדוע תוויתם הבית האמיתית על הנכסים, לטובת נכדה שאינה מיוחסת בדרגת קרבה גדולה כמו לבן שנפטר?

מנקודת ראות ה Common sense, 'דעת' אמפירית אקזוטריה, הצדוקים צדקו! דבריהם הגיוניים מאד. באמת, לפי בחרינת Common sense של הגישה המعيشית ההדיניות, טענתו של קrho נגד פסיקתו של משה היתה גם כן צודקת. אם אפשר לקיים מצות מזוזה אחד מספיק, למה טלית שכלה תבלת תחוב במצוות? אם אפשר לקיים מצות מזוזה על ידי קבועה שתי פרשיות בדلت, מודיעו נוכחותם של ספרים וביבים לא תפטעו את הבית מן הצורך במזוזה? באופן בסיסי, זה מגמה אופנטית שקיים בקהילות יהודיות, בקהילות אורתודוקסיות, להכennis Common sense ככל פרשנות. אני יודע על מה אני מדבר, כמה מן הנוכחים חושבני, לא מבינים אותו.

מכל-מקום, תורה-שבעל-פה לא ניתן להיות מזזה עם Common sense, עם 'דעת'. - זהוי 'חכמה'! יש לה מתודולוגיה של עצמה; יש לה גישה יהודית; יש לה צורה נבדלת של ניתוח; יש לה קטגוריות משלה, 'סכמתה' (מוני קאנטיאני שפירשו - הגורם המאבחן, המאפשר חלוקת תופעות לקטגוריות) נבדلت לעצמה. ביסודו, תורה-שבעל-פה משתמשת במתודה של 'המשגה'. יודע זאת כל מי שמכיר מהי תורה-שבעל-פה, ואת המתודה של הוראת תורה-שבעל-פה. השיטה המוחצת שعواצבה ע"י החת"ם-סופר

ורבי עקיבא איגר, ה"קצתות", ה"נתיבות" ורבי חיים מבריסק שבuczם פיתח שיטה זו לגביהם מصحابים היא הלמדנות' שביסודה נועצה היכולת להגדיר הגדרה מופשטת את ההלכה. אנחנו מגדירים 'סוכה', אנו ממשיגים 'בשר בחלב', אנו מגדירים 'תערובות' - עפ"י דרכה של התורה עצמה אנו מגדירים כל מושג בתורה.

ההלכה פועלת כמו המתמטיקאי בעולם אפריווי. הקונסטרוקציות הן אידיאליות. תורה-שבעל-פה אינה חוקרת את המציאות. היא מכינה 'סכמתה' אבסטרקטית ומישמת אותה לעולם המוחש. אתן לכם דוגמה: למעשה אריסטו, וכל עולם המדע היווני (שלרווע-המזול שלטו בעולם המערבי בכל הזמן העתיק ובימי הביניים) נכשלו - בczורה עלובה. הפיזיקה האристוטלית - איןני אומרת 'פילוסופיה אристוטלית', 'הגין אристוטלי', אלא 'פיזיקה אристוטלית' - נכשלה בczורה מהפירה. אתם יודעים למה? כי יסודה היה סתם שכל, השכל האנושי האמפירי, שפועל בדרך כלל מתוך רעיונות שטחיים ונדושים. ההישג הגדול של גלילאו ונויטון, מבוסס על החלפת הגישה המעשית של Common sense, בהגין מגדי' יצירתי, بما שאנו בולנו מבנים היום 'הגין המדעי'. מהו הגין מדעי? מהו הבדל בין הגין מדעי ובין הגין של האדם הפשטוט? כמובן, הגין מדעי הוא מאומן והгинון האדם הפשטוט אינו מאומן, הגין מדעי הוא מדויק והginון האדם הפשטוט אינו מדויק. אך מהו הבדל העיקרי? הבדל העיקרי הוא: ההginון המדעי ממשיג את המציאות, בעוד הגין האדם הפשטוט, Common sense, מקבל את המציאות כפי פרצופה החיצוני. הם הכריזו על עקרון המתמטיזציה וכימיות המציאות, של המרות איביות מוחשיות - כמו חום, אור, צבע, קול - ליחסים במתוים, משוואות מתמטיות.

לדוגמא: אריסטו אמר שכל הדברים נופלים כלפי מטה מפני שהם כבדים. במילים אחרות: הוא חישב את משicת הגרוטזיה כתוצאה מן הכבד או המשקל. זו שטות! ההפר הוא הנכון: 'משקל' הוא תוצאה של משicת בח המשיכה. ניטוון השלים להאה את השכל הרגיל, וניגש לעניין מנקודת מבט של הלוגוס המשיכיג, האבסטרקטיג, האזורי, היוצרתי, והמציא את משואתו הידועה, *ש'כח המשיכה* שווה למכפלת שתי המסות חלקיק המרחק בריבוע. במילים אחרות: כי המשיכה אינו אלא היחס המתמטי בין שני גופים ותו לא. שיטה זו של בימות הייתה אולי היגיון הגדול ביותר בדברי ימי האנושות. כמובן, לו היו מסתפקים במאה השבע-עשרה בפיזיקה אристוטלית, בו איז לא יכולנו היום להגיע עד לירח.

האינכם חשובים שגם ההלכה זכאית לזהות מיוחדת משלה? ההלכה - יש לה גישה הגיונית ואפיסטטולוגית מיוחדת משלה, כפי שאמרתי לעמלה. באופן בסיסי, תורה שבעל פה אינה רק אוסף חוקים בלבד. זה אמן אוסף חוקים, אך הרבה יותר מזה! מתמטיקה אינה רק קורפוס של משוואות - תשאלו כל מתמטיקאי שהוא חכם, לא טיפש, - "מה זאת מתמטיקה"? הוא לא יאמר לכם שהוא קורפוס של משוואות. שום פיזיקאי שambil מה זאת פיזיקה, לא יאמר לכם שפיזיקה היא אוסף של חוקים טבעיות או משוואות. באופן בסיסי המדע הינו מתודה, מתמטיקה היא מתודה, פיזיקה היא

מתודה – זו מתודה של חשיבה, לוגוס מיוחד! כבה היא גם תורה שבעל פה: החוקים והמשפטים הם בעלי חשיבות עליונה – ואם תשליכו להלה את התפיסה שתורה שבעל פה היא מערכת קטגוריות ומבנה חשיבה היגייניות מוחדרים, אשר הופכים נגשים לモת האנושי, רק אם זה האחרון מוכן למסור את עצמו לאיומים מדויקים ומperfכים – אז הנכם פותחים שער ביבים, וכל בור ועם הארץ יכול לטעון לסתמכות באופן שקרה עשה!
 אתון לכם דוגמה למשל: אתם מודעים ל'תנוועה לשחרור האשה'? ולחלונות נגד תורה – שבעל-פה – נגד ההלכה שלנו, שהיא מקפחת את האשה, שהאשה אינה שווה לאיש בהלכה? זה מה שאני שומע. ואז יש רבנים המוכנים להיכנע בכדי לפיסס כמה גבירות של 'שחרור האשה'. באופן בסיסי כל מי שלם חומש, יודע חומש היטב, כל מי שלם גمرا, יודע שהאשמה זו הינה הוצאת-דיבת מוחלטת. בין שהחומר ב'בראשית' (פרק א', פס' ב'ז) אומר שאלוקים יצר אדם "בצלם אלוקים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותו", אז השווין הוא נתון, זה מובן מאליו. אם שתי דמויות נבראו בצלם אלוקים איןכם יכולים לומר שאחד עולה על השני.

אנשים תמיד באים ואומרים: 'ולמה אשה פסולה לעדות?' אם מדובר במונחים של קrho, של Common sense, או במונחים אריסטוטליים של טענה טובה. בחתונות אני מփש עוד 'עד' שכשור לעדות, לעיתים קרובות לא אוכל למצוא עוד עד שהינו שומר מצוות, ואני מזמין אשה להיעיד על הקיוושין – וכנראה שהיא מתרגשת עלי על שלא קראתי לה. אבל אם מלך המשיח היה נוכח בחתונה – גם אותו לא הייתי מזמין כי גם הוא נפסל מלאהיעיד עדות! האם תאמרו שככל היהודים עולמים הם על מלך המשיח? מלך פסול לעדות כמו אשה מדאוריתא ובור בשר לעדות מדאוריתא, אם הוא שומר מצוות. מלך המשיח, או דוד המלך או שלמה המלך או משה רבנו בעצמו, הם פסולים להיעיד עדות – מה אפשר לעשות?! – האם היו גוזרים מכך מסקנה, שודד ומשה פחותים מחוטב עצים ועם הארץ?! האם תאמרו ש'פסול עדות' יכול להיות מותרגם למונחים אקסילוגיים (נתינת ערך לדברים) ומהסקנה תהיה באמות ובצדוק – שממלך המשיח נחות הוא לעומת איזה יהודי עם-הארץ? אם אתה פועל בקטגוריות של Common sense – ודאי שכן!!!

кроח פועל בקטגוריות של Common sense, והוא לשיטתו צדק במסקנתו שטלית שכולה תבלת בודאי כדייה להיות פטורה מהובת ציצית. אך מנוקדת ראות של הקטגוריות המדוייקות, הברורות והמיוחדות של ההלכה, מנוקdot מבט צורה הלכתית, הכשר להיעיד אינו מחייב כלל על מעמדה של האשה בחברה, בקהילה ההלכנית. הדבר הזה נכון גם בקשר ל'מנין': איננו סופרים אשה, האם זה אומר שהאשה נחותה? הרי-זה מוזר מאד (והזכיר את זה בدرسית יהרצ'יט שלי) שכן המורה הגדולה ביותר בכל הנוגע לתפילה – היא אשה. הגمرا אומרת (ברכות לא-לא): שאלמלא חנה לא יוכל להתפלל. אם-כן, חנה היא המורה הגדולה מכל בנושא התפילה, אך חנה עצמה לא יכולה להצטרף למניין. האם זה אומר שchanah נחותה לעומת איזשהו עם-הארץ שנמנה בין העשרה? בכלל לא! בקטגוריות של Common sense – כן, אך בקטגוריות הלכתיות

מקורות מודיעקות – העובדה שהאשה אינה יכולה להמנות בעשרי או כתשיעי, כחלק מן העדה, בהחלט אין לה שום קשר לשאלת האקסילוגיות של שוויון בין איש ואשה. הקרה היא – הוואיל ולהיות למדן זה קשה מאד, ומוכרחים לעבד קשה בשבייל זה – איז הרבה אנשים מוכנים להחליף 'למדנות' בסוג חשיבה של Common sense. עבשוין, תנו לי להסביר את שיטתם של חסידי 'הלהבה על-פי Common sense', ולא משנה איך יכנו זאת זו: בין שיקראו לזה "הלהבה בעלת משמעות"; "הלהבה יצירתי"; "הלהבה חדשה" – יש מגוון רחב למדי של מונחים, לעולם אינני מתרשם ממוניים וקלישאות – אבל מה שהם רוצחים באמות זהה הלהבה ע"פ Common sense. והם מובלמים בטעות ע"ז דוקטורינה פילוסופית פשוטנית, שבוללת חצאי אמיתות ואמירות נדשות טחניות. הם מבארים – מאז ימי קרח פחות או יותר – תיאוריה של 'דעות סובייקטיבית'. לבאורה קשה לסתור תיאוריה זו, כפי שהיא זה קשה לסתור את טיעונו של קרח "כִּי בְּ הַעֲדָה כָּלֵם קָדוֹשִׁים", כי שני הטיעונים טוענים בחובם גרעין של אמת.

הלהבה המודיעקת והחויה הדתית

הם אומרים – ומן הסתם שמעתם זאת לעיתים קרובות – "רְחַמְנָא לִיבָא בְעֵי", אלוקים מעוניין בלב, בעולם הפנימי העצום. אמונה באופן יסודו, היא חוותה פנימית. האדם – הם אומרים – פוגש את האלוקים בנבכי אישיותו המסתוריים. חוותות האלוקים הינה חוותה דינמית, אמיצה, סגונית, שפורצת את המעטפת החיצונית של האישיות האנושית וננהפכת למעשים אובייקטיבים, לפעה. זו התיאוריה, הפילוסופיה של דתיות סובייקטיבית, שהיא מגד פופולריות היום בארא"ב ומוכרת בשם המסתורי אקזיסטנציאליים, אקזיסטנציאליים דתי. בקצרה, הם אומרים שהמצוות מממשות מצב רוח פנימי, חיפוש רוחני, רגש מוצפן של שמחה או עצב. המצוות אמורות לשקייף חוותה פנימית. המצוות לפי דבריהם, הן מקבילות חיצונית לסדר החוויתי, כל חוותה יש לה מקבילה חיצונית בצורת פעולה. אם תיאוריה זו נכונה – הם טוענים – או אז המצוות מוכרכות להתחאים למצב הרוח שהוא הנאמור לבטא בצורה הייעלה ביוותה. על-כן המצוות מוכרכות להזדקק לאופני הבטווי המתאימים ביוטר לשקוף את החויה הפנימית. והם טוענים: 'למדנים' אלון, החיים בעולם של מופשיות, אינם יכולים לכוון אל הכח-הגואל של המצוות. רק גישת Common sense מסוגלת להעיר את הכח המרפא של כל מצוה, ולנצלו באופן הייעיל ביתר.

קרח אמר למשה: פתיל התחבלת מיועד להיות תזכורת, להזכירנו להרהר בדבר מסוימים: במרחק, באינסופיות, בקשר הרזי שבין ים כחול ושמיים בחוללים... למה נחוץ להגביל סמליות זאת לפטיל? למה לא להרriba לבבגדי? מנוקות הראות של 'הלהבה על-פי Common sense' – קרח צדק! גלימה תכולה יפהיפה מסוגלת להשאיר רושם אדרע על האדם, יותר מאשר פטיל אחד.

אני מסכימים עם המבוآل לתיאוריה זו, ורק עם המבוآل. ישנם שני קווים מקבילים ביהדות: האובייקטיבי והסובייקטיבי. יהדות, לפי דעת, כוללה משני עניינים: משמעת אלוקית,

קרא לזה 'שלחן-עדוך' או כל שם אחר; וקשר האהבה האידיר שבין סופיות ואינסופיות – בין אדם וד'. יש לנו מגילה בתנ"ך שעוסקת באופן בלעדי בקשר אהבה אידיר זה: כוונתי לשיר השירים. גם מעשה גם חוויה, המאוחדים בצורה בלתי ניתנת לחולקה. המשנה בלי החוויה הינו מעשה בלתי-מוגמר, אין ספק בכך. מה שאני אומר בהקשר זה הוא אכן גם מבחינת חשיבות הלכתית מודוקדת.

לומר שההידות בנזיה בסדר כפוף, סדר חיצוני של מעשה, של פעולות או משמעות לפקדות אלוקיות; וסדר פנימי חוויתי, הרגשה פנימית של אהבת הקב"ה, אהבת ד' – זה קל מאד. השאלה היא – האם ההלבנה מודעת לרגעים חוויתיים? כוונתי – איך בדיק אפשר להוכיח שההלבנה מתעניינת בהרגשות החוויה? התשובה היא שמצוות מסוימות אכן כוללות חוויה – ואני מתייחס רק למצות אהבת ד' ולמצות אהבת הרע. אני מתייחס למצות מעשיות, כגון מצות 'קריאת-שמע'. מצות 'קריאת-שמע', על אף שהיא מזוהה בדיקנות באמירת טקסט קבוע וסטודנטטי, מבל מקומ קיום המצווה הוא קיום בלבד, הוא חוויה. וכן הוא בונגעו לתפילה, עבודה שבבל, וכן מן-הסתם בונגעו לאבלות, וכן בונגעו לשמחת יום טוב. על אף דרישות ההלבנה לאמירת טקסט אחד או לשימירת מעשים חיצוניים, המצאות – כגון תפילה, קריאת-שמע, אבלות – מתגשות במשמעות חוויה פנימית. במקרה אחרות: אפילו ההלבנה הפורמלית המופשטת מכירה בחוויה כחלק חשוב במעשה הדתני.

אבל, וכן אנו מגייעים לגבול – החוויה הדתית אינה העניין העיקרי, היא משנית. לעולם אסור שנקדות המוצא תהיה החוויה הפנימית-סובייקטיבית, ולא משנה כמה גואלת היא חוויה זו, לא משנה כמה צבעונית היא, כמה כח ריפוי יש בה, כמה עצום הוא הרושם שהחוויה עשויה על אישיותו הקשוחה של אדם. לעולם אסור לה להיות נקודת המוצא. נקודת המוצא חייבת תמיד להיות המעשה החיצוני האובייקטיבי. זה האחדון, המעשה האובייקטיבי, אנו מיציג או מפרש באופן סימבולי את החוויה. כאן הם טוענים, ההפן הוא האמת! החוויה מפרשת את המעשה!!!

ישנו מוגון סיבות המכידקות את התיזה שלנו ביחס לעליונות המעשה על הרשות, עלינונות המציאות הדתית המוצקה על הרgesch. הסיבה הראשונה היא: הרgesch הדתי הינו בר-תמורה, ההפוך וחולף, כמו כל רגש אחר. שניית: כל ייחיד חווה את מפגשו עם האלוקים-אדם-עולם בצורה דתית באופן מיוחד. לו המעשה הדתי היה צריך להתאים את עצמו לרגשותיו הפנימיים של האדם, הינו צריכים להמציא טקס המשתנה תמיד. כי מה שמהווה היום ביתוי העולם – יהפוך עד מחר למיוון. מה שמתאים לי – אינו מתאים לשכני. לו החוויה הדתית הייתה נקודת המוצא, והמעשה הדתי מחויב היה להתאים לחוויה – אזי היה מתקיים מוגון של מעשים סימבוליים. לא יכולנו לדבר על עבדות-ד' אחידה. עבודה זו המשתנה תמיד, היא אלילית בסודה. מעוניין מה שכתב רשי' בפרש קrho (במדבר ט"ז ו', ד"ה זאת עשו): אמר משה לкратה: עובדי וכוכבים יש להם אלות הרבה, כהנים הרבה ועבדות הרבה. אנו יש לנו א-ל אחד, כהן אחד ועובדת אחת. עבודה מוניסטייה הינה קבועה, ואני חשופה לזרחות שנייה.

ישנה עוד סיבה להענקת עדיפות למעשה על החוויה: זה פשוט בלתי אפשרי לקבוע מהו-מה ומיהו-מי. לעולם איןנו מסוגלים לקבוע מהי חוויה דתית, ובניגוד גם לכך - מהי חוויה חילונית תאוותנית. אנחנו מכירים הרבה רגשות לא-דתים, רגשות הנחננים אשר להם כח עצום. הם היפנווטים, ובמברט ראשוני הם 'גנאלים'. אדם יכול ביכולות לבלב בין דוחה וiben רגש האהבה. המרת ממנה דתית אקסטטיבית בערגה האסתטיות של האמן - הוא בהחלט דבר נפוץ. ישנן תכונות מסוות לשתיוֹן: החיפוש אחר הרוממות והאינסופיות טיפוסי לחוויה היופי ולחוויה הדתית. החלפת רגשות דתים ברגשות חילוניים הינה שוב שיטה אלילית. עובדי האלילים בעולם העתיק היו מתמכרים לטקסים היפנווטיים הולמים ובטעות זיהו בהם חוויה דתית. התורה אסורה הבנות מהגים אלילים למעשה עבדות ד'. "איבח יעבדו הגויים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני - לא תעשה בן לד' אלוקיר" (דברים יב' ל'-ל"א). התורה התכוונה לבדוק אותן חווות אליליות הנחנניות, משותוללות חסרות-עכבה אשר השתתפו בהן עובדי האלילים וערבו ביןן ובין החוויה הדתית.

הרעيون לפיו ניתן לעורר את התודעה הדתית, על ידי הפגשתה עם ההיפנוזה רבת העוצמה של החוויה האסתטית, כגון מוסיקה, אמנויות פלסטיות, אדריכלות - הוא עניין זו ליהדות ההלכתית. לדוגמה: קחו את כלិ העוגב - מה תפיקדו של העוגב? העוגב משרת מטרה: להכין מצב רוח. העוגב אינו מכין מצב רוח דת, שהרי העוגב עצמו אינו כליל של החוויה הדתית, אלא של החוויה האמנותית. אלא שימושים רבים בחוויה אמנותית, כדי לרצף את הדרך איכשהו למצב רוח דת. מצב הרוח הדתית לעולם לא יבוא מפניהם שהדרך מרופדת בחוויה אסתטית. אותו הדבר אם תרכז - הריקוד אולי יעורר אותך באופן אישי במובן, כי זה ממירץ הקצב בעצמו משכך - אך כל הקצב שבריקוד הוא חוויה של חול. זו לא חוויה דתית! זו חוויה אסתטית. הנר מצפה שהחוויה האסתטית תכין את הדרך לחוויה דתית שתבוא בעקבותיה? - זה לעולם לא יקרה!! זהה באופן בסיסי אליליות.

לדעתי, זו הסיבה האמיתית לאי הכנסתו של העוגב לתפילה. היהדות רצתה שהחוויה הדתית תיוולד בעולם ממשה, ולא שהוא תומך או תעתור על ידי חוויה הנחננית חילונית שగرتית. ועוד - שאם נשימוש בחוויה האהבה בתורה ממירץ - ביהדות זה נעשה תועבה במובן, זו אליליות "פאר אקסלאנס". החוויה הדתית נולדת בתוך ההכרה הדתית, לא תחת לחץ של נטיות פיזיולוגיות חושניות, ואפילו לא על ידי צרכים רוחניים של האישיות האנושית, כגון הצורך ליוופי. אותה מטרה שימה השדרכילות של הקתדרות בימי הביניים, ביחס לסגנון הגותי. כל מי שמכיר את ספרו של שפנגלר על השקיעה של מיטב העולם - המערב, יודע שהוא מפרש שהחוויה הגותית, הקתדרלה הגותית, רצתה לעורר באדם את חווית האינסוף, של אין-גבול, של חיפוש, חיפוש אל תוך השמיים - והוא צודק בזאת. במובן, יתרון זהה באממת יגרום חוויה זאת, ייצור חיפוש זהה - אך זהו חיפוש אמוני, זה אינו חיפוש דתי. להמיר חיפוש אמוני בחיפוש דתי - זו אליליות.

אתם יודעים היטב, לא הייתה אדריכלות של בתים נכסת – ואל תשימו לב למה שאנשים מודברים היום על 'אדריכלות של בתים נכסת', מעולם לא היה איבפת לנו מזה. בית הכנסת היהודי היה בית פשוט. מעולם לא השותדנו להשפיע על היהודי ע"י הבאות אל תוך סביבה המרמזת על סדר טורנשצנדטלי, או על 'עולם הבאות'. מעולם לא השותדנו לעשות את זה, הקתולים כן. כל 'המיסה', המוסיקה, האדריכלות, הכל מותאם לאלה מטרה: לעורר באמם חוויה אקסטטיבית, שנפתחת ע"י גירוי זה – והמתפלל ותעורר גם לחוויה דתית – וזה טעות מוחלטת! החוויה הדתית הינה אוטונומית, חופשית ומוקנית, נעה לפי הקצב שלה ובתוך מסלול מיוחד בלבד.

חויה עצמאית כזו באה בעקבות העשייה, ולא קודם לה. להתפלל – ואחריו התפילה להשתלב ברכיב או בשיר – זה בסודו. אבל לרכיב כדי להתפלל זה מעשה חסר תועלת, קר האדם לעולם לא יתפלל. היהדות ציפתה שהחויה הדתית תבוא בעקבות המעשה הדתי. הרומנטיקה האידיאלית באה בעקבות המשמעת האלוקית, ולא להפּן. משה אמר שבשאדים מקיים מצות ציצית, אז יתכן שմבטו אחד אל פּחיל התבכלת יצור בו את חווית האינסוף. אם אתם מתודמים מני המעשה אל החוויה, אז צבע התבכלת יזכיר לכם את ר' החוויה ואת התקשרותנו עם אלוקים. אבל אם אדם נכשל ואינו נהוג בהתאם לנורמה ההלכתית, ובניגוד לכללי ההלכה הוא משתמש בניסוח של Common sense – אז הסתכלות או ה策 – אל פּחיל התבכלת לא יהוללו שם תגובה. ואם אכן תבוא תגובה – תגיה זו תגובה חילונית – נהנתנית ולא תגובה דתית, זה לא יעכיז חוויה דתית. תבכלת, חוות התבכלת – אם היא הולכת ע"פּ קיומ המצויה, אז היא חוויה אידיאלית, אך חוות התבכלת בלי קיומ המצויה יכולה לעורר באמם אסוציאציה גסה, זכרונות גסים, חוותות בלתי-גאולוגיות.

כאשר אני שומע אנשים מדברים על 'הלהבה בעלת משמעות', 'הפרשנות קפאון הלהבה', 'הלהבה אמפירית', אני יודע למה הם מתחכמים בכל הז'רגון שלהם. יש להם במוחם בדיקות מה הייתה בדעתם של קrho וחסידיו כאשר הם נגשו אל משה עם בעית הטלית שכולה תבכלת. הם רצו גישת פרשנות של Common sense להלהבה. פשוט לא הייתה להם סבלנות למלוד, לקבל הclerosis נכונה ולהתמודד במתודולוגיה ובהיגיון המיוודדים של הלהבה. הם מרדדו נגד מוסד הלמדנות. הם רצו לעולל להלהבה, מה שאריסטטו עשה לפיזיקה – הפיכתה ללימוד שטхи, גדוש אמירות נדושות ודעות פשוטות יומיומיות. כמובן – משה ניצח, ועדת קrho הודהה לבסוף: "משה אמת ותורתו אמת". אנו עודנו לומדים הלהבה לאור הגינויו הממשיג האזוטרי של משה. המסורה של מתודות ומבני חשיבה הלכתיים, וקונסטרוקציה אפרורית – תימשך לעולם.

"והקтир עליו אהרן קטורת סמים בבוקר בהטיבו את הנרות יקטרינה. ובהערות אהרן את הנרות בין העבריים יקטרינה" (שםות ל' ז'). הקטרת הקטורת והדלקת הנרות אוחדו ע"י התורה להיות מצווה אחת. למעשה, כל מי שלומד 'קדושים' וודע 'קדשים', יודע היטב שיש 'קיום' (=דין) בפני עצמו של איחוד הדלקת הנרות עם הקטרת הקטורת. יש 'קיום' בפני עצמו של הדלקת הנרות כמעט במעט באותה עת של הקטרת הקטורת. מה מסמנת הדלקת הנרות? אור – הבנה, החכמה של התורה, בהירות המשוג ועומק

הניטה ההלכתי – המעשה הברור, הביצוע האינטיליגנטי. ומה הקטורת מייצגת? הרזי והאיינטימי – הסוד גדול של ההוויה והסוד הנורא של השכינה האלוקית בבריה ומעבר לה, "וביסה ענן הקטורת את הכליפות".

הקטורת מספרת לנו סיפור עצום של העריגה האנושית לאלוקים, חיפוש וביסוף למקור, בראשית הכל. הקטורת ברמז, מספרת לנו סיפור מופלא של צפיה אנושית להתחדשות אקסטטיבית עם העליון-על-כל. ההוויה הדתית הססגונית מוצגת על ידי הקטורת. המחשבה הדתית האינטיליגנטית הברורה, והמעשה האינטיליגנטי מיזגים על ידי הנרות, על ידי המנוחה. התורה אמונה זההירה אותנו שהקטורת צריכה להיות מתואמת עם הදלקה – רוז הרגש עם בהירות המחשבה והמעשה, התרגשות והתשואה של הבמיהה תהיינה מאוחדות עם השלווה והשלום של הבנה הלכתית וישום הלכתי. שניותם הכרחיים. אכן, יש סדר מקובל של חוויה ומעשה, של רומנטיקה ומשמעות, של מחשבה ורגשה. כן, שניהם נחוצים, אך הקטורת לא יכולה להיות נפרדת מהדלקת הנרות, הסובייקטיבי אסור לו לעולם להיות מנוטק מן האובייקטיבי, וה"דאיתם אותן זכרתם" אינו יכול להיות נקטע מפטיל התבכלת. הפירות ההלכתי והדוק ההלכתי הכרחיים, אם אדם רוצה להשיג חוויה דתית ססגונית אדירה.

טורגם, לocket ועובד מתוך דרשא לפرشת קrho שנאמרה בועידת הרבנים של אמריקה, תש"ה