

קולו של הכוזרי הכוזרי לכל

מאמר שלישי

שאול דוד בוצ'קו

עורך אורי הולצמן

הוצאת עץ חיים

ניתן להשיג את הספר
בישיבת היכל אליהו
כוכב יעקב 90622

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

©
כל הזכויות שמורות למחבר
תשע"ז - 2016

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

עימוד: **אדרת מורגנשטרן**
הפקה: **שילה • ברכץ** בית אל 02-9973875

תוכן עניינים

מאמר שלישי

5.....	מבוא.....	
6.....	החסיד פסקאות א-ה.....	פרק לז
23.....	עומק טעמן של המצוות פסקאות י-יא.....	פרק לח
33.....	הברכות פסקאות יא, יג-יז.....	פרק לט
39.....	עבודת ה' ע"י אהבה, יראה ושמחה פסקה יא.....	פרק מ
46.....	תפילה פסקה יז.....	פרק מא
56.....	תפילת עמידה פסקאות יז-יט.....	פרק מב
70.....	הציבור פסקאות יז-יט.....	פרק מג
88.....	היחס אל העולם הבא פסקאות כ-כא.....	פרק מד
91.....	הקראים פסקאות כב-מב.....	פרק מה
109.....	סמכות חכמים פסקאות לט-מז.....	פרק מו
123.....	היחס לדיני טומאה וטהרה בדורות הללו פסקאות מח-מט.....	פרק מז
128.....	"שכל של תורה" מול שכל אנושי פסקה מט.....	פרק מח
143.....	רציפות ההלכה פסקאות נד-סג.....	פרק מט
	השתלשלות מסורת תושב"ע לאחר הפסקת הנבואה	פרק נ
151.....	פסקאות סד-סז.....	
162.....	כתיבת תורה שבעל-פה פסקה סז.....	פרק נא
169.....	דרשות חז"ל פסקאות סח-עג.....	פרק נב
173.....	אגדות חז"ל שבתלמוד פסקה עג.....	פרק נג

מבוא

מאמר ראשון עסק בעם ישראל ובעניין הא-לוהי שבו, מאמר שני עסק בעיקר בעניין הא-לוהי שבעולם ובארץ ישראל. מאמר זה עוסק באדם היחיד, ובעניינה של תורה שבעל-פה.

תחילה הוא מתאר את עובד ה' המושלם - "החסיד", מאריך בעניין התפילה ובמעלתו של ה"ציבור".

אחר כך עובר ריה"ל להילחם את מלחמתה של תורה שבעל-פה כנגד כת הקראים, הוא מבאר את שיטתם ומתמודד עם כל טענותיהם. בתוך כך הוא מבאר בעומק רב את טעמי המצוות, מסביר מה מקומן של טומאה וטהרה בזמן הזה, ומסביר מהי הגישה הנכונה על פי תושבע"פ אל הפסוקים והמצוות. לאחר מכן מסביר ריה"ל את סדר השתלשלות ההלכה ותושבע"פ במשך הדורות, גם בדור של בית שני בו נפסקה הנבואה. לסיום הוא מבאר את כתיבתה של תושבע"פ, ואת היחס הנכון לאגדות חז"ל שבש"ס.

פרק לז

החסיד

פיסקאות א-ה

בניגוד למחשבה המוטעית, המושפעת מדתות אחרות, עובד אֵלֵהִים אמיתי אינו רואה בעולם הזה גורם מפריע

בסוף מאמר שני מבקש מלך כוזר מהחבר שיתאר לו את 'עובד האֵלֵהִים'. החבר, כמנהגו בכמה הזדמנויות, אינו עונה באופן ישיר לשאלה שנשאלה, ומגדיר תחילה מה אינו עונה להגדרה זו. אתה שואל אותי מה הוא עובד אֵלֵהִים? לפני זה אתה צריך לדעת מה הוא לא, כי יש לך כל מיני דעות קדומות ותפיסות מוטעות בעניין זה, המושפעות ממה שראית בדתות ובאמונות אחרות. אתה חושב שעובד אֵלֵהִים אמיתי רוצה להתבודד ולהתנתק מן העולם?¹ אתה טועה! אתה חושב שעובד אֵלֵהִים אמיתי מואס בחיים הגשמיים ורוצה להפוך להיות כולו רוחני?² אתה טועה!

אֵלֵהִים העניק לאדם את החיים, וזו טובה גדולה מאוד, והברכה הטובה ביותר עבור האדם היא אריכות ימים. העולם הזה הוא המסלול המאפשר לאדם לקנות את מקומו בעולם הבא, על ידי חיים של מצוות ומעשים טובים. החיים הם לא עול, הם לא עונש, הם לא מסע של סבל שהאדם מוכרח לסבול ולעבור בו כך וכך שנים, אלא להיפך. החיים הם מתנה, והאדם צריך להעריך ולהוקיר את המתנה שניתנה לו. האדם צריך לחיות את החיים באופן שיצליח למצות אותם ולמלא את תפקידו בהם. כיצד? לשם כך ירדה תורה לעולם, על מנת להדריך את בני האדם כיצד עליהם לחיות ומה מוטל עליהם לעשות בחייהם, ועל ידי כך להפוך אותם למשמעותיים ומלאי תוכן.

1. בעניין זה ראה גם לעיל מאמר שני, פיסקאות מה; ג.

2. בעניין זה ראה גם לעיל מאמר ראשון, פיסקאות קח-קט.

”אָבֵל, אֹהֵב הָעוֹלָם וְאֲרִיכוֹת הַיָּמִים, מִפְּנֵי שֶׁהוּא מְקַנֵּה אוֹתוֹ הָעוֹלָם הַבָּא, וְכָל אֲשֶׁר יוֹסִיף טוֹבָה יַעֲלֶה מְדֻרְגָה לְעוֹלָם הַבָּא” (פיסקה א).

לכאורה דבריו של ריה"ל מפתיעים מאוד. לאחר שבמאמרים הקודמים למדנו על העניין הא-לוהי המיוחד הנמצא בעולם, ונמצא במיוחד בעם ישראל; על ההתגלות והקשר הישיר בין א-להים ובין עם ישראל, על הניסים הגלויים שנעשו להם, על ההנהגה הא-לוהית המיוחדת שלהם, על כך שהם מצליחים לחיות את חיי העולם הבא בעולם הזה - אחרי כל זה היינו מצפים לשמוע שבאמת העולם הזה הוא חסר חשיבות, והתכלית היא העולם הבא, או לפחות להביא את העולם הבא לעולם הזה. אך הנה בא ריה"ל ומפתיע אותנו: יש חשיבות לחיים מאוזנים ושמחים בעולם הזה, ואל לו לעובד א-להים להסתגף ולהתבודד ולראות את העולם כגורם מפריע המונע ממנו להגיע לפסגות רוחניות.

מדרגת חנוך ואליהו, המנותקת מן החיים החומריים לחלוטין, ניתנה רק ליחידי סגולה

אמנם אין להכחיש שיש אנשים בודדים שאכן מתאימה להם ההתבודדות, ולאנשים רוחניים אלה העולם החומרי והגשמי באמת מפריע להתפתחותם הרוחנית. הם כל כך מנותקים ומרוחקים מכל ענייני העולם הזה, עד שאין להם צורך בחברת אנשים ואף אינם מייחסים חשיבות לצורכי עצמם כלל. אלה אנשים קדושים, הפרושים מכל ענייני העולם הזה, ומחשבותיהם שקועות אך ורק בעניינים רוחניים, וכל העולם הזה הוא עליהם לטורח. אדם זה ודאי אין לו עניין בחיים עלי אדמות, וכל שאיפתו היא להידבק ברוחניות ובא-לוהות ככל שאפשר. ישנם אנשים כאלה, אך יש להבין שאנשים אלה הם שונים במהותם משאר בני האדם. הם יחידי סגולה ובודדים ואינם מייצגים את דמות עובד א-להים הרגיל, ואין להביא מהם ראיה. לא מוטל על האדם להגיע לרמה כזו של קדושה עד כדי מאיסה בחיים, אך בוודאי שאלה דמויות מופת שאפשר להעריך אותם, אך יש לזכור שאין זה מתאים לכל אדם ורק תכונת נפשם וגופם המיוחדת הכשירה אותם להיות כאלה.

גם בחז"ל ובראשונים אנו מוצאים לכאורה סתירה ביחס לאדם שהחליט להפוך לנזיר. יש דעות הרואות זאת בחיוב, ומשבחות את הרוצה

להחמיר על עצמו (ראה נזיר ט ע"ב), ולעומתן יש דעות הפוכות הרואות בנזיר חוטא, וגוערות בו 'לא דיך במה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים?!' (ירושלמי נדרים פ"ט ה"א). אלא יש לומר שהדברים נחלקים לשני סוגי אנשים - יש אנשים הנוטים בטבעם לפרישות ולהסתגפות, ולהם קבלת נזירות תיחשב כדבר נכון וראוי, ולעומתם יש אנשים שטבעם ליהנות מהנאות העולם המותרות, ולהם מניעה מהנאות אלה תיחשב כחטא (אלא אם כן הם עושים זאת כדי לגדור עצמם ולעשות סייג שלא ייכשלו).

התבודדות הפילוסופים היא לשם קניית חכמה, ומשתמשים בתלמידים רק להנאת עצמם, מה שאין כן בלימוד תורה

ישנם קבוצת אנשים נוספת שאוהבים בדידות ובחרים בה - אלה הם הפילוסופים, השואפים להשיג בדעתם חכמה גדולה. להבדיל ממדרגתם של חנוך ואליהו, שם הפרישות נובעת מרצונות של קדושה, אצל הפילוסופים מטרת הפרישות היא אחרת. הפילוסוף פורש מחברת בני אדם על מנת להגיע לרמות שכליות גבוהות ולאמת גדולה, ולמצוא את אלהים על ידי השכל. גם סוג זה של אנשים קיים בעולם, ויש להיות מודעים אליו. אנשים אלה הם בעלי כוח מחשבה חזק ומפותח, והם מסוגלים להגיע על ידי מחשבה מעמיקה לתובנות גדולות וחשובות. עבורם עיסוק בענייני העולם הזה מקטין את חשיבותם ואת מעלת האדם. הם מטיפים להימנע ככל הניתן מתענוגות גופניים, וכפי שאמר אחד הפילוסופים הגדולים, הלא הוא אריסטו: "חוש המישוש חרפה הוא לנו", והביא דבריו הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פ"ח). על מנת שיוכלו להתרכז במחשבותיהם הם מעדיפים להתנתק מחברת אנשים, וכל הכרוך בזה. זה נחשב בשבילם כבזבז זמן יקר. עניין מעניין מלמד אותנו ריה"ל בעניין הפילוסופים ביחס שלהם לתלמידיהם, ומכאן נוכל לעמוד על הבדל יסודי בין חכמת הפילוסופיה לחכמת התורה.

הנה גם הפילוסופים אינם מתבודדים לגמרי, שהרי הם מחזיקים בקרבתם לתלמידים אותם הם מלמדים, ואיתם הם דנים במה שהשיגו בשכלם, ולכאורה אין זו התבודדות והתנתקות! אך באמת אין מציאות זו נחשבת כ'חברת בני אדם'. אין כאן חיבור אמיתי בין בני אדם אלא שיקול תועלת

בלבד. הפילוסוף צריך שיהיו לו תלמידים רק כדי שעל ידי תהליך הלמידה עימם יוכל לגדול ולהתקדם במחקרו. איתם יוכל ידבר ולחלוק את חכמתו, ומתוך השיחה עימם ומתוך שאלותיהם יוכל להגיע להבנה גבוהה יותר של הדברים.

ובאמת, שיטה זו להוספת חכמה היא שיטה ידועה, ואף חז"ל הכירו אותה וצידדו בה. חז"ל לימדו אותנו שהתלמיד המוכשר מחכים את רבו, ואף ראו בעין לא יפה את מי שלומד לבדו. וכך אומרת הגמרא (תענית ז ע"א): "אמר רב נחמן בר יצחק: למה נמשלו דברי תורה כעץ, שנאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה'?" לומר לך: מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף תלמידי חכמים, קטנים מחדדים את הגדולים. והיינו דאמר רבי חנינא: הרבה למדתי מרבתי ומחבירי יותר מרבתי, ומתלמידי יותר מכולן". וכן אחד מארבעים ושמונה קנייני תורה הוא 'המחכים את רבו' (אבות פ"ז מ"ו). אך באמת ישנו הבדל גדול בין תלמידו של הפילוסוף לתלמידו של התלמיד-חכם. הפילוסוף אינו מלמד את התלמיד כדי להחכימו וכדי להרבות חכמה בעולם, אלא הוא משתמש בתלמיד ככלי על מנת שיוכל לשכלל את עצמו ולהתפתח. יתכן והתלמיד אף הוא מרוויח מכך, אך אין זו מטרתו האמיתית של הפילוסוף. לעומת זאת בלימוד תורה הכל הפוך. כל מהותה של מצוות תלמוד תורה היא ללמד לאחרים, והלימוד העצמי מטרתו היא שיוכל ללמד את בניו ואת תלמידיו. הפסוק ממנו לומדים את חיוב לימוד תורה הוא "ושננתם לבניך" (ראה ספר המצוות לרמב"ם, עשה יא), כלומר עיקר המצוה היא ללמד את הבנים-התלמידים, והלימוד העצמי הוא למעשה רק מכשיר מצוה.

ואכן, אנו רואים כיצד רבנים גדולים מוסרים את נפשם על הרבצת תורה, ולכאורה 'מבזבזים את זמנם' היקר עד אין קץ בנתינת שיעורים להמון העם הפשוטים. במהלך השיעור הם מספרים סיפורים ובדיחות, ואין הם רואים בזה פחיתות כבוד עבורם. אדרבה, מבחינתם שעות אלה הן הן התכלית של כל לימוד התורה שלהם.

תופעת "בני הנביאים" היתה שייכת רק בזמן שהשכינה שרתה בארץ ישראל, ואף היא נעשתה בחבורה ולא ביחידות

אך הנה, ישאל השואל, הרי מצאנו בתולדות ישראל, תופעות של חבורות אנשים שהתבודדו לעצמן, וחיו במערות רחוק ממקום ישוב, וניסו להתקדש ולזכות לנבואה. חבורות אלה נקראו "בני הנביאים", ואנשיה מוזכרים בכמה מקומות בתנ"ך. האם תופעה זו אינה סותרת את הקו אותו מציג ריה"ל, השולל פרישות והתבודדות כדרך חיים לעובדי ה'?

ריה"ל עצמו עונה על כך:

"אָבֵל בְּהַמְצֵא הַשְּׂכִינָה בְּאֶרֶץ הַקְּדוּשָׁה בְּעַם הַמוֹכֵן לְנְבוּאָה, הָיוּ אֲנָשִׁים נִפְרָדִים וְשׁוֹכְנִים בְּמִדְבָּרוֹת, מִתְּחַבְּרִים עִם מִי שְׂדוּמָה לָהֶם, לֹא הָיוּ מִתְּבוֹדְדִים לְגַמְרִי, אָבֵל הָיוּ נֶעְזְרִים עַל חֻכְמַת הַתּוֹרָה וּמַעֲשֵׂיהָ הַמְּקַרְבִּים אֶל הַמִּדְרָגָה הַהִיא בְּקְדוּשָׁה וּבְטָהָרָה, וְהֵם בְּנֵי הַנְּבִיאִים."

שתי תשובות בדבר: ראשית, תופעה זו היתה קיימת בזמן מסויים ובמקום מסויים - דווקא בזמן בו עם ישראל היה חי בארץ ישראל והשכינה היתה שורה בארץ ישראל, והואיל ובזמן זה ובמקום זה אפשר להגיע לנבואה, בחרו חלק מעובדי ה' לחיות באופן מנותק על מנת שיצליחו להשיג נבואה. ושנית, גם אנשים אלה לא התבודדו לגמרי, אלא אדרבה, הם הקפידו לחיות בחבורה! אמנם הם התנתקו מהחברה הכללית והעדיפו לחיות במדברות, אך הם עשו זאת בקבוצה ולא כיחידים. 'קבוצה מתבודדת' זו אמנם תופעה חריגה, אך סוף סוף יש בה תועלת לאנשי הקבוצה, ועל ידי החיים המשותפים אין הם חשים את החיסרון הגדול של התבודדות גמורה. הם מחזקים זה את זה בלימוד, משוחחים זה עם זה, אולי גם רבים זה עם זה... ועוזרים זה לזה בקיום תנאי החיים הנצרכים. אין הם חשים את הקושי הנפשי הגדול של חיי בדידות גמורים, שהרי האדם אינו מסוגל להיות בבדידות מוחלטת, וכמו שכתב הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ב פ"מ): "האדם מדיני בטבע, ושטבעו שיהא בתוך חבורה, ואינו כשאר בעלי החיים אשר אין לו הכרח להיות בחבורה".

אך נראה שיש כאן עניין נוסף. היהודי נדרש לקיים מצוות, ומצוות אלה 'מכריחות' אותו להיות קשור עם העולם - לא רק עם עולם הרוח אלא גם עם עולם המעשה. הוא צריך ליטול לולב, לאכול מצה, לקדש על היין בשבת. הוא מוכרח להישאר מחובר עם עולם המעשה ואין הוא יכול להתנתק לגמרי לעולמות רוחניים בספירות עליונות.

בזמן הזה חיי סיגוף ופרישות הם טעות, ובהכרח יביאו את האדם החי כך לכישלון

לאחר שהציג ריה"ל את סוגי המתבודדים השונים - חנוך ואליהו, הפילוסופים, 'בני הנביאים', בא ריה"ל וקובע קביעה נחרצת ומפתיעה: "וְאֵךְ בְּזִמְנֵי הַזֶּה וּבְמָקוֹם הַזֶּה וְהָעַם הַזֶּה - וְאִין חֲזוֹן נִפְרָע, עִם מְעוֹט הַחֲכָמָה הַקְּנוֹיָה וְהָעֵדֶר הַחֲכָמָה הַהִיא הַטְּבָעִית, מִי שֶׁהִכְנִיס עֲצָמוֹ לְהַנָּזֵר בְּפְרִישוֹת, כָּבֵר הַכְּנִיס נַפְשׁוֹ בְּיִסוּרֵין וְחָלִי נַפְשִׁי וְגַשְׁמִי". בזמן הזה של הגלות חיי התבודדות ופרישות וסיגופים הם טעות! בזמן הגלות אין שכינה שורה בעם ישראל והעניין הא-לוהי אינו נמצא באופן גלוי, ולכן אי אפשר להגיע למדרגות גבוהות של נבואה. בנוסף, בעקבות מצב ירוד זה גם החכמה הטבעית של האדם אינה מסוגלת להגיע לגבהים, וממילא כל ניסיון לחיות חיי פרישות על מנת להתעלות בדרגות של קדושה ושל חכמה סופו כישלון ומפח נפש! אדם כזה סובל בחייו על מנת להשיג מעלות גבוהות, אך באמת אין לו סיכוי להשיג אותן. נמצא שהוא מאבד את כל העולמות - מצד אחד הוא ויתר על העולם הגשמי ועל הנאותיו, אך מצד שני הוא לא הצליח להשיג את העולם הרוחני אליו הוא מייחל, וסופו של אדם זה שיצטער על בחירתו זו וימאס בחייו.

בזמן הזה על מנת להיות עובד א-להים ולהגיע למעלות רוחניות, מוכרח האדם לשמור על איזון בין גוף ונפש, ובין חיים גשמיים לחיים רוחניים. האדם צריך להתאים את עצמו למדרגה הרוחנית של העולם, ומה שהיה נכון ומתאים בזמן בו השכינה היתה שורה באופן גלוי ומלא, שוב אינו מתאים בזמן של סילוק שכינה והסתר פנים.

ריה"ל כבר לימד אותנו במאמר שני על חשיבות השמחה בעבודת ה' (ראה שם פיסקה ג), אך כאן הוא מציג גם את הסכנות החמורות הכרוכות בחיים שאינם בדרך זו. לטענתו, חיים של סיגוף ושל פרישות אין להם תועלת ותכלית, וסופם אף להביא את האדם לידי כישלון ולידי ביזיון. בכך יוצא ריה"ל נגד דתות אחרות המטיפות לאנשי הרוח שבהם לפרישות ולסיגוף, וקובע נגדם באופן נחרץ ששיטה זו מסוכנת והיא מוטעית מיסודה.

חכמים בחרו בקפידה את הסייגים. אדם פרטי צריך לסייג עצמו אך גם לזכור כי דווקא סייגים מרובים עשויים להביא לידי כישלון

מדוע פרישות וסיגוף עלולות לקלקל? הרי אדם פרוש הוא קדוש ועדין יותר, ואינו נותן דרור ליצריו, והוא שולט על תאוותיו ואדון להן! מה רע בכך? כדי לענות על כך יש להבין מהי הסכנה בסייגים וגזרות. הנה חז"ל, במשנה הראשונה במסכת אבות, הורו לנו: "ועשו סייג לתורה", כלומר, אל תחשבו שתצליחו לקיים את מצוות התורה כפי שהן, אלא עליכם להוסיף סייגים והרחקות כדי להיזהר מלעבור על איסורים. גם המשנה בראשונה בש"ס (ברכות פ"א מ"א) מלמדת אותנו את היסוד הידוע של "להרחיק את האדם מן העבירה". אם כן, סייגים והרחקות הם דבר חיובי ומועיל, אז מדוע יש בעיה עם חיי פרישות?

אמנם, יש לחלק בין סייגים והרחקות שעושים חכמים כדי לשמור על מצוות התורה, בבחינת 'עשו משמרת למשמרת', לבין סייגים והרחקות שאדם גוזר על עצמו. הרחקות וסייגים שגזרו ותיקנו חכמים נמדדו על ידם בזהירות ובקפידה, והם הגיעו למסקנה איך מצד אחד, הסייגים הללו נצרכים מאוד כדי להרחיק מאיסורים, ומצד שני, הציבור מסוגל לעמוד בהם ולא ייכשלו. רק גזירות שעמדו בקריטריונים הללו הוטלו על הציבור.

אך עדיין, גם על האדם הפרטי מוטלת החובה לשמור עצמו מתאוותיו, ובמיוחד בתחום המין והאכילה, וכדברי חז"ל: "קדש עצמך במותר לך" - גם בדברים המותרים לך אתה צריך למנוע עצמך ולקדש עצמך בהם. וידועים דברי הרמב"ן בפרשת קדושים על "נבל ברשות התורה", שיכול אדם להיזהר ולא לעבור על איסורי תורה, אך עדיין חיינו יהיו חיי תאוה והפקרות. אם כן, מדוע אסור לאדם להיות פרוש ומסוגף?

נראה שיש להסביר זאת כך: יש לאדם נטייה פסיכולוגית להימשך אל האסור.

התורה מלמדת אותנו יסוד זה כבר בפרשת בראשית, בסיפור על אדם וחוה בגן עדן. כל העצים בגן הותרו לאכילה, רק עץ אחד נאסר - עץ הדעת. חוה לא הסתפקה בכך, ואף אמרה לנחש שלא רק שאסור לאכול מן העץ אלא גם אסור לגעת בו. אין ספק שבאותו רגע הפך העץ הזה להיות הדבר הנחשק ביותר בכל הגן. כל העצים מותרים אבל הם כבר לא מעניינים, רק העץ הזה

תאווה הוא לעיניים. ואכן, החטא לא בושש לבוא וחוה אכלה מן העץ ואף נתנה ממנו לאדם.

אנו רואים תופעה זו אצל ילדים. כאשר הם מעוניינים במשהו וההורים מסרבים לתת להם, הם הופכים להיות אובססיביים לאותו דבר, ונכנסים להיסטריה של בכי, עד שבדרך כלל ההורים נשברים ונותנים להם. היצר הזה הוא טבוע באדם וקשה מאוד לשבור אותו.

אדם שאוסר עצמו בעוד מגבלות ועוד הרחקות ועוד סייגים, סופו שירגיש שהוא כלוא בהם, וירצה להשתחרר ולפרוק את העול ממנו. אנו רואים זאת, לצערנו, בחוזרים בשאלה שיורדים מדרך התורה והמצוות. ככל שהבחור היה שייך למסגרת אדוקה יותר, כך התנהגותו בחילוניתו תהיה מופקרת יותר. מי שגדל בחינוך דתי קיצוני עם חומרות רבות, כאשר פרק מעליו את העול הוא ניתק מעליו את כל הכבלים שכבלו אותו עד שנשאר ללא שום רסן. לעומתו מי שגדל בחינוך דתי מתון, גם כאשר יפרוש הוא לא יאבד את ההגבלות המוסריות הבסיסיות שלו. הוא לא היה צדיק גדול ועכשיו הוא לא רשע גדול.

אדם החי תחת מגבלות אינו חי בטבעיות, ובמיוחד אם הוא עושה זאת על מנת להשיג מטרה מיוחדת שאינו מצליח להשיגה, אדם כזה הופך להיות ממורמר. לא זו בלבד שהוא מענה את גופו ואת נפשו באיסורים ובמניעת תענוג, הוא גם לא זוכה לראות פרי לכל עמלו. סופו להגיע לעצבות ולדיכאון, עד שימאס בחיו.

יסוד חשוב בחינוך הוא לדעת לתת לכל חניך להוציא את כוחותיו באופן מבוקר ולא לדכא אותם

מיהו החסיד?

ריה"ל מגדיר את החסיד כמושל במדינה, כלומר, אדם ששולט בכל חושי וכוחותיו הגופניים והשכליים, ונותן לכל אחד את צרכיו. האדם מורכב מרוח ומגוף, מצרכים רוחניים ושכליים ומצרכים גופניים, ואסור לא להתעלם משום בחינה מבחינות אלה. אדם צריך לאכול ולשתות, צריך ללמוד ולהתפלל, צריך לשחק ולנגן, צריך לאהוב ולהקים משפחה. אם יצליח לתת מקום לכל הצרכים שלו יוכל האדם להגיע לאיזון מושלם של כוחותיו. כדאי

לקרוא את התיאור המפורט של ריה"ל בפיסקה ה - הדברים מדברים בעד עצמם.

בנוסף לחשיבות השליטה של האדם על עצמו, מלמד אותנו ריה"ל שיש לתת לכל כוח שבאדם את מה שהוא צריך. זהו יסוד חשוב בחינוך, ולצד רבים מתעלמים מדרישה זו ושוגים בה.

הנה, כל העוסק עם בני נוער בגיל תיכון נתקל לעיתים בתופעות לא נעימות. נערים ונערות עושים 'שטויות', מתנסים בכל מיני דברים אסורים, ועושים מעשים שהם עצמם יודעים תוך כדי מעשה שאסור להם לעשות זאת. אך הם מרגישים צורך להתפרק ולהתנסות, לבדוק גבולות, להוציא אנרגיה, להרגיש את החיים. אין לך כמעט נער או נערה שלא עשו בגיל הנעורים מעשים שלאחר מכן הם התחרטו עליהם, בין אם הם נתפסו ונענשו ובין אם לא. רוצה לומר, כל מחנך של נערים בגיל זה צריך לדעת שיש בגיל הזה דחפים מיוחדים וצרכים מיוחדים שהנערים מוכרחים לחוות, וכמעט שאי אפשר לנו למנוע אותם מלעשות זאת. קשה לבוא בדרישה מבחור בגיל העשרה שישב וילמד כל היום. זה לא טבעי לו, ורק מעטים מסוגלים לכך בלי לגרום לעצמם נזק.

יתרה מזו, פעמים רבות בני נוער מתחנכים בחינוך קשוח, או שהם עצמם מקבלים על עצמם מעצורים וסייגים, ואינם חווים את חוויות הנעורים, ואינם מרשים לעצמם להשתחרר ולהתפרק, ומדחיקים את היצר הזה עמוק בפנים. לפעמים אנו מוצאים משיכה גדולה אצל נערים לחיי פרישות וסיגוף ולהתמסרות ללימוד. דא עקא, שבמקרים רבים אין זה בא ממקום טבעי ומרצון אמיתי של הנפש, וההדחקה הזו עלולה לגרום לנזקים עתידיים, והעלייה הגדולה יכולה להביא לנפילה גדולה. אותם נערים גדלים ומגיעים לגיל 30-35, כאשר הם כבר בעלי משפחה, ואז מתפרץ אצלם אותו כוח נעורים ומבקש לפרוץ החוצה, וגורם להם נזק בל ישוער. אנשים בגיל מאוחר מאבדים את המשפחה ואת העבודה רק בגלל שהדחיקו את היצרים המתפרצים שלהם בגיל הנעורים. הדברים ידועים ואין אני מחדש דבר.

הסוד הגדול בחינוך הוא לדעת מתי לתת לכוחות האלה לצאת, מתי להעלים עין מ'שטויות' שהנערים עושים, ומתי להשליט סדר ומשמעת, וגם מתי לפקוח עין כאשר רואים נער שפורש ומסתגף ומתמסר ללימוד יותר מדי.

לכל כוח יש לתת את מה שהוא צריך, מתי שהוא צריך, ובאופן הראוי. נער שרוצה ללכת לחתונה ולרקוד במקום ללמוד בישיבה בסדר-ערב, מוטב שירקוד בחתונה ויוציא שם את האנרגיה שלו, ולא ימצא לו מקומות אחרים לרקוד... . מחנך טוב צריך ללוות את החניך ולהיות קשוב לצרכיו, בכל התחומים.

הקשבה לגוף מביאה להישגים רוחניים

כאמור, החסיד הוא אדם השולט על כל כוחות גופו ומצליח להביא אותם לידי איזון. הוא מודע לכך שיש בו כוחות רוחניים וכוחות גשמיים, והוא נותן לכל חלק וחלק מהם מה שהוא צריך, ועל ידי כך כל כוחותיו עומדים לרשותו.

לכאורה, היינו חושבים, שאדם שואף להגיע לאיזון מושלם שכזה על מנת שיוכל לנהל את גופו על פי השכל הישר והמדויק, ולא על ידי תאוותיו ויצריו, ובזכות זאת יצליח להגיע להישגים שכליים ורוחניים, כפי ההכנה הטבעית שיש לו לכך כאדם נבון. זהו, לכאורה, האדם השלם, אחד כזה שגופו וחומריותו אינם עומדים לו למכשול בפני מעלתו השכלית. החסיד הוא, לכאורה, אדם מסודר ושקול, אשר כל מעשיו שקולים בפלס, וזוהי התכלית המעולה ביותר.

אך ריה"ל אינו מסתפק בכך, וכותב (אמצע פסקה ה): **"וְכַאֲשֶׁר עָשָׂה צָרְכֵי כָּל אֶחָד מֵהֶם וְנָתַן לְטִבְעֵיהֶם מֵהַשִּׁפְיָה לָהֶם מִהַמְנוּחָה וְהַשְׁנָה, וְלַחֲיוֹנֵיהֶם מֵהַשִּׁפְיָה לָהֶם מִהַקִּיצָה וְהַתְנוּעָה בְּמַעֲשֵׂי הָעוֹלָם, אִזּוּ יִקְרָא אֶל עֲדָתוֹ, כְּמוֹשֵׁל הַנְּשָׂמָה שֶׁקוֹרָא אֶל חֵילוֹ הַשׁוֹמֵעַ לְעֶזְרוֹ לוֹ, לְהַדְבִּק בְּמַדְרָגָה שֶׁהִיא לְמַעְלָה מִמֶּנָּה, רְצוֹנֵי לוֹמַר: הַמְדְרָגָה הָאֶל־לְהִיט אֲשֶׁר הִיא לְמַעְלָה מִהַמְדְרָגָה הַשְּׂכֵלִית".** החסיד מגייס את גופו המאוזן על מנת להידבק במעלה גבוהה יותר מאשר כוחותיו הגופניים. הוא אינו מסתפק במדרגה השכלית הנמצאת בגופו, אלא הוא רוצה להתעלות ולהגיע להידבק במדרגה הא-לוהית, הנמצאת חוץ ממנו.

רעיון זה מתחבר היטב עם גישתו של ריה"ל המוכרת לנו - שכלו של האדם הוא מוגבל, ובאמצעות השכל לבדו האדם אינו יכול למצוא את דרכו בעולם. אם האדם לא יקבל הדרכה א-לוהית ולא יתחבר עם מה שלמעלה

משכלו, לעולם הוא לא יוכל לדעת מהו רצון ה' ומה תפקידו בעולם. על כן האדם השלם הוא אדם שמצליח להגיע לאיזון כוחותיו הגופניים והשכליים, ובזכות האיזון הזה מצליח להתעלות ולהתחבר עם המדרגה הא-לוהית שבו. נמצא שאדם שאינו מאוזן מבחינה גופנית, לא זו בלבד שהוא לוקה בכל מיני חוליים גופניים, הוא גם לא יצליח להתעלות אל הרמות השכליות והא-לוהיות אשר הוא ראוי להן. אסור לו לאדם להזניח ולדכא את גופו ואת דרישותיו החומריות, אלא אדרבה, אדם צריך להיות קשוב לגופו ולהביאו לאיזון ושמחה על מנת שיוכל להגיע להישגים רוחניים! רק כך יוכל לעשות זאת!

על האדם להכיר את כוחו ויכולותיו ולא לשאוף אל למעלה מיכולתו

"וַיִּסְדֹּר עֲדָתוֹ וַיִּתְקַנְהָ, וְדוֹמָה לְסֹדֵר שְׁסֹדֵר מֹשֶׁה עָלָיו הַשְּׁלוֹם לְעֲדָתוֹ סְבִיבוֹת הַר סִינַי".

המשל בו משתמש ריה"ל אינו ברור דיו. אין ספק שהוא מתייחס לכך שהיו שהתקרבו אל ההר יותר מאחרים, כמו אהרן, נדב ואביהו, או שבעים הזקנים, שהתקרבו יותר משאר העם (ראה שמות יט, כד; שם כד, א-ב), אך איך אפשר להבין זאת על חלקי גופו וכוחותיו של האדם הפרטי? כיצד נסביר שחלק מהם מתקרבים יותר מכל השאר?

אלא צריך לומר שהכוונה לאדם כולו, והעניין משתנה מאדם לאדם. יש אדם שמסוגל להתקרב יותר, ויש אדם שאינו יכול להתקרב כל כך, ועל האדם להכיר בעצמו עד היכן הוא מסוגל להגיע, ולשם הוא יכוון את כוחותיו. אך מה שמיוחד כאן הוא שבסופו של דבר גם הקרובים יותר וגם הרחוקים יותר - כולם שמעו את דבר ה' בהר סיני! גם האנשים הפשוטים ביותר שמעו את דבר ה', על אף ריחוקם מן ההר!

וגם עניין זה הוא יסוד חשוב מאוד בחינוך. ראשית, יש לדעת שלא כל בני האדם שווים בכשרונותיהם וביכולותיהם, ויש לתת לכל אחד משימות ומטרות כפי מידת יכולתו האישית. אם נצייר לאדם מטרה שהיא גדולה מכפי יכולותיו הרי אנו חוסמים את התקדמותו ומונעים ממנו להגיע אל ההישגים שהוא באמת יכול להשיג. לא כולם יהיו גדולי הדור, ואסור לנו להטיף לחניכים, ובוודאי לא לכולם, לשאוף להיות כאלה. שנית, גם האדם עצמו כל

הזמן מתקדם, ויש להבין בדיוק באיזה שלב הוא נמצא כרגע. אי אפשר לדרוש מילד בכיתה א' לעשות משימות של ילד בכיתה ג', וכן לא להיפך. אותו הילד יוכל לבצע את המשימה בגיל מסויים אך לא יוכל לבצע אותה לפני כן. ובסופו של דבר, מובטחים אנו שכל אדם אשר ימצה את כשרונותיו ויכולתו יזכה לאור ה', שהרי הוא מילא את תפקידו וייעודו.

דיכוי יצרים אינו שליטה, והוא עלול להביא להתפרצות. שליטה אמיתית היא לדעת כיצד לתת ליצרים את הפורקן במידה הראויה

”וּמְצוּהָ הַכּוּחַ הַחֲפָצִי שֶׁיְהִי מְקַבֵּל וְשׁוֹמֵר לְאֲשֶׁר יְבֵא מְאָצְלוֹ צְוִי, וַיַּעֲשֶׂהוּ לְעֵתוֹ”.

נראה לפרש כך: "הכוח החפצי" הם היצרים, האינסטינקטים. האדם צריך לשלוט על יצריו ועל דחפיו, אבל אסור לו לדכא אותם לגמרי. הוא צריך להשתמש בהם לעיתים, בשיקול דעת ובשליטה, אך צריך לתת להם ביטוי. אם ידכא האדם את דחפיו הטבעיים ולא ייתן להם מענה ופתח יציאה, סופם שיפרצו ממנו בעוצמה ללא שליטה, כמו מלוע של הר געש. אדם צריך לתת מענה לצורך אכילה שבו, לצורך לקשר, לצורך לרוץ ולהתנועע, לצורך לשמוח ולצחוק, וגם לצורך להתפרק קצת.

ריה"ל מלמד אותנו שלהיות בשליטה אמיתית אין הכוונה לדכא את הדחפים ואת היצרים באופן מוחלט, אלא לדעת כיצד ומתי לתת להם פורקן במידה הראויה להם. מי שלא נותן לצרכיו מענה סופו שיאבד שליטה.

”וַיִּצְוֶה אוֹתוֹ (=את הכוח החפצי) שֶׁלֹא יִפְנֶה אֶל הַשְּׂדִים הַמְּחַשְׁבִּים וְהַמְּתַדְמִים, וְלֹא יִקְבֹּלם וְלֹא יֶאֱמִין בָּם, עַד שִׁוְעֵץ אֶת הַשֶּׁקֶל, וְאִם יִכְשִׁיר מֶה שֵׁשׁ אֶצְלָם יִקְבֹּלם, וְאִם לֹא - יִמְרָם, וַיִּקְבֹּל הַחֲפָצִי זֶה מִמֶּנּוּ וַיִּסְכֵּים לְעֵשׂוֹתוֹ”.

כאן מתייחס ריה"ל אל הכוחות הבלתי מודעים שיש לאדם, הדמיונות, המחשבות. אדם המאבד שליטה, מספר אחרי זה ש'הוא לא יודע מה השתלט עליו, וכאילו הוא פועל שלא על דעתו. תופעות אלה, הנמצאות בתת הכרתו של האדם, צפות ועולות על גבי הקרקע כאשר האדם אינו נותן פורקן לדחפים וליצרים שלו במינון נכון. לדוגמא, אם האדם נמצא במסגרת קשוחה

שאינה מתירה לו לעשות דברים המותרים, או אדם השרוי מסיבות שונות תקופה ארוכה ללא אשה, אנשים אלה מועדים להתפרצות ולאיבוד שליטה, גם אם במהותם הם אנשים מן הישוב ונורמטיביים.

לאחר שמגיע האדם לאיזון הוא צריך לשלוט גם על מחשבותיו ודמיונו על מנת להגיע לשמחה ולשלמות

כאשר האדם מגיע לאיזון בין כוחותיו הגופניים וכוחותיו השכליים והרוחניים, הוא הופך להיות בשליטה. הוא מסודר, הוא נכון, הוא דרוך, אך הוא עדיין לא שלם. רק כאשר פעולותיו ומעשיו הטובים משתלבים עם הרצון הפנימי שלו, רק אז הוא מגיע לשמחה מיוחדת - 'שמחה של מצוה'. כאשר הפעולות שהאדם עושה בגופו עולות בקנה אחד עם רצונותיו הרוחניים, אזי הוא מרגיש נחת רוח מיוחדת. למשל, אדם שמרגיש צורך להתעסק בארגון פעילות, לאסוף אנשים, ליזום פרויקטים וכדומה - רצוי שיעשה זאת לצורכי קדושה: יארגן פעילויות שיש בהם חסד ומצוה, ימריץ אנשים לפעילויות מבורכות, וכו', ולא לצרכים שאינם ראויים. בשעה שהפעילות הגופנית שלו משתלבת עם רצונותיו הרוחניים - הוא יגיע לסיפוק גדול ולשמחה של מצוה. אם האדם משקיע את מרצו וכשרונותיו בעניינים חסרי ערך ממשי הוא ירגיש אחר כך תחושת החמצה ולא יהיה לו סיפוק שלם, כי הוא ירגיש בתוכו שהמטרה למענה עבד והתאמץ אינה ראויה באמת.

יש לדעת כי כוחותיו הפנימיים של האדם מושכים אותו אל הטוב ואל המוסרי. כבר אמר הפסיכולוג יונג שיש באדם צורך פנימי ליופי, למוסר, ואם הצורך הזה אינו בא על סיפוקו האדם הופך לחולה בנפשו. זהו למעשה 'היצר הטוב' שבאדם. מאידך, יש באדם כוחות המונעים על ידי 'יצר הרע', וכפי שאמר פרויד (באופן קיצוני) שכל פעולות האדם נובעות מדחפיו המיניים, ואם אין לו סיפוק מיני הוא עלול לחלות בנפשו. האדם צריך להיות מודע לכוחות הפנימיים המתחוללים בתוכו, ולהגביר את היצר הטוב על היצר הרע. כלומר, לא מספיק להגיע רק למצב של איזון הכוחות הגופניים והרוחניים, אלא צריך להתמודד עם המחשבות והרצונות הפנימיים.

ריה"ל מדריך אותנו כיצד לעשות זאת. לשיטתו יש בכוחו של האדם להביא לכך ששאיפותיו ורצונותיו יהיו לעניינים חיוביים, לדברים שבקדושה,

ועל ידי כך ישתלבו היטב עם מעשיו, ובכך יגיע אל אותה שלמות - 'שמחה של מצוה'.

"וּמִיִּשְׂרָאֵל כָּלִי הַמַּחֲשֵׁב וּמִפְּנֵי אוֹתוֹ מִכָּל אֲשֶׁר קָדַם מִהַמַּחֲשָׁבוֹת הָעוֹלָמִיּוֹת. וּמִצְוֵה הַמִּדְּמָה לְהַמְצִיא הַהֲדוּר שֶׁבְּצוּרוֹת הַנִּמְצָאוֹת אֲצִלוֹ בְּעֶזֶר הַזְּכָרוֹן, לְדַמּוֹת אֵלָיו הָעֲנִין הָאֱלֹהִי הַמְּבַקֵּשׁ, כְּמוֹ מַעֲמַד הַר סִינַי וּמַעֲמַד אֲבָרָהֶם וַיִּצְחַק בְּהַר הַמּוֹרִיָּה, וְכִמוֹ מִשְׁפַּן מִשָּׁה וְסֹדֵר הָעֲבוֹדָה וְחוֹל הַכְּבוֹד בְּבֵית הַמְּקַדָּשׁ, וְזוֹלַת זֶה הַרְבֵּה".

האדם צריך לדמיין עניינים רוחניים גבוהים, ועל ידי כך להשפיע על המודעות שלו. אדם רגיל חולם בלילה על מה שראה וחשב עליו במהלך היום, וביום הוא חושב על מה שחלם בלילה, וכן הלאה. אם ההתעסקות של האדם היא במחשבות שליליות וחסרות תועלת, תהיה לו התמודדות קשה מאוד לפעול בעניינים חיוביים, כי רצונו הפנימי מושך אותו לכיוון הפוך. אך אם גם המחשבות והרצונות והדמיונות כולם ימשכו אותו אל החיובי והמותר, או אז יהיה לו קל יותר לעשות זאת, ואז הוא ישמח במעשיו המשתלבים עם מחשבותיו ורצונו.

מצב כזה הוא כבר לא מצב של 'איזון' בלבד, אלא זוהי שלמות גמורה והרמוניה מלאה.

"וְאַחַר זֶאת הַהֲצָעָה יִנְהִיג הַכַּח הַחֲפָצִי כָּל הָאֲבָרִים הַמְּשֻׁמָּשִׁים אוֹתוֹ בְּזָרִיזוֹת וְחָרִיצוֹת וְשִׁמְחָה". אדם כזה הוא כבר במצב בו "הכוח החפצי" שבו, כלומר הדחפים והאינסטינקטים שלו, רוצים לעשות את הדברים הטובים. אם בעבר האינסטינקט שלו היה לעשות שטויות, והוא היה צריך להילחם בו ולמתן אותו, כעת האינסטינקט שלו הוא לעשות דברים טובים.

שלמות והרמוניה מביאה את האדם להיות טהור ואמיתי, ועל ידי כך יוכל להתפלל תפילה מכאונת

לאחר שהגיע האדם לשלמות ולהרמוניה, והצליח לשנות את רצונותיו הפנימיים ולטהר אותם, או אז יגיע למצב של אמיתיות מיוחדת, מצב של כנות: **"וַיְהִיֶּה הַלְשׁוֹן מְסֻכָּם עִם הַמַּחֲשָׁבָה לֹא יוֹסִיף עָלָיו, וְלֹא יִבְטֵא בְּתַפְלָתוֹ**

עַל דֶּרֶךְ הַמְּנַהֵג וְהַטֹּבֵעַ כְּמוֹ הַזִּרְזִיר וְהַבְּבֵנָא (=תוכי) אֵלָא עִם כָּל מְלָה מַחְשָׁבָה וְכִנְנָה בָּהּ. רק אדם טהור ושלם יכול לבטא את פנימיותו החוצה, וממילא גם התפילה שלו תהיה תפילה אמיתית, מדוייקת ומכווננת.

אנו יודעים כמה קשה להתפלל בכוונה, כמה היסח הדעת יש בתפילה, וכמה קשה לנו באמת להרגיש שהתפילה מבטאת את פנימיותנו חוצה. מסתבר שהקושי נובע מכך שאין אצלנו התאמה בין הרצון הפנימי לבין הדברים אותם אנו מבקשים בתפילה. אנחנו לא באמת ובתמים רוצים את הדברים הללו, ויש לנו מסכים ומחיצות שמפרידות בין עומק הפנימיות שלנו לבין הופעתה החיצונית.

ריה"ל מלמד אותנו שככל שהאדם טהור יותר כך הוא אמיתי יותר. אך צריך לזכור - כל זה קורה רק אם שומרים על האיזון, רק אם נותנים גם לעניינים הגשמיים את מקומם הראוי, בלי לדחוק אותם ובלי לדכא אותם. הדרך להגיע לטהרה ולאמיתיות עוברת דרך איזון המביא לידי שמחה, ושמחה מביאה לידי טהרה.

מטרתו של האדם הרמוני והטהור היא אותם רגעים בהם הוא מצליח להידבק ברוחניות

אדם הטהור במחשבתו וברעיונותיו, עיקר עניינו הוא להידבק בעניינים רוחניים, וזוהי עבודתו התכלית והעונג הגדול. אמנם הוא מתעסק בענייני הגוף, הן משום ההכרח לפרנסה והן מפני שגופו דורש זאת ממנו כדי לספק את צרכיו הגופניים כולם, כנ"ל, אך באמת מטרתו היא הרגעים בהם הוא מתעלה למעלות רוחניות. אחד הרגעים בהם אדם מגיע למדרגות רוחניות גבוהות הוא רגע התפילה, וכאמור, תפילתו של האדם הרמוני והטהור היא תפילה מדוייקת ומכווננת, בה האדם מגיע להידבקות מוחלטת בא-לוהות. משום כך הופך זמן התפילה להיות המטרה של האדם, וכל שעותיו הופכות להיות הכנה לקראת התפילה שתגיע. **"וְתִהְיֶה הָעֵת הַהִיא לֵב זָמְנוֹ וּפְרִיּוֹ, וַיְהִי שְׂאֵר עֲתוֹתָיו כְּדַרְכֵּים הַמְּגִיעִים אֶל הָעֵת הַהִיא, יִתְאוּהוּ קִרְבָּתוֹ שְׁבוּ מִתְדַמָּה בְרוּחָנִים וַיִּתְרַחַק מֵהַבְּהֵמָיִים".** כך עובר לו יום שלם עם שלוש תפילות, בו האדם מכין עצמו לקראת המפגש המיוחד עם א-לוהיו. **"וַיְהִי פְרִי יוֹמוֹ וְלֵילוֹ הַשְּׁלֵשׁ עֲתוֹת הָהֵם שֶׁל תְּפִלָּה".** וכל יום הוא גם יום הכנה לקראת יום השבת,

שהוא יום המוקדש לרוחניות ולמפגש עם הא-לוהים, מתוך שמחה גופנית של מצוה. **"וּפְרֵי הַשְּׁבוּעַ יוֹם הַשַּׁבָּת, מִפְּנֵי שֶׁהוּא מְעַמֵּד לְהַדְבִּיק בְּעֵנָן הָאֱלֹהִי, וְעִבּוּדָתוֹ בְּשִׂמְחָה לֹא בְכֹנִיעָה"**. נמצא שיום השבת הוא המטרה של כל ימות השבוע.

התפילה, השבתות והימים טובים נועדו לתת לאדם כוחות התמודדות מול ההשפעות החיצוניות

גם אדם שמגיע לשלמות ולהרמוניה עם עצמו ועם כל כוחותיו, ומדמיין וחושב רק על דברים חיוביים ורוחניים, עדיין אין הוא חסין מפני השפעות חיצוניות. בכל יום ויום אדם נתקל עם דברים שליליים בעולם, עם אנשים רעים, עם חוסר צניעות, עם ניבולי פה, עם לשון הרע ורכילות, עם מראות קשים - וכל הדברים האלה משאירים רושם בנפשו של האדם. הרושם הזה עלול להזיק ולחלחל פנימה, והאדם צריך להגן על עצמו מפניו. כאן, לכאורה, אין אפשרות לאדם להתמודד ולהילחם ועל ידי כך להגיע לשליטה, שהרי הדברים האלה הם חיצוניים לו ואינם בשליטתו, ומה יעשה האדם ולא יחטא? מסביר ריה"ל שיש לאדם בסדר יומו, ובסדר השבוע שלו, ובסדר השנה שלו, מערכת שלמה של מנגנוני הגנה והתחסנות בפני השפעות חיצוניות. ראשית לכל היא התפילה. שלש תפילות מתפלל אדם ביום, ובכך הוא מתחבר לעניינים הרוחניים. על מנת להגיע לכך מכין האדם את עצמו לפני התפילה, והיא משאירה עליו רושם רוחני גם לאחריה. **"וְהַסֵּדֵר הַזֶּה מֵהַנֶּפֶשׁ בְּסֵדֶר הַמְּזוֹן מֵהַגּוּף, מֵתַפְּלִל לְנַפְשׁוֹ וְנִזּוֹן לְגּוּפוֹ, וּמִתְמַדֵּת עָלָיו בְּרִבְתַּת הַתְּפִלָּה עַד יַעַת תְּפִלָּה אַחֲרָת, כִּחַ סְעֵדַת הַיּוֹם עַד שִׁסְעֵד בְּלִילָה"**. כך האדם שומר על מעלתו הרוחנית ומתגונן ומתחסן מפני ההשפעות החיצוניות. ההשוואה של התפילה למזון מלמדת אותנו שאדם שאינו מתפלל מגיע למוות רוחני. הנשמה שלו אינה מקבלת את האנרגיה והחיבור שהיא צריכה והיא מאבדת את הכוחות הרוחניים שלה. עוד אנו לומדים מכאן, שלשיטת ריה"ל יש להעדיף להתפלל מנחה באמצע היום (ולא להתפלל מנחה סמוכה לערבית, כמנהג המקובלים), כדי שתתן לאדם כוח להמשיך את היום, ושלא יהיה מרחק גדול מדי בין שחרית למנחה.

מלבד התפילה שלוש פעמים ביום, צריך האדם גם יום שלם שמוקדש לעניינים רוחניים וא-לוהיים, והוא יום השבת. על ידי יום כזה מנקה האדם מעליו את הרושם של הדברים הרעים שחווה במהלך השבוע האחרון, ומחזק הן את גופו והן את נפשו, ומכין עצמו לקראת השבוע הבא לקראתו. וכן הוא בסוף כל חודש, יום ראש חודש נועד להיות יום של טהרה וכפרה. וזוהי גם מטרתם של החגים - שלושת הרגלים - שנועדו להידבק בא-לוהות בעניינים רוחניים מתוך שמחת הגוף.

פרק לח

עומק טעמן של המצוות

פיסקאות י-יא

"החסיד" של ריה"ל איננו גדול הדור אלא הוא היהודי הפשוט והרגיל

"החסיד" של ריה"ל אינו יחיד סגולה ואינו 'גדול הדור', אלא זוהי דמותו של היהודי הפשוט, הרגיל. תיאור "החסיד" זוהי הנהגה לכולם ולא רק הנהגה ליחידים, ולמעשה אין אצל ריה"ל הבדל מהותי בין הנהגתו של היהודי הפשוט להנהגתו של היחיד המיוחד שבדור: זה וזה צריכים הם שישלטו על כוחות גופם ונפשם, זה וזה צריכים להידבק בעניין הא-לוהי על ידי תפילה ולימוד תורה, וזה וזה צריכים לשמוח ולא להתנזר ולא להסתגף.

המלך מסביר: בזכות השבתות והמועדים עם ישראל מצליח לשמור על עצמו בין הגויים, ובזכותן היהודי הפרטי שומר על עצמו מן הייאוש והצרות

לעיל (סוף פסקה ה) הסביר החבר למלך כוזר שהשבתות וה'ימים טובים' מטרתם לעזור לאדם להידבק בעניין הא-לוהי שנמצא בתוכו. ימים אלה נועדו לנקות את ההפרעות הבאות על האדם בחיי היום יום, וכן למלא את המצברים הרוחניים שלו לקראת הימים הבאים, ולא יאבד האדם את המעלה הרוחנית הגבוהה שלו מרוב טרדות העולם הזה.

עתה מוסיף מלך כוזר ונותן הסבר מקורי משלו, ומבאר מהי חשיבותם ותועלתם של ימי מנוחה אלו. **"כְּבֹר חֻשְׁבְּתֵי בְּעֵינֵינְכֶם, וְרֵאִיתִי שְׂיֵשׁ לֵא-לֵהִים סוֹד בְּהִשְׁאִירְכֶם, וְשֶׁהוּא שֵׁם הַשְּׁבֻתוֹת וְהַמוֹעֲדִים מְהַגְדוֹל שְׁבֻסְבוֹת בְּהִשְׁאִיר תְּאֲרֵכֶם וְהַדְרָכֶם"**. בזכות השבתות והמועדים מצליח עם ישראל לשמור על עצמו בגלות, בין הגויים, ואינו נטמע בהם ואובד מן העולם! כיצד?

"כִּי הָאֲמוֹת הָיוּ מְחַלְקוֹת אֶתְכֶם לְעֲבָדִים בְּעִבּוֹר בִּינְתְּכֶם וְזָךְ דְּעַתְּכֶם, וְהָיוּ מְשִׁימִים אֶתְכֶם עוֹד אֲנָשֵׁי הַמְּלַחְמָה, לֹלֵא אֱלֹה הָעֵתִים שְׂאֵתֶם שׁוֹמְרִים אוֹתֶם הַשְּׁמִירָה הַזֹּאת הַמְּעֻלָּה". היהודי אינו יכול לעבוד בשבתות וימים טובים, ומשום כך הגויים אינם יכולים להיעזר בהם ככוח עבודה, על אף שליהודים יש כישרונות ותכונות המתאימים להצליח בעבודות שונות. כאשר המעביד הגוי עובד לפי לוח השנה שלו, והעובד היהודי עובד לפי לוח השנה היהודי, יש בעיות. היהודי מודיע לאדונו שמחר הוא לא יבוא לעבודה כי יש לו חג, וביום זה יש חג אחר, וכו'. ריה"ל עשה חישוב שאם נצרף את כל השבתות והחגים נמצא שכ-1/6 מימי השנה היהודי אינו יכול לעשות מלאכה, ומציאות כזאת המעסיק הגוי אינו יכול לקבל. הוא רוצה שהעבדים שלו והחיילים שלו יעמדו לרשותו בכל ימות השנה! טיעון זה מופיע גם בגמרא, בפיו של המן הרשע. כאשר המן מתאר את היהודים באוזני אחשוורוש, ומנסה לשכנע אותו שאין לו בהם צורך, הוא אומר לו (אסתר ג, ח): "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתיהם שונות מכל עם ואת דתי המלך אינם עושים", ומסבירה הגמרא (מגילה יג ע"ב): "ואת דתי המלך אינם עושים - דמפקי לכולא שתא בשה"י פה"י", כלומר, הם טוענים תמיד: "שבת היום, פסח היום" ואין אנו יכולים לעשות מלאכה.

סיבה נוספת לתועלת של עם ישראל משמירת השבתות והימים טובים: יש בזה ערך פסיכולוגי, וימי המנוחה שומרים על האדם מן הייאוש ומן השקיעה בצרות. כיצד?

"וְלֹלֵא הֵם לֹא הָיָה אֶחָד מֵכֶם לֹבֵשׁ בְּגָד נָקִי, וְלֹא הָיָה לְכֶם קְבוּץ לְזָכְרוֹן תּוֹרַתְכֶם מִפְּנֵי שְׁפִלוֹת נַפְשְׁכֶם בְּהַתְּמַדַּת הַגְּלוּת עֲלֵיכֶם". הציווי לענג את השבת והחג ולכבד אותם בבגדים נקיים ובמאכלים טובים 'מחייב' את היהודי לשמור על צלם אנוש, גם בתנאים קשים, ולהרגיש יום אחד בשבוע כמו 'בן אדם'. הוא מתלבש יפה, הוא הולך לבית הכנסת ונפגש עם בני הקהילה, הוא מתפלל עם הציבור - מצוות השבת והחג מכריחות את היהודי לשמור על קשר עם הקהילה, ועל ידי כך נשמר הגיבוש בין היהודים.

מנוחת השבת והחג היא מנוחה ברמה גבוהה שהגויים אינם מגיעים אליה. גם הגויים לוקחים חופש מן העבודה, וזו לא המצאה יהודית, אבל באמת אין להם מנוחה אמיתית לגוף ולנפש. **"וּכְבֹּר הָיָה לְכֶם בְּזֶה שְׁשִׁית**

יְמִיכֶם מְנוּחַת הַגּוֹף וּמְנוּחַת הַנֶּפֶשׁ, אִין הַמְּלָכִים יְכוּלִים עָלֶיהָ, מִפְּנֵי שְׁנֵפְשׁוֹתֵם אִינֶם מְתִישְׁבוֹת בְּיוֹם מְנוּחָתְכֶם, כִּי, אִם יִצְטָרְכוּ בְּיוֹם הַהוּא לִיגִיעָה וּתְנוּעָה, הֵיוּ נְעִים וְיִגְעִים, וְאִין נִפְשׁוֹתֵם בְּמְנוּחָה שְׁלָמָה". אפילו המלך אינו במנוחה שלמה, וגם כאשר הוא בחופשה הוא 'בכוננות', ונפשו טרודה בעסקיו ובענייניו, ובמקרים בהם יתעורר הצורך, הוא יפסיק את מנוחתו ויעשה את הנדרש בענייניו ובעסקיו. לעומת זאת היהודי מנוחתו היא מנוחה שלמה, ואין הוא טרוד כלל בעסקיו שהרי אין לו אפשרות לעסוק בהם בגלל האיסור. חז"ל אף מפרשים את הפסוק (שמות כ, ט): "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך - כשתבוא שבת יהא בעיניך כאילו מלאכתך עשויה, שלא תהרהר אחר מלאכה" (רש"י שם).

ולא זו אף זו: "ולוא הם, הָיָה כָּל יְגִיעְכֶם לְזוּלְתְּכֶם, מִפְּנֵי שֶׁהוּא מְזָמֵן לְשָׁלָל". אל תחשבו שההוצאות הכספיות שאתם מוציאים על השבתות והחגים הם ביזבוז, שהרי ממילא כספכם וקנייניכם בגלות עומדים לשלל לפני הגויים, ואין לכם משלכם כלום, ועל כן הכל הוא רווח שלכם. ריה"ל שותל טעמים אלה על מצות השבת דווקא בפיו של המלך, ולא כחלק מדברי החבר, לומר לך שמלבד הערך העצמי המהותי של המצוה, ומלבד החשיבות לקיים את המצוה כעבדים המשמשים את הרב ללא מחשבות על רווחים, מכל מקום יש להן גם 'תועליות' עקיפות נראות לעין, גם אם אין הן העיקר.

תרי"ג מצוות נחלקות לשלושה סוגים: אלוהיות, חברתיות ואמוניות

החבר מחלק את תרי"ג מצוות לשלושה סוגים: מצוות א-לוהיות, מצוות חברתיות (או 'מנהגיות') ומצוות אמוניות (או 'שכליות' או 'נפשיות'), ומביא כמה דוגמאות לכל סוג על מנת להסביר את משמעות החלוקה. **מצוות א-לוהיות** - אלו הן המצוות שבין אדם למקום, מצוות שיש בהן פולחן או פעולות שעושה האדם על מנת לבטא רעיון מסויים השייך לא-להותו של הבורא. מצוות אלה הן עבודת ה', ולא היינו יודעים לעשות אותן אלמלא נצטוונו עליהן בפירוש, ועל פי הגדרים המדוייקים שנקבעו להן בתורה ובהלכה.

מצוות חברתיות - אלו הן המצוות שבין אדם לחבירו, מצוות שמלבד הציווי התורני המחייב אותן אפשר לראות בהן תועלת וערך לקיום החברה באופן תקין.

מצוות אמוניות - מצוות המחייבות את היהודי להאמין בבורא הכל יכול ובהשגחתו המתמדת על העולם, ובהשגחתו על כל אדם ואדם באופן פרטי.

האבות הצליחו להבין את הרעיונות העומדים בבסיס המצוות ועל ידי כך קיימו אותן בפועל

כפי שביארנו, המצוות האלו הן מצוות מיוחדות שנצטוונו עליהן, והן באות לבטא רעיון מסויים בא-להותו של הקב"ה, ואלמלא הציווי עליהן לא היינו יודעים כיצד לעשותן וכיצד לבטא את הרעיון הגלום בהן.

אך לכאורה קשה, שהרי מקובלנו שעוד לפני מתן תורה כבר ידעו האבות לקיים את כל המצוות, ושמרו על מצוות התורה כולן על אף שלא נצטוו עליהן! כיצד ידעו לעשות זאת ללא ציווי והדרכה מפורשים?³

אבא מרי זצ"ל ביאר זאת בצורה מיוחדת: לאבות היה את הכושר הרוחני לזהות ולהבין את 'הנשמה' של המצוה, את הרעיון האלוהי הגבוה הטמון בה. היכולת הזאת באה להם מגודל מעלתם באופן טבעי, מה ששאר כל העולם יוכל להבין רק לאחר שתורד התורה לעולם.

אך על הבנה זו מתעוררים קשיים. הנה למשל בעניין מצות חג הפסח, חז"ל אומרים לנו שאברהם אבינו שמר את הפסח ואכל מצות, אפילו לוט אכל מצות - ולכאורה קשה, שהרי את חג הפסח אנו חוגגים כזכר ליציאת מצרים, ואת המצות אנו אוכלים כזכר ליציאת בני ישראל משעבוד מצרים בחיפזון, כלומר אנו מציינים מאורע היסטורי שאירע בנקודת זמן מסויימת ואנחנו עושים לו 'זכר' - ואם כן כיצד יתכן שאברהם אבינו ולוט, שחיו 400 שנה לפני יציאת מצרים, חגגו וציינו את יציאת מצרים!?

אלא אברהם אבינו ציין את רעיון החירות. אברהם אבינו השתחרר מהשפעות זרות וקם ועשה את מעשה ברית המילה - זוהי חירות! זהו

3. וראה מה שכתבנו בעניין זה לעיל, מאמר ראשון, פרק יב.

ה'פסח' של אברהם אבינו! לוט קיבל אורחים הביתה, למרות שהדבר היה אסור על פי מנהג המקום, והוא פעל באופן חירותי נגד הזרם על אף הסיכון הגדול שהיה בדבר - זוהי החירות של לוט! זה היה ה'פסח' שלו! זהו המסר אותו רוצים חז"ל ללמדנו, שהאבות הצליחו לקלוט בנשמתם את הרעיונות הגבוהים שטבע הקב"ה בעולמו, והם הגשימו אותם בפועל עוד לפני שירדה תורה לעולם.

אמנם, אי אפשר להשאיר את הדברים לא מוגדרים ונתונים לכל אדם על פי הבנתו, וכבר בדור של השבטים הגיעו האחים לאי הבנות ולעיוותים, ועל כן באה התורה והגדירה בדיוק כיצד יש לקיים את המצוות האלוהיות, ומה הם הגבולות שלהן.

גם לאחר שניתנה תורה יש לתת את הדעת לרעיונות העומדים בבסיס המצוות ועל ידם לכוון לאמיתה של תורה

ובאמת, גם לאחר שניתנה תורה, וכבר נקבעו המידות, ונפסקה ההלכה המדוייקת, עדיין יש צורך להתבונן באותה 'נשמה' של המצוה, ובאותו רעיון אלוהי גבוה הטמון בה, ועל ידי כך להבין מהי ההנהגה הנכונה במצוה זו במציאויות שונות. אסור לאבד את התחושה של החיות והחיוניות הקיימת בשורש המצוה, ובמקום זאת לשקוע בסעיפים ובפרטים הטכניים המעמעמים לעיתים את אורה הגדול. אדרבה, לחכמים ניתן הכוח וניתנה והרשות להפעיל את שיקול דעתם ולהחליט כיצד יש לקיים את המצוה באופן הנכון ביותר, בהתאם לרצון ה' ולרעיון הטמון בה, גם אם הדבר חורג במעט מן הגבולות המפורשים בהלכה!

כדי לבאר את הדברים, שנראים לכאורה מחודשים, אביא דוגמא מעניינת מתשובה הלכתית שכתב אבא מרי זצ"ל בהלכות אבלות. מדובר במעשה שהיה במשפחה שלנו. אישה אלמנה מבוגרת שקלה את בתה לאחר שנים רבות של מחלה, ר"ל. במהלך השבעה הגיעה בת אחרת שלה, מחוץ לארץ, ועמה שני תינוקות, נכדיה של האלמנה השכולה. האישה האבלה, שלא ראתה את התינוקות זמן רב, לקחה אותם בידיה והשתעשעה עימם. היה שם באותו הזמן תלמיד חכם שביקש להעיר על כך, שהרי ישנה הלכה מפורשת בשולחן ערוך (יורה דעה סימן שצא סעיף א): "אבל אסור בשמחה,

לפיכך לא יקח תינוק בחיקו כל שבעה שמא יבוא לידי שחוק". אבא מרי זצ"ל, שהיה נוכח שם, סימן לאותו יהודי שיניח לדבר ולא יעיר על כך. לאחר זמן קיבל אבא מרי ז"ל מכתב בעניין, התובע ממנו הסבר - מדוע לא מנע מן האשה האבלה להחזיק את התינוקות בידיה, והרי זוהי הלכה מפורשת בשולחן ערוך!

בתשובה שכתב לשאלה זו הסביר אבא מרי זצ"ל את ענייני הפנימי של הלכות אבלות. באבלות יש, לכאורה, התנגשות של שני עניינים סותרים: מצד אחד, חובה על האבל להתאבל על מתו ולא להסיח דעתו מן האבלות. אמנם הוא נדרש להיזהר ולא להפריז באבלותו יתר על המידה (לא לפצוע עצמו, לא להשחית רכוש מתוך צער, וכו'), אך הוא בהחלט צריך להיות עצוב ושקוע באבל. מצד שני, האנשים סביבו מצווים לנחם אותו ולהשיב את נפשו, לומר לו דברים המניחים את הדעת ומתיישרים על הלב, ועל ידי כך לשכך את כאבו ולעורר מעט שמחה בלבו, כדי שלא ישקע באבלו ולא יטבע בייאוש. הואיל וכן, המתח בין שתי הדרישות הוא עדין מאוד, והגבול ביניהן דק מן הדק. עד היכן אנו רוצים שהאבל יצטער וכמה אנו מתירים לו לשמוח - אסור שיצטער יותר מדי, אך גם אסור שיבוא לידי שחוק.

באו חכמים ואמרו: אבל לא יקח לידי תינוק, משום שזה עלול להביא אותו לידי שחוק. כלומר, לקיחת תינוק נחשבת כפעולה המביאה לידי שחוק ועל כן יש להימנע ממנה, מתוך הנחה פשוטה שהימנעות מלקיחת התינוק לא תוסיף על צערו של האבל. אדם 'רגיל' בשעת אבלותו יכול להימנע מלקיחת ילדו או נכדו על ידיו למשך שבעה ימים, והימנעות זאת לא תגרום לו צער באופן מיוחד. הלכה זו היא הלכה המסתברת, וכולם מבינים שאפשר להתאפק כמה ימים ולא להרים תינוקות במהלך ימי האבלות. ברם, וזוהי הנקודה החשובה בהלכה זו, ישנם מקרים מסויימים בהם הימנעות מלקיחת תינוק על הידיים תגרום לאבל צער רב מאוד, ואם נאסור עליו לעשות זאת תהיה זאת אכזריות גדולה, ותיגרם לו עוגמת נפש וצער רב מאוד! ההלכה אינה מעוניינת שהאבל יגיע למעמקי צער שכאלה, ואנו מצווים לשמח אותו ולשמור על מצב רוחו שיישאר ברמה סבירה. אסור שהאבל יגיע למצבי רוח קיצוניים, לא לצד זה ולא לצד זה. מי שיקפיד בשעה זו על האיסור כפשוטו כפי שמופיע בשולחן ערוך - הרי הוא עושה היפך רצון ההלכה בעניין זה!

אלמנה מסכנה זו, ששכלה את בתה לאחר שסבלה ממחלה משך כל כך הרבה שנים, וזוכה פתאום לראות את נכדיה אותם לא ראתה בגלל ריחוק מקומה מהם - אם נמנע זאת ממנה נהיה אכזריים כלפיה, ונגרום לה צער גדול מאוד, ולשום אדם לא מגיע צער נפשי שכזה, ובוודאי לא זה היה רצון חכמים בעניין זה.

זוהי הגישה הראויה לפסיקה, בה יורדים תלמידי החכמים לשורש ההלכה ולנשמתה, ומבינים את הרעיון העומד בבסיסם של כל הסעיפים השונים בה. אמנם, על מנת להמתיק את הדברים שלא ייראו כסותרים הלכה מפורשת, דיקדק אבא מרי זצ"ל במקור הדברים, והביא ראיה לדבריו. מקור הדין הוא בגמרא (מועד קטן כו ע"ב): "אמר רב פפא: תנא באבל רבתי, אבל לא ניח תינוק בתוך חיקו מפני שמביאו לידי שחוק, ונמצא מתגנה על הבריות". כלומר, אין כאן איסור עצמי של שמחה, ואין איסור על האבל להיות שמח, אלא אם יבוא לידי שחוק נמצא הוא 'מתגנה על הבריות'. אם כן, במקרים בהם הבריות לא יראו בזה גנאי, אלא אדרבה, יבינו מן הסיטואציה שזהו המעשה הראוי באותו הרגע, ממילא אין כאן איסור כלל.

אף אני הקטן מצאתי ראיה לדברים מן הסוגיא בעניין 'מצטער פטור מן הסוכה'. הגמרא אומרת (סוכה כה ע"ב): אבל חייב בסוכה, ואין לו פטור של 'מצטער' שפטור מן הסוכה. מדוע? אבל "איהו דקא מצטער נפשיה, איבעי ליה ליתוביה דעתיה", והסביר רש"י: 'איבעי ליה ליתובי דעתיה - חובה עליו ליישב דעתו למצוה'. כלומר, הצער של האבל הוא עניין אישי שלו, זהו לא חלק מן המצוה. הוא לא מחוייב להצטער ולהיות עצוב, ועצבות זו מוגדרת כ'צער של רשות'. אילו היה זה 'צער של מצוה' היה האבל פטור מן הסוכה כדין מצטער, אך אין הדבר כן ועל כן הוא חייב. אם כן, אם אין האבל חייב להצטער, בוודאי אין לנו רשות לגרום לו צער באופן מיוחד, ולכן במקרה הנ"ל אסור היה למנוע מן האשה האלמנה את החזקת התינוקות על ידה.

המצוות החברתיות שייכות גם לבסיס תיקון החברה, אך גם לתיקונה באופן גבוה ואֵלֹהי

'המצוות החברתיות', לכאורה, היו צריכות לבוא ראשונות, לפני 'המצוות האֵלֹהיות', שהרי ריה"ל כבר ציין ולימד אותנו שהבסיס הוא קודם

כל להיות אדם הגון וישר, זוהי 'הקומה הראשונה', ורק לאחר מכן אפשר לבנות את 'הקומה השנייה' ולקיים את 'המצוות הא-לוהיות' המיוחדות לעם ישראל (ראה לעיל מאמר שני, פיסקה מח; מאמר שלישי, פיסקה ז). מדוע, אם כן, איחר אותן ריה"ל לאחר 'המצוות הא-לוהיות'?

אז ראשית, כבר אמר ריה"ל לעיל (פיסקה ז) שגם למצוות השכליות והחברתיות של 'הקומה הראשונה' יש גדרים א-לוהיים מדוייקים, ואין ליהודי אפשרות לדעת כיצד לקיים אותן באופן המושלם ללא ההוראות המפורטות האלה - ממילא נמצא שגם המצוות השכליות והחברתיות שייכות במידת מה ל'קומה השנייה'. אך אפשר לומר יתרה מזו, גם ב'מצוות החברתיות' יש מצוות שהן הבסיס לחברה מתוקנת, ויש מצוות שהן ברמה גבוהה הרבה יותר מאשר כך. מלבד 'המצוות החברתיות' הבסיסיות המופיעות בעשרת הדברות מציין ריה"ל גם מצוות נוספות שהן במעלה גבוהה יותר מאשר הקיום הבסיסי: 'ואהבת לרעך כמוך', 'ואהבתם את הגר', התרחקות מנשך וריבית, זהירות במדות ומשקלות, לקט שכחה ופאה לעניים. מצוות אלה דורשות מן האדם להיות טוב לחברו באופן מיוחד, הרבה מעבר לנדרש ב'קומה ראשונה', ועל כן אף הן למעשה כבר שייכות ל'קומה השנייה'.

כמו כן, נזכיר את העיקרון החשוב שלימד אותנו ריה"ל בתחילת מאמר זה, שעובד ה' האמיתי אינו מתנזר ואינו מתבודד, אלא הוא חי חיים חברתיים ושמחים, ואף המצוות החברתיות הן למעשה חלק בלתי נפרד מעבודת ה' שלו, מלבד מה שמסייעות לתיקון מידות האדם ותיקון החברה.

המצוות האמוניות מביאות את האדם לדבקות מוחלטת בבורא בכל אשר יעשה

'המצוות האמוניות' הן המצוות המחברות את היהודי לבורא העולם באופן נפשי הדוק. היהודי מצוּן להאמין בקיומו של הבורא, באחדותו, לירא מפניו, לאהוב אותו, וכיוצא באלה המצוות, ובנוסף גם להאמין שהבורא משגיח עליו באופן פרטי, צופה ויודע כל מה שהאדם עושה, יודע מחשבות לב האדם, ומשלם שכר ועונש לאדם על פי מעשיו. זהו למעשה הציווי הפותח את ספר שולחן ערוך (בדברי הרמ"א): **"שויתי ה' לנגדי תמיד, הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני הא-להים, כי אין ישיבת האדם**

ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כשיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דיבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדיבורו במושב המלך. כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקדוש ברוך הוא, אשר מלוא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו... מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת ובושתו ממנו תמיד".

החסיד מרגיש מושגח על ידי ה' בכל אשר הוא עושה, והרגשה זו מלווה אותו לאורך כל היום. מתוך כך הוא מרגיש קרוב אל ה', ובטוח ומאמין בו, והוא סמוך ובטוח בכל לבו שכל מה שקורה לו בהנהגות העולם הזה – הכל בא אליו מאת הבורא יתברך. ממילא הוא מודה לו על כל הטובות הבאות אליו, הוא מברך את הבורא על כל ההנאות הבאות לו, על פי לשון הברכות שתיקנו לנו חכמים, והוא גם מקבל על עצמו את הדין באהבה כאשר מתרחשים לו צרות או אסונות, ח"ו. הוא מרגיש קרוב לבקש ולהתפלל על צרכיו, והוא יודע שהקב"ה שומע אליו ומטפל בו. קירבה גדולה שכזו מביאה את האדם לדבקות בשכינה, והוא מתחבר לעניין הא-לוהי שבו בשלמות.

מצוות ציצית ותפילין הן למעשה 'מצוות אמוניות'

מצוות ציצית ותפילין שייכות, לכאורה, לחלק המצוות הראשון - 'המצוות הא-לוהיות'. ריה"ל מחדש שמבחינה עמוקה מצוות אלה שייכות דווקא ל'מצוות האמוניות', משום שמטרתן היא להעמיק ולפתח בנו את האמונות הנכונות: "וְקוֹשֵׁר מִצְפוּנוּ בְּעֵנֵי הָאֱלֹהִים בְּתַחְבּוּלוֹת, מֵהֶם מִצְוֹת כְּתוּבוֹת וּמֵהֶם מְקַבְּלוֹת, וְהוּא נוֹשֵׂא הַתְּפִלִּין עַל מְקוֹם הַמְּחֻשָּׁבָה וְהַזְכָּרוֹן מֵהָרֵאשִׁי, וְאוֹצֵל מֵהֶם רְצוּעָה מְגֻעָת אֶל יָדוֹ כְּדִי שְׂיִרְאָה אוֹתָהּ עִם הַשְּׁעוֹת, וְתַפְלִין שֶׁל יָד עַל מְבוּעַ הַכַּחוֹת, רְצוּנֵי לוֹמֵר: הֲלֵב. וְנוֹשֵׂא הַצִּיצִית כְּדִי שֶׁלֹּא יִטְרִידוּהוּ חוּשָׁיו בְּעוֹלָם, וְכִמוֹ שֶׁאָמַר: "וְלֹא תִתּוֹרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם". וְהַכְּתוּב בְּתַפְלִין: הִיחֹד וְהִגְמוּל וְהִעֲנֵשׂ וְזָכַר יְצִיאַת מִצְרַיִם, מִפְּנֵי שֶׁהִיא טְעֵנָה שְׂאִין בָּהּ מִדְּחָה, כִּי לְעֵנֵי הָאֱלֹהִים הַתְּחַפְּרוֹת בְּבְרוּאִים וְהַשְּׁגָחָה עֲלֵיהֶם וְיִדְעָה בְּמַעֲשֵׂיהֶם". מטרת התפילין היא לזכור בראש ובלב, ולראות בעיניים, את ההוכחה לכך שהקב"ה הוא יחיד בעולמו, והוא המנהיג והמשגיח בעולם, ועל ידי כך הוציא את עם ישראל ממצרים. ועניינה של הציצית היא

למנוע מן האדם להטריד את דעתו על ידי החושים, כי על ידי כך עלול הוא לשכוח את הדברים החשובים באמת בעולם ולהתעסק בשולי ובשפל.

פרק לט

הברכות

פיסקאות יא, יג-יז

תקנת 'מאה ברכות' בכל יום נועדה לחבר את האדם אל האלהים דווקא על ידי החושים והנאות העולם הזה

אך אין זה אומר שהאדם צריך להתנזר מהעולם הזה, ולהימנע מהנאות חושיות. אדרבה! כבר האריך ריה"ל לעיל לטעון שהמעלה הגבוהה היא השמחה בעולם הזה הבאה לאדם דווקא על ידי הנאות הגוף. כאן הוא שב ומוכיח זאת על ידי תקנת חז"ל לברך כל יום 'מאה ברכות': "אחר פן מתגלגל בכל חושיו לתת חלק הא-להים בהם, וכבר קבלנו פי המעט שבשעורים אשר יצא האדם בהם ידי חובתו מהתשפחות הם מאה ברכות לא פחות, מהם המפרסמות". את ההודאה לא-להים יש לעשות בכל החושים בהם הוא משתמש ונהנה מן העולם, אם זה הודאה על חיי הגוף הבסיסיים - הראייה, השמיעה, ההליכה, ועוד - הבאים לידי ביטוי בברכות השחר בתפילה, ואם זה בהנאות אכילה וריח ומראות הבאים עליו במהלך היום: "ואחר פן ישתדל במשך היום להשלימם בריחנים ומאכלים ושמועות ומראות, בדרך עליהם, וכל אשר יוסיף יהיה תוספת מקרבת אל הא-להים".

[על נושא 'הברכות' יאריך ריה"ל להלן בסמוך (פיסקאות יג-יז), אך אנו נקדים את המאוחר

ונעסוק בזה כאן.]

ריה"ל מחדש שיש להשתמש בהנאות הגוף בעולם הזה כחלק בלתי נפרד מעבודת ה'

שוב אנו רואים כיצד מתייחס ריה"ל בגישה מחודשת אל הנאות הגוף בעולם הזה. מצאנו אצל בעלי המחשבה שתי גישות ביחס אל הנאות הגוף החומריות. הוגי הדעות היהודים הנוטים אחר הפילוסופיה ראו בהנאות הגוף

סתירה לעבודת האל ולמעלת האדם. הם אף מצאו לכך סימוכין בציטוטים שונים בדברי חז"ל, ובהן אמירות הדורשות מן האדם לצמצם את הנאותיו הגופניות, ואף כאלה הדורשות ממנו להשתדל שלא ליהנות גם כשהוא מוכרח להזדקק להן. גישה שונה מצאנו אצל בעלי המחשבה אשר ראו בהנאות הגוף הכרח והיתר בל יגונה, המתחשב בחומריותו של האדם ובחולשותיו הגופניות, ומתיר סיפוק צרכי הגוף על מנת שהנשמה תוכל לפעול באדם ללא הפרעה. אך לעומת שתי גישות אלו בא ריה"ל ומציג גישה מחודשת. הנאות הגוף אינן שליליות, ואף אינן 'נייטראליות' והכרחיות, אלא הן אהובות ורצויות! ריה"ל מגדיל לעשות ורואה בהנאות הגוף חלק בלתי נפרד מעבודת ה'. אם הודית לה' על הנאת הגוף אותה אתה עומד לעשות, וזכרת כי הוא זה אשר איפשר לך לעשות זאת, אזי על ידי כך הצלחת להתקרב אליו עוד יותר! האכילה שאכלת הפכה להיות מצוה!

זוהי גישה מחודשת שיש בה אופטימיות רבה, והסתכלות רעננה על העולם ועל תפקיד האדם בו. החיים בעולמו של הקב"ה אינם חיים מסוגפים אלא חיים מלאים בכל התחומים, וההצלחה הרוחנית האמיתית מגיעה לאדם רק אם הוא אינו מנתק עצמו מן העולם!

כמובן, גם לגישה זו יש תימוכין בדברי חז"ל, וריה"ל בחר ללכת דווקא בדרך זו המובאת בחז"ל, והעדיף אותה על פני הדרך הסגפנית, הרואה בהנאות העולם הזה מכשול ומעצור בפני האדם המעוניין להתקרב אל הקב"ה. מחלוקת זו בחז"ל באה לידי ביטוי ביחס אל הנזיר - האם בחירה של אדם לקבל על עצמו להיות נזיר היא עניין רצוי וחיובי, או שמא מוטב לו לאדם שלא יגיע למצב כזה (ראה נזיר יט ע"א, דעת ר' אלעזר הקפר).

החובה לברך אינה טירחה והפרעה מן ההנאה, אלא היא הכנה להנאה והתרכזות בה, ומביאה להכפלת ההנאה

הואיל והזכיר החבר בדבריו את עניין תקנת 'מאה ברכות בכל יום', המביאה את האדם להתקרב אל האלהים לאורך כל פעילות יומו דרך כל החושים, הוא מבקש להתעמק יותר במושג ה'ברכה'.

אומר החבר: **"וּמָה שִׁיחֲזִיק עֲרְבוּתוֹ וְיִקְבְּעֵנוּ וְיוֹסִיף לוֹ עֲרְבוּת עַל עֲרְבוּת, שְׂיִבְרַךְ תָּמִיד עַל כָּל מָה שֶׁהוּא מוֹצֵא מִן הָעוֹלָם וּמָה שֶׁמוֹצֵאוֹ**

מִמְנוּ (פיסקה יג). מתוך שאדם מברך על כל מה שקורה לו בעולם ועל כל מה שהוא נהנה ממנו מן העולם - על ידי זה נוספת לו הנאה ונעימות בעולם. והדברים נראים תמוהים. **"אָמַר הַכּוֹזֵרִי: וְאֵיךְ הוּא זֶה, וְהַבְּרָכּוֹת טוֹחַ יְתֵר!"** (פיסקא יד). הרי החובה לברך על כל דבר היא טירחה ועול, ולכאורה זה בדיוק ההיפך מהנאה ונעימות!

כאן מתמודד ריה"ל עם טענות מהצד השני. אם בתחילה פנה ריה"ל אל אותם האנשים **המעוניינים להתקרב אל ה' אך רואים בהנאות הגוף מכשול**, והסביר להם מדוע הנאות הגוף אינן עומדות בסתירה לעבודת ה', אלא אדרבה הן מסייעות לאדם להתעלות. עכשיו צריך ריה"ל לעשות את ההיפך - הוא פונה לאנשים **הרוצים ליהנות מן העולם בלי הפרעה**, ולהם הוא צריך להסביר מדוע הדרישה לברך על הנאות הגוף אינה עומדת בסתירה להנאה ואינה מפחיתה אותה. הרי נראה, לכאורה, שאם אתה רוצה ליהנות באופן מוחלט אתה צריך לעשות רק מה שאתה רוצה 'בלי לתת דין וחשבון לאף אחד'!

ריה"ל עושה כאן מהלך מחשבתי מעניין. הוא עושה חלוקה ברורה בין הנאת הגוף של בהמה לבין הנאת הגוף של האדם. **לכאורה יש 'צד שווה' גדול מאוד בעניין הנאות הגוף בין אדם ובהמה**: שניהם בעלי גוף חומרי דומה, לשניהם צרכים חומריים, שניהם מספקים את צרכיהם החומריים בצורה דומה - על ידי אכילה, שתיה, משגל, ועוד. ואכן, דווקא 'הצד השווה' הזה בין האדם והבהמה הפך את כל עניין הנאות הגוף לדבר בזוי ומוקצה בעיני רבים מהפילוסופים והוגי הדעות. ניתנו לכך כינויי גנאי רבים, כמו 'היצר הבהמי' של האדם, או 'הנפש הבהמית', כינויים שבאו לזלזל ולהמאיס את כל עניין החומריות והגשמיות של האדם הרוחני. בא ריה"ל ואומר: נכון, יש 'צד שווה' גדול בין אדם ובהמה בכל ענייני הגוף והנאותיו, אבל יש גם חילוק גדול מאוד ביניהם, והוא הדעת! הדעת והתבונה שיש לאדם הופכות את ההנאה הגופנית שלו להיות שונה באופן מהותי מן ההנאה הגופנית של הבהמה.

על מנת להבהיר יסוד זה משתמש ריה"ל ב'משל השיכור', אותו הוא שם דווקא בפיו של המלך: **"כִּי אִם הָיוּ מְבִיאִים אֶל הַשְּׂכּוֹר כָּל אֲשֶׁר יִתְאַוֶּה וְהוּא בְּעֵינָיו שְׂפָרוֹתָו, וְיֹאכֵל, וְיִשְׁתֶּה, וְיִשְׁמַע הַנְּגוּנִים, וְיִתְחַבֵּר עִם מִי שְׂיֵאָהֵב, וְיִתְחַבְּקֵהוּ אֲהוּבָתוֹ, וְיִסְפֹּר לוֹ כָּל זֶה כְּשִׁירָפָא מְשֻׁפָּרוֹתוֹ, הָיָה דוֹאֵג עַל זֶה,**

וַיַּחְשֹׁב הַכֹּל הַפֶּסֶד וְלֹא רוּחַ, מִפְּנֵי שֶׁלֹּא בָּאוּ לְיָדוֹ הַהֲנָאוֹת הָהֵם וְהוּא בְּעֵינָיו שִׁירְגִישׁ וַיִּנְעַם בָּהֶם. אדם שיכור אינו נהנה מן ההנאות כמו אדם פייח, משום שהוא אינו במצב מודע. כלומר, המודעות וההכרה השכלית מגבירה את ההנאה הגופנית של האדם. אדם מעדיף להיות 'בהכרה מלאה' בשעת הנאתו הגופנית, כי רק כך הוא יכול להוציא את המיטב של אותו הרגע, והוא אינו מעוניין להיות באותו זמן שרוי בעילפון חושים ובמצב של חוסר מודעות. הרי לך הוכחה שכלית מובהקת לכך שהאדם נהנה בהנאות הגוף באופן שונה מן הבהמה, בזכות הדעת והשכל שיש בו.

"הַהֲזִדְמָנוֹת לַהֲנָאָה וְהַרְגָּשָׁתָהּ, וְשִׁיחֹשֵׁב בְּהַעֲדָרָה קִדְּם לָכוֹ, כּוֹפֵל הַהֲנָאָה. וְזֶה מִתּוֹעֵלֹת הַבְּרָכוֹת לְמִי שֶׁהוּא רָגִיל בָּהֶם בְּכּוֹנֵה וְהִבְנָה, מִפְּנֵי שֶׁהֵם מְצִירֹת מִיֵּן הַהֲנָאָה בְּנִפְשׁ וְהַשְּׂבַח עָלֶיהָ לְמִי שֶׁחֲנָנָה וְכִבֵּר הָיָה מְזָמֵן לְהַעֲדָרָה, וְאִז תִּגְדֹּל הַשְּׂמֻחָה בָּהּ." מטרתן של ברכות הנהנין היא להתכונן לקראת ההנאה ועל ידי כך להיות מודע בשעת בואן. יתרה מזו, המחשבה לקראת בואה של ההנאה מביאה גם להכרה בצורך בה, ולהבנה ולהרגשת החיסרון שהיה לו לאדם טרם בואה של ההנאה, מה שיגביר את השמחה ממנה!
על ידי הברכה בא האדם למחשבה על הטובה שנתן לו הקב"ה, ועל רוע מצבו אלמלא היה זוכה לאותה טובה, ועל ידי כך האדם גם נהנה יותר וגם מתחבר לקב"ה. הרי זה רווח כפול!

הברכות מביאות את האדם להכרה במציאותו האמיתית בעולם וכך הוא יימנע לחשוב שהכל מגיע לו

אך מלבד תוספת ההנאה שיש במודעות ובהכנה הבאות לידי ביטוי בברכות, יש כאן עניין פנימי הנוגע למהות החיים עצמם. אדם שאינו מודע לכל הטוב שהוא מקבל, ואינו עוצר לחשוב ולהודות על כך, עלול להגיע למצב בו הוא מרגיש שהכל מגיע לו. מגיע לו לחיות! מגיע לו להיות בריא! מגיע לו שיהיה לו טוב בחיים! מי שמגיע למצב בו הוא חושב שהכל מגיע לו, והטוב שיש לו הוא מבחינתו מובן מאליו, אדם כזה לא יוכל להתמודד עם מציאות בה פתאום משהו ישתבש ולא יהיה טוב. ברגע שמשוהו רע קורה לו עולמו נחרב עליו, ואין לו כוחות נפש להתמודד. נפשו זועקת: איך קרה לי דבר כזה? על מה ולמה? הרי מגיע לי שיהיה לי טוב!

אדם שמברך כל בוקר ברכות השחר הרי הוא מודה על החיים עצמם ועל הדברים הטבעיים הפשוטים שזכה להם. הוא מודה על הנשמה שחזרה אל גופו, על בריאות איבריו והחכמה הטמונה בהם, על היכולת לראות ולעמוד וללכת, ועוד ועוד. מי שמברך ברכות אלה בכוונה הראויה, ולא באופן 'אוטומטי' ושגרת, הרי הוא מלא הכרת הטוב לא-לוהיו, ומכיר בכך שאין לו קיום ועמידה בעולם ללא הטובה הגדולה שמשפיע עליו ריבונו של עולם. עבור אדם כזה אותם 'הדברים הפשוטים שבחיים' אינם פשוטים כלל ועיקר ואינם מובנים מאליהם. על ידי כך הוא מודה לא-להים ומתחבר אליו, אך הוא גם זוכה לחוסן נפשי וליכולת עמידה מול מאורעות החיים הבאים עליו. "כִּמוֹ שְׂאֵתָה אוֹמֵר 'שֶׁהַחַיִּינוּ וְקִיַּמְנוּ', וְכִבֵּר הָיִיתָ מְזַמֵּן לְמוֹת וְתוֹדָה עַל שֶׁהַחַיִּיךָ, וְתִרְאֶה זֶה רוּחַ, וַיִּקַּל בְּעֵינֶיךָ הַחֲלִי וְהַמְּוֹת כְּאֲשֶׁר יבֹא, מִפְּנֵי שֶׁכִּבֵּר חֲשַׁבְתָּ עִם נַפְשְׁךָ וְרֵאִיתָ שְׂרוּחַתָּ עִם בּוֹרְאֶךָ, שְׂאֵתָה רְאוּי לְהַעֲדֵר מִמֶּךָ כֹּל טוֹב בְּטַבְעֶךָ כִּי עָפַר אֶתְּךָ, וְהִטִּיב לְךָ בְּחַיִּים וְהִנְנָאוֹת, וְתוֹדָה עַל כֵּן, וּבָעֵת שִׁסְיַרְסִים מִמֶּךָ תוֹדָה וְתַעֲבֹד וְתֹאמַר: ה' נָתַן וְה' לָקַח יְהִי שֵׁם ה' מְבֹרָךְ, וְתִהְיֶה נִהְיָה כֹּל יָמֶיךָ". מי שמברך בכוונה שלמה את ברכת "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", ומכיר בכך שרק בזכות הקב"ה שהחיה אותו הוא זכה להגיע לזמן הזה - אדם כזה לא יפחד מן החולי ומן המוות, משום שהוא יודע שאין הדבר תלוי בו אלא הכל הוא בחסד עליון. אדם כזה יכול לומר בפה מלא את הביטוי "ה' נתן וה' לקח" - הוא יודע שה' נתן, ולכן הוא מכיר בכך שה' ברצונו גם יכול לקחת, והכל נהיה בדברו, ומתוך כך הוא משבח ואומר "יהי שם ה' מבורך" - תודה על כל רגע ורגע שנתת לי לחיות בעולם הזה.

ברכה והכרת הטוב על הנאה שייכת גם ביחסים שבין אדם לחברו

עניין זה של ברכה והכרת הטוב המביאה לידי ענוה ושמחה אינה רק בדברים שבין אדם לא-לוהיו, אלא הדבר נכון במידה רבה גם ביחסים שבין אדם לחברו. אדם עשיר שיש לו כל טוב מדרך הטבע אינו רואה טובה גדולה במה שאחרים נותנים לו. לעומת זאת אדם עני וחסר כל מכיר תודה לכל אדם שמושיט לו יד ועוזר לו אפילו במתנה מועטת. אנשים גדולים יודעים להכיר תודה לכל אדם שגומל עמם חסד, ואינם מקבלים סיוע של אדם אחר באופן טבעי. זכורני את אבי מו"ר זצ"ל בשנותיו האחרונות, על אף שהיה עצמאי

בכל הנהגותיו וצלול לחלוטין ב"ה, לעיתים היו אנשים שונים שראו אדם מבוגר וחשו צורך להושיט יד ולסייע, אם זה ברחוב או במכולת וכדומה - כל מי שסייע לו זכה לברכת 'תודה רבה' גדולה מעומק הלב באופן חריג. ראית עליו איך הוא מוקיר ומעריך טובה שעושה אדם עבורו, וממש לא ראה זאת כדבר רגיל ומובן מאליו, והדבר גרם לו לשמחה גדולה. הוא הרגיש שלא מגיע לו כלום, ואם הוא מקבל אז הוא צריך לשמוח על כך ולהודות על כך.

פרק מ

עבודת ה' ע"י אהבה, יראה ושמחה

פיסקה יא

'אהבה' ו'יראה' אינן מידות מנוגדות אלא הן משלימות זו את זו

שמירה על 'המצוות האמוניות' הגורמות לאדם להרגיש את הקב"ה משגיח עליו בכל עת, והתחברות אל הקב"ה על ידי הברכות לאורך כל היום, מביאות את האדם בהכרח לאהבת הבורא מחד, וליראה ממנו מאידך. גם אהבה וגם יראה הן מצוות אמוניות מחוייבות מן התורה: "ואהבת את ה' א-להיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" (דברים ו, ה), וכן "את ה' א-להיך תירא ואותו תעבוד ובשמו תישבע" (שם, יג).

והנה 'אהבה' ו'יראה' הן לכאורה שתי מידות מנוגדות. 'אהבה' עניינה רצון להתקרב ואילו 'יראה' גורמת לריחוק. כיצד, איפוא, אפשר גם לאהוב את הבורא וגם לירא ממנו? לכאורה זה בלתי אפשרי!

אך אולי אפשר לראות אחרת את היחס בין שתי המידות: ככל שאתה יותר מתקרב כך אתה מבין ומכיר בגודל העצום והבלתי מושג. למשל, מי שנוהג לטייל בטבע מכיר את התופעה בה אתה רואה בהמשך המסלול הר, והוא נראה לך כהר נחמד וסימפטי שבקלות תוכל לטפס עליו. ככל שאתה מתקרב אתה פתאום רואה כמה ההר הוא גדול יותר ממה שחשבת בהתחלה, וכשאתה מתחיל לטפס אתה מבין כמה לא הערכת נכון את הגודל האמיתי שלו. כך גם ביחס אל הא-להים - אתה אוהב אותו ורוצה להתקרב אליו, אך ככל שאתה מתקרב ולומד ומכיר מקצת ממנו אתה נוכח לדעת כמה הוא גדול ועצום. ככל שגדלה אהבת ה' כך גדלה גם היראה ממנו.

היראה והשמחה יוצרות 'מערכת איזונים' ומונעות זו מזו להגיע לקיצוניות פסולה

כבר האריך ריה"ל לעיל במאמר שני (פיסקה ג) לבאר שצריך היהודי להתקרב לא-לוהיו בשלושה יסודות: ה'יראה' וה'אהבה' וה'שמחה', ורק בשילוב שלוש יסודות אלה יזכה היהודי לעבודת ה' שלמה.

כאן חוזר ריה"ל ומתייחס לאופן העבודה על ידי אהבה, יראה ושמחה, ומזהיר: רק אם תהיה העבודה בהן באופן מדויק וכפי ציווי התורה - **"וּמְשַׁעְרִים בְּשַׁעוֹר תּוֹרָיִי"** - יוכל האדם לפעול כהוגן ולא לחטוא. אילו ייתן היהודי דרור לאהבה ולשמחה שבו עלול הוא לפגום, וכן אם יגביר את מידת היראה שבו על חשבון השמחה הוא עלול 'לפספס' את העבודה הנכונה: **"כִּי־יִשְׁלַח תְּבִיאָה הַשְּׂמֵחָה בְּשִׁבְתּוֹת יָמָיו טוֹבִים אֵלָּהּ מֵהַשְּׂמֵחָה אֵלָּהּ הַשְּׂחֹק וְהַתְּאֵוָה וְהַבְּטָלָה, וְלֹהֲמִנֵּעַ מִהַתְּפִלּוֹת בְּעֵתָם כְּרָאוּי, וְשִׁלַּח תּוֹצִיא הִירָאָה אֵלָּהּ גְבוּל שְׂמֵי־אֵשׁ מִהַמְּחִילָה וְהַסְּלִיחָה, וְיִשְׁאֵר דּוֹאֵג כָּל יָמָיו וְיַעֲבֹר כָּל מֵה שְׂיִצְוָה הַבּוֹרָא מִהַשְּׂמֵחָה בְּמֵה שְׂחֲנָנוּ"** (פיסקה יא). הסכנה בריבוי שמחה היא גלישה לתאוות ולשחוק, ועל ידי כך לפריקת עול ופגימה ביראת שמים. שמחה, כאמור לעיל, באה לאדם על ידי תענוגות הגוף של אכילה ושתייה וכדומה, הנעשים לשם מצוה, כגון סעודות שבת וחג בהם האדם מצווה להתענג ולשמח. בסעודות שכאלה אם לא נזהרים אפשר בקלות להיסחף ולהגיע למקומות לא רצויים - ישיבה מעורבת של בחורים ובחורות מתוך קלות ראש, שכרות והוללות, וכדומה, ולבסוף יהיו שיכורים ועייפים ולא יקומו להתפלל תפילה בזמנה. השמחה צריכה שתהיה לשם מצוה, וצריכים להקפיד שהיא תישאר בתחומים אלה ולא תגלוש. הגדר לכך היא ה'יראה', והיא זו שיכולה לגרום לאדם לסייג את השמחה שלא תהפוך להיות ליצנות והוללות.

מצד שני, גם בריבוי 'יראה' יש סכנה. אחד מיסודות ה'יראה' הוא עבודת המידות - 'עבודת המוסר'. על מנת להתעלות ולשפר את אישיותו ואת התנהגותו מוכרח האדם להכיר את עצמו ואת תכונותיו, במה הוא חזק ובמה הוא חלש, מה מכעיס אותו, מה גורם לו לגאווה, וכיצד להתמודד עם הדברים על מנת שלא יפריעו את האיזון העדין של כוחות נפשו השונים. זוהי עבודה הדורשת מן האדם ריכוז והתמדה, והאדם בטבעו בורח מעבודה זו ואינו מעוניין בה. אמור"ר זצ"ל כתב בצעירותו מאמר גדול על תורת המוסר, ושם

הסביר שאחד הגורמים העיקריים לרתיעה מעבודת המוסר הוא הפחד של האדם שמא הלימוד הזה והעבודה הזאת יביאו אותו לידי ייאוש. ככל שתלמד יותר מוסר תראה כמה אתה מקולקל וכמה יש לך לתקן, וכדי להימנע מהייאוש הזה מעדיף האדם שלא לתקן עצמו כלל. מעין זה כותב כאן גם ריה"ל: **"וְשָׂא תוֹצִיא הַיְרָאָה אֶל גְּבוּל שְׂמֵי־אֵשׁ מִהַמְּחִילָה וְהַסְּלִיחָה, וְיִשְׂאָר דוֹאֵג כָּל יָמָיו"** (שם). האדם מרגיש שהוא לא מצליח להגיע לשלמות ומתוך כך תוקף אותו ייאוש, משום שהוא סבור שמאחר והוא פגום ואינו שלם, על כן לא יוכל להתקרב אל הקב"ה, כי חטאיו וקלקוליו מרחיקים אותו. הוא כבר לא מאמין באפשרות הכפרה והמחילה כי הרי הוא לעולם לא יהיה שלם, וגם אחרי הכפרה הוא לא יצליח להיות שלם. **"וְיִשְׂאָר דוֹאֵג כָּל יָמָיו, וְיַעֲבֹר כָּל מָה שִׁיְצַוֶּה הַבּוֹרָא מִהַשְׂמָחָה בְּמָה שְׁחַנְּנוּ, כְּמוֹ שְׂאֵמֶר: וְשִׂמְחָתְךָ בְּכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ. וְיִמְעַט שְׂבָחוֹ עַל טוֹבַת הָאֱלֹהִים, כִּי הִשְׁבַּח הוֹלֵךְ אַחֲרֵי הַשְׂמָחָה, וְיִהְיֶה כְּמוֹ שְׂאֵמֶר בּוֹ: תַּחַת אֲשֶׁר לֹא-עֲבַדְתָּ אֶת-ה' אֱלֹהֶיךָ בְּשִׂמְחָה וּבְטוֹב לֵבָב... וְעֲבַדְתָּ אֶת אֱיִבֶיךָ וְגו'"** (שם). הייאוש הזה הוא עצמו חטא, משום שהאדם צריך להיות בשמחה. אדם שאינו שמח אינו יכול להודות ולשבח. השמחה יכולה להרים את האדם ולהציל אותו מן הייאוש, משום שהיא נותנת לאדם אופטימיות, משכנעת אותו שאם כוונותיו רצויות והוא משתדל במעשיו להיטיב ולהתקרב - אזי מן השמיים יסייעו לו, יאירו לו פנים ויקבלו אותו למחיצתם.

שים לב: את הפסוק **"תחת אשר לא עבדת את ה' אֱלֹהֶיךָ בשמחה ובטוב לבב מרוב כל"** (דברים כח, מז) מפרש ריה"ל כך: מאחר ולא עבדת את ה' כאשר היית בשמחה וכאשר היה לך כל טוב - על כן סופך להיענש. פירוש זה שונה מן הפירוש אותו מקובל לייחס לפסוק זה (וכן פירש ספר העיקרים ועוד): אמנם עבדת את ה' אך לא עבדת אותו בשמחה על כן תיענש.

קנאה לה' מתוך אהבה עלולה לגרום לכעס ולפגיעה בעבודת ה'

ריה"ל נותן דוגמא לסכנה של חוסר באיזון, ואיך רצון טוב של עובד ה' - מתוך אהבת ה' שבו - עלול לגרום לו עצמו לנזק בעבודת ה' שלו: **"וְשָׂא תוֹצִיאָנוּ הַקְּנָאָה בְּהוֹכַח תּוֹכִיחַ אֶת-עַמִּיתְךָ וּבְדַבְרֵי הַחֲכָמוֹת, לְיַדִּי הַכַּעַס וְהַנְּטִיָּה, וְתִטְרַד נַפְשׁוֹ מִהַזְדַּכְּכוֹת בְּעֵתוֹת הַתְּפִלוֹת"** (פיסקה יא). אוהב ה' מגיע

לפעמים למצב של קנאות לה'. הוא רואה בני אדם שאינם מתנהגים כיאות כלפי הבורא, או שהם מדברים דברים שאינם ראויים כלפיו, או שהם טועים בהבנת הדברים שאמר אֱלֹהִים, ומציאות זו גורמת לאדם להוכיח את אותם אנשים על טעותם, ולגרום להם שיחזרו בהם. זוהי אף מצוה מן התורה של "הוכח תוכיח את עמיתך" – על האדם להעיר לכל מי שעובר על מצוות ה'. אך הנה, אם האדם יקנא לא־לוהיו הוא עלול בקלות להגיע לידי כעס, שהרי הוא מרגיש שהדבר נוגע לו באופן אישי, והכעס הזה יגרום לו לטרדת הנפש ולחוסר ריכוז, ומרוב כעס לא יוכל להתרכז בתפילה ולכוון דעתו. ומן הסתם הוא בהכרח יגיע לכעס, שהרי אי אפשר לתקן את כל העולם, וגם אותו האדם שיעיר לו גם אם יקבל את התוכחה לא תמיד יצליח לעשות בדיוק את מה שצריך, והמוכיח ישאר מתוסכל. נמצא שאהבה גדולה לה' גורמת לו לקלקול בעבודת ה'! על כן עליו להפעיל בלמים, ואם מכיר את עצמו שקנאות תביא אותו לידי כעס עליו להימנע מלעשות זאת באופן כזה, אלא להסתפק באמירה אחת בלבד כדי לצאת ידי חובת המצוה. זוהי מידת היראה שצריך להפעיל כדי לעצור את האהבה מלגרום נזק.

השמחה היא המצב הקבוע ואילו היראה צריכה להיות זמינה אך יש להשתמש בה רק כשמירה

אמנם יש להדגיש. אין הכוונה שהאדם צריך שיהיה כל הזמן ביראה ובשמחה במידה שווה, בבחינת 'וגילו ברעדה'. אין הדבר כך! אין דרישה מן האדם להיות כל הזמן ביראה ובפחד, ואדרבה, מצב כזה אינו רצוי ואינו מועיל. ה'יראה' צריכה שתהיה נוכחת בדעתו ובנשמתו של אדם באופן שתמנע ממנו לעבור גבולות, ותמנע ממנו להימשך אחר השמחה והתענוגות כנ"ל, אך המצב הרגיל והקבוע של האדם צריך להיות מתוך שמחה. זוהי ה'ברירת מחדל' שלו. היראה היא תבלין, היא תוספת המשמרת את האדם, היא הבסיס הקודם לחכמה, אך היא אינה צריכה לתפוס מקום דומיננטי בו (אלא בבחינת 'קב חומטין', עיין שבת לא ע"א). היראה היא כלי בו האדם משתמש כדי להגן על עצמו מפני איום, כדי לשמור על עצמו שלא להיפגע ושלא להתפתות, והיא צריכה להיות תמיד בהישג ידו של האדם, אך היא לא מהות האדם עצמו.

ישנו כלל בהלכה האומר 'עשה דוחה לא תעשה', כלומר, כאשר ישנו מעשה מסויים שמצד אחד צריך לעשות אותו כדי לקיים מצות 'עשה' מן התורה, אך מאידך אסור לעשות אותו בגלל איסור 'לא תעשה' שאף הוא מן התורה - מצוה לעשות את המעשה על אף האיסור, והמצוות 'עשה' דוחה את איסור 'לא תעשה'. למשל: מילה בצרעת. אדם צריך לעשות בגופו ברית מילה, וזוהי מצות עשה, אך במקום המילה יש בגופו נגע צרעת, וישנו איסור תורה שלא לקוץ נגע צרעת, שנאמר "השמר בנגע הצרעת" - אמרו חכמים: עשה דוחה לא תעשה, וצריך למול ולקיים מצות מילה למרות שבמעשה זה יקצוץ את הצרעת. ונשאלת השאלה: מה הטעם בזה? מדוע עשה דוחה לא תעשה? למה לא נאמר שמוטב שלא לעשות פעולה כלל, כדי שלא לעבור על האיסור, בבחינת 'שב ואל תעשה עדיף'!?

מסביר הרמב"ן (בפירושו על התורה, שמות כ, ח) שמצוות 'עשה' היא בבחינת 'אהבה', שהאהבה את אדונו רוצה לעשות את מצוותו, ומצוות 'לא תעשה' היא בבחינת 'יראה', כי מי שירא את אדונו נזהר שלא לעבור על ציוויו, ואהבה גדולה מיראה - "כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדונו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה". הרי לנו שאין האהבה והיראה שוות, ואין לתת להן מעמד זהה בנפשו של האדם, אלא האהבה צריכה לגבור ולהיות מרובה על היראה.

'צידוק הדין' היא מדרגה גבוהה בה אדם מכיר שכל מה שקורה בעולם הוא בהשגחה

כאשר מגיע החסיד למדרגה כזו, בה הוא רואה את השגחת ה' בכל מעשיו לאורך כל היום, ומודה ומשבח על כל הנאותיו וקבלת צרכיו, אזי הוא יוכל להגיע גם לדרגה של 'צידוק הדין'. 'צידוק הדין' היינו שיידע ויכיר בעומק מחשבתו שכל הדברים הטובים והרעים המתרחשים בעולם בכלל, ואצל האדם עצמו בפרט, הכל הוא מאת הבורא יתברך בחשבון מדוקדק ובחכמה נפלאה. כאשר האדם באמת מכיר בכך ממילא הוא אינו כועס ואינו נבהל כאשר בני אדם פוגעים בו, או כאשר אסונות נופלים עליו, והוא תמיד נשאר בצדקתו ובאמונתו. הוא אינו מאשים אף אחד במה שקרה, והוא יודע שהכל קורה בהשגחה וללא כוונות רעות. "א-ל אמונה ואין עוול, צדיק וישר הוא".

מדרגה זו היא דרגה של אנשים גדולים באמת. רוב מוחלט של בני האדם אינו מרגיש שכל מה שקורה הוא מושגח מאת הבורא, ועל כן כשמישהו פוגע בהם הם מאבדים את שיווי המשקל, וכל התנהגותם משתנה.

בעניין 'צידוק הדין' יש להדגיש שהכוונה לדין שהאדם מצדיק על עצמו. מאוד קל לנו להגיד 'ברוך דיין אמת', או 'הכל מהשמים' על אסונות ודברים קשים שקורים לאחרים, אך כאשר דברים פוגעים בנו באופן אישי אנחנו מתקשים לקבל זאת בשלווה. האדם צריך להגיע למצב בו הוא יהיה לו שכנוע עצמי גמור שכל מה שקורה בעולם, הן לטוב והן למוטב, הכל הוא מאיתו יתברך.⁴

התבוננות באופי ובהתנהלות בעלי החיים בטבע מלמדת על חכמתו של הבורא ועל השגחתו ויכולתו

כיצד מגיעים להכרה שכזו? ריה"ל מציע לנו 'פטנט' והוא על ידי התבוננות בחכמת הבריאה הפרטית, בהתנהלותם של בעלי החיים הקטנים, וזאת מלבד ההכרה והידיעה הכללית על החכמה הגדולה שבכוכבים ובטבע.

"ומה שכולל מהפליאות המורות על פונת חכם וחפץ יודע ויכול, באשר שם לקטן וגדול מהם מה שהוא צריך לו מחושים נסתרים ונראים ורוחות ואברים, ושם הכלים מפיקים ראויים לרוחות, ושם לצבועים מדת הגבורה וכלי הדריסה והטרף, ושם לארנבת ולאיל כלי הבריחה ומדת המרד. ומי שמחשב בבריאת האברים ותועלותיהם וערכם מן הרוחות, יראה בזה מהצדק והסדור החכמי, מה שלא ישאיר בלבם ספק בצדק הבורא" (פיסקה יא).

התבוננות זו תביא את האדם להכרה "על כוונת חכם וחפץ, יודע ויכול", כלומר הבורא הוא חכם, יש לו רצון ומטרה, הוא יודע מה קורה בעולם ומשגיח, והוא בעל יכולת לפעול ולהתערב בעולם.

לכל יצור ויצור בבריאה ניתן אופי מסוים וכוחות מיוחדים, ולכל אחד מהם ניתנו גם כלים המתאימים לאופיו ולכוחותיו - אין לך חכמה גדולה מזו,

4. להלן במאמר חמישי נעסוק באופן עמוק יותר בשאלת היחס בין הבחירה והגזרה, כלומר בין היכולת של האדם לפעול ולהשפיע על העולם לבין האמונה שהכל מאתו יתברך.

ואין לך צדק גדול מזה. הבורא גם קבע שיהיו בעלי חיים שהם טורפים, ולהם נתן אומץ וכוח, וכן קבע שיהיו בעלי חיים חלשים ומפוחדים שיהיו הטרף של אותם טורפים. כך ברא הבורא את עולמו, ואין על כך חולק. האם שייך לומר שאריה שטורף איילה עושה מעשה רע? האם יש כאן בעיה מוסרית? האם הבורא 'אשם' בכך שהאיילה המסכנה נטרפה על ידי האריה? הרי היא לא חטאה ולא פשעה, ומדוע מגיע לה עונש חמור ומיתה בזויה שכזו? ודאי שכל השאלות האלה אינן מתחילות כלל! הן כבר הוכחנו שהבורא ברא את עולמו בצדק ונתן לכל בריה ובריה כוחות לחיות בעולם על פי אופיה וטבעה. אמנם הבורא ברא את עולמו באופן כזה שיהיו בו חזק וחלש, טורף ונטרף, פוגע ונפגע, ואין אנו יכולים להסביר מדוע העולם נברא דוקא באופן שכזה. מה שאנו כן יודעים הוא שהכל מכוון מלמעלה, והכל פועל על פי תוכנית א-לוהית. אם כן, אף האדם יידע שהעולם פועל בהשגחה א-לוהית על כל בריותיו - "צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו", וכל מה שנעשה בעולם נעשה בהשגחה א-לוהית מופלאה, על פי מידת הצדק הא-לוהית.

מכאן מגיע ריה"ל לדבר דברי נוחמים באוזני בני דורו על תלאות הגלות וצרותיה, מתוך הקושי והדחק, על מנת למונעם מן הייאוש:

"וְכֵן יַעֲשֶׂה בְּצָרוֹת הַכּוֹלָלוֹת כְּשִׁיעֲבִירוּ בְּלִבּוֹלֵי הַמַּחֲשָׁב עַל לְבוֹ אֶרֶץ הַגְּלוֹת וּפְזוֹר הָאָמָה וּמֵה שֶׁהִגִּיעַ אֵלֶיהָ מִהַדְּלוֹת וְהַמְעוֹט, יִתְנַחֵם תְּחִלָּה בְּצָדוֹק הַדִּין כְּאִשֶׁר אָמַרְתִּי, וְאַחַר כֵּן בְּנִפְי עוֹנוֹתָיו, וּבִשְׂכָר הַצָּפוֹן לְעוֹלָם הַבָּא, וּבְהַדְּבֵק בְּעֵינָיו הָאֱ-לֹהִי בְּעוֹלָם הַזֶּה. וְאִם יִיאָשְׁנוּ שְׂטָנוּ מִזֶּה, בְּאָמְרוֹ: 'הִתְחַיֵּינָה הָעֲצָמוֹת הָאֵלֹהִי, לְגַדֵּל מֵה שֶׁנִּכְחַדְנוּ מִגּוֹי וְנִשְׂכַּח זְכָרְנוּ, וְכִמָּה שֶׁנֶּאֱמַר: 'יִבְשׁוּ עֲצָמוֹתֵינוּ וְאִבְדָּה תִקְוַתֵנוּ נִגְזְרָנוּ לָנוּ, יִחֲשַׁב בְּאִיכוֹת יְצִיאַת מִצְרַיִם וְכֹל מֵה שֶׁנֶּאֱמַר בְּכִמָּה מַעֲלוֹת טוֹבוֹת לְמַקּוֹם עֲלֵינוּ, וְלֹא יִהְיֶה קֶשֶׁה בְּעֵינָיו אִיךָ נָשׁוּב לְקַדְמוֹתֵנוּ אִפְלוּ אִם לֹא יִשָּׂאֵר מִמֶּנּוּ אֶלָּא אֶחָד, וְכִמוֹ שֶׁאָמַר: 'אֱ-לֹהֵי תוֹלַעַת יַעֲקֹב, כִּי מֵה הוּא הַנִּשְׂאָר מִן הָאָדָם כְּשֶׁשָׁב תוֹלַעַת בְּקִבְרוֹ" (סוף פיסקה יא).

פרק מא

תפילה

פיסקה יז

מתוך הדיון בעניין התועלת הגדולה ב'ברכות הנהנין' השונות, ובצורך של האדם החסיד לכוון בהן ובמשמעותן, מגיע ריה"ל לעסוק גם ב'ברכות התפילה' ובתוכן, ומתוך כך עוסק בכמה היבטים במבנה התפילה ובנוסחה. לפני שנעסוק בדבריו של ריה"ל, נקדים כמה מילים על הסדר והמבנה של התפילה, ובעיקר על תפילת שחרית, שהיא התפילה היסודית והארוכה ביותר במהלך היום.

סדר תפילת שחרית הוא מבנה הדרגתי וסימטרי, של עלייה אל השיא בעמידה מול ה' וירידה ממנו

על אף מנהגי העדות השונים ונוסחי התפילה השונים, כל המתבונן מזהה מיד שמבנה התפילה בכל הנוסחים הוא מבנה זהה. ההבדלים בין הנוסחים הם בעיקר בשיבוץ פיוטים שונים בתפילה, בהנהגות בעל התפילה, ובמנגינות השונות, אך אין הבדלים מהותיים הנוגעים לסדר התפילה ומהלכה.

כך הוא סדר תפילת שחרית:

(1) ברכות השחר. (2) קורבנות ומעשה קטורת. (3) פסוקי דזמרה. (4) קריאת שמע וברכותיה. (5) תפילת עמידה ותחנון. (6) אשרי-ובא לציון ('קדושה דסידרא'). (7) שיר של יום. (8) 'פיטום הקטורת'. (9) 'עלינו לשבח'. אם נתבונן היטב בסדר התפילה נוכל לראות **מבנה הדרגתי**: תחילתו בהודאה ובברכות, והוא ממשיך ועולה עד שמגיע אל השיא: עמידה לפני ה' יתברך. אחרי השיא מתחילה ירידה הדרגתית, עד לסיום התפילה. יתירה מזאת, המבנה הוא **סימטרי**, ולכל שלב בעלייה ישנו שלב מקביל בירידה:

- ברכות השחר (שלב 1) מקביל ל'עלינו לשבח' (שלב 9).
 הקורבנות ומעשה הקטורת (2) מקבילים ל'פיטום הקטורת' (8).
 פסוקי דזמרה (3) מקבילים לשיר של יום (7).
 קריאת שמע וברכותיה (4) מקבילים ל'קדושה דסידרא' (6).
 ונבאר דברינו:

ברכות השחר הן הדבר הראשון שעושה היהודי בבוקר. הוא מרגיש שהוא קיים בעולם והוא מודה על כך לא-לוהיו. מתוך ה"אני" שלו הוא מקבל את הקב"ה עליו כמלך. כך הוא הדבר גם ב'עלינו לשבח' - "עלינו לשבח לאדון הכל, לתת גדולה ליוצר בראשית" - על מה עלינו לשבח? על כך שבחר בנו וקירבנו לעבודתו: "שלא עשנו כגויי הארצות ולא שמנו כמשפחות האדמה". כלומר, השבח הוא מתוך הראייה וההכרה בתועלת האישית שלנו. אנו מודים לקב"ה על חיינו ועל הכוחות שהוא נותן לנו, ועל כך שבחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו.

הקורבנות ומעשה הקטורת - בתחילת התפילה ובסופה - הם כבר שלב גבוה יותר של הודאה והכרה במלכותו של הבורא. לא זו בלבד שאנחנו נמצאים בעולם בזכותו ומכוחו של הבורא, אלא אנו מכירים גם במציאותו ומלכותו של הבורא בעולם. הקורבנות מבטאים קשר ישיר בין הא-ל ובין העולם.

מזמורי השבח - של פסוקי דזמרה ושל 'שיר של יום' - הם כבר במעלה גבוהה יותר של הודאה. השבח של הבורא אינו מתבטא רק מתוך הראייה המצומצמת והאישית שלי, של ה"אני", אלא מתוך ראייה רחבה של העולם כולו ושל הבריאה כולה. זהו שבח והלל לבורא שמנהיג את עולמו בחכמה מופלאה, ושליט על הכוחות כולם. כאן היהודי אינו מודה מתוך הכרת הטוב האישית שלו, אלא הוא מתפעל מגדולתו של הבורא כמתבונן מן הצד, באובייקטיביות. כמובן, יש להתבונן היטב בכל המזמורים באופן מפורט, אך אין כאן המקום להאריך בזה.

בברכת 'יוצר' (הברכה הראשונה של קריאת שמע) יש 'קדושה', הנאמרת על ידי המשרתים. 'קדושה' היא ההכרה הגבוהה ביותר במלכותו של הבורא, בה כל כוחות הטבע, העליונים והתחתונים, כולם מצהירים כי הם

כפופים למלכותו של הבורא, וכי הוא נישא ונבדל מן העולם. 'קדושה' זו גם מוזכרת ב'ובא לציון' שלאחר תפילת העמידה. לאחר כל השלבים האלה יכול האדם לפנות ולעמוד מול הבורא בתפילת העמידה, ולדבר איתו ממש. זהו השיא הגדול אליו יכול האדם להגיע. לאחר סיום תפילת העמידה חלה הדרגה של היפרדות וסילוק, באותם שלבים ממש מהם הורכבה העלייה, כנ"ל.

ברכת 'יוצר' וברכת 'אהבת עולם' מציינות את מלכות ה' בשמים - על ידי גרמי השמים, ובארץ - על ידי עם ישראל

נחזור לדברי ריה"ל, ונעיין בברכות קריאת שמע של שחרית (ועניינן דומה גם לברכות קריאת שמע של ערבית). חכמים תיקנו לנו שתי ברכות לפני קריאת שמע - ברכת 'יוצר' וברכת 'אהבת עולם' (ובנוסח אשכנז 'אהבה רבה').

ברכת 'יוצר' מתארת את עולם הטבע במלוא כוחו וגבורתו, את המאורות הגדולים והעצומים, המנהלים, כביכול, את הבריאה כולה, אך באותה נשימה הברכה מדגישה כי אף הם, עם כל גודלם ועוצמתם, כולם כפופים לבורא ומשרתים את רצונו בעולם, מתוך ציות מוחלט - "עושים באימה וביראה רצון קונם". אחת המטרות של ברכה זו, הנאמרת כל יום ערב ובוקר, היא להדגיש באזני היהודי שגם גרמי השמים הגדולים, אותם העריצו עובדי האלילים וסגדו להם, הם כולם כפופים להנהגתו של הקב"ה ועושים רצונו. אין להם כוח עצמאי משלהם אלא את כל כוחם הם מקבלים מן הבורא - "כוח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל".

ברכת 'אהבת עולם' מתארת את הקשר המיוחד בין הקב"ה ועם ישראל, את הבחירה שבחר הקב"ה בישראל, את החסד הגדול שעשה עמם בכך שנתן להם את התורה, ובקשה מיוחדת של עם ישראל שהקשר יישאר קיים לנצח ולעולם לא יינתק.

והנה לכאורה אין קשר בין שתי הברכות האלה. הברכה הראשונה, ברכת 'יוצר', עוסקת בגרמי השמים, הלא הם המאורות הגדולים, השמש, הירח והכוכבים, ונראית כהמשך תיאור שבחיו של הקב"ה; ואילו הברכה השנייה, ברכת 'אהבת עולם', מתארת את הקשר המיוחד שיש לקב"ה עם עם ישראל,

ונראית כהודאה של עם ישראל לא-לוהיו על קשר האהבה הגדול והמיוחד הזה.

אך ריה"ל מדקדק ומעמיק בהבנת העניין, ומראה לנו את ההיגיון והקשר הפנימי בין שתי ברכות אלה. החיבור בין הטבע והבריאה לא-להים זהה לחיבור בין עם ישראל וא-להים! אלו ואלו הם משרתיו של הקב"ה ועושי רצונו בעולם! כשם שהטבע כולו, על כל מרכיביו וכוחותיו העצומים, סר למרותו של הבורא, כך עם ישראל נברא באופן מיוחד וניתן בו 'העניין הא-לוהי', על מנת שיישא את שם ה' בעולם. בעולם העליון אלה הם גרמי השמים והמלאכים, ואילו בעולם התחתון זהו עם ישראל. כך בחר הקב"ה להנהיג את עולמו - הן בעליונים והן בתחתונים. וכשם שעולם הטבע פועל כסדרו, ללא הפסק וללא הפוגה מכוחו של הבורא, בחכמה מופלאה הטבועה בו, כך אנו מבקשים שימשיך להיות מצבו של עם ישראל בעולם, עם התורה המופלאה שניתנה לו - "ואהבתך אל תסיר ממנו לעולמים!"

"וְכֹן יִתֵּן אֵל לְבוֹ בְּאַהֲבַת עוֹלָם' הַדְּבָק הָעֲנִיין הָאֱ-לֹהִי בְעֵדָה הַמוֹכֶנֶת לְקַבּוּלוֹ כְּהַדְּבָק הָאוֹר בְּמִרְאֵה הַזָּפָה (כלומר, הידבקות העניין הא-לוהי בעם ישראל היא עניין טבעי), וְשֶׁהַתּוֹרָה מְאַצֵּלוֹ הַתְּחַלֵּת חֶפְץ מְמַנּוֹ לְהִרְאוֹת מַלְכוּתוֹ בְּאַרְץ כְּהִרְאוֹתָהּ בְּשָׁמַיִם (כלומר, נתינת התורה לעולם באה להורות על מלכות ה' בארץ, כשם שהיא נראית בשליטתו בגרמי השמים בהנהגה הטבעית), וְלֹא גִזְרָה הַחֲכָמָה שִׁיבְרָא מְלָאכִים בְּאַרְץ, אֲבָל אָדָם מְזַרְע וְדָם מְתַגַּבְרִים בְּהֵם הַטְּבָעִים וּמְתַנַּצְחִים בְּהֵם הַמְּדוּת (הבורא החליט שבשמים ישרתו אותו המלאכים, ואילו בארץ יהיו בני אדם שהם בשר-ודם עם יצרים והתמודדויות)."

החיבור של העניין הא-לוהי לעם ישראל הוא ממש חלק מטבע הבריאה, ומשום כך גם סדר המחנות במדבר היה באופן הדומה לסדר הגלגלים בשמים (כפי הבנת המדע בדורו של ריה"ל): **"וְסִדְרָם בְּמִדְבַר כְּסִדְרֵי הַגְּלָגְלִים, אַרְבַּעַת דָּגְלִים כְּאַרְבַּעַת רִבְעֵי הַגְּלָגֶל, וְשָׁנַיִם עֶשֶׂר שֹׁבֵט כְּשָׁנַיִם עֶשֶׂר מְזֻלוֹת, וּמַחְנֵה הַלְוִיִּם בְּתוֹךְ הַמַּחְנֹת, כְּאֲשֶׁר אָמַר בְּסִפְרֵ יְצִירָה: "וְהִיכַל קָדוֹשׁ מְכֻנָּן בְּאֲמָצֵעַ וְהוּא נוֹשֵׂא אֶת כָּלָם", וְזֶה כֵּל מוֹרָה עַל אֲהַבָּה."**

'אהבה' היא יציאה מסדר הטבע, והידיעה על אהבת ה' אל ישראל מסייעת לאהבת ישראל אל ה'

אך מלבד 'הסדר הטבעי' שבהנהגת עם ישראל, המקביל להנהגת עולם הטבע, ישנו גם גורם נוסף, מיוחד, והוא ה'אהבה'. אהבת ה' לעם ישראל משמעותה קשר וחיבור מיוחד בין הקב"ה ועם ישראל, והענקת שפע א-לוהי להם באופן היוצא מגדר הטבע. **"וְכַאֲשֶׁר יֵדָּוּ (לשון זיכור) מֵהֶם יָחִיד אִו קֶהֱל, יַחֲוֹל עָלָיו הָאֵל־הַי וַיְנַהֲיֵנוּ בְּנַפְלָאוֹת וּבְנִוְרָאוֹת יוֹצְאוֹת מִסֵּדֶר הָעוֹלָם הַטְּבִיעִי, וַיִּקְרָא זֶה מִמֶּנּוּ 'אַהֲבָה' וְשִׁמְחָה"**. כאשר עם ישראל עושה את המוטל עליו ומקיים את התורה ומצוותיה, וכביכול מתנהל על פי הטבע - "כי לכך נוצרת" - פתאום נוצר מצב מיוחד שהוא 'מעל הטבע'. הקשר בין עם ישראל אל הקב"ה, קשר שנוצר באמצעות התורה ומצוותיה, גורם למציאות של 'אהבה' וליציאה מן הסדר הטבעי אל הנהגה של ניסים ושל השגחה מיוחדת. משום כך ברכת 'אהבת עולם' מדגישה את החיבור אל התורה, כי לימוד התורה וקיום מצוותיה מביאים את היהודי ואת עם ישראל כולו להידבקות ב'עניין הא-לוהי' הטבוע בהם. מצב זה של דבקות מתוך התורה מביא ל'אהבה' ולקשר מיוחד בין עם ישראל לקב"ה. 'אהבה' זו היא המשך הקשר המיוחד שהתחיל עם האבות והמשיך לאורך כל הדורות.

ברכת 'אהבת עולם' היא הברכה הסמוכה לקריאת שמע, ולא בכדי. בברכה זו אנו מדגישים את האהבה המיוחדת של הקב"ה כלפינו, ואת הקשר המיוחד בינינו, ומתוך כך קל לנו יותר לקבל מייד את הציווי של "ואהבת את ה' א-לוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך". מדרך הטבע, מי שאוהב אותך אתה אוהב אותנו בחזרה. "כמים הפנים לפנים כן לב האדם" - מי שאוהב אותך אתה אוהב אותנו, ומי שמראה לך פנים זועפות אתה מתייחס אליו באופן זהה. אז אנחנו מתחילים באהבת ה' כלפינו - הוא בחר בנו, לימד אותנו את תורתו, רוצה בנו יותר מכל העמים, ממילא קל לנו לאהוב אותו בחזרה.⁵

5. רעיון זה שמעתי מפרופסור בנוגרוס.

ברכת 'אמת ויציב' מרחיבה את החיוב של האדם הפרטי לתורה לחיוב כללי של עם ישראל לדורותיו, וכורתת ברית נאמנות עם הקב"ה לשמירת דברי התורה

על משמעות קריאת שמע ריה"ל אינו מאריך כאן, ורק מציין בקצרה שזוהי קבלת 'עול מלכות שמים'.

לאחר קריאת שמע באה ברכה נוספת - ובלשון המשנה בברכות זוהי 'ברכה אחת לאחריה' - הלא היא ברכת 'אמת ויציב', המסתיימת בחתימה 'גאל ישראל'. בביאור ברכה זו מאריך ריה"ל, והוא רואה בה ברכה בעלת משמעות מיוחדת, המתייחסת לעניינים רבים באמונת היהדות: יש בה תחילה קבלת 'עול תורה', ובהמשך כמה מעיקרי האמונה: הכרה במלכות הבורא ובקדמותו, בהשגחה ובניסים הגדולים שעשה לנו ביציאת מצרים.

ולכאורה צריך להבין מהי אותה 'קבלת עול תורה' בברכת 'אמת ויציב' עליה מדבר ריה"ל? ובכלל, מדוע צריך לקבל עליו 'עול תורה', הרי בכך עסקה קריאת שמע עצמה, ושם כבר נאמר: "והיו הדברים האלה אשר אנוכי מצווך היום על לבבך, ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשוכבך ובקומך!" החיוב על 'עול תורה' הוזכר במפורש, ומדוע צריך לשוב ולהזכיר אותו ולקבל אותו עלינו בשנית?

אלא באמת יש בברכה זו תוספת חשובה על מה שנאמר בקריאת שמע. הפסוקים של פרשת "ואהבת" מתייחסים אל האדם הפרטי, אל כל אחד ואחד מעם ישראל הקורא אותם. הפסוקים אומרים: 'דע לך, איש ישראלי, שאתה מחוייב לאהוב את ה' א-לוהיך, ואתה מחוייב ללמוד את תורתו ולעסוק בה בכל עת'. זהו ציווי אישי-פרטי, ומי שישמע לו ויעשה כך יזכה להידבק בקב"ה, ועל ידי כך ישרה עליו 'העניין הא-לוהי' הפרטי שלו. "שמע ישראל" - לכל יחיד ויחיד יש את הנקודה האישית שלו אותה הוא לבדו שומע ואלהיה הוא מתחבר. זהו קשר אינטימי בין האדם לבוראו, קשר של אהבה ודביקות, וכל יהודי מחוייב לשאוף לקשר כזה.

אך לאחר ההתחייבות בקריאת שמע לחיוב הפרטי באה ברכת 'אמת ויציב' ומרחיבה את כל ההסתכלות. יהודי יקר, דע לך שאתה לא נמצא פה לבד בעולם הזה, ואתה לא קיבלת את התורה לבדך. דברי התורה ניתנו לנו לפני דורות רבים, לאבותינו שעמדו בהר סיני, והם העבירו את הדברים אלינו,

ואנחנו אנשי הדור הזה מחוייבים להעביר אותם הלאה לדורות הבאים. התורה מקשרת ומחברת את כל הדורות, ואתה רק שלשלת אחת בשרשרת ארוכה שלעולם לא תינתק.

וזוהי לשון הברכה: **"וַיְצַיֵּב וַנְכוּן וְקָיָם וַיִּשֶׁר וַנְאָמֵן וְאֶהוֹב וְחֻבֵּיב וַנְחַמְדּוּ וְנַעֲיָם וְנוֹרָא וְאֲדִיר וּמְתָקָן וּמְקַבֵּל וְטוֹב וַיִּפֶּה הַדְּבָר הַזֶּה עָלֵינוּ לְעוֹלָם וָעֵד: אַמֵּת. אֱלֹהֵי עוֹלָם מְלַכְנוּ. צוּר יַעֲקֹב מִגֵּן יִשְׁעָנוּ. לְדֹר וָדֹר הוּא קָיָם וְשִׁמוֹ קָיָם. וְכִסְאוֹ נָכוּן. וּמַלְכוּתוֹ וְאַמּוֹנָתוֹ לְעַד קַיְמָת: וּדְבָרָיו חַיִּים וְקַיְמִים. נְאֻמָּנִים וְנְחַמְדִּים לְעַד וּלְעוֹלָמֵי עוֹלָמִים. עַל אֲבוֹתֵינוּ וְעָלֵינוּ. עַל בְּנֵינוּ וְעַל דּוֹרוֹתֵינוּ. וְעַל כָּל דּוֹרוֹת זְרַע יִשְׂרָאֵל עַבְדֶּיךָ."**

היהודי מקבל כאן על עצמו את ההתקשרות וההתחברות לכלל ישראל, ולא רק אל כלל ישראל בדור הזה אשר ישנו פה עמנו היום, אלא אל עם ישראל לדורותיו! אל אבותיו ואל כל הדורות שלפניו, וגם אל בניו ואל הדורות שאחריו - הכל הופך לשלשלת אחת גדולה מכוח הנאמנות והברית אל התורה ומצוותיה. בברכה זו אנו מצהירים שאת אותו 'עול תורה' המוטל עלינו אנו מקבלים באהבה ובחביבות גדולה, ומתחייבים כלפי הקב"ה להמשיך ולשמור על הנאמנות לתורה, ולהעבירה אל הדורות הבאים. **"כָּאֱלוֹ אַחֵר שֶׁנִּתְבְּאָר לוֹ כָּל אֲשֶׁר קָדָם וְהִבִּין אוֹתוֹ וְהִפְרִיז, אָסַר עַל נַפְשׁוֹ אֶסֶר וְהֵעִיד עֲדִים שֶׁקִּבְּלוּ כְּאֲשֶׁר קִבְּלוּהוּ הָאֲבוֹת לְפָנָיו, וְכֵן יִקְבְּלוּהוּ הַבְּנִים עַד עוֹלָמֵי עֵד."** "אסר על נפשו איסר והעיד עדים" - זוהי התחייבות והצהרת נאמנות ברמה הגבוהה ביותר!

התורה מחברת את הדורות כולם

בברכה זו טמון רעיון נפלא. התורה ירדה לעולם במתן תורה, וכבר היתה ידועה לאבות, וכפי שאומרים חז"ל: 'האבות קיימו את כל התורה כולה'. והנה, אותם הפסוקים, אותן ההלכות, אותם המדרשים, כל אותו אוצר מלא של דברי תורה, למדו גם בדור המדבר ולומדים גם בדור שלנו! כל דברי התורה שאנו לומדים הכל נובע מאותו המקור, ובכל הדורות עמלים היהודים להבין את משמעות הפסוקים שניתנו בסיני, ואת משמעות ההלכות הנלמדות מהם. את אותו דף גמרא שאנחנו לומדים היום למדו יהודים גם לפני אלף שנה! המשניות שלמדתי עם סבא שלי הן אותן המשניות שאני אלמד עם

נכדיי. התורה היא המקשרת בין הדורות כולם, והיא הופכת אותנו להיות עם אחד. יהודי שנכנס לכל מקום שיש בו יהודים יוכל לדבר איתם דברי תורה ותהיה להם שפה משותפת. "אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם" (ברכות ו ע"א).

הרי זהו דבר מופלא! לא תמצא עוד חכמה כזאת בעולם בה כל הדורות לומדים בדיוק את אותם הספרים. העולם התרבותי משתנה בלי הרף, ומה שקוראים אנשים היום לא קראו לפני 100 שנה, ובעוד 100 שנים יקראו דברים אחרים. רק בלימוד תורה כל הדורות כולם עוסקים באותם הדברים, ומחוייבים לאותה מטרה - לדעת מה הקב"ה רוצה מאיתנו. להבין את דבר ה' ורצון ה' בעולם. המטרה המשותפת הזאת מתוך מחוייבות ודבקות מופלאה, מחברת ומקשרת את כל הדורות והופכת את עם ישראל ליחידה אחת קבועה בעולם. היא גם נותנת לאדם משמעות לחיים והוא אינו מרגיש בודד ותלוש בעולם. בדורות המודרניים זוהי הבעיה העיקרית ביותר של בני האדם, וגם מבחינה זו אנו רואים עד כמה התורה הקדושה היא תורת חיים.

בשלב זה היהודי הפרטי הופך להיות חלק מכלל ישראל, ולעם ישראל יש קשר מיוחד עם הבורא לאורך כל ההיסטוריה

לאחר שהיהודי קיבל על עצמו להיכנס לחיוב הכללי ולכרות ברית נאמנות כחלק אחד משרשרת הדורות של עם ישראל, הופך היהודי להיות שותף בגורלו של עם ישראל. עכשיו כבר לא מדובר על אדם פרטי אלא אנחנו מדברים בשם עם ישראל כולו: "אָמֵת. שְׂאֵתָהּ הוּא ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֵלֵהִי אֲבוֹתֵינוּ. מִלְכֵנוּ מֶלֶךְ אֲבוֹתֵינוּ. גּוֹאֲלֵנוּ גּוֹאֵל אֲבוֹתֵינוּ. יוֹצֵרֵנוּ צוֹר יְשׁוּעֵתֵנוּ. פּוֹדֵנוּ וּמְצִילֵנוּ מֵעוֹלָם הוּא שְׁמֶךְ. וְאֵין לָנוּ עוֹד אֱלֹהִים זֹלָתְךָ. סְלָה". אתה לא רק הא-להים הפרטי שלי אלא אתה א-לוהי אבותינו, אתה הוא מלך אבותינו. כאן, מתוך החיבור אל עם ישראל, עולה ובוקעת ההודאה על הישועות שעשה הקב"ה לעם ישראל.

יש כאן עליית מדרגה - הקב"ה הוא לא רק בורא העולם וכל עולם הטבע וגרמי השמים (ברכת 'יוצר'), והוא לא רק נותן התורה לעם ישראל (ברכת 'אהבת עולם'), אלא הקב"ה הוא הא-להים המיוחד של עם ישראל, אותו א-להים המלווה אותו ומטפל בו לאורך כל ההיסטוריה! "פודנו ומצילנו

מעולם הוא שמך!" כאן מגיע הקשר של היהודי אל הבורא אל הרמה הגבוהה ביותר שלו. אתה לא רק הא־להים שברא את העולם, ואתה לא רק הא־להים שנתן תורה לעולם ואני מחוייב לציית לדבריו, אלא אתה הוא הא־להים המיוחד והקרוב אל העם שלי! היהודי מגיע אל האמונה בבורא דווקא מתוך הקשר של הפרט אל כלל ישראל כולו. "וּמִי שֶׁהִשְׁלִים כָּל אֱלֹהֵי בְּכוֹנָה גְמוּרָה הוּא יִשְׂרָאֵל אֲמַתִּי וְרְאוּי לֹא שִׁיקְוָה לְהִדְבֵּק בְּעַנְיֵן הָאֱלֹהִי הַדְּבֵק בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִפְּלִעְדֵי שְׂאֵר הָאֲמוֹת, וְיִקַּל עָלָיו לְעַמֵּד לְפָנַי הַשְּׂכִינָה, וְיִשְׁאֵל וְיַעֲנֶה".
זוהי שיטת ריה"ל לאורך כל הספר, וכפי שבאה לידי ביטוי באריכות במאמר הראשון, וכאן מוכיח ריה"ל שזוהי גם כוונת חז"ל שתיקנו לנו את נוסח התפילה!

ההוראה 'לסמוך גאולה לתפילה' נועדה לשמור על המדרגה הגבוהה אליה הגענו בהכנה לקראת התפילה

חז"ל לימדו אותנו, וכך נפסק להלכה, ש'צריך לסמוך גאולה לתפילה', כלומר שלא להפסיק בין ברכת 'גאל ישראל' לבין תפילה העמידה. אסור לדבר, אסור אפילו לענות 'אמן', אסור להוסיף פסוקים, אלא מיד לאחר הברכה יתחיל בתפילת העמידה.

וצריך להבין מדוע. מה הרעיון העומד מאחורי הוראה חמורה זו?

"וְהִתְחַיַּב לְסִמּוּךְ גְּאוּלָּה לְתַפִּילָה בְּתַכְלִית הַחֲרִיצוֹת וְהַזְרִיזוֹת כְּאֲשֶׁר הִקְדַּמְנוּ, וְיַעֲמֵד לְתַפִּילָה עַל הַתְּנָאִים אֲשֶׁר קָדַם זְכָרָם בְּבִרְכוֹת הַכּוֹלָלוֹת כָּל יִשְׂרָאֵל".

יתכן וכוונת ריה"ל לומר שהחיוב לסמוך גאולה לתפילה נועד כדי לא לאבד את כל ההכנה המדוקדקת שעשינו עד כה. האדם התחיל מהסתכלות על עצמו, והלך והתקדם עד שהגיע להכרה של קשר אל הבורא מתוך שותפות עם כלל ישראל - אנחנו לא רוצים שכל ההכנה הזאת תרד לטמיון בגלל היסח הדעת בדברים אחרים. אנו רוצים שהיהודי יתחיל את התפילה מתוך ההרגשה הזאת של חיבור אל עם ישראל ואל ההיסטוריה שלו, על מנת שיבין וירגיש מיד את המשמעות החזקה של המילים הפותחות את התפילה: "ברוך אתה ה', אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ, אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, אֱלֹהֵי יִצְחָק, וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב".

אפשר להוסיף רעיון אחר במשמעות ההוראה לסמוך גאולה לתפילה. הנה אצל אומות העולם נהוג לחגוג יום מיוחד בשנה שהוא מעין 'יום גאולה', או 'יום עצמאות' וכדומה. כיצד הם חוגגים יום זה? בחגיגות של שתיה ואכילה, המתגלגלות מהר מאוד לידי הוללות ופריצות. אנשים שותים לשוכרה ועושים שטויות, ומרגישים עצמאות וחופש לעשות כרצונם, וכך הוא המנהג מידי שנה בשנה. אך לא כן חלק יעקב. אצל עם ישראל 'חג הגאולה' הוא חג המוקדש להלל והודאה לה' יתברך על גאולתנו ועל פדות נפשנו. זהו חג עם מצוות מיוחדות של אכילת מצה ושתית ארבע כוסות, מתוך קדושה של מצוה, ומתוך סיפור נפלאותיו של הקב"ה שגאל אותנו מאפלה לאורה. עם ישראל 'סומך גאולה לתפילה', כלומר הגאולה מביאה אותו לידי תפילה והודאה לא-להים. הקב"ה הוא 'גאל ישראל', לא אנחנו השגנו את הגאולה אלא הקב"ה הוא אשר גאל אותנו. הכרה זו מביאה לענווה ולריסון עצמי.

פרק מב

תפילת העמידה

פיסקאות יז-יט

ריה"ל מבאר את תוכנו של כל י"ט הברכות שבתפילת העמידה, על פי הסדר.

אף כאן אנו רואים את מקורותיו של ריה"ל, שעל אף שהיה מן הראשונים שעסקו בהגדרת האמונה הישראלית, הצליח להביא גישה חדשנית ומרעננת המפתיחה עד היום. נוסף לכך אנו רואים את גישתו המעשית-פרקטית, היורדת אל סוף דעתו של היהודי הפשוט הרוצה לעבוד את בוראו ומסייעת לו בכך.

תפילת העמידה נחלקת לשלושה חלקים:

1. שבח - "לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל" (ברכות לב ע"א).
2. בקשת צרכי הציבור.
3. הודאה ופרידה מן השכינה.

שלושת הברכות הראשונות - אבות, גבורות וקדושת השם - הן ברכות השבח

אבות: כאמור, את ההכנה לתפילה סיימנו מתוך חיבור לעם ישראל ולהיסטוריה שלו, וכריתת ברית נצחית להמשך השלשלת - "על אבותינו ועלינו, על בנינו ועל דורותינו". אנו סומכים גאולה לתפילה וממשיכים מכוח החיבור אל עם ישראל ואל האבות, ומעיזים לפנות ישירות אל הקב"ה מכוח עובדה זו. באיזו זכות אנו פונים ישירות אל הקב"ה? בזכות העובדה שהוא אֵלֵהי אבותינו! יש לנו ייחוס מיוחד, אנחנו בניהם של אברהם, יצחק ויעקב!

הרי אלה לא היו סתם אנשים אלא הם 'מרכבה של שכינה'! בזכותם ובאמצעותם יכולה היתה מלכות ה' לשכון בעולם, ואנו באים ועומדים לפניך מכוחם של אבותינו. מציינים כמה מן התארים של הבורא המציינים את גדולתו וגבורתו, ואת העובדה שהוא אדון העולם וריבונו. ומיד אנו מזכירים שוב את האבות: אם אנחנו כבר מדברים אליך, אז אנחנו גם מזכירים לך את אותם 'חסדי אבות', ואנו סמוכים ובטוחים שבגלל אבות תושיע בנים ותביא גאולה לבני בניהם, וברית זו לא תופר.

גבורות: אנו מכריזים כי הנהגתו של הקב"ה בעולם היא הנהגה תמידית ופעילה, ולא מסר הקב"ה את הנהגת העולם ל'כוח הטבע'. גם הפעולות שהן לכאורה 'רגילות', כמו רוחות וגשמים, סיפוק מזונות, רפואת חולים, ועוד, הכל הכל נעשה מכוחו ובהנהגתו, וברצונו הוא אף יכול לשנות את סדרי הבריאה, ואף להחיות מתים! החייאת מתים היא דוגמא לפעולה הנוגדת את דרך הטבע, שהרי כל דבר בטבע שמת אינו יכול לחזור לחיים, ואילו אנו מכריזים כי יש בכוחו של הקב"ה לעשות זאת. "ברוך אתה ה' מחיה המתים", שיש בכוחך אף להחיות מתים!

קדושת השם: אנו מכריזים שהקב"ה הוא נבדל מן העולם, ואין בו שום עניין גשמי כלל ועיקר, והוא מרומם ונישא מעל כל הבריאה. אין לנו אפשרות להלל ולשבח אותך, ורק מלאכים יכולים לעשות זאת. כל תוארי הרוממות שתיארו הפילוסופים את א-להים - הכל טמון בברכת 'אתה קדוש', ואין אנו חולקים על כך כלל.

אין כאן סתירה לכל מה שאמרנו קודם. אנו מאמינים ויודעים שהקב"ה החליט שרצונו לצמצם מעצמותו ולתת מקום לעולם הגשמי לפעול, והוא אף מעוניין בקשר עם הבריאה ועם עם ישראל בפרט. אך יחד עם הידיעה על כך שהקב"ה הוא א-להי אבותינו, וגואל אותנו לאורך כל ההיסטוריה, ומטפל בכל צרכינו הגשמיים בעולם הטבעי בו אנו חיים, עם כל זאת אנו יודעים שהוא רם ונישא ומובדל ומופרש מן העולם. בלשון חכמי הקבלה נקראות שתי בחינות אלה בשם 'סובב כל עלמין' ו'ממלא כל עלמין'.

מדוע לא נפתחה תפילת העמידה בברכת 'קדושת השם' ובהצהרה החשובה הזאת על קדושתו והיבדלותו של הקב"ה מן העולם הגשמי? מסביר ריה"ל שאילו היינו פותחים בברכה זו שוב לא היינו יכולים לומר לאחר מכן

שהקב"ה בכל זאת מקושר אל העולם הגשמי ומדבר עם בני האדם. לא יתכן שא־להים שהוא כל כך מרוחק בכל זאת הוא מקושר אל העולם. בלשון ריה"ל (בתרגום אבן שמואל): **"בלעדי זאת היינו מתבלבלים מדברי הפילוסופים ומאמיני הקדמות, ולכן חובה עלינו להקדים ברכות 'אבות וגבורות' לברכת 'קדושת השם'"** (פיסקה יז). אז תחילה אמרנו שאנו בניהם של האבות, שהם המרכבה של השכינה בעולם, ואחר כך אמרנו שהקב"ה מנהיג את העולם באופן קבוע ומטפל בכל בריותיו, ועכשיו אנחנו יכולים לומר שעם כל זאת - הקב"ה הוא נבדל מן העולם והוא גבוה מעל גבוה. יש פער עצום בין א־להים ובין הבריאה.

שלש עשרה ברכות אמצעיות - ברכות בקשה

הבקשות בתפילה אינן בקשות פרטיות אלא בקשות על צרכי הציבור כולו. למשל, היהודי אינו מבקש על עצמו שיבריא ממחלתו, אלא הוא מבקש על כל חולי ישראל שיברואו, וממילא הוא נכלל בתוכם. זה הוא עניינה המיוחד של התפילה, ויש בזה עניין מהותי עמוק. מקובל להסביר שברכות הבקשה נחלקות לשני חלקים: החלק הראשון ברכות פרטיות - חונן הדעת, השיבנו, סלח לנו, גאולה, רפואה, ברך עלינו (פרנסה), ורק החלק השני הוא ברכות כלליות - קיבוץ גלויות, השיבה שופטינו, עונש למלשינים, על הצדיקים, בונה ירושלים, צמח דוד (משיח). ריה"ל, כאמור, אינו מבאר כך. לשיטתו כל הברכות כולן הן ברכות כלליות ולא פרטיות. התפילה היא על הדעת של כל ישראל, ועל התשובה של כל ישראל, ועל הסליחה של כל ישראל, וכו'. אמנם, על אף שהבקשה היא כללית ואינה מתייחסת מפורשות למתפלל היהודי הפרטי, בוודאי יש כאן גם מימד אישי, והשלכה ישירה על האדם הפרטי והנקודה האישית שלו. אין כאן ניסיון למחוק את הזהות של היחיד ביחס לכלל, אלא רק להדגיש שהיחיד הוא לא במרכז.

[ריה"ל קוטע את ביאורו לברכות העמידה כדי להתייחס לסוגיא זו של יחס היחיד מול הציבור, ומבאר מדוע התפילה מנוסחת בלשון רבים, ומדוע נדרש האדם להתפלל בציבור. אנו נמשיך לבאר כאן את ברכות תפילת העמידה כסדרן, ואת דבריו של ריה"ל בעניין זה נבאר מיד לאחר מכן.]

נקודה נוספת המשותפת לכל הברכות, לפי ביאורו של ריה"ל, היא גובהן ורוחניותן של הבקשות. במבט ראשון נראות הברכות פשטניות, אך ריה"ל

מבאר אותן ביאור נפלא המגלה את עליונותן. עובדה זו מפתיעה מעט, שהרי ריה"ל הוא אשר לימד אותנו שעבודת ה' היא שילוב בין גוף ונפש, ואין להזניח את הנאות הגוף בעבודת ה', והוא רואה חשיבות גדולה בחיבור בין הגשמי ובין הרוחני. עם כל זאת, הוא מבאר שבברכות התפילה בקשותיו של היהודי מכוונות גבוה מאוד, אל הרוחני והעליון ביותר.

הערה סגנונית: ריה"ל מחלק את הברכות האמצעיות לזוגות, ולכל זוג ברכות יש קשר פנימי ביניהן, המסביר את סמיכותן זו לזו.

חונן הדעת: כך כותב ריה"ל: **"וְהִרְאוּהָ לְהַקְדִּים מִהַבְּקָשׁוֹת, בְּקִשְׁתְּ הַשֶּׁכֶל וְהַדַּעַת, שְׁבָהֶם יִגִּיעַ הָאָדָם לְהִתְקַרֵּב אֶל אֱלֹהָיו, עַל פְּנֵי הַקְּדִים חוֹנֵן הַדַּעַת"** (פיסקה יט). בדרך כלל כאשר אנחנו מדברים על 'חכמה', ומבקשים שתהיה לנו חכמה, אנחנו מתכוונים ליכולות שכליות גבוהות. אנחנו רוצים שיהיה לנו זיכרון טוב יותר, שנוכל להבין דברים באופן מהיר ובהיר יותר, או כמו שאומרים היום: אנחנו רוצים שיהיה לנו IQ (=מנת משכל) גבוה יותר. אף כאן לכאורה אפשר היה לפרש כן: "חוננו מאיתך חכמה בינה ודעת" - תן לנו שכל טוב יותר! בא ריה"ל ומסביר שה'חכמה' המדוברת כאן היא משהו אחר, ובאמת אנו זקוקים ומבקשים חכמה מסוג אחר לגמרי. הדגש בברכה זו הוא על 'הדעת' - **ברוך אתה ה' חונן הדעת**. המושג 'דעת' מזכיר לנו את 'עץ הדעת' בסיפור בראשית על חטא אדם הראשון. 'דעת' היא הכושר השכלי של האדם להבחין בין טוב ובין רע, בין מעשה מוסרי ובין מעשה שאיננו מוסרי. מה נכון לעשות ומה אינו נכון לאדם לעשות, מה צריך האדם לעשות וממה עליו להימנע⁶. היכולת הזאת להבין ולהכיר מה טוב ומה רע אינה תלויה בחכמה ואינטליגנציה. ישנם אנשים רשעים שהם חכמים מאוד, וישנם אנשים תמימים וישרים אך הם אנשים פשוטים. החוש המוסרי לדעת מה נכון, ולהצליח לפעול על פי החוש הזה באופן טבעי, זוהי ה'דעת' המבוקשת, ועליה צריך לבקש ולהתפלל. השכל וה'דעת' הזאת **"בָּהֶם יִגִּיעַ הָאָדָם לְהִתְקַרֵּב אֶל אֱלֹהָיו"**. אדם יכול להתקרב אל הא-להים ולעשות באמת את רצון בוראו רק

6. ראה מורה נבוכים חלק א פרק ב.

אם יש לו את החוש הפנימי והדעת להבדיל בין טוב לרע, ועל כן אנו מבקשים מאת הבורא שיעזור לנו ויקרב את דעתנו לרצונו.

ממילא ברור שבקשה זו איננה בקשה פרטית. אנו לא רוצים להתקרב אל הקב"ה לבד! אנו רוצים שכל עם ישראל יתקרב אל הקב"ה, וכולם יכירו וידעו את רצונו, וכולם יבינו מה הוא דורש מאיתם.

נוסיף ונאמר, עצם העובדה שהאדם מודה שדעתו קצרה, והוא זקוק לא-להים שיסייע לו ויתן לו עזרה על מנת להבין, זוהי כבר התקרבות גדולה אל הבורא. אדם שמרגיש שהוא כל יכול והוא מבין הכל - הוא לא יוכל להתקרב אל הקב"ה. חז"ל אומרים: "כל אדם שיש בו גסות הרוח - אמר הקב"ה: אין אני והוא יכולין לדור בעולם", כלומר, מי שמתגאה ואין דעתו נמוכה לא יכול לקבל מציאות של כוח חזק ממנו. משום כך נתקנה ברכת 'חונן הדעת' להיות ברכה ראשונה, משום שבהודאה זו של האדם בנמיכות דעתו הוא מתקרב אל בוראו ומוכיח שהוא מכיר בו.

"חכמה", "בינה", "דעת" - יש כמה נוסחאות לברכה זו, ואנו נבאר את הגירסא לפי נוסח הספרדים והחסידים. מה ההבדל בין "חכמה" לבין "בינה" לבין "דעת"? לכאורה אלו מילים נרדפות לאותו עניין!

וננסה לבאר את המושגים, על אף שהם מושגים רוחניים גבוהים מאוד.⁷ "חכמה" היא הנקודה הראשונה של הרעיון. איזושהי מחשבה ראשונית, הבזק של חידוש, שהוא ההתחלה של תהליך מחשבה ארוך. למשל, אדם המציא פטנט, משהו שלא חשבו עליו קודם. איך הוא הגיע להמצאה הזאת? אם נשאל אותו הוא יסביר לנו שהיה לו פתאום איזה הבזק של רעיון שנתן לו את הכיוון. הנקודה החדשה הזאת שצצה בראש היא נקראת 'נקודת החכמה'. זהו גילוי א-לוהי במוחו של האדם, והוא משהו טמיר שאינו נתפש בחוש. אמנם 'נקודת החכמה' איננה עומדת לעצמה, וכדי להוציא את החכמה מן הכח אל הפועל יש להשתמש בכוחות מחשבה נוספים.

"בינה" היא שלב העיבוד של החכמה. לאחר שהופיעה 'נקודת החכמה' יש להעמיק בה ולחשוב עליה על מנת להעביר אותה לרעיון מחשבתי מסודר. כלומר, היכולת להעביר ולתרגם את הרעיון הראשוני אל עולם המעשה.

7. וראה בעניין זה 'תניא - ליקוטי אמרים' פרק ג.

למשל, ילד מגיע אל פסיכולוג והוא משוחח איתו, ותוך כדי שיחה הפסיכולוג מרגיש שיש לילד בעיה בתחום מסויים. הפסיכולוג מבין מהי הבעיה - זהו השלב הראשון, אך עתה הוא צריך להסביר לילד את העניין, ולהדריך אותו כיצד להתמודד ולפתור את הבעיה. היכולת הזאת היא ה'בינה'. לא לכל אדם יש את ה'בינה' הזאת, ולא כל אדם יכול להוריד את מחשבותיו אל עולם המעשה. על האשה אמרו חז"ל שניתנה לה "בינה יתרה", כלומר, יש לאשה יכולת מעשית להתנהל עם רעיונות בעולם המעשה, הרבה יותר מאשר לאיש. ולעניין הברכה - גם אם האדם חש מה הוא רצון ה' ומבין מה הוא הדבר הנכון לעשות, עדיין אין הוא יודע כיצד לעשות זאת בפועל, וכיצד עליו לשנות את התנהגותו והתנהלותו, ולשם כך הוא מבקש שתהיה לו את ה'בינה' לעשות זאת.

"דעת", כאמור, היא היכולת המוסרית להבחין בין טוב לרע, לדעת מה נכון ומה לא נכון לעשות, ולפעמים ההבדל הוא דק מאוד. ההבנה של עולם הערכים והמוסר היא כוח עליון, מעין 'רוח הקודש'⁸, להבין מה ה' א־לוהיך דורש ממך לעשות עכשיו, בשעה הזאת ובנתונים האלה. לא מספיק שתהיה לך חכמה ובינה לעשות מעשים, אלא אתה גם צריך לדעת האם המעשה הזה הוא טוב או רע, והאם המעשה הזה הוא טוב בעיני הא־להים. על כך יש לבקש ולהתפלל, ולא רק על עצמך אלא על כל עם ישראל כולו.

הרוצה בתשובה: כאמור, ריה"ל מחלק את הברכות לזוגות, ומוצא קשר בין כל זוג ברכות. ברכת 'חונן הדעת' סמוכה לברכת 'הרוצה בתשובה', ועל כן ישנו קשר פנימי ביניהן. **"עַל פֶּן הַקְּדִים 'חֹנֵן הַדַּעַת' סְמוּכָה אֶל מֵה שְׂאֲחָרֶיהָ, רְצוֹנֵי לֹמֵר 'הָרוֹצֵה בְּתִשְׁבּוּבָה', כְּדֵי שְׂתִהְיֶה הַחֲכָמָה וְהַדַּעַת וְהַבִּינָה הֵיא בְּדַרְךְ הַתּוֹרָה וְהַעֲבֹדָה, כְּמוֹ שֶׁהוּא אוֹמֵר: הִשְׁיִבְנוּ אֲבִינוּ לְתוֹרַתְךָ"**. לאחר שהסביר לנו ריה"ל שהחכמה המבוקשת איננה במשמעות אינטליגנציה וחכמה שכלית רגילה אלא הכוונה לחכמה רוחנית, ממילא נבין כיצד בקשה זו מובילה לבקשת התשובה. אנו מבקשים שהבנת רצון ה' תסייע לנו להתקדם בעבודת ה', ותקרב אותנו לעבודתו. זוהי גם כוונת הגמרא במסכת מגילה (ז' ע"ב),

8. שוב ראיתי שמה שתירגם ר"י אבן תבון "בקשת השכל והדעת", בתרגום ר"י שילת תירגם: "בקשת השכל וההשראה", וברוך שכיוונתי לעומק הדברים.

המבארת את סדר הברכות: "ומה ראו לומר תשובה אחר בינה - דכתיב: **"ולבבו יבין ושב ורפא לו"**. כלומר, רק לאחר שהלב מבין מה נדרש ממנו, רק אז הוא יוכל להשתדל ולעמול שכל מעשיו יובילו אותו לקיום הדרישות. כדי להצליח במשימה צריך סייעתא דשמיא, שהרי יש לאדם הרבה מניעות והתמודדויות עם כל מיני הפרעות ומכשולים, ועל כן הוא מבקש שהקב"ה יעזור לו להצליח במשימה.

סליחה: אין לך אדם שאינו חוטא, וכפי שאומר הפסוק (קהלת ז, כ): "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", ומשום כך צריך כל אדם לבקש סליחה מאת הבורא. ולשון ריה"ל: **"ומפני שאי אפשר לאדם בלתי חטא ופצע התחייב להתפלל על סליחת החטא במחשבה ובמעשה בברכת 'חננו המרבה לסלח'".** ריה"ל מדקדק לומר שחטאיו של האדם הם הן "במחשבה" והן "במעשה", לומר לך שאדם יכול לחטוא במחשבה בלבד, ללא מעשה. אין הכוונה רק למחשבות של כפירה והשקפות לא נכונות באמונה ובא-לוהות, אלא גם במחשבות על חטאים ועל מעשים אסורים. אך באמת יש לעיין בזה, שהרי לכאורה מדוע מחשבה והרהור ייחשבו כחטא? הן מה שקובע הוא המעשה ולא המחשבה, ואם האדם בפועל לא חטא מה אכפת לי שהיו לו מחשבות לחטוא? לחיזוק טענה זו אפשר גם להביא משפט המופיע בגמרא, שנפסק להלכה, האומר "דברים שבלב אינם דברים", כלומר, מה שאדם חושב בלבו אין לכך כל משמעות - מה שקובע הוא הפעולה שעשה האדם בפועל! ויש אף המתבדחים ומצטטים מזמירות שבת את הביטוי "הרהורים מותרים!" מותר לחשוב מה שרוצים, העיקר לא לעשות עבירות!

מאמר חז"ל נוסף לכאורה מחזק טענה זו: חז"ל אומרים ש"מחשבה רעה אין הקב"ה מצרף למעשה, ואילו מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה" (ראה קדושין לט ע"ב - מ ע"א). ההסבר הרווח בציבור הוא שאם חשבתי לעשות עבירה אך בסופו של דבר לא עברתי - זה לא נחשב לי כעבירה, אבל אם התכוונתי לעשות מצוה ולבסוף לא הצלחתי לעשות אותה - הקב"ה מחשיב לי את המחשבה הטובה כאילו קיימתי את המצוה. אם כן, משמע מכאן שמחשבה רעה לכשעצמה אין בה פסול, והקב"ה לא רואה בה עבירה!

אך באמת אין הדבר כן, וצריך 'לעשות סדר' בכל המקורות האלו, משום שהם הובנו שלא כהלכה:

"דברים שבלב אינם דברים" - אין זו קביעה גורפת בכל עניין אלא זוהי הלכה שנפסקה בשולחן ערוך בדיני קניינים ובהלכות נדרים. משמעות ההלכה היא שלאחר שאדם עשה מעשה מסוים, או לאחר שאמר אמירה מסוימת, שמשמעותם ברורה וידועה, אין הוא יכול פתאום לומר שבשעה שעשה מה שעשה בלבו התכוון בעצם למשהו אחר. מחשבה אינה יכולה להפקיע מעשה, ומעשה שיש לו משמעות ברורה אינו מתבטל על ידי מחשבה (זאת גם אם נניח שאנחנו מאמינים לו שכך באמת חשב והתכוון). למשל, אדם שמכר את ביתו לאדם אחר, ועשה עמו קניין כדת וכדין, אין המוכר יכול לטעון לאחר מכן שדעתו היתה למכור רק בתנאי מסוים, ואין הוא יכול עתה לבטל את המכירה בטענה זו, משום שאנו אומרים לו "דברים שבלב אינם דברים" - עשית פעולת מכירה לכל דבר, אין אתה יכול עכשיו לומר שחשבת מחשבה שמשנה את המשמעות של הפעולה שעשית (ראה מעין זה שו"ע חו"מ סימן רז סעיף ד). וכן בהלכות נדרים, אדם נודר ואוסר עצמו בהנאה מכל הפירות שבעולם, אין הוא יכול לומר אחר כך שבשעה שנדר התכוון בלבו שהנדר יחול רק ליום אחד, משום ש"דברים שבלב אינם דברים", והאמירה שאמר משמעותה היא שאסור לעולם, ואין המחשבה של האדם יכולה לבטל את משמעות הפעולה שעשה (ראה שו"ע יו"ד סימן רלד סעיף לז).

כלומר, במשפט "דברים שבלב אינם דברים" אין התייחסות למחשבה בפני עצמה, ואין כאן עקירת כל ערך ומשמעות של המחשבה, אלא יש כאן התייחסות למחשבה שבאה לעקור מעשה - ולזה אין למחשבה כוח.

"מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה" - מלבד ההבנה הפשוטה שמחשבה טובה נחשבת כמו מעשה, וכאילו קיים את המצוה, ואילו מחשבה רעה אינה נחשבת כאילו עשה עבירה וממילא אינה נחשבת כלל - ישנה כאן לחז"ל כוונה נוספת. מימרא זו מתייחסת לעניין 'סייעתא דשמיא' - אם אדם חושב מחשבה לעשות מעשה טוב, **הקב"ה מסייע בידו** ועוזר לו להוציא את מחשבתו אל הפועל, אך אם הוא חושב מחשבה לעשות מעשה עבירה **אין הקב"ה מסייע בידו** לבצע מעשה זה. אמנם, אדם המתעקש ללכת בדרך רעה לא ימנעו ממנו זאת,

ולעיתים אף יסייעו לו למלא את רצונו העיקש, וכמו שלימדונו חז"ל: "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו" (ראה מכות י ע"ב).

אמנם, על אף שאדם לא ייענש על מחשבה רעה (במיוחד אם באה לו לאונסו) כאילו עשה את המעשה בפועל, מכל מקום **אין לזלזל כלל בחומרת מחשבה רעה**. חז"ל לימדו אותנו את החומרה הגדולה של מחשבות רעות. הגמרא אומרת (יומא כט ע"א): "הרהורי עבירה קשים מעבירה!" מסביר הרמב"ם⁹ שמהות האדם היא המחשבה שלו, שהרי בכך הוא עדיף על כל שאר בעלי החיים, ואם הוא חוטא במחשבה נמצא שהוא פוגם במהותו הפנימית. אילו היה חוטא רק באיברים החיצוניים הרי זה כמעשה בהמה, אך ברגע שהוא פוגם במחשבה הוא פוגע בכל מהותו כאדם.

מצאנו שמחשבה של אדם פוגמת בקרבן. אם הכהן העובד חושב במחשבתו מחשבת פסול, כגון לאכול את הבשר חוץ לזמנו או חוץ למקומו, אזי הקרבן פסול ואינו עולה לבעליו לכפרה. על אף שעשה את כל הפעולות כהלכתו, שחט וקיבל את הדם והוליק וזרק, הואיל והיתה לו מחשבת פסול - נפסל כל הקרבן.

אם כן, בקשת הסליחה צריכה להיות לא רק על המעשים והפעולות אלא גם על המחשבות.

גאולה: ברכת 'גואל ישראל' היא בת הזוג של ברכת 'חנון המרבה לסלוח', וריה"ל מוצא קשר פנימי ביניהן: **"וְסוֹמֵךְ אֶל הַתְּפִלָּה הַזֹּאת תוֹלְדֵת הַסְּלִיחָה וְהָאוֹת שְׁלָה, וְהִיא הַגְּאֻלָּה מִמָּה שְׁאַנְחֵנוּ בּוֹ, וּמִתְחִיל 'רְאֵה נָא בְּעֵינֵינוּ' וְחוֹתֵם 'גּוֹאֵל יִשְׂרָאֵל'".** הסימן הטוב ביותר לכך שבקשת הסליחה התקבלה היא 'גאולה', כלומר יציאה מן הצרות ומן הלחץ. גאולה מבוקשת זו אינה אותה גאולה שלמה עתידית, עליה נבקש בהמשך, אלא זוהי בקשה לגאולה זמנית-מקומית. קשה לנו עכשיו, בחיי היום-יום השגרתיים שלנו. יש לנו כל מיני סוגים של בעיות, אישיות וציבוריות. לוחצים אותנו, מציקים לנו - אנחנו רוצים קצת שקט ומנוחה. לא להיות כל הזמן במירוץ ובלחצים. כמובן, אנו רוצים מנוחה כדי שנוכל לעבוד את ה' בשלום ובנחת - **"וגאלנו גאולה**

9. מורה נבוכים חלק ג פרק ח.

שלמה מהרה למען שמך". אמנם זוהי בקשת גאולה ציבורית, אבל יש בה גם מימד של גאולה אישית, כי, כאמור, אי אפשר לנתק את הפן האישי לגמרי.

רפואה: אומר ריה"ל: **"ואחר כן יתפלל על בריאות הגופים והנפשות"**. לאחר שהגענו אל הדעת הנכונה, ובעקבותיה שבנו בתשובה שלמה, נמחלו לנו עוונותינו וזכינו לגאולה ומנוחה - הגענו לאיזון מושלם. במצב כזה של שלווה הנפש אין סיבה שיהיו לגוף ולנפש בעיות בריאות, שהרי, כידוע, רוב מוחלט של המחלות הן תוצאה של בעיות פנימיות עמוקות יותר. רוב המחלות הן פסיכוסומטיות, כלומר, הן משקפות כלפי חוץ את הפגם הקיים בפנים. כאשר האדם חולה הוא הולך אל הרופא, והרופא מנסה לתת לו תרופות למחלתו. אך באמת הרופא אינו מטפל בשורש הבעיה אלא רק בהופעות החיצוניות שלה. הרפואה האמיתית והתיקון האמיתי הם בנפש האדם. משום כך, על מנת להגיע אל הרפואה השלמה היינו צריכים לבקש תחילה על יישוב הדעת והשלוח הנפשית. משום כך ריה"ל גם מדגיש שהבקשה היא **"על בריאות הגופים והנפשות"**, כלומר, גם על רפואת הנפש וגם על רפואת הגוף. זהו גם הטעם לכך שאנו מבקשים בתפילתנו בעד חולה "רפואת הנפש ורפואת הגוף".

ברכת השנים: זוהי בקשה על הפרנסה והמזון, שיבוא עלינו בשפע ובטובה. ברכה זו היא בת זוגה של ברכת הרפואה, ויש ביניהן קשר פנימי חזק ביותר: **"וסומך לתפלה הזאת הזדמנות מזונם לשמירת כהם בברכת השנים"**. כלומר, לאחר בקשת הרפואה מוכרחים לבקש על המזון, משום שהמזון הוא אשר שומר על בריאות האדם. מי שהוא עני ואינו מתפרנס כראוי הוא ממילא גם מועד יותר לחלות, משום שגופו אינו ניזון כראוי, והוא אינו יכול לשמור על גופו בתנאים הדרושים לקיומו התקין. אף אין לו די מחסורו, הוא אינו מתלבש כראוי, הוא אינו גר בבית ראוי לשמירה מפני פגעי מזג האוויר, הוא לא הולך לרופאים טובים, הוא לא קונה אוכל מזין ותרופות, הוא לא שומר על אורח חיים בריא, הוא לא עושה ספורט, לא שוחה בברכה, ולא יוצא לחופשות. נמצא שככל שהחברה ענייה יותר - כך היא חולה יותר. על כן בקשת הפרנסה קשורה בקשר ישיר לבקשת הרפואה, וזו מחזקת את זו.

בעניין זה ראוי להזכיר את דברי הגמרא במגילה שם (יז ע"ב) המבארת את סדר ברכות התפילה: **"ומה ראו לומר 'ברכת השנים' בתשיעית? אמר רבי אלכסנדר: כנגד מפקיעי שערים, דכתיב: 'שְׁבוּ זָרוּעַ רְשָׁע' (תהלים י, טו), ודוד כי אמרה – בתשיעית אמרה"** (בתהלים של הגמרא סדר הפרקים היה שונה מאשר סדר הפרקים שלנו, ופרק י' שלנו הוא פרק ט' שלהם, ולכן אמרה הגמרא שדוד אמרה בתשיעית). הגמרא קובעת ש'ברכת השנים' היא כנגד 'מפקיעי שערים', כלומר אותם האנשים רשעים הגורמים לכך שמוצרי היסוד הבסיסיים עולים מאוד יקר. חז"ל מצאו לנכון לתקן ברכה על כך שלא יהיה מונופול והמחירים לא יעלו! אמנם, מדרך הטבע, ישנם אנשים רבים שמרוויחים מעליית המחירים, כגון סוחרים וכו', אך עיקר הנטל נופל על גבי הציבור, ובמיוחד על גבם של העניים והחלשים. המאבק בהפקעת מחירים הוא צורך ציבורי, וחז"ל תיקנו לנו על כך ברכה מיוחדת! על כל אחד ואחד מאיתנו מוטל לדאוג שלכל הציבור יהיה קל יותר להתקיים, וכולם יוכלו להתפרנס ולחיות בכבוד. זוהי אינה בקשה פרטית אלא בקשה כללית! אמנם, כאשר המחירים יהיו נמוכים וכולם יתפרנסו בכבוד, ממילא כל המשק הכלכלי יפרח ולכולם תהיה פרנסה מרווחת יותר, ונמצאו אף היחידים מרווחים.

תקע בשופר: בקשה לקיבוץ גלויות אל ארץ ישראל: **"וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ לארצנו"**. עד כאן כל הבקשות הציבוריות היו קהילתיות-מקומיות. אנחנו עם מפוזר המחולק לקהילות קהילות וכל קהילה דואגת לקיומה העצמי. אחרי שביקשנו על קיומה של הקהילה שלנו, ושל כל הקהילות האחרות יחד עמה, עתה אנו מבקשים לשוב ולהתאחד, לחזור אל ארץ ישראל ולהיות שוב עם אחד. יש כאן דגש מיוחד על "וקבצנו יחד", להיות שוב יחד. לא רק לחזור לארץ ישראל ולצאת מן הגלות אלא 'להתקבץ' ולהפוך לקבוצה אחת.

השיבה שופטינו: בקשה להשבת הצדק והמשפט. ברכה זו היא בת הזוג של ברכת 'תקע בשופר', ויש ביניהן קשר עמוק: **"ואחר כן יתפלל על קבוץ הגלות ב'מקבץ נדחי עמו ישראל', ויסמך לו הראות הצדק וסדור הענין במה שאומר 'ותמלך עלינו אתה ה' לבדה'"**. אנחנו לא רוצים לחזור אל ארץ ישראל

רק בגלל שיהיה לנו שם יותר נוח ונהיה בני חורין לעצמנו, אלא אנו חוזרים אל ארץ ישראל כדי לחדש בה את דין התורה. הגאולה האמיתית היא לא רק יציאה מעבדות לחרות אלא גם גאולה תרבותית. הנהגה של דין תורה בארץ היא ההנהגה הנכונה והבריאה לעם ישראל ולאנושות כולה, וכך רוצה הקב"ה שנתנהל בעולמו. כל זמן ששולטים בארץ דיני הגויים לא נוכל לראות בהם ברכה. יש בהם רק התנהלות חיצונית אבל אין שם צדק ואין שם את דבר ה'. היום, ב"ה, אנו רואים בארץ ישראל פריחה של בתי דין תורניים, ורבים מאוד פונים לדין תורה ולא לבתי משפט. זוהי אחת ממטרותיה של הגאולה והחזרה אל ארץ ישראל, וזהו צעד נוסף בדרך אל הגאולה השלמה בב"א.

ברכת המינים - על הצדיקים: שתי ברכות אלה הן זו כנגד זו - מצד אחד הסרת המפריעים, ומצד שני שמירה וטיפוח של הצדיקים: **וְאַחַר כֵּן יִתְפַּלֵּל לְבַעַר הַסִּיגִים בְּבִרְכַת הַמִּינִים, וְסוּמָךְ לָהּ שְׁמִירַת הַסְּגֻלָּה הַזֵּכָה, בְּאָמְרוֹ 'עַל הַצְּדִיקִים וְעַל הַחֲסִידִים'.** כבר לימד אותנו ריה"ל (מאמר שני פסקה מד) על חשיבותם של הצדיקים שהם 'סגולת הסגולה', ועד כמה נוכחותם בתוך עם ישראל חשובה מאוד לכל העם כולו. מאידך, אותם אנשים הכופרים ופועלים נגד אנשי האמונה הם מזיקים מאוד, ומכחישים את כוח האמונה בעם, וטובת הציבור האמיתית היא שכוחם יילך ויפחת.

בונה ירושלים - את צמח דוד: זהו כבר שלב הגאולה המתקדם - בניין ירושלים ובית המקדש, וביאת המשיח: **וְאַחַר כֵּן יִתְפַּלֵּל לְהָשִׁיב שְׁבוֹת יְרוּשָׁלַיִם וְלְשׂוּמָהּ מְקוֹם שְׂכִינָתוֹ, וְיִתְפַּלֵּל סְמוּךְ לָהּ עַל מְשִׁיחַ בֶּן דָּוִד, וְיִשְׁלִים מִהַצְּרָכִים הָעוֹלָמִיִּים.** המשפט "וישלים מהצרכים העולמיים" אינו ברור דיו, ובאמת הוא משתנה בין התרגומים השונים. בתרגום ר"י שילת תרגם: "ופנאי מן הצרכים העולמיים", ומשמע שזוהי חלק מן הברכה על המשיח, שאנו מבקשים שאחרי שיבוא המשיח יהיה לנו פנאי מצרכי העולם הזה ונוכל להתענג על ה'. בתרגום אבן שמואל תרגם: "ובזאת מסתיימות הבקשות על ענייני העולם הזה", כלומר, אין זה חלק מן הברכה אלא זהו סיכום של ריה"ל לכל הברכות שהיו עד כה, שעניינן היה בקשות חומריות בענייני העולם הזה. אמנם ריה"ל הדגיש את גובהן ורוחניותן של הבקשות, ועד כמה הן נוגעות

בדברים שברומו של העולם ולא רק בבקשות פרטיות של 'הב הב', אך מכל מקום, סוף סוף אלו בקשות על התנהלותנו כאן בעולם הזה. מעניין להשוות ברכות אלה של תפילת יום חול לברכות האמצעיות של תפילת שבת. שם הבקשות כולן עוסקות ברוחניות ובעולמו של הקב"ה: "אתה קדשת את יום השביעי... ישמחו במלכותך... מקדש השבת", "ישמח משה במתנת חלקו", "אתה אחד ושמך אחד". הכל עוסק בקב"ה ובשבת. גם בתפילת המוסף הבקשה היא על השבת העבודה והקרבת הקורבנות. אם כן, ברכות אמצעיות של יום חול הן אכן עוסקות בענייני עם ישראל בעולם הזה, אם כי בראייה גבוהה ורוחנית שלהם.

שמע קולנו: ברכה אחרונה, מסכמת, המבקשת שתפילותינו ובקשותינו יתקבלו לרצון. כפי שציין ריה"ל לעיל, בברכת 'שומע תפלה' יכול היחיד להוסיף בקשות פרטיות אישיות, מה שלא עשה בכל שאר הברכות בהן עסק היחיד בעיקר בענייני הציבור כולו.

שלוש הברכות האחרונות - עבודה, הודאה, שלום - בקשה להשראת שכינה וסיום

שלוש ברכות אחרונות, כמו גם שלש ברכות ראשונות, הן ברכות משותפות לכל התפילות, הן בימי החול והן בשבתות ומועדים.

עבודה: ברכה זו היא בקשה להשראת שכינה בבית המקדש ולחידוש עבודת הקרבנות, ויש בה גם המשך בקשה לקבלת התפילות כמו ב'שמע קולנו' (אולי משום שבשבתות ומועדים אין אומרים את ברכת 'שומע תפלה' בפני עצמה). הברכות האמצעיות היו, כאמור, בקשות הנוגעות להתנהלות שלנו בעולם הזה, אך ברכה זו היא כבר בקשה על ענייניו של הקב"ה בעולם: אנא ממך, חזור להנהיג את העולם באופן גלוי והשב שכינתך לציון. וכך כותב ריה"ל: **"וַיִּתְפַּלֵּל סְמוּךְ לָהּ לְהִרְאוֹת הַשְּׁכִינָה עֵין בְּעֵין פֶּאֶשֶׁר הִיְתָה לְנִבְיָאִים וְלַחֲסִידִים וְלִיוֹצְאֵי מִצְרַיִם, בְּאִמְרוֹ 'וְתַחֲזִינָה עֵינֵינוּ בְּשׁוֹבְךָ לְצִיּוֹן' וַיַּחֲתֵם הַמַּחֲזִיר שְׁכִינָתוֹ לְצִיּוֹן"**.

הודאה: מייד אחר בקשת השראת השכינה יש לדמיון שהשכינה אכן נמצאת כאן מולו: **"וַיֵּחָשֶׁב בְּלִבּוֹ שֶׁהַשְּׂכִינָה נִצְבָּת נִגְדוֹ וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לְנִכְחָהּ, כַּאֲשֶׁר הָיוּ יִשְׂרָאֵל מִשְׁתַּחֲוִים בְּרֵאוֹתֵם הַשְּׂכִינָה",** כלומר, הכריעה ב'מודים' היא כלפי השכינה שהוזכרה זה עתה. **"וַיִּכְרַע כְּרִיעוֹת 'מוֹדִים' בְּבִרְכַת הַהוֹדָאָה שֶׁהִיא כּוֹלֶלֶת הַהוֹדָאָה בְּטוֹבוֹת הַבוֹרָא יִתְבָּרַךְ וְהַשְּׁבַח עֲלֵיהֶם יַחְדָּו".** הכריעות בברכת הודאה, תחילה וסוף, הן כריעות של שבח והודיה לקב"ה על כל הטוב אשר גמלנו. והברכה מפרטת את כל הטובות שעושה עמנו הקב"ה בכל עת, ועל השגחתו עלינו תמיד, והכל מתוך חסד ורחמים.

שלום: זוהי ברכת הפרידה, ולהבדיל, כמו שנפטרים מאדם לשלום כך יש להיפרד מאת השכינה בברכת שלום: **"וְסוֹמֵךְ לָהּ 'עוֹשֶׂה שְׁלוֹם' שֶׁהִיא הַחֲתִימָה כִּדִּי שֶׁתְּהִיָּה פְטִירָתוֹ מִלְּפָנֵי הַשְּׂכִינָה בְּשְׁלוֹם".**

פרק מג

הציבור

פיסקאות יז-יט

חשיבותו של הציבור גדולה מחשיבותם של היחידים

ריה"ל חידש חידוש גדול בהגדרת היחס בין היחיד ובין הציבור בעם ישראל, וחולל מהפכה בתפיסה המחשבתית היהודית. לשיטת ריה"ל, ויש לכך ביסוס בתורת הקבלה ובמימרות חז"ל, יש לציבור בישראל כוח מיוחד, והוא למעשה מהות בפני עצמו. ציבור אינו אוסף של יחידים אלא הוא ישות עצמית, ומבחינות רבות כל יחיד מישראל אינו עומד בפני עצמו אלא רק בזכות העובדה שהוא פרט אחד מן הציבור. היחיד אינו עומד במרכז אלא הציבור עומד במרכז, וכוחו של הציבור גדול יותר מכוחם של הפרטים יחד. בעקבותיו של ריה"ל צעדו בנושא זה בדורות שאחריו הוגי דעות רבים, ובתוכם גם המהר"ל והרב קוק, והשקפה זו רווחת היום באופן דומיננטי בעולם הישיבות בארץ ישראל.

תפילה נענית אם היא נעשית בציבור או אם היא תפילת הציבור (=חזרת שליח-ציבור)

את חשיבותו של הציבור מלמד אותנו ריה"ל תוך דיון בנושא התפילה. נוסח התפילה הוא בלשון רבים, והבקשות בתפילה אינן בקשות פרטיות אלא בקשות כלליות. היהודי העומד לפני בוראו אינו מבקש על עצמו ועל משפחתו אלא על הכלל כולו. כביכול היחיד אינו קיים, הוא רק אחד מתוך הכלל כולו. וכך אומר החבר בעניין הבקשות שבתפילה: **"יִתְחִיל בְּבִקְשֵׁת צְרָכָיו בְּכָל כָּל יִשְׂרָאֵל, וְלֹא יַעֲבֹר זֶה - בִּי הַתְּפִלָּה הַנְּעִינִית אֵינָה בִּי אִם לְקָהֵל אוּ בְּקָהֵל, אוּ לְאֶחָד שִׁיְהִי בְּמָקוֹם קָהֵל, וְהוּא נֶעְדָּר בְּזַמְנָנוּ זֶה"** (סוף פסקה יז). כלומר,

התפילה הראויה ושתהיה לרצון - "התפילה הנענית" - היא תפילת הקהל דווקא, ולא תפילת היחיד! היחיד אינו יכול להתפלל בפני עצמו אלא רק כשהוא בתוך הקהל! וצריך להבין את מהות העניין.

בתרגום אבן שמואל תירגם כך: **"כי אין תפלה נענית כי אם בהיותה תפלת ציבור, או תפילה בציבור, או תפילת יחיד השקול כנגד כל הציבור, ואנו אין לנו יחידים כאלה בדורנו"**. כלומר, שלושה מצבים בהם תפילה מתקבלת: תפילת ציבור, תפילה בציבור, תפילת הצדיק. את תפילת הצדיק המתקבלת אנו מכירים - צדיקים אברהם אבינו או משה רבנו וכדוגמתם, שידעו לעמוד בתפילה מול הקב"ה ולתבוע ולדרוש ולבקש, והיתה תפילתם נענית. אך אנו, בדורות שלנו, אין לנו אנשים ברמה כזאת השקולים כנגד כל הציבור, ומסוגלים להתפלל ולהיענות. אך מה הם שתי התפילות האחרות - "תפילת ציבור" ו"תפילה בציבור", ומה ההבדל ביניהן?

נראה לומר שריה"ל מתייחס כאן למושג הנקרא בלשוננו 'חזרת הש"ץ' - הציבור מתפלל תחילה תפילת עמידה בלחש, ולאחר מכן השליח-ציבור לבדו חוזר ומתפלל את תפילת העמידה בקול רם. אם כן, לתפילת הלחש קורא ריה"ל 'תפילה בציבור', ולחזרת השליח-ציבור 'תפילת ציבור'.

מדוע תיקנו חכמים לעשות חזרה לאחר תפילת לחש? יש כאן לכאורה כפילות ו'טירחא דציבורא', שהרי כל הקהל כבר התפלל בדיוק את אותה התפילה, ומדוע תיקנו ששליח הציבור יחזור שוב על התפילה מחדש?

הסבר אחד המופיע בגמרא (ראש השנה לד ע"ב) הוא: **'כדי להוציא את שאינו בקי'**, כלומר, אדם שאינו יודע להתפלל בעצמו, יכול להמתין ולהקשיב לתפילתו של שליח הציבור ולענות אמן, ובכך הוא יוצא ידי חובתו בתפילה. אך לכאורה, לפי טעם זה, בתקופתנו בה כל הציבור בקי ויודע לקרוא ולהתפלל, שוב אין טעם לחזרה! ובאמת, ישנם מקומות בהם מתפללים 'תפילה קצרה' (בתפילת מנחה), ולא עושים חזרה מלאה, מטעמים של 'טירחא דציבורא' או ביטול תורה. אמנם, כבר ציינו הפוסקים לתשובת הרמב"ם (פאר הדור סימן קמח), שם הוא קובע שגם במקומות בהם כולם בקיאים יש לקיים את חזרת הש"ץ, ותקנה לא זזה ממקומה.

ונראה לומר שמלבד הטעם ה'טכני' של להוציא את שאינם בקיאים, יש עניין מהותי בחזרה ועל כן הקפידו הפוסקים להשאיר את התקנה במקומה, ונראה שלעניין זה גם רומז ריה"ל כאן.

תפילת הלחש של הציבור היא 'תפילה בציבור', בה כל היחידים מתפללים ומבקשים איש איש לעצמו, אך עושים זאת יחד, במקום אחד ובזמן אחד. לעומת זאת חזרת השליח-ציבור היא משהו אחר לגמרי. זוהי לא תפילת יחידים בציבור אלא זוהי 'תפילת ציבור', היינו שאדם אחד מתפלל בשם כל הציבור, וכאילו הציבור מתפלל בקול אחד.

עולה מדברי ריה"ל שיש ערך גדול לשני סוגי התפילה. יש עניין שכל היחידים יתפללו ביחד, בציבור, אך יש עניין גדול יותר והוא שכל הציבור כולו יתפלל על ידי שליח בקול אחד. ראיה לכך שתפילת הציבור נעלה יותר היא שרק בתפילת ציבור אפשר לומר קדושה ולברך ברכת כהנים, מה שאין כן בתפילת יחידים בציבור. אמירת 'קדושה' מוכיחה שתפילה זו היא ברמת קירבה גבוהה, ויש בה מהות אחרת.

שני הסברים למעלת התפילה בציבור - תוספת קדושה או כוח של ציבור

הגמרא במסכת ברכות (ז ע"ב) עוסקת בעניין חשיבות תפילה בציבור:

"אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן: מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלוויי? (מדוע לא בא כבודו לבית הכנסת להתפלל?) אמר ליה: לא יכילנא (תש כוחי. רש"י).

אמר ליה: לכנפי למר עשרה וליצלי (תאסוף לביתך עשרה אנשים ותתפלל). אמר ליה: טריחא לי מלתא (=הדבר עלי לטורח).

ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא (=יאמר אדוני לשליח הציבור): בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר (=בזמן שמתפלל הציבור יבואו ויודיעו לך). אמר ליה: מאי כולי האי? (מדוע אתה מציע לי כל מיני פתרונות? מה החשיבות הגדולה שבעניין?)

אמר ליה: דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מאי דכתיב "ואני תפילתי לך ה' עת רצון", אימתי עת רצון? בשעה שהצבור מתפלל. רבי יוסי ברבי חנינא אמר, מהכא: "כה אמר ה' בעת רצון עניתך". רבי

אחא ברבי חנינא אמר, מהכא: "הן א-ל כביר ולא ימאס", וכתבי: "פדה בשלום נפשי מקרב-לי, כי ברבים היו עמדי".

משמע מן הסוגיא שהאפשרות הטובה ביותר היא להתפלל עם הציבור בבית הכנסת, משום שמעלת בית הכנסת היא גדולה מאוד. אלא שרב נחמן נאנס ולא יכול היה להגיע לתפילה בבית הכנסת, ועל כן הוא התפלל בביתו ביחידות, בזמנו הפנוי. בא רב יצחק ורמז לרב נחמן שהפתרון שבחר אינו טוב, והוא מציע לרב נחמן שתי אפשרויות אחרות, לפי סדר עדיפות:

1. עדיפות ראשונה: תאסוף עשרה אנשים ותתפלל עמם.
2. עדיפות שניה: גם אם אתה מתפלל בביתך ביחידות תכוון להתפלל בשעה שהציבור מתפלל בבית הכנסת.

כלומר, תשתדל מאוד שלא להתפלל ביחידות אלא רק בציבור (וכל עשרה מישראל נחשבים ציבור), ואם אין לך ברירה ואתה מוכרח להתפלל ביחידות - עשה זאת בדיוק בשעה שהציבור מתפלל בבית הכנסת.

מניין לומדים עניין זה?

בסוגיא מציעים חכמים שתי אפשרויות - "ואני תפילתי לך ה' עת רצון", או "הן א-ל כביר לא ימאס", ונבאר הדברים.

אנו מוצאים בכמה מקומות מושג בתפילה שנקרא "עת רצון" - "ואני תפילתי לך ה' עת רצון", או "בעת רצון עניתך". ולכאורה תמוה, מדוע תפילה צריכה "עת רצון", הרי אדם יכול להתפלל בכל עת! ובכלל, מה הכוונה במושג "עת רצון"?

בפשטות היינו חושבים ש"עת רצון" היינו זמן מיוחד ביום, למשל בזמן הנץ החמה, או סמוך לשקיעה, שהוא זמן קבוע ביום המיוחד לתפילה. כלומר "עת רצון" הוא עניין רוחני הנקבע מלמעלה והאדם צריך לכוון להתפלל באותו זמן. באים חז"ל ומסבירים הסבר אחר: "עת רצון" אינו זמן הנקבע מלמעלה אלא הוא זמן הנקבע על ידי בני האדם. **"אימתי היא עת רצון? בשעה שהציבור מתפלל".** כאשר עשרה מישראל מתקבצים ועומדים בתפילה הם יוצרים יצירה רוחנית חדשה. זוהי מהות מיוחדת - זוהי "עת רצון". וכן מצאנו במשנה (אבות פ"ג מ"ז): **"עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם, שנאמר "א-להים ניצב בעדת א-ל".** נמצאנו למדים שמציאות של עשרה אנשים מישראל יוצרת השראת שכינה מיוחדת, וממילא

לימוד תורה בעשרה ותפילה בעשרה יש להן מהות אחרת מאשר פעולות אלה עצמן שנעשות ביחיד.

פסוק נוסף מובא בסוגיא: **"הן א-ל כביר לא ימאס"**. לכאורה, על פי הפשט, יש לקרוא את הפסוק כך: **"הן א-ל כביר, לא ימאס"**, ו'כביר' הוא תואר לא-ל, במשמעות גדולה וגבורה. אך חז"ל דורשים את הפסוק בפסוק אחר: **"הן א-ל, כביר לא ימאס"** - הא-ל לא ימאס את ה'כביר', את הציבור.

מהי המחלוקת בין החכמים? מדוע אחד לומד את חשיבות תפילה בציבור מן הפסוק של **"עת רצון"** ואילו השני לומד זאת מן הפסוק של **"א-ל כביר לא ימאס"**?

מסביר ר' משה פיינשטיין (בעל ה'אגרות משה'): מי שלומד מ"עת רצון" סבור שתפילה בציבור עדיפה משום שיש בה תוספת קדושה, ובציבור יש השראת שכינה וקדושה מיוחדת מה שאין כן ביחידים. לעומת זאת מי שלומד מ"א-ל כביר לא ימאס" סבור שתפילה בציבור עדיפה בגלל נוכחות הציבור. המציאות של ציבור היא מציאות שהקב"ה לא יכול להתעלם ממנה, ויש לה כוח. כוח זה אינו נובע מקדושה מיוחדת אלא מהצירוף של כמה יחידים לציבור אחד.

ה'נפקא מינה' בין שתי הדעות תהיה בשאלה - אדם שישב ולמד תורה במקום מסויים והגיע לו זמן תפילה, האם עדיף שיתפלל במקום בו למד אף על פי שהוא יחיד, או שמא עדיף שיילך למקום אחר בו נמצא ציבור ויתפלל עמהם. מי שלומד מ"עת רצון" וסבור שתפילה בציבור עדיפה בגלל תוספת קדושה - גם מקום של לימוד תורה יש בו קדושה, והקב"ה מחבב מקום שלומדים בו תורה (ראה המשך הסוגיא שם, ברכות ח ע"א), ואם כן יכול להתפלל ביחידות במקום בו למד. לעומת זאת מי שלומד מ"א-ל כביר לא ימאס" סבור שכל הכוח של תפילה בציבור הוא רק מכוח הציבור, ועל כן יחיד זה מוטב לו שיילך למקום בו נמצא ציבור ויתפלל עמהם. ונחלקו בזה המחבר והרמ"א בשולחן ערוך (או"ח סימן צ סעיף יח): **"בית המדרש קבוע קדוש יותר מבית הכנסת, ומצוה להתפלל בו יותר מבית הכנסת, והוא שיתפלל בעשרה"**. הגה: **"זי"א דאפילו בלא עשרה עדיף להתפלל בבית המדרש הקבוע לו"**, עיי"ש.

עבודת ה' של כל יחיד ויחיד צריכה שתהיה עבור הכלל כולו ולא עבור עצמו בלבד

עוד מימרא בעניין חשיבות תפילה בציבור מובאת שם בגמרא, וממנה נלמד על כוחו של הציבור באופן כללי: "אמר הקדוש ברוך הוא: כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור – מעלה אני עליו כאילו פדאני, לי ולבניי, מבין אומות העולם".

הנה אנחנו מכירים את המשנה המפורסמת הפותחת את מסכת אבות (פ"א מ"ב): "על שלושה דברים העולם עומד – על התורה, על העבודה ועל גמילות חסדים", ולכאורה מימרא זו בגמרא חוזרת בדיוק על מה שנאמר במשנה: "על התורה" – "כל העוסק בתורה"; "על העבודה" – איזוהי עבודה שבלב, זוהי תפילה – "מתפלל עם הציבור"; "על גמילות חסדים" – "העוסק בגמילות חסדים!" אם כן, מה חידוש יש כאן?

אלא באמת אדרבה, יש במימרא זו חידוד ובירור של המשנה המפורסמת באבות, ולמעשה יש בה שינוי תפיסה עצום. מי שקורא את המשנה חושב שאם הוא ילמד תורה ויתפלל ויעשה מעשי חסד אזי הוא ימלא את תפקידו ויעמיד את העולם. הוא גם דואג לעצמו ולעולם הבא שלו, וגם דואג לבריות על ידי מעשי חסד. באה המימרא ואומרת לו: לא הבנת! אין הכוונה שתלמד תורה לעצמך, ותתפלל לעצמך, ותעשה כמה מעשי חסד בודדים. לא ולא! אתה נדרש לפעול כל מעשיך לטובת הכלל. גם התורה שלך וגם התפילה שלך צריכים להיות למען הכלל. לא נאמר כאן "כל הלומד תורה" אלא "כל העוסק בתורה". 'לעסוק בתורה' היינו להתעסק בכל מה שקשור לתורה, ולדאוג שכמה שיותר יהודים יהיו קשורים לתורה. לדאוג שאחרים יוכלו ללמוד, ללמד לאחרים, להחזיק ישיבות ותלמידי חכמים. בלשון זו אנו מברכים גם בברכת התורה – 'לעסוק בדברי תורה'¹⁰. אנו מצווים גם ללמוד בעצמנו, אך גם לדאוג שהתורה תתפתח ותתרבה בקרב הציבור הכללי. גם התפילה שלך, "העבודה", אינה תפילה אישית לעצמך. היהודי נדרש "להתפלל עם הציבור", כלומר להתחבר ולהיות חלק מן הציבור, ולעמוד לפני הקב"ה

10. כך הוא נוסח אשכנז. גם בנוסח ספרדי טמון אותו רעיון: אנו מברכים "על דברי תורה" ולא 'שציונו ללמוד תורה'. 'על דברי תורה' פירושו לדאוג לתורה.

כיחיד הנטוע בכלל הציבור. רק תורה ציבורית ותפילה ציבורית יכולה להביא גאולה - "מעלה אני עליו כאילו פדאני, לי ולבניי, מבין אומות העולם". מכאן אנו למדים שהציבור בישראל הוא מהות העומדת בפני עצמה, והיא המהות החשובה יותר. עבודת השם של כל יחיד ויחיד - לימוד התורה שלו והתפילה שלו - צריכה להיות עבור הכלל, ורק אז יש להם ערך אמיתי שמסוגל להשפיע על העולם ולתקן אותו. כמובן, נדרש מכל אדם לתקן עצמו ולעבוד על מידותיו, וכפי שהאריך ריה"ל בחלק ראשון של מאמר זה בתיאור עבודתו של 'החסיד', אך יחד עם זאת בא כאן ריה"ל ומדגיש כי אין זה העיקר. לא נדרש מהיהודי להתעלות לבד ולהגיע לרמות רוחניות גבוהות לעצמו, אלא הוא נדרש לרומם את הכלל כולו יחד איתו. התפילה שלו צריכה להיות עבור הכלל כולו, ועסק התורה שלו צריך להיות עבור הכלל כולו.

לכאורה יש עדיפות לעבודת ה' של היחיד על עצמו, ואילו הציבור רק מפריע לו בזה

מלך כוזר עדיין אינו מבין את משמעות המושג 'ציבור', ועל כן הוא תמה מדוע תפילה לפני ה' צריכה להיעשות בציבור, הרי בתפילה ביחידות אפשר לכוון הרבה יותר טוב: "וְלִמָּה זֶה, הֲלֹא שְׂיִתְיַחַד הָאָדָם יוֹתֵר טוֹב וְתִהְיֶה נַפְשׁוֹ זָכָה וּמַחְשָׁבָתוֹ פְּנוּיָה יוֹתֵר" (פיסקה יח). לכאורה המלך צודק. אנו יודעים שבתפילה בציבור יש הרבה הפרעות - אחד פתאום מתעטש, אצל אחר פתאום מצלצל הטלפון, מישהו הביא את התינוק שלו והוא התחיל לבכות. יש בבית הכנסת הציבורי המון הפרעות והיסח הדעת. בנוסף, הרי כאשר אתה נמצא ליד אנשים לא נעים לך להתנהג בחופשיות, ואילו כאשר אתה ביחידות אתה יכול להתפלל בהתלהבות, ובצעקות, ובתנועות, ולהגיע להתעלות גדולה. אתה יכול ללכת להתבודדות ולדבר עם ה' כרצונך בלי שאחרים יראו אותך וישמעו אותך. הציבור מפריע ליחיד להתעלות, ומדוע שהיחיד יימנע מכך?

בשאלה זו מובלעת גם השאלה: מדוע היחיד אינו מתפלל על עצמו אלא מתפלל על צורכי הציבור? הרי אם כל יחיד ויחיד יתפלל על עצמו נמצאו כולם מתפללים ומבקשים על עצמם.

החבר דוחה את שאלת המלך, ומסביר בשלושה הסברים על עדיפותה של תפילה בציבור על פני תפילת היחיד.

תפילה היא תמיד על דבר טוב, ולא יתכן שיהיה בה טוב לזה ורע לזה

הסבר ראשון לתועלת הגדולה שבתפילת הציבור:

"כִּי הִקְהַל אֵינָם מִתְפַּלְלִים בְּמָה שֵׁיֵשׁ בּוֹ הַפֶּסֶד לַיְחִיד וְהַיְחִיד אֶפְשָׁר שִׁיתְפַּלֵּל בְּמָה שֵׁיֵשׁ בּוֹ הַפֶּסֶד לַיְחִידִים אַחֲרֵיהֶם, וְאֶפְשָׁר שֵׁיֵשׁ בֵּיחִידִים הֵהֱם מִי שִׁיתְפַּלֵּל בְּמָה שֵׁיֵשׁ בּוֹ הַפֶּסֶדוֹ. וּמִתְנַאי הַתְּפִלָּה הַנִּעֲנִית שֶׁתְּהִיָּה בְּמָה שִׁיוֹעִיל הָעוֹלָם וְלֹא יִזְיקָהוּ בְּשׁוֹם פְּנִים" (פיסקה יט).

פעם אחת בא יהודי אל הרב שלמה זלמן אויערבך זצ"ל, וביקש ממנו שיתפלל להצלחת בנו בחידון התנ"ך העולמי. זהו חידון קשה ומאוד מלחיץ, הוא מתמודד עם מתחרים רבים והוא זקוק לסייעתא דשמיא. הרב לא הסכים לתת לנער ברכת הצלחה. הן רק אחד יכול לנצח בחידון, ואם אברך את בנך שיצליח נמצא שאני מבקש שהאחרים לא יצליחו! אני לא רוצה להתפלל תפילה שיש בה נזק וקלקול לאחרים!

פעמים רבות אדם מנסה להשיג משהו, לזכות במשרה נחשקת וכיוצא בזה, אך אם הוא יצליח ותתמלא משאלתו אחרים יפסידו, כי גם הם רצו לזכות בזה. נמצא שאדם זה המבקש על עצמו ועל הצלחתו מבקש גם שאחרים ייכשלו. זוהי תפילה שאינה רצויה בעיני הקב"ה. תפילה צריכה שתהיה לעניינים שהם טובים לכולם, ואילו היחיד אינו יכול לראות את טובת האחרים בשעה שהיא באה 'על חשבוננו'. משום כך תיקנו לנו רבותינו להתפלל תפילה של ציבור, בלשון רבים, על צורכי הציבור ולא על צורכי היחיד. תפילה מביאה טוב לעולם, וזהו כל עניינה ומהותה, ועל כן אם יש בה בקשה על דבר שהוא לא טוב - משהו בה פגום והיא אינה עולה לרצון.

אמנם, גם ציבור יכול להתפלל ולבקש על הצלה מאויבים ועל עונש לרשעים, כדי להגן על עצמו מפניהם, וכפי שאנו מוצאים בברכת 'על המינים' - אך כבר לימדו אותנו חז"ל שלא בקלות נתקנה ברכה זו ונוספה לתפילה, והיו צריכים אדם מיוחד במינו שיוכל לנסח את הברכה. אין זאת אלא משום

שבקשה זו של עונש ושל נזק היא במהותה סותרת את עניין התפילה עצמו, ועל כן היה צורך לכוון אותה בדיוק מירבי.

יחיד אינו יכול לכוון בתפילתו בשלמות ותפילת הציבור תהיה שלמה יותר

הסבר שני לחשיבות ההצטרפות של היחיד אל הציבור בתפילה:

"שִׁמְעֵט הוּא שֶׁתְּשַׁלֵּם תְּפִלָּה לְיַחֲדִיד מִבְּלִי שְׂגָגָה וּפְשִׁיעָה. וּמִפְּנֵי כֵן קָבְעוּ לָנוּ שֶׁיִּתְפַּלֵּל הַיַּחֲדִיד תְּפִלַּת הַצְּבוּר, וְשֶׁתְּהִי תְּפִלָּתוֹ בְּצִבּוּר, בְּעוֹד שִׁיּוּכָל, לֹא פְּחוּת מֵעֲשָׂרָה, כְּדִי שִׁישְׁלִים קִצְתָם מֵהַ שִׁיַּחְסֹר בְּקִצְתָם בְּשִׂגָּה אוּ בְּפְשִׁיעָה, וְיִסְתַּדֵּר מֵהַכֵּל תְּפִלָּה שְׁלֵמָה בְּכֹוֹנָה זְכָה, וְתַחֲוֹל הַבְּרָכָה עַל הַכֵּל וְיִגִּיעַ לְכָל אֶחָד מֵהַיַּחֲדִידִים חֶלְקוֹ מִמֶּנָּה" (פיסקה יט).

קשה מאוד לאדם לכוון בתפילה. חלק גדול מהלכות תפילה נועד להביא את האדם למצב האופטימלי בו יעמוד לפני הקב"ה, ללא הפרעות וללא היסח הדעת, במקום ראוי ובלבוש ראוי, ועל ידי כך יוכל להרגיש שהוא עומד לפני מלך מלכי המלכים ולכוון תפילתו בהתאם. אך אף על פי כן, גם אחרי כל ההכנות אנחנו מתקשים להגיע לכוונה טובה בתפילה. הפוסקים "ויתרו" לנו ודרשו מאיתנו לכוון במיוחד בברכה ראשונה, אך בוודאי לכתחילה צריך להשתדל יותר, וצריכים לומר את כל המילים ולכוון למשמעות כל הברכות כולן. קשה למצוא אדם שיוכל להעיד על עצמו שהצליח לכוון בתפילתו כראוי מתחילתה ועד סופה. אנו מוצאים בגמרא אמירות של אמוראים שהעידו על עצמם על כך שאינם מצליחים לכוון בתפילה, ודעתם נודדת לכל מיני דברים אחרים. ואלה דברי תוספות (בבא בתרא קסד ע"ב, ד"ה עיון תפילה): **"ומזה אין אדם ניצול בכל יום, שאין שום אדם יכול לכוין בתפלתו היטב, והכי אמר בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד): אמר ר' מתניה: מחזקנא טיבותא לרישא דכי מטי למודים כרע מגרמיה (=אני מודה לראש שלי על כך שכשאני מגיע בתפילה ל'מודים' הוא כורע מעצמו)".**

הואיל וכן, וכל אחד מהציבור אינו יכול ואינו מצליח לכוון היטב בתפילתו, באו חכמים ותיקנו לנו להתפלל ביחד, בציבור, ולבקש ביחד את צרכינו המשותפים. באופן כזה בוודאי תצא מבין כולם תפילה אחת שהיא שלמה, כי כל אחד משלים את מה שהשני החסיר. זה מכוון היטב בברכת

'רופא חולים' משום שהוא צריך לרפואת בני ביתו, וזה מכוון ב'ברכת השנים' משום שהוא זקוק לפרנסה, וכך מבין כולם יוצאת תפילה ראויה. מה שעומד מאחורי רעיון זה הוא שהאדם אינו יכול לעמוד לבדו מול הקב"ה בתפילה, והוא כביכול אינו ראוי לכך. מוטב לו לאדם שיכלול עצמו בתוך הציבור, בבחינת "בתוך עמי אנוכי יושבת", ואל יעמוד בפני עצמו ויבקש. אדם העומד לבדו ומבקש מכניס עצמו לבדיקה כלפי שמיא - האם הוא צדיק או רשע? האם יש לו זכות לבוא ולבקש בקשות? אולי במצב שלך מוטב לך לשבת ולשתוק ולעשות תשובה ורק אחר כך לבוא ולדרוש כל מיני דרישות! אמנם כאשר אדם מכליל עצמו בתוך הציבור ומתפלל עמהם שוב אין הוא עומד לבדיקה אישית שכזאת, ולכל הציבור יחד בוודאי יש זכויות רבות, והקב"ה אינו מואס בתפילתם של רבים.

היחיד אינו יכול להתקיים בפני עצמו ועל כן עיקר החשיבות בעולם הוא הציבור, והיחיד בטל אליו

הסבר שלישי לחשיבות הציבור על פני היחיד, והוא ההסבר המהותי שבכולם, הוא החידוש הגדול בשיטתו של ריה"ל, המעמיד את הציבור במרכז באופן מוחלט:

"וּמְשַׁל מִי שֶׁהִתְפַּלֵּל לְצַרְךָ עֲצָמוֹ, כְּמִשַּׁל מִי שֶׁהִשְׁתַּדֵּל לְחִזְקָתְךָ אֶת בֵּיתוֹ לְבָדוֹ וְלֹא רָצָה לְהִכָּנֵס עִם אַנְשֵׁי הַמְּדִינָה בְּהַעֲזָרָם עַל חֲזוֹק חוֹמוֹתָם, הוּא מוֹצִיא הַרְבֵּה וְעוֹמֵד עַל הַסִּפְּנָה, וְאֲשֶׁר יִכָּנֵס בְּמָה שֶׁנִּכְנָסִים בּוֹ הַצָּבוֹר, מוֹצִיא מְעַט וְעוֹמֵד בְּבִטְחָה, כִּי מֵה שֶׁמְקַצֵּר מִמֶּנּוּ אֶחָד מִשְׁלִימוֹ אַחֵר, וְתִקּוּם הַמְּדִינָה בְּתַכְלִית מֵה שֵׁישׁ בִּיכָלֶת, וְיִהְיוּ אַנְשֵׁיהָ מְגִיעִים כָּלָם אֶל בְּרִכְתָּהּ בְּהוֹצָאָה מְעֻטָּת עִם הַדִּין וְהַהֶסְכָּמָה" (פסקה יט).

הדיון כאן הוא כבר לא בשאלה של תפילה, אם להתפלל ביחיד או בציבור, אלא זוהי גישה כללית - האדם אינו חי לעצמו בעולם, ואין הוא מסוגל להתקיים בפני עצמו. אדם מוכרח לחיות בתוך הציבור, בתוך הכלל, ואין הוא יכול להתקיים לבדו. וכך אומרת התוספתא (ברכות פ"ו ה"ב): **"בן זומא כשראה אוכלסין בהר הבית אומר: ברוך מי שברא את אלו לשמשני. כמה יגע אדם הראשון ולא טעם לוגמה אחת עד שזרע, וחרש, וקצר, ועמר, ודש, וזרה, וברר, וטחן, והרקיד, ולש, ואפה, ואחר כך אכל - ואני עומד בשחרית ומוצא**

אני את כל אלו לפני. כמה יגע אדם הראשון ולא לבש חלוק עד שגזז, ולבן, ונפס, וצבע, וטווה, וארג, ואחר כך לבש - ואני עומד בשחרית ומוצא את כל אלו לפני. כמה אומניות שוקדות ומשכימות - ואני עומד בשחרית ומוצא כל אלו לפני". כדי שיהיה לאדם את הצרכים הבסיסיים שלו - אוכל, ביגוד, מגורים - הוא צריך לסיוע של אחרים, ואלמלא כן לא היה יכול להכין את הכל לעצמו. אבל כאשר אדם הולך לשוק הוא מוצא כל טוב לפניו - זה מוכר פירות, זה מוכר ירקות, זה מוכר בגדים, זה מוכר כלים, וכל אחד קונה מחברו את מה שהוא זקוק לו. כך היא ההתנהלות היום-יומית של האדם, והוא תלוי באחרים. הוא הדין גם בעניין הגנה מפני אויבים - אדם אחד יתקשה לעמוד מול אויבים, ויצטרך להוציא הון רב על חיזוק חומות ביתו, ואילו ציבור גדול יוכל לעמוד ביתר קלות בהשתתפות מועטת של כל אחד מהם בהוצאות. הוא אשר אמר שלמה המלך בקהלת: "טובים השנים מן האחד, אשר יש להם שכר טוב בעמלם. כי אם יפלו - האחד יקים את חברו, ואילו האחד שיפול - ואין שני להקימו. גם אם ישכבו שנים וחם להם, ולאחד איך יחם. ואם יתקפו האחד - השנים יעמדו נגדו, והחוט המשלש לא במהרה ינתק".

כלומר, אדרבה, המצב הטבעי של האדם הוא חיים בתוך ציבור. כך אנו חיים, ומי שפורש מן הציבור וחי לעצמו במערות או בנקיקים הוא החרג. ואם כן, מובן מאילוי שגם התפילה צריכה להיות תפילה ציבורית, משום שכל ההתמודדות שלנו עם החיים היא מתוך הציבור ועם הציבור. ולא זו בלבד, אלא כל מי שאינו משתתף עם הציבור ומוציא עצמו מן הכלל הרי הוא חוטא, הן כלפי הכלל והן כלפי עצמו:

"וּבְעוֹד שִׁיתְעַלֵּם הַיְחִיד מִחֶלֶק הַכֹּל, וְהוּא שָׁיֵשׁ בּוֹ תִקְנֵת צְבוּרוֹ אֲשֶׁר הוּא חֶלֶק מִמֶּנּוּ, וְחָשַׁב כִּי יוֹתִירָנוּ לְעַצְמוֹ, הוּא חוֹטֵא עַל הַכֹּל וְחוֹטֵא לְנַפְשׁוֹ יוֹתֵר, כִּי הַיְחִיד בְּכֹלל הַצְּבוּר כְּאֶבֶר הָאֶחָד בְּכֹלל הַגּוֹף. אֵלוֹ הָיָה מִקְפִּיד הַזְּרוּעַ עַל דָּמוֹ כְּשֶׁהֶצְרַךְ אֶל הַהֶקְזָה, הָיָה נִפְסָד הַגּוֹף כֹּל וְנִפְסָד הַזְּרוּעַ בְּהִפְסָדוֹ. אֵךְ רָאוּי לַיְחִיד לְסַבֵּל הַצָּעַר גַּם הַמּוֹת בְּצַד תִּקְנֵת הַכֹּל. וְהַנְחוּץ מִמָּה שִׁיעֵין עָלָיו הַיְחִיד, הוּא חֶלֶק הַכֹּל שִׁיתְנַנּוּ וְלֹא יִתְעַלֵּם מִמֶּנּוּ" (פיסקה יט).

ראוי לו ליחיד לתרום לכלל ולדאוג לשלמותו, ואפילו עד מסירות נפש ממש, כי תקנת הכלל היא תקנתו של כל יחיד ויחיד, וכל היחידים קשורים זה בזה כמו איברי הגוף השלם.

בגלל החשיבות של מושג הכלל ישנו צורך גדול להכפיף את האדם על מנת שיכלול עצמו עם הציבור, משום שדבר זה הוא נגד הסברה הפשוטה. האדם אינו מבין מעצמו את הצורך בזה, והוא נזקק לחכמים ולפילוסופים על מנת שילמדו אותו את הרעיון הזה. הואיל ורעיון זה הוא חשוב ונצרך ראתה התורה לתקן מצוות מיוחדות המכריחות את האדם להשתתף עם הכלל. הוא צריך לתת צדקה, ומעשרות, לגמול חסדים, ועוד. וכך כותב ריה"ל: **"וּמִפְּנֵי שֶׁלֹא הָיָה דְבַר שֶׁתְּשִׁיגֵהוּ הַהֶקְשָׁה (=הואיל והרעיון הזה של תרומה לכלל הוא לא רעיון שאפשר להגיע אליו בקלות דרך השכל), צָוָה בּו הַבּוֹרָא בְּמַעֲשָׂוֹת וְהַמְתָּנוֹת וְהַקְרָבָנוֹת זְוֹלָת זֶה, וְהוּא חֵלֶק הַכֹּל מֵהַמְמוֹנוֹת. אֲךְ מֵהַמְעֵשִׂים: הַשְּׂבָחוֹת וְהַמוֹעֲדִים וְהַשְּׂמִטּוֹת וְהַיּוֹבְלִים וְכִיּוֹצֵא בָהֶם, וּמֵהַמְאָמְרִים: הַתְּפִלוֹת וְהַבְּרָכוֹת וְהַתְּשַׁבְּחוֹת, וּמֵהַמְדוֹת: הָאֱהָבָה וְהִירָאָה וְהַשְּׂמִחָה"**.

כלומר, **בצד הממוני** של ההשתתפות עם הכלל ישנן מצוות מעשרות, מתנות כהונה, 'קרבנות' היינו השתתפות בשקלים לקניית קרבנות הציבור. **במצוות המעשיות** נצטוונו על השבת והמועדים בהם אנו שובתים יחד עם הציבור ומתכנסים יחד (רק נעיר שריה"ל כבר כתב לעיל בספרו כמה וכמה טעמים למצוות שבת, וכאן הוסיף טעם נוסף). השמיטה והיובל הם מצוות סוציאליות ציבוריות שנועדו להקל על העניים, ולהחזיר את הקרקעות, וכמו כן לא עובדים בהם אז מתכנסים ולומדים יחד. מצוות אלה מבססות את הציבוריות והקולקטיב. **במצוות הדיבור** (=המאמרים) התפילות והברכות והשתבחות נאמרות בלשון רבים ובציבור, ומנוסחות בלשון של ציבור העומד לפני הקב"ה ולא בלשון של יחיד המבקש על עצמו.

העניין הבא קצת קשה להבנה. **"מהמדות - האהבה והיראה והשמחה"** - כיצד מידות אלה מצרפות את היחיד אל הכלל? הן לכאורה אלה מדות פרטיות מאוד וקשורות לעבודת השם הפרטית של כל אחד ואחד! נראה לי להסביר שכוונת ריה"ל לומר שכאשר אדם עובד על עצמו ועל מדותיו, ורוכש לו את האהבה והיראה והשמחה (כפי שביארנו עניינן לעיל באריכות), רק אז הוא יכול להבין את חשיבות הכלל ואת הצורך בהצטרפות אל הכלל. אהבת

ה' ויראת ה' מביאות את האדם לענווה ולקבלת הזולת, והשמחה מביאה לאהבה ואחווה ושלוש ורעות בין בני האדם. אדם ששמח וטוב לו יהיה טוב לאחרים, אך אם הוא בעצבות ובדכאון כל סביבתו תסבול ממנו. נמצא שגם המדות הפרטיות של האדם מביאות אותו לידי חיבור אל הכלל, והן נחוצות לו הן לעבודת השם הפרטית והן לעבודת השם הכללית. זהו עוד חידוש גדול שמלמד אותנו ריה"ל איך הכל שואף אל המרכז ואל הכלל, גם הדברים שנראים פרטיים לגמרי.

הנהגת הקב"ה את העולם היא הנהגה כללית, והיחיד נכלל בתוך הכלל

כל מה שאמרנו בפיסקה לעיל בעניין יחס היחיד אל הציבור הוא עניין אנושי-אוניברסלי, ואין כאן עניין יהודי דווקא. על הצורך של האדם לחיות בחברה כבר כתבו גדולי הפילוסופים ואמרו "האדם מדיני מטבעו", וכפי שהביא ריה"ל בפיסקה זו גם את דברי אריסטו שכינה את המיסים המוטלים על היחיד "חלק הכל". משום כך גם התוספתא שהזכרנו לעיל התייחסה אל אדם הראשון, אבי האנושות, שהיה לבדו בעולם וטרח לבדו, שהרי זהו אינו עניין יהודי-דתי אלא עניין אנושי כללי.

אך הנה, לכאורה, גישה זו מהווה סתירה להשקפת היהדות. הרי היהדות רואה חשיבות במעשיו של כל יחיד ויחיד, ולכל יחיד יש מצוות המוטלות עליו לקיימן, וכל זמן שמקיים את המצוות הרי הוא צדיק ומגיע לו שכר טוב בעולם, ואם אינו מקיים את המצוות הרי הוא רשע ר"ל ומגיע לו עונש. אם כן, עם כל הכבוד לציבור ולכלל - האדם נידון על פי מעשיו. יש השגחה פרטית בעולם, ומובטח להם לצדיקים שיקבלו שכר ולרשעים שיקבלו עונש, ואם כן כל אדם עומד לעצמו ולגורלו ואין הוא תלוי כלל בציבור!

בא ריה"ל ועוקר את התפיסה הזאת, ומחדש תפיסה מהפכנית: גם ביהדות הציבור הוא העיקר והוא החשוב, ולא היחיד, וכך היא גם הנהגה של הקב"ה בעולמו. אמנם יש השגחה פרטית, ושכר לצדיקים ועונש לרשעים, אך חשבונות אלה אינם סותרים את המושג של 'כלל ישראל' המורכב מצדיקים, בינונים ורשעים. ואם תאמר, איך אפשר לנהוג כלפי הציבור כולו באופן אחיד, הרי לצדיקים מגיע טוב ולרשעים מגיע רע?! נענה ונאמר: הציבור נדון על פי

רובו - אם רובו צדיק יגיע לו טוב, גם לרשעים שבו, ואם רובו רשעים יגיע לו רע, גם לצדיקים שבו. ואל תחוש לשכרם של צדיקים ולעונשם של רשעים, שהרי הוא מובטח להם לעולם הבא, ואפשר שיזכו לו גם מעט בעולם הזה. אך בעולם הזה החליט הקב"ה להנהיג את עולמו בהנהגה כללית על פי רוב הציבור ולא על פי יחידים.

"כִּי הֶעֱנִין הָאֱלֹהִים כְּמִטֶּר מִרוּחַ אֶרֶץ מֵהָאָרְצוֹת כְּשֶׁתְּהִיָּה הָאָרֶץ כְּלֶה רְאוּיָהּ לוֹ, וְאֶפְשָׁר שִׁיכָלֵל בָּהּ מִי שְׂאִינוּ רְאוּי לוֹ מֵהֵיחִידִים וַיִּצְלַחוּ בְּעִבּוֹר הָרֶב, וּבְהַפּוֹךְ זֶה, יִמְנַע הַמִּטֶּר מֵאֶרֶץ מֵהָאָרְצוֹת מִפְּנֵי שֶׁהָאָרֶץ כְּלֶה אֵינָה רְאוּיָהּ לוֹ, וְאֶפְשָׁר שִׁיכָלֵל בָּהּ יְחִידִים הָיוּ רְאוּיִים לוֹ וְנִמְנַע מֵהֶם בְּעִבּוֹר הָרֶב. אֲלֵה דִינָיו יִתְבָּרֵךְ הָעוֹלָמִיִּים. וְאֶצְלוּ יִתְבָּרֵךְ הַגְּמוּל לְיְחִידִים הֵהֶם בְּעוֹלָם הַבָּא, וְעוֹד, שֶׁבְּעוֹלָם הַזֶּה יִתֵּן לָהֶם תְּמוּרָה טוֹבָה וַיִּיטִיב לָהֶם בְּקִצָּת טוֹבָה יִהְיוּ בָּהּ נִפְרִים מִשְׁכֻּנֵיהֶם, אֲךָ מְעַט שִׁינָצְלוּ מִהֶעֱנֵשׁ הַכּוֹלֵל הַצָּלָה גְּמוּרָה".

מצאנו יסוד זה גם בדברי רש"י על התורה (שמות יב, כב) לגבי מכת בכורות: **"מאחר שניתנה רשות למשחית לחבל - אינו מבחין בין צדיק לרשע"**. מדוע היו ישראל במצרים צריכים לסמן את הבתים שלהם בדם, הרי ודאי הקב"ה יודע מי צדיק ומי רשע! אלא באמת, כאשר מוטל עונש על ציבור הציבור כולו נענש, ללא הבחנה בין יחיד ליחיד. אם טוב אז טוב לכולם, וכן להיפך. המציאות היהודית היא כללית ולא פרטית. משום כך לא יכול לומר היחיד הצדיק 'אני את נפשי הצלתי', ולא אכפת לי מה יעשו אחרים. אם רוב הציבור אינו מקיים תורה ומצוות אזי מוטל קיטרוג על כל הציבור, גם על הצדיקים שבהם. ידוע הביטוי 'א צדיק אין א פעלך' - צדיק בפרווה, שדואג רק לעולם הרוחני שלו ומתעלם מכל מה שמסביבו, והרי הוא נחשב חוטא לאחרים ולנפשו. כאשר הקב"ה הציע למשה רבנו (שמות לב, י) **"הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם, ואעשה אותך לגוי גדול"** - בוא נשמיד את עם ישראל ונקים ממך ומזרעך עם חדש, אומר משה (שם, פסוק לב) **"ועתה אם תשא חטאתם, ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת"**. משה לא מסכים, כי הוא מרגיש שאין לו זכות קיום בלי עם ישראל. הוא אינו עומד לעצמו אלא הוא חלק מן העם.

ריה"ל לשיטתו - מטרת עבודת ה' היא העולם הזה, בניגוד לרמב"ם הרואה את עיקר המטרה בקניית העולם הבא

תפיסה זו של ריה"ל הרואה ב'כלל ישראל' את המהות העיקרית, מצטרפת לתפיסתו את החשיבות הגדולה של ארץ ישראל, וכן משלימה את תפיסתו בעניין החשיבות הגדולה של החיים בעולם הזה, מתוך אהבה, יראה ושמחה (וכפי שהארכנו להסביר את דבריו בפרקים לעיל).

לשיטתו, הואיל ומטרת התורה היא להורות ליהודי כיצד לחיות בעולם הזה, וכיצד להביא לתיקונו ולשלמותו, וכיצד להביא לגילוי מלכותו של הקב"ה בעולם הזה, משום כך האדם נדרש לעבוד את ה' גם בהנאותיו הגופניות בעולם הזה. ממילא מובן מאיליו שגם עניין השכר והעונש אליהם מתייחסת התורה הם ענייני העולם הזה. עולם הבא ודאי קיים, ושכרם של צדיקים מובטח להם לעולם הבא, ורשעים ייענשו בו, אך מטרת החיים בעולם הזה הם החיים עצמם כאן בעולם. משום כך יש חשיבות לחיות דווקא בארץ ישראל ולא במקום אחר, כי זאת פיסגת השלמות. העולם הבא אינו המטרה, אלא המטרה היא לחיות בקדושה בעולם הזה, עד שיזכה האדם לראות בעולם הזה את העונג של העולם הבא.

דברים אלה אינם עולים בקנה אחד עם שיטתו של הרמב"ם. הרמב"ם רואה חשיבות גדולה בעבודת השם של היחיד, המביאה אותו להתעלות ולהשגת ה', ועל ידי כך מביאה אותו לחיי העולם הבא. המטרה של העולם היא לא לאכול ולשתות ולשמוח אלא לעסוק בתורה ובחכמה. אדם צריך לדאוג לפנות את עצמו מענייני העולם הזה ולעסוק בתורה ובמצוות. גם עניין מלכות ישראל ושלטונה היא על מנת להקל על עם ישראל מפני האויבים כדי שיוכלו הצדיקים לשבת בנחת ולהגות בתורה.

כך כותב הרמב"ם (הלכות מלכים פי"ב ה"ד): "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנוין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא". למה אנו מתאוים לימות המשיח? לא כדי להמליך את הקב"ה בעולם ולחיות בהנהגה א-לוהית אלא כדי שנוכל לעסוק בתורה

בשקט ועל ידי זה נזכה לעולם הבא. העולם הזה הוא רק מכשיר ואמצעי כדי להגיע אל הפסגה - העולם הבא.

וכן כותב הרמב"ם על ענייני שכר ועונש המוזכרים בתורה (הלכות תשובה

פ"ט ה"א):

"מאחר שנודע שמתן שכרן של מצוות והטובה שנזכה לה אם שמרנו דרך ה' הכתוב בתורה היא חיי העולם הבא, שנאמר "למען ייטב לך והארכת ימים", והנקמה שנוקמים מן הרשעים שעזבו אורחות הצדק והכתובות בתורה היא הכרת, שנאמר "הכרת תכרת הנפש ההיא עוונה בה", מהו זה שכתוב בכל התורה כולה - אם תשמעו יגיע לכם כך, ואם לא תשמעו יקרה אתכם כך, וכל אותן הדברים בעולם הזה, כגון שובע ורעב ומלחמה ושלום ומלכות ושפלות ושיבת הארץ וגלות והצלחת מעשה והפסדו ושאר כל דברי הברית. כל אותן הדברים אמת היו ויהיו ובזמן שאנו עושים כל מצות התורה יגיעו אלינו טובות העולם הזה כולן, ובזמן שאנו עוברין עליהן תקראנה אותנו הרעות הכתובות, ואף על פי כן אין אותן הטובות הם סוף מתן שכרן של מצות ולא אותן הרעות הם סוף הנקמה שנוקמין מעובר על כל המצות, אלא כך הוא הכרע כל הדברים, הקדוש ברוך הוא נתן לנו תורה זו, עץ חיים היא, וכל העושה כל הכתוב בה ויודעו דעה גמורה נכונה זוכה בה לחיי העולם הבא, ולפי גודל מעשיו ורוב חכמתו הוא זוכה, והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד - שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה, כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה, כגון שובע ושלום וריבוי כסף וזהב, כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא".

בדרך זו של הרמב"ם פוסע גם הרמח"ל, וכך הוא כותב בתחילת ספרו הנפלא 'מסילת ישרים', שהוא ספר מוסר יסודי ובסיסי לתיקון האדם לטהרה ולקדושה:

"והנה מה שהורונו חכמינו זכרונם לברכה הוא, שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להמצא. ומקום העידון הזה באמת הוא העולם הבא, כי הוא הנברא בהכנה המצטרפת לדבר הזה. אך הדרך כדי להגיע אל מחוז חפצנו זה, הוא זה העולם".

אבי מורי זצ"ל גדל על ברכי תנועת המוסר, וספר 'מסילת ישרים' היה נר לרגליו. כל חייו הנהיג על פי כל היסודות הכתובים בספר, וכבר בצעירותו ידע את הספר על פה. יחד עם זאת, הפתיחה הזאת של הספר הפריעה לו והוא לא הסתדר איתה. וכך הוא כותב בספרו בשיחה ליום העצמאות (הגיוני משה, עמ' 345):

"עלי להודות שמאז ומתמיד היה לבי מהסס היאך ניתן לקבל את קטע הפתיחה של הספר החשוב הזה. הרי אין כל רמז בתורה לכך שעיקר התכלית היא בעולם הבא. כל תורתנו היא תורת-חיים הנטועה בעולם הזה. כל-כולה בבחינת "היום לעשותם", ואילו "מחר לקבל שכרם" - בעולם הבא - איננו נראה בה כעיקר חשוב. כי אמנם ייעודו ותפקידו של אדם אינו 'להתענג ולקבל שכר', אלא ליצור ולבנות. וכאשר עוסקים אנו בישראל, עלינו לדעת שייעודנו הלאומי הוא בניין מלכות שמים בהאי עלמא, שהרי אין מלכות שמים מתגלה כי אם על הארץ. ואל קיום צו הגילוי הזה, אשר הוטל עלינו, יכולים אנו לגשת רק באמצעות ייסוד מלכותנו שלנו, מלכות ישראל, אשר היא המכון והבסיס לגילוי מלכות שמים".

עתה נשוב אל עניין התפילה.

מדוע היחיד אינו מתפלל לעצמו אלא מתפלל תפילה כללית עם הציבור? משום שכל המציאות של היהודי בעולם היא בעולם הזה, כדי לתקן עולם במלכות ש-די. כדי לעשות זאת צריך עם ישראל לפעול בעולם וכך להביא לשלמותו. בראייה הכללית הזאת ליחיד אין כמעט משמעות. הוא אינו יכול לפעול לבדו, אלא הוא יכול לפעול רק כחלק מתוך כלל ישראל. משום כך

התפילה המועילה והמתקבלת היא דווקא תפילת הכלל. רק תפילת הכלל יכולה לפעול ולהתקבל ולא תפילת היחיד.

פרק מד

היחס אל העולם הבא

פיסקאות כ-כא

אין בתפילת העמידה התייחסות מפורשת לעולם הבא

מדוע אין אנו מבקשים בתפילת העמידה מאומה על ענייני העולם הבא? הרי לכאורה ניתן היה לצפות שהיהודי יבקש שיזכה אחרי מותו לעולם שכולו טוב, ויזכה לחיי נצח גם לאחר שיסתלק מן העולם הזה. הרי מציאות 'העולם הבא' ותשלום שכר ועונש בו הם מעיקרי האמונה היהודית, והיאך מתקני התפילה התעלמו מן העניין הזה? וכי אין זה עניין חשוב?

אמנם, בתפילת 'ובא לציון' ישנה התייחסות מפורשת ובקשה מיוחדת המתייחסת אל חיי העולם הבא: 'יהי רצון מלפניך ה' א-להינו וא-להי אבותינו, שנשמור חוקיך (ומצוותיך) בעולם הזה, ונזכה ונחיה ונראה ונירש טובה וברכה (לשני ימות המשיח ו)לחיי העולם הבא'. אך מדוע עניין זה לא תפס את מקומו בתפילת העמידה, שהיא התפילה החשובה יותר, והמתפלל אותה נחשב כעומד לפני ה' ומבקש!?

גם מה שנאמר בברכת 'על הצדיקים': "ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת", נראה שהכוונה היא לשכר טוב בעולם הזה, ואין כאן התייחסות מפורשת לענייני העולם הבא. ואם כן, השאלה עדיין במקומה עומדת.

התכלית היא לזכות לדרגה הרוחנית של העולם הבא כבר כאן בחיי העולם הזה

מלך כוזר הוא אשר מזהה את חסרונו של הבקשה על חיי העולם הבא שאינה מופיעה בתפילה, אך הוא עצמו גם מסביר מדוע היא איננה. "כי מי

שְׁהוּא מִתְפַּלֵּל לְהַדְבִּיק בְּאוֹר הָאֱלֹהִי בְחַיָּיו, עַד שֶׁהוּא מִתְפַּלֵּל לְרְאוֹתוֹ בְּעֵינָיו, וַיִּתְפַּלֵּל עַל מַדְרַגַת הַנְּבוּאָה, וַאֲיֵן קוֹרְבָה לְאָדָם אֶל הָאֱלֹהִים גְּדוּלָה מִמֶּנָּה, כְּבָר הַתְּפַלֵּל מִבְּלֵי סֶפֶק עַל מֶה שֶׁהוּא גְּדוּל מִהָעוֹלָם הַבָּא, וְאִם יִגִיעַ אֵלָיו יִגִיעַ אֶל הָעוֹלָם הַבָּא” (פיסקה כ).

לאחר שהסביר החבר עד כמה ברכות התפילה מכוונות לעניינים רוחניים גבוהים, והן אינן מתייחסות רק לחיים הגשמיים והארציים, מובן מאליו איפוא שהשאיפה של היהודי בעולם הזה היא לחיות חיים רוחניים. אמנם אלה חיי גוף גשמי, בעולם הזה, עם כל הקושי וההתמודדות הכרוכים בכך, אך העבודה והמגמה הן להתעלות ולהגיע לדרגות רוחניות גבוהות. אנחנו מבקשים לראות בעיניים את התגלות השכינה - "ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים!" מי שמבקש דבר כזה מוכיח שכל רצונו הוא להתקרב אל הא-להים ולהידבק בו, ודרגה כזאת זוהי דרגת העולם הבא!

רעיון זה כבר למדנו במאמר ראשון (ראה פיסקאות קג-קיא, ועוד), אך עתה, לאחר העיון בברכות התפילה, מתגלה רעיון זה במלוא עוצמתו. לא רק שענייני עולם הבא לא הוזכרו בתורה בפירוש, אלא גם בתפילת העמידה הוא אינו מוזכר. אם בתפילה, בה אנו מפרטים את כל צרכינו ודאגותינו ובקשותינו, אין אנו מבקשים על חלקנו לעולם הבא אלא רק על ענייני העולם הזה, אין זאת אלא שהעולם הזה והעולם הבא באמת אחוזים וקשורים זה בזה. התכלית של היהודי היא חיי גוף רוחניים בעולם הזה, ולהשגת תכלית זו אנו מתפללים. אנו רוצים לראות השראת שכינה בעינינו, ולהגיע למדרגות גבוהות של דבקות בקב"ה, וכעין מה שאמר רבי יעקב במשנה באבות (פ"ד מ"ז): "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא".

הגוי 'נזכר' באֱלֹהִים רק לקראת המוות, מה שאין כן היהודי שחי עם אֱלֹהִים כל חייו

כדי לבאר עניין זה ביתר עמקות מציג ריה"ל משל. המשל מספר על אוהב המלך שהיה מקורב אליו מאוד, אך כאשר הוא יצא לנסיעה הוא לא טרח לבקש מהמלך שילווה אותו וישמור עליו. לעומתו שאר אנשי העיר היו רחוקים בדעתם מן המלך, ולא היו מבקרים אותו או מארחים אותו בביתם, אך כאשר הם היו יוצאים לנסיעה בדרך או אז הם היו

מתחננים ומבקשים מן המלך שילווח אותם וישמור עליהם, ואף היו בטוחים שבקשתם נענתה בחיוב.

הנמשל הוא השוואה בין היהודי לבין הגוי ביחס אל המוות - "הנסיעה". המוות הוא מעבר ו'מסע' מן העולם הזה אל העולם הבא, וכל הדתות הגדולות מסכימות שיש מציאות של חיי נשמות לאחר המוות. על פי המשל, הגויים רואים במוות את נקודת הזמן היחידה בה הם נפגשים עם אֱלֹהִים, ורק אז הם נזקקים לקרוא בשמו ולהתוודות, ומבקשים שיהיה נוכח בשעת מיתתם איש דת על מנת שיזכו לחיי העולם הבא. לעומת זאת היהודים אינם חוששים מן המוות. יהודי שחי בעולם הזה בחסידות ובדבקות, זכה לחיים רוחניים כבר בעולם הזה. הוא יודע שמילא רצון בוראו, וכי המעבר אל העולם הבא הוא מעבר אל משהו שהוא כבר מכיר. יש קשר בין העולמות ואין כאן מעבר למשהו אחר ולא ידוע. היהודי קשור אל האֱלֹהִים לאורך כל חייו ולכן הוא לא צריך להשקיע מאמץ מיוחד להתחבר אליו דווקא לפני מותו. מאידך, כאמור במאמר ראשון (פיסקה קח ואילך), היהודי אינו נלהב לסיים את חיי העולם הזה ולהגיע אל העולם הבא, שהרי הוא חווה כבר בעולם הזה חיים רוחניים, ורואה את עולמו בחייו. הוא רוצה לחיות בעולם הזה חיים מלאים, אך הוא אינו חושש מן המוות ומן המעבר אל העולם הבא.

אמו"ר זצ"ל רגיל היה להסביר כך את ההבדל בין גוי ויהודי ביחס לרגע המוות: כאשר גוי עומד לפני מותו הוא מבקש לקרוא אליו איש כמורה או איש דת. אצל היהודי אין הדבר כן. אדרבה, אם יש כהן בחדר - וכהנים משמשים בעם ישראל גם כאנשי התורה והמשפט - מתבקש הכהן לצאת כדי שהוא לא ייטמא. אין לנו צורך באנשי דת בשעת המוות. היהדות היא תורת חיים, ועל כן היא רואה במוות עניין של טומאה והיפך הקדושה.

פרק מה

הקראים

פיסקאות כב-מב

כאן מגיע ריה"ל להתמודדות עם 'הקראים', היינו יהודים שפרשו מן המסורת ההלכתית והקימו זרם דתי חדש בשם 'קראות'. הקראות היתה באותם הימים תנועה דתית גדולה מאוד, שסחפה אחריה רבים רבים מן היהודים 'הרבניים'. בעניין גודלה של התנועה יש מחלוקת בין ההיסטוריונים. יש מן החוקרים שמעריכים שבמאה התשיעית והעשירית קרוב ל-40 אחוז מבין היהודים היו קראים, אך יש הטוענים שהמספרים היו נמוכים בהרבה. מכל מקום, הכל מודים שזו היתה תנועה דומיננטית מאוד שסחפה אחריה יהודים רבים. שנות פעולתה העיקריות היו כ-250 שנה, מסוף המאה השמינית עד תחילת המאה האחת עשרה. ניתן להשוות תופעה זו למתרחש ביהדות בדורות אלה, איך בארה"ב התפשטה מאוד היהדות הליברלית והקונסרבטיבית, וסחפה אחריה יהודים רבים.

מנהיגי הקראים היו חכמים ובקיאים בתורה, והיו דומיננטים ופעילים מאוד. הם נקטו בפעולות שכנוע רבות, ועל ידי כך סחפו אחריהם יהודים רבים. הם שלחו אגרות ומכתבים, וכתבו ספרים בענייני תורה והלכה לשיטתם, ייסדו קהילות חדשות, ויצרו תסיסה רוחנית גדולה. בנוסף לכך, יהודים רבים העדיפו מטעמים שונים להתנתק מן הקהילה היהודית, שהיו לה סמכויות שלטוניות עצמאיות תחת שלטון המוסלמים, ולהיחשב בני דת אחרת. פילוג זה ביהדות הופיע בתקופה בה התרחש פילוג גם בדת האיסלם (שיעים/סונים), ויתכן שאווירה זו של פילוג אידאולוגי השפיעה גם על היהודים והכשירה את הקרקע לכך.

מדרך הטבע, מנהיגי הציבור הרבני נאלצו להתמודד עם טענות הקראים ולא יכלו להתעלם מהם, על מנת לעצור את הסחף הגדול של יהודים שנהו אחריהם. כל גדולי ישראל שכתבו ספרים באותה התקופה התייחסו אל

הקראים ואל הקראות, והתמודדו עם טענותיהם. ראשון המדברים בעניין זה היה הרב סעדיה גאון, בספרו 'האמונות והדעות', ולאחריו גאונים נוספים. ריה"ל חי כ-200 שנה לאחר רס"ג, ואף הוא נאלץ להתמודד עם הקראים וטענותיהם.

הקראים מאמינים בתורה שבכתב בלבד, מפרשים אותה כפי הבנתם, וכופרים בסמכות החכמים

על מנת להבין את דברי ריה"ל נקדים ונבאר כמה נקודות יסודיות בהשקפת העולם הקראית.

הקראות נוצרה במאה השמינית לספירה, ונוסדה על ידי יהודי בשם ענן בן דוד. ענן זה היה בנו הבכור של 'ראש הגולה' (נשיא ומושל היהודים - התפקיד הסמכותי הבכיר ביותר של היהודים כלפי השלטון המוסלמי), אך הוא נדחה מן התפקיד ולא נתמנה להיות ראש הגולה הבא. אחיו הצעיר ממנו מונה, וענן לא קיבל עליו את הדין, מרד, ישב בכלא, ולבסוף הקים תנועה דתית חדשה.

הקראים מאמינים בתורה שבכתב בלבד, ואינם מקבלים את התורה שבעל-פה, ואינם מכירים כלל בסמכות חכמים. כלומר, לטענתם התורה שבכתב לא ירדה עם פירוש מקובל ועם מסורת למשה מסיני. כמו כן, אין לחכמי ישראל סמכות לתקן תקנות ולגזור גזרות, ואין להם אלא מה שכתוב בתורה שבכתב בלבד.

כיצד, אם כן, יפרשו הקראים את התורה במקומות בהם אין הדברים מפורשים באופן מפורט?

העיקרון המנחה הוא שהאדם עצמו, כל אדם, יפרש את התורה כפי הבנתו. הם הסתמכו בזה על הפסוק "לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא... כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו", והסבירו שהתורה ניתנה לכל אדם על פי איך שהוא מבין אותה. אמנם, הואיל ואף הם הבינו שלא כל אדם יכול להקיף את כל התורה ולרדת לכל פשטיה והסבריה, על כן הם קבעו מסורת הלכתית המבארת את המצוות על פי הפשט, אך זוהי אינה מסורת מחייבת. יש לכל יחיד ויחיד אפשרות לסטות מן המסורת הנ"ל אם הבנתו בתורה באותו עניין היתה באופן שונה. כמו כן, במצוות מסוימות שיש בהן

פרטי עשייה מדויקים שאינם מפורשים בכתוב, כגון תפילין, שחיטה, מילה וכדומה, ישנה מסורת עשייה מדויקת שעוברת מדור לדור, המכונה "סבל הירושה". מסורת זו לטענתם לא ניתנה על ידי הא-להים, אלא כך נהגו מיד לאחר מתן תורה, והם שמרו על המנהג כפי שעשו אבותיהם.

אנו רואים, איפוא, שהקראות נותנת מקום גדול ליחיד מול הבורא, ולאחריות של היחיד על עצמו. מאידך, גישה כזו מפקיעה את סמכות החכמים שלהם עצמם, מה שגרם לכך שלא נוצרה בדת זו מערכת הנהגה סמכותית ויציבה, ואיש איש עשה הישר בעיניו. נעשה ניסיון 'ליישר קו' ולייצר דרך הנהגה אחידה לכולם.

הקראים מתאמצים יותר בקיום מצוות, ופירושיהם לתורה שבכתב נראים יותר מתאימים לכתוב

לקראים היו כמה הנהגות מיוחדות במעשה המצוות שלהם, שלמתבונן מן הצד היו נראות קשות מאוד לביצוע. למשל, את מצות השבת הם שמרו באדיקות, ופירשו את פסוקי השבת כפשוטן. את הפסוק "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" הם פירשו כאיסור על מציאות של אש בוערת ביום השבת. איסור זה גרם להם לשבת בחשיכה כל השבת, לא להתחמם על ידי אש ולא לחמם את האוכל. כמו כן, גם את הפסוק "אל ייצא איש ממקומו ביום השבת" הם פירשו כפשוטו, ולא יצאו מבתיהם במהלך השבת. שבת עבורם היתה ממש חיי סגפנות וקושי.

עובדה זו היא שגרמה למלך כוזר לומר: "כִּי אֲנִי רֹאֶה אוֹתָם מְשִׁתְּדָלִים בְּעִבּוֹדָה יוֹתֵר מִהַרְבָּנִים" (פסקה כב). הם נראים יותר מסורים לקיום המצוות משום שהם קיבלו על עצמם הנהגות קשות לביצוע. גישה זו, כמובן, סותרת את השקפתו של החבר, הדוגל בקיום מצוות מתוך איזון, ומתוך אהבה, יראה ושמחה.

בנוסף, הטענה שיש להתייחס רק למה שנכתב בתורה שבכתב, מפני שהיא נמסרה ישירות מאת הא-לוה, ואין להתייחס לתורה שבעל-פה שנמסרה על ידי בני אדם, נשמעת כטענה הגיונית ומשכנעת. השכל האנושי הישר והפשוט מתחבר לטענה זו, והוא מעדיף להבין את הפסוקים שבתורה כפי הבנת הפשט שנראה בעיניו, ולא כפי שביארו אותם חכמים באופן אחר.

אף טענה זו טוען המלך: **"וְאֲנִי שׁוֹמֵעַ טַעֲנוֹתֵם יוֹתֵר מִכְרִיעוֹת וְיוֹתֵר מִפִּיקוֹת לְפֶשֶׁט הַתּוֹרָה"** (שם).

אם כן, ריה"ל נכנס כאן להתמודדות חזיתית עם סוגיית הקראים, מבלי להקל על עצמו ומבלי להתחמק, ומעלה לדיון שתי שאלות קשות ונוקבות: (א) הקראים הם עובדי ה' באמת, והם מסורים ומחויבים יותר מן הרבניים. (ב) הטענה של הקראים מסתברת יותר, ופירושיהם נראים יותר בהבנת כוונת התורה.

המצוות הן האופן בו האדם מתחבר עם העניין האלוהי, וכדי שחיבור זה יתקיים צריך לעשות את הדברים על פי רצון הבורא באופן מדויק

כאמור, הקראים מאדירים מאוד את אחריותו של האדם הפרטי, ומאפשרים לכל אדם לפרש את התורה כפי הבנתו, בלי שיהיה משועבד למסגרת פרשנית או מסורת מחייבת. לפי גישה זו התורה נותנת רעיון של מצוה, אך את פרטיה והלכותיה ואופן הביצוע שלה היא משאירה בידי האדם להחליט על פי הבנתו. עניין זה עומד בסתירה גמורה לתפיסה ה'רבנית' (=שאינה קראית) המסורתית. על פי היהדות המסורתית לכל המצוות ישנן הלכות מדויקות ומפורטות, ואלמלא הדקדוק בכל פרטיהן וסעיפיהן אי אפשר לקיימן באופן הנכון, ואי אפשר להשלים את רצון הבורא בהן.

לחבר הדן עם מלך כוזר הדברים אף ברורים יותר. הן כבר בחלומו שמע מלך כוזר את הטענה: 'כוונתך רצויה אך מעשיך אינם רצויים', כלומר, על מנת להתקרב אל הבורא יש חשיבות למעשים ולא מספיקה הכוונה הטובה. אם כן, כיצד יתכן לומר שהאדם עצמו הוא שיקבע אלו מעשים לעשות וכיצד לעשות אותם? **"הֲלֹא הַקְּדַמְתִּי לְךָ בְּדַבְרִי, כִּי הֵתַחַכְמוֹת וְהִסְבַּרְהָ בַתּוֹרָה אֵינְנוּ מֵבִיא אֶל רְצוֹן הָאֱלֹהִים. וְאִם לֹא, הַמְּשַׁנִּים וְאֲנָשֵׁי הַקְּדָמוֹת וּבַעֲלֵי הַרוֹחַנִּיּוֹת וְהַנְּגָזִים בְּהָרִים וְשׁוֹרְפֵי בְנֵיהֶם בְּאֵשׁ, מְשַׁתְּדָלִים לְהִתְקַרֵּב אֶל הָאֱלֹהִים"** (פיסקה כג). כולם רוצים להתקרב אל האלהים, אבל אף אחד לא יודע כיצד. רק אחרי שהאלהים התגלה אל עם ישראל בהר סיני והסביר להם מהן המצוות שעליהן לעשות, רק אז ידעו את הדרך הנכונה. אך גם לאחר שניתנו המצוות, יש לדעת כיצד לעשותן באופן הנכון. **"כָּבֹד אֲמַרְנוּ שְׂאִין מִתְקַרְבִּים אֶל הָאֱלֹהִים כִּי אִם בְּמִצּוֹת הָאֱלֹהִים עֲצָמָם, בְּעִבּוֹר שֶׁהוּא יוֹדֵעַ שְׁעוֹרָם"**

וּמְשַׁקְלָם וּזְמַנָּם וּמְקוֹמוֹתָם וּמָה שֶׁהוּא תְּלוּי בְּאַלֶּה הַקְּבָלוֹת, אֲשֶׁר בְּהִשְׁלָמָתָם יִהְיֶה הַרְצוֹן וְהַדְּבִיקָה בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים" (שם).

רוצה לומר, המצוות אינן מעשים חסרי טעם שאנו עושים רק כדי להשתעבד לבורא ולקבל עלינו את מוראו, אלא הן מעשים מכוונים ומדוקדקים, ורק על ידי עשייתן המדויקת יכול האדם להתקרב אל בוראו. יש למצוות טעם ותכלית, ועל כן יש להם כללים א־לוהיים מדויקים, והאדם אינו יכול להשאיר את הפרטים להחלטתו ולסברתו.

ראיה לדבר מביא ריה"ל מן הציווי על בניית המשכן. לכאורה, אפשר היה לצוות על בניית המשכן, לתת הוראות כלליות לצורת המבנה והכלים, ולתת לבני האדם לבנות הכל על פי הבנתם. הם היו בונים מבנה מתאים, ומציבים בו את הכלים על פי שימושם - מזבח, מנורה, שולחן, וכיוצא בהם. אך הנה אנו רואים שהקב"ה האריך וציווה על בניית המשכן והכלים בפרטי פרטים. מה המידות המדויקות של כל קרש וכל יריעה, וכמה אמות אורך וכמה אמות רוחב של כל כלי וכלי. בנוסף לזאת, בתיאור העשייה והבנייה מדגישה התורה כמה וכמה פעמים (18 פעם!) כי הכל נעשה בדיוק על פי הציווי - "כאשר ציווה ה' את משה". רק כאשר נשלמה כל המלאכה באופן המדויק ביותר ירדה השכינה ושרתה על המשכן. מכאן אנו לומדים שכדי שהעניין הא־לוהי יִשָּׁרָה על מעשי האדם צריכים המעשים והפעולות להיות מדויקים כפי שציווה עליהם הבורא. כל שינוי מן ההוראות יגרום לכך שהדברים לא יתחברו.

כאן מוסיף ריה"ל יסוד חשוב מאוד בעניין השותפות בין הבורא ובין האדם: "וְהָיָה סִמּוֹן לְהִשְׁלָמָתוֹ חוּל הַשְּׂכִינָה מִפְּנֵי שֶׁנִּשְׁלְמוּ שְׁנֵי הָעֵינָיִם אֲשֶׁר הֵם עֲמוּדֵי הַתּוֹרָה: הָאֶחָד מֵהֶם, שֶׁתְּהִיָּה הַתּוֹרָה מֵאֵת הָאֱלֹהִים, וְהַשֵּׁנִי, שֶׁתְּהִיָּה מְקַבֵּל בְּלֵב נְאֻמָּן מֵהַקֹּהֵל. וְהַמִּשְׁכָּן הָיָה מִמִּצְוֹת הָאֱלֹהִים וְהָיָה מַעֲשֵׂהוּ מִכָּל הַקֹּהֵל" (שם). כלומר, כדי שיהיה חיבור בין העניין הא־לוהי והאדם צריך שיתקיימו שני תנאים: א) הוראות הפעולה יהיו מאת ה'. ב) מעשי האדם ייעשו מתוך רצון למלא את רצון ה' בלב שלם. האדם צריך לכוון למלא את רצון ה' ולא את רצונו שלו עצמו. לא יתכן לעשות מעשים על פי הסברה האנושית ולצפות שיתחבר אליהם העניין הא־לוהי. כמו כן, מעשי האדם ייעשו מתוך רצונו המלא. אי אפשר לכפות על אנשים לעשות מצוות כי עשיית

מצוות מתוך כפייה אין לה ערך. אם המעשה לא נעשה מתוך רצון לא יכול לחול עליו העניין הא-לוהי.

כשם שהעולם הטבעי פועל על פי חוקים מדויקים, כך גם חיבור של רוח וגוף יכול להתקיים רק על פי חוקים מדויקים

ואל תתמה על כך שמעשי המצוות צריכים להיות מדויקים, שהרי כל ענייני העולם והטבע פועלים על פי עניינים מדויקים ומדוקדקים. למשל, ישנם בעולם מינים זנים שונים של צמחים, וישנם בעולם מינים שונים ומשונים של בעלי חיים. כיצד נוצר כל מין ומין בפני עצמו, הרי הם מורכבים מאותם החומרים ומאותם היסודות? אלא באמת ישנם הבדלים דקים ועדינים ביניהם ביסודות מהם הם מורכבים: "וְאָמַת הוּא פִּי הַטְּבָעִים מְזַדְמָנִים לְקַבּוֹל הַמַּעֲשֶׂה הַהוּא כְּפִי עֲרָכָם מֵהַחֵם וְהַקָּר וְהַלְחוֹת וְהַיָּבֵשׁ, וְיִהְיֶה זֶה תָמָר וְזֶה גֶפֶן וְזֶה סוּס וְזֶה אֲרִי. וְהָעֲרָכִים הָהֵם אֵין אָנוּ יְכוֹלִים לְשַׁעַר אוֹתָם, וְאֵלוּ הֵיינוּ יְכוֹלִים לְשַׁעַר אוֹתָם הֵיינוּ יְכוֹלִים לַעֲשׂוֹת דָם וְחֵלֶב, דֶּרֶךְ מְשָׁל, וְשִׁכְבַת זֶרַע מִלְחִיּוֹת שְׁנֹשְׁעָר מְזַגִּיָּהֶם, עַד שְׁנוּכַל לְבְרָא חַיִּים שְׂיַחֲוֹל הָרוּחַ בָּהֶם, אוּ שְׁנוּכַל לַעֲשׂוֹת מֵה שְׂיַעֲמַד מְקוֹם הַלְּחָם מְדַבְּרִים שְׂאִינָם מִן הַמְּזוֹנוֹת, בְּשַׁעֲרֵנוּ הַחֵם וְהַלְחוֹת וְהַקָּר וְהַיָּבֵשׁ" (פיסקה כג). הטבע עובד עם מידות מאוד מאוד מדויקות, והאדם אינו יכול להבין ולשער את הדקות הזאת, ולכן הוא אינו יכול לייצר ולברוא צמחים או בעלי חיים אלא רק להשתמש בצמחים וחיות שקיימים בעולם. רוצה לומר, האדם יודע להשתמש בטבע ובכוחותיו, אך אין הוא יכול ליצור ולברוא בטבע דברים חדשים שאינם קיימים בו.

כשם שאי אפשר לשנות את חוקי הטבע, ולשנות תרכובות שונות על מנת להפיח נשמה בחומר שאינו ראוי לה - כך אי אפשר לעשות מעשים על ידי אדם ולצפות שיתחבר בהם העניין הא-לוהי, אם לא על ידי הדרכה א-להית מדויקת וברורה.

הקראים מתאמצים ומסגפים עצמם אך אינם מקיימים בכך את רצון ה'. רק התורה שבעל-פה יכולה לכוון לכך

ממילא נופלת שאלתו הראשונה של מלך כוזר בעניין הקראים: לטענתו, הקראים נראים כעובדי ה' נאמנים יותר, שהרי הם מסגפים עצמם ומתאמצים

מאוד על קיום המצוות. עתה מתברר שטענה זו היא טענת הבל! וכי הם מתאמצים יותר מאותם אלו אשר שורפים בניהם באש כקרבן לא־להים? וכי הם מתבודדים בהרים כמו אותם אשר מבקשים להתקרב אל א־להים? עבודת א־להים אמיתית אינה נמדדת במאמץ או בסיגוף או במעשים שונים, אלא יש דרך אחת לעבוד את א־להים והיא על ידי המצוות שנתן לבני האדם בתורתו. קיום המצוות באופן הנכון והמדויק הוא הדרך היחידה להתקרב ולהתחבר אל הבורא, והבדיקה היחידה היא האם זוהי הדרך הנכונה והמדויקת כפי שציווה א־להים לעשותה.

כדי להגיע אל הדרך הנכונה של קיום המצוות אי אפשר להסתמך על סברה אנושית, אלא צריכים להסתמך על דברי א־להים בלבד.

אך האם יש לנו הדרכה א־להית כיצד לקיים את כל המצוות?

הנה, אותן מצוות שהתורה כתבה בפירוש היאך לעשותן, ופירטה את ענייניהן בפרטי פרטים, בהן אנו יודעים בדיוק מה לעשות וכיצד לעשות - אך מה נעשה עם אותן מצוות בהן התורה לא הסבירה את כל הפרטים? כאן באה התורה שבעל־פה ומבארת את כוונת התורה שבכתב. אנו זקוקים לחכמי התורה שבעל־פה על מנת שיבארו לנו את כוונת התורה, הן על פי ההלכות שנאמרו למשה רבינו בפירוש, והן על פי דרכי הלימוד שנמסרו למשה והורו לו כיצד יש לדרוש ולהבין את פסוקי התורה. הוראותיהם של החכמים הן דברי א־להים חיים, וזהו רצון הבורא, ועל ידי קיום המצוות באופן זה מכוון האדם ומכין עצמו להשראת העניין הא־לוהי במעשה ידיו.

מוסכם על הכל שאין רשות להגיה את כתבי הקודש במקומות שנראים כ'טעות'

עכשיו עובר החבר לדון בחשיבות המסורת של תורה שבעל־פה, שבלעדיה אי אפשר להבין את מה שכתוב בתורה שבכתב. כדי להוכיח את טענתו מתייחס החבר אל אופן הקריאה הנכונה של התורה, אל הניקוד, הפיסוק וההטעמה, ובהמשך יוכיח מכאן כי מלבד חשיבות המסורת לעניין הקריאה הטכנית, בוודאי ישנה חשיבות למסורת גם לעניין התוכני, המהותי. לא לחינם בחר החבר להתייחס אל דיוק מסורת הקריאה. הקראים, מתוך שהיו נאמנים רק לתורה שבכתב, הפכו להיות מדקדקים גדולים של

נוסח התורה ושל קריאתה. חכמי המסורת הגדולים היו קראים, ואף היהדות הרבנית נשענת על ספריהם ועל קביעותיהם בתחום זה. למשל, כל עניין הניקוד נוסד בעברית רק במאה ה-10, בטבריה, ונקרא שיטת הניקוד 'הטברנית'. תקופה זו היתה תקופת השיא של היהדות הקראית, ויש טוענים שרבים מחכמי הדקדוק באותו הדור היו קראים. מסיבה זו, כנראה, בחר ריה"ל לתקוף ולהוכיח את חשיבות המסורת דווקא מתוך ההסכמה הגורפת בדבר חשיבות המסורת של הקריאה וההגייה הנכונה של כתבי הקודש.

ראשית טוען החבר, תוך הסכמה לדברים של מלך כוזר, כי אסור להגיה את הספרים ואסור לשנות את תוכנם, גם אם לכאורה נראה לנו שיש בהם טעות ודאית. כמובן, אין הכוונה לטעות כתיב שטעה המעתיק וכתב אות שגויה, שהרי טעות כזאת ניתן להוכיח על ידי השוואה לעותקים אחרים של הספר. 'טעות' הכוונה למילה המופיעה בכל הספרים כולם, אך היא נראית לא נכונה או לא מתאימה לעניין. למשל, הפסוק בתהלים כד, ג-ד: "מי יעלה בהר ה', ומי יקום במקום קדשו. נקי כפים ובר לבב, אשר לא נשא לשווא נפשי ולא נשבע למרמה". המילה "נפשי" נראית כטעות ברורה, שהרי המזמור אינו כתוב בלשונו של אלהים (נאמר בפסוק הקודם "מי יעלה בהר ה'", כלומר ה' מוזכר בגוף שלישי), ולכאורה צריך היה לומר 'נפשו'!¹¹ האם אפשר לתקן את 'הטעות' הזאת ולהגיה את כל הספרים? בוודאי שלא! **"אם תִּשְׁלַט הַהֶקְשָׁה עַל אֱלֹהֵי וְהַדּוּמָה לָהֶם, תִּשְׁנֶה הַסְּפָרִים כָּלָם: בְּאוֹתֵינִי תַחֲלֶה, וְאַחַר כֵּן בְּמִלּוֹת, וְאַחַר כֵּן בְּחִבּוּרֵי, וְאַחַר כֵּן בְּנִקּוּד, וְאַחַר כֵּן בְּטַעְמִים, וְיִשְׁתַּנּוּ הָעֲנִינִים"** (פיסקה כח)¹². אם תרשה לעצמך לשנות את תוכן הספרים על פי ההיגיון, ובוודאי תמצא הרבה מקומות שלא יסתדרו לך על פי ההיגיון שלך, אזי תגיע לשינויים מרחיקי לכת בכל הספרים. בהתחלה תתקן אותיות שייראו לך משובשות, אחר כך מילים שלמות, אחר כך פסוקים שלמים. וכמו כן אם תמצא 'טעויות' בניקוד או בטעמים ותתחיל לתקן תגרום לשינוי המשמעות, וכל אחד יעשה זאת על פי סברתו ותפיסתו, והדברים הכתובים ייפכו להיות חסרי ערך. אסור בשום פנים ואופן להתיר שום שינוי בכתבי הקודש על פי

11. וביאר אבן-עזרא שם: "וכתוב 'נפשי' דרך כינוי בעבור כבוד השם", עיי"ש.

12. במהדורת אבן שמואל ישנו כאן שינוי בפיסקאות כד-לא בייחוס הדברים לחבר או לכוזרי, ונקטנו כאן ע"פ תרגום אבן תבון ומהדורת שילת.

סברה - לא במילים, ואפילו לא בניקוד ובטעמים. יש לשמור על המסורת של הכתיבה וההגייה בדיוק כפי שקיבלנו אותה מן הדורות שלפנינו. וראה זה פלא, נוסח התורה נשמר בידינו ללא שנפלו ספיקות משמעותיים בגרסאותיו! אלפי העותקים שנעתקו ממנו כולם שמרו והקפידו על אותה הגירסא בדיוק (מלבד ענייני חסרות ויתירות, שהרי כבר בגמרא (קדושין ל ע"א, עיי"ש) אמרו האמוראים שאין אנו בקיאין בחסרות ויתירות, היינו בכתוב מלא וכתוב חסר). אין לתופעה זו אח ורע בהיסטוריה העולמית. מדרך הטבע, כאשר מעתיקים ספר מקור כמה פעמים נופלות טעויות העתקה רבות, ונוצרים שיבושים והגהות מוטעות. הן כך אנו רואים בנוסח התלמודים שבידינו, הבבלי והירושלמי, כמה שיבושים וחילופי נוסחאות נפלו בהם. מה שאין כן בתורה שבכתב ובכתבי הקודש, שם שמרו כל הדורות בהקפדה יתירה על הנוסח המדויק ללא דופי.

יש מסורת מקובלת ומוסכמת מימות משה ואילך כיצד יש להגות ולקרוא את התורה

שואל החבר את המלך: **"וְאִיךָ תַחֲשַׁב שֶׁהַנִּיחַ מִשֶּׁה סֵפֶר תּוֹרָתוֹ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל?"** (פיסקה כט).

כיצד כתב משה את התורה מפי ה' האם היתה התורה מחולקת למילים ולפסוקים? האם היתה מנוקדת? האם היו בה טעמים הקובעים את הפיסוק המתאים?

עונה המלך: **"מִבְּלֵי סֶפֶק שֶׁהָיָה סֵפֶר פְּשׁוּט, מֵאִין נִקּוּד וּטְעָמִים, כְּאֲשֶׁר אֲנַחְנוּ רוֹאִים סִפְרֵי הַתּוֹרָה הַיּוֹם"** (פיסקה ל).

כלומר, בוודאי התורה נכתבה ללא שום תוספת על האותיות הכתובות, כמו שאנו מכירים בספר תורה הקיים היום.¹³ אין שם חלוקה לפסוקים, אין שם סימני ניקוד, אין שם טעמים. היאך, איפוא, אנו יודעים כיצד לקרוא את התורה? הרי מילה שאינה מנוקדת ניתן לקרוא בכמה אופנים! משפט שאינו

13. וכך כתב הרמב"ן בהקדמתו לספר בראשית: "ונראה שהתורה הכתובה באש שחורה על גבי אש לבנה... היה שהיתה הכתיבה רצופה בלי הפסק תיבות, והיה אפשר בקריאתה שתקרא על דרך השמות, ותקרא על דרך קריאתנו בענין התורה והמצוה, ונתנה למשה רבינו על דרך קריאת המצוות, ונמסר לו על פה קריאתה בשמות".

מפוסק ניתן לקטוע ולפסק בכמה אפשרויות! מי יאמר לנו כיצד לקרוא את התורה שבכתב?

אלא ודאי אנו מוכרחים להסתמך על מסורת הקריאה שבידינו, כפי שקיבלנו מאבותינו, וכפי שקיבלו מאבותיהם, וכפי שלימד משה רבינו את ישראל במדבר.

עם השנים התפתחה השפה העברית, התחילו להשתמש בה בסימני ניקוד, הכירו את סימני הפיסוק והטעמים, ויחד עם התפתחות השפה 'השתכללה' גם קריאת התורה: **"וְשֵׁמוּ שְׁבַעַת הַמְּלָכִים** (=כינוי לשבעת סימני הניקוד) **וְהַטְעָמִים אוֹתוֹת לְתַכּוּנוֹת הָהֵם אֲשֶׁר הֶעֱתִיקוּם בְּקַבְלָה מִמֶּשֶׁה"** (פיסקה לא). כלומר, הואיל וידעו במסורת היאך צריך לקרוא את התורה, והיאך יש להגות כל מילה ממנה, והיאך יש לפסק אותה - הוסיפו לתורה את סימני הניקוד ואת הטעמים, על מנת שכל מי שייקח לידי את הספר יידע מהי מסורת הקריאה הנכונה והמדויקת. רוצה לומר, הניקוד והטעמים נוספו לתורה בזמן מאוחר יותר, אך הם נוספו על פי מסורת הקריאה שהיתה מקובלת בעם ישראל מימי משה רבינו. כאמור, שיטת הניקוד והטעמים התפתחה מאוד במאה העשירית, סמוך מאוד לתקופתו של ריה"ל.

אם כן, מוסכם על כולם, על הקראים ועל ה'רבניים', שמסורת קריאת התורה והגייתה היא מקובלת מימי משה ואילך, ובלעדי המסורת לא היינו יודעים כיצד לקרוא את התורה - אם כן, טוען החבר, אם כדי לדעת **כיצד לקרוא את התורה** אנו זקוקים למסורת, בוודאי שאנו זקוקים למסורת כדי **להבין מה כתוב בה!**

מצוות רבות בתורה שבכתב נכתבו באופן כללי בלבד, ואין אפשרות להבין כיצד יש לבצע אותן ללא ביאור נלווה של תורה שבעל־פה

הקראים טוענים שאין צורך ב'קבלה' בפרשנות התורה, כלומר, אין צורך במסורת מחייבת שאין לזוז ממנה, אלא ניתן להבין את התורה כפי שהיא כתובה לפנינו: **"בֵּין אוֹמְרִים הַקְּרָאִים, אֲבָל אַחַר שֶׁמֶצְאוּ הַתּוֹרָה שְׁלֵמָה אֵינָם צְרִיכִים אֶל הַקְּבָלָה"** (פיסקה לד). ונחזור ונזכיר את קושייתו השנייה של המלך בעניין הקראים: **"וְאֲנִי שׁוֹמֵעַ טַעְנוֹתֵם יוֹתֵר מִכְרִיעוֹת וְיוֹתֵר מִפִּיקוֹת לְפֶשֶׁט הַתּוֹרָה"** (פיסקה כב). לכאורה יש להבין את התורה שבכתב על פי ה'פשט', ולא

על פי פירוש 'התורה שבעל-פה', שפעמים רבות מפקיעה את פסוקי התורה מ'פשטם' ומפרשת אותם באופן שונה לגמרי! הקראים, לכאורה, נאמנים יותר לדבר ה' עצמו, כפי שקיבלנו כתוב על ידי משה מסיני, ולא לדברים שלא נכתבו בה!

החבר דוחה טענה זו מכל וכל. טענתו העיקרית היא: מצוות רבות נאמרו בתורה שבכתב באופן סתום ולא מפורט, ואי אפשר להבין אותן בלי פירוש.¹⁴

כאן מתחיל החבר למנות מספר דוגמאות בולטות של מצוות מפורשות בתורה שאי אפשר להבין מפשט הכתובים מה רצון התורה מן האדם בהן. ואין אלה מצוות זניחות, אלא מצוות המשפיעות על כל אורח החיים של האדם:

- הלוח העברי: "החודש הזה לכם ראש חודשים ראשון הוא לכם לחודשי השנה" (שמות יב, ב) - כאן מְצוה התורה על סדר החודשים ולוח השנה, יחד עם המצוה של "שמור את חודש האביב" (דברים טז, א) המְצוה על עיבור השנים. זוהי מצוה בסיסית, שבלעדיה אי אפשר לקיים את כל מצוות המועדים התלויות בתאריך מסוים בלוח השנה. האם ניתן לפרש מצוות אלה על פי פשט הפסוקים? הרי מן הפסוקים לא ברור כלל מהו 'חודש'. "הַתְּרָאָה כַּאֲשֶׁר אָמַר לָהֶם: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁ חֳדָשִׁים, עַל הַדְּמִיוֹן, לֹא נִסְתַּפֵּק הָעַם אִם רָצָה לֹמַר: חֳדָשִׁי הַמְּצָרִים שֶׁהָיוּ בִּינֵיהֶם, או חֳדָשִׁי הַפְּשָׁדִים שֶׁהָיוּ עִם אַבְרָהָם בְּאוֹר פְּשָׁדִים, או רָצָה חֳדָשִׁי הַשְּׁמֶשׁ, או חֳדָשִׁי הַיָּרֵחַ, או שְׁנֵי הַיָּרֵחַ בְּתַחְבּוּלוֹת יַסְפִּימִים עִם שְׁנֵי הַשְּׁמֶשׁ, כַּאֲשֶׁר בְּחֻמַּת הָעֵבֹר" (פיסקה לה). אך הנה, למרבה הפלא, הקראים נוהגים בלוח השנה העברי בדיוק כמו ה'רבניים', הם מונים את החודשים כמוהם, ואף הם מעברים את השנה בחודש אדר. הבנה זו אינה יוצאה כלל מתוך הפסוקים, ועל כרחך אנו זקוקים כאן לפירושה של תורה שבעל-פה על מנת להבין מה רוצה התורה לומר לנו.¹⁵ וכן כתב עוד להלן: "ומי יתן שישמיעוני תשובתם בשאלת 'החודש הזה', ואני רואה

14. וזה לשון אבן עזרא בהקדמתו לתורה: "בעבור שלא תמצא בתורה מצוה אחת בכל צרכיה מבוארה".

15. וראה באריכות בעניין זה בפירוש אבן עזרא הארוך, שמות שם.

חֲכִמֵיהֶם הוֹלְכִים אַחֲרֵי הָרִבְנִים בְּעִבּוֹר אֶדְר בְּאֶדְר, וְהֵם מְקַשִּׁים לָהֶם בְּרֵאִית יָרַח תְּשׁוּרִי, אֵיךְ צִמְתָּם צוּם כְּפֹר בְּתִשְׁעָה בְּתִשְׁרִי, הֲלֹא יִבוֹשׁוּ? וְהֵם אֵינָם יוֹדְעִים אִם הַחֲדָשׁ הֵוא אֶלּוּל אוֹ תְּשׁוּרִי כְּשִׁיעֲבָרוּ, אוֹ אִם הֵוא תְּשׁוּרִי אוֹ מְרַחֲשׁוֹן כְּשִׁאֲיָנוּ מְעַבְרִין (פיסקה לח¹⁶).

- מצות שחיטה. התורה לא הסבירה כיצד יש לשחוט אלא רק כתבה "וזבחת מבקרך ומצאנך... כאשר ציוויתך" (דברים יב, כא). איך זובחים בהמה? מן העורף או מן הצוואר? סימן אחד או שני סימנים? התורה שבכתב אינה כותבת זאת. ולא זו בלבד שהתורה לא הסבירה כיצד לשחוט, אלא היא גם אמרה בפירוש "כאשר ציוויתך", כלומר, מסרתי לך הסבר כיצד לשחוט! אך בכל התורה שבכתב אין שום הסבר כיצד לשחוט! על כרחך לומר שהסבר זה ניתן לעם ישראל בע"פ! [ריה"ל עצמו אינו מתייחס לנקודה זו של "כאשר ציוויתך"]. עניין כל כך בסיסי של שחיטת בהמה לאכילה אין התורה מסבירה כיצד לעשות, וממילא מוכרחים לומר שהתורה שבכתב הסתמכה בזה על פירוש שנמסר במקביל בעל פה.

והנה לא כל אדם כשר לשחוט, ועל פי ההלכה שחיטת מי שאינו יהודי אסורה (ראה, למשל, משנה חולין פ"א מ"א), ומשמע מדברי ריה"ל שאף הקראים הקפידו שלא לאכול משחיטת גוי. התורה עצמה מתארת מצב בו היהודי אוכל משחיטת הגוי, ורואה בזה עניין שלילי: "פן תכרות ברית ליושב הארץ... וקרא לך ואכלת מזבחו" (שמות לד, טו)¹⁷. אך היכן מצאנו שהתורה אסרה שחיטה זו? הרי התורה כלל לא אמרה כיצד שוחטים ומי ראוי לשחוט, ומדוע נאסור שחיטה של גוי? הרי אין איסור מפורש כזה! **"וְלִמָּה נֶאֱסְרוּ זְבָחֵי גוֹיִם? וְמָה הוּא שֵׁישׁ בֵּין זְבָחוֹ וְהַפְּשִׁטוֹ וְשֶׁאֵר מְלֹאכְתּוֹ?"**. למה רק שחיטה של גוי נאסרה, אבל אם הגוי הפשיט את הבהמה או הכין בה דברים אחרים הבשר יהיה מותר? אלא על כרחך גם עניין איסור זה נמסר בעל פה.

16. במהדורת אבן שמואל פיסקה לט.

17. ראה רמב"ם הלכות שחיטה ד, יא: "גוי ששחט... שחיטתו נבלה ולוקה על אכילתה מן התורה, שנאמר "וקרא לך ואכלת מזבחו", מאחר שהזהיר שמא יאכל מזבחו אתה למד שזבחו אסור".

- איסור אכילת חלב. התורה אוסרת בכמה מקומות על אכילת חלב בהמה, למשל "כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו" (ויקרא ז, כג). מה נקרא "חלב" האסור באכילה, ומה הוא 'שומן' המותר באכילה?¹⁸ התורה אינה מבארת. אם כן, מה יעשה אדם ששחט בהמה ורוצה להכשיר אותה באכילה? אלו חלקים פנימיים יוציא ואלו ישאיר? פעולת הוצאת החלב והגידיים נקראת 'ניקור'. הקראים נהגו איסור גם ב"חלב האליה" (=החלק השומני האחורי בבהמה), שנאמר "חלבו האליה תמימה לעומת העצה יסירנה" (ויקרא ג, ט), ומשמע שיש באליה חלב והוא אסור. אבל 'הרבניים' התירו, כי על פי תורה שבעל-פה לא נאסר חלב האליה, ובאליה כלל אין חלב אלא שומן.¹⁹ אם כן, טוען החבר, לפי הקראים האוסרים את האליה עם החלב שלה מה הם הפרטים המדויקים של האיסור? עד היכן יש לנקר את חלב האליה? - "וְכֵן הָאֱלִיָּה הָאֲסוּרָה אֶצְלָם, הֵיִשׁ לָהּ גִּדְרִי? וְשִׁמְאָ הָאֶחָד יְסִיר קֶצֶת הַזֵּנֵב וְאֶחָד יְסִיר הַכֶּף כְּמוֹ שֶׁהוּא". גם לאיסור זה, לשיטתם, אין פרטים בתורה, ועל כרחם הם צריכים להסתמך על מסורת המבארת עניין זה.

- מהם העופות הטהורים המותרים באכילה? הנה התורה נתנה סימנים להבדיל בין בהמה טהורה לבין בהמה טמאה (=כל שהיא מפרסת פרסה ומעלה גרה - טהורה), אך לא נתנה סימנים להבדיל בין עוף טמא לעוף טהור. התורה מנתה בשמותם 24 מינים של עופות טמאים, ומשמע שכל שאר המינים טהורים. אך מאחר ואין כל אדם יודע לזהות כל עוף בשמו, כיצד יידע אם העוף המסוים שמצא הוא טמא או טהור? אמנם, בתורה שבעל-פה נמסרו לנו סימניהם של אלה, וזה לשון הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות א, טז): "כל עוף שהוא דורס ואוכל - בידוע שהוא מאלו המינין וטמא. ושאינו דורס ואוכל - אם יש בו אחד משלשה סימנין אלו, הרי זה עוף טהור. ואלו הן: אצבע יתירה, או זפק

18. ראה רמב"ן ויקרא ג, ט, שמאריך לבאר מהו ההבדל בין 'חלב' לבין 'שומן'.

19. וכך כתב הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות ז, ה): "שלשה חלבים הן שחייבין עליהן כרת: חלב שעל הקרב, ושעל שתי הכליות, ושעל הכסלים. אבל האליה מותרת באכילה, לא נקראת חלב אלא לענין קרבן בלבד, כמו שנקראו חלבים כליות ויותרת הכבד לענין קרבן. כמו שאתה אומר 'חלב הארץ' ו'חלב כליות חטה' שהוא טובם. ולפי שמרימין דברים אלו מן הקרבן לשריפה לשם נקראו 'חלב', שאין שם דבר טוב אלא המורם לשם, ולכך נאמר בתרומת מעשר 'בהרימכם את חלבו ממנו'".

והיא המוראה, או שהיה קורקבנו נקלף ביד". אך אותם הקראים, כיצד יידעו איזה עוף טהור ואיזה עוף טמא, מלבד העופות שאנו מזהים בבירור את שמם שהם מותרים, כמו יונה או תור. "וְהִיטִי רוֹצֵה שִׁבְאָר לִי הָעוֹף הַטָּהוֹר מִן הַטָּמֵא, זֹלַת הַמִּפְרָסָמִים, רְצוֹנִי לֹמֵר: בֶּן יוֹנָה אוֹ תוֹר, וּמֵאֵין הוּא אוֹמֵר שְׂאִין הַתְּרַנְגְּלַת וְהָאֵז וְהַקּוֹרָא (=ברווז) וְאַלְבְּרֻכְיָה (=חגלה) מֵהַטָּמָאִים".

- "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (שמות טז, כט). נאסר על ישראל במדבר לצאת וללקט מן בשבת, אך איסור זה נאמר בלשון סתומה שאפשר לפרשה בפירושים רבים. "וְהִיטִי רוֹצֵה שִׁיְתָן לִי גְבוּל 'אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ' בְּיוֹם הַשַּׁבָּת, אִם הוּא בֵּיתוֹ אוֹ חֲצֵרוֹ אוֹ רְשׁוּתוֹ, אִם יְהִי לוֹ חֲצֵרִים רַבִּים, אוֹ מְבוֹאוֹ, אוֹ שְׁכוּנָתוֹ, אוֹ מְדִינָתוֹ, אוֹ מְגֵרֶשׁ עִירוֹ, אַחֲרֵי שֶׁתִּבְּת 'מְקוֹם' סוּבְלַת זֶה וְיִוְתֵר מִזֶּה". הקראים פירשו שאדם לא ייצא מביתו, אך התורה שבעל-פה ביארה שהכוונה לאיסור תחומין - אלפיים אמה מדברי סופרים, וי"ב מיל מן התורה.

- אלו מלאכות נאסרו בשבת? הנה התורה לא ביארה באופן מפורט מה אסור לעשות בשבת, אלא רק כתבה באופן כללי "לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ, י; ועוד). כמו כן ציוותה התורה על מנוחה ביום השבת - "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך" (דברים ה, יד). לכאורה משמע שהמלאכות האסורות הן דווקא מלאכות קשות ומייגעות המונעות מן האדם את מנוחת הגוף, אבל מלאכות קלות ופשוטות הרי הן מותרות, שאין הן פוגעות במנוחת השבת. אך הנה, גם הקראים מודים שאין הדבר כך: "וְהִיטִי רוֹצֵה שִׁיְרָאָה לִי גִדָּר הַמְּלָאכָה הָאֲסוּרָה בַּשַּׁבָּת, וּמָה הוּא הַמוֹנֵעַ מֵהַקְּלָמוֹס וְהַקְּסַת לְהַגִּיָּה הַתּוֹרָה, וְהַמְּתִיר לוֹ לְטַלְטֵל הַסֶּפֶר הַגָּדוֹל וְהַשְּׁלַחַן וְשְׂאֵר הַמְּאֻכְלִים וְסַעֲדַת הָאוֹרְחִים, וְלִטְרַח בְּכָל מָה שִׁיְטַרַח הָאָדָם לְאוֹרְחָיו, וְהֵם בְּמִנוּחָה וְהוּא בִּיגִיעָה, וְיִוְתֵר מִזֶּה עֲבָדָיו וְנָשָׂיו, וְכִבְרֵי נְאֻמָּר: לְמַעַן יִנוּחַ עַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ כְּמוֹךָ". מצד אחד אסור להגיה ולכתוב אות קטנה אחת בספר, שזוהי מלאכה קלה ופשוטה, וכנראה גם הקראים מודים באיסור זה, אך מצד שני מותר לסחוב דברים כבדים כל היום ולהתייגע. מותר גם להזמין אורחים ולטרוח סביבם כל היום, על אף שזה פוגע במנוחתם של בני הבית המארחים. הרי אילו היינו

לומדים הלכות אלה מן התורה שבכתב בלבד לא היינו מגיעים למסקנה זו! על כרחך שיש לתורה שבכתב ביאור המסביר את כוונתה המדויקת הלכה למעשה.

- איסור רכיבה על גבי בהמה ואיסור משא ומתן בשבת. שתי פעולות אלה אסורות משום גזירה מדרבנן, אך כנראה גם הקראים נהגו איסור בזה. על כך מקשה החבר מה המקור שלהם לכך: **"וְלֵמָּה נֶאֱסָרָה רִכְיִבַת בְּהֵמוֹת הַגּוֹיִים בְּשַׁבָּת, וְלֵמָּה זֶה נֶאֱסָרָה הַסְּחוּרָה?"**²⁰. הרי התורה לא ציוותה אלא על מנוחת הבהמה שלך - "למען ינוח שורך וחמורך" (שמות כג, יב; ועוד), אך לא אסרה על מלאכה בבהמה של אינו יהודי. שתי פעולות אלה, הן נהיגה על גבי בהמה והן פעולת הסחורה, הן פעולות שאין בהן טירחה, ומדוע אין הם עושים אותן בשבת? אלא ודאי הם מסתמכים על מסורת ולא על פירוש הפסוקים על פי הפשט.

- דיני ממונות. התורה לא האריכה בכל פרטי דיני ממונות, אלא רק עסקה בכמה סוגי עניינים בדינים שבין אדם לחברו. דיין אינו יכול לדון דיני ממונות על סמך פסוקי התורה שבכתב בלבד, והוא מוכרח לקבל הדרכה מפורטת ממקור מוסמך אחר. **"וְהִיְתִי רוּצָה שִׁידִין בֵּין שְׁנֵי בְּעָלֵי דִינֵין מִסְדֵּר (=על פי פרשת) וְאֵלֶּה הַמְּשֻׁפָּטִים וְכִי תִצְאָ"**. חז"ל בתורה שבעל-פה לימדו אותנו כמה כללים חשובים בדיני ממונות, הנלמדים מן הפסוקים בדרכים שונות, ואלמלא כן אי אפשר היה לדון מסברא אנושית בלבד.

- דיני הירושה. **"וְהַפְּשׁוּט שֶׁבַתּוֹרָה הוּא סְתוּם, כָּל שִׁכּוֹן הַסְּתוּם, כִּי לֹא הָיוּ סוֹמְכִים אֶלָּא עַל הַתּוֹרָה שֶׁבְּעַל-פֶּה"**. כלומר, גם במקומות בהם התורה האריכה והתייחסה למקרים שונים, עדיין אין הדברים נהירים די צורכם מן הפסוקים, והם זקוקים לתוספת ביאור בתורה שבעל-פה - כל שכן במקומות בהם התורה קיצרה ולא האריכה כלל. למשל, בפירוט ההלכות של דיני ירושה. לאחר דרישתן של בנות צלפחד לירושת אביהן התורה האריכה וכתבה כמה

20. כך ביארו מפרשי הכוזרי 'קול יהודה' ואוצר נחמד'.

פסוקים בדיני ירושה (ראה במדבר כז, ו-יא), ולכאורה כל הדינים מפורטים שם, אך באמת אין הדבר כן. כבר כתב האבן עזרא שם (פסוק יא): "ולדעת הנחלות אם יירש האב או האם את הבן, ומה שתירש אשתו - צריכים אנחנו לקבלה". וזהו מה שאמר החבר כאן: **"וְהִיְתִי רוֹצֵה שְׂאֲרָאָה דִּינֵיו וּמְשֻׁפְּטָיו בְּכָל הַיְרָשׁוֹת מִפְּרִשֵׁת בְּנוֹת צְלָפְחָד"**.

- פרטי מצוות שכיחות שונות לא נכתבו. גם מצוות שנראות לכאורה פשוטות וברורות, ואף הקראים מקפידים לקיימן, לא נכתבו בתורה שבכתב הלכותיהן ותיאורן המדויק: **"וְהִיְתִי רוֹצֵה שְׂאֲרָאָה... או איכות המילה וְהַצִּיצִית וְהַסֶּכֶה"**. כיצד נעשית המילה? הקראים לא נהגו לעשות פריעה אלא רק חיתוך הערלה בלבד. כיצד נעשית הציצית? מהם הכללים של מבנה הסוכה והסבך? כל אלה פרטים שהתורה לא ביארה ואנו מוכרחים ללמוד הלכותיהן על ידי מסורת התורה שבעל-פה.

- תפילה. התורה שבכתב לא ציוותה בפירוש בשום מקום על החיוב להתפלל לקב"ה. אעפ"כ גם הקראים ראו במצוות התפילה חיוב גמור מן התורה, ואין אדם יכול להשתמט מחיוב זה. **"וַיִּבְאֵר לִי מֵאֵין הוּא חַיֵּב בְּתַפִּלָּה לֹא-ל"**. על כורחם לומר שעניין זה הגיע אלינו על ידי מסורת התורה שבעל-פה.

- יסודות האמונה. התורה אינה מתייחסת לעולם הבא, עולם הגמול, אלא רק לשכר ועונש בעולם הזה. **"וַיִּמְאֵן הוּא מֵאֵמִין שְׂיֵשׁ בֵּית מוֹעֵד לְכָל חַי וְגִמּוּל וְעֶנֶשׁ אַחַר הַמִּיתָה?"**. גם הקראים מאמינים בעולם הבא, אך סוף סוף מנין להם זאת? הרי אין הדבר כתוב בתורה שבכתב!

- כללי הלכה וכללי פסיקה. כיצד יש לנהוג כאשר מצוות 'מתנגשות' זו בזו ואי אפשר לקיים את שתיהן - מי יקבע את סדר העדיפויות? כאשר מילה חלה בשבת - מלים או לא מלים? התורה אינה מתייחסת לבעיה זו, ואלו דברים שיש לקבוע בהם כללים ברורים. **"וְאֵיךְ הֵם דְּנִין בְּמִצְוֹת הַדּוּחֹת זו אֶת זו, כַּמִּלָּה עִם הַשַּׁבָּת וְהַפֶּסַח עִם הַשַּׁבָּת, מִי נִדְחָה מִפְּנֵי מִי?"**.

השתדלותם המרובה של הקראים מוכיחה דווקא על חוסר בטחונם בדרכם ההלכתית

המלך חוזר כאן (בפיסקה לו) פעם נוספת על טענה שכבר טען לעיל (בפיסקה כב), והיא, שהקראים נראים כמשתדלים יותר בעבודת ה' מאשר ה'רבניים'. "אבל אני רואה אותם משתדלים". לעיל (פיסקה כג) הסביר החבר שהשתדלות גדולה לעבוד את ה' אינה מעידה על אמת, וניתן להתקרב אל הבורא רק על פי המצוות אשר הוא ציווה אותן ולא על פי שכל אנושי. כאן מוסיף החבר ומסביר באופן פסיכולוגי מה באמת עומד מאחורי ההשתדלות הגדולה של הקראים במעשי המצוות שלהם: "והמתחכמים (=אותם אלה הפועלים על פי שכלם והבנתם) בעבודה למלאכת השמים יותר משתדלים מעושי מלאכת ה' המצוים עליה, מפני שאלה במנוחה במה שקבלו ממלאכת ה', ובטחה נפשם בהולך בעיר, שלא הזדמנו למחלקת חולק, ואלה בהולך במדבר איננו יודע מה יפגע, והוא מזדיין בשלחים (=חרבות) חלוץ למלחמה ומלמד בה" (פיסקה לז). כלומר, מי שיש לו מסורת ברורה וידועה הרי הוא כאדם ההולך בעיר, והוא רגוע ושלו ובעל בטחון, ויודע שהוא פועל נכון. לעומתו מי שנשען רק על סברתו והבנתו הרי הוא כאדם ההולך במדבר, והוא שרוי בפחד שמא כל רגע עלול להיפגע. "ואל ישיאך מה שאתה רואה מהשתדלותם, ואל יעצלה מה שאתה רואה מרפיון המקבלים, רצוני לומר: הרבנים, כי אלה בקשו מבצרים להבצר בהם, ואלה שוכנים על ערשותם בעיר קדומה ובצורה" (שם). אז נכון שהקראים משתדלים יותר בעבודת ה' שלהם, ו'הרבניים' נראים עצלים יותר, אך אין מכאן הוכחה לאמיתות הקראות, אלא אדרבה, זוהי הוכחה לחוסר בטחונם בתיאוריית הקנה הרצוף עליה הם נשענים.

ישנה אצל הקראים בעיה שאינה ניתנת לפתרון: מצד אחד, לא יתכן שכל אחד יעשה הישר בעיניו, אך מצד שני אין הם מכירים בסמכות חכמים מלבד התורה שבכתב

אילו היו הקראים מסכימים ביניהם על פסקי הלכה הנכונים לכל, והיו נוהגים כולם בדרך אחת ברורה, על סמך קבלת הנהגה מוסכמת, קשה יותר היה לחלוק על דבריהם. אלה טוענים למסורת אחת על פי תורה שבעל-פה, ואלה טוענים למסורת מקבילה, ולכאורה אי אפשר היה להכריע בזה. אך הנה

באמת אין לקראים מסורת ברורה ומוסכמת. חכמי הקראים לא כתבו ספרי הלכה המחייבים את כולם, אלא כל אחד מאחד מחכמיהם כתב לו ספר הלכה כפי הבנתו וכפי דעתו, וכל אחד ואחד מקהל הקראים מקיים את המצוות רק על פי הבנתו והשגתו – על פי השכל האנושי בלבד. במציאות כזאת בה כל אחד נוהג על פי תפיסתו, ואיש הישר בעיניו יעשה, הופכת התורה להיות הרבה תורות, והדבר עומד בניגוד גמור לציווי התורה שבכתב: "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם" (במדבר טו, טז; ועוד). בוודאי אין זה רצון הקב"ה. **"כִּי הַתּוֹרָה הַזֶּהִירָה עַל תּוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד, וְכִפִּי סִבְרָתְם יִרְבוּ הַתּוֹרוֹת כְּפִי סִבְרַת כָּל אֶחָד מֵהֶם"** (פיסקה לח²¹).

מצב בו כל אחד נוהג על פי הבנתו הוא אף מצב לא יציב, שהרי הבנתו זו יכולה להשתנות בכל יום – אם ילמד ויבין הבנה חדשה, או יפגוש אדם שיסביר לו משהו אחר. נמצא אדם עובד את בוראו בכל יום בצורה אחרת. **"וְעוֹד: כִּי הָאֶחָד לֹא יַעֲמֵד עַל תּוֹרָה אַחַת, כִּי בְּכָל יוֹם תִּתְחַדֵּשׁ לוֹ דַּעַת וְיוֹסִיף דַּעְתּוֹ, וְיִפְגַּע מִי שִׁישִׁיבֵהוּ בְּטַעֲנָה וְצָרִיךְ שְׁיַעֲתֵק בְּהַעֲתֵקֵת דַּעְתּוֹ"** (שם). יתרה מזו! גם אם יחליטו חכמי הקראים שמצב זה הוא מצב לא טוב ולא תקין, ויקבעו אחידות מנהגים לכולם – תהיה זו קבלת סמכות חכמים, והם הרי מתכחשים לסמכות שכזאת. הרי טענתם העיקרית היא שאין הם נאמנים אלא, כביכול, לדבר ה' עצמו כפי שניתן בתורה שבכתב, ולא לביאורים של חכמים! **"וְאִם נִמְצְאוּ מִסְפָּיִמִים נִדְעוּ כִּי הֵם מְקַבְּלִים מֵאֶחָד אוּ מִרַבִּים שֶׁקִּדְמוֹם, וּמִן הַדִּין שֶׁנִּכְפָּר עֲלֵיהֶם הַהִסְפָּמָה, וְנֹאמַר לָהֶם: אֵיךְ הִסְפַּמְתֶּם בְּמִצְוֵה פְלוֹנִית וְהַדַּעַת מְכַרְעַת בְּדַבְרֵי הָאֵל אֶל פְּנֵים רַבִּים? וְאִם אָמְרוּ: כִּן הִיְתָה דַּעַת עֲנָן אוּ בְנִימִין אוּ שְׂאוֹל אוּ זוֹלָתָם, – חִיְבוּ עַצְמָם טַעֲנַת הַקַּבְּלָה מִמֵּי שֶׁהוּא יוֹתֵר קִדְמוֹן"** (שם).

ממילא כל תורת הקראים נשענת על סברות אנושיות קלושות, ואין בטענותיהם אחידות, וכל בעל הגיון ותבונה מבין שאין להם אחיזה בעבודת ה' האמיתית.

21. במהדורת אבן שמואל פיסקה לט.

פרק מו

סמכות חכמים

פיסקאות לט-מז

המחויבות שלנו לשמוע לדברי חכמים

לאחר שהוכיח החבר שאי אפשר להבין את התורה שבכתב ללא מסורת וללא ביאור מוסכם, וממילא משום כך כל השקפתם של הקראים אינה יכולה להחזיק מעמד, עובר החבר להסביר מדוע אנו מוכרחים לשמוע לדברי חכמי תורה שבעל-פה ולא לחכמי הקראים²²:

”כִּי הֵם רַבִּים וְאֵלֶּה יְחִידִים, וְדַעַת הַחֲכָמִים סְמוּכָה עַל הַקְּבָלָה מִהַנְּבִיאִים, וְאֵלֶּה סְבָרָא גְרִידָא בְּלִבָּד, וְהַחֲכָמִים מְסַכְּמִים וְאֵלֶּה חוֹלְקִים, וְהַחֲכָמִים דְּבַרְיָהֶם מִן הַמְּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה', וְאֶפְלוּ אִם הָיוּ דְנִים מְסַבְּרָתֶם גְרִידָא מִן הַדִּין הָיָה לְקַבְּלָם, וְאֵלֶּה אֵינָם כֵּן” (פיסקה לח²³).

1. חכמי הקראים מעטים הם, וחכמי הרבניים רבים.
2. דברי חכמי תורה שבעל-פה אינם מסברא בלבד, אלא הם קיבלו דבריהם מן הנביאים שקדמו להם, כמאמר המשנה הראשונה באבות: ”משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה”. דברי המסורת עברו את ה'סינון' של הנביאים.
3. חכמי הקראים חולקים זה עם זה בכל דבר, הואיל וכל חכמתם נשענת על שכל אנושי ועל הבנתם את הפסוקים, אין כל אחד מהם מבין כמו חברו וגם אין הוא מחויב לדברי חברו. לעומת זאת חכמי ישראל מעבירים את

22. על פי מהדורת אבן שמואל הקטע המצוטט אלה הם דברי החבר. אמנם על פי מהדורת אבן תבון ומהדורת שילת אלה הם דברי מלך כוזר (ודברי החבר מתחילים להלן במילים ”תורתנו קשורה בהלכה למשה מסיני”).

23. במהדורת אבן שמואל פיסקה לט.

המסורה כמו שקיבלו אותה, ולא נחלקו אלא בפרטים אבל לא בכללים, ובפירוש המקובל מסיני אין מחלוקת.

4. בית הדין הגדול - הסנהדרין - שהיו מורים הוראות לכל ישראל, היו יושבים בלשכת הגזית שבמקדש, וזהו "המקום אשר יבחר ה'", והיתה לדבריהם סייעתא דשמיא מיוחדת, וזכו לכוון דבריהם לדעת המקום. התורה שבעל-פה אינה עניין לשכל ולסברא בלבד אלא היא מחוברת לעניין הא-לוהי, ועל כן יש לדבריהם של חכמיה קיום נצחי.

סמכות חכמים נובעת מכוח מצוות התורה, ומקום חכמי תורה שבעל-פה הוא בבית המקדש

חכמי תורה שבעל-פה יונקים את סמכותם מן התורה עצמה, שהרי התורה חייבה אותנו לשמוע אל דבריהם (דברים יז, ה-יא): "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבת בשעריך, וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' א-להיך בו. ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, ודרשת והגידו לך את דבר המשפט. ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה', **ושמרת לעשות ככל אשר יורוך.** על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, **לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל.**"

יתרה מזו, התורה אף החמירה מאוד בעונשו של מי שימרה את דברי חכמים ולא יקבל את דבריהם (שם פסוק יב): "**והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן העומד לשרת שם את ה' א-להיך או אל השופט, ומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל.**" התורה נותנת לדברי חכמים תוקף וכוח על מנת שדבריהם יתקבלו ויישמעו בכל ישראל.

על פי הפסוקים הנ"ל, מקומם של החכמים - "הכהנים הלויים" - הוא בבית המקדש, במקום המקודש ביותר - "המקום ההוא אשר יבחר ה'". ואכן, הסנהדרין הגדולה, שהיא הסמכות ההלכתית הגבוהה ביותר, היתה יושבת בבית המקדש בלשכת הגזית, ומורה הלכה ומבארת את המצוות, ומשם היתה יוצאת תורה לכל ישראל - "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". מצב זה של תורה שבעל-פה הסמוכה למקדש הוא המצב האידאלי, בו התורה שבעל-פה מחוברת וקשורה אל העניין הא-לוהי והשראת השכינה, ושואבת

את כוחה ואת סמכותה בחיבור הנעלה ביותר בין שמים וארץ. באופן זה מובטחים היו החכמים בבית הדין שיזכו לכוון דעתם עד כמה שאפשר לרצון ה'.

על פי ביאור זה של ריה"ל אנו יכולים להבין את משמעות כוחם של חכמים, שהרי סמכותם ותורתם נובעת באופן ישיר מן החיבור הגדול ביותר של שמים וארץ, מקום המפגש של האין סוף עם העולם. אם כן, יש לנו שתי מצוות של תורה המחייבות אותנו לשמוע לדברי חכמים - אחת מצַנֵת עשה ואחת מצַנֵת לא תעשה: מצות עשה של "ושמרת לעשות ככל אשר יורוך", ומצות לא תעשה של "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל"²⁴.

מכוח ציווי זה של תורה יכולים חכמים לתקן תקנות ולגזור גזרות, ואף להוסיף מצוות, ואף על מצוות מדרבנן אנו מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו" - "והיכן ציוונו? מלא תסור!" (ראה שבת כג ע"א). כיצד אנחנו מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו" על מקרא מגילה בפורים, ועל הדלקת נר חנוכה, ועל קריאת הלל במועדים מיוחדים, ועל נטילת ידים, ועל הנחת עירוב - הרי כל המצוות האלה הן מצוות מדרבנן, מדברי חכמים, והקב"ה עצמו לא ציווה אותנו עליהן בתורתו אלא היו אלה חכמים שהורו לנו לעשות כן?! אלא אנו מחויבים לעשות כן מכוח הציווי של "ולא תסור מן הדבר אשר יגידו לך", ועל כן אנו גם יכולים לברך ולומר "וציוונו", משום שאנו מחויבים מן התורה לשמוע לדברי חכמים.

כאן מחדש ריה"ל חידוש מעניין, שהוא בסיס לשיטתו ביחס לתורה שבעל-פה: עיקר תורה שבעל-פה, רוצה לומר ביאור התורה ודרשותיה, וחידוש מצוות מדברי חכמים (כמו קביעת חגי פורים וחנוכה, ומצוות קריאת מגילה, והדלקת נר חנוכה, ונטילת ידים, ועוד), וכן גזירת גזירות המבטלות מצוות מן התורה (כמו הגזירה שלא לתקוע שופר בראש השנה שחל להיות בשבת, ועוד) - כל זה קבעו לנו חכמינו ז"ל בזמן שהיתה בעם ישראל נבואה, ובזמן שבית המקדש היה קיים. מצב כזה הבטיח חיבור של חכמי התורה אל העניין האלוהי, כפי שציוותה התורה כנ"ל. אמנם, לאחר חורבן בית המקדש

24. ועיין הקדמת הרמב"ם והרמב"ן ל'ספר המצוות' לעניין היחס בין דברי תורה לדברי חכמים, ואכמ"ל.

וגלות עם ישראל ניטל כוחם של חכמים, ושוב אין הם יכולים לחדש מצוות באופן זה. "וְאֵלוּ הָיוּ חֻקֵינוּ יוֹצְאִים אַחַר הַגְלוֹת לֹא הָיוּ נִקְרָאִים 'מִצְוֹת', וְלֹא הָיוּ חֻבִּים לְבָרֵךְ עֲלֵיהֶם, אֲךָ הָיוּ אוֹמְרִים בְּהֵם שְׁהֵם 'תִּקְנָה' אוּ 'מִנְהַג'" (פיסקה לט).

חידושו הגדול של ריה"ל: התורה נתנה לחכמים כוח וסמכות לבאר את התורה, לתקן תקנות ולגזור גזירות, ועליהם לא חל איסור "לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו"

מלך כוזר מעלה את אחת השאלות הקשות בנושא סמכותם וכוחם של חכמים: "אִיךָ יִתְכַן זֶה עִם 'לֹא תוֹסֵף עָלָיו וְלֹא תִגְרַע מִמֶּנּוּ'" (פיסקה מ). כיצד יכולים חכמים לתקן תקנות ולהוסיף מצוות על מה שציוותה התורה, והרי התורה עצמה אסרה זאת. פעמיים מופיע בתורה האיסור להוסיף מצוה על מצוות התורה או לגרוע מהן: "לֹא תוֹסִיפוּ עַל הַדְּבָר אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ, לְשִׁמּוֹר אֶת מִצְוֹת ה' אֲ-לֵהֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֶתְכֶם" (דברים ד, ב; וכן "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות, לֹא תוֹסֵף עָלָיו וְלֹא תִגְרַע מִמֶּנּוּ" (שם יג, א)).

טעם המצוה מובן, והוא אף מתיישב היטב עם כל מה שלימד אותנו ריה"ל בעבר: רק הקב"ה יודע לשער את המעשים אשר על האדם לעשות כדי להתקרב ולזכות בעניין הא-לוהי. מצוות התורה הן הדרך הנכונה, וכל הוספה עליהן או גריעה מהן תביא לידי קלקול. כיצד יכולים חכמים להוסיף מצוות על מצוות התורה, והרי זה איסור מפורש!

מן הסתם היתה זו אחת מטענות הקראים כנגד החכמים, אך היא מוצגת כאן כשאלה של מלך כוזר.

ואכן, עם שאלה זו כבר התמודדו חז"ל עצמם, ואף בראשונים העלו שיטות שונות בכדי להסביר את גדרי איסור "בל תוסיף" ו"בל תגרע".

כך ניסח שאלה זו הרמב"ם (הלכות ממרים ב, ט): "הואיל ויש לבית דין לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות, וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה, מהו זה שהזהירה תורה 'לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו'?".

מן הגמרא משמע שעובר על איסור "בל תוסיף" רק מי שמוסיף בפרטי המצוה, כגון שמטיל חמש ציציות במקום ארבע, או נוטל חמשה מינים שלולב

במקום ארבעה, או שמניח חמש פרשיות בתפילין במקום ארבע, וכן כשמחסיר מפרטי המצוה עובר על "בל תגרע" (ועיין רש"י על התורה דברים ד, ב, ובהשגת הראב"ד על הרמב"ם שם).

הרמב"ם (שם) הסביר את גדר איסור "בל תוסיף" ו"בל תגרע" באופן אחר: **"שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן ולקבוע הדבר לעולם בדבר שהוא מן התורה, בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל-פה. כיצד? הרי כתוב בתורה 'לא תבשל גדי בחלב אמו'. מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב, בין בשר בהמה בין בשר חיה, אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה. אם יבוא בית דין ויתיר בשר חיה בחלב - הרי זה גורע, ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה - הרי זה מוסיף"**. כלומר, איסור "בל תוסיף" ו"בל תגרע" אינו מתייחס לאדם הפרטי אלא לבית הדין, ועל בית הדין מוטל איסור להוסיף איסורים על מה שאמרה תורה ולומר שהם אסורים מן התורה, אבל אם הוסיפו איסורים והודיעו שאלה איסורים מדבריהם - אין בכך איסור "בל תוסיף".

הרמב"ן בפירושו לתורה (דברים ד, ב) הוסיף גדר נוסף: **"ולפי דעתי אפילו בדה לעשות מצוה בפני עצמה, כגון שעשה חג בחדש שבדה מלבו כירבעם (מלכים א' יב, לג), עובר בלאו"**. לשיטתו איסור זה שייך לכל אדם, ומה שחכמים הוסיפו מצוות על מצוות התורה היינו רק משום שמצאו לכך אסמכתא מן התורה, ואלמלא כן לא היו מוסיפים (עיין שם בדבריו).²⁵

ריה"ל מציג גישה אחרת לחלוטין, שונה מכל מה שראינו עד כה: **"לא נאמר זה אלא להמון, פדי שלא יחדשו משכלם ויתחכמו מדעתם ויקבעו לעצמם תורות מהקשות כמו שעושים הקראים"** (פיסקה מא). ראשית, איסור זה אינו חל על חכמים אלא על 'ההמון', רוצה לומר שלא כל אדם יכול לבוא ולפרש את התורה ולהחליט מה כתוב בה, אלא רק לחכמים מותר לעשות כן. אדרבה, אזהרה זו לא באה להגביל את כוחם וסמכותם של חכמים אלא היא באה לתת לה תוקף. דע לך, היהודי הפרטי, כי רק לחכמים ולנביאים יש הזכות לפרש את התורה ולהוסיף עליה, לתקן תקנות ולגזור גזרות, אבל לך

²⁵ וראיתי בספרו של הרב טולדאנו כאן ביאור ארוך בו הוא מראה דוגמאות רבות, ומוכיח איך דברי חכמים במצוותיהם, בתקנותיהם ובגזרותיהם, נשענים על פסוקי התורה והנביאים. אין אלה המצאות ודברים חדשים אלא הבנה של עומק הפסוקים ורצון ה'.

באופן פרטי אסור לעשות כן. "וְהָיָה מֵאָמְרוֹ: 'לֹא תוֹסִיפוּ עַל הַדְּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם, עַל מֵה שְּׂצִוִיתִי אֶתְכֶם עַל יְדֵי מֹשֶׁה וְעַל יְדֵי נְבִיא מְקַרְבְּךָ מֵאֲחֵיךָ". אסור להוסיף על מה שכתוב ועל מה שציוו משה והנביאים והחכמים.

על פי זה מסביר ריה"ל כמה מעשים המסופרים בספרי הנביא, שלכאורה נעשו שלא על פי התורה:

"וּכְבֹּד אָנוּ רוֹאִים מֵה שְׁנִקְבַּע אַחֲרֵי מֹשֶׁה וְהִיְתָה מִצְוָה, כְּמוֹ שֶׁעָשָׂה שְׁלֹמֹה שֶׁקִּדַּשׁ אֶת תּוֹךְ הַחֲצַר וְהֶעֱלָה עוֹלוֹת בְּזוֹלַת הַמִּזְבֵּחַ, וְעָשָׂה הַחֵג שְׁבַעַת יָמִים וְשְׁבַעַת יָמִים, וּמֵה שֶׁכָּתַב דָּוִד וּשְׁמוּאֵל מְסֻדֵּר הַמְשׁוֹרְרִים בְּבֵית, וְהָיוּ לְמִצּוֹת תְּמִידוֹת, וּמֵה שֶׁעָשָׂה שְׁלֹמֹה בְּמִקְדָּשׁ, וּמֵה שֶׁהִנִּיחַ מִמֶּה שֶׁעָשָׂה מֹשֶׁה בְּמִדְבָּר, וּמֵה שֶׁהֶעֱמִיד עֲזָרָא בְּבֵית שֵׁנִי עַל קֶהְלוֹ לְתַת שְׁלִישִׁית הַשָּׁקָל, וּמֵה שֶׁהֶעֱמִידוּ בְּמִקּוֹם הָאָרוֹן תְּכוֹנָה שֶׁתָּלוּ לְפָנֶיהָ הַפְּרָכֶת, בְּעֵבֹר שְׂיִדְעוּ כִּי הָאָרוֹן גָּנוּז לְשֵׁם" (פיסקה לט).

למשל, אחת הדוגמאות אליהן מתייחס ריה"ל היא חנוכת בית המקדש על ידי שלמה המלך. מן הפסוקים (מלכים א' ח, סה-סו; דברי הימים ב' ז, ח-י) עולה ששלמה המלך חגג את חנוכת המקדש יחד עם חג הסוכות במשך 14 יום, ועם ישראל לא ציין באותה שנה את יום הכיפורים! כיצד עשה זאת? מסביר ריה"ל: הכל נעשה בהסכמת חכמים! לחכמים הנמצאים סמוך למקדש ומחוברים לעניין הא-לוהי יש את הסמכות להוסיף על מצוות התורה ולגרוע מהן, וכל מה שנעשה בהתייעצות איתם הוא מותר!²⁶

26. אמנם מן הגמרא (מועד קטן ט ע"א) משמע שהיו צריכים מחילה מיוחדת על כך שלא קיימו את יום הכיפורים באותה שנה, ולכאורה דברי ריה"ל אינם עולים בקנה אחד עם דברי הגמרא.

ואולי, צריך לומר, על מנת שלא יהיו דברי ריה"ל חולקים על דברי חז"ל בגמרא ועל הבנת שאר ראשונים, שגם ריה"ל עצמו לא בא לומר שחכמים יכולים להוסיף ולגרוע ממצוות התורה, אלא כל הדיון הוא רק על סמכות חכמים להוסיף גזירות ותקנות כסייגים למצוות התורה. כי לכאורה, אם אתה מוסיף סייגים על המצוות אתה לכאורה טוען שהתורה אינה שלמה והיא צריכה תיקונים ושיפורים! על כך אומר ריה"ל, שהואיל וחכמים היו מחוברים למקדש ולעניין הא-לוהי על כן הם היו יכולים להוסיף סייגים ותקנות (ואין הוא דן בהוספה וגריעה של מצוות דאורייתא!).

כאמור, גישה זו של ריה"ל היא חידוש גדול, ונותנת לחכמים (עד סוף ימי בית שני) סמכות גדולה מאוד. אמנם, גישה זו אינה הגישה המקובלת בראשונים ובאחרונים, ונראה שנדחתה מן ההלכה.

האם יש טעם ומשמעות גם לפרטי המצוות? נראה שנחלקו בזה הרמב"ם וריה"ל (פסקה מג)

כבר הסכימו רוב חכמי ישראל לדורותיהם שיש למצוות התורה טעם, והן ודאי לא ניתנו לנו רק כדי לשעבד אותנו לעבודת ה' (וראה מה שכתבנו בזה במאמר ראשון פרק יז). משום כך ראו לנכון חז"ל ורבותינו לחפש ולמצוא טעמים והסברים למצוות השונות, באופן שייתן לאדם קורת רוח בהבנת כוונת הדברים במעשי המצוות אשר הוא עושה, מלבד הנימוק הברור והמחייב שזוהי גזרת מלך. אמנם, לא תמיד אנחנו מבינים את טעם המצוה, ויש מצוות שאין אנו יורדים לסוף עניינן, ואין אנו מוצאים בהן טעם מספיק ליישב את דעתנו. גם באותן מצוות להן אנו מוצאים טעם והסבר המיישב את דעתנו, ברור לנו שאין זהו בהכרח הטעם האמיתי או הטעם היחיד למצוה זו. כאמור, זוהי דעתם של רוב חכמי ישראל.

ברם, כיצד יש להתבונן בפרטי המצוה? האם גם לפרטי המצוה יש לחפש טעמים? האם כאשר אנו מחפשים טעם כללי למצוה אנו צריכים להתאים אותנו לכל פרטי המצוה גם כן?

נראה לומר שבשאלה זו נחלקו הרמב"ם (במורה נבוכים) וריה"ל. הרמב"ם כתב בפירושו שאין צורך לחפש טעמים לפרטי המצוות אלא רק למצוה באופן כללי. כך הוא למד וביאר את מאמר חז"ל הידוע (בראשית רבה פמ"ד, א, ועוד): **"וכי מה אכפת לו להקב"ה בין מי שהוא שוחט מן הצואר למי שהוא שוחט מן העורף? הוי אומר לא ניתנו המצוות אלא לצרוף בהן את הבריות"**. וזה לשון הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פכ"ו): **"מה שראוי שכל שלם בשכלו יאמין בו בעניין זה הוא... שלכל המצוות יש בהכרח טעם, והציווי עליהן ניתן לתועלת כלשהי, ואילו הפרטים שלהן הם אשר עליהם נאמר שהם בגלל הציווי בלבד. דוגמא לזאת שהריגת בעלי חיים מתוך הכרח התזונה הטובה תועלתה ברורה... אבל שזה יהיה בשחיטה, ולא בנחירה, ובחיתוך הוושט ובית הבליעה במקום מסויים - אלה וכיוצא בהם לצרוף בהן**

את הבריות... מכיוון שההכרח מביא לאכילת בעלי חיים כוון למוות הקל ביותר יחד עם קלות הביצוע. שכן אי אפשר לערוף אלא בחרב או כיוצא בה, ואילו לשחוט אפשר בכל דבר, ולהקלת המוות התנו שהסכין תהיה חדה".

כלומר, טעמה של מצות 'שחיטה' הוא פשוט: אדם זקוק לצורך חיותו לאכול בשר בעלי חיים, ולשם כך הוא נזקק להמית בעלי חיים. התורה מתירה זאת, אך היא מעוניינת **למעט את צער הבהמה** ולהמיתה במיתה הקלה ביותר (וראה מה שביאר הרמב"ם שם בפרק מח). לפי טעם זה כל מיתה מהירה שאין בה ייסורים צריכה היתה להיות מותרת, כגון לערוף את ראש הבהמה מן העורף (בחרב או בקופיץ), 'ולא אכפת לו לקב"ה בין מי שהוא שוחט מן הצוואר למי שהוא שוחט מן העורף', אך התורה קבעה אפשרות מסויימת אחת בלבד - שחיטה מן הצוואר - משום שזוהי פעולה נוחה שניתן לעשותה ביתר קלות. רוצה לומר, גם פעולה של עריפת הראש מן העורף מקיימת את תכלית המצוה, ואין בה צער לבהמה, אך התורה 'החליטה' על שחיטה מן הצוואר בלבד, וממילא כל הריגת בהמה באופן אחר יהיה פסול.

עוד כותב הרמב"ם שם: "דוגמא למהות האמיתית של עניין הפרטים הוא הקורבן. כי לציווי להקריב קורבנות יש תועלת רבה ברורה, ... אך שקורבן זה כבש וזה איל, ושמשפרם מספר מסוים, לזאת לעולם לא יינתנו טעמים. לדעתי, כל מי שיתעסק במתן טעמים למשהו מפרטים אלה הוזה הזיה ממושכת... מי שמדמה שלפרטים אלה אפשר לתת טעמים רחוק מן האמת כמי שמדמה שלמצוה בכללותה אין תועלת מציאותית. דע שהחכמה חייבה - ואם - רצה תאמר שההכרח גורם - שיהיו פרטים שאי אפשר לתת להם טעמים. ... מפני שאם תאמר "מדוע שבעה כבשים ולא שמונה", היו שואלים כן לו אמר "שמונה" או עשרה" או "עשרים". והרי בהכרח אין מנוס ממספר. ומה שקבעו בעניין זה תמיד שלכל יש טעמים, ומה שטעמו התברר לשלמה, היא התועלת של אותה מצוה בכללותה ולא המעקב אחר פרטיה".

אם כן, דבריו של הרמב"ם ברורים. טעם המצוה ניתן למצוה בכללותה, אך לפרטי המצוה אין מקום לחפש טעמים, ובהכרח שיהיו פרטים שאין בהם טעם. אין זה פוגם בחכמתה של המצוה אלא זהו כורח שאי אפשר להימנע ממנו.

אך נראה שריה"ל סבור אחרת.

כבר ראינו לעיל במאמר ראשון (פיסקאות צח-צט) עד כמה ריה"ל רואה חשיבות בפרטים, ומבין שפרטי המצוה מחושבים באופן מדויק ומדוקדק, ונעשו בשיעור זה על ידי החכמה העליונה על מנת להכין את האדם לקבלת העניין האלוהי. לשיטתו של ריה"ל גם לפרטים ישנה משמעות, ולכל פרט יש טעם ותכלית. ריה"ל משווה שם את פרטי המצוות לענייני הטבע, כגון הרכב הצמחים ובעלי החיים, שהם מורכבים ממינון מדויק של יסודות ושל חום וקור, ואם ישתנה בהרכבם פרט אחד קטן - ישתנה כל אותו הצמח או בעל החיים.

אך באמת, בבואנו לחקור את טעמי המצוות ולהבין לעומק, לא נוכל להקיף את כל משמעותן של המצוות. אין לאדם אפשרות להקיף את ההבנה של כל הפרטים, ולפעמים הוא יתקשה להסביר לעצמו משמעותו של פרט זה או אחר. על כן מדגיש ריה"ל: **"כְּשֵׁיתְבָּרְרוּ הַכְּלָלוֹת אֶל תֵּתֶן לְבָבְךָ לְחֻלְקִים, כִּי הֲרִבָּה שְׂיִכְנִס בָּהֶם הַטְּעוֹת"** (פיסקה מג). כלומר, אם הבנת את הטעם הכללי של המצוה, אל תהרוס את כל הבניין אם לא הבנת את אחד הפרטים. אחר שהבנת את החכמה הטמונה במצוה, וראית את החכמה הטמונה בשאר המצוות, עליך להבין שיש כאן חכמה גדולה גם אם לא הצלחת לרדת אל סוף דעתה וגימוקה. אחרי שידעת שהכללים נכונים ומוצקים, אל תתבלבל עם הפרטים כי הם עלולים להטעות אותך ולערער את הבנתך. **"וְעוֹד - שְׂאִין לָהֶם תְּכִלִּית, מִפְּנֵי שֶׁהֵם מְסַתְבְּכִים וְלֹא יִמְלְטוּ הַמְדַבְּרִים מִבְּלִבּוֹלָם"** (שם).

הקב"ה מתגלה אלינו בעולם בשתי דרכים: גם בדרך ההשגחה והנהגת העולם וגם על ידי התורה ומצוותיה

כדי לשכנע בטענה זו משווה ריה"ל את החכמה הטמונה במצוות לחכמה הטמונה בדרך הנהגת הקב"ה בעולם: **"וְזֶה כְּמִי שֶׁנִּתְבָּרַר אֲצִלוֹ צְדָק הַבּוֹרָא, וְשִׁחְכְּמָתוֹ כּוֹלְלָת, אֵינְנוּ מִבֵּיט לְמָה שֶׁהוּא נִרְאָה בְּעוֹלָם מִן הָעוֹלָם, וְכִמוֹ שְׂאָמַר: "אִם עֲשֶׂה רָשׁ וְגִזְל מְשַׁפֵּט וְצָדֵק תִּרְאָה בְּמִדְיָנָה - אֶל-תִּתְמָה עַל-הַחֲפִץ" (קהלת ה, ז).** כלומר, אחרי שהבנת שדרכו של הקב"ה להנהיג את עולמו בצדק, ולשלם שכר טוב לטובים ועונש לרשעים, וזן בחסד את כל בריותיו, והנה פתאום אתה נתקל במקרה בו נעשה עוול בעולם, ואנשים טובים סובלים על ידי אנשים אחרים - לכאורה המקרה הפרטי הזה עומד

בסתירה אל הכלל אותו אתה מכיר של צדק! על כך אומר הפסוק "אל תתמה על החפץ - כי גבוה מעל גבוה שומר, וגבוהים עליהם", כלומר, אל תתן לתמיהה ולשאלה לערער לך את הידיעה והאמונה באמיתות צדקת ה', כי אתה לא מבין את כל דרך ההנהגה באופן מוחלט. הכל נעשה בשליטה ובהשגחה, גם אם אתה לא מצליח לראות זאת. באותה המידה יש להתייחס אל המסורת של תורה שבעל-פה המסורה לנו ביד החכמים - הואיל והכרנו בחשיבות מסורת זו, ובנאמנותם של חכמים ובחיבורם המיוחד אל העניין האלוהי, ובחכמתם העמוקה והגדולה, ממילא גם אם ניתקל בפרט מסויים בדבריהם שלא יהיה מובן לנו ולא נדע את טעמו, מכל מקום עלינו לקבל את הדברים ולא לערער על קיום הבניין כולו.

השוואה זו שעושה ריה"ל בין התורה והמצוות להנהגת הקב"ה את העולם מגלה לנו פעם נוספת את ההסתכלות המיוחדת של ריה"ל על מקומם של התורה והמצוות בעולם. מצוות התורה אינן עניין חיצוני לעולם, ואין זו תורה שירדה לעולם ומנסה לשנות אותו ולתקן אותו, אלא התורה והמצוות הם חלק בלתי נפרד מן העולם עצמו ומהתנהלותו. זהו מה שאמרו חז"ל במדרש על בריאת העולם, שהקב"ה "איסתכל באורייתא וברא עלמא", כלומר העולם מושגת על ערכי התורה, והוא נברא באופן המתאים לה. ממילא נוכל להבין שמצוות התורה הן ההנהגה הטבעית והנכונה לאדם ולעולם, והחכמה הטמונה בבריאה ובטבע ובהנהגת העולם היא החכמה הטמונה בתורה ובמצוות - בבחינת "קודשא בריך הוא ואורייתא חד הוא".

ואכן, אם נתבונן בפסוקי התורה נראה בבירור כיצד משולבים בה סיפורים היסטוריים ודרכי הנהגת העולם, בד בבד עם פרשיות המצוות. אין אלה שני חלקים נפרדים זה מזה, אלא אדרבה, הם כרוכים ושלובים ואגודים זה בזה. למשל, פרשת 'בא' המספרת על יציאת מצרים משלבת בתוכה גם את מצוות קידוש החודש, קרבן פסח, פדיון הבן, ועוד. פרשת 'שלח-לך' המספרת על מעשה המרגלים, משלבת בתוכה גם את מצוות חלה, נסכים, ציצית, ועוד. אין זאת אלא משום שהקב"ה מתגלה בעולם בשתי הדרכים - בדרך הנהגת העולם הטבעית, ובדרך מצוות התורה. אדם הרוצה לגלות את הבורא יכול להתבונן בבריאה ובדרך הנהגת ה' את בריותיו, וכן הוא יכול להתבונן בתורה ולהעמיק וללמוד ולקיים את מצוותיה.

"עין תחת עין - ממון" זוהי כוונת התורה למעשה, וכן מוכח על דרך הפשט וההיגיון, אך התורה מלמדת שראוי היה שייענש המזיק בגופו ממש (פסיקאות מד-מז)

בפסיקה מג הסביר החבר למלך כוזר שאין עניין להתעכב על קשיים בפרטים אם התמונה הגדולה ברורה, ולכן אין להקשות על פירושי התורה שבעל-פה, שהרי כבר הוכחנו שיש לחכמים את המסורת ואת הסמכות לבאר את התורה שבכתב. אך המלך 'מתעקש', ומבקש לברר את השאלה הידועה על "עין תחת עין". הן, לכאורה, התורה כתבה בפירוש שעונשו של מזיק נזקי גוף יהיו בבחינת 'מידה כנגד מידה', ומי שהוציא לחבירו עין עונשו בבית דין יהיה שיוציאו לו עין, וכיצד באה תורה שבעל-פה והפקיעה פסוק זה מידי פשוטו, וקבעה שעונשו של המזיק יהיה עונש ממוני בלבד?! כמובן, הקראים שמחו על 'סתירה' זו כמוצאי שלל רב, וזוהי אחת ההוכחות החזקות לטענתם הידועה שתורה שבעל-פה מסלפת את פשט הפסוקים של תורה שבכתב. אמנם, שאלה זו אינה שאלה חדשה כלל ועיקר, וכבר בגמרא (בבא קמא פג ע"ב-פד ע"א) האריכו האמוראים ליישבה ותירצו כמה תירוצים, ואת חלקם מביא כאן ריה"ל בתשובתו. ריה"ל ניגש לפתרון השאלה בשתי דרכים: הוכחה על דרך הפשט, והוכחה מן ההיגיון.

ראשית, הוכחה על דרך הפשט.

על ידי פסוק אחר מוכיח ריה"ל שגם כאשר התורה אומרת בענייני תשלומי נזק 'זה תחת זה' אין כוונתה באופן מילולי ממש, אלא רצונה לומר תשלום ממוני. כך מצאנו בעניין תשלומי נזק בעניין מכה בהמה. נאמר (ויקרא כד, יח): **"זמכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש"**, וכאן כולם מבינים שכוונת הפסוק לומר שאדם שהרג בהמה של אדם אחר עונשו הוא שצריך לשלם לו בהמה אחרת תחתיה. **"וְהָיָה לֹא הָיָה אֹמֵר: מִי שֶׁהִכָּה סוֹסֶךָ - הִכָּה סוֹסוֹ, אֲבָל אֹמֵר: קַח סוֹסוֹ, כִּי אֵין לְךָ תוֹעֵלַת בְּהֵמוֹת סוֹסוֹ"** (פסיקה מז). איש אינו חולק על כך שאין שום תועלת להרוג את בהמתו של המזיק, אלא ודאי עונשו הוא ממוני, ועליו לשלם בהמה תחת הבהמה אותה הרג, וזוהי משמעות הפסוק. אם כן, הוכחנו זה עתה שגם כאשר התורה אומרת במילים מפורשות "נפש תחת נפש" אין כוונתה לעונש של 'מידה כנגד מידה', ואינה רוצה לחייב

הריגת נפש בהמה תחת נפש הבהמה המתה, אלא כוונתה לעונש ממוני השווה בערכו לנזק - תן לו בהמה אחרת במקום הבהמה שהרגת לו. ממילא התברר שגם כאשר כתבה התורה "שבר תחת שבר, עין תחת עין, שן תחת שן, כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" - וכתבה זאת בפסוק סמוך ל"נפש תחת נפש" שנאמר לגבי בהמה, ומשמע שזוהי בדיוק אותה משמעות - אין כוונתה כפשוטו אלא כוונתה לעונש ממוני.

שנית, הוכחה על דרך ההיגיון.

ברור לכל בר דעת שאדם שהזיק לממון חבירו או לבהמת חבירו, אין אנו אומרים שעונשו יהיה שייעשה לו נזק זהה לרכושו, וכגון מי ששרף שדהו של חבירו לא נאמר שאף אנו נשרוף את שדהו של המזיק, ועל ידי כך ירגיש בדיוק מה שהרגיש הניזק, אלא עונשו יהיה עונש ממוני. אין שום תועלת במעשה נזק זהה, ואין לניזק שום הנאה ופיצוי מזה.

אם כן, אותו שיקול בדיוק שייך גם בנזק גוף שגרם אדם לחבירו - איזו תועלת יש לניזק אם גם למזיק ייגרם בדיוק אותו הנזק? "מי שפָּרַת יָדָהּ אֵין אֹמְרִים לָהּ: קַח יָדוֹ, כִּי אֵין לָהּ תוֹעֵלַת בְּכָרֶת אֶת יָדוֹ" (שם). הרגש של הניזק התובע שייגרם נזק גופני למזיק הוא רגש נקמה, ובנקמה אין שום תועלת. התורה אינה מעוניינת במעשי נקם אלא בענישת המזיק יחד עם פיצוי לניזק. עונש שאין בו תועלת אינו רצוי. כשם שאין אנו נוקמים במזיק ושורפים את שדהו על כך ששרף שדהו של חבירו, אלא דורשים ממנו פיצוי כספי על הנזק הכספי שגרם, כך אין אנו כורתים את ידו על כך שכרת את ידו של חבירו, אלא דורשים ממנו פיצוי כספי על הנזק הגופני שגרם לחבירו.

בנוסף לכך, עונש גופני של 'מידה תחת מידה' אינו מעשי כלל: "כָּל שִׁפְוֹן שֶׁהָיָה נִכְנָס בְּדִינֵי הָאֱלֹהִים מֵהַ שִׁסּוּתָהּ אֹתוֹ הַשִּׁכָּל, מִפְּצַע תַּחַת פְּצַע' וְחִבּוּרָה תַּחַת חִבּוּרָה', אֵיךְ נוֹכַל לְשַׁעַר זֶה, שְׁמָא יָמוּת אֶחָד מֵהֶם מִפְּצַע וְלֹא יָמוּת הָאַחֵר מִכְּמוּתוֹ, וְאֵיךְ נוֹכַל לְשַׁעַר כְּמוּתוֹ" (שם). הרי לא ניתן לפצוע את המזיק בדיוק באותה המידה בה הוא פצע את הניזק, וכל פציעה שונה מחברתה, וכל אדם מגיב גופנית באופן שונה לפציעות שונות - יש אדם שהוא רגיש מחבירו ועדין ממנו, ופציעה כזו עלולה להשפיע עליו באופן שונה. אם כן, אי אפשר לדיוק ולהעניש בדיוק באותה המידה המגיעה לו!

טענה נוספת: לעיתים נזק זהה יגרום לתוצאות שונות אצל שני בני אדם: "וְאִיךָ נִקַּח עֵין מִי שְׂאִין לוֹ אֶלָּא עֵין אַחַת כְּפָר עֵין מִי שֵׁישׁ לוֹ שְׁתֵי עֵינַיִם, וְיִשְׂאֵר הָאֶחָד סוּמָא וְהַשֵּׁנִי בְּעֵין אַחַת, וְהַתּוֹרָה אָמְרָה: 'כִּאֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם כֵּן יִנְתֵּן בוֹ'" (שם). במקרה כזה, בו למזיק יש רק עין אחת, אם כעונש נעקור לו עין הרי נהפוך אותו לעיוור, והרי הוא לא עיוור את חברו לגמרי אלא רק עקר לו עין אחת. כלומר, במקרים רבים אין כאן באמת 'מידה כנגד מידה', כי יש לחשב את כל ההשלכות והתוצאות של מעשה העונש, ולא להתייחס רק למעשה עצמו.

אם כן, מוכיח ריה"ל בשתי דרכים כי ודאי גם התורה שבכתב לא התכוונה לומר שעונשו של מזיק חברו יהיה עונש גופני, אלא כוונתה לעונש ממוני, ובלשון חז"ל: "עין תחת עין - ממון". זהו פשט הפסוק ולכך התכוונה התורה שבכתב, וחכמים לא עקרו את דברי התורה מפשטם!

אך הנה, בדור שלנו (להבדיל מדורות קודמים) אין אנו מסתפקים בהסברים על דרך הפשט וההיגיון, המוכיחים באופן ברור שכוונת התורה אינה כפי ההבנה הפשוטה. אין לנו שאלות על חז"ל, על סמכותם או על חכמתם, ואנו מסכימים לכל מה שהם מסבירים בפרשנות התורה. השאלה שמטרידה אותנו היא שאלה אחרת: הואיל והתורה התכוונה למה שפירשו חכמים, ולא להבנה העולה בקריאה פשוטה, מדוע אם כן היא ניסחה את הדברים באופן הגורם לטעות ולהבנה שונה? מדוע לא כתבה התורה בפשטות את המשמעות הפשוטה?²⁷ אף כאן השאלה היא פשוטה: מדוע לא כתבה התורה בפירוש שעונשו של מזיק הוא עונש ממוני ולא עונש גופני?

וכאן אנו מגיעים ליסוד חשוב בהבנת תורה שבכתב. בכל מקום בו אנו מגלים 'סתירה' בין משמעות המצוה כפשוטה לבין ביאור התורה שבעל-פה - עלינו להבין את משמעות הפסוקים בשני רבדים: הרובד הערכי והרובד המעשי. ברובד הערכי יש להבין את דברי המצוה כפשוטה, ולהתבונן מהו המסר אותו רוצה התורה ללמד אותנו. ברובד המעשי יש לבאר את המצוה הלכה למעשה כפי שביארו חכמים.

27. הרחבה בעניין זה ראה בספר 'פשוטו של מקרא', הרב יהודה קופרמן.

הוא הדין כאן: עונשו של מזיק הוא "עין תחת עין" - רוצה לומר שבאמת ראוי היה להעניש את המזיק עונש גופני ממש, ולגרום לו בדיוק את אותו הצער והנזק שגרם לחבירו. לא יתכן שאדם יסתובב בעולם בלי עין והאדם אשר גרם לו זאת ימשיך לחיות את חייו כרגיל. יש ערך לנקמה! ואכן, מצאנו ערך דומה בדין עד זומם, שם נאמר "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" - במקרה בו עדים העידו עדות שקר על אדם ורצו להרשיעו בבית דין ולהענישו, הרי אנו מצווים להענישם באותו העונש אותו רצו להעניש את אחיהם. יש מקום לרגש נקמה, ומן הצדק האמיתי הוא שאדם שהזיק לגופו של חבירו ייענש בגופו!

יתירה מזו, וכי סבור אתה באמת שפיצוי כספי על נזק גוף מצליח לפצות ולפייס דעתו של הניזק? הרי אין בתשלום כספי לכסות על הנזק והצער האמיתי שנגרם לאדם! הנה, כידוע, על פי ההלכה כיצד שמין את מידת התשלום על נזקי גוף? שמין את האדם כמה הוא שווה להימכר כשהוא שלם בגופו, וכמה הוא שווה עתה לאחר הנזק, ואת ההפרש ישלם לו המזיק. וכי סכום נמוך כזה יכול לפייס דעתו של ניזק? וכי אדם יהיה מוכן לקבל סכום כזה כדי שיכרתו לו יד או יוציאו לו עין? ודאי שלא! אדם מוכן למכור את כל הון ביתו ובלבד שלא יפצע ולא יהפוך לבעל מום! אם כן, כיצד נוכל לומר מצד האמת שעונשו של המזיק יהיה פיצוי כספי, והרי אין בו כלל פיצוי אמיתי, ודעתו של הניזק אינה מתפייסת בכך?!

אמנם, ברובד המעשי אי אפשר לפרש כך. "עין תחת עין" אינו יכול להתקיים כפשוטו, מכמה סיבות שחלקן הובאו לעיל. אין אפשרות להעניש את המזיק בדרך של 'מידה כנגד מידה' באופן מדויק, ועל כרחך תמיד יהיו בזה עיוותים. גם אין בכך תועלת לניזק אלא רק הוצאת הצדק לאור. אלא בוודאי העונש המעשי היחיד שבא בחשבון הוא עונש ממוני, ועל אף שאין בו פיצוי מלא לניזק מכל מקום יש כאן צד של עונש למזיק ותועלת לניזק.

על כן כתבה התורה את הדין באופן המשתמע לשני פנים: בקריאה פשוטה אנו מבינים את 'הרובד הערכי', כפי שראוי היה להיות, אך על פי המסורת אנו מפרשים את הפסוק באופן אחר, ואחר העיון אכן זהו גם עומק הפשט, וזהו 'הרובד המעשי' אליו כיוונה התורה עצמה.

פרק מז

היחס לדיני טומאה וטהרה

בדורות הללו

פיסקאות מח-מט

הקראים מקפידים גם היום על דיני טומאה וטהרה, ולכאורה כך אך מצווה התורה

מלך כוזר מעלה פתאום שאלה על הטעם לאזהרות התורה בענייני הטומאה השונים: "אמר הכוזרי: עם כל זה, טוב הוא בעיני לדעת למה צוה השם השמייה מן הטמאות". ולכאורה לא מובן מקומה של שאלה זו בהקשר הנוכחי, בו אנו עוסקים ביחס בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה, ובעניין הנאמנות למסורת חז"ל. אך באמת, כבר כתבו מפרשי הכוזרי ששאלת המלך מתייחסת אף כאן אל הקראים, שהקפידו מאוד על דיני טומאה וטהרה (לפי הבנתם), ואילו היהודים 'הרבניים' לא הקפידו בדינים אלה. ואכן, בתרגומים אחרים משמע שהשאלה מתייחסת ישירות אל מנהג הקראים: "עם זאת מפליא אותי השמרותם/השמרם מן הטומאות" (תרגום קאפח/שילת), "ובכל זאת טובה בעיני דרך הקראים להזהר מן הטומאות" (תרגום אבן שמואל). לכאורה הקראים צודקים, שהרי התורה האריכה לעסוק בדיני טומאה וטהרה, והקדישה לכך פרשיות שלמות - ענייני טומאת מת, צרעת, יולדת, נידה, זב וזבה, ועוד. גם התורה שבעל-פה, במשנה, הקדישה לכך את סדר 'טהרות' ועסקה רבות בהלכות אלה. מדוע, איפוא, כל הדינים האלה איבדו את משמעותם, והיהודים בדורות הללו אינם מקפידים על כך, ואינם שומרים על הלכות אלה?

על פי הסבר זה שאלתו של מלך כוזר היא מעין מה ששאל בתחילת הדיון, על כך שראה את הקראים משתדלים ומתאמצים בשמירת המצוות יותר מן 'הרבניים'. אמנם כבר התייחס החבר לשאלה זו לעיל פעמיים, אך כאן השאלה מתמקדת בנושא שמירת הלכות טומאה וטהרה, ודורשת התייחסות נפרדת.

טומאה שייכת רק במציאות בה יש קדושה

את עניינה של הטומאה כבר ביאר ריה"ל לעיל (מאמר שני, פסקאות נח-סב) באריכות, וראה מה שכתבנו שם (פרק לד). נזכיר כאן בקצרה את עיקר דבריו שם. יש בעולם הזה חיבור של רוחניות וגשמיות, ועל ידי העניין הא-לוהי חיבור זה יכול להביא לידי קדושה. על מנת שהרוחניות תשרה בעולם צריכים שתהיה בו הכנה מיוחדת וצריכים שיהיו בו תנאים מיוחדים לכך. חיבור מושלם בין רוחניות לחומריות יוצר קדושה, וכאשר חל קלקול וחוסר התאמה בין החומר לבין הרוח נוצרת טומאה. הטומאה מבטאת את חוסר החיות והחיוניות בגוף ובחומר, המונע ממנו להתחבר אל הקודש ואל העניין הא-לוהי. ענייני הקדושה והטומאה הם עניינים רוחניים עדינים, ומי שאינו שייך בזה אין דינים אלה חלים עליו, ומשום כך אין דיני טומאה חלים בגויים (וראה שם עוד).

על פי זה נוכל להבין את היסוד החשוב שמגלה לנו כאן ריה"ל בענייני טומאה וטהרה: **"הטמאה והקדשה שני עניינים זה כנגד זה, לא ימצא האחד אלא בהמצא השני, ומקום שאין קדשה אין טמאה"** (פסקה מט). כל עניינה של הטומאה שייך רק ביחס לקדושה. אם יש קדושה בעולם אז גם יש טומאה בעולם, אבל כאשר אין קדושה בעולם ממילא גם לא שייך להתייחס לענייני הטומאה.²⁸ בהיעדר הקדושה בעולם, כלומר במציאות בה אין השראת שכינה ואין חיבור א-לוהי בין שמים וארץ, ממילא כל המציאות היא מציאות של טומאה, של העדר חיות.

28. גם בהלכה אנו רואים שכל המקודש מחברו יש בו הקפדה יתירה וחומרות בענייני טומאה. חולין עושים רק 'שני לטומאה', תרומה עושה 'שלישי לטומאה', ואילו קדשים יש בהם גם 'רביעי לטומאה' (ראה משנה חגיגה פ"ג מ"א).

"כִּי עֲנִין הַטְּמֵאָה אֵינָנוּ כִּי אִם דְּבַר שְׂאֵסֵר עַל בְּעָלְיוֹ לְנֹגַע בְּדָבָר מְדַבְּרֵי הַקִּדְּשָׁה מִמָּה שֶׁהוּא מְקַדֵּשׁ לֹא-לֵהִימ, כְּמוֹ: הַפְּהִיגִים וּמֵאֲכָלָם וּמִלְבוּשָׁם וְהַתְּרוּמוֹת וְהַקְּרִבָּנוֹת וּבֵית הַמִּקְדָּשׁ וְזוֹלָת זֶה הַרְבֵּה. וְכֵן עֲנִין הַקִּדְּשָׁה: דְּבַר שְׂאֵסֵר עַל בְּעָלְיוֹ לְנֹגַע בְּדַבְּרֵים רַבִּים יְדוּעִים וּמְפָרְסָמִים, וְרַב מֵהֶם תְּלוּיִים בְּמַעֲמַד הַשְּׂכִינָה, וְכִבֵּר חֲסָרְנוֹ אוֹתָהּ" (שם).

אדם צריך להיות טהור על מנת שיוכל להיכנס אל המקדש, ויוכל להשתתף בעבודת הקרבנות ובאכילת הקדשים. במציאות בה, בעוונותינו, אין השראת שכינה ואין בית מקדש ואין עבודת הקודש - ממילא אין לאדם שום תועלת בהיותו טהור. משום כך אין משמעות להקפדה המדוקדקת בהלכות טומאה וטהרה בזמן הזה, ואין שום הבדל בין אדם טמא לבין אדם טהור. וכידוע, בדורות אלה כולנו בחזקת טמאי מתים, ואין לנו אפשרות להיטהר מטומאה זו, שהרי לכך צריכים אפר פרה אדומה.

איסור נידה ואיסור נבילה הם איסורים העומדים בפני עצמם, ואין הם תלויים בהלכות טומאה השייכות בהם

אך לכאורה יש להקשות על כלל זה, שהרי גם בדורות אלה, שאין לנו בית מקדש, ואפילו בחוץ לארץ שהיא 'ארץ טמאה', אנו מקפידים על שני איסורים חמורים, התלויים ישירות בענייני טומאה - והם איסור אישה נידה ואיסור נבילה.

אישה נידה, היינו אישה שראתה דם כדרך הנשים, הרי היא טמאה, ואין היא עולה מטומאתה אלא אם כן טבלה במקוה טהרה, כשאר כל הטמאים. כל זמן שאישה היא נידה הרי היא אסורה בביאה, ואף בעלה אסור לבוא עליה, וביאה זו חמורה מאוד ועונשה כרת. ואם אין אנו צריכים להקפיד היום על דיני טומאה וטהרה, שאין לנו קודש ומקדש, מדוע אנו ממשיכים לשמור על איסור נידה, ואשה מקפידה לטבול במקוה כדי להיות 'טהורה' לבעלה? וכן איסור נבילה, כל חיה או בהמה שלא נשחטה כהלכתה, גם אם היא כשרה ויש לה סימני כשרות, הרי היא טמאה, וכל הנוגע בה נטמא, והיא אסורה באכילה. ואף כאן קשה, הרי אין לנו היום הלכות טומאה, ומה אכפת לי אם הבהמה הזאת היא נבילה, הרי היא אינה מטמאה, ולמה גם בדורות שלנו נבילה אסורה עלינו באכילה?

מסביר ריה"ל יסוד חשוב: יש בנידה ובנבילה שני עניינים שונים - גם עניין טומאה וגם עניין איסור, ואין להתבלבל ביניהם. האיסור באישה נידה ובנבילה עומד בפני עצמו בלי קשר לטומאה. אישה נידה אסורה בביאה לא משום שהיא טמאה, אלא זהו איסור ביאה כמו שאר איסורי ביאה בנשים האסורות.²⁹ גם כל ההרחקות שההלכה הרחיקה מאישה נידה, שלא לגעת בה ולא להושיט לה חפצים, ולא לאכול עמה באותו השולחן בסמוך, וכדומה, אין זה בגלל שהיא 'טמאה', אלא אלו הרחקות שנועדו שלא יגיע הבעל לקירוב דעת עם אשתו עד שישכב עמה. גם בשר נבילה אסור עלינו באכילה לא משום שהנבילה היא טמאה, אלא זהו איסור אכילה כשאר מאכלות אסורים.

"וְמָה שֶׁאֶצְלָנוּ הַיּוֹם מֵאִסוּר שְׂכִיבַת הַנִּדָּה וְהַיּוֹלָדֵת, אֵינּוּ מִפְּנֵי הַטְּמָאָה, אֲבָל הִיא מִצְוָה גְרִידָא מֵאֵת הַבּוֹרָא, וְכֵן מֵהַרְחָקוֹת הָאֲכִילָה עִמָּה וְלִהְשִׁימָר מִקּוֹרְבָתָהּ, אֵין זֶה כִּי אִם מְנִיעוֹת וְסִיגוֹת שֶׁלֹּא יִתְגַלְּגַל הָעֵנָן לְשִׁכְבַּ עִמָּה. ... וְכֵן אִסוּרָה עָלֵינוּ הַנְּבִילָה וְלֹא מִפְּנֵי טְמָאָתָהּ אֲבָל מִצְוָה גְרִידָא בְּאִסוּר הַנְּבִילָה, וְתִנְאֵי הַטְּמָאָה תּוֹסֶפֶת" (פיסקה מט).

בכמה עניינים שונים נוהגים גם כיום על הקפדה בענייני טומאה וטהרה

אמנם, על אף הכלל הנכון שלימד אותנו ריה"ל, עדיין יש לנו בהלכות היום-יומיות שלנו התייחסות להלכות טומאה וטהרה, בעניינים שונים. איסור עלייה להר הבית - על אף שאין לנו בית מקדש, מכל מקום מקום המקדש עדיין בקדושתו עומד ואסור לטמאים להיכנס לשם. אמנם לטמאי מתים מותר לעלות למקומות מסויימים בהר הבית, אם טבלו ונטהרו מטומאות אחרות. לשם כך צריכים להיות בקיאים בהלכות טומאה ובהלכות המקדש.

כהנים - הכהנים מוזהרים שלא להיטמא למתים (חוץ משבעת הקרובים) ושלא להיכנס לבית קברות, על אף שגם הם, כמו כל שאר היהודים בימינו, כולם בחזקת טמאי מתים.

²⁹ האחרונים חקרו בגדרי איסור נידה אם האיסור תלוי בטומאה או לא, והזכירו את שיטת הכוזרי. ראה למשל 'אתוון דאורייתא' לר"י ענגיל, סימן כא, ועוד.

מצות סוכה - בהלכות סוכה אנו נזהרים שלא לסכך ב'דבר המקבל טומאה', ויש לכך הגבלות שונות בדיני הסוכה.

טבילה - בתקופת חז"ל היתה גזירה שבעל קרי לא ילמד תורה, ועל כן נוהגים היו לטבול לאחר שבאו על נשותיהם (טבילה זו מכונה "טבילת עזרא"). הרמב"ם מעיד על עצמו שנהג להחמיר בטבילה זו, ואף מנהג החסידים בימינו לטבול. אמנם, רוב העם לא נוהגים מנהג זה, משום שגזרה זו לא פשטה בכל הציבור, וסומכים על הדעה הסוברת ש'דברי תורה אינם מקבלים טומאה', ושוב אינה בגדר חיוב. יש הנוהגים לטבול בכל ערב שבת, יש הנוהגים לטבול בערבי חג ("חייב אדם לטהר עצמו ברגל"), ומנהג ישראל לטבול בערב ראש השנה ויום הכיפורים לתוספת טהרה. טבילה זו לא נועדה לטהר את האדם, ואין הוא נזהר אחריה שלא להיטמא לטומאות השונות, אלא היא נועדה להרגשת טהרה פנימית ונקיות.

מצות נטילת ידיים - חז"ל תיקנו לנו ליטול את הידיים לפני אכילת לחם, גזירה משום אכילת תרומה. נטילה זו מטהרת את הידיים, והלכות נטילת ידיים שזורות בהלכות טומאה וטהרה.

וכן כל נושא טהרת המשפחה - כאמור, אשה נשואה טובלת לנידתה כדי להתיר עצמה לבעלה. היא עושה זאת על ידי טבילה במקוה טהרה, כדרך כל הטמאים העולים מטומאתם, ויש כאן מלבד היציאה מן האיסור עצמו גם הרגשת טהרה מיוחדת.

מעניין לראות כי גם היהודי הפשוט, שאינו כהן, נשאר לו רושם וזכר לענייני טומאה וטהרה, ואלו באים לידי ביטוי בחייו דווקא בעניינים השייכים לשני היצרים הגדולים שבאדם - יצר האכילה ויצר המין. לפני שאדם ממלא את תאוות האכילה שלו עליו ליטול את ידיו ולהיטהר, וכן לפני שאדם בא על אשתו עליה לעבור תהליך של טבילה וטהרה. זהו בדיוק אותו יסוד שלימד אותנו ריה"ל - במקום קדושה יש טומאה. הואיל והאדם נדרש לקדש את עצמו בשני יצרים אלה, ולא לתת דרור לתאוותיו, ממילא עליו לטהר עצמו ולהיזהר מן הטומאה. דרישה זו נועדה לרומם את האדם ולקדש את חיי החומר שלו.

פרק מח

"שכל של תורה" מול שכל אנושי

פיסקה מט

"חומרות" של יחידים ושל קהילות קטנות בתוך עם ישראל, שמשוכנעות שזהו עיקר הדין וכי כל מי שאינו נוהג כך אינו נחשב בעיניהם, עלולות לפגוע באחדות האומה

ריה"ל דוחה בחריפות את מנהגם של הקראים להקפיד על מצוות הקשורות בענייני טומאה וטהרה בזמן הזה, ומאריך להוכיח שאין אנו מצווים היום להקפיד על ענייני טומאה וטהרה. אך לכאורה יש לשאול, וכי מה אכפת לך שהם מחמירים על עצמם ומקפידים על כך? הרי אלה הן מצוות מן התורה, וגם אם אין לנו היום את התנאים הראויים של מקדש וקדושה, מכל מקום מה הבעיה אם יהודים יקפידו על מצוות אלה וירחיקו עצמם מטומאות? הרי בודאי יש בכך מעלה רוחנית כל שהיא של התקדשות והיטהרות!

ריה"ל עצמו מעלה שאלה זו ומעלה טענה חשובה, שיש בה הבנה חברתית ותרבותית וראייה למרחוק: **"וְאִם הֵם מְקַבְּלִים אוֹתָהּ עַל עֲצָמָם לְעִנְיַן הַנְּקִיּוֹת, אִין גְּנָאֵי בְּזָה מִבְּלַתִּי שִׁיקְבְּלוּהָ לְתוֹרָה, וְאִם לֹא, כְּבָר הֵם מִתְחַכְּמִים מִסְכָּלוֹת מֵהֶם, וּמְשֻׁנִּים הַתּוֹרָה וְגוֹרְמִים לְמִינוֹת, רְצוֹנֵי לוֹמַר: חֲלוֹק הַדְּעוֹת, אֲשֶׁר הוּא שְׂרֵשׁ הַפְּסָדֵת הָאֶמֶה וַיְצִיאָתָה מִתּוֹרָה אַחַת וּמְשַׁפֵּט אֶחָד"** (פיסקה מט). כלומר, אילו היו הקראים מקפידים על ענייני טומאה וטהרה רק כעניין של נקיות ושל רצון להתקרב לבורא על ידי גינונים של פרישות וטהרה, כמנהג חסידות וכדומה, אין בכך שום גנאי. אדרבה, הלוואי כל אדם ינהג מנהגים שיביאו אותו לידי הידבקות בבורא, וינהג פרישות מכל גורם המפריע לעבודת ה' שלו. הבעיה במעשיהם של הקראים היא **המחשבה שלהם שהם מחויבים מן התורה לעשות זאת!** לדעתם אין זו חומרא ומנהגי חסידות אלא זהו עיקר הדין מן התורה, ומי שאינו נוהג כך הרי הוא עבריין! גישה זו שוב אינה בגדר

'חומרא' בלבד אלא היא יוצרת 'תורה חדשה', שהרי אם רק כך צריך לנהוג וכל מי שאינו נוהג כך הוא פושע ועובר על דת, שוב אין אנו עם אחד וציבור אחד. 'תורות חדשות' אלה פוגעות באחדות העם ויוצרות קהילות קהילות, והרי זה ממש היפך כוונת התורה, שציוותה עלינו "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם!"

הגורם הראשון במעלה המאחד את עם ישראל הוא האחידות בשמירת תורה ומצוות. כל שנות הגלות הארוכות שעברו עלינו שמר עם ישראל בהקפדה גדולה על מצוות התורה, ושמירת המצוות היא זו ששמרה על אחדות עם ישראל. יהודי ששומר תורה ומצוות מרגיש שייכות גדולה יותר לעם ישראל, וכל יהודי בכל העולם הוא אחיו ובן בריתו, שהרי יש לשניהם אב אחד ומטרה משותפת. לעומת זאת, אנו רואים בעינינו, לדאבון לב, איך יהודים בחו"ל שאינם שומרים תורה ומצוות מאבדים את הזיקה והשייכות עם העם, ואינם מרגישים שייכים ללאומיות היהודית. יהודים רבים בחו"ל שאיבדו את הזיקה לשמירת תורה ומצוות הופכים להיות עוינים לעם ישראל ולמדינת ישראל, ומייעצים לאויבי ישראל עצות כיצד להתמודד מול ישראל. כמו כן, ישנם יהודים החיים בארץ ואיבדו לגמרי כל זיקה לערכי היהדות, והם חשים זיקה קלושה ליהודים החיים בחו"ל, ואין הם מרגישים שהם כלל משתייכים לאותו עם ולאותו הלאום. יש אפילו תופעה של יהודים שהופכים להיות בעלי ברית עם אויבי ישראל, ומעדיפים את האינטרסים שלהם על פני האינטרסים של מדינת ישראל. כל זה נובע מכך שניתק החוט המקשר את היהודים זה לזה והוא שמירת תורה ומצוות. ההקפדה על התורה ומצוותיה היא הגורם הראשון במעלה לאחדות ישראל.

אך גם בין שומרי המצוות יש להקפיד שלא להקים אגודות אגודות. שלא תהיינה קבוצות וציבורים המקפידים על חומרות מיוחדות בהלכה, ומתוך כך אינם יכולים לחיות יחד עם יהודים שומרי מצוות אחרים. אם קבוצה מסויימת מקפידה להחמיר לאכול רק בכשרות מסוימת, וכל מה שלא נמצא בכשרות הזאת הוא טרף - הם לא יכולים לאכול אצל יהודים אחרים, ודבר זה גורם לפירוד. וכן לענייני הקפדות אחרים, כמו עירוב בשבת, למשל, אם קבוצה זו לא תסמוך על העירוב של קבוצה זו שוב לא יוכלו להיות יחד בשבת בישוב אחד, וכיוצא בזה.

מוטל על מנהיגי הציבור והרבנים להגיע להסכמות רחבות ככל האפשר, ולמנוע פילוגים הנובעים בגלל 'חומרות'. שהרי כאמור, כל זמן שאתה נוהג בעצמך 'חומרא' משום מידת חסידות הרי זה טוב ויפה, אבל אם אתה חושב שכל מי שאינו נוהג כמוך הוא עבריון - הרי אתה גורם לפילוג בין שומרי המצוות, ויוצר ממש תורה חדשה, וזהו אסון המכרסם באחדות האומה ומביא בהכרח להיחלשותה ולפירוקה, חלילה.

ההיגיון של התורה שונה מן ההיגיון האנושי, ועל כן אין לאדם אפשרות להוסיף סייגים והנהגות תורניות על פי עצמו

כאמור לעיל, הקראים לא סמכו על מסורת מחייבת ידועה של ביאור מצוות התורה שבכתב, אלא נתנו לכל אדם את הרשות לפרש את התורה כפי הבנתו. בדרך זו, כמובן, הגיעו הקראים להבנות שונות ומוזרות, השונות באופן מהותי מביאורי התורה שבעל-פה ומן ההלכה ה'רבנית'. ומאחר וכל אחד מהם פירש המצוות כפי הבנתו, הגיעו לכל אחד מהם מסקנות שונות על פי נטיית לבו ודעתו. ריה"ל רוצה ללמוד מכאן שאל לו לאדם הפרטי לקבוע לעצמו סייגים על פי הבנתו, משום שאין הוא יכול להבין את כוונת התורה וטעמי מצוותיה. אתה לא יכול להוסיף הלכות והנהגות אישיות אם אתה בעצם לא מבין בכלל את השורש והעיקר.

ריה"ל נותן כמה דוגמאות להבנות משונות שהגיעו אליהן הקראים: **"וַיִּקַּל בְּעֵינָי הַקְּרָאִים הַנָּאֵת עֲבוּדָה זָרָה מִכֶּסֶף וְזָהָב וּקְטֹרֶת וַיֵּין, וְעַל הָאֲמַת - הַמְּוֹת מִבְּלַעְדֵי זֶה טוֹב. וַיִּקְשֶׁה בְּעֵינָיו שִׁיחָנָה מִהַחֲזִיר אֶפְלוּ בְּרִפּוּאָה, וְעַל הָאֲמַת - הוּא מִהַעֲבֹרוֹת הַקְּלוֹת, חַיֵּב בָּהֶם מִלְּקוֹת"** (פיסקה מט). כלומר, על פי הבנת הקראים עבודה זרה נאסרה רק בעבודה, אך לא נאסרה בהנאה, ואין הם מרחיקים ממנה כלל - ואילו על פי ההלכה עבודה זרה וכל משמשיה אסורים מן התורה באיסור חמור, וזו אחת משלוש העבירות החמורות שדינן בייהרג ובל יעבור! לעומת זאת, הקראים מרחיקים מאוד מן החזיר, ואוסרים כל הנאה ממנו, אפילו להצלת חיים ורפואה, ממש מוסרים את הנפש על כך - ואילו על פי ההלכה לא נאסרה הנאה מן החזיר, ולא נאסרה אלא אכילתו, ואיסור זה נחשב, יחסית, כאיסור קל שעונשו מלקות בלבד (ובוודאי שבפיקוח נפש מותר אף לאכול).

דוגמא נוספת: **"וְכֵן יִקַּל עַל הַנְּזִיר אֲכִילַת הַצְּמוּקִים וְהַעֲנָבִים יוֹתֵר מִהַשְּׂכָרוֹת מִשְּׂכָר הַדְּבֵשׁ אוֹ שְׂכָר הַתְּפוּחִים, וְהָאֵמֶת הַפֶּךָ זֶה, כִּי הָאִסוּר אֵינוֹ אֶלָּא בְּמֵה שֶׁיֵּצֵא מִהַגֶּפֶן בְּלִבְדּוֹ, וְאֵין הַכּוֹנֵה אִסוּר הַשְּׂכָרוֹת כְּאֲשֶׁר יַעֲלֶה בְּמַחְשְׁבָהּ"** (שם). כלומר, בנזיר נאמר "מיין ושכר זיר", ומכאן הבינו הקראים שעל הנזיר נאסרה השכרות, שאין זה נאה לנזיר שיהיה שיכור, ועל כן אסור לו באיסור חמור לשנות מכל המשקים המשכרים ולא מן היין בלבד, ומאידך איסור נזיר לאכול צימוקים וענבים קל בעיניהם, כי סוף סוף אי אפשר להשתכר מזה - אך על פי ההלכה הנזיר אסור בכל היוצא מן הגפן בלבד, ומותר לו להשתכר מכל מיני משקאות אחרים (כמו כל אדם...), ואיסור אכילת ענבים וצימוקים זהה בחומרתו לשתיית יין. לעומת זאת, גם בכהנים נאמר איסור על שתיית יין ושכר - "יין ושכר אל תשת אתה ובניך" - ולכאורה זוהי אותה הלשון שנאמרה בנזיר, אך כאן ביארו חז"ל שאסור לכהנים להשתכר מכל מאכלות ומשקאות המשכרים. **"וְקִבְּלוּ שְׂיִין וְשְׂכָר הָאִמּוֹר בְּכֹהֲנִים כּוֹלֵל כֹּל מִיְּנֵי שְׂכָר וְשְׂיִין וְשְׂכָר הָאִמּוֹר בְּנְזִיר אֵינָנוּ כִּי אִם מֵעֵסִיס הֵינּוּ"** (שם). רוצה לומר, חז"ל על פי המסורת ביארו את כוונת התורה, ולא עשו זאת על פי ההיגיון האנושי שלהם, ועל כן הגיעו למסקנות שלכאורה נראות לא הגיוניות - שהרי איסור שנאמר בלשון זהה לא נראה לתת לו שני פירושים שונים. ובכלל, מסתבר יותר לאסור נזיר בשכרות, שהרי הוא מונע עצמו מהנאות העולם, מה שאין כן בכהנים.

עתה מביא ריה"ל דוגמא מעניינת לשני דינים מן התורה, הדומים זה לזה אך הפוכים זה מזה, וכל אחד מהם סותר לכאורה את ההיגיון האנושי. באמצעות דוגמא זו מוכיח ריה"ל שלא יתכן לתת לאדם הפרטי להסיק מסקנות בענייני המצוות על פי אומדן דעתו.

"כְּמוֹ בֶּשֶׂר כֹּס כֶּסֶף, אֲשֶׁר הוּא מִתֵּר בְּעֵבוֹר שְׂאִינוֹ בְּטוּחַ מְמוֹת הַבְּהֵמָה הַהִיא, וְלֹא־אִמַּר שְׂיִאמַר כִּי תִרְפָּא וְהִתְרָה. וְהִטְרָפָה שְׂנִרְאִית בְּרִיאָה אֲסוּרָה, מִפְּנֵי שֶׁיֵּשׁ לָהּ חָלִי מִמִּית מִבְּלֵי סֶפֶק, וְלֹא יִתְכַּן שְׂתַחֲיָה מִמֶּנּוּ וְלֹא שְׂתִרְפָּא, וְנִאֲסְרָה, וְעַם הַסְּבָרָא וְהַתְּחַכְּמוֹת יָשׁוּבוּ הַדִּינִין הָאֵלּוּ בְּהַפְּךָ" (שם). "בשר כוס כוס" היינו בהמה מסוכנת העומדת למות וממהרים לשחוט אותה כל זמן שהיא חיה לפני שנעשית נבילה. מעיקר הדין בשר זה מותר באכילה (אמנם

מידת חסידות שלא לאכול בשר זה³⁰), למרות שההיגיון אומר לכאורה שבהמה העומדת למות אין לשוחטה ועדיף שלא לאכול מברשה. מאידך, בהמה שהיא "טריפה", היינו שנפל בה מום פנימי שאינה יכולה להירפא ממנו והוא ודאי יגרום לה למיתה, הרי היא אסורה בשחיטה ואכילה, על אף שהיא נראית לעיניים בריאה וחזקה כשאר כל הבהמות. שני דיני תורה אלה סותרים לכאורה את ההיגיון האנושי, ואילו היינו נותנים לאדם להחליט מה לאכול ומה לא לאכול היה סבור לפסוק בדיוק ההיפך מן הדין! אלא ודאי אי אפשר לתת לכל אחד לדון סברות מעצמו בעניינים אלה: "עַל כֵּן לֹא תִהְיֶה אַחַר סְבִרְתָּךְ וְהִקְשָׁתָּךְ בְּתוֹלְדוֹת הַמִּצְוֹת, כִּי תִפְּל בְּסִפְקוֹת יְבִיאוּךָ לְמִינֹת, וְלֹא תִסְכֵּימ דְעֵתָךְ עִם חֲבֵרֶיךָ בְּדַבָּר מֵהֶם, כִּי לְכֹל אֶחָד מִבְּנֵי אָדָם סְבִירָא וְהִקְשָׁה" (שם).

לימוד תורה, כלימוד שאר חכמות, בנוי על קבלת נתונים והסקת מסקנות הגיוניות מהן, גם אם התוצאות עומדות לעיתים בסתירה להיגיון האנושי הפשוט

אך עתה מתעוררת שאלה חמורה: אם אכן ההיגיון האנושי שונה כל כך מן ההיגיון של התורה, כיצד, איפוא, נוכל לסמוך על שכלנו בלימוד התורה? הרי לכל אדם יש "סברא והקשה", וכל אדם מפעיל את ההיגיון שלו בשעת הלימוד, ואם כן כל יהודי הלומד תורה עשוי להגיע למסקנות שונות ממה שיבין חברו. ובכלל, האם השכל הא-לוהי של התורה מאפשר לנו, בני האדם, ללמוד תורה באמת? אולי לימוד התורה שלנו הוא רק שינון של הלכות שקיבלנו במסורת מרבותינו, ואין לנו יכולת באמת להבין את הדברים לעומקם?

על כך עונה ריה"ל כך: "אָמְנָם צָרִיךְ שְׂתַעֲיֵן בְּשָׂרָשִׁים מִן הַמְּקַבֵּל וְהַפְּתוּב, וְהַהֲקָשׁוֹת הַנּוֹהֲגוֹת עַל הַסֵּדֶר הַמְּקַבֵּל לְהַשִּׁיב הַתּוֹלְדוֹת אֶל הָאֲבוֹת, וְיִמָּה שְׂיֻצִיאוּ אֵלָיו, הָאֲמֵן בּוֹ, וְאִם יִהְיֶה רְחוּק אֶצֶל סְבִרְתָּךְ וּמַחְשַׁבְתָּךְ" (פיסקה מט). לימוד תורה נמסר לאדם ויש לאדם מה לחדש בו. אך דרך הלימוד צריכה

30. זה לשון הרמב"ם הלכות מאכלות אסורות ד, יב: "אף על פי שהיא מותרת גדולי החכמים לא היו אוכלין מבהמה שממהרין ושוחטין אותה כדי שלא תמות, ואף על פי שפרכסה בסוף שחיטה, ודבר זה אין בו איסור אלא כל הרוצה להחמיר על עצמו בדבר זה הרי זה משובח".

להיות כדרך לימוד מדע וחכמות, בצורה מסודרת ושיטתית, ולא רק על ידי סברות ומחשבות.

הבסיס לחכמה הם ה"שורשים", כלומר הנתונים וההנחות הבסיסיים. אלה הם כלי העבודה, ומהם הכל מתחיל. ה"שורשים" הם מה שנאמר בתורה שבכתב, ומה שנמסר לנו על ידי חכמים בקבלה ובמסורת. אלה הם הנתונים אותם יש להבין היטב, ולגלות את משמעותם ועומקם. מתוך הנתונים אפשר לעשות "הקשות", כלומר ניתוח הגיוני של מסקנות הנובעות ומוכרחות מתוך הנתונים. מסקנות אלה, אליהן מגיע האדם באמצעות שכלו וסברתו, צריכות להיות מחוברות אל ה"שורשים", כלומר לינוק מהם את הטעמים והסברות וההיגיון. לעיתים מסקנות אלה תעמודנה בסתירה להיגיון הפרטי של האדם, אך אין זה אמור להפריע, שהרי גם בחכמת המדע, למשל, אדם מגלה עובדות מפתיעות שעומדות בסתירה לסברה הפשוטה שהיתה לו.

ריה"ל נותן שלש דוגמאות לעובדות מדעיות מוכחות (על פי המדע שהיה ידוע באותו הזמן), שהן עומדות בסתירה להיגיון האנושי:

"כַּאֲשֶׁר תִּרְחִיק הַמַּחְשָׁבָה וְהַסְבָּרָא הָעֵדֶר הָרְקוּת, וְהַהֲקָשׁוֹת הַשְּׂכֵלִיּוֹת מְחִיבֹת זֶה. וְכַאֲשֶׁר תִּרְחִיק הַסְבָּרָא שְׂיָכוֹל לְהַתְחַלֵּק הַגּוֹף לְאֵין תְּכֵלִית, וְהַהֲקָשָׁה הַשְּׂכֵלִית מְחִיבֵת זֶה. וְכַאֲשֶׁר תִּרְחִיק הַמַּחְשָׁבָה שֶׁהָאֶרֶץ פְּדוּרִית, וְשֶׁהִיא חֵלֶק אֶחָד מִמָּאָה וְשָׁשִׁים וְשֵׁשׁ מֵעֵגוּל הַשָּׁמַיִם, וְכֹל מֵה שְׂיֵשׁ בְּמוֹפְתֵי הַתְּכֻנָּה, מִמָּה שֶׁתִּרְחִיקֶהוּ הַמַּחְשָׁבָה" (שם).

1. "הריקות" היינו חלל ריק, ואקום. ההיגיון הפשוט, המסתמך על החושים של האדם, סבור שיש בעולם מציאות של חלל ריק. אמנם הניסויים המדעיים וכן הנחות פילוסופיות הוכיחו שאין בעולם מציאות של חלל ריק (עייני מורה נבוכים ח"א פע"ג, ההנחה השניה).

2. "התחלקות הגוף לאין תכלית (=בלי סוף)" היינו תורת האטומים, שהיתה ידועה כבר במדע הקדום (ראה מורה נבוכים שם, ההנחה הראשונה). ההיגיון הפשוט סבור שאי אפשר לומר שגוף נחלק עד אין סוף, ואילו המדע באותו הזמן סבור היה כי אכן כך הוא הדבר (אמנם עייני אמונות ודעות לרס"ג מאמר ראשון פרק א, הראיה הרביעית, שם הוא מסיק "מפני שהתחלקות הדבר ללא סוף אינו יוצא לנו אלא בדמיון, ולא יתכן שיהיה בפועל, מפני שהוא דק מכדי שיונח עליו הפועל או החלוקה").

3. כדור הארץ הוא עגול, וכן השמש עגולה, והשמש גדולה מכדור הארץ פי 166. החושים של האדם אינם יכולים לקלוט נתונים אלה, והם נראים לו מופרכים, אך חכמת האסטרונומיה מוכיחה זאת בוודאות. מכל זה מוכיח ריה"ל כי אין לאדם לסמוך על שכלו בלבד בחכמת התורה והמצוות, אלא עליו לקבל את דברי התורה ודברי החכמים כנתונים, בלי לפקפק על נכונותם, ורק על פי נתונים אלה יוכל להבין את כוונת התורה לעומקה.

אחד התפקידים של חכמים הוא להפעיל שיקולים מוסריים ו"היגיון בריא" כדי לאסור מעשים המותרים מעיקר הדין, ובכך למנוע מן ההלכה להיראות 'לא הגיונית'

הואיל ולחכמת התורה כללים מיוחדים משל עצמה, אם נעבוד על פי 'הכללים היבשים' נגיע, לעיתים, לתוצאות לא טובות, שאינן מתיישבות עם ההיגיון האנושי הפשוט. לדוגמא, מעיקר הדין יכול אדם החושק באשה מסויימת, ורוצה לבוא עליה פעם אחת בלבד, יכול מייד לקדש אותה בפני עדים ולבוא עליה ולמחרת לתת לה גט ולגרש אותה. וכן, יכול אדם לאכול בשר ולשתות יין כל היום, ולשכב עם אשתו בלי הגבלה, ולהיות שקוע בהנאות העולם הזה, וכל זה מבלי לעבור על שום איסור תורה (מציאות אותה מכנה הרמב"ן "נבל ברשות התורה"³¹) - והרי ברור לכל בן דעת שאין זו דרך התנהגות ראויה לאדם מאמין הרוצה להידבק בבורא.

על כן ראו חכמים 'להתערב' בדיני התורה, ולא להשאיר את הדברים רק על פי כללי ההלכה יבשים. "וְהֵם כְּשֶׁמְדַקְדְּקִין בְּגִבּוּלֵי הַדִּינִין וְיִזְרוּ הַהֲתֵר וְהָאִסוּר בְּאִמְתַּת הַדִּין, מְרֵאִים לָהֶם מֵהַ שְׂאִינֵנוּ נֶאֱמָה מִהַגְּבוּלִים הָהֵם, כְּאֲשֶׁר הֵם מְגַנְּיִים אֲכִילַת בֶּשֶׂר כֶּסֶס, וְהוֹצָאת מָמוֹן בְּתַחְבּוּלַת הַדִּינִים, וְהַתֵּרַת הַהֲלִיכָה בְּשֶׁבֶת בְּתַחְבּוּלוֹת מִן הָעֲרוּב, וְהַתֵּרַת הַנְּשִׂים בְּתַחְבּוּלוֹת שֶׁהַנְּשׂוֹאִים מְתָרִים בָּהֶם, וְהַתֵּרַת הַשְּׂבוּעוֹת וְהַנְּדָרִים בְּמִינֵי הָעֲרָמוֹת, אֲשֶׁר הֵם עוֹבְרִים אֶצֶל הָעֵינִין

31. "כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים, והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאוה מקום להיות שטוף בזימת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה" (רמב"ן על התורה, ויקרא יט, ב).

הַדִּינִי מִבְּלִתִּי הַהִשְׁתַּדְּלָה הַתּוֹרָה" (פיסקה מט). חכמים אסרו פעולות שונות, המותרות מן התורה אך אינן ראויות, ועל ידי כך מתיישרת ההלכה הן על פי התורה והן על פי השכל האנושי, ואין בהלכה דברים שסותרים את המוסר ואת הנהגות בני האדם המהוגנים.

בכך רומז ריה"ל לקראים על עיוותים הנגרמים לבני אדם הפועלים רק על פי מצוות התורה, בלי לקבל את סמכותם של חכמים. אדם המקפיד רק על מצוות התורה עלול להגיע לקלקול מוסרי, משום שכללי התורה ואופן לימודה אינם זהים להיגיון האנושי, כנ"ל, ועל כן אין הם מיועדים להנהגת האדם כמו שהם, אלא הם זקוקים להתאמות לדרך העולם המעשי, וכפי שהורו לנו חכמים: **"וּשְׁנֵי הַעֲנִינִים צָרִיךְ אֲלֵיהֶם. כִּי אִם תִּיַחַד הָעֵינֹן הַדִּינִי, יַעֲבֹרוּ בְּגִבּוּלָיו מִיָּנִים מִהַתְּחַבּוּלוֹת, לֹא יִתְּכֶן לְקִשְׁרָם, וְאִם תַּעֲזֹב הַגִּבּוּלִים שֶׁל דִּינִים אֲשֶׁר הֵם סִיג הַתּוֹרָה וְתִסְמָךְ עַל הַהִשְׁתַּדְּלָה, יִהְיֶה סִבָּה לְמִינּוֹת וְיֵאבֵד הַכֹּל"** (שם). יש ללמוד תורה על פי הכללים שלה, ולא לתת מקום לסברות ושיקולים אישיים, כי על ידי כך יגיעו אנשים למסקנות שגויות. אמנם תפקידם של חכמים הוא להתאים את התורה אל החיים, ולייצר איזונים והתאמות על ידי סברות הגיוניות על מנת למנוע עיוותים.

ה'תחבולות' שעשו חז"ל - כגון: עירוב, פרוזבול, היתר מכירה, ועוד - הן רק בחיובים שהם מדרבנן ולא מן התורה

נושא ה'עירוב' מטריד מאוד את מלך כוזר. ה'עירוב' נראה כמו תחבולה, שהרי מן התורה אסור להעביר מרשות לרשות, והנה המציאו חכמים המצאה ועל ידי הנחת 'עירוב' בערב שבת מותר יהיה להוציא בשבת מרשות לרשות! גם החבר הזכיר נושא זה בדבריו לעיל כמה פעמים ("כִּי כָּל אֲשֶׁר נָקַל בוֹ אֲנַחְנוּ עַל עֲצֻמְנוּ מִהַשְׁתַּמֵּשׁ בְּשִׁבְתוֹת בְּבִתְּנוּ בְּעִרּוֹב, וְאִם הוּא דָּבָר שְׂאִינוּ נֹאֵה, יִקַּל אֲצִל מֶה שֶׁתִּסְבֵּב דַּעְתָּם מִהַמְּחַלְקֵת וְהַפְּרָגוֹת עַד שִׁיְהִיָּה בְּבֵית אֶחָד עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים בְּעֵשֶׂר דְּעוֹת" (פיסקה מט); "וְהַתָּרַת הַהֲלִיכָה בְּשַׁבַּת בְּתַחֲבּוּלוֹת מִן הָעִרּוֹב" (שם)), ומשמע שזוהי טענה ידועה שטענו הקראים כלפי חכמי תורה שבעל-פה - התורה אוסרת ואילו חכמים עושים תחבולות ומתירים: **"אָבֵל נִשְׂאָר לִי לְשֵׂאל אוֹתָךְ בְּעִרּוֹב, וְהוּא קְלוֹת בְּמִצְוֹת הַשַּׁבַּת, אִיךָ יִתִּיר מֶה שְׂאָסְרוּ הַבּוֹרָא בְּתַחֲבּוּלָה הֵיא הַנְּקָלָה וְהַפְּחוּתָה?"** (פיסקה נ).

ניתן להרחיב את שאלתו של המלך לעניינים נוספים בהלכה, שנראים כמו תחבולה, ורבים רבים שואלים ומתרעמים עליהם: מכירת חמץ לגוי, פרוזבול, היתר מכירה בשמיטה, ועוד. לכאורה בכל מקום בו יש קושי לחיות עם האיסור באים חכמים וממציאים לנו 'פוטנט' ועוקפים את האיסור! הדבר נראה כמו חוכא ואיטלולא, וזילות גדולה של מצוות התורה!

החבר עונה למלך תשובה עקרונית: חכמים אינם יכולים להתיר מה שהתורה אסרה, שהרי אין להם סמכות לכך, ואף אין להם רצון לעשות זאת. **"חֵס וְשָׁלוֹם שֶׁיִּסְכְּמוּ הַמּוֹן חֲסִידִים וְחֲכָמִים עַל מֵה שֶׁיִּתִּיר קֶשֶׁר מִקְּשָׁרֵי הַתּוֹרָה, אֲךָ הֵם מְזַרְזִים וְאוֹמְרִים: 'עֲשׂוּ סִיג לַתּוֹרָה'"** (פיסקה נא). חכמים יכולים להתיר רק מה שהם עצמם אסרו, בבחינת 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר'. כל מקום בו תראה 'פוטנט' ותחבולה אין זאת אלא עקיפה של איסור מדרבנן. לגבי 'עירוב', יש להגדיר תחילה את האיסור מן התורה, אחר כך להגדיר את האיסור מדרבנן, ורק אז נוכל להבין מה בא ה'עירוב' להתיר.

מן התורה נאסר להוציא מ'רשות היחיד' ל'רשות הרבים'. 'רשות היחיד' ו'רשות הרבים' לעניין שבת אין הכוונה רשות השייכת ליחיד או לרבים, כמו לענייני נזיקין או טומאה, אלא הגדרת הרשות תלויה בצורתה ובגודלה. רשות היחיד היינו שטח בגודל מסוים המוקף מחיצות (או מובדל באופן אחר), ורשות הרבים היינו מקום פתוח וסואן בו עוברים ששים ריבוא אנשים בכל יום. מן התורה נאסרה הוצאה והכנסה מ'רשות יחיד' כזאת ל'רשות רבים' כזאת.³² **מציאות כזאת אינה שכיחה**, והיא שייכת רק בבתים וחנויות הסמוכים לכיכרות במרכזי ערים גדולות.

על מנת שאיסור הוצאה לא ישתכח, ומאחר ויש באיסור זה שמירה על רוח השבת, באו חכמים ואסרו להוציא ולהכניס גם מרשות היחיד ל'כרמלית', היינו מקום חשוב שאינו 'רשות יחיד' אך גם אינו 'רשות רבים'. כמו כן אסרו להוציא ולהכניס מבית פרטי לחצר משותפת. איסורים אלה הם איסורים

32. לשון הכוזרי מעט תמוהה, וכבר נדחקו המפרשים לבאר דבריו. **"וּמִן הַסִּיגוֹת שֶׁסִּיגוּ, שֶׁאֲסְרוּ הַהוֹצָאָה וְהַכְּנָסָה מִרְשׁוֹת הַיְחִיד לְרְשׁוֹת הָרַבִּים וּבְהִפְךָ, מֵה שֶׁלֹּא אֲסָרָה זֶה הַתּוֹרָה"**. אין כוונת ריה"ל לומר שהתורה לא אסרה הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים, שהרי ודאי אסרה זאת! ועיין במפרשים שביארו דבריו.

מדרבנן, שהרי מן התורה לא נאסרה אלא הוצאה והכנסה מ'רשות היחיד' ל'רשות הרבים'.

על מנת להקל על איסור ההוצאה וההכנסה באו חכמים ותיקנו תקנה של הנחת 'עירוב', שהוא מעין מחיצה סביב בתי העיר, או 'עירוב חצירות' ו'שיתוף מבואות', המשתף את כל החצרות והמבואות להיות שותפים בדבר מאכל. ה'עירוב' הופך את כל השטח להיות רשות אחת משותפת, ועל ידי כך מותר להוציא ולהכניס ולטלטל בכל הרשות. כך הוא גם בעניין 'פרוזבול'.

התורה קבעה כי בשנת השמיטה מתבטלות כל ההלוואות, והלווה אינו צריך להחזיר את הכסף למלווה - 'שמיטת כספים'. מצוה זו היא חידוש גדול, והיא נוחה מאוד ללווים אך קשה מאוד למלווים, אך כמובן, על אף כל הקושי מוכרחים לקיים אותה. התורה אף מזהירה את העשירים שלא להימנע מלהלוות רק בגלל שמיטת הכספים. אמנם, בתורה שבעל-פה למדנו שדין זה חל מן התורה רק כאשר נוהגת מצות יובל, כלומר רק בזמן שרוב עם ישראל נמצא בארץ ישראל. לאחר החורבן והגלות שוב לא נמצא עם ישראל בארצו, וחיוב מצוה זו מן התורה פקע!

אך כדי שלא תיבטל מצוה זו לחלוטין, ומשום חשיבותה הגדולה עבור העניים שבעם, ראו חכמים לנכון לקבוע חיוב על קיום מצוה זו מדרבנן. כיום כל חיובה של 'שמיטת כספים' אינו מן התורה אלא הוא רק מדרבנן. אך כמובן, גם מצוות דרבנן אנו מחוייבים לשמור ולעשות, ועל כן בסוף כל שנת שמיטה חלה עלינו המצוה של 'שמיטת כספים'.

בשלב מסויים ראו חכמים שמצוה זו קשה על הציבור, ורבים רבים מן העשירים נמנעים מלהלוות לעניים על מנת שלא יפסידו את כספם בגלל המצוה הזו, ולא מצאו הלווים מקום ללוות ממנו - ננעלה דלת בפני לווין! על כן ראו לנכון חכמים בבית דינו של הלל הזקן לתקן 'פרוזבול'. 'פרוזבול' הוא שטר עליו חותם המלווה, ובו הוא מעביר את כל חובותיו לידי בית דין, כך שבית דין הם אשר יהיו בעלי החוב מכאן ואילך. על בית דין לא חלה החובה של שמיטת כספים, ועל ידי כך יכול המלווה לקבל את כל כספו שהלווה לאחרים.

אף כאן, כמו בתקנת ה'עירוב', ה'פטנט' שתיקנו חכמים לא בא להפקיע דין תורה אלא רק חיוב מדרבנן.

עיקרון זהה הוא גם בהיתר מכירה בשנת שמיטה. בזמן הזה אין שמיטה חלה מן התורה אלא רק מדרבנן, ועל כן חכמים התירו למכור את הקרקע לגוי בשנת השמיטה ועל ידי כך להתיר את עבודות האדמה האסורות מדרבנן. ואם תאמר, אם כן, מדוע צריכים היו חכמים בכלל להמציא 'פטנט' ולעקוף את הדין שהוא מדרבנן? הרי יותר פשוט היה לבטל את האיסור שהם עצמם תיקנו, ועל ידי כך לא נצטרך לעקוף אותו כל פעם מחדש! על כך נענה: ראשית, לא כולם מעוניינים לעקוף את האיסור. יש אנשים המשתדלים לשמור על המצוה כפי שתיקנו חכמים, ולא נזקקים ל'עירוב', ולא נזקקים ל'פרוזבול', ואף לא ל'היתר מכירה'.

שנית, ישנה חשיבות שלא לבטל לחלוטין מצוות מן התורה. גם כאשר פקע חיוב המצוה מן התורה, מסיבות שונות, חשוב מאוד להמשיך ולזכור את המצוה, שהרי יש בה עניין חשוב ומשמעותי, ועל כן חכמים רצו להמשיך ולהנהיג את המצוות בעם ישראל על אף שפקע חיובן.

אמנם, במצב בו החיוב הוא רק מדרבנן, וקיום המצוה קשה על הציבור מאוד, ראו חכמים לנכון למצוא פתח להקל על הציבור, ועל כן תיקנו תקנה מיוחדת המאפשרת לעשות מעשה הלכתי מיוחד הפוטר את החיוב. ריה"ל מסביר שחכמים עשו זאת משתי סיבות:

"וְאַחַר כֵּן גִּלְגְּלוּ בְּסִיג הַהוּא גִּלְגּוּל לְהַרְוֹחָהּ, כְּדִי שְׁלֹא תִחַשֵׁב הַשְּׁתַדְלוּתָם כְּתוֹרָה, וְשִׁיחָהּ רוּחַ לְבַנֵּי אָדָם בְּהַשְׁתַּמְשָׁם, וְלֹא יִגְיֵעוּ אֶל הָרוּחַ הַהוּא אֶלָּא בְּרִשׁוֹת... כְּדִי שֶׁתִּהְיֶה הַפְּרָה בֵּין הַמִּתָּר לְגַמְרֵי וּבֵין הַסִּיג וּבֵין הָאִסוּר" (שם).

סיבה ראשונה: חכמים רצו להדגיש לציבור שהאיסור הזה הוא רק מדרבנן ואיננו מן התורה. אילו היה זה איסור תורה אי אפשר היה להקל בו, אך באיסור דרבנן ניתן להקל בשעת הדחק, או במקום של הפסד מרובה, וכיוצא באלו שיקולים המופיעים בהלכה. יש בהלכה כל מיני מנגנונים המאפשרים לפוסקים להקל בשעת הצורך באיסורים שהם מדרבנן. עכשיו שיש לאיסור זה 'פטנט' הלכתי להקל בו מוכח לכל שזהו איסור מדרבנן בלבד.

סיבה שניה: חכמים רצו להקל על הציבור ולעשות לו "הרווחה", כך שכל מי שמעוניין להקל על עצמו יש לו פתרון הלכתי, והוא אף רשאי לעשות כן לכתחילה. חכמים תיקנו את האיסור כדי לשמור על האיסור המקורי של תורה, אך לא רצו 'לחנוק' את הציבור ולהקשות עליו שלא לצורך, מה שעלול לגרום לנזק גדול בכל היחס אל מצוות התורה.

המצוות אינן 'סמלים' ואינן רק פעולות טכניות המביעות רעיון אלא הן מהות מיוחדת היוצרת מציאות רוחנית בעולם. גם מצוות שתיקנו חכמים יוצרות מציאות רוחנית

דעתו של מלך כוזר עדיין לא נחה. הוא מקבל את הסבריו של החבר על כך ש'התחבולות' של חכמים נעשות רק באיסורים שהם מדרבגן ולא מדאורייתא, אך עניין ה'עירוב' עדיין נראה לו כתחבולה לא אמיתית: "כָּבֵר הַסְּפִיק לִי זֶה. אֲבָל לֹא חֲזָקָה אֶצְלִי מְלֹאכֶת הָעֵרֹב עַד שְׁתֵּהִי מְחַבֶּרֶת בֵּין שְׁתֵּי רְשָׁיוֹת" (פיסקה נב). איך יכול להיות שאתה לוקח כמה עמודים, מניח על גביהם חוט, ועל ידי מעשה תמוה שכזה אתה קובע שיש כאן מחיצה וכל מה שנמצא בתוך המחיצה הוא רשות אחת. הרי זה לא אמיתי, שהרי המעשה הזה לא יצר כלום. אין כאן באמת מחיצה, ושום דבר מהותי לא השתנה. כיצד יכול להיות שמעשה זה הופך את הדין, ומה שהיה קודם אסור הופך פתאום להיות מותר?! גם לדברך שיש כאן רק איסור מדרבגן, סוף סוף איך מעשה כזה של הנחת העירוב הופך את האיסור להיתר? זה נראה כמו סוג של משחק עם כללים משונים ושרירותיים!

אמנם השאלה של המלך נשאלה רק לגבי מצות 'עירוב' מדרבגן, אך החבר מבין שיש כאן שאלה עקרונית ומהותית הנוגעת אל כל מעשי המצוות כולם. "אם כֵּן לֹא חֲזָקָה אֶצְלָךְ הַמְצָוָה כָּלָה" (פיסקה נג).

כי הנה, לכאורה, אפשר לשאול שאלה דומה על כל מעשה שיש לו 'חלות' הלכתית, והוא משנה מציאות הלכתית ממצב אחד למצב אחר. למשל, בדיני קניינים - כיצד מעשה של נתינת מעות או חתימה על שטר מעבירה בעלות על קרקע מאדם זה לאדם אחר? כיצד נתינת טבעת לאשה עם אמירת 'הרי את מקודשת' הופכת אותה להיות אסורה על כל אדם, וכל מי שבא עליה חייב מיתה, ומאידיך נתינת גט לאשה הופכת אותה להיות שוב מותרת לכל

אדם? ישנם דינים החלים בדיבור בלבד, כמו נדרים או שבועות, או טומאת צרעת שנעשית רק על ידי אמירת הכהן 'טמא'. כיצד טמא מת נטהר מטומאתו אם מזים עליו מים שמעורב בהם אפר פרה אדומה עם אזוב ושני תולעת? רשימה שלמה של מעשים שלא נראים קשורים לתוצאה אותה הם עושים, ויש להם השלכה דינית חמורה מאוד. כיצד אפשר להבין זאת?

"הַחֶזֶק בְּעֵינֶיךָ הַתִּרְתָּ הַנִּכְסִים וְהַמָּמוֹן וְהַבְּעָלִים וְהַעֲבָדִים בְּלִקְיַחַת הַקִּנְיָן וְהַצְּוֹאָה, וְהַתִּרְתָּ הָאִשָּׁה וְאֶסְוֶה אַחַר שְׁהִיְתָה מִתְּרַת בְּאִמְרוֹ: 'תְּהֵא לִי מִקְדָּשָׁת', וְהַתִּרְתָּה אַחַר שְׁהִיְתָה אֶסְוֶה בְּאִמְרוֹ: 'כְּתָבוּ וְחַתְמוּ וְתָנוּ גִט', וְכָל מֵה שֵׁישׁ בְּתוֹרַת כְּהֻנִּים מִמֵּה שֶׁשְּׁלַמְתֶּם תְּלוּי בְּמַעֲשֵׂה מִן הַמַּעֲשִׂים אוּ בְדָבָר מִן הַדְּבָרִים, וְצָרַעַת הַבְּגָד וְהַבַּיִת הַתְּלוּיָהּ בְּמִאֲמַר הַכֹּהֵן 'טָמֵא' אוּ 'טָהוֹר'. (שם, וראה שם עוד).

לכאורה יכול היה ריה"ל לתרץ באופן פשוט: על מנת לשנות מצב חוקי-משפטי יש צורך לעשות מעשה סמלי מסוים, על מנת שיהיה ברור לכל שעד אותו מעשה היה המצב כך, ולאחריו המצב הוא אחר. עד נתינת הטבעת האשה היא פנויה, ולאחר נתינת הטבעת האשה היא אשת איש. אנחנו צריכים שתהיה נקודת זמן ברורה בה המצב משתנה, ועל כן אנו עושים מעשה סמלי מסוים כדי לבטא זאת. רעיון זהה הוא לעניין הגדרות של שיעורים לעניינים שונים: על מנת שמקוה טהרה יהיה כשר צריכים שיהיו בו 40 סאה. אם חסר 40 סאה אפילו קורטוב הרי המקוה פסול ומי שטובל בו לא עלתה לו טבילה. ולכאורה מה ההבדל בין 40 סאה ל-40 סאה פחות קורטוב? מה ההבדל בין נער בן 13 שנה, שנחשב כבר גדול לכל דיני התורה, לבין נער בן 13 שנה פחות יום אחד שנחשב עדיין קטן? אפשר היה לומר שבאמת אין כאן הבדל מהותי אלא הבדל טכני בלבד - כך הוחלט, וכל שינוי מהווה חריגה מן המסגרת ולכן אינו ראוי ואינו נחשב.

אך ריה"ל אינו סבור כך. שיטתו של ריה"ל, כפי שכבר ראינו לעיל בכמה מקומות, שהמצוות הן חלק בלתי נפרד מן העולם, והעולם נברא על פי התורה והוא מותאם לתורה. המצוות יוצרות מציאות, ולכל פרט ופרט במצוה יש משמעות מהותית. המצוות אינן "סמלים", ואין אלה פעולות טכניות חסרות משמעות, אלא מעשי המצוה יוצרים מהות מיוחדת. אשת איש אינה רק אישה שטכנית נשואה לגבר כלשהו, אלא אשת איש הפכה להיות מישהי

אחרת, ויש לה קשר נשמתי מהותי עם בעלה. כיצד נוצר הקשר הזה? על ידי מעשה הקידושין! המעשה הפשוט הזה, שנראה מעשה טכני לכל דבר, יצר למעשה מציאות רוחנית חדשה בעולם. וכך הוא הדבר בכל המצוות. משום כך אין האדם יכול לשער מעצמו אלו מצוות עליו לעשות אלא הוא צריך הכוונה מאת הבורא. "כִּי מַעֲשֵׂי הַתּוֹרָה פְּהִיּוֹת הַטְּבָעִיּוֹת, כָּלָם מְשַׁעְרוֹת מֵאֵת הַבּוֹרָא, וְאִין שְׁעוּרָם בִּיכְלֵת בְּשָׂר וְדָם" (שם). כמו שבעולם הטבע הכל מדויק, וכל חומר בעולם מורכב ממרכיביו המדויקים, וכל שינוי יגרום לקלקול בו, כך הוא גם בעולם המצוות (וראה עוד לעיל מאמר ראשון פיסקה צט, ומה שכתבנו שם בפרק יז).

ריה"ל מחדש כאן חידוש גדול: לא רק מצוות התורה יוצרות מציאות רוחנית בעולם, אלא גם מצוות מדברי חכמים. גם לחכמים ניתן הכוח המיוחד הזה ליצור מציאות הלכתית-רוחנית, ועל כן גם נתינת חוט על עמודים היא פעולה שיוצרת מהות חדשה. אין זה מעשה סמלי-טכני בלבד, אלא מעשה מהותי שיוצר מציאות חדשה בעולם.

מעשי המצוות נראים לפעמים משונים, אך באמת הבורא נמצא בכל המציאות, וגם דברים הנראים בזויים ונחותים משמשים דרך לדבקות בבורא

ריה"ל מוסיף יסוד נוסף, חשוב מאוד, בהסתכלות על מעשי המצוות. לא זו בלבד שאין האדם יודע לכוון מדעתו את מעשי המצוות הרצויים בעיני הבורא, ואין הוא יכול לגלות מעצמו היאך היא הדרך להידבק בו, אלא לפעמים מעשי המצוות נראים ההיפך הגמור ממה שהיינו חושבים. מי היה מעלה על דעתו שדווקא שחיטת בעלי חיים לקורבן, והתעסקות בדם ובאיברים הפנימיים שלהם, היא זו שתביא לידי התקרבות אל הקב"ה? הרי זה נראה דבר בזוי ומרוחק, מלוכלך ודוחה, ולא מתאים לאדם בן תרבות בכלל להתעסק עם זה - והנה דווקא עבודות אלה הן העבודות הנבחרות ביותר, ונעשות במקום המקודש ביותר! "וְאָלוּ לֹא הָיָה בְּמִצְוֹת אֱלֹהִים הָיִיתָ לוֹעֵג לְמַעֲשֵׂים הָאֵלֶּה, וְהָיִיתָ חוֹשֵׁב כִּי הֵם מְרַחֲקִים מִן הָאֱלֹהִים לֹא מְקַרְבִּים" (פיסקה נג).

מכאן ראייה נוספת לכך שאין לאדם לסמוך על שכלו ודעתו בענייני המצוות, אך מכאן גם יסוד חשוב בהסתכלות שלנו על המציאות.

לפעמים אנו טועים לחשוב שאת קירבת א-להים נוכל למצוא רק במקומות מקודשים ומטוהרים, וכל התעסקות בענייני העולם הזה הפחותים תרחיק אותנו מן הרוחניות ומן הדבקות בבורא. ריה"ל מלמד אותנו שתפיסה זו אינה נכונה. אדם המקיים מצוות הבורא זוכה לדבקות בו, בין אם הוא נמצא בתפילה בבית הכנסת ובין אם הוא עוסק במלאכה לפרנסתו ובה הוא נאלץ להתלכלך ולהזיע. גם באכילה ובתשמיש הנעשים בהיתר אדם יכול להתקרב אל בוראו, אם הוא עושה זאת על מנת להתקרב אל בוראו. כל דבר שהאדם מוכרח לעשות אותו, והוא דבר מותר, הרי הוא כלי להתקדש ולהתעלות, ובלבד שייעשה מתוך כוונה רצויה - "בכל דרכיך דעהו".

פרק מט

רציפות ההלכה

פיסקאות נד-טג

הטענה על ניתוק של עם ישראל מן המסורת ועל מציאות של 'שכחת התורה' מערערת על עיקר מעיקרי האמונה של 'תורה מן השמים'

בכל הדורות קמו עוררים ומתנגדים לתורה ולהלכה, וערערו על סמכותה של התורה ועל מקורה. אחת הטענות הידועות ביותר היא הטענה שהתורה איננה מן השמים, ח"ו, אלא היא חיבור מעשה ידי אדם. לשיטת הטוענים כן, התורה נכתבה בזמן מסוים על ידי אדם מסוים, או שנכתבה לאורך זמן על ידי חבורה של בני אדם, אך בשום אופן לא ניתנה בבת אחת מן השמים.

"ראיות" לטענה זו מצאו המערערים בביטויים שונים המופיעים בכתבי הקודש, שמהם מוכח לכאורה שדברי התורה לא היו ידועים ומקובלים מסיני, והיו דורות שלא הכירו חלק מן המצוות, וזאת משום שהמצוות הן 'המצאה' אנושית שהתחדשה במהלך הזמן.

טענה מעין זו אנו שומעים גם בדורות אלה, אך, כאמור, אין זו כלל טענה חדשה, וכבר גדולי ישראל במהלך כל הדורות התייחסו אליה וביטלו אותה. אף ריה"ל כאן מתייחס לטענה זו, והוא עושה זאת בדרכו המיוחדת:

"אמר הכוזרי: לא ראיתי אנשי בית שני אלא שפבר שכחו התורה ולא ידעו מצות הספה עד שמצאוה כתובה, וכן מצות לא יבא עמוני ומואבי, ונאמר בהם: 'וימצאו כתוב בתורה', וזה ראיה על אבדן התורה" (פיסקה נד).

לביאור שאלתו של מלך כוזר יש להקדים הקדמה קצרה.

הנה בספר נחמיה, בסיפור על עולי בבל שעלו אחרי גלות בית ראשון, נאמר פעמיים שהעולים החדשים לארץ ישראל גילו פתאום מצוות מן התורה שהם לא ידעו עליהן.

לעניין מצות סוכה נאמר שם (נחמיה ח, יג-יז): **"וביום השני** (לחודש השביעי - חודש תשרי) **נאספו ראשי האבות לכל העם, הכהנים והלוויים, אל עזרא הסופר, ולהשכיל אל דברי התורה. וימצאו כתוב בתורה אשר ציוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסוכות בחג בחודש השביעי. ...ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סוכות איש על גגו ובחצרותיהם... . ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סוכות, כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא, ותהי שמחה גדולה מאוד".** כלומר, תוך כדי קריאה בתורה גילו פתאום בני ישראל שיש מצוה לשבת בחג בסוכה, ומייד עשו מה שמצאו כתוב, והיה זה דבר חדש שלא נעשה משך מאות שנים - מימות יהושע בן נון!

ולעניין איסור עמוני ומואבי נאמר שם בהמשך (יג, א-ג): **"ביום ההוא נקרא בספר משה באזני העם ונמצא כתוב בו אשר לא יבוא עמוני ומואבי בקהל הא-להים עד עולם. ...ויהי כשומעם את התורה ויבדילו כל ערב מישראל".** כלומר, רק באותו היום גילו בני ישראל את האיסור שלא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה', ואף כאן, מייד כשהבינו שיש איסור קמו ותיקנו את המעוות.

טוען מלך כוזר: הרי לך שתי הוכחות לכך שאנשי אותו הדור שכחו את התורה, שהרי משמע במפורש שלא ידעו כלל על מצוות מפורשות הכתובות בה - אז איך אתה מספר לי כאן על מסירת התורה מאב לבן והעברתה מדור לדור במסורת?

כאמור, מה שבאמת מסתתר מאחורי הטענה של 'שכחת התורה' היא הטענה שהתורה לא ניתנה מן השמים במעמד פומבי לעיני כל העם, אלא היא נכתבה על ידי בני אדם בזמן מן הזמנים. **טענה שכזו מערערת את כל האמונה היהודית**, משום שהיא כופרת באפשרות של חיבור בין א-להים ואדם, ועל כן היא מסוכנת מאוד ויש לדחות אותה בתקיפות.

מעולם לא נשתכחה תורה מעם ישראל, ואפילו לאחר הגלות בבבל ידעו העולים כיצד להקריב קרבנות במקדש

כיצד עונה ריה"ל על טענה זו?

ראשית, הוא מוכיח כי המסורת היא רציפה, וחוקי התורה היו ידועים בעם ישראל לאורך כל הדורות. לאחר מכן עובר ריה"ל להסביר מדוע הדברים נכתבו בתנ"ך כאילו הם 'התגלו פתאום'.

"אמר החבר: אם בן אנחנו היום חכמים ויודעים יותר מהם, שאנחנו יודעים התורה כלה, כפי מחשבתנו" (פיסקה נה). אם אתה סבור שאותו הדור לא ידע את מצוות התורה הפשוטות המפורשות בתורה - כגון מצות סוכה ואיסור עמוני ומואבי - בגלל ששכחו והיתה הפסקה במסורת, אז תהיה מוכרח לומר שהיום אנחנו בקיאים בתורה הרבה יותר מהם, שהרי אנו לומדים תורה ויודעים את כל הכתוב בה. אי אפשר להפתיע אותנו היום עם מצוות שאנחנו לא מכירים, האין זאת?

"אמר הפוזרי: בן אני אומר" (פיסקה נו). אכן, היום אנו בקיאים יותר מהם! להם לא היה רצף של ידיעת התורה, ואילו לנו, במהלך השנים שעברו מאז, נוצרה רציפות של לימוד ושל ידיעת התורה.

"אמר החבר: אם היינו היום מצוים להקריב קרבנות היינו יודעים איך נשחטם, ולאיזה צד, וקבול דמו והפשטו ונתוחו, ולכמה נתחים ינתת, ואיך יקרב ואיך יזרק הדם ומנחתו ונסכו, והשיר הראוי לומר עליו. ומה שהכהנים חייבים בו מקדשה וטהרה ומשיחה ובגדים ותכונות, ואיך אוכלין הכהנים הקדשים, וזמניהם ומקומותם, וזולת זה ממה שיאריך ספורו" (פיסקה נז). **"הלא ראית אנשי בית שני איך בנו המזבח עד שעזרם האלהים על בנין הבית, ואחר בן בנין החומה, התחשב שהיו מקריבים מבלי סדר, כפי שיזדמן?"** (פיסקה נט). **"ומי שיודע אלה הדקדוקים בתורה, היעלם ממנו עשות הסכה ומצות לא יבא עמוני ומואבי?"** (פיסקה סא).

טוען החבר: הרי עולי בבל הקריבו קורבנות והקימו את בית המקדש. הלכות הקרבת קורבנות הן מן ההלכות הקשות ביותר שיש בתורה, שהרי מלבד כל פרטי עבודת הקורבן יש להיות בקיאים גם בהלכות טומאה וטהרה,

גם בדיני בשר קדשים, גם בדיני כהונה - כל אלה הן הלכות שאינן נוהגות בזמן הזה, וממילא אין אנו בקיאים בהן באופן שיאפשר לנו לקיים אותן הלכה למעשה. כיצד, איפוא, ידעו עולי בבל, שזה עתה עלו לארץ ישראל מן הגולה, לעשות את כל הפעולות הנדרשות על פי ההלכה על מנת להקריב קורבנות במקדש?

אין זאת אלא משום שהיו בקיאים בכל התורה כולה, והיתה בידם מסורת רצופה של ידיעת התורה לכל פרטיה ודקדוקיה.

התורה נשתמרה כל הדורות בעם ישראל, אך לעיתים היו חלקים מן העם שהתנתקו ממנה, מסיבות שונות

לאחר שהוכיח עובדה זו באופן פשוט ומסתבר, חוזר ריה"ל ומתייחס ל"ראיות" שהציג מלך כוזר מן התנ"ך, שם משמע שאנשי אותו הדור לא ידעו הלכות פשוטות, והופתעו לקרוא בתורה ולגלות אותן - **"אמר הכוֹזֵרִי: אִם כֵּן מֶה נֹאמֵר בְּיִמְצָאוֹ כְּתוּב בַּתּוֹרָה"** (פיסקה סב).

מצד אחד הוכחת לי עכשיו שהתורה היתה ידועה בעם ישראל והיתה מסורת של שמירת כל המצוות, ואפילו בגלות המשיכו ללמוד ולמסור את התורה, ועל ידי כך ידעו לקיים את המצוות הקשות והמסובכות ביותר - אך מצד שני מוכח מן הפסוקים שהיתה שכחה והתרופפות בקיום המצוות!

אך הנה, דווקא אנחנו בדור שלנו יכולים לענות על הסתירה הזו מתוך מציאות שראינו בעינינו.

"עולם התורה", היינו תלמידי החכמים ובני הישיבות, המשיך להתקיים בכל דור. בכל דור ודור עמדו להם לישראל גדולי תורה ומנהיגים, הם הרביצו תורה ברבים, הקימו בתי מדרש, גידלו בני תורה, והעבירו את מסורת הלימוד והידיעה בכל הדורות. מי שמתבונן בהיסטוריה של עם ישראל בגלות מבחין מייד איך הצליחה התורה להשתמר בעם ישראל. באופן מופלא עברו בתי המדרש מארץ ישראל לבבל, לשם עבר המרכז התורני של עם ישראל, ולאחר חורבן יהדות בבל עבר המרכז התורני לאשכנז ולספרד, והמשיך והתפתח שם. קהילות ישראל התקבצו מסביב לבתי המדרש, ובכל מקום בו קמה קהילה

יהודית חדשה קמה גם חבורת לומדים ותלמידי חכמים. כל קהילה אף הקפידה להקים תלמודי תורה ובתי חינוך לילדים ונוער, כך שכל ילד יהודי קיבל בסיס של ידיעת התורה והמצוות. כך נשתמרה לה התורה והועברה מדור לדור. אמנם, לא כל עם ישראל היו בני תורה ובני ישיבות, ורק אחוז מסוים מן הציבור היה נחשב לתלמידי חכמים. שאר הציבור היו 'בעלי בתים', חלקם יודעי ספר וחלקם עמי ארצות, שלא היו נחשבים ל'בני תורה', אך גם הם הקפידו על חינוך ילדיהם במוסדות החינוך התורניים, והחזיקו בממונם את לומדי התורה.

בדורות האחרונים אנו עדים לתופעות שלא הכרנו במהלך הגלות, בהן נמנע מקהילות שלמות ללמוד תורה ולקיים מצוות, עד שהדבר הביא לידי שכחת התורה באותם מקומות. יהדות רוסיה במאה הקודמת התנתקה ממש מעולם התורה, ולא יכלה להקים מוסדות לימוד וחינוך יהודיים, ונאלצה להתערות עם הציבור הכללי. מתוך כך, לאחר 70 שנה של שלטון קומוניסטי, יהודים צעירים גדלו בלי שום ידע יהודי בסיסי. הם ידעו שהם יהודים, והכירו את הסבא שעוד שמר על כמה מנהגים, אבל הם עצמם היו מנותקים לגמרי מיהדות ותורה. במקביל, לצערנו הרב, גם בארץ ישראל קמו קהילות שלמות שלא היה בהם ריח של תורה. קיבוצים רבים מנעו בכוונה תחילה כל כניסה של יהדות אליהם, וכך קם לו דור של בני קיבוצים ללא כל מושג בסיסי ביהדות.

אם כן, הרי אנו רואים מצד אחד ציבור גדול מאוד של בני תורה ותלמידי חכמים המשמרים את התורה ומקיימים אותה בכל דקדוקיה, ומצד שני באותו הדור ישנם ציבורים גדולים בעם ישראל המנותקים לחלוטין מכל דבר שיש בו ריח של תורה. המתבונן מן הצד על הדור שלנו יוכל לשאול את עצמו: יש כאן רצף של תורה או אין רצף? יש ניתוק ושכחה או יש המשכיות? מסתבר שיש מציאות שהיא 'גם וגם'. עם ישראל ממשיך ללמוד ולהעביר את התורה, אך חלקים ממנו אינם מחוברים לתורה ויש אצלם נְתָק.

על פי זה נוכל להבין גם את המציאות אצל עולי בבל - תלמידי החכמים ובני התורה זכרו ולמדו את התורה כולה, והיו בקיאים בה היטב לכל פרטיה ודקדוקיה, אך היו חלקים מן העם שהתנתקו מן התורה בעקבות גלגוליהם בגלות. לאותם אנשים שהתנתקו היו דברי התורה כחדשים, אך

ברגע ששמעו אותם נזכרו בדברים שכבר ידעו מן העבר, והבינו מיד שכן עליהם לעשות. המסורת בעם ישראל לא התנתקה, אלא חלק מן העם התרחק ושב והתקרב.

בתנ"ך נכתבו רק אירועים שהיו ידועים ומפורסמים לכל, או שיש בהם חשיבות לדורות

כאן מבאר ריה"ל את עניינו של ספר התנ"ך ואת מטרת כתיבתו. האם התנ"ך הוא ספר היסטוריה? או אולי הוא מעין עיתון המדווח על האירועים המתרחשים באותה תקופה?

"הטעם הברור הוא שכותב המקרא לא הרגיש לנסתרות אבל כתב המפרסמות הגלויות, ולא העתיק מיהושע מחכמתו שקבל מא-להים וממשה דבר, אבל זכר יום עמידת הירדן ויום עמידת השמש ויום המילה בעבור פרסומם אצל ההמון, וכן מספודי שמשון ודבורה וגדעון ושמואל ודוד ושלמה לא זכר מחכמתם ולא ממה שהיה להם מהמעשים בתורה דבר, אבל זכר מדברי שלמה סעדותיו הגדולות ועשרו הגדול, ולא זכר מכל חכמותיו הנפלאות חוץ מ"אז תבאנה שתיים נשים זנות" בעבור שהיה הדבר במעמד ההמון, אבל חכמתו עם מלכת שבא וזולתם לא זכר, כי לא היתה כונת הכותב לזכר כי אם הדבר המפרסם בהמון אשר נשאוהו כל העם, אך הדברים המיוחדים אשר היו מנשאים אותם היחידים, כלם אבדו ממנו, אלא המעט מהם, והמליצות הצחות מהנבואה שערבו לבני אדם לשמרם ליקרת עניניהם וצחות דבריהם".

ודאי אי אפשר לספר את כל מה שקרה בעם ישראל במשך השנים, ובאמת גם אין צורך לספר זאת. התנ"ך איננו ספר היסטוריה שמטרתו לכסות את האירועים ההיסטוריים החשובים שקרו באותה תקופה, והוא גם איננו עיתון שמטרתו לדווח על אירועים 'שגרתיים' המעניינים רק את האנשים הקשורים בו.

ריה"ל מגדיר שהתנ"ך מתייחס רק לאירועים מפורסמים שהיו ידועים לכל באותו הדור, כמו הניסים הגלויים שעשה הקב"ה לישראל או מעשי הגבורה והמלחמות. זהו לא 'היסטוריה', על אף שיש בו כמובן אמת

היסטורית, אלא זהו ספר ההשגחה האלוהית. כך הקב"ה מנהיג את עולמו, ועל כן אנו יכולים ללמוד ממה שהיה אל מה שיהיה.

כמו כן התנ"ך מספר על אירועים משמעותיים שיש להם חשיבות לדורות גם אם נעשו ליחידים, כמו סיפורי האבות ומשה רבנו, שיש להם משמעות חינוכית ורוחנית. סיפורים אלה מבססים את האמונה, ויש בהם ערכים בהם אנו צריכים להתבונן ולדעת מה לקרב ומה לדחות.

צריך לדעת שיש הבדל סגנוני בין ספרי התנ"ך השונים, וכל ספר בא להדגיש עניין אחר. אנו רואים זאת באופן ברור בהשוואה בין ספר מלכים לספר דברי הימים, המכסים מבחינה היסטורית את אותה תקופה. ספר מלכים מספר סיפורים שלא מוזכרים בדברי הימים, וכן להיפך. מדוע? אין זאת אלא משום שספר מלכים מעוניין להתייחס יותר להשגחת הקב"ה על ישראל ולענייני שכר ועונש, ועל כן הוא מספר בהרחבה על הנביאים אליהו ואלישע, ועל מעשים פרטיים כמו אחאב וכרם נבות על מנת להעביר את המסר כיצד מלך ישראל צריך להתנהג. לעומת זאת ספר דברי הימים מתמקד בעניין המקדש באופן מובהק, הרבה יותר מאשר ספר מלכים. ויש להרחיב בזה.

אך אם כן, עדיין יש להסביר מדוע סיפר ספר נחמיה על כך שעולי בבל לכאורה 'גילו בהפתעה' מצוות שהיו מפורשות בתורה?

"וְכֵן לֹא כָּתַב מְדַבְּרֵי עֲזָרָא וְנַחֲמִיָּה אֶלָּא הַמְּפָרְסֵם בְּהֵמוֹן, וְהָיָה יוֹם עֲשׂוֹת הַסֶּפֶה יוֹם מְפָרְסֵם, בְּמָה שֶׁחָרְדוּ הָעַם וְעָלוּ לְהָרִים בְּעִבּוֹר עָלֵי זֵית וְעָלֵי הַדָּס וְעָלֵי תְּמָרִים וְעָלֵי עֵץ עֲבוֹת. וּמָה שֶׁאָמַר: 'וַיִּמְצְאוּ כְּתוּב', רְצוֹנוֹ לֹמַר: שֶׁשָּׁמְעוּ עִם הָאָרֶץ וְהֵהֱמוֹן וְחָרְדוּ לַעֲשׂוֹת הַסִּפּוֹת, אֲבָל הַיְחִידִים לֹא אָבְדָה מֵהֶם מִצְוֶה קְלָה כָּל שֶׁכֵּן גְּדוּלָה, וְכֵן הַכּוֹתֵב לְהַגְדִּיל עֲנִין הַיּוֹם הַהוּא, כְּאֲשֶׁר כֵּן בַּיּוֹם שֶׁגָּרְשׁוּ הָעַמּוֹנוֹת וְהַמּוֹאֲבִיּוֹת מִפְּנֵי שֶׁהָיָה יוֹם מַעֲשֵׂה גְּדוּל לְגַרְשׁ הָעַם אֶת נְשֵׁיהֶם, אִמּוֹת בְּנֵיהֶם, וְהוּא דָּבָר קָשֶׁה עַד מְאֹד, וְאִינְנִי סְבוּר שֶׁאֶמָּה מִן הָאִמּוֹת תִּקְבַּל כְּעִבּוּדָה הַזֹּאת לְאַלְהֵיהָ, זוֹלָתִי הַסִּגְלָה הַזֹּאת. וְעַל פְּרִסּוֹם הַמַּעֲמָד הַזֶּה אָמַר 'וַיִּמְצְאוּ כְּתוּב' רְצוֹנוֹ לֹמַר כִּי כְּאֲשֶׁר הִגִּיעַ הַקּוּרָא אֶל עִם הָאָרֶץ אֶל 'לֹא יָבֹא עִמּוֹנִי וּמוֹאֲבִי' חָרְדוּ הָעַם וְהִיתָה חֲרָדָה גְּדוּלָה בַּיּוֹם הַהוּא."

כלומר, היה זה יום של התעוררות רוחנית גדולה בעם. יום בו גם היהודים הרחוקים מתורה ומצוות הרגישו צורך להתקרב ולקיים מצוות. אם בכל השנים הם יצאו ידי חובת מצות סוכה בלי לבנות סוכה, כגון שהתארחו אצל שכניהם או אכלו אכילת ארעי - השנה הם החליטו להתחזק ולבנות כל אחד סוכה לעצמו. הואיל והיה זה יום מיוחד של התעוררות רוחנית גדולה, משום כך נכתב אירוע זה לדורות.

כמו כן, המעמד בו החליטו היהודים אשר נשאו נשים נוכריות לגרש את נשותיהם - היה זה אירוע רוחני מיוחד במינו. מעשה שכזה, לגרש את אשתך ואם ילדיך רק בגלל מצוה דתית, הוא מעשה קשה ביותר ויש בו הקרבה אישית גדולה, ולמרות הקושי קמו יהודים רבים וגירשו את נשותיהם - זהו ללא ספק אירוע מיוחד במינו בתולדות העם היהודי ולכן חשוב לציין אותו.

פרק נ

השתלשלות מסורת תורה

שבעל־פה לאחר הפסקת הנבואה

פיסקאות 10-20

בקשתו של המלך היא להרחיב כיצד דבקו חכמי תורה שבע"פ בעניין האלהי

לאחר שתמו שאלותיו המתקיפות של מלך כוזר, מבקש המלך מן החבר להוכיח לו מתוך השתלשלות הקבלה את נכונותה ואמיתותה: "רוצה אני שתביא לי טעם מאיכות הקבלה המורה על אמתתה" (פיסקה 10). נראה לומר שהמלך מבקש להרחיב עניין אליו רמז החבר בקצרה לעיל (בפיסקה 11): "תורתנו קשורה בהלכה למשה מסיני, או מן המקום אשר יבחר ה' כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", במעמד שופטים ושופטים וכהנים וסנהדרים, ואנחנו מצויים שנשמע מהשופט הממנה בכל דור ודור... בעוד שהסדר נשאר מהעבודה והסנהדרין ושאר הפתות, אשר בהם ישלם הסדר וידבק בהם הענין האלהי בלי ספק, בין בנבואה בין באמץ והודעה³³, כאשר היה בבית שני...". כלומר, בעניין השתלשלות המסורת יש גילוי של העניין האלהי: כל זמן שהיתה נבואה היתה התורה מחוברת למקום המקדש והשראת השכינה, אך גם לאחר מכן, בימי בית שני, היה העניין האלהי דבק בחכמים באופן מובהק. נראה לומר שמלך כוזר מבקש כאן מן החבר לבאר כוונתו הרמוזה שם, ולהסביר באופן רחב יותר היכן מצינו את העניין האלהי דבק באנשי הקבלה והמסורה שהיו לאחר תום הנבואה.

33. באומץ והודעה" - בתרגום שילת מתרגם: "בסיוע והשראה".

על פי ביאור זה נוכל להבין טוב יותר את התשובה, ותתיישב דעתנו מדוע מתמקד החבר דווקא בתקופה זו (וראה בפרשנים כאן שנתקשו בשאלה זו).

המעבר מנביאים לחכמים - עלייה בדרגה או נסיגה?

כידוע, עם הקמת בית שני בטלה הנבואה מישראל. יחד עם עולי בבל עלו הנביאים חגי זכריה ומלאכי, אשר סייעו בהקמת המקדש כהלכתו על פי הנבואה, אך הם היו הנביאים האחרונים של עם ישראל³⁴. ריה"ל מגלה לנו שהנבואה נמשכה 40 שנה בתחילתו של בית שני, מכוחה של השראת השכינה אשר היתה בבית ראשון, ולאחר מכן פסקה לחלוטין³⁵. רוצה לומר, תקופות היסטוריות אינן מתחלפות בבת אחת אלא ישנה תקופת מעבר הדרגתית, מעין זמן של 'בין השמשות' במעבר בין יום ללילה.

הפסקת הנבואה הביאה לצמיחתה ופריחתה של תורה שבעל-פה. **"ואחר הארבעים שנה היה המון החכמים הנקראים אנשי כנסת הגדולה, ולא יספרו מרב, והם שעלו עם זרובבל סמכו קבלתם אל הנביאים, כִּאֲשֶׁר אָמְרוּ (אבות א, א): 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה'"** (פיסקה סה). מעבר זה מתקופת הנביאים לתקופת חכמים תורה שבעל-פה הוא למעשה שינוי מהותי בהנהגת הקב"ה את עולמו. כל זמן שבית המקדש הראשון היה קיים שרתה שכינה במקדש, וממילא שרתה שכינה בעם ישראל כולו. עולם התורה היה אף הוא מחובר אל המקדש, וחכמי התורה שאבו את כוחם וסמכותם מן הציווי שציוותה התורה "ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה'". החיבור של תורה שבעל-פה עם הנבואה היה חיבור טבעי, וקל היה להם לחכמים לכוון לרצון ה'. עם חורבן בית ראשון גלתה גם שכינה, ושוב לא חזרה לשרות בעם ישראל, גם לא לאחר שנבנה הבית השני.

איזו דרך הנהגה עדיפה יותר, נבואה או חכמת התורה? או בלשון חז"ל:

'חכם עדיף מנביא' או שמא נביא עדיף?

34. ראה תוספתא סוטה יג, ג: "משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי פסקה רוח הקודש מישראל ואף על פי כן היו משמיעין להן על בת קול". תוספתא זו מצוטטת בשני התלמודים בכמה מקומות.

35. וכן כתב לעיל בסוף פיסקה לט.

לכאורה שאלה זו כלל אינה מתחילה, שהרי ודאי נביא עדיף! הן כל עניינה של חכמת התורה הוא לדעת לכוון אל רצון הקב"ה, ולשם כך מתעמקים חכמים בדברי התורה שבכתב שניתנו לבני האדם על ידי הבורא באמצעות הנבואה, ואם כן ודאי שנבואה מסוגלת לסייע לבני האדם להבין ולדעת באופן שלם יותר מהו רצון הקב"ה! זהו גם המצב האידיאלי אותו תיארה התורה, איך הכהנים והשופטים נמצאים במקום אשר בחר ה', ומשם יוצאת הוראה לישראל, וכפי שתיאר ריה"ל לעיל באריכות - ולעומת זאת מצב של סילוק שכינה והפסקת הנבואה הוא מצב של דיעבד, מצב של גלות ושל חורבן, וכיצד אפשר לומר שמצב כזה עדיף? יתרה מזאת, תקופת בית שני היתה תקופה של כשלון לעם ישראל מבחינה מדינית. בית המקדש השני נבנה תחת שלטון פרסי, בהסכמת המלך כורש, ולאחר מכן עבר השלטון בארץ ישראל לידי היוונים. אמנם למשך תקופה מסויימת גבר בית חשמונאי, אך מהר מאוד הפכו מלכי בית חשמונאי להיות מלכים חסרי זהות יהודית ועמוד שדרה אידאולוגי. מלכות זו עברה למלכות הורדוס, שהיה מעבדי בית חשמונאי, ואלה מלכו עד חורבן בית שני. בתקופה זו לא היתה לעם ישראל עצמאות מדינית, ולא היתה לו גאווה לאומית, ואין להשוות כלל את ימי בית שני לימי בית ראשון.

אך הנה, למרבה הפליאה, חכמים קובעים כי 'חכם עדיף מנביא', ובעצם יש לראות במעבר מתקופת הנביאים לתקופת החכמים עניין חיובי, ויש כאן למעשה שכלול ועליית מדרגה. זהו מצב עדיף על פני המצב הקודם! כיצד זה יתכן?

הקביעה ש'חכם עדיף מנביא' מתייחסת לתקופה לאומית קשה בה נדרשת הנהגה מיוחדת

כדי להבין את הכוח הגדול של חכמים צריך שוב להזכיר את המצב השפל של עם ישראל בימי בית שני. כאמור, היתה זו תקופה של שעבוד תחת שלטון מלכויות זרות, ללא עצמאות וללא גאווה לאומית. על אף שעם ישראל היה בארצו ולא בגלות, מכל מקום לא היתה לו אפשרות לתפקד כעם נורמלי. במצב כל כך קשה, אך טבעי היה שהאומה הישראלית תתפרק ותתפורר. אך הנה, מתברר שעם ישראל גילה חוסן לאומי בלתי רגיל, והצליח להתקיים

כאומה מאוחדת גם במצב קשה כל כך. כיצד זה קרה? מה היה הכוח המניע שהצליח לשמור על עם ישראל כיחידה אורגנית מלוכדת? אין זאת אלא בזכותם של אנשי כנסת הגדולה וחכמי התורה. מנהיגים רוחניים אלה הבינו את תפקידם ואת גודל השעה, והצליחו, על אף חוסר שלטון וחוסר סמכות מדינית, לשמור ולטפח את רוח האומה, וללכד את העם כולו סביב התורה ומצוותיה. הם עשו זאת על ידי תקנות וגזירות, שנתנה להם תורה סמכות לתקן ולגזור; על ידי חיבור נוסח תפילה אחיד, שלא היה קיים לפנייהם; על ידי ציון תאריכים לאומיים של ימי שמחה ותענית (ראה 'מגילת תענית'); ועוד.

פעולתם של חכמים היתה הכרחית, והם ידעו להתאים את עולם התורה והמצוות אל המציאות המשתנה מול עיניהם. הם ידעו להכיל ולשמר את הכוח הרוחני הגדול של עם ישראל גם בתקופה בה נסתלקה השכינה וניטל כבוד מישראל. פעולות כאלה לא היו יכולות להתבצע על ידי הנביאים! הנביאים מורידים את התורה מלמעלה למטה. הם היו מודיעים לעם כיצד עליהם להתנהג, מוכיחים אותם על מעשיהם, מכוונים אל האידאל הגדול, אך לא היו יכולים לנהל את המציאות הקשה היום יומית ולהתמודד איתה. לשם כך עם ישראל זקוק היה לחכמים, שפועלים למטה, מלמדים, מחנכים, מדריכים, מוסיפים דברים משלהם על פי צורך השעה, ומרוממים את העם כלפי מעלה. לחכמים ניתן הכוח לפעול על פי התורה ולהתאים את ההלכה לצורכי הדור, על פי כללי ההלכה עצמם. חכמים יודעים איך מצד אחד לפעול בגמישות הנצרכת, ומצד שני לשמור על עמוד השדרה ההלכתי המוצק. כך היה לאורך כל הדורות, וכך הוא גם בימינו אלה.

משום כך קבעו חז"ל ש'חכם עדיף מנביא', כי הבינו בעומק דעתם שנביא לא היה מצליח במשימה הנדרשת בתקופה שכזו³⁶.

בתקופתנו עם-ישראל חוזר למצב של עצמאות לאומית כבימי בית ראשון, אך יש בכך סכנה לתפקידם של חכמי התורה שהנהיגו את העם בתקופת הגלות

כאן המקום לתת את הדעת לתקופה בה אנו חיים היום.

36. וראה מה שכתב הראי"ה קוק בספר 'אורות', זרעונים פיסקה ב, והשלם לכאן.

דור זה של שיבת ציון ושל קוממיות עם-ישראל בארצו הוא דור של תחיה לאומית ושל החזרת עצמאות ישראל למקומה. אך יש לשים לב היטב - אין כאן חזרה למצב שהיה לפני הגלות שהיתה לפני 2000 שנה, כפי שמוזכר במילות ההמנון 'התקוה', אלא יש כאן חזרה של 2500 שנה אל העצמאות הישראלית שהיתה בימי בית ראשון!

בימי בית שני עם ישראל התנהל בארצו כאילו הוא בגלות, ללא שלטון מדיני וללא צבא. כל מה שהחזיק אותו הוא התורה והחיים הרוחניים, בדיוק כמו בשנות הגלות הקשות שבאו לאחר מכן. לעומת זאת בימי בית ראשון התנהל עם ישראל (המפולג לשתי מלכויות, יהודה וישראל) בעצמאות מדינית ובשלטון עצמי. תקופה זאת יכולה היתה להתנהל על ידי הנבואה ולא היתה זקוקה לחכמי התורה שינהיגו אותה.

בדור זה בו אנו חוזרים לעצמאותנו, אנו צריכים לתת את הדעת על כך שההנהגה הרוחנית שהיתה בגלות לא תוכל להמשיך ולהנהיג את העם באופן מוחלט. זוהי גם הסיבה להתנגדות של היהדות החרדית לכל המהלך הציוני ולעצמאות המדינית, שהרי יש כאן מהפכה ורצון לחזור למצב בו אין שלטון מוחלט של עולם התורה.

לאורך כל שנות קיומה של תורה שבע"פ קמו עליה כופרים ומורדים, אך הם נעלמו מן המפה והיא חיה וקיימת

"וְאַחֲרֵיהֶם דֹּר שָׁמְעוֹן הַצַּדִּיק כִּהְיוֹ גָּדוֹל וּמִי שֶׁהָיוּ בְּסִיעָתוֹ מִתְּלַמְּיָדִים וְחֲבָרִים. וְאַחֲרָיו אֲנָטִיגְנוֹס אִישׁ סוֹכּוֹ מִפְּרָסָם, וּמִתְּלַמְּיָדָיו צָדוֹק וּבֵיתוֹס שֶׁהָיוּ שָׂרֵשׁ לְכּוֹפְרִים, וּבָהֶם נִקְרְאוּ הַצַּדּוֹקִים וְהַבֵּיתוֹסִים. וְאַחֲרָיו יוֹסֵף בֶּן-יֹעֲזָר חֶסֶד שֶׁבִפְּהֶנָּה וְיוֹסֵף בֶּן-יֹחָנָן וְחֲבָרֵיהֶם, וּבוֹ אָמְרוּ: מִשְׁמַת יוֹסֵף בֶּן-יֹעֲזָר בְּטָלוּ הָאֲשֵׁכּוֹלוֹת, שֶׁנֶּאֱמַר: 'אִין-אֲשֵׁכּוֹל לְאָכּוֹל', מִפְּנֵי שֶׁלֹּא יָדְעוּ לוֹ עוֹן מְנַעֲרָיו עַד יוֹם מוֹתוֹ. אַחֲרָיו יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-פְּרַחְיָה, דָּבָרוּ מִפְּרָסָם, וַיֵּשׁוּ הַנוֹצְרִי הָיָה מִתְּלַמְּיָדָיו וְנָתַי הָאֲרַבְלִי הָיָה בְּדוֹרוֹ. וְאַחֲרָיו יְהוּדָה בֶּן-טָבִי וְשָׁמְעוֹן בֶּן-שֵׁטַח וְחֲבָרֵיהֶם. וּבִימֵיהֶם הִתְחִילָה דַּעַת הַקְּרָאִים".

אם נתבונן ברשימת השמות אותם מציין ריה"ל, נגלה כי ריה"ל התמקד בעיקר בשני עניינים: **האחד**, אנשים מיוחדים שחז"ל עצמם שיבחו את

מעלותיהם באופן מיוחד. דמויות מיוחדות אלה מוכיחות את דבקות העניין האלוהי בחכמי תורה שבעל-פה גם לאחר סוף ימי הנביאים (ונתייחס לכך בפיסקה הבאה). **השני**, אירועים חשובים הקשורים לסמכות תורה שבע"פ, ודמויות שפרשו מעם ישראל והקימו להם כתות נפרדות.

מסתבר שתקופה זו של בית שני היתה מלאה דרמות ומחלוקות על רקע רוחני-דתי. במשך התקופה קמו להן כמה תנועות דתיות שניסו לקרוא תגר על ההלכה ועל חכמיה, פרשו והקימו במה לעצמם, ולבסוף נעלמו מן המפה ולא שרדו. כתות כמו הצדוקים, הבייתוסים, הקראים, וגם הנוצרים³⁷. ולכאורה, מה טעם לספר על כך? הרי אין זו גאווה גדולה בתולדות האומה שיצאו מתוכה בעלי מחלוקת ופורשים, ומן הראוי היה אולי להצניע את דרכם ואת פועלם ולשכוח בכלל מעצם קיומם. מדוע ריה"ל בוחר דווקא להדגיש את קיומם באופן מפורט?

נראה לומר שבכך הוא ממשיך את המגמה שלו בכל המאמר השלישי שבספרו - לאמת עניינה של תורה שבעל-פה, ולהתמודד מול כל הטענות שקמו כנגדה. התורה שבעל-פה התמודדה לאורך כל השתלשלותה באנשים שקמו לכפור בה. כבר בדורו של משה רבנו קמו כופרים שניסו לקעקע את דמותו ואת מנהיגותו, ולכפור בקבלה שקיבל מסיני. ניסיון זה נכשל, ואכן תורת משה ונבואתו החזיקו מעמד לכל אורך השנים עד סוף דור הנביאים שהמשיכו מכוחו. אך הנה, בתחילת דרכם של אנשי כנסת הגדולה, לאחר שתמה תקופת הנביאים והחלה לפרוח תקופת חכמי תורה שבעל-פה שהעמידו תלמידים הרבה, קמו עליהם עוררים חדשים. חלקם כפרו בתורה שבעל-פה בלבד, כגון הקראים הראשונים³⁸, וחלקם כפרו בעיקרי האמונה ובתורה שבכתב, כגון הצדוקים והבייתוסים.

גם היום אנו מתמודדים עם כל מיני כופרים למיניהם, הבאים במסווה של רפורמה וליברליות, ומנסים לכפור בסמכותם של חכמים ובאמיתותה של

37. הנצרות עברה כמה גלגולים, עד ש300 שנה לאחר שקם ישו הנוצרי החליט הקיסר להכריז עליו כעל אל, ומכאן קמה הנצרות כדת פולחנית וכעבודה זרה.

38. ריה"ל מזהה את אמונתם של הקראים שהיו בזמנו עם האמונה של הכת אשר חלקה על חכמים בימיו של רבי שמעון בן שטח. אמנם אין אלה ממשכייהם הישירים, וכת הקראים לא החזיקה מעמד כל כך הרבה שנים, אלא אלו הם 'אבותיהם הרוחניים' בלבד.

תורה שבעל-פה המסורה בידינו מדור-דור. עלינו להתמודד מולם ולדחות טענותיהם, ולדעת שטענות אלה אינן חדשות וכבר היו לעולמים, וכל הכתות האלה חלפו ועברו מן העולם, ואילו עולם התורה וחכמיה שרדו ושמרו על אמונתם.

רבן יוחנן בן זכאי נכנע לרומאים ובכך הציל את עולם התורה שבע"פ, אך בהמשך ר' עקיבא החליט דווקא למרוד - ויש אמת בשתי הגישות

נתמקד בשתי דמויות אותן מזכיר ריה"ל - רבן יוחנן בן זכאי ורבן גמליאל.

ריה"ל מאריך לתאר את דמותו של רבן יוחנן בן זכאי, על אף שהיה 'הקטן בתלמידיו של הלל הזקן':

"שמונים תלמידים היו להלל הזקן, שלשים מהם ראויים שתשרה שכינה עליהם, ושלשים מהם ראויים לעבר השנים, ועשרים בינונים. גדול שבהם יונתן בן עזיאל, קטן שבהם רבן יוחנן בן זכאי, שלא הניח מקרא ומשנה ותלמוד והלכות והגדות וכל מדות חכמים וכל מדות סופרים וכל דבר ודבר שהוא מדברי תורה, שלא למדו. ואמרו עליו שלא שח שיחת חלין מימיו, ולא הניח אדם בבית המדרש ויצא, ולא קדמו אדם בבית המדרש, ולא ישן בבית המדרש לא שנת קבע ולא שנת עראי. ולא הלך ארבע אמות בלא תורה ובלא תפלין, ולא מצאו אדם יושב ודומם אלא יושב ודורש, ולא פתח אדם לתלמידיו אלא הוא, ולא אמר דבר שלא שמע מפי רבו, ולא אמר: הגיע עת לעמד מבית המדרש".

מה ראה ריה"ל להאריך דווקא בתיאור דמותו של רבן יוחנן בן זכאי? רבן יוחנן בן זכאי הוא דמות מפתח בהיסטוריה של תורה שבע"פ, והוא למעשה הציל את עולם התורה מהכחדה. רבן יוחנן בן זכאי חי בדור החורבן, היה מגדולי התנאים, והוא אף הנהיג את עולם התורה לאחר החורבן. חז"ל מספרים לנו שבימי המצור על ירושלים יצא רבן יוחנן בן זכאי אל מחוץ לחומות לדבר עם הקיסר הרומי, והצליח לקבל ממנו הבטחה להציל את 'יבנה וחכמיה'. הבטחה זו מנעה שפיכות דמים גדולה, והצילה את חכמי ישראל

מפליה. בית המדרש שהוקם ביבנה הפך להיות מרכז התורה של ארץ ישראל, וממנו יצאו כל חכמי ישראל של הדורות הבאים.

פעולה זו שעשה רבן יוחנן בן זכאי יכולה להתפרש ככניעה למלכות הרשעה, ואולי באמת היתה זו טעות בשיקול הדעת. אפשר שמן הראוי היה שלא להיכנע ולהמשיך להתנגד, וה' הטוב בעינינו יעשה. יתכן אף שרבן יוחנן בן זכאי עצמו התחבט והתלבט בשאלה זו כל ימיו, ועד שעת מותו לא ידע בוודאות אם פעל נכון והוא זכאי לעולם הבא, או שמא טעה בהחלטתו והוא עתיד לרשת גהינם³⁹. לעומת גישה זו של רבן יוחנן בן זכאי, מצאנו את ר' עקיבא שפעל באופן הפוך, ולאחר מספר שנים היה שותף במרד בר כוכבא כנגד הרומאים, מרד קשה ומר שבסופו נחל בר-כוכבא מפלה והביא לקורבנות רבים.

אם כן, מי מבין שני גדולי עולם אלה צודק בשיקוליו - האם זהו רבן יוחנן בן זכאי שנכנע ולא מרד, או דווקא ר' עקיבא שמרד? ההיסטוריה מוכיחה שרבן יוחנן בן זכאי הציל את עם ישראל מכליה רוחנית, ואילו ר' עקיבא הפסיד, ולכאורה מוכח מכאן ששיטת ר' עקיבא אינה ראויה.

אך הנה מצאנו דבר פלא. חכמים תיקנו לנו ברכה רביעית בברכת המזון - ברכה מדרבנן. כלומר, מלבד שלש ברכות ראשונות שהן דאורייתא, תיקנו חכמים ברכה נוספת מדרבנן - 'הטוב והמיטיב'. מדוע תיקנו ברכה זו? **"אמר רב מתנא: אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תיקנו ביבנה 'הטוב והמיטיב', 'הטוב' - שלא הסריחו, 'והמיטיב' - שניתנו לקבורה"** (ברכות מח ע"ב). 'הרוגי ביתר' הם אותם יהודים שנהרגו בזמן המרד הגדול מול הרומאים, וחז"ל מספרים שבמרד זה נהרגו המוני המוני יהודים (ראה גיטין נז ע"א-ע"ב). היה זה אסון נורא וטרגדיה גדולה בתולדות האומה, ואם כן, על מה יש כאן להודות ולתקן ברכת הודאה מיוחדת שהיא 'הטוב והמיטיב'? איזו טובה יש בהריגתם של אלפי אלפי יהודים? אלא מכאן משמע שחכמים רוצים לומר לנו שעל אף שבאמת המרד לא הצליח, ועם ישראל נחל מפלה גדולה במלחמה עם

39. ראה ברכות כח ע"ב: "וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו. כיון שראה אותם התחיל לבכות. אמרו לו תלמידיו: נר ישראל, עמוד הימיני, פטיש החזק, מפני מה אתה בוכה? אמר להם... ולא עוד, אלא שיש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי - ולא אבכה?".

הרומאים, מכל מקום היתה כאן הוכחה משמים שמעשה זה של מרד לא היה טעות גמורה. העובדה שלא הסריחו ושהובאו לקבורה מלמדת שהגבורה של אותם יהודים במעשה המרד היתה נכונה ואמיתית!

על פי זה נראה לומר שבאמת גם ר' עקיבא לא טעה במהות. המרד באומות הוא עיקרון שלפעמים יש לנקוט בו. לא תמיד צריך להיכנע למלכות הרשעה, ולעיתים דווקא המרד הוא הבחירה הנכונה והראויה. ר' עקיבא לימד אותנו את חשיבות המרד, גם אם בפועל באותה שעה הוא נכשל, וממילא יש לנו לדעת שיש גם את אפשרות הפעולה הזאת.

המחלוקת בין רבי יהושע ורבן גמליאל מלמדת אותנו על חשיבותה של סמכות חכמים גם אצל גדולי ישראל

את רבן גמליאל מזכיר ריה"ל בקצרה: **"וּמִתְלַמְּדֵיּוֹ** (של ר' ישמעאל בן אלישע) **רְבִי יְהוֹשֻׁעַ שְׂאֲרָעוּ לוֹ עִם רַבָּן גַּמְלִיאֵל הַדְּבָרִים הַיְדוּעִים**". במילים אלה רומז ריה"ל אל אירוע חשוב אך קשה, הנוגע באופן ישיר לסמכותם של חכמים, וכמה צריך כל אחד ואחד לכופף עצמו ודעתו לסמכות חכמים שבאותו הדור. המשנה במסכת ראש השנה מספרת על מחלוקת בעניין קידוש החודש בין רבי יהושע ובין רבן גמליאל שהיה נשיא הסנהדרין. הם נחלקו האם אפשר לקבל את העדים שהעידו על הירח באותו החודש, או שמא אלו ודאי עדי שקר. מחלוקת זו גרמה לכך שנוצר לכאורה הבדל בין חשבון התאריכים של ר' יהושע לבין חשבוננו של רבי יהושע. מה עשה רבן גמליאל, נשיא הסנהדרין? אומרת המשנה (ראש השנה פ"ב מ"ט): **"שֶׁלַח לוֹ רַבָּן גַּמְלִיאֵל: גּוֹזְרֵנִי עַלֶיךָ שֶׁתֵּבֵא אֶצְלִי בַמִּקְלָךְ וּבַמַּעוֹתֶיךָ בְּיוֹם הַכַּפּוּרִים שֶׁחַל לֵהוּיֹת בַּחֲשׁוֹנֶךָ. ...בָּא לוֹ אֶצֶל רַבִּי דוּסָא בֶן הַרְכִּינָס, אָמַר לוֹ: אִם בָּאִין אֲנִי לְדוֹן אַחַר בֵּית דִּינֵנוּ שֶׁל רַבָּן גַּמְלִיאֵל צְרִיכִין אֲנִי לְדוֹן אַחַר כָּל בֵּית דִּין וּבֵית דִּין שֶׁעֵמַד מִימֹת מֹשֶׁה וְעַד עַכְשָׁיו... נִטַּל מִקְלוֹ וּמַעוֹתָיו בִּידוֹ וְהֵלֵךְ לִיבְנֵה אֶצֶל רַבָּן גַּמְלִיאֵל בְּיוֹם שֶׁחַל יוֹם הַכַּפּוּרִים לֵהוּיֹת בַּחֲשׁוֹנֵנוּ. עֵמַד רַבָּן גַּמְלִיאֵל וְנִשְׁקוּ עַל רֵאשׁוֹ, אָמַר לוֹ: בּוֹא בְשָׁלוֹם רַבִּי וְתַלְמִידִי, רַבִּי בַחֲכָמָה, וְתַלְמִידִי שֶׁקִּבַּלְתָּ דְבָרַי**".

אמנם, כידוע, אין זהו סוף הסיפור על היחסים הקשים שהיו בין רבי יהושע ורבן גמליאל. הגמרא בברכות (כו ע"ב) ממשיכה לספר על המחלוקת

הקשה שהיתה ביניהם, עד שהביאה להדחתו של רבן גמליאל מן הנשיאות. והנה, לאחר שהעבירו את רבן גמליאל מתפקידו התרבו התלמידים בבית המדרש, משום שבתקופת מנהיגותו לא התירו להכניס לבית המדרש את כל מי שרצה ללמוד אלא רק את המובחרים שבהם. רבי אלעזר בן עזריה שנתמנה במקומו של רבן גמליאל סבר שיש להכניס את כולם, כדי להפוך את התורה להיות נחלת הכלל. אף בסיפור זה אנו רואים בירור חשוב ועקרוני בעניינה של תורה שבעל-פה, ומקומה בעם ישראל.

דמותו של רבי עקיבא מייצגת את השילוב בין גדלות רוחנית גבוהה ביותר מחד, לבין דקדוק רב במצוות מעשיות מאידך

נדמה שאת דמותו של רבי עקיבא מציג ריה"ל כדמות הבכירה ביותר בשלשלת הדורות של חכמי תורה שבעל-פה. אין בזה חידוש גדול, שהרי כבר חז"ל הפליגו בדבר גדלותו האישית של רבי עקיבא, הן בדרגתו הרוחנית הגבוהה, והן בחשיבות דעתו ההלכתית כמכריעה לעניין פסיקת הלכה. תלמידיו של רבי עקיבא היו מגדולי התנאים, ודבריהם הם הבסיס לכל תורה שבעל-פה: "אמר רבי יוחנן: סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא" (סנהדרין פו ע"א). אך ריה"ל מוסיף ואומר: "וְהַגִּיעַ רַבִּי עֲקִיבָא אֶל גְּבוּל קְרוֹב מֵהַנְּבוּאָה עַד שְׁהָיָה מְשַׁתְּמֵשׁ בְּעוֹלָם הַרוּחָנִיִּים". כלומר, שהגיע למעלה הגבוהה ביותר אליה יכול אדם להגיע בעולם הזה - והרי לנו ראייה נוספת לכך שהעניין הא-לוהי היה דבק גם בחכמי תורה שבעל-פה לאחר תקופת הנבואה.

הסיפור שממחיש את גדלותו הרוחנית המיוחדת של רבי עקיבא הוא ללא ספק המעשה ב'ארבעה שנכנסו לפרדס' (תוספתא חגיגה ב, ג-ד): "ארבעה נכנסו לפרדס: בן עזיי ובן זומא אחר ור' עקיבא. אחד הציץ ומת, אחד הציץ ונפגע, אחד הציץ וקיץ בנטיעות, ואחד עלה בשלום וירד בשלום. בן עזיי הציץ ומת..., בן זומא הציץ ונפגע..., אלישע הציץ וקיץ בנטיעות..., רבי עקיבא עלה בשלום וירד בשלום". 'כניסה לפרדס' היינו לימוד העניינים הא-לוהיים, או מה שנקרא בלשוננו 'חכמת הקבלה' ולימוד תורת הנסתר. חז"ל מלמדים אותנו על הסכנות הגדולות שיש בלימוד הזה, ואפילו אנשים

גדולים עלולים לאבד את שפיותם או לאבד את אמונתם. מעבר לעולם רוחני בלי הכנה נכונה עלול להביא את האדם לאיבוד התפיסה הגשמית שלו, ומכאן הדרך קצרה להינתקות מן הגוף ומן העולם. כניסה לעולמות רוחניים היא מעל ומעבר ליכולת האנושית, ועל כן ההמלצה של חז"ל היא להימנע מכך ולא לחקור במופלא ממך.

מלבד הסכנה לבריאות הגוף והנפש, יש בלימוד רוחני גבוה סכנה נוספת, והיא 'קיצוץ בנטיעות', היינו כפירה בעיקרי האמונה וזלזול במצוות מעשיות. בלימוד רוחני מגיעים לתובנות עמוקות ופנימיות, ומגלים את 'הנשמה' שבמצוות, ועלולים לזלזל במעשה המצוות החיצוני.

רבי עקיבא לא ניזוק והוא 'נכנס בשלום ויצא בשלום', **והסביר אמו"ר זצ"ל**: מדוע רבי עקיבא יצא בשלום? משום שהוא נכנס בשלום! רבי עקיבא שמר על איזון, וידע לתת לכל דבר את חשיבותו הנכונה. היתה בו אהבת תורה ואהבת מצוות, והוא לא זילזל ולא עשה הפרדה בין מצוות קלות למצוות חמורות. בזכות האיזון שהיה בו הוא זכה להוסיף לעצמו קומה רוחנית נוספת.

רבי עקיבא הוא דוגמה מובהקת לאדם שעל אף מעלותיו הרוחניות הגבוהות מאוד לא זילזל במאומה במעשי המצוות החיצוניים. להיפך! חז"ל מספרים לנו כמה הקפיד רבי עקיבא במצוות, ואפילו במצוות שתיקנו חכמים, כמו נטילת ידיים. אפילו בשעה שנטלו את נפשו הקפיד רבי עקיבא לקיים מצוות קריאת שמע בזמנה המדויק, ללמדך שמצד האמת אין סתירה כלל בין רמה רוחנית גבוהה מאוד לבין מעשי מצוה ארציים, אלא אדרבה, יש בהם מעלה גבוהה וראויים הם למסור עליהם את הנפש!

עניין מסירות הנפש של רבי עקיבא מגלה לנו למעשה את כוחה הגדול של תורה שבעל-פה, ומסביר לנו את סוד קיומה בעם ישראל לאורך כל הדורות. גם כאשר עם ישראל נמצא במצב גשמי קשה, גם כאשר זרים מושלים בו ואין לו כבוד לאומי, מכל מקום הרוח אשר בו מנצחת ועומדת כנגד כל הסיכויים. זה מה שלימדו אותנו חכמי תורה שבעל-פה, ועל ידי כך הצליחו להנהיג את העם ולהשאיר אותו בחיים מבחינה רוחנית. נראה שמשום כך מזכיר ריה"ל עניין זה ומדגיש אותו דווקא כאן.

פרק נא

כתיבת תורה שבעל־פה

פיסקה 20

המשנה נכתבה בדקדוק רב, ונכתבו בה רק ההלכות והשמועות אשר עברו מדור לדור על פי רבים

ריה"ל ממשיך לתאר את שלשלת הקבלה, ומספר על דור התנאים 'בעלי המשנה', ועל דור האמוראים 'בעלי הגמרא' (פיסקה 20). הוא מפליג לספר בשבחה של המשנה, הן מצד לשונה הצחה והן מצד ניסוחה המדוייק, עד אשר הוא קובע כי "שִׁירָאָה הַמְעִינָ בְעֵינֵי הָאָמֶת פִּי בְשָׁר וְדָם יִקְצֹר מִחֲבֵר פְּמוֹתָהּ אֲלֵא בְעֵזֶר אֱלֹהֵי". רוצה לומר, על אף הפסקת הנבואה בתחילת ימי בית שני, הצליחה מסורת התורה שבעל־פה להמשיך ולהידבק בעניין הא־לוהי, והדבר אף נראה לעיני כל מעיין ומתבונן.

חכמי המשנה וחכמי הגמרא מקפידים לציין כיצד הגיעו לידיהם ההלכות. ההלכות הפסוקות מכוונות "שמועות", משום שהן עברו בדרך לימוד ושינון מרב לתלמיד, וכל תלמיד שמע אותן מרבותיו. ההלכות שנכתבו במשנה עברו בירור ובדיקה לפני שנכתבו, ורק הדברים הברורים והמוסכמים שעברו במסורת על פי רבים עלו על הכתב והונצחו לדורות. על ידי כך הצליחו חכמים לשמר את תורה שבעל־פה במהלך הדורות עד אשר העלו אותן על הכתב.

תורה שבכתב ירדה לעולם עם תורה שבעל־פה, ואי אפשר לזו בלא זו, ועל ידי כך יש כוח לחכמים להתאים את התורה במציאות המשתנה

אך מדוע נכתבה תורה שבעל־פה? הרי כל עניינה של תורה שבעל־פה הוא כמשמעו - להיות על־פה! יתרה מזו, הרי התורה ניתנה לעולם

מלכתחילה כשתי תורות - תורה שבכתב יחד עם תורה שבעל־פה, ומשה רבנו כתב את התורה על פי ה', ולימד את עם ישראל את פירושה כפי שלימד אותו הקב"ה בעל־פה. רוצה לומר, תורה שבכתב, כביכול, אינה עומדת בפני עצמה, אלא היא צריכה להילמד בד בבד עם תורה שבעל־פה. ולכאורה אינו מובן, מדוע כך הוא הדבר? מדוע לא ירדה התורה שבכתב מבוארת כל צרכה, ללא שום צורך בתורה שבעל־פה?

אלא ודאי טמון בעניין זה יסוד עמוק, והוא פתח להבנה של מהותה וכוחה של תורה שבעל־פה, ותפקידם של פוסקי ההלכה שבכל דור ודור.

דבר שנכתב הופך להיות מקובע, סגור וחתום. כך כתוב בפירוש והוא יתד חזק ומינה לא תזוע. דבר הנאמר במפורש אין אפשרות לשנות את משמעותו ולפרש אותו בדרך הרחוקה מכוונתו הפשוטה. על דברים מפורשים אי אפשר לומר: 'כן, אבל' - אי אפשר לומר: זה נכון, אבל רק במציאות מסוימת או בתנאים מסוימים. אי אפשר לעשות בזה 'אוקימתות'. לעומת זאת כאשר הדברים אינם כתובים אלא נמסרים בעל־פה, אפשר לשמור על רוח הדברים וכוונתם גם בלי להיות כבול ל'אותיות הקטנות'.

ונבאר דברינו. הנה לכל מצוה יש את 'גוף' המצוה, המעשה החיצוני, ויש את ה'נשמה' של המצוה, היינו הערך והמטרה שלה. אם מתמקדים בגוף המצוה מבלי להבין את הנשמה שלה, עלולים לעיתים, מתוך שינוי התנאים והמציאות, להתרחק מן האמת ולהגיע לעיוותים.

למשל, ישנה מצוה חשובה מן התורה להלוות כסף לעניים. "אם כסף תלווה את עמי" חובה ולא רשות, וכבר ביאר הרמב"ם שהלוואה היא מצוה גדולה יותר ממצות צדקה לעני השואל על הפתחים (ראה הלכות מלוה ולווה א, א). מה ה'נשמה' של מצות הלוואה? להחזיק ביד אדם שלא ייפול מנכסיו ויצטרך להזדקק לבריות. יש בזה מעשה חסד ממעלה עליונה, באופן ששומר על כבודו של העני שהרי הוא מחוייב להשיב את ההלוואה. כמו כן, ישנה מצוה עשה של תורה של שמיטת כספים בשנת השמיטה - "שמוט כל בעל משה ידו", כלומר, בשנת השמיטה פוקעות כל ההלוואות, והלווה שוב אינו חייב להחזיר את ההלוואה שלקח מן המלוה. מה ה'נשמה' של מצוה זו? יש כאן ראייה סוציאלית, תוך הבנה שאדם העסוק בהחזרת הלוואות ישנות המוטלות עליו שוב אינו מסוגל להתפתח ולהתרומם, ולעולם הוא יהיה שקוע במעגל הקשה

הזה של עבודה על מנת לשלם חובות. לעומתו המלווה הוא אדם אמיד המסוגל להתקיים גם בלי סכום הכסף הזה, ועל כן יש עניין לסייע לשכבה החלשה להתקיים באופן נינוח יותר. והנה ראו חכמים שאנשים נמנעים מלהלוות כסף לעניים משום שהם חוששים ממצות שמיטת כספים בשביעית. הם יהודים כשרים המקיימים מצוות ואינם רוצים להגיע למצב של הפסד כספם, ומאידך אין הם רוצים לעבור על מצות עשה של שמיטת כספים, ועל כן הם נמנעים מלהלוות. בא הלל הזקן ותיקן 'פרוזבול', היינו שטר ש'עוקף' את המצוה של השמטת כספים, ונותן אפשרות למלוה לגבות את חובו מן הלווה גם לאחר שנת השמיטה. ולכאורה כולם תמהים: איך אפשר לעקוף חיוב מן התורה? כיצד זה חכמים 'עושים תרגילים' ומכופפים את ההלכות? אלא באמת חכמים לא באו לעוות את רצון התורה, אלא אדרבה, באו לחזק את רצונה. חכמים הבינו שהתורה רוצה שאנשים ילוו כסף לעניים, ואינה רוצה ש'תינעל דלת בפני לווי' - ואם בגלל מצות שמיטת כספים בשביעית תיבטל מצות הלוואה, התורה תעדיף 'לוותר' על מצות שמיטת כספים ובלבד שתישאר מצות הלוואה בתוקף⁴⁰.

אלמלא הכוח הזה שניתן לחכמים לפרש את כוונת התורה היה נשאר מצב קבוע בו אנשים נמנעים מלהלוות, ועושים זאת לא מתוך רצון לעבור על דברי תורה, אלא להיפך, מתוך רצון שלא לעבור על מצות התורה.

כוח זה שניתן לחכמים לבאר את רצון התורה במקומות שאינם מבוארים בפירוש, הוא המנוע המניע את כל הפוסקים בכל דור ודור למצוא את הדרכים הנכונות לקיום המצוות במציאות המשתנה, ויש לכך דוגמאות רבות. נביא לכך דוגמא אחת מן הדורות האחרונים. הנה כידוע, אסרו חכמים להתגלח בחול המועד 'כדי שלא ייכנס אדם מנוול לחג', היינו שלא ידחה את הגילוח לחג עצמו אלא יתגלח קודם החג. אך באמת, דין זה נאמר בזמן בו אנשים לא היו מתגלחים בכל יום, אלא היו מגדלים את זקנם באופן קבוע,

40. וכבר הסברנו לעיל עפ"י ריה"ל שתקנת 'פרוזבול' נתקנה בזמן שאין מצות שמיטה נוהגת מן התורה, וממילא גם מצות שמיטת כספים היא רק מדרבנן, והואיל וכן, יכולים חכמים לעקוף מצוה מדרבנן. אך אין בזה סתירה למה שכתבנו כאן, כי באמת אחרי שחכמים הבינו שהתורה מעוניינת לשמוט כספים גם בזמן שאין המצוה נוהגת מדאורייתא, כיצד הם יכולים מדעתם לבוא ולעקוף זאת? אלא עשו זאת על פי הבנתם את ה'נשמה' של המצוה, וכפי שביארנו בפנים.

ומגלחים אותו לעיתים רחוקות. אך היום, שרבים הם המתגלחים בכל יום (באופן המותר), נמצא שאם אינם מתגלחים בחול המועד תמידים כסדרם הרי הם נראים מוזנחים ומנוולים, בדיוק היפך רצון חכמים! מתוך כך התירו כמה מן הפוסקים האחרונים לאדם הרגיל להתגלח בכל יום להתגלח אף בחול המועד. ולכאורה, כיצד התירו זאת? הרי חכמים אמרו שאין להתגלח במועד! אלא באמת זהו דין של תורה שבעל־פה, וטעמו בצדו, ויש כוח לחכמים שבכל דור ודור להתאים את הדברים שבעל־פה למציאות שלפניהם, ובלבד שישמרו על ה'נשמה' שבהלכה⁴¹.

התורה שבכתב היא אין סופית ועל כן לעולם אי אפשר יהיה לכתוב כל מה שיש בה, והדברים ממשיכים מתגלים במהלך הדורות

אך יש לדברים עומק נוסף.

תורה שבכתב היא דבר ה'. לדברי ה' אין רק הבנה אחת, אלא ניתן למצוא בהם כמה וכמה טעמים. כבר אמרו חכמים 'שבעים פנים לתורה', וכל אדם הרגיש בעצמו היאך הוא קורא את אותו פסוק שהוא כבר מכיר, והוא מצליח למצוא בו עתה הבנה חדשה שלא ראה שם לפני כן. זאת גם הסיבה מדוע לא רצו חכמים לתרגם את התורה, וקבעו צום ביום בו תירגם המלך תלמי את התורה ליוונית על ידי 72 זקנים - משום שכאשר אתה מתרגם את התורה לשפה אחרת אתה מצמצם אותה. המתרגם מפרש את הדברים באופן אחד, ומונע מן הקורא להבין בהם הבנות אחרות הטמונות בהם.

בכל דור ודור מגלים הלומדים בתורה הבנות חדשות ופירושים חדשים, הן בפשטי המילים, הן ברעיונות הגלומים בה, והן בטעמי המצוות. אין לך דור בו לא נכתבים עשרות ספרים של פירושים על התורה, בכל סוגי המקצועות השונים: במדרש, באגדה, בלשון, בסוד, בהלכה, בגימטריאות ופרפראות, ועוד ועוד. כך הם הדברים גם בהלכה ובסוגיות הש"ס, התורה פרה ורבה, ותלמידים מחדשים ומוצאים בה דברים חדשים בכל יום. ועם כל זה, כבר אמרו חז"ל: "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה בסיני", רוצה לומר, נכון

41. הדברים הם עדינים ודקים, ויש לפוסקים לשקול כל מקרה לגופו, וכמובן אין לכל אדם לעשות תורה לעצמו. לא באנו כאן לקבוע כללי פסיקה בעניינים אלה, אלא רק לבאר את ההבדלים בהגדרות בין 'תורה שבכתב' ל'תורה שבעל־פה'.

הוא שניתן למצוא בתורה בכל יום דברים חדשים, אך באמת הכל טמון בתורה, משום שהתורה היא אין-סופית, וכך היא ניתנה למשה על מנת שעם ישראל יוציא ממנה כל מה שנמצא בה.

תורה שבעל־פה נכתבה מתוך כורח וחשש שמא תשתכח בגלל קושי שעבוד מלכויות

אך מעתה, הואיל והסברנו עד כמה חשוב שתהיה 'תורה שבעל־פה' במקביל ל'תורה שבכתב', ואי אפשר לזו בלא זו, מדוע, אם כן, ראו חכמים לנכון להעלות את התורה שבעל־פה על הכתב?

ריה"ל אינו מתייחס לשאלה זו, ואינו מסביר מה היו שיקוליו של רבי יהודה הנשיא לכתוב את המשנה. בחז"ל מופיע האיסור לכתוב את התורה שבעל־פה: **"דברים שעל פה - אי אתה רשאי לאומרן בכתב, ושכתב - אי אתה רשאי לאומרן על פה"**, וכן **"כתוב לך את הדברים האלה - אלה אתה כותב, אבל אין אתה לכותב הלכות"** (תמורה יד ע"ב, עיי"ש). אך גם מופיע ההיתר לכתובה זו במקרים מסויימים: **"ענת לעשות לה' - הפרו תורתך"**, אמרי: **מוטב תיעקר תורה, ואל תשתכח תורה מישראל** (שם), כלומר, על מנת להציל את התורה שבעל־פה שלא תשתכח מישראל התירו חכמים לעבור על האיסור שלא לכתוב דברי תורה שבעל־פה. בדורו של רבי יהודה הנשיא ראו חכמים שקיומה של תורה שבעל־פה עומד בסכנה, וכי טלטוליו של עם ישראל ושעבודו עלולים לפגוע ביכולת לשמר את מסורת הקבלה מדור לדור, על כן קמו חכמים וכתבו את המשנה⁴². ואכן, שנים ספורות לאחר חתימת המשנה עבר המרכז התורני מארץ ישראל לבבל. עם חתימת המשנה החלה תקופת ה'אמוראים' - חכמי התלמוד, אשר פירשו את דברי המשנה והתעמקו בהלכותיה. רובם של האמוראים ישבו בבבל, ושם נכתב 'תלמוד בבלי', אם כי, כידוע, גם בארץ ישראל ישבו אמוראים, ובה נכתב 'תלמוד ירושלמי'.

אמנם, מסתבר שרבי יהודה הנשיא עורך המשנה 'קיצר' בלשונו, ולא ביאר את דבריו בבהירות, והדברים לא תמיד מובנים כל צרכם הלכה למעשה, ונמצא שדברי המשנה הם בבחינת מועט המחזיק את המרובה. הואיל וכן

42. וראה גם 'יסוד המשנה ועריכתה' לרב ראובן מרגליות, עמ' כא.

חכמי התלמוד לא הסתפקו בחיבור המשנה בלבד, וראו לנכון להרחיב את היריעה ולפרש את דברי המשנה באופן נרחב, ומתוך דבריהם של האמוראים במשך כל הדורות ערכו רבינא ורב אשי את התלמוד הבבלי.

כתיבת המשנה והגמרא מוכיחה אף היא את השתלשלות המסורת, והיאך לכל הלכה ושמועה יש מקור בדורות קודמים, וכל הלכה נאמרה בשם מוסר השמועה. כתיבה זו סייעה לשמור על המסירה המדויקת, ויש בה להוכיח לכל המערערים על מהימנותה של הקבלה והמסורה של תורה שבעל־פה.

חכמים כתבו את תורה שבעל־פה באופן שאינו מוחלט, וגם הדברים שנכתבו צריכים עוד בירור ולימוד וממילא נשאר עדיין בגדר תורה שבעל־פה

אך עתה, לאחר שניתנה רשות לכתוב את 'תורה שבעל־פה', מתעוררת לכאורה שאלה חמורה אף יותר: אם 'תורה שבעל־פה' נכתבה בספר, אם כן בכך הפכה אף היא להיות 'תורה שבכתב'! ומה מקום יש עוד לחלק בין שתי תורות אלה - בין 'תורה שבכתב' ל'תורה שבעל־פה'? מעתה כל התורה כולה היא למעשה תורה שבכתב!

אלא באמת אין הדבר כן. גם כאשר כתבו חז"ל את תורה שבעל־פה - הן רבי בכתבת המשנה, והן רבינא ורב אשי בכתבת התלמוד - הם כתבו זאת באופן שעדיין תהיה זאת תורה שבעל־פה ולא תהפוך להיות תורה שבכתב. רוצה לומר, גם המשנה וגם הגמרא אינם ספרים העומדים בפני עצמם וצריכים הם לפירוש אחר פירוש. המשנה, כאמור לעיל, אינה מובנת די צורכה בפני עצמה, ונצרכו חכמי הגמרא לעמול בפירושה ובהלכותיה. אך גם הגמרא עצמה אינה כספר אחרון, ואף כדי להבין אותה נכתבו פירושים בכל דור ודור. אין לך סוגיא אחת בתלמוד שאין בה כמה שיטות ראשונים להבין אותה. בכל נושא יש סוגיא אחת מפה וסוגיא אחת משם, יש סתירות, יש קושיות, יש תירוצים שונים, יש גישות שונות, יש מחלוקות, ונמצא שאי אפשר לצלול לתוך סוגיא ולהעלות דברים מוחלטים וברורים. הגמרא משמשת כבסיס וכמצע לספרות ענפה ומסועפת שנכתבה על גביה, ולא בכדי. עורכי הגמרא עשו זאת בכוונת מכוון, ולא באו לחתום את תורה שבעל־פה ולהפוך אותה

לתורה שבכתב, אלא השאירו את התורה שבעל-פה להיות ערטילאית ולא מקובעת. אפשר לומר כך ואפשר לומר כך, אפשר להבין כך ואפשר להבין אחרת, אפשר לסבור כשיטה זו ואפשר לסבור כשיטה החולקת. על ידי כך הצליחו חז"ל מצד אחד לכתוב את הדברים כדי שלא ישתכחו, אך מצד שני גם להשאיר את הדברים בגדר של 'תורה שבעל-פה', ולא הפכו הדברים להיות חקוקים באבן כתורה שבכתב.

פרק נב

דרשות חז"ל

פיסקאות סח-עג

חכמי התלמוד לא טעו בהבנת פשט הפסוקים, אלא ודאי אותן דרשות מן הפסוקים שאינן על פי הפשט נכתבו על פי קוד מיוחד או שהן רק 'אסמכתא'

אומר המלך: "כִּן אֲנִי רוֹאֶה בְּחֻלְקֵי דְבָרֵיהֶם מֵה שְׂסוּתָר מֵה שְׂאֲתָה מִסֵּפֶר מְכַלְלוֹתֵיהֶם, מֵהוֹצָאָתָם פְּסוּקֵי הַתּוֹרָה אֶל פְּנִים שְׂמֵרְחֶקֶת אוֹתָם הֵהֱקֵשָׁה, וְתַעֲיֵד הַנֶּפֶשׁ כִּי לֹא הֵיְתָה הַכּוֹנֵה בַּפְּסוּק הֵהוּא מֵה שְׂזָכְרוּ, פְּעַם בְּדִינָן פְּעַם בְּדִרְשׁוֹת, וְכֵן מֵה שְׂיֵישׁ לָהֶם מֵהַגְּדוֹת וּמַעֲשֵׂים רַבִּים מֵמֵה שְׂמֵרְחִיק אוֹתָם הַשֵּׁכֶל" (פיסקה סח). מלך כוזר מפקפק בגדלותם ובחכמתם של חכמי התלמוד, שהרי הוא עיין קצת בגמרא ומצא שם כל מיני פירושים מוזרים לפסוקים שבוודאי אינם פשט הפסוק, וכן אגדות משונות וסיפורים דמיוניים חסרי פשר. כיצד אפשר לייחס חכמה לאנשים שכותבים דברים כאלה?

ריה"ל, כדרכו, מוציא את העוקץ מן השאלה בדרך ההיגיון: "הֲרֵאִיתָ מֵה שְׂיֵישׁ לָהֶם מֵהַדִּיקוֹת וְהַדְּקוּק בְּפִרוּשׁ הַמְּשֻׁנָה וְהַבְּרִיתָא, וּמֵה שְׂמַגִּיעִים בָּה מִן הַמְּחָקֵר וְהַבְּרוּר מְבַלִּי יְתוֹר וְחִסּוֹר בְּמִלָּה, כָּל שְׂכֹן בְּעֵינָיו" (פיסקה טט). אם עיינת בגמרא, מן הסתם ראית כיצד האמוראים מדקדקים בלשון המשנה, ומקשים סתירה מן הרישא לסיפא, ומוציאים שגיאות בלשון ובנוסח, ומבררים היטב כל משפט באופן הגיוני ומסודר. אם כן, אתה מוכרח להודות שהם ידעו ללמוד, וידעו לדקדק היטב בטקסטים שלפניהם, וממילא מסתבר שהם אנשים נבונים ומשכילים לפחות כמוך! המלך נאלץ להודות שאכן כך הוא - חכמים הוכיחו במקומות רבים עד כמה הם יורדים לעומק ההבנה, והם בהחלט מבינים את הדברים הכתובים לפניהם (פיסקה ע). אם כן, נסתרת ההנחה שהניח המלך - אי

אפשר לומר שהחכמים אינם יודעים להסביר פסוק כפשוטו, ואף המלך מודה בכך (פיסקה עב).

לאחר שנימת הזלזול חלפה וכבודם של חכמים חזר למקומו, נזקק עתה ריה"ל להסביר מה ראו חכמים לדרוש פסוקים באופן רחוק מן הפשט, וכן להבין מה פשר אותן האגדות הרחוקות מן השכל שנכתבו בתלמוד.

את הקושי בדרשות הפסוקים מסביר ריה"ל בשני כיוונים אפשריים (פיסקה עג).

דרך אחת: הקב"ה מסר למשה את המפתח להבנת התורה, את הקוד המיוחד. התורה ניתנה להידרש בדרך מסוימת, שנמסרה לחכמים, והם דרשו את הפסוקים על פי דרך זו. אנו לא קיבלנו את הקוד המיוחד הזה, ועל כן אין אנו מבינים כיצד חז"ל דרשו כך, ואין אנו יכולים לדרוש פסוקים מדעתנו. מי שאינו מכיר את הקוד המיוחד, ומתבונן מבחוץ, רואה את הדברים כלא הגיוניים, כמו מי שרואה אותיות של שפה שאין הוא מכיר. יש הגיון מאחורי הסימנים, אך הוא אינו מכיר ועל כן הדברים נראים לו חסרי פשר. עלינו לקבל את הדברים כמו שהם, מתוך אמונת חכמים שזוהי דרך דרשת הפסוקים, שהרי אנו יודעים בוודאות שחכמים לא בדו דבר מלבם, וכל דבריהם אמת כפי שקיבלו במסורת של תלמיד מרבו ובן מאביו עד משה רבנו.

דרך שנייה: הדרשות שדרשו חכמים מן הפסוקים אינן המקור להלכות, אלא הדרשות הן רק 'אסמכתא'. רוצה לומר, ההלכות נמסרו לחכמים בעל-פה, וכדי לא להשאיר את ההלכות בעל-פה חכמים הסמיכו אותן לפסוקים, לסימן בעלמא.

דרשה הנלמדת מן הפסוק בדרך 'אסמכתא' - יש שפירשו שאין זיקה בין ההלכה הנלמדת לפסוק, אך נראה לומר שההלכה נלמדת מתוך הבנה עמוקה של הפסוקים

יש בראשונים שתי גישות כיצד להבין את המושג 'אסמכתא'. יש שהסבירו שאין כאן זיקה אמיתית בין ההלכות לבין הפסוקים, אלא זהו 'סימן בעלמא', קשר מקרי בלבד.

אך יש גישה אחרת בראשונים שרואה ב'אסמכתא' קשר מהותי בין ההלכות ובין הפסוקים אליהם הן נסמכות⁴³. לשיטה זו, חכמים הבינו עומק מיוחד בפסוקי התורה המתייחסים להלכות הללו, ומעיון בפסוקים אותם ציינו חז"ל נוכל למצוא את המסר ואת העומק של המצוות הללו שנדרשו מהם בדרך 'אסמכתא'. גם אמו"ר נקט בגישה זו, וכתב מאמר מיוחד להסביר את דרך דרשות הפסוקים.

נדגים גישתו זאת בדרשה אליה ציין ריה"ל עצמו כאן, בעניין שבע מצוות בני נח:

"או שיהיה הבאתם לפסוקים על דרך 'אסמכתא', שהם שמים אותה פסמן לקבלתם, פאשר שמו פסוק: 'ויצו ה' אלהים על האדם לאמר', סמן לשבע מצוות שנצטוו בני נח. 'ויצו' אלו הדינים, 'ה' ברכת השם, 'אלהים' זו עבודה זרה, 'על-האדם' זו שפיכת דמים, 'לאמר' זו גלוי עריות, 'מפל-עץ-הגן' זה גזל, 'אכל תאכל' זה אבר מן החי. כמה רחוק בין אלו הענינים ובין הפסוק הזה, אך אצל העם קבלה משבע המצוות האלה, סומכין אותה בפסוק הזה בסמן שמקל עליהם זכרם."

לכאורה, צודק ריה"ל, שהרי אין בפסוקים אלה משמעות של אותן שבע מצוות. אך אם נעיין במכלול הפסוק ובעומק משמעות הציווי נוכל למצוא הבנה אחרת. נעיין שוב בשני הפסוקים המצווים על האדם (בראשית ב, טז-יז): **"ויצו ה' אלהים על האדם לאמר: מכל עץ הגן אכל תאכל. ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו, כי ביום אכלך ממנו מות תמות"**. מה רוצה הקב"ה לומר לאדם בפסוקים אלה? קודם כל, יש כאן ציווי מא-לוהים אל האדם, רוצה לומר האדם מחויב להישמע לצו א-לוהי. נובע מכאן בהכרח הצורך לקבל על עצמו סמכות א-לוהית - ומכאן נובע איסור 'לברך' את השם או לעבוד עבודה זרה. בנוסף, יש כאן הוראה לאדם מה מותר לו לעשות ומה אסור לו. כלומר, האדם אינו חיה נטולת רסן אלא עליו לשלוט בעצמו ולהציב גבולות. יש כאן חידוש גדול המבדיל בין האדם ובין בעלי החיים, ונדרש מן האדם להתנהג באופן אחר. אם כן, מהם הגבולות המינימליים שהאדם צריך להציב לעצמו?

43. כך מופיע במהר"ל באר הגולה באר ראשון, ובריטב"א ר"ה דף טז. ועיין באריכות מאמר של אמו"ר בספרו 'הגיוני משה על הש"ס' חלק ב, עמ' שעב ואילך.

בוודאי שלא לפגוע באדם אחר, שהרי מן העובדה שהאדם מצוֹנֶה עולה שהוא אישיות בעלת ערך, והיינו איסור רציחה ואיסור גזל, וקביעת דרך משפט לדון בין אנשים כדי שלא יפגעו זה בזה.

נמצא, איפוא, שגם כאשר חז"ל מגדירים את הלימוד כ'אסמכתא בעלמא' אין הכוונה שאין כאן שום קשר בין הדברים, אלא דברי חז"ל נסמכים ושאוּבִים משורש הפסוקים וממשמעותם העמוקה.

פרק נג

אגדות חז"ל שבתלמוד

פיסקה עג

יש אגדות חז"ל שנראות רחוקות מן השכל, ועל כן יש להסביר כיצד להתייחס אליהן

מלבד מדרשי הלכה ודרשות פסוקי התורה בענייני מצוות, מצאנו בחז"ל גם מדרשי אגדה, וכן אגדות וסיפורים, אשר חלקם נראה מוזר ואף רחוק מן השכל. יש בהם תיאורים בלתי אפשריים, משלים לא מובנים, והקורא הנבון אינו יודע כיצד לכלכל את הדברים אשר הוא לומד. האם עליו להבין את הדברים כפשוטם? האם מסתתר באגדות אלה רעיון עמוק? ואולי אלה הם סודות תורה ואין ללומד הפשוט אפשרות כלל להבין אותם? ריה"ל מתמודד באומץ עם שאלה זו ומברר נושא זה לעומקו.

המלך תוקף את האגדות וטוען את הטענה הקשה הנ"ל בפירושו: "וְכִן מֵה שֵׁיט לָהֶם מִהַגְדוֹת וּמַעֲשֵׂים רַבִּים מִמָּה שֶׁמֶרְחִיק אוֹתָם הַשֵּׁכֶל!" (סוף פיסקה סח). ריה"ל אינו מתחמק, ומתייחס לשאלה זו באמצע פיסקה עג (התייחסותו פותחת במילים "אֵךְ הַהַגְדוֹת, מֵהֶם שְׁנוֹהֲגִים מֵהֶם דָּרָךְ הַצָּעָה וְהַקְדָּמָה" וכו'). יסוד חשוב בגישתו של ריה"ל הוא הכלל הקובע שאין שום סתירה בין האמונה ובין השכל הישר⁴⁴. הואיל וכן, לא יתכן להשלים עם מציאות של דברי תורה או דברי חז"ל שאינם מתיישבים על הלב ועל ההיגיון. משום כך רואה ריה"ל חובה להתייחס לשאלה זו באופן מפורט ומדויק.

בתשובתו לשאלת מלך כוזר מחלק ריה"ל את האגדות והמדרשים לכמה סוגים: (1) "הצעה והקדמה לעניין שרוצים לחזקו ולאשרו"; (2) מראות

44. ראה, למשל, מאמר ראשון פיסקה סז; פט. וראה מה שכתבנו על עניין זה במאמר ראשון פרק ז.

רוחניים וחזיונות שראו חז"ל ברוח הקודש וכדומה; 3) משלים שיש בהם רמזים לסתרי תורה; 4) מאמרים סתומים שמסתתר מאחריהם רעיון עמוק; 5) אגדות סתומות שאכן פירושן ומשמעותן לא נודעו לנו.

הרמב"ם חילק את דעות האנשים ביחס לאגדות חז"ל לשלש קבוצות

טרם ניגש להסביר את דברי ריה"ל, מן הראוי להביא את דברי הרמב"ם ('הקדמה לפרק חלק', פסקא ג) בסוגיא זו, משום שנראה לכאורה שישנה תמימות דעים בין ריה"ל ובין הרמב"ם בשאלת הגישה וההתייחסות הנכונה לאגדות חז"ל.

הרמב"ם שם מחלק את בני האדם לשלש קבוצות (= 'כתות'):

הכת הראשונה - מפרשת את מאמרי חז"ל כפשוטם ממש, על אף שדבריהם נראים רחוקים מן הדעת ומן המציאות. על כת זו טוען הרמב"ם שאמנם מגמתם היא לרומם את חז"ל אך למעשה הם משפילים ומזלזלים בדעת חז"ל, והופכים את דבריהם לבדיחה בעיני אנשים משכילים. אנשים אלו הם אנשים סכלים.

הכת השניה - אף היא מפרשת את דברי חז"ל כפשוטם, אך הואיל והם מרגישים בדעתם שהדברים רחוקים מן השכל הרי הם לועגים לדברי חכמים, ומדמים בדעתם שהם עצמם חכמים יותר מחז"ל, ואילו חז"ל, לטענתם, לא הבינו את המציאות והאמינו בבדותות ובהמצאות. אנשים אלו הם סכלים וארורים.

הכת השלישית - שאנשיה מועטים מאוד, מאמינה בגדלותם של חכמים ובכך שאינם מדברים דברים בטלים, ועל כן כאשר הם פוגשים דברים שאינם מתיישבים עם השכל והמציאות הם מבינים שיש בדבריהם נגלה ונסתר, והדברים הם על דרך חידה ומשל, ומנסים להבין את משמעות פשר דבריהם באופן עמוק. זוהי הדרך הנכונה בעיני הרמב"ם.

שתי הכתות הראשונות הם אנשים המתייחסים אל אגדות חז"ל, כמו אל המציאות, התייחסות חיצונית ושטחית, בלי לראות את הרוח הפנימית שבהם. הם רואים רק את המעטפת החיצונית בלי להבין שיש לכל הדברים עומק ורוחניות. דברי חז"ל, כמו דברי התורה עצמה, צריכים להיות ולהיראות כדברי חכמה עילאה - "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים". ומתוך כך,

מי שחושב שדברי חז"ל מטופשים או בלתי מציאותיים, חלילה, הרי הוא פוגע ומזלזל בדברי תורה.

חלוקת אגדות חז"ל לסוגים שונים:

1. "הצעה והקדמה לעניין שרוצים לחזקו ולאשרו"

לעיתים חז"ל מספרים על פעולות שעושה הקב"ה, כגון שמתיעץ עם פמליה של מעלה, או שיורד למקום מסוים בעולם ופועל שם. האם באמת זהו תיאור מדויק של מעשים כפי שהתרחשו? האם הקב"ה בכלל פועל באופן כזה? הרי זה נראה כהגשמה! מסביר ריה"ל שחכמים הרשו לעצמם לקחת חופש ספרותי על מנת להעביר לנו מסרים שונים. למשל, כאשר רצו חז"ל לומר שיש באדם כוחות מנוגדים של טוב ורע, וכי יש בו כוח ליצור אך גם יש בו כוח להרוס, יש בו יכולת להיות צדיק אך גם יש בו יכולת לחטוא ולהיות רשע - הם בחרו לתאר לנו מעמד של התייעצות של הקב"ה עם פמליה של מעלה בשאלה האם לברוא את האדם או לא לברוא אותו, שהרי יש צדדים לכאן ולכאן. חז"ל לא באו לתאר לנו כיצד התרחשו הדברים, שהרי ודאי שהבורא אינו מתיעץ ואינו מתלבט, וכל התהליכים שעובר האדם לפני שהוא פועל פעולה אינם שייכים בבורא כלל. חז"ל התכוונו להדגיש בפנינו שיש כאן ערכים מנוגדים וכוחות מנוגדים, ובחרו להציג זאת באופן ציורי וספרותי שכזה.

ריה"ל מדגיש שחז"ל לא המציאו את השיטה הזאת, וכבר מצאנו אותה בתנ"ך ובדברי הנביאים. כדוגמא לכך מביא ריה"ל את הדברים אשר אמר מיכיהו בן ימלה הנביא בויכוח שהיה לו עם צדקיה בן כנענה ושאר נביאי השקר, בשאלה האם אחאב מלך ישראל ינצח במלחמתו עם ארם אם לאו. נביאי השקר טענו בתוקף שהוא עתיד לנצח ואילו מיכיהו הזהיר מפני הפסד. בדבריו שם אומר מיכיהו: "וַיֹּאמֶר לְכֹן שָׁמַע דְּבַר ה', רְאִיתִי אֶת ה' יֹשֵׁב עַל כְּסֵאוֹ וְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם עִמָּד עָלָיו מִיְמִינֹו וּמִשְׁמָאלֹו: וַיֹּאמֶר ה' מִי יִפְתָּה אֶת אַחְזָב וַיַּעַל וַיִּפֹּל בְּרִמַת גִּלְעָד, וַיֹּאמֶר זֶה בָּכָה וְזֶה אָמַר בָּכָה: וַיֵּצֵא הַרוּחַ וַיַּעֲמֵד לְפָנָי ה' וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶפְתְּנֶנּוּ, וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהֵי בָמָה: וַיֹּאמֶר אֵצֶא וְהִיִּיתִי רוּחַ שְׂקָר בְּפִי כָּל נְבִיאָיו, וַיֹּאמֶר תִּפְתָּה וְגַם תּוּכַל צֵא וַעֲשֵׂה כֵן: וְעַתָּה הִנֵּה נָתַן ה' רוּחַ שְׂקָר בְּפִי כָּל נְבִיאֶיךָ אֱלֹהֵי וְה' דְּבַר עֲלֶיךָ רָעָה". כלומר, על מנת

להדגיש בפני המלך אחאב כי נביאים אלה הם נביאי שקר מספר לו מיכיהו סיפור מרתק על דיון בפמליה של מעלה, אך באמת, טוען ריה"ל, לא היו הדברים מעולם! מיכיהו לא באמת ראה בחזיונו את כל ההתרחשות הזאת, והוא לא יודע מה גרם לנביאי השקר לומר את אשר אמרו, אך הוא בחר להציג את טענתו באופן שכזה על מנת לחזק את דבריו ולשכנע את השומעים באמיתותם. כעין זה יש לפרש פסוקים שונים במקרא (ריה"ל לא הרחיב בשיטתו בזה), ואף את אגדות חז"ל בסגנון זה יש להבין כך. אין כאן תיאור של מציאות מדויקת אלא רצון להדגיש את הדברים ולהציג אותם בפני הלומד באופן משכנע.

2. מראות רוחניים וחזיונות שראו חז"ל ברוח הקודש וכדומה

על אף הנאמר בסעיף הקודם, לפעמים התיאורים של חז"ל על עניינים רוחניים הם אכן תיאורים אותנטיים של חזיונות אישיים, אותם הם עצמם ראו על ידי 'רוח הקודש' שנחה עליהם, מכוח מעלתם הרוחנית הגדולה. ואין לתמוה על כך, שהרי על אף שכבר פסקה הנבואה בימי בית שני מכל מקום עדיין היתה מציאות של 'רוח הקודש' ושל 'בת-קול', אשר באמצעותם זכו חכמים לגילויים רוחניים עליונים.

דוגמא לאגדה זו מביא ריה"ל מן הגמרא בברכות (ג ע"א), שם נאמר: "תניא, אמר רבי יוסי: פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל. בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח (והמתין לי) עד שסיימתי תפילתי. לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי: שלום עליך, רבי! ואמרתי לו: שלום עליך, רבי ומורי! ... ואמר לי: בני, מה קול שמעת בחורבה זו? ואמרתי לו: שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת: אוי לבנים שבעוונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות. ואמר לי: חייך וחיי ראשך, לא שעה זו בלבד אומרת כך, אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך" וכו'. רבי יוסי זכה כאן הן לגילוי אליהו והן לשמיעת בת קול, והיה מקום לומר שאין הדברים כפשוטן, ולא בא רבי יוסי אלא לתאר את אהבת ה' לעם ישראל גם בימי הגלות. בא ריה"ל וטוען שיש להבין אגדה זו כפשוטה שאכן כך היה, ונגלה אליו אליהו ושמע רבי יוסי בת קול - ואין זה רחוק מן הדעת שרבי יוסי זכה לראות ולשמוע זאת, משום שמעלתם הרוחנית

של התנאים היתה גבוהה ביותר. אמנם לגבי הציטוט עצמו "אוי לבנים שבעוונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות", אשר ממנו משמע שהקב"ה כביכול מתחרט על מעשיו - מעיר ריה"ל שאין להבין את הדברים כפשוטן, שהרי ודאי הקב"ה אינו מתחרט על דברים שעשה, "כי לא אדם הוא להנחם", אלא הדברים נאמרו בדרך השאלה, וכפי שאנו מפרשים את הפסוק "וַיִּנָּחֵם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בְּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֶל לְבוֹ" שוודאי אינו כפשוטו⁴⁵.

וכן לעיל (פיסקה סה) הזכיר ריה"ל את רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול, וכתב עליו שזכה לדרגה קרובה לנבואה, וכראיה לכך הביא את דברי הגמרא המפורסמת (ברכות ז ע"א): "תניא, אמר רבי ישמעאל בן אלישע: פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל י-ה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי: ישמעאל בני, ברכני! אמרתי לו: יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך, ויגולו רחמיך על מדותיך, ותתנהג עם בניך במדת הרחמים, ותכנס להם לפני משורת הדין. ונענע לי בראשו". אף כאן מפרש ריה"ל אגדה זו כפשוטה, ומסביר שאכן רבי ישמעאל בן אלישע זכה לגילוי רוחני גבוה זה!

ואם תאמר, הואיל ומצינו בחז"ל, כאמור, שני סוגי אגדות המתארות תיאורים רוחניים, היאך נוכל לדעת מתי תיאורם של חז"ל הוא אגדה לתפארת המליצה ולחיזוק בלבד, ומתי אלו תיאורים של חזיונות אמיתיים? נראה לומר על פי שיטת ריה"ל שההבחנה ביניהם תבוא על ידי עיון בתפקידו של מוסר השמועה באותה האגדה. אם החכם מעיד על עצמו 'כך ראיתי', כך שמעתי' - מסתבר לומר שזהו חזיון אמיתי, אך אם התיאור איננו תיאור אישי אלא תיאור כללי, כגון 'כשירד הקב"ה למצרים' - נראה שהוא שייך לאותן אגדות שבאו לחזק רעיון מסוים.

45. כאן מלמד אותנו ריה"ל יסוד נוסף ביחס לדברי חז"ל באגדות: יש להיזהר בפירוש דברי חז"ל בדיוק כמו שנזהרים בביאור פסוקי המקרא, ולהרחיק גם מהם רעיונות והשקפות מוטעות, כגון הרחקת כל הגשמה של הבורא, וכיוצא בזה.

3. משלים שיש בהם רמזים לסתרי תורה

כבר אמרו לנו חז"ל שלא כל דבר מותר ללמוד ולחקור. אומרת המשנה בחגיגה (פ"ב מ"א): "אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו. כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפניו, ומה לאחור. וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם." 'מעשה בראשית' היינו סודות הבריאה, ו'מעשה מרכבה' היינו סודות ההשגחה והנהגת העולם, ומקצועות אלה הם לימודים שלא כל אדם יכול לזכות להם ולהבין אותם. משום כך מצד אחד הרחיקו חז"ל את האדם מלעסוק בהם, אך מצד שני תורה היא וללמוד אנו צריכים - על כן ראו חז"ל לנכון להעביר את אותם סתרי תורה בדרך של משל וחידה, ובכוונה שתמו דבריהם וכתבו אותם בדרך שאינה מובנת לאדם פשוט.

וכך כותב ריה"ל: "וּמַהֵם מֵה שֶׁהֵם מְשָׁלִים מוּבָאִים עַל סוּדוֹת הַחֻמּוֹת נִמְנָע גְלוֹתָם, מִפְּנֵי שְׂאִין לְהִמּוֹן תּוֹעֵלַת מַהֵם, וְהֵם מְנַחִים לְחֻקֵּי וּלְחַפְשֵׁי לְיַחֲדִידִים, כְּשֵׁיגִיעַ אֲלֵיהֶם מִי שֶׁהוּא רָאוּי לָהֶם אֶחָד בְּדוֹר אוֹ בְּדוֹרוֹת". כלומר, ישנן אגדות שנראות חסרות מובן ופשר להמון העם, ואין הם מבינים מה כתוב בהן וממילא אינם רואים בהן תועלת, אך באמת באגדות אלה טמונים דברי חכמה שהם בכבשונו של עולם, ורק יחידים שבדור יכולים להבין אותן ולהפיק מהן תועלת.

על פי דרכנו למדנו כאן הדרכה חשובה: לימוד תורה ולימוד אגדה אמור להיות מובן לאדם הלומד, וכשהוא לומד את הדברים הרי הם מתיישבים על שכלו ועל דעתו, ורק על ידי כך הוא יפיק מהם תועלת וישפר עצמו ויתקן מעשיו. אך כאשר אדם נתקל בלימודו בדברי אגדה שאין הוא מבין את פירושה - לא תהיה לו שום תועלת בקריאת האגדה ובלמודה, שהרי אין הוא מבין כלל את פשרה. ומכאן אקרא אל כל מי שנפשו חפצה להתקרב אל דבר ה', ולשם כך הוא קורא ומשנן קטעים מתוך ספרי קבלה וחכמת הנסתר, אך אין הוא מבין את הדברים אשר הוא קורא. דע לך ידידי שלימוד שכזה אינו מועיל לך ואינו מקדם אותך. דברי תורה צריכים שיהיו מתיישבים על המוח ועל הלב, מתוך הבנה עמוקה והזדהות.

4. מאמרים סתומים שמסתתר מאחריהם רעיון עמוק

להבדיל מן האגדות בקבוצה הקודמת, כאן מדובר באגדות שאמנם הן חסרות פשר בקריאה ראשונה, אך ניתן להבין אותן מייד - "עם מעט עיון". כלומר, הקורא הנבון מבין מיד שמסתתר רעיון מאחורי הדברים, והוא מצליח להבין את הרעיון בכוחות עצמו בקלות. אמנם, כידוע, בהרבה מקומות דברי חז"ל הם כמשל בתוך משל, וגם אם נדמה לך שהצלחת לפשוט את המעטפת החיצונית ולהבין את המשל שבה, לעיתים עדיין לא הגעת אל עומק הרעיון כולו, ולא הגעת עדיין אל הפרי, ועליך לקלף עוד קליפה של משל.

כדוגמא למאמר חז"ל שאינו כפשוטו אלא יש בו רעיון עמוק מביא ריה"ל אגדה זו (לפנינו נמצאת בפסחים נד ע"א ועוד, עם שינויים בהרכב הרשימה): "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן: גן עדן ותורה, וצדיקים, וישראל, וכסא הכבוד, וירושלים, ומשיח בן דוד". דברים אלה לכאורה אין להם מובן, שהרי איך אפשר לומר על דברים שהם ודאי חלק מן הבריאה, ובוודאי אין להם מציאות מחוץ לבריאה, שנבראו קודם שנברא העולם? הרי אין לזה היגיון ואפשרות מעשית! אלא ודאי כוונת חז"ל לבטא כאן רעיון:

"וְכַאֲשֶׁר הִיְתָה פְּנֵת הַחֲכָמָה בְּבְרִיאת הָעוֹלָם - הַתּוֹרָה, שֶׁהִיא גּוֹף הַחֲכָמָה וְנוֹשְׂאֶיהָ הֵם הַצְּדִיקִים, וּבִינֵיהֶם כֶּסֶא הַכְּבוֹד, וְהַצְּדִיקִים בְּאֵמַת לֹא יְהִיוּ כִּי אִם מִהַסְּגָלָה וְהֵם יִשְׂרָאֵל, וְאִין רְאוּי לָהֶם כִּי אִם הַסְּגָלָה מִהַמְּקוֹמוֹת וְהִיא יְרוּשָׁלַיִם, וְלֹא יַחְבְּרֵם כִּי אִם הַחֲשׁוֹב שֶׁבְּבְרוּאִים וְהוּא הַמְּשִׁיחַ, וְאַחֲרֵיהֶם וְהַלִּכְתָּם אֶל גֵּן עֵדֶן, הִנֵּה בְּדִין שִׁיוּשָׁמוּ אֶלֶּה בְּרוּאִים בְּכַח קֶדֶם הָעוֹלָם."

כלומר, דברים אלו הם הם מטרת הבריאה, וכל הבריאה לא נבראה אלא בעבורם, כדי שייצאו מן הכוח אל הפועל.

על כגון זה אמר הפייטן בפיוט 'לכה דודי': "סוף מעשה במחשבה תחילה", כלומר, אמנם בפועל דבר זה נברא והופיע בסוף כל המעשים, אך באמת הוא הראשון אשר עלה במחשבה, ועל מנת שייברא הוא נעשו כל המעשים שבאו לפניו.

נוסיף ונאמר, לענ"ד, כי לא לחינם בחר ריה"ל באגדה זו על מנת להדגים אגדת חז"ל הבאה להביע רעיון, כי הנה הרעיון באגדה זו הוא הקו המנחה המרכזי של ריה"ל בכל ספר הכוזרי. בשיטתו המחשבתית של ריה"ל ישנו

מקום מרכזי לסגולתם של ישראל ולצדיקים אשר בהם, לקדושתה ומרכזיותה של ארץ ישראל ושל ירושלים, לייחודיות של דבר ה' המתבטא בתורה שירדה לעולם, להשראת שכינה ועניין א-לוהי בעם ישראל. בריאת העולם לא נעשתה במקרה, והתורה לא נעשתה בהתאמה לעולם, אלא אדרבה, העולם נברא מותאם לתורה, וכל עניינה של הבריאה הוא להעלות את העולם לתיקון על ידי תורה שניתנה לעם נבחר כשהוא שוכן במקום נבחר. **מאמר אגדה זה הוא למעשה התמצית של כל ספר הכוזרי**, ונראה שמשום כך בחר ריה"ל להציג אותו כאן כלשונו. אין זו סתם 'דוגמא' אלא זהו פרק לימוד בפני עצמו, בבחינת 'בא ללמד ונמצא למד'.

ריה"ל מביא כאן, כדוגמא נוספת לסגנון זה של אגדות, מאמר חז"ל המבטא רעיון דומה (משנה אבות פ"ה מ"ו):

"עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן: פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון, והקשת, והמן, והמטה, והשמיר, והכתב, והמכתב, והלוחות. ויש אומרים: אף המזיקין, וקבורתו של משה, ואילו של אברהם אבינו. ויש אומרים: אף צבת בצבת עשויה."

אף כאן, לכאורה, הדברים חסרי פשר. האם באמת כל הנזכרים ברשימה זו נבראו 'בערב שבת בין השמשות'? ומניין חז"ל ידעו דבר זה, הרי זה לא נאמר בשום מקום!?

אלא ודאי אף אגדה זו באה לבטא רעיון בעניינה של הבריאה, ומסביר ריה"ל שאגדה זו מתייחסת ליחס בין הטבע וסדר העולם הרגיל לבין הניסים היוצאים מסדרו של עולם ומגדר הטבע. כוונת חז"ל כאן לומר שהבורא אשר ברא את הטבע ואת כלליו הברורים והמסודרים הוא גם הבורא אשר ברא את הניסים החורגים מדרך הטבע, וכביכול גם הניסים הם למעשה חלק מהבריאה וממילא אף הם חלק מכללי הטבע. **"כִּי הַמְּנַהֲגִים שְׁנִשְׁתַּנּוּ הֵם בְּטֵבַע, מִפְּנֵי שֶׁהָיוּ בְּחַפְזָא מְתַנְּהוּ בְּהֵם וּמְסַפְּסֵם עֲלֵיהֶם מִשִּׁשַׁת יָמֵי בְּרֵאשִׁית"**.

נוסיף לעניין זה תוספת ביאור. הנה הבורא ברא את עולמו הטבעי בששה ימים, ולסוף ששה ימים שבת ממלאכתו והטיל את האחריות על העולם על האדם. מאחר והאדם הוא האחראי על העולם, והבורא מסתיר ומצמצם עצמו ואינו מתערב בו, ממילא כל מקום שמתגלה צורך להתערבות א-לוהית ניסית בעולם הרי זו עדות לכישלון של האדם. הוא איננו מצליח

להשתלט על העולם ולתקן אותו, והוא זקוק לעזרה מלמעלה, ואם כן הנס אינו רצוי לכתחילה, וכביכול הקב"ה עושה ניסים בעל כרחו, שהרי לא רצה להתערב בהתנהלותו הרגילה של העולם הטבעי. על כן מסבירים חז"ל שבדיוק בזמן המעבר שבין הבריאה לבין אחריות האדם, בשעה של "ערב שבת בין השמשות", בו בזמן נבראו הניסים העתידיים להתרחש בעולם. כלומר, ידוע היה לקב"ה מתחילת הבריאה שהוא יצטרך להתערב בה, והתערבות זו היא חלק בלתי נפרד מן הבריאה. הבורא אשר ברא את הטבע הוא אשר ברא את הנס, וניתן לומר שכל הבריאה כולה - גם הניסים שבה - מתנהלת באופן 'טבעי', ואפשר גם לומר שכל הבריאה כולה מתנהלת באופן ניסי.

5. אגדות סתומות שאכן פירושן ומשמעותן לא נודעו לנו

גם לאחר כל החלוקה לקבוצות הנ"ל, מודה ריה"ל שעדיין יש אגדות חז"ל שאין אנו יודעים את משמעותן, וצריכים להודות בכך ולא לנסות להתחמק. אין זה מעיד על כך שאגדות אלה הן חסרות ערך, אלא יש כאן מקום לקצת צניעות שלנו כבני אדם, ולהכיר במוגבלותנו שאין אנו מסוגלים להבין הכל. יתכן ואף התלמידים אשר שמעו את הדברים במקורם לא הבינו את הדברים באותה שעה, אך הואיל והדברים נאמרו מפי חכמים בעלי מעלה רוחנית על כן ראו לנכון תלמידיהם להעלות את הדברים על הכתב ולמוסרם לדורות הבאים, על מנת שאולי הדברים יהיו מובנים ביום מן הימים למי מהלומדים.

ריה"ל מדגיש שבעניין זה יש לעשות חילוק בין דברי הלכה לדברי אגדה. רק לגבי דברי אגדה שאין אנו מבינים טעמם ומשמעותם מותר לנו להגיד שאין אנו מתייחסים אליהם הואיל ואין אנו מבינים, אך בדברי הלכה אי אפשר לומר כן. בענייני הלכה עלינו לקבל את הדברים כפי שהם ולכוף ראשנו ולקיימם גם אם אין אנו מבינים את טעמם!

ריה"ל מסיים את מאמר שלישי בדברי צניעות וענווה, ומודה שיש דברים שאין הוא מבין אותם, ובכך הוא מתחבר לכל עניינו של מאמר שלישי - פתח בתיאור עובד ה' החסיד שהענווה היא המפתח לכל הנהגתו, והמשיך ביחס למסורת תורה שבעל-פה ובחכמים, שמוטל עלינו לקבל דבריהם מתוך

ענווה והתבטלות, וזוהי המידה היסודית לכל אשר רוצה להתקרב לעבודת ה'
השלמה.