

בעזה"ת כסלו ה'תשס"ח

לקט אמרים לקראת החנוכה



מבית המדרש של ישיבת "עוז יוסף חי"

יצהר

אנו שמחים להגיש לכם את החוברת הזו, העשירית במניין, ב"ה. כדרכנו, המאמרים בחוברת קשורים ברובם ל"תקופת השנה" שאנו נמצאים בה, אולם אנו מרחיבים את היריעה גם לנושאים נוספים, כמו המאמר הפותח על "תורה ומדע" (שגם הוא מתקשר לבסוף לחנוכה), ומאמר לדמותו ודרכו של הגר"א שפירא זצ"ל, שכמה מאיתנו זכו לקבל תורה מפיו...

אנו מקווים שהחוברת תצטרף כאור נוסף בימי החנוכה הבאים עלינו לטובה, בתפילה שנזכה בקרוב גם לאורה של מנורת המקדש.

החוברת מוקדשת לזכר

הרב הגאון אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל
נלב"ע ט"ו תשרי תשס"ח, אושפיזא דאברהם אבינו ע"ה



תוכן

"איפכא מסתברא" בתורה ומדע מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א

"אחרי מות הכהן הגדול" הרב יצחק שפירא שליט"א

מחלומות יוסף ועד לחנוכה ר' ישראל אריאל נ"י

כל האמור בפרשת המלך האם מלך דואג לעצמו? ר' יוסי אליצור - המכון התורני

עריכה: יוסף פלאי

המכון התורני שעל יד

ישיבת "עוד יוסף חי"

ישיבת "עוד יוסף חי" יצהר, ד"נ לב השומרון מיקוד: 44831

טל: 02-9974666 פקס: 02-9975956

shechem@shechem.org.il

חשבון בנק פאג"י 52-181-409/114987

עיצוב: סטודיו מירקם@חזני



"איפכא מסתברא" בתורה ומדע

מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א*

המהפכות המדעיות

המדע המודרני במאה השנים האחרונות מתאפיין בחידושים מופלגים הסותרים את "השכל הישר", כלומר את ההבנה הראשונית והפשוטה של האדם הרגיל. לתכונה זו ניתן השם הלועזי קונטרה־אינטואיציה (counter-intuition). אם היינו מצפים לכך שהכל הוא "נורמלי" והגייוני מלבד היוצאים מן הכלל, הרי במדע המודרני הכלל הוא ממש "יוצא מן הכלל"...

התכונה הזו בולטת במיוחד בשלש התאוריות החשובות בפזיקה במאה העשרים: יחסות פרטית, יחסות כללית, ומכניקת הקוואנטים.

אנו רגילים להרגיש שאנו זזים במרחב שאינו משתנה ושהתנועה הזאת ניתנת למדידה באופן מוחלט. באה היחסות הפרטית וחידשה שתנועה היא דבר יחסי לגמרי. מנקודת מבט של אלומת אור, שום דבר אינו נע אלא האור בעצמו. כל המהירויות הן יחסיות, ורק מהירות האור היא מהירות מוחלטת. מאובייקטיביים הפכו האירועים בחלל ובזמן לסובייקטיביים. כעת הם תלויים בנקודת מבטו של המתבונן.

ועוד: באופן פשוט, אנו רגילים לחשוב שהחלל והזמן הם שני דברים שונים, המהווים יחד את ה'במה' הקבועה והבלתי משתנה שעל גביה מתרחשים כל הדברים. האינטואיציה הרגילה היא שהמרחב ישר לכל כיוון, שטוח כביכול; אך איינשטיין גילה שהמרחב מתעקם (curvature) לפי כמות המסה המפוזרת בו. היחסות הכללית חידשה שהחלל והזמן הם דבר אחד – "חלל־זמן" (spacetime) – והם עצמם משתנים, הם עצמם חלק מן ההתרחשות. כמובן שכל זה קונטרה־אינטואיטיבי לגמרי!

מכניקת הקוואנטים היא מהפכנית אף יותר, בעקרון אי־הודאות (uncertainty principle) שגילתה. עקרון זה קובע שלא ניתן לדעת בעת ובעונה אחת הן את מיקומו והן את מהירותו של חלקיק. בתחילה חשבו שיש כאן רק בעיה של מדידה, שהאשמה באי הדיוק ובהשפעתם של מכשירי המדידה שלנו, שכל אימת שאנו מודדים פרטים אודות חלקיק באותה עת אנו גם משפיעים עליו. אך בהדרגה התברר שיש כאן משהו עמוק יותר – במציאות עצמה אין לחלקיק מיקום ומהירות מוחלטים בבת אחת! אם מודדים את מיקומו, תאור מהירותו ינתן רק על ידי הסתברות, ולהיפך.

מקובל בקהילת המדענים לומר שבודדים הם המבינים באופן אינטואיטיבי את היחסות, אך לאף אחד אין הבנה אינטואיטיבית בעולם המשונה של הקוואנטים... (וידוע שגם אינשטיין לא רצה לקבל שמכניקה קוואנטית מתארת את המציאות בפרוטרוט, שכן הרגשתו היתה שחייבת להיות אפשרות של ידיעה ודאית).

א. מעובד מתוך סמינר בנושא "פזיקה וקבלה" בחודש אדר תשס"ז. המאמר הנוכחי מהווה רק את הפתיחה הכללית לנושא. ללא ההתבוננות המפורטת יותר שבאה בהמשך השיעורים. השיעורים סוכמו בתחילה ע"י ניר מנוסי שי, עברו כאן עיבוד נוסף ולא הוגהו ע"י הרב. תודתנו לר' משה גוטנ"י על הערותיו.

לעשות תשובה

כאשר אנו מתבוננים בתופעה זו מתוך נקודת המבט של התורה, ניתן לומר תחילה באופן כללי שזהו שלב בהתקדמות העולם לקראת הגאולה, שהרי עצם המושג של גאולה וביאת המשיח משמעותו שינוי והיפוך גמור של 'השכל הישר', השכל הנמצא כעת בתוך הגלות וחושב לפי מושגיה.

אולם מעבר לאמירה הכללית הזו, ניתן להעמיק יותר במשמעותה של התופעה הזו ולהשוות אותה אל תופעות דומות בתורה. בגמרא אנו מוצאים פעמים רבות את המושג "איפכא מסתברא" – לא כמו שחשבת תחילה, אלא דוקא ההיפך! היכולת להפוך את החשיבה ולא להיות מקובע במה שחשבנו תחילה, היא מיסודות החכמה האמיתית, כדברי חז"ל שאחת מתכונותיו של החכם (לעומת ה"גולם") היא "מרדה על האמת". כדי שהאדם יצליח לכפור בתפיסה הראשונית שלו ולהחליף אותה בתפיסה חדשה, נדרשת גם עזות, אומץ לעזוב את הדבר הידוע ולקפוץ לעולם חדש. גם ההתקדמות של המדע המודרני, כמו בדוגמא של תורת היחסות, התאפשרה רק על-ידי אנשים נועזים שהיו מוכנים לוותר על כל הפיזיקה המוכרת של המאה ה-19 ולקפוץ אל מה שנראה כהתהום לא ידועה. מי שהמעבר הזה היה קשה לו, הוא 'זקן' בטבעו (גם אם הוא צעיר בגילו) שאינו מוכן לעשות שינויים וממילא נשאר 'תקוע' מאחור.

מכאן כבר ניתן ללמוד יסוד חשוב בעבודת ה', והוא היכולת לעשות תשובה ולהפוך לבעל תשובה – ביטוי שעולה בגמטריא איפכא מסתברא! יש אמנם בעל תשובה כזה שאינו נצרך ממש "להפוך את הראש", אלא רק להתחזק בדרך האמת ולהצליח לעלות מן המקומות שנפל אליהם. אבל יש בעל תשובה שאינו מתחזק לפי אמות מידה ידועות, אלא מתחדש ומחדש את אמות המידה עצמן! לא רק "חוזר למוטב" אלא מחליף את המושגים לגבי מה טוב. בעלי התשובה של פעם, לפני מאה שנה וקודם לכן, היו בעלי תשובה שידעו מה נכון ומה לא, וניסו לשפר מעשיהם; אך היום בעלי התשובה עוברים תמורה יותר יסודית שבה הם מחליפים את הדעות שלהם, את הראש והלב והנשמה, ומבינים שלא הבינו עד עכשיו. הם עושים איפכא מסתברא לכל החיים הקודמים שלהם. זוהי התשובה שהיא ממש כלידה חדשה, ועליה נאמר שהיא מביאה גאולה לעולם.² וכיון שאדם צריך להיות "כל ימיו בתשובה" – הרי שבכל עת עליו להיות מוכן לומר "איפכא מסתברא" לכל מה שחשבתי עד עתה.

סולם העולמות

ביתר עומק, המעבר מתפיסה ישנה לתפיסה חדשה אינו רק שינוי אלא גם עליה מעולם אחד לעולם אחר גבוה ממנו. כלומר, לפי הקבלה ישנם הרבה עולמות, שכל אחד לא רק שונה מחברו אלא נמצא מעליו, וכך יש מערכת שלמה של עולמות כאשר קיימת תנועה של עליה מעולם לעולם (ואף "עליות העולמות" עצמם). לענייננו, כל עולם הוא עולם מחשבתי אחר, ובכל עולם יש תפיסה אחרת לגבי מה נכון ומה לא נכון. בעולם מסויים קיימת אינטואיציה מסויימת, אך כאשר עולים אל העולם שלמעלה ממנו מתברר שהאינטואיציה הקודמת היתה אמת יחסית בלבד, ואילו כאן בעולם הגבוה יותר הדברים נתפסים באופן שונה ואפילו הפוך, איפכא מסתברא.

ב. ההבדל בין שני סוגי התשובות הללו מקביל להבדל שבין תשובת תשרי לתשובת ניסן ואכמ"ל.

מבואר בקבלה שהיכולת לעבור ולעלות מעולם אחד לעולם אחר, היא על ידי סולם או עמוד המקשר בין העולמות. בהקשר שלנו, העמוד הזה הוא מעין חור באמצע העולם, חור שמהווה סתירה לכל התפיסה של אותו עולם, ודרך הסתירה הזו עולים ובאים לעולם גבוה יותר שבו הדברים נתפסים אחרת.

מורנו הבעל שם טוב זי"ע אמר פעם שהוא יכול לסתור כל סברה של חכם, ויהא החכם הגדול ביותר בדורו, ולהראות את ההיפך. ודאי שאין זו התפארות ח"ו, לומר שהוא חכם יותר מהם, אלא הכוונה לומר שכל סברה היא "ניסוי מחשבתי" בעולם מסוים, אך בנקודה האמצעית של אותו עולם יש חור – אין, ריק – ויש נשמה אחת בכל דור, נשמת משה רבינו שבדור (כמו הבעש"ט בדורו), שיכולה לאתר את אותה נקודת אפס שבאמצע, החור שבלב התיאוריה, שם היא נופלת. בנקודות אלו עובר הציר המרכזי של כל העולמות, עמוד השרדה שלהם כביכול, עמוד האמת דרכו ניתן לעלות לעולמות הגבוהים יותר כמו במעלית, כאשר בעולם גבוה יותר קורסת הסברה של העולם שמתחתיו. מי שידוע להבחין בסתירה עולה לנסתר, מעולם גלוי לעולם נסתר וגבוה יותר. החור הוא כמו יציאת מצרים – פתיחת פתח מאיר בעולם חשוך שדרכו יוצאים החוצה ועולים לעולם גבוה וחופשי יותר, וכן הלאה.

בהשוואה לעולם המדעי: הדבר דומה להתקדמות המדע המודרני, אשר בכל פעם הגיע לתיאוריה מסוימת שהתיימרה להסביר את כל התופעות בעולם הטבע, אך בכל תיאוריה כזו התגלה 'חור' מסויים שבגללו נפלה התיאוריה הזו ונולדה תיאוריה חדשה וגדולה יותר שמכילה את הקודמת ומחליפה אותה. לאמיתו של דבר, במתמטיקה כבר הוכח, במשפט הידוע כ"משפט גדל" (Gödel's Theorem), שבכל מערכת אקסיומטית יש תיאוריות שלא ניתן להוכיח אותן. אמנם, בפזיקה המדענים לא חשבו להחיל את המשפט הזה, משום מה, אך ודאי שעקרונות הוא קיים גם שם, כדברי הבעש"ט.

כדי לעלות מעולם לעולם, להצליח לכפור בהשקפה אחת לטובת השקפה חדשה, צריך לדעת לשתוק. העיסוק המתמיד בתפיסה מסויימת הוא בבחינת דיבור, אך על החכמה האמיתית נאמר "סייג לחכמה שתיקה", כדי לקלוט משהו חדש באמת צריך לשתוק, להיות פתוחים לנקודת האין ודרכה להצליח לעלות אל חכמה חדשה. וסימנך: שתיקה עולה בגימטריא איפכא מסתברא!²

עליה בארבע עולמות אבי"ע

עד כאן התייחסנו באופן כללי לעליה בסולם העולמות, אולם באופן מפורט יותר, יש להתבונן במבנה היסודי המבואר בפנימיות התורה של ארבעת העולמות: אצילות, בריאה, יצירה, עשיה (אבי"ע).

ההבדל היסודי ביותר בין העולמות הוא ברמת המודעות: עולם האצילות הוא עולם אלוקי גמור, בו אין תודעה נפרדת כלל אלא מודעות אלוקית גמורה, "שויתי הוי' לנגדי תמיד", הכל בטל לה' ונמצא אצלו [לכן עולם האצילות הוא "כולו טוב" ללא שמץ של רע]. לעומת זאת, בכל שלשת העולמות התחתונים, בריאה יצירה ועשיה (בי"ע), קיימת תודעה נפרדת

ג. עניין זה קשור לסוד החשמל – כמבואר בחז"ל שזוהי מילה המורכבת משתיים: חש [שתיקה] ומל [מלול, דבור]. ומבואר בדברי הבעש"ט שהחש – השתיקה – היא ההכנעה הדרושה בתחילתו של כל תהליך אמיתי, המורכב מהכנעה, הבדלה, המתקה. ואכמ"ל.

של ישות עצמית שאינה אלוהית, מודעות עצמית ההולכת ונעשית גסה ונבדלת יותר ככל שהעולמות יורדים עד לעולם העשיה [לכן בעולמות אלו יש מציאות של רע, החל מעולם הבריאה שיש בו מעט רע, דרך עולם היצירה ש"חציו טוב וחציו רע", ועד לעולם העשיה ש"רובו רע ומיעוטו טוב"].

בהקשר שלנו, המעבר מתפיסה אחת לתפיסה אחרת גבוהה ממנה הוא דוקא בשלש העולמות התחתונים ולא בעולם האצילות. המודעות העצמית הקיימת בעולמות ב"ע, היא השרש למושגים הקדומים לגבי מה נכון ומה אמיתי, וממילא יש מקום לטעות, גם של החכמים הגדולים ביותר. אולם בעולם האצילות אין בכלל מודעות עצמית נבדלת, וממילא אין מקום לטעות.

ליתר דיוק, היכולת לעלות בעולמות התחתונים, לסתור את ההנחות של עולם העשיה ולעלות לעולם היצירה, וכן הלאה – נובעת מהארה של עולם האצילות החודרת בתוך העולמות התחתונים. בעולמות התחתונים יש אמיתות יחסיות, בעוד שבעולם האצילות נמצאת האמת המוחלטת, והיכולת לעבור מאמת יחסית אחת לאמת אחרת גדולה ועליונה ממנה היא מכח הארה מעולם האצילות – הארה שגורמת 'לאיין' את התפיסה התחתונה ולבטל אותה בתוך תפיסה חדשה גבוהה יותר.

חכמה ובינה – הירושלמי והבבלי

במבנה הכללי של ארבעת העולמות, עולם האצילות הוא כנגד החכמה (ובלשון הקבלה: אור אבא מקנן באצילות), ובחכמה מאיר "אחד האמת" – החכמה היא הברקה של האמת האלוהית האחת. אך עולם הבריאה הוא כבר כנגד הבינה (בלשון הקבלה: "אמא עילאה מקננא בכורסא"). הבינה מבטאת כבר תהליך של "מבין דבר מתוך דבר", תהליך שמורכב מסתירה ובניין [בינה = בניין].

והנה, הבינה היא דרכו של התלמוד הבבלי, הבונה וסותר, מקשה ומתרץ, ו'אוהב' לומר "איפכא מסתברא". חז"ל אמרו שהבבלי הוא בבחינת חושך: "במחשכים הושיבני – זה תלמודה של בבלי"⁷, מפני שיש בו משא-ומתן המתמודד בין אמת לשקר, או בין אמת אחת לאמת אחרת, מסתברא ואיפכא מסתברא.

אמנם, בתלמוד הירושלמי הביטוי "איפכא מסתברא" אינו מופיע כלל (לעומת 19 פעמים בבבלי)! זאת משום שדרך הירושלמי היא של הבנה יותר ישירה, ללא המשא-ומתן הסבוך של התלמוד הבבלי. אם הבבלי הוא בבחינת בינה, הרי הירושלמי הוא בבחינת חכמה, בו האמת מבריקה באופן ישיר ללא צורך בקושיות ופירוקים.

אכן, למרות מעלתו של הירושלמי, הרי ההלכה היא כבבלי, שכן יש מעלה מיוחדת באור המופיע מתוך החושך, "יתרון האור [המופיע] מן החושך", כמעלת בעלי-התשובה [בגימטריא איפכא מסתברא] על הצדיק הגמור, "במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים". זו לא "חכמה" להיות חכם מתחילה, החידוש הגדול הוא להצליח להפוך את המחשבה הראשונית, לגלות את הטעות שיש בה, לסתור אותה ולעלות אל הבנה גבוהה יותר – כדרכו של התלמוד הבבלי.

היכולת להיות בעל תשובה היא שמביאה אותנו לבסוף אל הגאולה השלמה, כמו שפסק הרמב"ם בהלכות תשובה: "אין ישראל נגאלים אלא בתשובה, וכברה הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה ומיד הם נגאלים".

אור החנוכה

חנוכה הוא חג של יתרון האור מן החושך. "חושך" זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן⁷. לאחר הסתלקות אור הנבואה בתחילת ימי בית שני, החל להתבלט השכל האנושי הנתון בחושך, הבונה וסותר, אפשר כך ואפשר אחרת, מסתברא ואיפכא מסתברא. בתחילה, החושך הזה מהווה איום על קדושת ישראל הנעוצה ב"אחד האמת" – אולם דוקא בתוך החושך הגדול האיר לנו האור של נס החנוכה, אור של נס כמהירות האור שאינה משתנה והכל אליה הוא יחסי.

אכן, האור של חנוכה אינו אור שמבטל את החושך מכל וכל, אלא אור שמתעמת עם החושך ומתקן אותו (ועד שהחושך עצמו הופך לאור גדול – "כיתרון האור מן החושך" דוקא); נר חנוכה מצוה להאיר במקומות החשוכים ביותר, על פתח ביתו מבחוץ ומתחת לעשרה טפחים. דהיינו שמכת אור האמת ניתן לברר גם את המקומות החשוכים ולהאיר אותם. וכידוע שחנוכה הוא החג שמסמן את התפשטות התורה שבעל פה אשר הגיעה לשיאה בתלמוד הבבלי 'החשוך'. "פך אחד של שמן" הוא נקודת החכמה, שאורו נמשך והולך על ידי הבינה עד לעולמות התחתונים, הרחוקים והחשוכים, ומכוחו ניתן להאחו ולעלות ב"אור החזור" מן החושך אל האור, עד ל"אור חדש על ציון תאיר" במהרה בימינו.



”אחרי מות הכהן הגדול”

לדמותו של הגר”א שפירא זצ”ל

הרב יצחק שפירא שליט”א

מתוך דברים שנאמרו בישיבת 'עוד יוסף חי' בהתוועדות לזכרו של הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זכר צדיק לברכה שנפטר ביום טוב ראשון של חג הסוכות האחרון (כאן נקרא לו ר' אברום כפי שהיו רגילים לקרוא לו תלמידיו).

”לך טל ילדותך”

עד לימיו האחרונים של ר' אברום, בגיל תשעים ושש, הוא היה ונשאר ילד. תמים ורענן, פשוט ותמים, עד זקנה ושיבה. גם בתורתו הוא נשאר צעיר: החדשנות, הסקרנות, הפקחות והאומץ... וגם בתפילותיו: החום וההתלהבות, התפילה מקירות הלב על הכלל ועל הפרט. ככל שהיה בו מ”טעם זקנים” כ”זקני תורה שכל זמן שמזקינים דעתם מתיישבת עליהם” – הוא נשאר בגדר ”הלומד ילד למה הוא דומה? לדיו כתובה על נייר חדש”.

כיצד ניתן להבין את הילדות הזו של זקן זה שקנה חכמה?

ר' אברום עצמו אמר פעמים רבות ”אנחנו המשך של רבינא ורב אשי”, וגם על הישיבה שעמד בראשה (ישיבת מרכז הרב) אמר שהיא ”שייכת לרבינא ורב אשי”, והמשך של קביעות הישיבה בישראל מאז ומעולם ”מימיהם של אבותינו לא פסקה ישיבה מהם”. זה היה העיקרון שהנחה את כל הנהגת הישיבה: אנחנו המשך של מסורת התורה שבעל־פה מדורי דורות. לא ממצויאים דבר חדש אלא תלמידים שהולכים בדרך ישנה. על דבר זה ר' אברום מסר את נפשו. הוא הנחיל את התורה הישנה והנצחית לדורות הצעירים הרבים שעברו אצלו – כמשה רבינו המלמד את התורה לדור באי הארץ – כשהוא נותן להם את התחושה שאנו מהווים ממש המשך של מסורת הדורות.

נראה שגם תקיפותו הרבה בעניין הנהגת הישיבה דוקא על ידו, היתה מתוך תחושת אחריות לנקודה זו. הוא הבחין בעינו החדה בטעות העלולה לצאת מההדגשה היתירה של ”התורה הגואלת” מבית מדרשו של הרב קוק, והדברים עלולים להתפרש כדבר חדש שמימד החידוש שבו גובר על מימד המשכיות הרצופה של מסורת תושבע”פ. בזה הוא ראה סכנה גדולה, ולכן למרות שהיה בעצמו רחוק לגמרי מכל שררה וכבוד, התעקש שהישיבה תונהג דוקא על ידו, כעוגן יציב הממשיך את רבינא ורב אשי (ולמעשה, לשם כך הביא אותו הרב צבי יהודה זצ”ל, קרובו, אל הישיבה).

התחושה הזו איפשרה לר' אברום להשאר צעיר לנצח. כי מי שחש בלימוד הגמרא שהוא משמש לפני רבינא ורב אשי, ומנסה להבין מה הם אומרים עכשיו בסוגיא הזו – הרי לעומתם הוא ממש ילד קטן! נוכל לדמות לעצמנו בצעיר חי את רב אשי נותן כעת שיעור בבית המדרש, בצד עומדים הרמב”ם והרשב”א ומתווכחים מה אומר רב אשי, וביניהם מתרוצץ ר' אברום ומספר לכולם ”הרמב”ם אומר כך והרשב”א אומר כך...”, ההתרחשות בעיצומה והכל מלא פעילות. במבט כזה, הריני יושב כקטן לפני גדולים,

אני הצעיר דן באימה לפני רבותי וגם עומד מסוקרן בפני עולם מלא שרק כעת אני דורך בפתחו, דורש וחוקר ומנסה להבין כל הזמן. התורה היא "דיוטגמא חדשה" שזה עתה ניתנה, וממילא לא שייך להתיישן ולהזדקן.

[אכן, התיאור הזה של ר' אברום כשהוא מלמד בישיבה, שונה מאותו ר' אברום שהוא יושב בבית־הדין ועוסק בהיתר עגונה או בדיני ממונות, אשר מצד אחד חש במלוא האחריות ש"חרב מונחת בין ירכותיו", ובד"ב בד הוא מרגיש ש"אלהים נצב בעדת אל" ומה שנפסק כעת להלכה ולמעשה הוא ממש ברוח־הקודש של בעלי ההוראה בישראל. ואין כאן המקום להאריך.]

"ויתבוננו חסדי ה'"

אם כל עניינו של ר' אברום הוא המשך של דבר עתיק, כיצד הוא תופס את מה שהתרחש כאן בדורות האחרונים, וכיצד הוא כ"שמרן" מופלג מצא את מקומו דוקא ליד אישים כמו הרב צבי יהודה קוק וצ"ל?

ראשית, גם לזה התייחס ר' אברום רק מתוך נקודת המבט של תורה. מה שחשוב באמת זה תורה, תורה וישיבה, תורה ומצוות, וכל השאר מסתדר סביב זה ונערך על פי זה. גם הערך של ההתיישבות בארץ וירושתה הוא מכיון שזה מצוה וקיום של תורה.

אך לזה מצטרפת נקודה נוספת: מהלך שיבת ציון וירושת הארץ וכו' – כל זה הוא גילוי מיוחד של השגחת ה'. במסיבות שנערכו בה' באייר ובכ"ח באייר, היה ר' אברום רגיל להדגיש את הפסוק "ויתבוננו חסדי ה'" – בחסדי ה' צריך להתבונן, אמונה צריך ללמוד. נראה שגם עצם המושג גאולה נתפס אצל ר' אברום כחסדי ה', השגחה מיוחדת על עם ישראל. זה שהקב"ה מתייחס אלינו בצורה מיוחדת ומטפל בנו – זוהי גאולה. התבוננות זו בהשגחת ה' היא עצמה מגדלת את האמונה שבנו. זוהי גם נקודה עיקרית בעניינה של ארץ ישראל – זוהי הארץ שבה ה' משגיח עלינו במיוחד, "ארץ אשר תמיד עיני ה' אלהיך בה"^א.

גדלותם המיוחדת של הראי"ה קוק ובנו הרצי"ה היתה, בעיני ר' אברום, בהיותם ענקי רוח שידעו להתבונן בחסדי ה', לראות את השגחתו המיוחדת הנוהגת עמנו בחסד. זוהי גדלות אמונתם, וזוהי הישרות שראה בהם ורצה להיות שותף בה.

כל זה הצד האלוקי בגאולה, "חסדי ה'" ומעשי ה'. ומה אנו עושים בתמונה? – מצידנו הגאולה היא כמובן שלמות קיום התורה והמצוות (כמו שהרמב"ם מגדיר את עניינה של מלכות המשיח, שאז חוזרים לקיים את כל התורה כולה בשלמות). כעת, כשאנו שבים אל הארץ ולקיום חיי ציבור, קמות לתחיה מצוות: ארץ־ישראל זו מצוה, בית המקדש זה מצוה, וכן הלאה. זהו הצד שלנו בגאולה, זהו התפקיד והמחויבות שלנו: כך הכניס ר' אברום גם את הגאולה לתוך השלשלת הארוכה המתמשכת של שלמות התורה ומסירתה מדור דור.

א. ונספר כאן מילתא דבדיחותא מר' אברום – שכידוע כוחו היה רב גם בתחום הזה: פעם אחת בפורים בא אליו תלמידו החביב הרב יחזקאל דאום וצ"ל כשהוא מבוסס, והתלונן בפניו על שהוא נאלץ לנסוע לחו"ל (בענייני הכשרות) ולצאת מן הארץ הקדושה. ושאל הרב יחזקאל את ר' אברום מה הוא עשה כשיצא מן הארץ לאמריקה. אמר לו ר' אברום שישנו שביל מיוחד היוצא מן הארץ לחו"ל שבו אין טומאת ארץ העמים... ביקש ממנו הרב יחזקאל שילגה לו את השביל הנ"ל. והשיב לו ר' אברום שזהו שביל צר שרק הוא יכול לעבור בו (כידוע, ר' אברום היה קטן־קומה, ואילו הרב יחזקאל היה יהודי בעל גוף)...

ממילא, הכל צריך להבחין על-פי התורה, גם השאלות 'הבוערות' ביותר הנוגעות לכאורה ב"פוליטיקה ושיקולים של ציבור". כידוע, ר' אברום הדגיש שמי שיכול לפסוק בשאלות של ציבור הוא רק מי שפוסק ויכול להורות בכל התורה. יש דרשנים שכוחם יפה לעורר את הציבור, יש מורי הוראה בהלכות שבת, יש מי שמורה הוראה בהיתר עגונות (כר' אברום עצמו) ויש מי שעל-גבי כוחו התורני הזה יכול גם להכריע בענייני ציבור.

"את והב בסופה"

"אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה, ואינם זוים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה, שנאמר 'את והב בסופה' אל תקרי בסופה אלא בסופה".² ר' אברום אהב לדון ולהתווכח ב"מלחמתה של תורה", להתווכח בלהט כבחור צעיר העומד על דעתו. מי שהכירו ידע כי התלמידים החביבים עליו ביותר הם אלו שידעו להתווכח עמו הכי טוב, גם אם הפרש השנים ביניהם היה שבעים שנה! בעיני ר' אברום, שיעור כללי שעבר ללא קושיא וויכוח הוא ממש 'פספוס'...

לא סוד הדבר שלפני שנים היה לר' אברום בקורת על דרכנו בישיבת 'עוד יוסף חי', ובפרט על דרכו של מו"ר הרב יצחק גינזבורג יבדל"א. לדעתנו, צריך היום להדגיש את בחירת ישראל וההבדלה בין ישראל לעמים, ומתוך כך גם לומר את כל האמת לגבי היחס הנכון במלחמה מול הערבים, שיש הבדל בין דם יהודי לדם גוי, שאסור להעמיד עלינו מפקד בצבא או שר ממשלה שאינו יהודי, שירות ארץ-ישראל בשלימות היא רק עם גירוש הנכרים ממנה, וכדו'. ואילו ר' אברום נתן משקל גדול לשיקולים של "דרכי שלום", הן בהנהגה למעשה והן בשאלה מה יש לומר ומה אין אומרים ברבים (שכידוע "מותר לשנות מפני השלום"), וכן סבר שבאופן כללי יש להותיר את המלחמה בערבים רק בידי השלטון (בעוד שלדעתנו העיקר זה לפעול למען העם היהודי, שהגוף הלא-מבורר של המדינה אינו מהווה הייצוג שלו).

אין כאן המקום להכנס לעובי הקורה הזו, אך מכל מקום זיכה אותנו הקב"ה שלאחר שנים ארוכות של ויכוח, התקיים בנו גם "את והב בסופה". בשנים האחרונות ממש, זכינו להתחבר אל ר' אברום בעיקר במאבק הציבורי בנושא "סרוב פקודה", שבו היה שיתוף פעולה עקרוני ומעשי בעמידה על ההלכה הפשוטה שאין כל היתר למישהו להשתתף, כאזרה, שוטר או חייל בכל תפקיד שהוא, במעשים הנפשעים כמו הגירוש מגוש קטיף וצפון השומרון וכדו'. ר' אברום בצדקותו אהב את האמת יותר מאת הויכוח, וכך כאשר קיימנו כנס גדול של התחזקות מיד לאחר הגירוש (בי"ח אלול תשס"ה), היה לר' אברום עניין לטרוח ולהגיע אל הכינוס הזה (בהשתתפות הרב גינזבורג יבדל"א). וזאת למרות שחילוקי הדעות לא הסתיימו והבדלי הגישות נמשכו (אף באותו כינוס).

רבי יהודה ורבי שמעון

כדי להמתיק עוד את הדברים, נחזור על מה שאמר מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א לאחר פטירת ר' אברום בדברים הנוגעים לדמותו:

בגמרא מסופר על ר' יהודה ור' יוסי ור' שמעון שישבו ודברו על מעשיהם של הרומאים, "פתח רבי יהודה ואמר, כמה נאים מעשיהן של אומה זו, תקנו שווקים תקנו גשרים

תקנו מרחצאות. ר' יוסי שתק. נענה רשב"י ואמר כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקים להושיב בהן זונות, מרחצאות לעדן בהם עצמן, גשרים ליטול מהם מכס². כתוצאה מכך, נאלץ ר' שמעון לברוח ולהסתתר במערה, ואילו על ר' יהודה אמרו הרומאים "יהודה שעילה יתעלה", ופירש רשב"י "יתעלה, להיות ראש המדברים". מכאן נפרדו דרכיהם של ר' שמעון ור' יהודה. ר' שמעון הקנאי המשיך להתעצם בדרכו בהיותו במערה, ונתעלה להיות גם "שר בית הזוהר". ואילו ר' יהודה הפך להיות ראש המדברים בכל מקום, וכן נאמר עליו שהוא "מורינגא דבי רבי" – מורה-ההוראה של בית רבי יהודה הנשיא – ובכלל, מכל התנאים ר' יהודה הוא זה שמוזכר במשנה הכי הרבה פעמים, החכם העיקרי של תורה-שב-על-פה.

כל היהודים אוהבים את רשב"י, ובפשטות לומדים ממנו לגנות את הרשעים שכל מה שעושים לעצמם הם עושים. רשב"י הוא הרבי של כולם, אבל צריך להבין את ר' יהודה שהוא הרב של כולם; ודאי שרבי יהודה לא היה 'תמים' שאינו יודע את המניעים הלא-טהורים של הרומאים, וודאי וודאי שאין בדבריו שמץ של חנופה ומניעים 'פוליטיים' ח"ו.

אלא שיש כאן שתי דרכים בעבודת ה', בלשון החסידות אלו הם שני אופנים של בירור, בירור אוכל מתוך פסולת ובירור פסולת מתוך אוכל. כלומר, העולם הזה הוא עולם של בירורים, הטוב והרע מעורבים זה בזה וצריך לדחות את הרע ולקחת את הטוב. רשב"י פועל בדרך של בירור פסולת מתוך האוכל, הוא מגלה את המניעים הלא-טובים, את הרע שיש כאן, כדי להוציא אותו, דהיינו כדי שלא נכשל בו, שלא נתפתה לקליפה ונלך למרחצאות של הרומאים. אך מדתו של רבי יהודה היא בירור הטוב מהרע, לגלות ולהראות את הניצוצות הטובים שקיימים גם במעשיהם של הרומאים [שני הבירורים הללו נקראים בירור בדרך 'אור ישר' ובירור בדרך 'אור חוזר', ואין כאן המקום לבאר זאת].

רבי יהודה מונה למשרתו מטעם הרומאים. כידוע במשך הדורות "רב מטעם" היה פעמים רבות דבר בעייתית. אך על רבי יהודה נאמר שהוא "דומה למלאך", וכל מקום שנאמר "מעשה בחסיד אחד" הכוונה או לרבי יהודה בר אלעאי (הוא רבי יהודה סתם) או רבי יהודה בן בבא. אם כן, רבי יהודה הוא דוגמא לצדיק גמור שיכול להיות גם "רב מטעם" מבלי שתפגם בכוח-זה חסידותו וקדושתו. הוא יודע לברר את הטוב מן הרע מבלי להתלכלך ברע, והכל מכח חסידותו הפנימית. ובהמשך, זוהי גם דרכו של רבי יהודה הנשיא, שר' יהודה הוא 'הפוסק' שלו.

לעומתו, רבי שמעון הוא באופייוציה גמורה לממסד. הוא אינו יכול לסבול את חוסר האמת שקיימת שם וממילא הוא ב'מסלול התנגשות' עם השלטון. והנה, בזמן שהשלטון נמצא בידי זרים, רבי שמעון אינו יכול להופיע בגלוי. מי שהולך בדרכו של רבי שמעון אינו יכול להיות "מקורב למלכות" ולכן הוא נאלץ לפעמים 'לרדת למחתרת'. במציאות כזו נפרדות דרכיהם של רבי יהודה ורשב"י: רשב"י אומר "לא תחנם – לא תתן להם חן", ואילו רבי יהודה נוקט שהיום מותר לומר דברים כאלו "מפני דרכי שלום" וניתן לראות גם את הטוב והחן שיש במלכות הזרה.

אך ככל שאנו מתקדמים למציאות של "לכתחילה", יפגשו דרכיהם של ר' שמעון ור' יהודה. שהרי לעתיד לבוא האמת הנוקבת לא תהיה צריכה להתחבא. אם הגיעה העת שהמלכות תחזור לבעליה, שתהיה "יד ישראל תקיפה", אזי הדברים התקיפים יכולים וצריכים להאמר וקא בגלוי ואף לפעול את פעולתם. ומאידיך, לעתיד לבוא "אהפך אל עמי שפה ברורה

לקרא כולם בשם ה' – גם הנקודות הטובות שבגויים יתעלו ויתבררו עד שיתייחדו עם אור הקודש של ישראל.

הנגלה והנסתר

והנה, המחלוקת בין רבי יהודה לרשב"י היא בנגלה של התורה. אך בפנימיות התורה אנו רואים בספר הזוהר שר' יהודה מופיע כאחד מתלמידיו של רשב"י, מבני החבורה הקדושה שלו. היכן שעוסקים באמת הפנימית ביותר, מודה רבי יהודה, "חסיד אחד", לרבי שמעון, ורק מכח הנקודה הסודית הזו יכול רבי יהודה לחלוק עליו באשר להנהגה בפועל.

ושוב, לעתיד לבוא הנגלה והנסתר הולכים ומתאחדים, רשב"י יצא מן המערה, הרומאים יגורשו מן הארץ, וכל החכמים ישבו יחד ללא מורא ובאהבה גמורה, ויעסקו בהרחבה גם בסודות התורה העמוקים ביותר אשר עליהם הובטח רשב"י כי בזכות תורתו ה'זוהרת' יצאו ישראל מן הגלות ברחמים, "בהאי חיבורא דילך יפקון מן גלותא ברחמי".

ונחזור לר' אברום – ההולך בדרכו של רבי יהודה, "ראש המדברים". כידוע, עיקר גדלותו העצומה של ר' אברום היתה בנגלה של התורה, אך עם זאת הוא החשיב מאוד את העיסוק בפנימיות התורה ולימוד הקבלה, כמו שפרסם בזמנו ברבים על חשיבות הלימוד בנושאים הללו (בתנאים הראויים לכך) "המקנים חיות יתר בתורה ומצוות וזיכוך המדות ויראת שמים גדולה ואהבת השי"ת המתרחבים והולכים" (דבריו בקובץ תחומין ה, עיי"ש). ומן הראוי לציין שפרסום זה בא בעקבות בקורו של ר' אברום אצל הרבי מליובאוויטש, שאותו העריך ר' אברום ביותר, שאז עורר אותו הרבי על לימוד פנימיות התורה והפצתה. ובכלל, ביחס למנהגי החסידים, למרות שר' אברום עצמו לא נמנה כלל על החסידים, היה לו ביטוי "חסידים – מותר להם", בהקשר לכל מיני הנהגות ואמירות. נראה שהקשר לדמות של רבי, המייצג את המשך המסורת, הוא שהניח את דעתו בדבר.

נאה לנו לחבר את היציבות של ר' אברום המקשר אותנו בתורתו היישר אל בית המדרש של רבינא ורב אשי – יחד עם עבודת ה' בדרך החסידות וגילוי פנימיות התורה, עד ל"תורתו של משיח" אשר עליה דרשו חז"ל "תורה חדשה מאיתי תצא"⁷, שזו התורה עצמה אשר בידינו כעת תאיר בפנים חדשות בגאולה האמיתית והשלמה במהרה בימינו.

ד. ויקרא רבה יג, ג.



מחלומות יוסף ועד לחנוכה

ר' ישראל אריאל נ"ו

מאמר זה מעובד מתוך הספר **מן הפרס** שיצא לאור לאחרונה. כאן המקום לברך את ידידנו ר' ישראל על פרסום הספר, ולהמליץ בכל פה על ספר זה שבו מתפרסמים עיונים על־סדר פרשות השבוע ומועדי השנה. כדרכו של המחבר, העיונים יוצאים מתוך פשטי המקראות, ממשיכים לעסוק ברבדים העמוקים ביותר וחוזרים להאיר גם את הפשט בהבנה עמוקה.

בתחילת פרשת מקץ מופיע חלומו של פרעה, על שבע הפרות הרעות הבולעות את שבע הפרות השמנות ושבע השבולים הרעות הבולעות את שבע השבלים הטובות. לכאורה זהו המשך ישיר לדרכו של יוסף המלווה מראשיתה בחלומות. אך במבט נוסף נראה כי מתגלה כאן קומה חדשה ביחסו של יוסף לחלומות.

השינוי בתגובה לחלום

עד כה פגשנו את יוסף כמי שמאמין בחלומות, ומן הסתם אמונה זו גם תמכה בו בשנותיו הקשות. כבר בעודו נער הוא רואה בחלומותיו את העתיד להיות, ובהמשך הוא אף מכוון את דרכו בפועל לפי אותם החלומות המייעדים אותו למלוכה "ויזכור יוסף את החלומות אשר חלם להם..." (וראה בפירושו הרמב"ן שם שמסביר את התנהגותו של יוסף בכך ש"את הכל עשה יפה בעתו לקיים החלומות"). לאחר החלומות שיוסף עצמו חולם, הוא מתגלה לנו גם כמי שידוע לפתור נבונה חלומות של אחרים תוך בטחון בהתגשמותם.

אך הנה, למרות האמון הרב בחלום, כעת אנו מוצאים כמעט ההיפך מזה: המשמעות של חלום פרעה, כפי שיוסף פותר, היא שיהיה רע, השנים הרעות יבלעו את הטובות עד ש"גשכח כל השבע" – אבל יוסף אינו נכנע למה שמתגלה בחלום. אדרבה, לדידו, הופעת החלום נועדה לסכל את התגשמותו!

חלום פרעה וחוק האנטרופיה

לפני שנבין את תגובתו של יוסף, נתבונן יותר במשמעותו של חלום פרעה. אף שנדמה שמדובר על אירוע מקומי, המתבונן יבחין כי חלום פרעה הוא בעצם המחשה של תפיסת עולם כוללת יותר. בחלום פרעה, אמנם בתחילה יש שובע, אך באמת כל הטוב והשפע הוא זמני בלבד, ובסוף יבוא הרעב ויכלה את הכל. המשמעות הפנימית והרחבה יותר היא שזוהי דרך העולם בכלל – כל הטוב שקיים הולך ונאבד ובמקומו מגיע הרע, כל המסודר והמועיל הולך ומתקלקל ובמקומו מגיע "תוהו ובהו".

זהו "חוק האנטרופיה" בלשון המדע של היום (החוק השני של התרמודינמיקה), שלפיו הכל הולך מן המשמעות אל הסתמי, מן הסדר אל האי־סדר. אם נניח שלחן בחוץ, כעבור זמן הוא יתפורר ויכלה, אך אם נניח עצים בחוץ לעולם לא יצטרפו לשלחן. לפי הגישה הזו, התופעות של סדר ויופי הקיימות בטבע הן בהכרח חולפות. הכיוון הכללי

ברור: בסוף הכל יכלה ויאבד, בסוף השמש תכבה, ועוד לפני זה כל היצירה האנושית עתידה לרדת לטמיון. יוצא אם כן, שהטבע עצמו זר ומתנגד לכל מה שיקר בעיני האדם ולמה שנתפס בעיניו כ"טוב", שהרי לפי הטבע אין לכל הטוב והיפה הזה קיום אמיתי.

פתרון יוסף: יש מוצא

לפי זה, פירושה של תגובת יוסף הוא שהטבע מתגלגל לפתחו של האדם על מנת שייצור בו תפנית. האדם לא נועד רק להבין את הטבע, אלא לשנות ולעצב אותו. הידיעות המגיעות אל האדם (כדוגמת החלום), באות על מנת שיפרש אותן שלא כפשוטן אלא ימצא את התקוה הטובה המסתתרת בהן.

בכדי להגיע אל הגישה של יוסף, אין די ב"אנושיות מפותחת", כפרעה וכל חכמיו. לראיה הנכונה צריך צדיק, "אשר רוח אלהים בו". הצדיק מאמין כי "הכל לטובה", והוא היודע שכל הבריאה מכוונת מראשיתה לתכלית מתוקנת, שבתוך הטבע הנברא עצמו טמונים זרעי גאולתו. הצדיק המאמין בעצמו, החי את השמחה שבהשתחררות מגבולות היכולת המוכרים, והמלא אמון ופתיחות כי יש לאן להתקדם – מתייחס להופעתו בתוך הטבע של האדם החושב והיוצר, והפועל בניגוד לאנטרופיה, לא כאל משהו זר למהלך הטבע, אלא כאל בשורה שהטבע מצפה לה וסופו להתאים עצמו אליה. הצדיק יודע כי האדם הוצב בטבע על מנת לגלות את הממד הנסתר הפועל בניגוד לאנטרופיה.

אכן, הצדיק אינו מסתפק רק ב"פרשנות יצירתית", אלא הוא מתעסק גם במתן עצה ובפעולה נכונה, "פעולת צדיק לחיים". כך הוא משרה בטחון שניתן לפעול גדולות ולהצליח, שאפשר ליצור תפנית ולנצח את התחזיות הפסימיות של המומחיות המדעית הפשוטה. וכשהצדיק הזה כיוסף נכנס בעובי קורת המציאות, כמו יוסף בפרשתנו, מתפעלים גם אלו המנהלים את חיי המעשה, עד שהם מוכנים למסור הכל בידי.

האנטרופיה וחכמת יון

אם חלום פרעה מייצג את החכמה האנושית הרואה את הכל יורד לטמיון, לעומת פתרון יוסף המבטא את האמונה בתכלית הטובה מכח הופעת הצדיק – ניתן היה לחשוב שזהו גם ההבדל בין חכמת יון לחכמת ישראל.

אך למעשה אין זה פשוט כל כך. חכמת יון דוקא כפרה באנטרופיה, שכן היא זיהתה את הקיום החומרי כקדמון ונצחי, "עולם קדמון" אשר היה ויהיה. אליבא דחכמת יון, לאחר שבע שנות הרעב הקשות, תופענה שוב שבע שנות שובע, והבהלה בכלל מיותרת. מה שהיה הוא שיהיה והגלגל סובב לעולם.

יתירה מזו, לדעת חכמת יון, האדם הוא שיא הטבע, הטבע במיטבו, ומהותית אי אפשר שהטבע יתנגד לקיום האנושי. במובן זה, נדמה שחכמת יון נפגשת דוקא עם נשגבותו של הצדיק, ויוסף המקסים ושובה-הלב נראה מתאים לה, שהרי היא עושה לאלוה את הטבע והאדם כאחד!

ואמנם, הדמיון הזה מדגיש את הפחד והחשש, ואיתם המשטמה, כאשר אישיות אנושית צומחת ומצליחה כל כך; שמא אין כאן אלא אגו מנופח. ואפילו אם הצדיק נקי מחשדות אלו, עדיין גדולה הסכנה ליפול לידי התחרות בה, כפי שמצאנו בחז"ל שאת העגל – שבא להחליף את משה רבינו – עשו ישראל על-ידי שהשליכו לאש את טס הכסף שעליו היה

כתוב "עלה שור" שבעזרתו העלו את יוסף מן היאור, ויוסף הריהו "בכור שור". וכן מבואר בספרים שלזה רומזת הגזרה של מלכות יון שאמרו לישראל "כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל". דמותו של יוסף עלולה לפרנס חזונות מעוותים של אדם-אל, המוציא את ה' עצמו מחוץ לתמונה...

הערעור של המדע המודרני והתיקון שבעקבותיו

אכן, תמונת העולם של המדע המודרני שונה מהותית מזו של חכמת יון (והמדע הקלאסי של ימי הביניים).

המדע המודרני הוציא את האדם ממרכז התמונה, וערער את הבטחון שלו בכך שהוא הכתר שבראש העולם: האסטרונומיה הוציאה את הארץ ממרכז השמים (המהפכה הקופרניקאית); דארווין שיבץ את האדם כמשתתפת במלחמת הקיום של כלל בעלי החיים; פרויד זיהה לבה רותחת של יצרים מתחת לקליפה דקה של תרבות; והאנטרופיה, כאמור, בישרה שהטבע עתיד להתרוקן מכל מה שיקר לתבונה, מה שמביא למסקנה שכל השכלול שלנו עינינו אינו אלא מקרי והתפעלותנו ממנו אינה אלא פרשנות מלאכותית.

אם כן, היכן אנו עומדים? האם חזרנו לחלום פרעה?

יש לומר כי היה צורך לשבור את גאוותו של היווני, אשר עשה את האדם לאל. זהו תפקידו החיובי של המדע המודרני המנפץ את הפנתיאון היווני. כעת, צריכה להוולד אצל האדם תחושת שפלות חיובית, שרק על הרקע שלה יש מקום לזקוף את קומתו. כלומר, אם מתחילים מ"אמרתי אלהים אתם" – אזי מתגלה לבסוף כי "אכן כאדם תמותון". הבשורה של הצדיק, המתדמה לה', באה בצורה מתוקנת רק כאשר זהו חידוש שאינו מובן מאליו.

בתשתית צריכה להיות שפלות קיומית – כתכונתו של דוד המלך המתחנן והחש "והייתי שפל בעיני" – ורק על גבי זה יכולה להופיע דמותו של הצדיק, זה היודע מתוך נפשו האלוקית שכל הצמצומים אינם כפשוטם וכי יש תקווה לצאת מבית האסורים של הטבע כפי שהוא מוכר היום. על גבי דמותו של דוד, החש עצמו כבעל תשובה שנופל וקם (כמו יהודה היודע להודות) – יכולה לצמוח דמות של צדיק פלאי היכול לשקף את חכמת אלקים מבלי שנטעה לסגוד לו. חזון זה התקיים במידה רבה בשלמה המלך, בנוֹ־ממשיכו של דוד, אשר בעצמו דומה ליוסף הרבה יותר מאשר לאביו.

הנה כי כן, בחנוכה אנו לוחמים בחכמת יון כפי־שהיא, לוקחים בשבי את המדע המודרני, ויחד מתקדמים לקראת משיח־בן־דוד המאחד את חכמת יוסף ותפילת דוד ומביא את בשורת הגאולה לעולם שקוע בגולה.



כל האמור בפרשת המלך האם מלך דואג לעצמו?

ר' יוסי אליצור - המכון התורני^א

כל האמור בפרשת המלך – מלך מותר בו

ככמה מקומות התבאר המושג 'דינא דמלכותא' ככוחם של הציבור: כיון שיש צורך משותף בקיום מלכות – כולם מחוייבים למלכות הזו.^ב

אך מעבר לשותפות מכה הצורך – מצאנו שלמלך ניתן כח לדאוג לעצמו, ולא רק לשותפות הציבורית באופן ישיר. נשוה זאת לשבעת טובי העיר:^ג אצל שבעת טובי העיר לא מצאנו שום כח של דאגה לעצמם. יש להם כח גדול בקביעת תקנות לציבור, אך לא מצאנו שום היתר לשבעת טובי העיר לקחת לעצמם מרכוש הציבור או משהו דומה.^ד למלך, לעומתם, מותר גם לקחת לעצמו דברים. וכך פסק הרמב"ם בהלכות מלכים^ה:

רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות, וקוצב לו מכס ואסור להבריח מן המכס, שיש לו לגזור שכל מי שיגנוב המכס ילקח ממונו או יהרג שנאמר 'ואתם תהיו לו לעבדים'... ושולח בכל גבול ישראל ולוקח מן העם הגבורים ואנשי חיל ועושה מהן חיל למרכבתו ובפרשיו ומעמיד מהן עומדים לפניו, ומעמיד מהן אנשים לרוץ לפניו... ולוקח מן היפים שבהם להיות שמשים ועומדים לפניו שנאמר 'ואת בחוריהם הטובים יקח ועשה למלאכתו'... וכן לוקח מן בעלי האומניות כל מה שהוא צריך ועושים לו מלאכתו ונותן שכרן, ולוקח כל הבהמות והעבדים והשפחות למלאכתו ונותן שכרן או דמיהן, שנאמר: 'ולחרוש חרישו ולקצור קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו'... וכן לוקח מכל גבול ישראל נשים ופגשים... ויש לו [רשות] לעשות הפילגשים שלוקח לארמונו טבחות ואופות ורקחות... ויש לו מעשר מן הזרעים ומן האילנות ומן הבהמה... כל הרוגי המלך ממונן למלך, וכל הממלכות שכובש הרי אוצרות המלכים למלך, ושאר הבה שבוזין בוזין ונותנין לפניו והוא נוטל מחצה בראש, ומחצית הבה חולקין אותה כל אנשי הצבא... כל הארץ שכובש הרי היא שלו ונותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה, ומניח לעצמו כפי מה שירצה, ובכל אלו הדברים

א. מאמר זה הוא דוגמא מתוך בירורי ההלכה שעליהם אנו שוקדים במכון התורני.

ב. ראה רשב"ם ב"ב ד, ב; שלטי גיבורים ב"ב כט, א מדפי הרי"ף, אות ג; רמב"ם גילה ואבדה ה, יא; רמב"ן בסוף ההשגות על ספר המצוות, אחרי הלאוים הנוספים; מאירי סנהדרין נב, ב; שו"ע חו"מ שסט, ב; 'תורת נביאים' (למהר"ץ חיות) פרק שביעי; משפט כהן קמד (עמ' שלז); עמוד הימיני ט, ! הדברים נכונים גם לגבי מלך ישראל, כמבואר במהר"ץ חיות. הארכנו בביאור הדברים במאמר נפרד ואכמ"ל.

ג. כדאי לעיין גם במנחת שלמה א, פז שמדמה את 'דינא דמלכותא' לתקנות בני העיר.

ד. אמנם מותר להם לקחת שכר עבור מעשיהם או שעות העבודה שלהם, אך כל זה במסגרת שותפות רגילה בה אחד מן השותפים לוקח שכר מדמי השותפות עבור עבודתו שהוא עושה ברכוש המשותף.

ה. פרק ד. ובדומה לזה עיין במרכבת המשנה על מסכת אבות (ו, ה) המונה מעלות רבות במלכות (שלפחות רובן) לכבודו האישי של המלך.

דינו דין, ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה', שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות...

הרמב"ם מתאר את זכויותיו של המלך, וברור שאין כאן רק דאגה לציבור כמו בשבעת טובי העיר – אלא דאגה ל'אינטרסים' של המלך באופן פרטי. המהר"ן חיות¹ מסביר את ההגיון בדבר:

כי המלך כולל כל האומה ובו תלוי טובת המדינה, ואף בדבר אשר אינו נוגע רק לכבודו לבד, הוא גם כן הטבה כללית להעם. והותר לו נמי אפילו לקחת בניו ובנותיו לצורך הנהגת מדינתו והן בדבר שנוגע לכבודו, ואם ממלכתו מקושטת בכל מיני כבוד והדר אזי נצמח מזה הטבה כללית ותועלת עצום כי יגורו ויפחדו ממנו יושבי קצות הארץ וכסאו יהיה נכון מבלי מפגיע ומחריד משכניו מסביב.²

כל האמור בפרשת מלך מלך אסור בו

אמנם מצאנו מחלוקת האם באמת יש כח שכזה למלך:

אמר רבי יהודה אמר שמואל: כל האמור בפרשת מלך – מלך מותר בו. רב אמר: לא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם, שנאמר: 'שום תשים עליך מלך' – שתהא אימתו עליך. כתנאי: רבי יוסי אומר: כל האמור בפרשת מלך – מלך מותר בו, רבי יהודה אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם, שנאמר 'שום תשים עליך מלך' – שתהא אימתו עליך.³

כלומר: לפי רבי יוסי ושמואל מותר למלך לקחת לעצמו את כל הדברים המפורטים בפרשת המלך. אך לפי רבי יהודה ורב – הדברים נכונים כתיאור של המצב בו המלך נמצא: אנחנו צריכים לדאוג לכך שהמלך יהיה במעמד בו הוא יכול לעשות את כל הדברים הללו; כך העם ייראו מפניו כראוי. אך אסור לו לעשות את כל הדברים הללו בפועל. וכלשון רש"י על הגמרא:

שתהא אימת מלכם עליהם, אבל אינו מותר לעשות.

אם כן – לפי רבי יהודה ורב קטנה יותר מידת רשותו של המלך לעשות למען עצמו. אמנם גם הם מודים שלמלך יש כח יותר משבעת טובי העיר. למשל: בתרומת הדשן⁴ כתב:

ואשר פסק שוב מור"ם שאם השר אומר מעצמו... פלוני לא יתן עמכם, שאז הוא פטור... – טעם הדבר דבכהאי גוונא דינא דמלכותא דינא הוא, דדרך המלכים והשרים להיות להם אהובים ובני פלטין שמחבבין אותן יותר משאר בני המדינה בשביל שהם רגילין ותדיר אצלם לשרת ולהחניף להם, ויש שהם עצלנים ואינם משיחין כל כך, לכך מנהגם לפעמים בשביל כך להקל לזרזים ולהכביד לעצלים. גם לפעמים כשהכביד מקרוב על אחד רגילין להקל מעליו לפעם אחרת, ומתוך שכן דרך המלכים ושרים – דין הוא לכל אשר יעלה בלב המושל מעצמו להכביד לזה ולהקל מזה לזה... אזולין בתר ציווי המושל.⁵

1. תורת נביאים פרק ז, דין מלך ישראל.

2. באור מעמיק בענין זה של ההתמסרות לאחד שעושה כחפצו עיין עוד בספר 'מלך ביופיו' למו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א בשיני המאמרים הראשונים.

3. סנהדרין כ, ב.

4. שמא.

5. וכן הוא בשבות יעקב ב, קפא.

יתכן מאד שגם רבי יהודה ורב מודים שכח זה של ויתור על מסים לקרובים וחברים קיים אצל המלך. למרות שאין הוא יכול לעשות ככל הכתוב בפרשת מלך – יש לו כח לנהל את השותפות הציבורית כרצונו וכשיקוליו.

וגם אם נבין שאין למלך היתר לוותר לאלה שזרזים לשרת אותו – עדיין גדול כוחו משבעת טובי העיר, כיון שהוא בעל הבית האישי על המלכות. למרות המגבלות שמוטלות עליו לפי הדעה הזו – בעלותו האישית באה לידי ביטוי בצורת המלכות:

ראשית – יש לו דיני כבוד אישי שאינם שייכים בשבעת טובי העיר:

המלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו, לא חולץ ולא חולצין לאשתו, לא מיבס ולא מיבמין לאשתו. רבי יהודה אומר: אם רצה לחלוץ או ליבס זכור לטוב. אמרו לו: אין שומעין לו. ואין נושאים אלמנתו. רבי יהודה אומר: נושא המלך אלמנתו של מלך... מת לו מת – אינו יוצא מפתח פלטרין שלו... וכשמברין אותו – כל העם מסובין על הארץ, והוא מיסב על הדרגש... ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו. דרך המלך אין לו שיעור. וכל העם בוזיז ונותנין לפניו והוא נוטל חלק בראש... אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו ואין רואין אותו כשהוא מסתפר ולא כשהוא ערום ולא בבית המרחץ שנאמר: 'שום תשים עליך מלך' – שתהא אימתו עליך^מ.

לכולי עלמא מותר למלך לקנא לכבודו האישי, ומורד במלך אינו רק מי שפוגע במלכות אלא גם בכבודו האישי של המלך:

כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו, אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה, ואם רצה להרגו יהרג, שנאמר כל איש אשר ימרה את פיו, וכן כל המבזה את המלך או המחרפו יש למלך רשות להרגו... ויש לו לאסור ולהכות בשוטיין לכבודו^נ.

זאת ועוד: כאשר המלך הורג את הפושעים נגדו או נגד המלכות – רכושם הופך להיות שלו:

תנו רבנן: הרוגי מלכות נכסיהן למלך, הרוגי בית דין – נכסיהן ליורשין^ז.

כלומר: בניגוד לבית דין שהורגים באופן 'ענייני' את המחוייב מיתה – אצל המלך יש כאן מלחמה 'אישית' נגד הפושעים, ולכן גם ממונם נלקח על ידו.

באותו אופן גם במלחמות יש לו ריוח אישי:

תנו רבנן: אוצרות מלכים – למלך. ושאר ביזה שבזיזין – מחצה למלך ומחצה לעם^ח.

לסיכום: גם למאן דאמר ש'כל האמור בפרשת המלך, מלך אסור בו' – המלך אינו דומה לשבעת טובי העיר. הוא לא רק מנהל שותפות בין האנשים, אלא גם בעל מעמד אישי מיוחד.

יא. משניות בסנהדרין פרק שני.

יב. רמב"ם הלכות מלכים ג, ח. ואף שלדעת הרמב"ם כל האמור בפרשת המלך מלך מותר בו – נראה שאין קשר בין זה לבין ההלכה הזו, שהרי דין זה שמורד במלכות חייב מיתה נלמד מהפסוקים ביהושע (עיי' בכסף משנה); וגם בניסוח של הרמב"ם (עיי' שם בפרק ד, א) נראה שרק הפרק הבא קשור לכך ש'כל האמור בפרשת מלך מותר בו'.

יג. סנהדרין מח, ב.

יד. סנהדרין כ, ב (ושם הדבר נלמד מפסוקים ולא קשור למחלוקת לגבי 'כל האמור בפרשת המלך').

מלך – כנגד תרעומתן

וכן היה רבי יהודה אומר: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה. רבי נהוראי אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן, שנאמר: 'ואמרת אשימה עלי מלך' וגו'¹⁰.

לפי רבי נהוראי¹⁰ – המצב הרצוי לפי התורה הוא שאין מלך. מלך הוא מצב של בדיעבד, והתורה מתייחסת אליו רק בגלל שעם ישראל יבקשו אותו והתורה 'נכנעת' לדרישת המלך (האברבנאל מדמה זאת להיתר לקחת אשת יפת תואר, שבו 'דברה תורה כנגד יצר הרע').

לפי דעה זו – הטוב ביותר הוא שלא תהיה דרגה נוספת מעבר למדרגה של שותפות ציבורית: תהיה שותפות חזקה בין כולם, מה שיאפשר לקיים חיים ציבוריים נורמאליים (כלפי פושעים מבפנים וכלפי אויבים מבחוץ); אך לא יהיה אחד שיש לו זכויות ובעלות אישית בשותפות הזו¹¹. כדברי האברבנאל¹¹:

הנה תהיה באמת מחשבתם בחיוב המלך והכרחיותו כזבת, לפי שאינו מהבטל שיהיה בעם מנהיגים רבים מתקבצים ומתאחדים ומסכימים בעצה אחת ועל פיהם תהיה ההנהגה והמשפט ... ובהגיע תור שופטים ושופטים אחרים יקומו תחתיהם ויחקרו את פשעי הראשונים באמונתם ואשר ירשיעון ישלם כל אשר הרשיע לעשות ... ולמה לא יהיה גם כן יכלתם מוגבל ומסודר כפי הדתות והנימוסים? הדין נותן שיחיד ורבים הלכה כרבים, ושיותר קרוב להיות הפשע באדם אחד.. משיחטאו אנשים רבים בהוסדם יחד, כי אם האחד יטה מני דרך ימחו האחרים בידו, ובהיות הנהגותיהם זמניות והם עתידיים לתת את הדין אחרי ימים מועטים – יהיה מורא בשר ודם עליהם. ומה לנו להביא על זה טענות שכליות? והנה הנסיון גובר על ההקש: הביטו וראו הארצות שהנהגתם על ידי המלכים, והיום הזה ראינו כמה ארצות שהנהגותיהם על ידי השופטים ומושלים זמניים נבחרים ביניהם, ומלך אלקים עמהם, משפט נבחרה להם בסודור מוגבל, והם הרודים בעם העושים בעניני המלחמו... ועוד היום שררת ויניציאה הגברת רבתי בגוים שרתי במדינות ומלכות פלורניציאה צבי היא לכל הארצות ומלכויות אחרות גדולות וקטנות אין מלך בהם, והם מתנהגים על פי מנהיגים נבחרים לימים קצובים. והנה המלכויות הנבחרות אשר אין בהם נפתל ועקש לא ירים איש את ידו ואת רגלו על כל דבר פשע, והמה כובשות ארצות בחכמה בתבונה ובדעת, וזה כולו ממה שיוורה שמציאות המלך בעם אינו הכרחי.

... ולזה מה שאמר שם רבי נחמיהיט אומר לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן של ישראל שנאמר 'ואמרת אשימה עלי מלך', הנה כוון החכם הזה לדעתו.

הערה לדברי האברבנאל

אמנם חשוב להזכיר שלהלכה נקטו הפוסקים כדעה שמינוי מלך הוא מצוה ולא רשות, וכדברי המהר"ם אלשיך²:

10. סנהדרין כ, ב.
11. אנו מסבירים כאן את רבי נהוראי כפירוש רש"י. אמנם עיין שם במהרש"א, ובציץ אליעזר, כח האריך בביאור ענין זה.
12. בדומה לדמוקרטיה הדינים.
13. על מצות מינוי המלך בפרשת שופטים. וראה עוד בפירושו לשמואל א' ח. ראוי להזכיר שהאברבנאל הוא 'התומך' העיקרי בשיטה זו, שמוטב שלא יהיה מלך יחיד.
14. יש גרסאות שונות בשם התנא שאומר את זה, עיין בתוספתא. ברש"י על הגמרא ובמהרש"א שם.
15. בפירושו 'תורת משה' לתורה, פרשת שופטים.

ומי יתן ידעתי מה ראה [האברבנאל] על ככה ומה הגיע אליו לעשות אחת ממצוות עשה רשות, ולהכחיש מאמרם ז"ל מוסכם מהגמרא ומכל הפוסקים כי שלש מצוות נצטוו ישראל, אחד לשים עליהם מלך...

וכיון שהבאנו את דעת האברנאל, חשוב עוד לציין שודאי גם לדעתו אחד העיקרים המרכזיים בגאולה היא אישיותו ומלכותו של המלך המשיח, כמבואר במקומות רבים מאוד בספריו (ראה למשל בספרו 'משמיע ישועה'). הוא רק אומר שאין מצוה למנות מלך בכל זמן, כיון שסגנון המלכות הזה עלול ליפול לשחיתות כמבואר בדבריו, אלא שבגאולה העתידה אישיותו המיוחדת של מלכנו משיחנו, מהזרע הנבחר של דוד המלך, תתאים לסגנון המלכותי, 'ונחה עליו רוח ה'... והיה צדק אזור מתניו'^{כא}.

סיכום

לסיכום, יש שלש אפשרויות להתייחס למעמדו של המלך:

1. 'כל האמור בפרשת המלך מלך מותר בו' – המלך יכול לקחת לעצמו מרכוש או גוף העם (במגבלות מעטות).
2. 'כל האמור בפרשת המלך מלך אסור בו' – יש למלך מעמד אישי מיוחד, אך אין הוא יכול לעשות ברכוש וגוף העם כרצונו.
3. יש מי שסבר (לא הובא להלכה) שהטוב ביותר הוא לקיים שותפות של כולם, כשאנשים מסויימים מרכזים ומנהלים אותה.

מלכות החשמונאים

על פי מה שהתבאר כאן – ברורים הרבה יותר דברי הרמב"ן^{כב} שמותה ביקורת על החשמונאים:

וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצוות מישאל, ואף על פי כן נענשו עונש גדול, כי ארבעת בני חשמונאי הזקן החסידים המולכים זה אחר זה עם כל גבורתם והצלחתם נפלו ביד אויביהם בחרב. והגיע העונש בסוף למה שאמרו רבותינו ז"ל: 'כל מאן דאמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא'^{כג}, שנכרתו כלם בעון הזה. ואף על פי שהיה בורע שמעון עונש מן הצדוקים, אבל כל זרע מתתיה חשמונאי הצדיק לא עברו אלא בעבור זה שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד, והסירו השבט והמחוקק לגמרי, והיה עונשם מדה כנגד מדה, שהמשיל הקב"ה עליהם את עבדיהם והם הכריתום.

הביקורת על בית חשמונאי אינה על דאגתם לקיום הציבור ולעמידתו כנגד היוונים. דבר זה צריך כל אחד מישאל לעשות, ולא חשוב מאיזה שבט הוא.

אמנם כאשר לקחו לעצמם החשמונאים את מעמד המלוכה, את היות המלך אדם שדואג לעצמו ומתוקף זה הכלל מרויה – אז היה חטאם. יכולת זו, למלוך ולהתנשא ודוקא בזה לדאוג לציבור, מסורה לשבט יהודה בלבד^{כד}.

להערות ותגובות: elitsuaraster@gmail.com

כא. ישעיה יא. וראה בפירוש האברבנאל שם.

כב. בראשית מט, י.

כג. בבא בתרא ג, ב.

כד. הדברים גם עוזרים להבין מדוע אין ישיבה בעזרה אלא למלכים מבית דוד, ולא למלכים משבט אחר (סנהדרין קא, ב). רק מלכי בית דוד יכולים להסתכל על עצמם, אישיותם, כדבר מרכו.