

פרקים במחשבת ישראל

לקט מקורות לברור עיקרי השקפת היהדות
(ספר עזר ללומד ולמעיין)

לוקט ונערך
בצרוף פרוש, סכומים ובאורי השיטות

ע"י
הרב שאול ישראלי

מהדורה שישית

בהוצאת
מכון "התורה והמדינה" שליד מכון "ארץ חמדה"
ירושלים, תשס"ג

מכון "ארץ חמדה"

מכון "ארץ חמדה" הוקם באלול תשמ"ז תחת נשיאותו של מרן הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל. תחת כנפיו נתקבצו ובאו מבוגרי תוכניות הסמיכה של ישיבות ההסדר מכל רחבי הארץ. תוכנית הלימודים המעמיקה והרחבה, בת שבע השנים, מכשירה את בוגרי המכון לכהן כדיינים בבתי הדין הרבניים, כרבני ערים, וכרמ"ם בישיבות ההסדר ובחינוך התורני הגבוה.

כחלק מתוכנית הלימודים עוסקים הרבנים הצעירים בעבודה קהילתית המשרתת את הציבור בירושלים וסביבתה וכן את רבני התפוצות במסגרת פרויקט שו"ת "במראה הבזק".

כחלק מפעולות ההנצחה של מורנו ורבנו זצ"ל, החליטה הנהלת מכון "ארץ חמדה" על הקמת מכון מחקר בשם "התורה והמדינה", שיעסוק גם בהוצאת כתבי הרב שטרם פורסמו ויוציא מחדש את הספרים שאולו.



כל הזכויות שמורות למכון "ארץ חמדה"

סדר והפקה: אברהם כהן - ארז הוצאה לאור

טל: 02-6514441

עם המהדורה החמישית

הספר "פרקים במחשבת ישראל" יסד עם הוצאתו מקצוע חדש-מחודש בדורנו: "מחשבת ישראל" - "סימון דרך המחשבה הישראלית לפתרון אותן בעיות שהחיים כיום הזה מעמידים בפני אדם מישראל... הכרה שתשובה לשאלות המתעוררות יש לחפש רק במקורות ישראליים וברוח המחשבה הישראלית" (מתוך ההקדמה למהדורה הראשונה).

למרות התפתחותו העצומה של מקצוע זה מאז יסודו ורבוי הספרים בו, מיוחד ספר זה בשיטתו ובהיקפו - קבוץ מקורות מהתנ"ך, מדברי הראשונים, האחרונים והוגי תקופתנו על כל הנושאים בהם מתלבט דורנו, וסכום "בשולי המקורות" של כל נושא בתמצות, אך בעומק רב.

בחודשים האחרונים שלפני פטירתו חשב מו"ר הרב שאול ישראלי זצ"ל לעדכן מהדורה חדשה, שתוסיף התיחסות לשאלות המטרידות את עולמנו בשנים אלו, אך, לצערנו, נסתלק מאתנו מורנו ורבנו טרם ספק בידו.

מהדורה זאת הינה סדור מחודש של המהדורה הרביעית שאזלה לפני שנים רבות ממדפי החנויות.

מכון "התורה והמדינה"
שליד "ארץ חמדה"
ע"ש מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל

סיון תשנ"ו, יום השנה הראשון להסתלקות מו"ר זצ"ל.

לעילוי נשמת
ידיד מו"ר זצ"ל וידיד "ארץ חמדה"
הרב **מאיר** בן ר' יעקב אריה **פרידמן** זצ"ל
נפטר כ"ד תשרי תשנ"ה

ואשתו
הרבנית **גאולה מרים** בת ר' אליהו אפרים פרומקין
נפטרה י"ב אב תשנ"א

מוקדש ע"י
הבנים: **דוד, אריה ויעקב פרידמן**
ומשפחותיהם

תוכן הענינים

הקדמה 7

שער א. אמונת אמן

פרק א. מהות לאומית 15
פרק ב. האמונה – סגולה לאומית בישראל 20
פרק ג. רציפות המסורת בישראל וערכה 29
פרק ד. מושג אחדות השם ומובנו 39
פרק ה. אמונה בא־להים ושלמות מוסרית 55
פרק ו. יד ה' אשר בהיסטוריה 62
פרק ז. תחומי השכל והאמונה 69
פרק ח. הכפירה בעולם ובישראל 87
פרק ט. גורמיה של הכפירה 96
פרק י. הכפירה בתעתועיה 106

שער ב. ארץ ומלואה

פרק יא. מהות הבריאה ותכליתה 119
פרק יב. האדם 130
פרק יג. הבחירה החפשית 148
פרק יד. השגחה 166
פרק טו. עבודת ה' 185

שער ג. ישראל ותורתו

| | |
|-----|-------------------------------|
| 203 | פרק טז. בין ישראל לעמים |
| 218 | פרק יז. הנבואה |
| 240 | פרק יח. תורה ומצוות |
| 266 | פרק יט. המעשה, התלמוד והכוונה |
| 280 | פרק כ. תורה שבע"פ |
| 296 | פרק כא. אגדות חז"ל וחידותם |
| 307 | פרק כב. שכר ועונש |
| 323 | פרק כג. מוסר התורה |
| 339 | פרק כד. שלשת עמודי היהדות |
| 356 | פרק כה. השלמות – מהותה ודרכה |

שער ד. גוי ונחלתו

| | |
|-----|-----------------------------|
| 395 | פרק כו. ארץ ישראל |
| 404 | פרק כז. מדינה וחברה ישראלית |
| 425 | פרק כח. גלות |
| 447 | פרק כט. גאולה |

שער ה. נוספות

| | |
|-----|----------------------------|
| 475 | פרק ל. הדת והמדע |
| 485 | פרק לא. סילופי בקורת המקרא |
| 515 | פרק לב. זרמים ביהדות |

| | |
|-----|-------------------|
| 555 | תוכן ענינים מפורט |
|-----|-------------------|

הקדמה

(ממה שנאמר למהדורה הראשונה)

הספר המוצע בזה כספר עזר ל"מחשבת ישראל" הוא פרי נסיון של הוראת מקצוע זה בשנים האחרונות. כשנתבקשתי לגשת לעבודה זו היו לי פקפוקים במדת ההצלחה שאפשר יהיה להשיג בזה. היתה זו צריכה להיות עבודת גישוש מהעדר נסיון במקצוע זה בבתי ספר בארץ. המגמה היתה כפולה. מצד אחד, הצורך להקנות לתלמיד **ידיעה** מסוימת בספרות המחקר הישראלית, להכניס אותו בסבך הבעיות שנתחבטו בהן קדמונינו, ולהרגילו לדרך המחשבה וסגנון הביטוי של הספרות ההיא. זה היה צריך להעשות תוך גישה עדינה שלא תפצע את נפש החניך ולא תרגיל אותו לספקנות וחקרנות הרחוקה משכר וקרובה להפסד; מאידך צריך היה שבלמוד מקצוע זה תסומן לפני החניך דרך המחשבה הישראלית לפתרון אותן בעיות שהחיים **כיום** הזה מעמידים בפני האדם מישראל, לפתח בו כשרון התעמקות עיונית, והכרה שתשובה לשאלות המתעוררות יש לחפש רק במקורות ישראליים וברוח המחשבה הישראלית.

יצירוף זה של הנדרש עם המועיל כאחד לא היה קל כל עיקר. אותן בעיות שהעסיקו בשעתן את הקדמונים דומה ששוב אין בהן בכדי לענין את בני דורנו, בפרט את האדם הצעיר. מצד שני, השאלות בכבשונו של עולם, בנוסח זה שהן מתנסחות כיום, קשה למצוא להן תשובה מספקת בספרות המחקר הקדמונה אלא לאחר חיפוש ועיון מדוקדק. ולא זה בלבד, חסר חומר בשאלות אלה גם בספרות הדתית של הדורות האחרונים. רוב המחברים מתעלם מהבעיות היסודיות המטרידות את הנוער בתקופת ההתבגרות. ואם יש נוגע בבעיות אלו הרי הוא עושה זאת בלשון נמלצת, שקשה להוציא ממנה דבר של ממש שישמש תשובה ברורה על השאלות בהן הנער מתלבט.

אולם הרי דבר ברור הוא, שלפי התנאים שאנו חיים פה בארץ, ולפי התנאים בהם מתחנך הדור הצעיר, עיקרי האמונה צריכים אצלו חיזוק וביסוס. שוב אין לחשוב להחזיק מעמד בחינוך ליהדות תמימה, שאינה שואלת ואינה חוקרת אלא ממשיכה בטבעיות את דרך האבות. הנער הגדל

שוב אינו רואה לפניו צבור חד-גוני של שלומי אמונים. לפניו מציאות בה תופסים מקום, ולא דוקא אחרון במעלה, גם אלה שאינם שומרי תורה ומצוה. הרחוב מוצף ספרות המתמרת להיות מדעית, וזו מסבירה לו את תופעות העולם באופן אחר לגמרי ממה שלמד בילדותו לפי פשטי הכתובים שבמקרא, והוא עומד נבוך מבלי דעת את דרכו. תקופת הנעורים דורשת במפגיע הסבר חדש לכל מה שלמד באופן שטחי בילדות, זהו הזמן שבו מתבססת השקפת העולם של הנער, ומן ההכרח שיובהר לו אז לא רק מהו הדבר שבו האמינו אבותיו, כי אם למה האמינו בזה. הוא צריך להכיר את היסודות של הכפירה בימינו לא מתוך קריאה שטחית של ספרות הרחוב, אלא מתוך ניתוח מעמיק ויסודי, אשר יוכיח לו באיזו מדה לא נכון הוא השם "מדע" אשר הכפירה מכתירה בו את עצמה. רק אז הוא יהיה משוכנע בנכונות דרך אבותיו, ורק אז נוכל להיות בטוחים שישאר יהודי נאמן בכל התנאים שבהם ימצא.



למהדורה ב'

למרות השינויים המרובים שחלו במהדורה זו, כמו שיתפרט להלן, הרי המבנה הכללי נשאר לפי המתכונת הקודמת. החומר מסודר לפי נושאים ולא לפי המחברים. המטרה שעמדה לפנינו היא לא להקנות לחניך ידיעות מה אמר פלוני גדול, אלא להקנות לו השקפת עולם יהודית, כפי שבאה לידי ביטוי ע"י חושבי מחשבת היהדות בכל הדורות. ולזאת חשוב לרצו מה שנאמר בשאלה זו או אחרת, ולעמוד על השונה והמאחד שבתפיסות השונות. לזה תתאים יותר שיטת הנושאים. נקודת המוצא של הספר היא הכרת ה' והנקודה הסופית – גאולת ישראל. מקורו של עולם ומטרתו האחרונה מהוים את הקטבים, והפיתוח ההדרגתי של התולדות הנובעות מהנחת היסוד עד שאנו באים לשלב הסופי, מהוה את התוכן הכללי של חוליות הביניים.

לשם הקלה על הקפת הנושאים ואיחודם ליצירת השקפה כללית, מוינו הללו לפי השתייכותם ההדדית ונתחלקו לשערים. והם: "אמונת אמן", "ארץ ומלוואה", "ישראל ותורתו", "גוי ונחלתו", ו"נוספות". בשער "אמונת אמן" מרוכזים הנושאים מסביב לשאלת אמונה וכפירה. נתברר בו תוכן האמונה

באלהים אחד, והדרכים השונות עליהם מבוססת אמונה זו בישראל; אמונה כתפיסת עולם שמקורה בתכונה שבנפש, ערכה של המסורת, והמאבק מסביב לקביעת התחומים שבין השכל האנושי לבין האמונה כחוש. נתברר בו כמו כן הקשר שבין האמונה באלהים לתפיסה המוסרית, כך שזו האחרונה גם מהווה תולדה של הראשונה, גם מביאה אליה. עם זה הובאו השקפות הכפירה. נותחו גורמים להלך המחשבה הכפרני, והיותה הדרך כיצד להתגבר עליהם. בשער זה הונח היסוד לכיוון הכללי של הספר שהוא בנוי על התפיסה של הייחוד האומתי-הסגולתי, וכניסוחו של המהר"ל מפרג זצ"ל (פרק ט"ז, ג'): "כי השי"ת בחר בישראל בעצם, ולא בשביל מעשיהם הטובים", שמזה יוצא שהמהות הישראלית מצד עצמה היא כבר ערובה לקשר בל ינתק שבינה לבין אבינו שבשמים; ושעל כן כל המהלך ההיסטורי וכל התוכן הבחירתי של היחיד ושל הציבור אינו אלא לחזק ולאשר את הקשר הזה בדעת ובהכרה. שאלה זו המהוה, לפרקים בלא יודעים, את סלע המחלוקת העיקרי של התפיסות השונות בתוך היהדות הדתית בהערכת מציאות ימינו מקבלת כאן הארה ראשונה, שהמשכה בא בשערים הבאים.

במטרה זאת נפתח שער זה בפרק הדין על לאומיות בכלל, בו נקנה מושג על אומה כבעלת פרצוף רוחני מסוים, שע"ז ניתן להבין גם את התוכן הסגולתי של ישראל בהצטיינות תכונותיו. השער "ארץ ומלוכה" בנוי על ההנחות של השער הראשון ומוקדש לבירור תוכן הבריאה, מגמתה והקשרים הקיימים בינה לבין קונה. בכלל זה - על תפקיד האדם בעולם, על השגחה ועל התוכן של עבודת ה'. מעמדה המיוחד של האומה הישראלית בתוך המין האנושי, תוכן הנבואה ותורה מן השמים מתברר בשער "ישראל ותורתו". כאן באות התפיסות השונות על מטרת המצוות, מוסר התורה ומושג השלמות. פרקים מיוחדים הוקדשו לביאור המושג תורה שבעל פה והגישה להבנת אגדות חז"ל. גם הבהרת מושגי שכר ועונש נכללה בשער זה. מכיון שמושגים אלה יש להם משמעות מיוחדת לגבי ישראל ולגבי קיום תורה ומצוות. בשער "גוי ונחלתו" מתבארת המשמעות של ארץ ישראל לישראל בתור עם ה' והערך של מדינה וחיי חברה בהגשמת המטרה העומדת לפניו. כן מתבאר כאן תוכן הגלות כעונש וכרפואה, ותקות הגאולה העתידה כגולת הכותרת של תיקון האומה ותיקון העולם.

בזה בעצם אנו רואים את תפקיד הספר כגמור. ומכל מקום ראינו צורך להוסיף לשם השלמה את השער "נוספות". שני פרקים ממנו מוקדשים לסתירת הטענות הנשמעות מפעם לפעם על אמיתיות התורה בקשר עם

תיאור הבריאה והתאריכים הקשורים לזה, וכן בקשר לקדמות התורה בכלל. תוכן פרקים אלה הוא יותר מחקרי-מדעי מאשר מחשבתי. אולם מן הראוי שהתלמיד יכיר גם שטח זה וידע מה להשיב. כמו כן נכנס לשער זה הפרק "זרמים ביהדות" שתכנו סקירה על תורת החסידות והמוסר.

חומר-עזר בכמה מהשאלות הנידונות מפי סופרים חילוניים ומקורות חוץ רוכזו בסוף הספר ב"נספחות". יש מהם המשמשים בבחינת **סיוע**, ויש מהם קטעים מהדעות של השיטות **המנוגדות** שעל דבריהם באה בקורת בגוף הספר.



הסדר שנבחר במהדורה זאת להרכבת הפרקים הוא חלוקת הפרק למדורות לפי סדר זמנים. לראשונה באים פסוקי התנ"ך על נושא זה, אח"כ מאמרי חז"ל, אחרי זה "בדברי הקדמונים" הכולל את גדולי החושבים במחשבת ישראל עד סוף האלף החמישי (בערך). אחריו בא "בדברי האחרונים" הכולל את המחברים עד שנת ת"ר (בערך). ולבסוף - המדור "בדברי גדולי תקופתנו והוגיה" הכולל את המחברים עד התקופה האחרונה.

כמובן שהקפדה זו על סדר זמנים פוגמת לפעמים בסדר התוכני של הדברים. דברי מחבר מאוחר קודמים לפעמים מבחינת ענינם בקשר לנושא הנידון לדברי המחבר הקדמון, אולם העין נפגעת ע"י הקדמת אחרון במחברים על קדמונים גדולי עולם. נוסף על כך נוכחתי לדעת שהתלמידים נוטים להחליף מחבר במחבר ולערבב הדברים אחד באחד, ויש צורך להעמיד מחיצות שעל ידם תודגש יצירת כל תקופה ותקופה לחוד. דבר שאין צריך לומר שאין המורה והמעייין מוכרח להיות כפוף לסדר זה, והרשות נתונה להקדים ולאחר, להפריד ולצרף, הכל לפי הענין ולפי כושר הקליטה של התלמידים. עוד עלי לציין שהספר כוון מעיקרו לתלמידי המדרשיה, שיש להם כבר ידיעות מוקדמות בתלמוד וגישה ראויה לדברי חז"ל. בבתי ספר תיכוניים יצטרך המורה לעבור קודם על החומר ולשקול מה יכול להיות ניתן להם ועל מה מן הראוי לדלג.



במהדורה זו הוכנסו כמה פרקים חדשים והם: תחומי השכל והאמונה, עבודת ה', המעשה, התלמוד והכוונה. תורה שבע"פ, אגדות חז"ל וחידותם, סתירת בקורת המקרא והדת והמדע. מפרקים אלה היו במהדורה הקודמת

רק קטעים מועטים מפוזרים בין שאר הנושאים. חוץ מזה נתחדשו פניהם בתוספת מרובה וניפוי החומר גם של כמה וכמה פרקים אחרים. בהתאם לזה חלו גם שינויים בסיכומים הבאים בסוף הפרקים תחת השם: "שולי המקורות". בין השיפורים יש לציין, שכל המקורות הובאו הפעם בספר במלואם, באופן שהתלמיד פטור מלהצטייד בספרים נוספים וימצא את הכל מוכן לפניו. כמו כן צורף פירוש מספיק לאיזה מהקטעים קשיהבנה. ע"י הפירוש וע"י "שולי המקורות" יהא ניתן לתלמידים לעשות גם שיעורי הכנה, אם כי צריך להעיר שאין זה עדיין ספר המתאים ללומד בעצמו אם אין לו הכשרה מספיקה לכך.

אציין בזה שלא תמיד מתייחסים "שולי המקורות" רק לפרק הנידון, יש והענינים משולבים בפרקים הקודמים והמאוחרים יותר, ושולי המקורות כוללים דיון יותר נרחב מגבולות הפרק.

ונודה שוב להנהלת המדרשיה, ובראש וראשונה למנהלה הכללי ידידי ומכובדי מר י. סדן [ז"ל], ולידידי היקר הרה"ג י. יגל ראש הישיבה של המדרשיה על פעולותיהם להחדרת לימוד המקצוע מחשבת ישראל בבתי החנוך התורניים בארץ, והעמל בהוצאת הספר כלול בהדרו.



למהדורה ד'

בעוד שבמהדורה ג' לא היו שינויים והוספות מהותיות, פרט לתוספות ביאור באי־אלו מקומות, הרי במהדורה זו - הרביעית, הכנסנו הוספות בחומר, ובהתאם לזה - גם שינויים והוספות "שולי המקורות".

פרק הזמן שבין מהדורה זו לקודמתה, היה רב־זעזועים ותהפוכות בחיי הישוב. עברו עלינו שתי מלחמות, הראשונה - מלחמת ששת הימים, שהביאה בעקבותיה זחירות הדעת והרגשת שלווה, והשנייה - מלחמת יום הכיפורים, ובעקבותיה דכודך הרוח ובלבול הדעת, ושתיהן - למעלה מן המדה...

להאיר את כל הבא עלינו באספקלריה של מחשבת היהדות, בכדי להביא לאיזון מחשבתי ולהפקת לקחים, באה תוספת חומר לפרק "גלות וגאולה", שנתחלק לשנים, ובו מדברי הקדמונים וגדולי המחשבה של הדורות האחרונים.

כמו כן הוספנו פרק על "עמודי היהדות", תוך שימת-לב לסכנה מהלך הרוח של תקופתנו, שענינו התפרקות וחיי הפקר, לא מתוך אידיאולוגיה, אלא ממגמה של "חטוף ואכול חטוף ושתה" ונהנתנות ללא דעת וללא חשבון. ואנו מקוים כי ינתן בזה בידי הנוער הרוצה בכך נשק הגנתי והתקפתי נגד כוחות ההרס המאיימים להשחית כרם בית ישראל.



ותפילה בפי לא־להי מרום, שעיון ולימוד בספר זה יצליח לחשל בפני הסכנות שהדור הצעיר של ימינו עומד בפניהם.

בחודש הרביעי, תשל"ד ירושת"ו

שאול ישראלי

שער א'

אמונת אמן

"פתחו שערים ויבא גוי צדיק
שומר אִמְנִים" ישעי' כ"ו, ב'

תוכן השער

| | |
|-----|------------------------------------|
| 15 | פרק א. מהות לאומית |
| 20 | פרק ב. אמונה – סגולה לאומית בישראל |
| 29 | פרק ג. רציפות המסורת בישראל וערכה |
| 39 | פרק ד. מושג אחדות השם ומובנו |
| 55 | פרק ה. אמונה בא-להים ושלמות מוסרית |
| 62 | פרק ו. יד ה' אשר בהיסטוריה |
| 69 | פרק ז. תחומי השכל והאמונה |
| 87 | פרק ח. הכפירה בעולם ובישראל |
| 96 | פרק ט. גורמיה של הכפירה |
| 106 | פרק י. הכפירה בתעתועיה |

פרק א'. מהות לאומית

הבדלים בין אומה לאומה. סימני ההיכר. גורמי ההבדלים. השפעת ההבדלים על מעמד האומה. עליית אומות וירידתן וגורמיהן. היסוד הרוחני בחיי אומה. הכוונה האלקית בחלוקת המין האנושי.

בתנ"ך

כי-שם בלל ה' שפת-כל הארץ ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ:

בראשית י"א, ט'.



בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבלת עמים למספר בני ישראל:

דברים ל"ב, ח'.



משגיא לגוים ויאבדם שטח לגוים וינחם:

איוב י"ב, כ"ג.



בדברי חז"ל

יש קשר בין עם לארצו.

כשהנחיל הקב"ה העולם לאומות העולם פירש תחומן לאומות העולם לכל אומה ואומה, כדי שלא יהיו מעורבבים. שלח בני גומר לגומר, ובני מוגוג למוגוג, ובני מודי למודי, ובני יון ליון ובני תובל לתובל.

ספרי, דברים פ, ל"ב.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

א. ההפרדה הגיאוגרפית והתרבותית ומגמתה

הרב ר' ש. ר. הירש. מיטב הגיון (בעיבוד הרב י. א. הירשקוביץ)

בני האדם נחלקו לגוייהם ונתפזרו לארצות ולאקלימים שונים, וכל עם ועם משועבד לארצו ומושפע ממנה, ותנאי כל מקום ומקום עצמם ישימו לפני כל עם את משפטי חייו וכל עסקיו, למען אשר יתנסו ויבחנו כל צדדי כוחות נפש האדם בהתכוננות עצמית מול פני ה', ויבא לבסוף לידי הכרה שלמה, מנוסה בכל מיני הנסיונות האפשריים, כי יש אדון לעולם.



ב. האידיאה האלקית והאידיאה הלאומית באדם

מרן הרב א.י. הכהן קוק. אורות (עמ' ק"ב)

סגנון החיים וסגנון המחשבה של האדם, הכוללים את מהותו מתבלטים הם במלאי-תכנם ברעיון החברה וברעיון הרוחני, שהם הנם האוצרות של הצורה הלאומית והאמונית אשר לצבורים האנושיים.

כשהסגנונים האלה מתבהרים ביותר וקויהם הרשמיים נגמרים ברוח האמנות של ההיסטוריה, אז אנו מוצאים את שתי האידיאות האנושיות היסודיות ההולכות והזורות בכל מסבות החיים, הפרטיים והחברתיים, הרוחניים והמעשיים: האידיאה הלאומית והאידיאה האלוקית; הראשונה בתור סגנון החיים הסדרניים של החברה, והאחרונה בתור סגנון המחשבה של הרעיון הרוחני...

ההכנה לרעיון האלקי נמצאת היא, באיזה אופן גלוי או נסתר, ישר או מעוות, בכל האנושיות, לכל פלגותיה, משפחותיה וגוייה; היא מחוללת תדות ורגשי אמונה שונים,

א. בני האדם וכו'. עונש דור ההפלגה, שחטאו הי' כפירה בעיקר ועי' מכלתא משפטים, פר' כ', היתה מטרתו תיקון החטא. ותנאי כל מקום וכו'. טיב האדמה, האקלים, הסביבה וכו' יוצרים תנאי חיים המשפיעים על הלך הרוח והתכונות. בהתכוננות עצמית וכו' בפעולות עצמאיות ללא הדרכה אלקית, אולם בהשגחה ממנו, (ע"ע לקמן פ"ו, ג').

ב. סגנון החיים וכו'. צורת הממשל, החלוקה למעמדות, היחס לנחשלים וכו' מגלם את רעיון החברה; כן המחשבות על מגמת החיים, מקור העולם, צורת התהוותו וכו' מתגבשים לרעיון הרוחני של צבור זה. האוצרות וכו'. הסיכומים המתקבלים מהווים את תפיסת העולם של צבור זה, שממנו השפעה לגבי המשך התפתחותו. האידיאה הלאומית. הרגשת ההשתייכות לקבוץ צבורי המלוכד על בסיס של אחדות המוצא, השפה, המנהגים וכו' ב. והאידיאה האלקית. התפיסה על כוח עליון השולט בעולם. ההכנה לרעיון האלקי וכו'. מגששת המחשבה האנושית ונכשלת בטעויות בחפשה את הכוח המכוין את העולם, מכאן –

סדרים ונימוסים, המסבבים גם הם המון מעשים כבירים בכח איתן בחיי גוי ואדם, בסדרי החברה ובמהלכי הפוליטיקה...

הכנה זו חוללה מכוונות לאומיות שונות, מכוונות למצבה. בכל קבוץ אנושי ובכל מצב גיאוגרפי לפי ערכם היא מצאה תמיד אי אלה מכשירים חמריים, שכבר הספיקו לכונן איזה חומר רפה לפחות לתכסיס עממי, ועל ידי השפעתה העליונה נופחה נשמת חיים באותו הגולם. החפץ, המרץ, האמנות, הדמיון והשכל, צרכי החיים וכל נטיות הרוח בכלל התלכדו יחד ויהיו לרוח וגויה. קמו קבוצים חברותיים ולאומיים, שכשאנו מסתכלים בהם בעין פקוחה הננו רואים את כל הסבות החזקות ההולכות ומשפיעות על סדרי היותם וחייהם – שהן כולן נמוגות ונבללות מההכשר הפנימי של מיווג הרעיון הא-להי עם הנטיה הקבוצית שבצורה הלאומית...

יש אשר החיים המעשיים כבר ישתכללו בהיותם, התכוונות החברתיות המוסריות והחומריות כלן כבר התקשרו בקשר אמיץ ומסודר, והאורה האלקית, המושקפת אל מקום מעמד החברה, כהה היא שמה בעצם רחוקה, עד אשר מחשכים ומהומות תמצא החברה המתוקנת, בכלי מכשיריה הרחבים ובצרכיה התרבותיים הרבים, אם לאור כהה זה תחפוץ ללכת בארחות חייה. אז תסוב הלאומיות אחורנית ותרצה להתבצר ברעיונה המיוחד, ולא תאבה עוד לפנות אל מקור הויתה היסודית, שהוא הרעיון האלקי. אבל כאן תפגש הראשונה במעמד הזקנה והחולשה. הכח המכני ישמש עוד איזה זמן לדחוף את המכונה הקבוצית אבל לשד החיים ילך ורפה, הלך וחסר. באבד העליה הרוחנית את ערכה, יאבד ממילא הכלל את צביונו. צרכי היחיד ותביעותיו הפרטיות ישאו ראש יותר מהערך ההרמוני וגבולם ילך הלך והתרחב עד כדי שרירות לב ועמה יאוש ובחילה בחיים ובמציאות, ותהפוכות בכל הסדר הרעיוני, "אין חסד ואין משפט ואין דעת א-להים בארץ"

האלילות. מיווג הרעיון האלקי וכו'. בד בבד הולכים כרגיל האמונה על הכוחות הפועלים בעולם עם ההערכה של הלאום אליו משתייכים. יש אשר החיים וכו'. המושגים האמוניים שהם פרימיטיביים בדרך כלל בשחרותה של האומה נשארים קפואים ובלתי משתנים כי אם במדה מצומצמת, בעוד שחיי החברה, כולל התרבות, האמנות, הספרות וכו"ב ממשיכים להתפתח, מה שגורם להחלשת הויקה הדתית לאמונות האליליות שאינן תואמות עוד את הרמה התרבותית הכללית. אז תסוב הלאומיות וכו'. יתפתח כיוון שירצה לבסס את חיי החברה לא על בסיס החובה הדתית אלא על פיתוח הרגש הלאומי. אבל כאן תפגש וכו'. אין בכוח רגש זה כשלעצמו לשמש ככוח דוחף לויתור על טובת היחיד למען הכלל, כשאין לה המשענת האמונית והדתית המדרבנים לזה. צרכי היחיד וכו'. סיפוק המאויים של היחיד תופסים אצלו המקום העיקרי מבלי התחשבות עם האינטרס הכללי. שרירות לב וכו'. חוסר כוח מרסן פנימי, שממילא "איש הישר בעיניו יעשה" מחד, ומאידך – נביקת תוכן החיים, בעיקר בחוגים השליטים המשיגים מאוייהם ללא מאמץ, מביא לידי מאיסתם. [הפסוקים המובאים מתארים את המפלה וההתפוררות הבאים בהכרח כתוצאה מהירידה המוסרית וחוסר אידיאה רוחנית].

(הושע ד', א'). האידיאה הלאומית הכללית תשפיל שבת ולא תוכל עוד לחיות בכל עז חסנה, צבא מרומה כשלו וכסא ממלכתה יתנווד. "נוע תנוע ארץ כשכור והתנוודה כמלונה, וכבד עליה פשעה ונפלה ולא תוסיף קום" (ישעי' כ"ד, כ').



ג. תרבות האומה היא בהתאם לתכונותיה הרב צ.י. הכהן קוק. התרבות הישראלית (ההקדמה)

תרבות כל עם וכל קבוץ חברתי מיוחד היא השלמת הטבע היסודי הקים, הטבע הפנימי האמתי של נשמת האומה, השלמתו, שכלולו, פתוחו וגלוי, העשרתו ברוב שנויי מצבי החיים וחליפותיהם, אשר לעם הזה או לקבוץ החברתי הזה, מצד מערכת חייו הוא ומצד חיי האנושיות הכללית ויחסו אליהם. בשם דרפר (לפני התפשטותה הרחבה של תורת פסיכולוגית העמים הלצרוס־שטינרית) כבר נאמר, כי התנאים החיצוניים של איזה עם או צבור יועילו רק או לחזק ולרומם את תקוות־חייו, אם יהיו מותאמים ומכוונים לנטיות הטבעיות הפנימיות, הצלחת התרבות של כל עם אף היא תלויה בהתאמה לפסיכולוגיה שלו, למהותו הנשמית ולתכונת הנשמה האנושית והחיים האנושיים בכלל גם יחד.



לנושא הנ"ל ע"ע: "נספחות" א', ב'.



בשולי המקורות

האומה היא חטיבה אנושית בעלת תכונות ואופי מיוחד המהוים את פרצופה הרוחני המיוחד והשונה מזה של חברותיה. תכונות אלה מתהוות מתכונות־היסוד של **אבות** האומה, ומתנאי החיים הגיאוגרפיים, הכלכליים וההיסטוריים וכיו"ב של הארצות בהם חיו והתפתחו לאומה.

ג. השלמת הטבע וכו'. היסודות התכונתיים נמצאים באדם מלידה ע"י מורשת אבות, אולם זה מקבל המשך פיתוח. התנאים החיצוניים וכו'. הנטיות הטבעיות הבאות על סיפוקן גורמות להרגשת אושר. לא כן אם התנאים החיצוניים מדכאים נטיות אלו. הצלחת התרבות וכו'. היצירה תהיה פוריה בתנאי שהחיים הם באפיק התואם לתכונות.

מכאן ואילך התכונות והאופי הלאומי קובעים את דרך החיים והיצירה של האומה ומטביעות עליהם את חותמם, ומכאן שמדרך החיים והיצירה של האומה אפשר לעמוד על אופיה ותכונותיה. היסוד הרוחני, שתכנו הכרה עמומה באידיאל א־להי משמש גורם חשוב בהתפתחות האומה ובמדת חזקו ורפיונו תלויה עליתה של אומה וירידתה.

התכונות הבאות לידי גילוי אצל כלל האומה נמצאות באופן בולט או נסתר יותר אצל כל יחיד מאישי האומה, שכן אין בכלל האומה אלא מה שיש בכל פרט ופרט מהאישים שמהם היא מורכבת. נוסף על שינוי הגון של פרצופו הרוחני של היחיד יש בו איפוא משהו **משותף** לכלל האומה.

כשם שדיכוי תכונותיו של הפרט גורם לתסביכים נפשיים, אי־שביעות רצון והפרעות במהלך היצירה, כן חשוב הוא להתפתחותה הטבעית, להמשך יצירתה הרוחנית ולחדוות החיים של האומה, לחיות את חייה הטבעיים על פי תכונותיה ואופיה היא.

כל נסיון של דיכוי התכונות הלאומיות אם בכוונה תחלה ואם מתוך חיקוי עור שלא מדעת, יתנקם קשה בהתפתחות הלאומית, ואם התכונות חזקות ומושרשות במדה מספקת, בסופו של דבר, תפלסנה להם נתיב ותתפרצנה בצורה סוערת להחזיר את האומה למסלולה הטבעי.

התכונות הלאומיות מתוות ליחיד ולאומה את דרכם בין שהם מכירים בכך ובין שאינם מכירים. אין אפשרות להתכחש להן ואין זה גם מן הרצוי.

חיי גולה ונכר או חינוך עפ"י תרבות זרה המנוגדת לתכונות האומה מדכאים ומטשטשים את התכונות הללו עד שהאדם אינו מזהה אותן אצלו ונוטה להתנכר אליהן. מאידך, חיים עצמאיים וחינוך עפ"י המסורת הלאומית המקובלת מפתחים ומעמיקים את התכונות הלאומיות ומניחים יסוד לדרך חיים ויצירה מתאימים לרוח הפנימית של האומה.

פרק ב'. האמונה – סגולה לאומית בישראל

מה זה – אמונה? אמונה כתכונה שבנפש. תוצאות מעשיות מאמונה. אמונה חבויה וגילוייה. הקשר שבין אמונה באלקים לנבואה. ההבדל בין ישראל לאומות וביטוי באמונה. פעולת זוהמת הנחש במין האנושי. האמונה בגילויים השונים של חיי האומה.

בתנ"ך

והאמין בה' ויחשבה לו צדקה:

בראשית ט"ז, ו'.



ויאמן העם ...

שמות ד', ל"א.



שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה:

ישע' מ', כ"ו.



כאיל תערג על אפיקי־מים כן נפשי תערג אליך א־להים:
צמאה נפשי לא־להים לא־ל חי מתי אבא ואראה פני א־להים:

תהלים מ"ב, ב'.



בדברי חז"ל

האמונה – מתכונות ישראל.

הם (ישראל) מאמינים בני מאמינים, מאמינים דכתיב "ויאמן העם", בני מאמינים דכתיב "והאמין בה'".

ספרי, בהעלותך.



אהבת ה' במסירות נפש – מתכונות ישראל.

"ענין יונים". ... מה יונה זו פושטת צוארה לשחיטה ואינה מפרכסת כשאר עופות, כך ישראל נותנים נפשם על הקב"ה. מה יונה זו אינה מנחת בן זוגה, כך ישראל אינם מניחים לקב"ה.

שהש"ר א'.



בדברי הקדמונים

א. הגדרת המושג "אמונה"

רב סעדי' גאון. האמונות והדעות (מתוך ההקדמה)

... אנחנו צריכים לבאר מה היא אמונה? ונאמר, כי היא ענין עולה בלב לכל דבר ידוע בתכונה אשר היא עליה. וכאשר תצא חמאת העיון יקבלנה השכל ויקיפנה ויכניסנה בלבבות ותמוזג בהם, ויהא בהם האדם מאמין בענין אשר הגיע אליו, ויצניענה לעת אחרת או לעתים.



ב. האמונה – טבעית לישראל

רמב"ם. אגרת תימן

... וכבר הבטיחנו הבורא ית' כאדם הנכנס ערב לחברו ודי לנו בערבנותו, והודיענו שכל מי שעמד על הר סיני, שהם מאמינים בנבואת משה רבנו, בכל מה שבא על ידו,

א. ענין העולה בלב וכו'. שבלב נקבעה ההכרה שזוהי תכונתו של אותו דבר מסוים. חמאת העיון. מסקנות המחשבה. יקבלנה השכל וכו'. כשהשכל מקיף ידיעה זו, כלומר שהוא נתפס יפה בשכל הרי הוא מעביר אותה ללב, כונתו לומר, שזה הופך להכרה ברורה ובלתי מפוקפקת. ויצניענה לעת אחרת וכו'. הכרה זו שוב אינה מעוררת כל פעם שיקולים מחדש, אלא היא נמצאת קבועה ושמורה לכל זמן.

ב. וכבר הבטיחנו וכו'. קיימת נטיה טבעית בישראל לאמונה באלקים ובשליחותו של משה רבנו. (בתנאי של חינוך מתאים. ע' לזה להלן פ"ג, ב').

הם ובניהם ובני בניהם עד עולם. שכן אמר הקב"ה ית' (שמות י"ט, ט'): "הנה אנכי בא איך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם" וגו'. לפיכך יש לדעת שכל מי שנטה מדרך הדת הנתונה במעמד ההוא, שאינו מזרע האנשים ההם. וכן אמרו רבותינו ז"ל על כל המסתפק בנבואה – לא עמדו אבותיו על הר סיני.



ג. מסירות נפש על אמונה בישראל

הנ"ל. שם

... ושלמה המלך ע"ה דמה אותנו לאשה יפה בתכלית היופי, שאין בה דופי, שנ' (שה"ש ד', ז'): "כלך יפה רעיתי ומום אין בך". ודמה שאר האמונות והסברות הרוצים להמשיכה אליהם ולהחזירה לאמונתם כאנשי הבליעל השטופים בזמה והמפתים הנשים שהן בנות חיל להשיג מהן תאוותם המכוערת. כך אירע לנו עם אלו שהם משיאים אותנו ומפתים להחזירנו לדתותיהם, ואולי נאחו ונתסבך בסככי פחזותם ובענפי שקריהם.

ואח"כ חזר בחכמתו בלשון תשובת האומה, כאילו היא אומרת לאותם שהם רוצים לפתותה ולהראות להם שסברתם מעולה מסברתה: לאיזה דבר אתם מתחזקים ביי? – התוכלו להראות לי כמו "מחולת המחנים"? כלומר שהאומה תטען כנגדם ואומרת להם: הראוני כמו מעמד הר סיני שהיה בו מחנה אלקים ומחנה ישראל זה לעומת זה – אז אשוב לעצתכם.

וזה המאמר הוא על דרך משל "שובי שובי השולמית, שובי שובי ונחזה בך. מה תחזו בשולמית כמחולת המחנים" (שה"ש ז', א') ופירוש "שולמית" – השלימה, החסידה. ו"מחולת המחנים" – שמחת מעמד הר סיני שהיה בו מחנה ישראל, שנ' (שמות י"ט, ז'): "ויוצא משה את העם לקראת האֱלֹהִים מִן המִחֲנֶה ויִתְּיָצְבוּ בַתְּחִיתִית הַהַר", ומחנה האֱלֹהִים, כמו שנ' (תהלים ס"ח, י"ח): "רכב אֱלֹהִים רַבְתִּים אֶלְפֵי שָׁנָן ה' בִּם סִינִי בַקֶּדֶשׁ". ...

וגם התפארה אומתנו לפני הקב"ה על שתסבול צרות השמדות ותשא הצרות התוכפות עליה, שכן כתוב (תהלים מ"ד, כ"ג): "כי עליך הורגנו כל היום" – זה דורו של שמד.



בדברי האחרונים

ד. הגדרת המושג "אמונה"

ר' יוסף אלבו. העיקרים (מאמר ט', מתוך פ' י"ט)

האמונה בדבר הוא הצייר בנפש ציור חזק עד שלא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים אף אם לא יודע דרך האמות בו. כמו שלא תשער הנפש סתירת המושכלות הראשונות, והדברים שמחשבתו של אדם גוברת בהם, או שהם באדם מצד טבעו ולא ידע איך באו לו. או כמו שלא תשער הנפש בסתירת מה שהושג מן החוש ומה שאמת אותו הנסיון, אעפ"י שלא תדע סבת האמות בו.



ה. האמונה בישראל היא למעלה מטעם ודעת *

הרב ר' ש"ז מלאדי. תניא (פרק י"ט)

ולתוספת ביאור צריך לבאר היטב מה שנאמר 'נר ד' נשמת אדם'. פירוש שישראל הקרויים 'אדם' נשמתם היא למשל כאור הנר שמתנענע תמיד למעלה בטבעו מפני שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתיחה ולידבק בשרשו למעלה ביסוד האש הכללי שתחת גלגל הירח כמ"ש בע"ח. ואף שעי"ז יכבה ולא יאיר כלום למטה, וכן למעלה בשרשו יתבטל אורו במציאות בשרשו, אעפ"כ בכך הוא חפץ בטבעו; כך נשמת האדם, וכן בחי' 'רוח ונפש' חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בד' חיים ב"ה. הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון, אעפ"כ זה רצונה וחפצה בטבעה. וטבע זה הוא שם המושאל לכל דבר שאינו בבחינת טעם ודעת. וגם כאן הכוונה שרצון וחפץ זה בנפש אינו בבחינת טעם ודעת ושכל מושג ומובן, אלא למעלה מהדעת ושכל המושג והמובן, והיא בחינת

ד. הצייר הדבר בנפש וכו'. הכרה ברורה בנכונות הדבר. אף אם לא יודע וכו'. גם אם אין לו אפשרות להוכיח זאת. שמחשבתו של אדם גוברת בהם. שהענין נראה ברור וחזק.

(* בזמן לימוד הקטע בפרק זה רצוי לדלג מד"ה "וזהו כלל" עד "וכן הרשעים", ולהשלימו בפרק ט"ז סעיף ד'.

ה. שישראל הקרויים 'אדם'. (ב"מ ק"ד. וע"ע ב"ק ל"ח. תוד"ה אלא). חפץ בטבע ליפרד וכו'. המשל בנוי על ההשקפה המחלקת כל הנמצא לארבעה יסודות, לפיה – האש למעלה (עי' רמב"ם ה' יסודות פ"ד). בחינת 'חכמה' שבנפש. כדלהלן – "חכמה" מלה מורכבת – כח מה'. דהיינו תכונת ההתבטלות

'חכמה' שבנפש שבה אור א"ס ב"ה. [וזהו כלל בכל 'סטרא דקדושה' שאינו אלא מה שנמשך מחכמה שנק' קודש העליון' הבטל במציאות באור א"ס ב"ה המלוכש בו ואינו דבר בפני עצמו כנ"ל ולכן נקרא כ"ח מ"ה, והוא הפך ממש מבחי' הקליפה וס"א, שממנה נפשות אומות העולם דעבדין לגרמייהו ואמרינן: 'הב הב והלעיטני' להיות 'יש' ודבר בפני עצמו כנ"ל, הפך בח' החכמה. ולכן נקראים 'מתים' כי 'החכמה תחיה', וכת' 'מותו ולא בחכמה'.] וכן הרשעים ופושעי ישראל קודם שבאו לידי נסיון לקדש ד', כי, בח' החכמה שבנפש הא-להית עם ניצוץ א-להות מאור א"ס ב"ה המלוכש בהם בבחי' גלות' בגופם בנפש הבהמית מצד הקליפה שבחלל השמאלי שבלב המולכת ומושלת בגופם בסוד גלות השכינה כנ"ל. ולכן נקראת אהבה זו בנפש הא-לקית שרצונה וחפצה לדבק בד' חיי החיים ב"ה בשם 'אהבה מסותרת', כי היא מסותרת ומכוסה בלבוש שק דקליפה במושעי ישראל, וממנה נכנס בהם רוח שטות לחטוא, כמאמר רז"ל: אין אדם חוטא וכו'. אלא שגלות הוה לבחינת חכמה אינו אלא לבחינת המתפשטת ממנה בנפש כולה להחיותה. אבל שרש ועיקר של בחי' חכמה שבנפש הא-להית הוא במוחין, ואינה מתלבשת בלבוש שק דקליפה שבלב בחלל השמאלי בבחינת גלות ממש. רק שהיא בבחינת שינה ברשעים ואינה פועלת פעולתה בהם כל זמן שעוסקים בדעתם ובינתם בתאות העולם. אך כשבאים לידי נסיון בדבר אמונה שהיא למעלה מהדעת ונגעה עד הנפש לבחינת חכמה שבה אזי היא ניעורה משינתה ופועלת פעולתה בכח ד' המלוכש בה, וכמ"ש (תהלים ע"ח, ס"ה): 'ויקץ כישן ד' / לעמוד בנסיון באמונת ד' בלי שום טעם ודעת ושכל מושג לו, להתגבר על הקליפות ותאוות עוה"ז בהיתר ובאיסור שהורגל בהם ולמאוס בהם, ולבחור לו ד' לחלקו ולגורלו, למסור לו נפשו על קדושת שמו. ואף כי הקליפות גברו עליו כל ימיו ולא יכל להם כמארו"ל (ב"ר ל"ד, י"א): שהרשעים הם ברשות לבם, מ"מ כשבא לידי נסיון בדבר אמונה בד' אחד שישודתה בהררי קדש היא בחינת חכמה שבנפש האלקית שבה מלוכש אור א"ס ב"ה, הרי כל הקליפות בטלים ומבוטלים והיו כלא היו ממש 'לפני ד' / כדכתיב: כל הגוים כאין נגדו וגו' (ישעי' מ', י"ז). וכתוב כי הנה אויבך ד' כי הנה אויבך יאבדו וכו' (תהלים צ"ז, ה'). וכתוב: הרים כדונג נמסו (תהלים ס"ח, ג'). והנה אור ד' א"ס ב"ה

('ונחנו מה', שמות ט"ז, ד). וזהו כלל בכל 'סטרא דקדושה' וכו'. עי' להלן פי"א, ו', ופכ"ד, ט'. הקליפה וסטרא אחרא. עי' להלן פי"א, ו'. נפשות אוה"ע וכו'. (עי' ב"ב י'). ואמרינן: הב הב וכו'. עי' ע"ז י"ז. נקראים 'מתים' וכו'. (ברכות י"ח:). בבחינת גלות בגופם, הכוונה לצד המעשי שלהם, (שהוא שטח ממשלת הלב - ולא תתורו אחרי לבבכם"), שהיצרים מושלים במ והולכים במעשה אחרי תאוותיהם. בסוד גלות השכינה. מה שבמובן רחב מוגדר כגלות השכינה, היינו שכוח השלטון האלקי אינו ניכר, תורר כאן במובן מצומצם לענין כוחות האדם הפרטי בבחינת שינה. בשטח המחשבתי שם הניצוץ הוא רדום ובלתי

המלוכש בחכמה שבנפש גדול ועצום כמו כל כך לגרש אמונת ד' אחד, דהיינו לעמוד
בנסיון למסור נפשו אפי' שלא לעשות רק איזה מעשה לבד נגד אמונת ד' אחד כגון
להשתחוות לע"ז, אף שאינו מאמין בה כלל בלבו, וכן שלא לדבר תועה ח"ו על אחדות
ד', אף שאין פיו ולבו שוין רק לכו שלם באמונת ד'. וזה נקרא 'דחילו' הנכלל ב'רחימו',
שהיא אהבה הטבעית שבנפש האלקית שבכללות ישראל שחפצה ורצונה בטבעה לידבק
בשרשה ומקורה אור א"ס ב"ה, שמפני אהבה זו ורצון זה היא יראה ומפחדת בטבעה מנגוע
בקצה טומאת ע"ז ח"ו, שהיא נגד אמונת ד' אחד, אפי' בלבושיה ולדחות הס"א והקליפות
שלא יוכלו יגעו אפילו בלבושיו, שהם מחשבה דבור ומעשה של החיצונים, שהם דבור
או מעשה בלי אמונה בלב כלל.



ו. האמונה היא ניצוץ נבואי ר' נחמן מברסלב. ליקוטי מוהר"ן (תנינא ח', ז)

... וע"י התפשטות הנבואה עי"ז נתברר ונתקן בחינת כח המדמה, בבחי' (הושע י"ב):
"וביד הנביאים אדמה". כי עיקר תיקון ובירור המדמה הוא כשהוא ביד הנביאים. וכשנתקן
המדמה עי"ז נתקן האמונה האמיתית דקדושה ונתבטל אמונות כוזבות. כי עיקר האמונה
תלוי בכח המדמה, כי במה שהשכל מבין אין שייך אמונה. ועיקר אמונה היא רק במקום
שהשכל נפסק ואינו מבין הדבר בשכלו, אזי נשאר בבחי' המדמה, ושם צריכים אמונה.
נמצא שעיקר אמונה היא בבחי' המדמה, וע"כ ע"י התפשטות הנבואה עי"ז נתברר
ונתקן המדמה, עי"ז נתקן האמונה האמיתית דקדושה כנ"ל. ... אבל בלא בחינת נבואה
אין המדמה ברור ומתוקן ואזי המדמה מערב ומבלבל את האדם באמונות כוזבות. (וזה
בחינת זוהמת הנחש, כי עירוב ובלבול המדמה שמערב ומבלבל אותם באמונות כוזבות
זה בחינת זוהמת הנחש. כי כל המנחשים והקוסמים כולם הם ע"י כח המדמה שאינו מבורר
ומתוקן, שמערב ומבלבל אותם באמונות כוזבות של שטות ושקר שהם זוהמת הנחש).
וע"כ ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן (שבת קמ"ו). כי שם זכו כולם לנבואה

פעיל. אפילו בלבושיו וכו'. האמונה היא בנקודה הפנימית שבנפש, והביטוי החיצוני של ההרגשה הפנימית
מוגדר בתור 'לבושים'.

ו. כח המדמה. כח דמיון, ציורים שונים העולים על לב האדם שלא מכה שיקולים שכליים. מערב
ומבלבל את האדם וכו'. רצונו לומר, שגם אמונות עבודה זרה וכו"ב הן הרגשות חזקות בקרב עובדיהם
וזה גובע מתוך שציוריהם שמציירים לעצמם הם לא נכונים, ומכל מקום מאמינים בהם.

ע"י משה רבינו רבן של כל הנביאים (שהיה מנהיג האמתי שלהם), ועי"ז נתברר ונתקן המדמה אצלם, וזכו לאמונה שלימה בה, וע"כ פסקה זוהמתן וזהמת הנחש שהוא אמונת כוזבת, כי זכו לשלימות אמונה הישרה דקדושה ע"י בירור המדמה שזכו ע"י רוח נבואה כנ"ל.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ז. הנשמה הישראלית צמאה להרגשת אלקים
מרן הרב א.י. הכהן קוק. אורות התחיה (אות י')

תכונת נפשה של כנסת ישראל היא נבדלת בעיקרה מתכונת נפש של כל עם ולשון. בכל עם ולשון הנקודה הפנימית של חפץ החיים הקבוציים מיוסדת היא על התוכן הכלכלי לכל צורותיו, ביסוד הדאגה הפנימית השרויה בקרב האדם לבצר את מעמד חייו הגשמיים. והרוח העליון המחיה ומאיר את הנקודה הזאת הוא רוח הסדר והיפוי שהוא חפץ העונג של החושים, עפ"י משאלות לב האדם; וכשהם באים באיזה קבוץ עפ"י סגנון אחד, עושה השיווי הזה את התוכן הלאומי.

אמנם בישראל מונחת התכונה האלקית במעמקי נשמתה של האומה. הצמאון לדעה והרגשה אלקית בתכלית עליונותה וטהרתה היא לו הנקודה שהחיים מורגשים בה, והעידונים הנובעים משלמות ציור זה בכל רחבי החיים בכל עמקיהם הן המגמות האסתתיות שלו.



בשולי המקורות

אמונה זוהי השתכנעות, היות הדבר ברור ללא כל אפשרות פקפוק. ואשר על כן - האמונה היא הדרגה הגבוהה ביותר של **ידיעת** האדם.

ז. שהוא חפץ העונג של החושים. גם הצד הרוחני אינו מופשט, אלא קשור בחושים. עושה השיווי הזה וכו'. הציבור המגיב באופן דומה מהוה חטיבה לאומית אחת. הן המגמות האסתתיות שלו. גם חוש היופי בישראל מוצא את ביטויו בהסתכלות בטבע תוך חיפוש מה שמסתתר מאחוריו ('ה' אלקי גדלת מאד, הוד והדר לבשת וכו'), וכמו כן הוא רואה יופי במדת ההתאמה של ההתנהגות עם הדרישות המוסריות ('יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך וכו').

גורמים שונים לאמונה. יש והיא תוצאה **מהוכחות**, ויש והיא תוצאה **מהרגשה פנימית**. הצד השווה, כשמגיעים לדרגת אמונה, שוב הרגש שבדאות שבה אינו רואה עצמו משועבד להוכחות הן שבעד והן שכנגד. ולפיכך האמונה היא ענין אישי, תלויה היא באדם יותר מאשר בנתונים, במצע הנפשי שלו. היא יונקת מעצם מהותו של האדם, משורש נשמתו.

הכרת אלקים היא בעיקרה ענין שבאמונה. מודים בכך גם אלה הרואים במחקר ובידיעת ה' בדרך **השכל** ערך חיובי ועיקרי ועל' מזה להלן פרק ז'.
התשובה העיקרית למהות ההכרה הדתית היא - **אני מאמין**.

ומשום כך, האמונה בא־להים היא **מתנת א־להים**. זוהי **תחושה**, ותחושה בדרך כלל אינה ניתנת להיות נקנית. זהו ענין **סגולתי**, המאמין יאמין והממאן ימאן.

חז"ל למדונו שהאמונה בא־להים ובנביאי האמת והצדק היא **תכונה יסוד** בנפש האומה הישראלית. יש להם לישראל תחושת א־להים אמת בשאתם מרום עיניהם ובשאלם לעצמם השאלה אותה ישאל כל בן דעת: מי ברא אלה? ויש להם חוש אבחנה להכיר את המתנבאים באמת. תכונה זו מורשה היא להם מאביהם הראשון - "מאמינים בני מאמינים", וקבלה את קביעותה **לעולמים, ללא אפשרות עקירה**, במעמד הר סיני.

מקורה של אמונה זו בנפש היא בנקודה הפנימית של ה"צלם אלקים" שבאדם מישראל, מה"ויפח באפיו נשמת חיים". אמונה באלקים **ומסירות נפש** על אמונה זו, הוא ה**טבע** של הנפש הישראלית, "למעלה מהדעת ושכל מושג", בחינת **חכמה** שהיא **הדעת העל־הכרתית**. טבע זה נשאר קיים במעמקים גם כשעל ידי סבות שונות אין רישומם ניכר בצד ה**תודעתי** הגלוי. על קיומו ניתן לנו לעמוד בעתות משבר ונסיון עת רגש זה בוקע ועולה מתהומות הנפש ודוחף את האדם למעשי מסירות נפש, אותם יתקשה להסביר אף הוא עצמו (תניא, והשוה הרמב"ם). ראויה לציון תפיסתו של ר' נחמן מברסלב ז"ל הרואה באמונה הברקה **נבואית** הנובעת מהכשרון החזוני ("כח המדמה") שבאדם. כשרון זה נחן בו האדם מתחלת בריתו, אולם הוא נפגם בחטא וחזר על תקונו בישראל.

בעוד שהצד **העל־הכרתי** של האמונה אינו ניתן להפגע כאמור לעיל, הרי הצד **ההכרתי** של האמונה ניתן להחלשה. בהיותו בטבעו רגש עדין, הוא דורש טיפול זהיר וניתן להפגע על נקלה בטרם הושרש במדה מספקת בהכרת האדם. תנאים מסוימים מביאים לעידודו והתחזקותו עד שכל רוחות שבעולם לא יזיזוהו ממקומו, וכן ישנם גם תנאי חיים, כגון חברה, חינוך,

יצרים גועשים וכו' העלולים להכביד על פעולתו של רגש זה וגם לדכא אותו, עד לעשותו נעלם לגמרי בשטח ההכרתי.

אולם יש לזכור שדיכוי רגש זה בישראל פירושו **התכחשות** למהות הפנימית, וזה מוכרח ליצור במוקדם או במאוחר תסביכים של **שניות** ולגרר בעקבותיו אי־סיפוק והתנונות. השאיפה הבריאה בישראל היא על כן השתדלות ליצור תנאים בהם רגש האמונה יוכל להתפתח באופן טבעי שיביא לידי **התאמה** בין ההכרה ובין על־הכרה.

פרק ג'. רציפות המסורת בישראל וערכה

אלקים בבריאה ואלקים שבהשגחה. גילויים אלקיים בראשית האומה הישראלית. שרשרת הקבלה של מאורעות קדומים. מעשי ההשגחה לחיזוק האמונה. ערך מצוות הזכירה.

בתנ"ך

כי שאל-נא לימים ראשונים אשר-היו לפניך למן-היום אשר ברא אלהים אדם על-הארץ ולמקצה השמים ועד-קצה השמים הנהיה כדבר הזה או הנשמע כמוהו: השמע עם קול-אלהים מדבר מתוך האש כאשר-שמעת אתה ויחי: או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באתת ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר-עשה לכם ה' אלהיכם במצרים לעיניך:

אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו:

דברים ד', ל"ב-ל"ה.



ה' אלהינו כרת עמנו ברית בחרב:

לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום כלנו

חיים:

שם ה', ב-ג'.



ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל אשר צוה את-אבותינו להודיעם לבניהם:

למען ידעו דור אחרון בנים יולדו יקומו ויספרו לבניהם:

וישימו באלהים כסלם ולא ישכחו מעללי א-ל ומצותיו ינצרו:

תהלים ע"ה, ה-ז'.



אם־שכחנו שם־אלהינו ונפרש כפינו לא־ל זר:
הלא א־להים יחקר־זאת כי הוא ידע תעלמות לב:
כי עליך הרגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה:

שם מ"ד, כ"א-כ"ג.



בדברי חז"ל

קידוש השם בישראל.

"מה המכות האלה בין ידיך ואמר אשר הכיתי בית מאהבי". המכות האלה
גרמו לי לאהב לאבי שבשמים. מה לך יוצא ליסקל? – על ששמרתי את השבת;
מה לך יוצא לישרף? – על שאכלתי את המצת; מה לך יוצא ליהרג? – על
שמלתי את בני; מה לך לוקה בפרגל? – על שעשיתי רצון אבי שבשמים.

מדרש תהלים י"ב.



מסירות נפש – מסורת נמשכת בישראל.

... אמרה להו אימיו' יהבוהו ניהלי ואינשקיו' פורתא. אמרה לו: בני, לכו
ואמרו לאברהם אביכם, אתה עקדת מזבח אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות. אף
היא עלתה לנג ונפלה ומתה ...

גיטין נ"ז:



בדברי הקדמונים

א. מסורת ישראל מיוחדת במינה ר' יהודה הלוי. כוזרי (מתוך מאמר א')

י. אמר הכוזרי: אני רואה שצריך אני לשאול ליהודים, מפני שהם שארית בני ישראל, מפני שאני רואה שהם הטענה כי יש לבורא תורה בארץ. אחר כן קרא לחכם מחכמי היהודים ושאל אותו על אמונתו.

יא. אמר לו החבר: אנחנו מאמינים בא־להי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות, והמכלכלם במדבר, והמנחילם את ארץ כנען, אחר אשר העבירים את הים והירדן במופתים גדולים, ושלח משה בתורתו, ואחר כך כמה אלפי נביאים אחריו מזהירים על תורתו, מיעדים בגמול טוב לשומרה וענש קשה לממרה אותה. ואנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה, והדברים ארוכים.

יב. אמר הכוזרי: מסכים הייתי שלא אשאל יהודי מפני שידעתי אבוד זכרם וחסרון עצתם, כי השפלות והדלות לא עזבו להם מדה טובה. והלא היה לך לומר, היהודי, כי אתה מאמין בבורא העולם, ומסדרו ומנהיגו, ובמי שבראך והטריפך והדומה לספורים האלה, אשר הם טענת כל מי שיש לו דת, ובעבורה הוא רודף האמת, להדמות לבורא בצדקו ובחכמתו.

יג. אמר החבר: זה שאתה אומר היא הדת ההקשית המנהגית, מביא אליה העיון, ונכנסים בה ספקות רבות. ואם תשאל הפילוסופים עליה אינך מוצא מסכימים על מעשה אחד ולא על דעת אחת, מפני שהם טענות, יש מהם מה שהם יכולים להעמיד מופת, ומהם מה שיספיקו בם, ומהם מה שלא יספיקו בם, כל שכן שיעמידו בם מופת.

יד. אמר הכוזרי: רואה אני דברך, היהודי, טוב מפתחתם, ואני רוצה עתה שאוסיף לדבר עמך.

טו. אמר החבר: אבל פתיחת דברי היא המופת, ועוד כי היא הראיה אין צריך עמה לא ראייה ולא מופת.

טז. אמר הכוזרי: ואיך הוא זה.

א. שהם הטענה. הבסיס וההוכחה. הדת ההיקשית. שבאה לו לאדם בכה שיפוטו העצמי תוך ההיקש והשוואת דבר לדבר. מפני שהם טענות. באים אליהם דרך ויכוח והוכחה. מה שיספיקו בהם. הוכחות מספקות.

יז. אמר החבר: תן לי רשות להקדים לך הקדמות, כי אני רואה דברי כבדים עליך ונקלים בעיניך.

יח. אמר הכוזרי: הקדם הקדמותיך ואשמעם.

יט. אמר החבר: אלו היו אומרים לך כי מלך הודו איש חסד ראוי לרוממו ולתת כבוד לשמו ולספר מעשיו במה שיגיע אליך מצדק אנשי ארצו ומדותם הטובות, ושמשאם ומתנם באמונה, ההיית חייב בזה.

כ. אמר הכוזרי: ואיך הייתי חייב בו, ואני מסופק אם צדקו אנשי הודו מעצמם ואין להם מלך, או צדקתם מחמת מלכם, או אם משני הפנים יחד.

כא. אמר החבר: ואם היו באים אליך שלוחיו בתשורות הודיות, אינך מסתפק שאינם נמצאים אלא בארץ הודו בארמנות המלכים, בכתב מפורסם שהוא מאתו, ועמו רפואות שהן רופאות אותך מחליך, ושומרות על בריאותך, וסמי המוות לשונאיך והנלחמים בך, שאתה יוצא להם בהם וממית אותם מבלי כלי מלחמה, ההיית חייב להיות סר אל משמעו ואל עבודתו.

כב. אמר הכוזרי: כן־הוא, והיה הספק הראשון סר ממני אם יש לאנשי הודו מלך אם לא, והייתי אז מאמין שמלכותו ודברו נוגעים אלי.

כג. אמר החבר: ואם ישאלך השואל עליו במה תתאר אותו.

כד. אמר הכוזרי: בתארים אשר התבררו אצלי לעין, ואחבר אליהם אשר היו ספק אצלי והתבררו באלה האחרונים.

כה. אמר החבר: על הדרך הזה השיבותיך כאשר שאלתני. וכן פתח משה לדבר עם פרעה כשאמר לו: אֱלֹהֵי הָעִבְרִים שִׁלַּחֲנִי אֵלַיךְ, רְצוּנִי לֹאֲמֹר: אֱלֹהֵי אֲבֹרָהּ יִצְחָק וְיַעֲקֹב, מִפְּנֵי שֶׁהָיָה אֲבֹרָהּ מִפּוֹרְסֵם אֲצִלְ הָאֻמוֹת. וְכִי הִתְחַבֵּר אֵלֵיהֶם דָּבַר הָאֱלֹהִים וְהִנְהִיג אוֹתָם וְעָשָׂה לָהֶם נִפְלְאוֹת, וְלֹא אָמַר: אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ שִׁלַּחֲנִי אֵלַיךְ. וְלֹא: בּוֹרְאֵי וּבּוֹרְאֵךְ, וְכֵן פָּתַח אֱלֹהִים דְּבָרָיו אֶל הַמּוֹן יִשְׂרָאֵל (שְׁמוֹת כ', ב'): "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם", וְלֹא אָמַר: "אֲנִי בּוֹרְאֵי הָעוֹלָם וּבּוֹרְאֵכֶם". וְכֵן פָּתַחְתִּי לְךָ מֶלֶךְ הַכּוֹזֵר כְּאֲשֶׁר שִׁאלְתָנִי עַל אֲמוֹנְתִי, הַשִּׁיבוֹתִיךָ מֵהָ שְׂאֵנִי חַיִּיב בּוֹ וְחַיִּיבִין בּוֹ כֹּל קְהַל יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר הִתְבַּרְרָ אֲצִלֵּם הַמְעַמֵּד הַהוּא בְּרֵאוֹת עֵינֵיהֶם וְאַחַר כֵּן הִקְבֵּלָה הַנְּמַשְׁכֵּת שֶׁהִיא כְּמֵרָאָה הָעֵינַי.

פ. אמר הכוזרי: נשוב אל ענייננו והודיעני, איך קמה תורתכם ואיך פשטה ונראתה, ואיך נתחברו הדעות אחרי אשר היו חלוקות, ובכמה שנים נתיסדה האמונה ונבנתה עד

שנתחזקה ונשלמה, כי התחלות הדתות מבלי ספק לא תהיינה כי אם ביחידים, שמתגברים לעזר הדבר אשר ירצה האלהים להראותו, והם הולכים ורבים ונעזרים בעצמם, או שיקום להם מלך עוזר ויכריח ההמוון על הדבר ההוא.

פא. אמר החבר: לא יקום ויגדל על הדרך הזה אלא הנמוסים השכליים אשר התחלתם מן האדם, וכאשר יגמר ויעזר יאמר כי הוא נעזר מן הבורא ומלמד והדומה לזה, אבל הנמוס אשר התחלתו מהבורא הוא קם פתאם. נאמר לו: היה ויהי, כבריאית העולם.

פב. אמר הכוזרי: הבהלת אותנו בדברך החבר.

פג. אמר החבר: אבל הענין מבהיל יותר, כי היו בני ישראל משועבדים במצרים שש מאות אלף רגלי מבן עשרים שנה ומעלה, מתיחסים אל שנים עשר שבטים לא נמלט מהם איש ולא ברח אל ארץ אחרת ולא נכנס ביניהם נכרי, מיחלים המועד אשר יעד בו אל אבותם אברהם יצחק ויעקב שינחילם את ארץ כנען. וארץ כנען היתה בעת ההיא בידי שבע אומות בתכלית הרב והחזקה וההצלחה, ובני ישראל בתכלית הדלות והענוי ביד פרעה; הורג את בניהם שלא ירבו. ושלח משה ואהרן עם חלשתם ועמדו כנגד פרעה עם חזקתו באותות ובמופתים ובשנוי המנהגים, ולא יכול להסתר מהם ולא לצוות עליהם ברע, ולא למנוע עצמו מעשר מכות אשר חלו במצרים, במימיהם ובארצם באוירם ובצמחיהם ובבהמתם ובגופם ובנפשיותם, שמת מהם ברגע אחד בחצות הלילה היקר שהיה בבתיים והחביב להם, כל בכור, ואין בית אשר אין שם מת, זולתי בתי בני ישראל. וכל המכות האלה היו באות באוהרה ובהתראה ובמועד ומסתלקות באוהרה ובהתראה, כדי שיתברר כי הם בכונה מאת אֱלֹהֵי חַפְץ עוֹשֶׂה חַפְצוֹ בַעַת שִׁיחַפֵּץ, לא מצד הטבע ולא מצד הכוכבים ולא במקרה. ואחר יצאו בני ישראל בדבר השם בלילה ההוא בעת שמתו בכוריהם, מעבדות פרעה, והלכו דרך ים־סוף, ומנהלם עמוד ענן ועמוד אש, הולכים לפניו ומנהיגים אותם, ונגידיהם וכהניהם שני הזקנים האֱלֹהִיִּים, משה ואהרן, היו בעת שנתנבאו בני שמונים שנה ויותר. ועד העת ההיא לא היו להם מצוות כי אם מעט, מורשה מן היחידים ההם מאדם ונח, ולא בטלם משה אבל הוסיף עליהם. ואחר כן רדף אחריהם מלחמה, ובקע את הים ועברו בתוכו וטבע בו פרעה וחילו והשליכם הים מתים לעיני בני ישראל. והדבר ארוך וידוע.

ואיך נתחברו הדעות. הגיעו להסכמה כללית לאחר המחלוקות שהם כרגיל נחלת כל הדתות בראשית הופעתן. ולא בטלם משה וכו'. (כונתו לרמזו (כלפי הנצרות), שרצון ה' להוסיף על המצוות, ולא לגרוע מהן ולבטלן).

פד. אמר הכוזרי: זהו הענין האלהי באמת, ומה שנתלה בו מן המצות ראוי לקבלו כי אין נכנס בלב מחמתו ספק לא מכשפים ולא מתחבולה ולא מדמיון, ואילו נדמה להם המכות והבקע הים ועברם בתוכו, לא ידומה להם הצלתם מן העבדות ומות מעבידיהם וקחתם שללם והשאר ממונם אצלם. וזה עקשות מאפיקורסים.

פה. אמר החבר: ואחרי זה יותר מזה שעמדו במדבר מקום אין זרע והוריד להם לחם נברא יום יום מלבד השבת, אכלוהו ארבעים שנה.

פו. אמר הכוזרי: גם אלה אין בהם מדחה, מה שמתמיד ארבעים שנה לשש מאות אלף איש והנלוים אליהם, ירד ששה ימים ויסתלק יום השבת, אם כן חובה לקבל השבת מפני שהיה הענין האלהי כמו נדבק בו.



ב. מעמד הר סיני הוא עמוד האמונה רמב"ם. אגרת תימן

... זכרו מעמד הר סיני, שציונו הקב"ה לזכרו תמיד, וגם הזהירנו מלשכחו. וצונו ללמד אותו לבנינו כדי שיגדלו על תלמודו. הוא מה שנאמר (דברים ד' ט'): "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב".

וראי לכם אחינו, שתגדלו בניכם על המעמד ההוא הגדול ותספרו בתוך קהל ועדה גדולתו והדרור, שהוא עמוד שהאמונה סובבת עליו, והטענה המביאה לידי אמת. וגדלו המעמד ההוא על כל גדולה כמו שגדלו הקב"ה, שנאמר: "כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך" וכו'. ודעו אחינו בברית הזאת ובסברה הזאת שהדבר הגדול הזה שנראה במציאות שהעיד עליו מבחר העדים שלא היה כמוהו, וכן לא יהיה אחריו כמוהו, והוא שתשמע אומה אחת בכללה דבור הקב"ה ושתראה כבודו עין בעין. ודבר זה היה שתתחזק האמונה חזק שלא ישנהו משנה, ותגיע לנו על ידו האמת כדי להעמיד רגלנו לבל ימעדו אשורינו.



ואלו נדמה להם וכו'. הויה ודמיונות אינן יוצרות מאורעות היסטוריים מסוג זה. אם כן חובה לקבל השבת וכו'. שהרי יש לה יסוד איתן בטבע בגילוי השגחה ביום זה, (אף כאן רמז כלפי הדתות שהעתיקו את יום השבת ממקומם).

ב. עמוד שהאמונה סובבת עליו. האמונה כחוש מוצאת את נקודת האחיזה שלה בעובדה זאת, וחיוך על ידיעה זו בכוחו לפתח את האמונה.

ג. מסורת אבות שקולה כראיה
רמב"ן. פי' עה"ת (דברים ד', ט')

"והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחרב". ... והתועלת במצוה הזאת גדולה מאד, שאם היו דברי התורה באים אלינו מפי משה בלבד, אעפ"י שנבואתו נתאמתה באותות ובמופתים, אם יקום נביא או חולם חלום ויצוינו בהיפך מהתורה ונתן אלינו אות או מופת, יכנס ספק בלב האנשים. אבל כשמגיע אלינו התורה מפי הגבורה לאזנינו ועינינו הרואות אין שם אמצעי, נכחיש כל חולק וכל מספק ולא יצילהו מופת מן המיתה בידינו, כי אנחנו יודעים בשקריותו. זהו שאמר שם (שמות י"ט, ט'): "וגם בך יאמינו לעולם", כי כשנעתיק גם כן הדבר לבנינו ידעו שהיה אמת בלא ספק, כאילו ראוהו כל הדורות, כי לא נעיד שקר לבנינו ולא ננחיל אותם דבר הבל ואין בו מועיל והם לא יסתפקו כלל בעדותנו שנעיד להם, אבל יאמינו בודאי שראינו כולנו בעינינו כל מה שספרנו להם.



בדברי האחרונים

ד. אמונה על סמך הקבלה וערכה
ר' יוסף אלבו. העיקרים (מאמר א' פי"ט, פ"כ)

... והאמונה תפול בכל דבר שלא הושג למאמין מצד החוש אבל הושג לאיש מה רצוי ומקובל, או לאנשים רבים גדולי הפרסום, הושג הדבר ההוא או כיו"ב בזמן מה בחוש, ונמסרה הקבלה למאמין מן האיש ההוא או האנשים ההם קבלה נמשכת מאב לבן. וזה ודאי ראוי להאמין בו קרוב אל מה שהעיד עליו החוש למאמין ההוא. אעפ"י שלא יאמתה השכל.

כל מה שהושג בחוש לאיש מה רצוי ומקובל יותר מזולתו עד שלא נמצא עליו חולק, או שהושג לאנשים שלמי ההשגה יותר מזולתם, או לאנשים רבי המספר יותר מזולתם, תהי' האמנתו יותר מתקבלת ומחושבת בלב, ותפול האמונה בו בתכלית החוזה. ובעבור זה רצה השי"ת שתנתן התורה על ידי משה בפרסום גדול וריבוי עצום מששים רבוא.

ד. לאיש מה וכו'. בזמן מה. לאדם מסוים, בזמן מסוים.

... וזה כי הדבר המצטווה לנביא בינו לבין השם יש חשש או ספק לזולתו בקבלה
היא, ואפילו לעומדים בדור ההוא וכש"כ לבאים אחריהם וכו'. משא"כ בדבר המתברר
בחוש לאנשים רבי המספר מאד, שהיו בהם אנשים חכמים ונבונים ורבוי דעות מתחלפות.
ולזה ניתנה תורה ע"י משה רבינו בפרסום גדול כזה כמו שאמרנו כדי שלא ישאר שום
חשש וספק בלב המקבלים והנטפלים אליהם, ולא בלב הבאים אחריהם בכלל ותהי'
הקבלה נכונה ואמתית מה שאפשר.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ה. הנסים מחזקים את האמונה
שד"ל. יסודי תורה (אות כ"ו)

התורה לא צייתה על האמונה, כי כבר היו ישראל מאמינים מימי אברהם והלאה, ואם
לא היו מאמינים לא הי' הצווי על אמונה מועיל להם.

אבל נותן התורה ית' הוסיף אומץ לאמונת ההשגחה על ידי שהראה להם במצרים
שהכה את נוגשיהם מכות גדולות, ואת ישראל הנאנחים ונאנקים תחת ידם הציל, והוציא
אותם לחירות עולם.



ו. זכירת ימי ראשית האומה – מקור האמונה בישראל
ד"ר יצחק ברייער. מוריה (עמ' 63)

"זכור ואל תשכח" זוהי הדאגה העיקרית שמלאה את לבו של משה רבנו ע"ה בנאמו
את נאומיו האחרונים לפני בני יוצאי מצרים. אי אפשר להכחיש או לסתור את יסודות
היהדות, כי הן אינן שאלות של ההגיון או ההיקש, אלא עובדות היסטוריות. ההיסטוריה
היא ענין של זכרון. לשכוח את ההיסטוריה: זאת היא האפשרות, וזאת היא הסכנה –
"זכור ואל תשכח"!



בשולי המקורות

כבר נאמר לעיל שתחושת האמונה דורשת טיפול זהיר בראשיתה בכדי שתשתרש יפה בצד ההכרתי של התודעה. אולם לא זו בלבד - תחושה זו צריכה גם לעבור **בקורת**, בכדי שלא להיות בגדר "פתי יאמין לכל דבר". הן ראינו את כח המדמה שהוא מוביל לפעמים בדרכים עקלקלות ולעיל פרק ב', ו'. נחוצה איפוא **ערובה**, שהתחושה הטבעית שלנו אינה מטעה ויש לה זכות קיום מכובד. לשתי המטרות גם יחד אנו מסתייעים ב"קבלה הנמשכת" היא **מסורת הדורות**. תכנה של מסורת זו אף היא אמונה, היינו **אימון** באבות **הפריטיים** ובאבות **האומה** שבכל דור ודור.

לא מהיום אנו מתחילים כיהודים מאמינים. אבותינו ואבות אבותינו משמשים לנו דוגמא חיה. אף הם לא היו מתחילים. שרשרת ארוכה של אבות ובנים נמשכת מאז, וכל אחד מהם אינו רואה עצמו אלא **כממשיך**, וכל אחד מהם אינו אלא מאשר בדוגמת חייו כי **כך נמסר לו**, וכי בזה האמינו אבותיו. האם העידו לנו אבותינו שקר? והרי גם הם מאבותם קבלו, האם שקר הנחילום? אבל הרי הם מעידים לפנינו שהיה להם אימון מוחלט באלה שקבלו מהם, הרי הם משוכנעים שאבותיהם היו כנים אתם ורק מה שהחשיבו **לאמת** מסרו להם. מה איפוא יניע אותנו לערער את רגש האימון הטבעי הקיים אצלנו כלפי אבותינו?

(את המושג אבות יש להרחיב כלפי האבות **ברוח**, הם גדולי ישראל בכל הדורות. "שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך". והרי הם הדוגמא המופלאה של אנשי אמת. והם הרי אמרו וחזרו והדגישו כי זאת התורה מקובלת בידם דור אחר דור. היתכן לנו לחשוש שהיה כאן אחד בפה ואחד בלב? והרי הם **שגינו** מדה זאת, והרי הם שחתמו על אמיתות דבריהם בדם התמצית!)

ומסורת רצופה, בלתי פוסקת זו מחזירה אותנו לימים הקדומים ביותר בחיי האומה, ליציאת מצרים ולמעמד הר סיני, מסורת זאת היא העושה את המאורעות הללו **כראות** העין ממש.

מהו משני אלה המאורע העיקרי, שבו הכל תלוי? לפי ה"כוזרי" הרי זה **נסי היציאה ממצרים**. הכופרים רגילים לומר שמופתי הדת האחת מכחישים את נכונות מופתי הדת השניה, כך שאין בכלל ערך למופתים הנסיים המסופרים בתולדות הדתות, ויש ליחסם או לרצון מרמה בכוונה תחלה או ליצירות דמיוניות שנוצרו בלבבות המאמינים. הכוזרי מקדים טענה זו במתחו **קו מבדיל** בן דת ישראל לדתות אחרות. לא **מיחידים** מאמינים, לא מקומץ תלמידים ההולכים אחרי רבם בעינים עצומות התחילה דת ישראל. "הנמוס

אשר התחלתו מהבורא הוא קם פתאום". דת ישראל התחילה לא מאי שם בפנה חבויה ובין ציבור מצומצם של מעריצים. היא התחילה **מיד בהקף כללי** של העם. והיה זה משום שהמעשים אשר נעשו עם התחוללות הדת לא יכלו להתפרש כאפיזודות חולפות. היו אלה עובדות היסטוריות אשר חוללו מהפכה מחלטת בחיי העם, אשר בתקפן השתחרר מיד מלכות תקיפה והפך לבן חורין, ודרך על־טבעית של כלכלה במשך תקופה ממושכת של ארבעים שנה. זה אין לתלות באחיזת עינים, בדמיון חולני ובהוזי חלומות. זוהי **מצויאות** היסטורית אשר כל מי שראה אותה נוכח בבירור ש"זהו הענין הא־להי באמת, ומה שנתגלה בו מן המצוות ראוי לקבלו כי אין נכנס בלב מאמתו ספק".

הרמב"ם לעומת זאת מדגיש את מעמד הר סיני כ"עמוד שהאמונה סובבת עליו". וזה בהתאם לדעתו שאין לסמוך על הנס ולראות בו כמכריע וכקובע את הכרתנו הדתית (ועי' מזה לקמן פרק י"ח, ג'). ערכו של מעמד הר סיני הוא בזה שהפך את כולם למשותפים בחויה הנפשית של התגלותה, שאינם מסתמכים על אחר ויהי' גדול עד כמה שיהי' אלא על עצמם "כשני עדים שראו דבר אחד ביחד" (רמב"ם שם). חויה זאת נמסרת בתורשה והיא מתעוררת ע"י חינוך המחלי' באופן מוחשי את גדולתו והידורו של המעמד ההוא. זה מוכרח להשפיע, וכל מי שנשאר אדיש לחינוך זה "יש לדעת ... שאינו מזרע האנשים ההם".

ולהטיל ספק באמיתות הקבלה הנמשכת מנסה בקורת המקרא. כשדה נוח לפעולתה נבחרו ימי בית ראשון, כנראה עפ"י הכלל המקובל "הרוצה לשקר ירחיק עדותו". לסתירת הבקרת מוקדש פרק מיוחד בספר זה הוא פרק ל"א).

פרק ד'. מושג אחדות השם ומובנו

הדרכים בהם מגיעים להכרת הנמצא. החושים ומגבלותיהם. ההכרה דרך השכל וההוכחה. הקבלה איש מפי איש. מושג אחד האמת. מובן התארים באלקים. מובן המדות באלקים. האפשרי והבלתי אפשרי בהכרת אלקים. החכמה שבבריאה. השכר והעונש במין האנושי. מדות ה' כקנה מדה למוסר.

בתנ"ך

וידעת היום והשבת אל־לבבך כי ה' הוא הא־להים בשמים ממעל ועל הארץ

מתחת אין עוד:

דברים ד', ל"ט.



הן לה' א־להיך השמים ושמי השמים הארץ וכל־אשר־בה:

כי ה' א־להיכם הוא א־להי הא־להים ואדני האדנים הא־ל הגדול הגבור והנורא
אשר לא־ישא פנים ולא יקח שוחד:

עשה משפט יתום ואלמנה ואהב גר לתת לו לחם ושמלה:

דברים י', י"ד, י"ז-י"ח.



וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי

קול:

דברים ד', י"ב.



בדברי חז"ל

למעלה מן המקום, למעלה מן הזמן.

"אנכי ה' אלקיך" למה נאמר? – לפי שנגלה על הים כגבור עושה מלחמות, שנאמר: ה' איש מלחמה, נגלה על הר סיני כזקן מלא רחמים שנאמר: ויראו את אלקי ישראל וכו', שלא יתן פתחון פה לאוה"ע לומר שתי רשויות הן. אלא – "אנכי ה' אלהיך", אני על הים, אני על היבשה, אני לשעבר אני לעתיד לבא, אני לעוה"ז אני לעוה"ב שנאמר: "ראו אתה כי אני אני הוא", "ועד יקנה אני הוא".

מכלתא, יתרו ה', ב'.



"ויאמר אלהים אל משה אהיה אשר אהיה". אמר ר' אבא בר ממל: א"ל הקב"ה למשה: שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא: פעמים שאני נקרא בא"ל שדי, בעבאות, בא"להים, בה'. כשאני דן את הבריות אני נקרא אלהים, וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא עבאות, וכשאני תולה על הטאיו של אדם אני נקרא א"ל שדי, וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא ה'. הוי – "אהיה אשר אהיה" – אני נקרא לפי מעשי.

שמו"ר, ג'.



א"ר הונא משמו"ר דר' אמי: מפני מה מכנין שמו של הקב"ה "מקום"? – שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו.

שמו"ר, מ"ה.



בדברי הקדמונים

א. תכלית ידיעת האדם בא־להות הן י"ג המדות רבנו בחיי. חובת הלבבות (מתוך פ"י)

כבר הוזהרנו הנביא שנשמר מחשוב שיש לד' צורה ודמיון כמו שנאמר (דברים ד'): "ונשמרתם מאד לנפשותיכם, כי לא ראיתם כל תמונה" ואמר (שם): "ותמונה אינכם רואים זולתי קול", ר"ל הוזהרו במחשבותיכם ורעיוניכם שלא תמשילו לבורא יתעלה תבנית ולא תדמוהו בדמות ולא דמיון, מפני שלא נפלו עיניכם על דמות ולא על צורה בעת שדבר עמכם, ואמר: "ואל מי תדמיון א־ל ומה דמות תערכו לו", ואמר: (שם): "ואל מי תדמיוני ואשׁוה יאמר קדוש" ונאמר (תהלים פ"ט): "כי מי בשחק יערוך לד' ידמה לד' בבני א־לים", ואמר (שם, פ"ו): "אין כמוך בא־לקים ד' ואין כמעשיך", והרבה כזה.

ומפני שנמנע לדמותו בשכל ולהמשילו ברעיון, מצאנו הספר הזה שהוא מיחס רוב שבחיו ותהלותיו אל שם הבורא, כמ"ש (נחמ' ט'): "ויברכו שם כבודך", (דברים כ"ח): "ליראה את השם הנכבד והנורא", (תהלים צ"ט): "יודו שמך גדול ונורא", ואמר (מלאכי ב'): "ומפני שמי נחת הוא", (שם ג'): "וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה וגו', (תהלים ס"ח): "שירו לא־להים זמרו שמו סולו לרוכב בערבות ב־ה שמו", וכל זה לגדל ולרומם עצם כבודו ית', מפני שאין מתברר במחשבתנו מענינו אחר מציאותו, זולתי שמו הגדול בלבד, אבל עצם כבודו ואמתת ענינו אין לו דמות ותמונה במחשבתנו, ועל כן שנה במקומות רבים בספר התורה שמו, וכן בספרי הנביאים, כי לא נבין ממנו, בלתי שמו ומציאותו. וכבר צרפו שם כבודו אל השמים ואל הארץ ואל הרוחות, כמו שאמר אברהם (בראשית כ"ד): "ואשביעך בד' א־להי השמים וא־להי הארץ", ואמר יונה (פרק א'): "ואת ד' א־להי השמים אני ירא", ואמר משה רבינו ע"ה (במדבר כ"ז): "יפקוד ד' א־להי הרוחות לכל בשר", ואמר הכתוב (ירמ' ל"ב): "אני ד' א־להי כל בשר". והעילה בזה כי הוא נודע אלינו מן הצד אשר ממנו ידענוהו והשכלנו, ענינו ומציאותו, ונודע אלינו הרבה, מצד אבות אבותינו כמ"ש (שמות ג'): "ד' א־להי אבותיכם א־להי אברהם א־להי יצחק וא־להי יעקב שלחני אליכם זה שמי לעולם". והעילה בזה שנודע אלינו מן הצד שעמדו עליו והוא קבלת אבותינו אשר ירשנו מהם דרכיו, כמ"ש (בראשית י"ח): "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמו דרך ד' לעשות צדקה ומשפט", ואפשר שנודע אליהם בעבור התיחדם בעבודתו בדורם, מפני שהיו אנשי דורם עובדים לא־להים אחרים. וכן נאמר בהקראו (שמות ג'): "א־להי העברים", (בראשית ל"ג): "א־להי ישראל", וכמ"ש הכתוב (ירמיה י'): "לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא", ואמר דוד (תהלים ט"ז): "ד' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי".

ואילו היינו יכולים להשיג אמת ענינו לא היה נודע אלינו בזולתה. וכיון שנמנע משכלנו השגת אמת ענינו ספר עצם כבודו שהוא אֱלֹהי מבחר יצוריו, מדברים ושאינם מדברים. ועל כן אמר למשה רבינו ע"ה בעת ששאלו (שמות ג'): "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם. ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם", וכיון שידע שהשם הזה לא יבין העם ממנו אמת ענינו הוסיף באור ואמר: "כה תאמר אל בני ישראל ד' אֱלֹהי אבותיכם אֱלֹהי אברהם אֱלֹהי יצחק ואֱלֹהי יעקב שלחני וכו'". והיה רצונו בזה אם לא יבין העם המלות האלה וענינם בדרך שכלם אמור להם שאני הוא הידוע אצלם מצד הקבלה שקבלו מאבותם. מפני שלא שם הבורא דרך לדעתו, זולתי אלה השני דרכים: האחד מה שהשכל מראה מדרך אותות פעולותיו הנראות בבריאותיו, והשני מצד הקבלה מן האבות, כמ"ש הכתוב (איוב ט"ו): "אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם".

ומפני שהיתה השגתנו לכל נמצא על אחד משלשה צדדים, האחד מהם הרגשותנו הגשמיים, כראות כשמע וכטעם וכריח וכמשוש, והשני בדרך שכלנו והוא שער הראיה על הדבר הנמצא, מסימניו ומעשיו, עד שתתקיים לנו אמת מציאותו וענינו ממנה, בקיום השגתנו, בהרגשותינו, והוא הנקרא בספר דעת ומוסר השכל; והשלישי ההגדה האמתית והקבלה הנאמנת. ומפני שנמנעה השגת הבורא מצד הרגשותינו לא יכולנו להשיגו אלא מצד ההגדה האמתית ומצד הראיה עליו מאותות מעשיו בלבד. וכיון שעמדו לנו הראיות מצד אותות פעולותיו בברואים ורבו מספריהם, רבו ספורי מדותיו יתעלה בעבורם, וספרוהו הנביאים החסידים בספורים שאין דומים זה לזה. אמר משה רבינו ע"ה (דברים ל"ב): "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט" ואמר עוד (שם י'): "הוא אֱלֹהי האֱלֹהים ואדני האדנים האֱלֹה הגדול הגבור והנורא וגו'" ואמר (שם): "עושה משפט יתום וכו'". ואמר הוא יתעלה בספור מדותיו (שמות ל"ד): "ד' ד' אל רחום וחנון ארך אפיים ורב חסד ואמת נוצר חסד לאלפים וגו'" וכל אלה המדות הראיה עליהם מסמני מעשיו בבריאותיו והחכמה והיכולת הנראית במעשיו. ואם נחקור על הענין הזה בשכלנו והכרתנו, נראה מהשיג הקטן שבקטנים מחלקי מדותיו ושבחיו, כמו שאמר דוד ע"ה (תהלים מ'): "רבות עשית אתה ד' אֱלֹהי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו גו'" ואמר (שם ק"ו): "מי ימלל גבורות ד' ישמיע כל תהלתו" ואמר (נחמ' ט'): "ויברכו שם כבודך ומרום על כל ברכה ותהלה". וכבר אמרו ז"ל (ברכות ל"ג): "ההוא שלוחא דצבורא דנחית קמיא דר' חנינא אמר האֱלֹה הגדול הגבור והנורא העוזו החזק האמיץ, אמר ליה

א. סיפר עצם כבודו וכו'. תיאר את כבוד ה' עפ"י היותו האדון והיוצר של יצוריו הנבחרים הן מדברים (האבות), והן שאינם מדברים (השמים והארץ וכו'). לא יבין ממנו אמת ענינו. ע' לקמן במורה נבוכים

סיימתינהו לכולהו שבחיה דמרך, ומה האל הגדול הגיבור והנורא, אי לאו דמשה אמרינהו ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוה אמרינן להו, ואת שבחתייה כולי האי, משל למלך בו"ד שהיו לו אלף אלפי דינרי זהב והיו מקלסים אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו? ואמר (תהלים ס"ח): "לך דומיה תהלה א־להים בציון", ואמרו קדמונינו ז"ל: (מגילה י"ח, וע"ע תוס' ברכות י"ב, א' ד"ה אמת) "סמא דכולא משתוקא, משל למרגניתא דלית בה טימי, כל מה דאת משבח לה, את מגנא לה".

על כן אתה צריך להטריח נפשך עד שתדע את בוראך יתעלה מצד סימני מעשיו ולא מצד עצם כבודו. כי הוא קרוב מכל קרוב, מצד פעולותיו, ורחוק מכל רחוק, מצד דמות עצם כבודו והמשלו, כי לא נוכל למצאו במחשבתנו מן הצד הזה אשר הקדמנו כשתגיע להוציאו ממחשבותיך והרגשותיך מפני שאיננו נמצא, ומצאת אותו מצד סימני פעולותיו כאלו אינו נפרד ממך. זאת היא תכלית ידיעתו אשר הוהיר הנביא עליה באמרו (דברים ד'): "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא הא־להים" וכו'. ואמר אחד מן החכמים: היודע את הבורא דעת יתירה הוא נבהל בענינו יותר, ואמר אחר: החכם שבבני אדם, בדעת הבורא הוא יותר סכל באמתת עצם כבודו, ומי שאינו יודע אותו הוא סבור שיודע עצם כבודו. ונשאל קצת החכמים על הבורא, מהו, ואמר: א־לוה אחד, א"ל השואל: ואיך הוא, א"ל: מלך גדול, א"ל: ואנה הוא, א"ל: בצפיה, א"ל: השאל לא שאלתיך על זה, אמר לו: שאלתני במלות האלה, שמורות על המדות הראויות לנברא ולא על בורא. אך המדות שצריך להבין מבוראנו ית' מה שאמרתי לך, מפני שאי אפשר לנו זולת זה, ונאמר על אחד מן החכמים שהיה אומר בתפלתו: א־להי אנה אמצאך, נסתרת ולא תראה, והכל ממך מלא. דומה למה שאמר יתברך (ירמי' כ"ג): "את השמים ואת הארץ אני מלא נאום ד'". ותכלית דעתך אותו, שתודה ותאמין שאתה בתכלית הסכלות באמתת עצם כבודו, וכשתדמה לו צורה במחשבתך או המשל ברעיוניך השתדל לחקור על ענינו, אז תתברר לך מציאותו, ותדחה ממחשבתך דמותו, עד שלא תמצאהו אלא בדרך הראויות בלבד. והדמיון בזה על דרך הקרוב: מצאנו אמתת הנפש מבלי שנשיג ממנה צורה ולא דמות ולא מראה ולא ריח, אע"פ שפעולותיה נראות ומעשיה ניכרים בנו; וכן השכל שפעולותיו וסימניו ניכרים ונראים, ולא נשיג ממנו דמות ולא צורה ולא נמשילהו ברעיונינו, כל שכן יוצר הכל אשר אין כמוהו יתעלה. ואמר הפילוסוף: אם הדברים יגיעו בענין הנפש, ק"ו בענין הבורא יתעלה. וכיון שהגענו עד הנה מדברינו, אין צורך לבאר הענין הזה יותר,

ביאור השם הזה, וכן הענין כולו. דלית בה טימי. שאין לה אפשרות של הערכה (מחמת יוקרה). והמשלו. השואתו ודמיונו. תכלית ידיעתו. הקצה והסוף שאפשר להגיע אליו בידיעת ה'. א"ל: בצפיה. יש מפרשים שם מקום (וא"ל זאת בהלצה). וי"מ: כח ההמצאה.

מפני שאנו חייבין לרהות ולירא ולהזהר ממנו, כמו שאמר אחד קצת החכמים (תגיגה י"ג): "במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך על תחקור, במה שהורשית התבונן ואין לך עסק בנסתרות". ואמרו רז"ל: (שם, י"א): "כל מי שלא חס על כבוד קונו ראוי לו כאילו לא בא לעולם", ואמרו (איוב ל"ז): "היסופר לו כי אדבר אם אמר איש כי יבולע", אם בא אדם לספר גבורתו של מקום מתבלע מן העולם. ואמר הכתוב (שמו"א ו'): "זיך באנשי בית שמש כי ראו בארון ד'", ואמר (משלי כ"ה): "כבוד אלהים הסתר דבר", רוצה לומר להסתיר סודו מבני אדם שאינם חכמים, ואמר (תהלים כ"ה): "סוד ד' ליראיו".

וממה שצריך שתדע ויתברר אצלך מענין החושים הגשמיים אשר זכרנו, והחושים הנפשיים אשר הם הזכרון והמחשבה והרעיון והזמם וההכרה, שכלם מגיעים עד ענין אחד, והוא השכל הנותן להם כח להשגת הענינים. ולכל חוש מהם ענין מיוחד להשיג מוחשו לא יושג בזולתו, כמראים והצורות אשר לא נשיגם כי אם בחוש הראות בלבד, וכקולות והנגונים אשר לא נשיגם כי אם בחוש השמע בלבד, וכן הריח ומיני המריחים בחוש האף, וכן מיני המטעמים בחוש הטעם בלבד, והחום והקור והרבה מעניני האיכות בחוש המשוש. ולכל חוש מהם כח להשיג מוחשו עד גבול ידוע מגיע אצלו, ואחר יעמוד בתכלית הגבול ההוא: כראות שהוא משיג הדבר הנראה מקרוב, וכל אשר ירחק ממנו תחלש השגתו אותו עד שיעמוד ולא תשיגהו; וכן חוש השמע, וכן שאר החושים. ואי אפשר להשיג מוחש, מבלעדי חושו המוכן לו, ומי שיטרח להשיגהו בזולתו, לא יגיע אל חפצו, כמו מי שיטרח להשיג הנגון בחוש ראותו, והמראים בחוש שמעו, והטעמים בחוש משושו, לא יכול למצאם ולהשיגם, ואם הם נמצאים, מפני שמבקשם בבלעדי האברים אשר בה יושגו. וכן נאמר בחושים הנפשיים אשר זכרנו, שיש לכל חוש מהם כח מיוחד, להשיג מוחש מיוחד, לא יושג בזולתו, והגבול אשר יגיע החוש אליו יעמוד אצלו כמו שזכרנו בחושים הגשמיים. וכן נאמר בשכל, שהוא משיג הדברים המושכלים בעצמו ובדרך הראיות, מה שהוא קרוב אליו ישיגהו באמתת עצמו, ומה שהוא רחוק ונעלם ממנו, ישיגהו הדרך הראיות המורות עליו. וכיון שהבורא ית' נעלם מכל נעלם, ורחוק מכל רחוק, מצד עצם כבודו אצלנו, לא השיג השכל זולתי ענין מציאותו בלבד, ואם ישתדל להשיג אמתת עצם כבודו או לדמותו תהיה מציאותו נעדרת ממנו אחר המצא, מפני שהשתדל בדבר שאיננו ביכלתו, כמו שספרנו מהעדר המוחש הגשמי כשמבקשים אותו בבלתי החוש המוכן לו. וע"כ אנחנו צריכים לבקש מציאות הבורא ית' מצד סימני מעשיו בברואים ויהיו לנו לראיות עליו, וכשתתקיים לנו מציאותו מן הדרך הזה, אנחנו צריכים

אחר מציאותו. נוסף על הידיעה שהוא נמצא. בעצמו ובדרך הראיות. המושכלות הראשונות הם שהשכל עומד עליהם מעצמו מבלי הוכחות. ומה שיותר מסובך – בדרך הראיות, בבלתי החוש. שלא על

שנעמוד ולא נבקש במחשבותינו לדמותו ולא ברעיונינו לשום לו תבנית ולהמשילו ולהשיג הוית עצם כבודו, ואם נעשה כן ואנו חושבים להקריבו אל בינתנו, אז תעדר ממנו מציאותו, כי כל המתדמה בחשבותינו, הוא ענין זולתו, ואמר הכתוב (משלי כ"ה): "דבש מצאת אכול דרך פן תשבענו והקאתו".

וראיתי לקרב לך הענין הזה, בשני דמיונים קרובים, האחד מהם יורך כי כל חוש משיג מוחשו, ואחר יעמוד ויתחיל חוש אחר סמוך לו, ואחר יעמוד גם הוא, וכן שאר החושים, וכשיעמדו, יתחיל השכל להשיג מה שיש בכוחו להשיג, וכל זה בעניין אחד בעצמו. והוא: שתחשוב באבן מושלכת מרחוק עשתה צליל והכתה אדם אחד, אשר השיג בחוש ראותו, מראה האבן ודמותה, והשיג בחוש שמעו, צליל אבן, והשיג בחוש מישושו, קרירותה וקשוייה, ואחר עמדו החושים הגשמיים ולא השיגו מענין האבן יותר מזה, ואח"כ השיג השכל כי יש לאבן משליך השליכה, מפני שהתברר כי האבן לא נדחה ממקומה מאליה; כי כל מה שדרכו שיושג בחושים הגשמיים, ימנע מהשכל להשיגו מבלעדיהם, כל שכן שימנע מהחושים הגשמיים מה שדרכו שיושג בשכל בלבד. וכיון שנמנע משכלנו להשיג הוית עצם כבוד הבורא יתברך, איך יהיה לנו רשות להמשילו או להגבילו ולדמותו לשום דבר ממושגי חושינו הגשמיים, וזה דבר נמנע. והדמיון השני יורך, כי הענינים הרוחניים כאשר נעמוד על ברור מציאותם, אין מן הזריזות לדקדק בהם ולחקור על גופם, כי זה מפסיד את שכלנו, וזה כמו שטרח להשיג השמש מצד אורה וניצוצה וזריחתה ורוחק האופל ממנה, יעמוד על מציאותה ונהנה ממנה ומשתמש לאורה ומגיע הענין המבוקש ממנה. ומי שיטרח למצאה מצד עגולה, וכוון בעיניו להביט אל עין השמש, תכהינה עיניו ויעדר אורם ולא יהנה מן השמש. וכן יקרנו כשנשיג מציאות הבורא יתעלה מצד אותותיו, וחכמתו בהם ויכלתו בכל ברואיו, נשכיל ונבין ענינו, אז יאיר שכלנו בידיעתו ונשיג כל מה שיש בכח שכלנו להשיגו, כמ"ש (ישעי' מ"ח): "אני ד' אלהיך מלמדך להועיל מדריךך בדרך תלך", ואם נטריח שכלנו להשיג ענין עצם כבודו, ולדמותו ולהמשילו במחשבותנו נפקד שכלנו והכרתנו, ולא נשיג בהם שום דבר מן הידוע לנו, כמו שיקרה לעינינו בהביטנו אל השמש.

ידי החוש. הוא ענין זולתו. איננו ציור של הבורא אלא של משהו בדוי. בשני דמיונים קרובים. בשני משלים דומים לזה. כי כל מה שדרכו יושג בחושים וכו'. כל דבר הניתן להיות מושג ע"י החושים אין השכל משיגו אלא ע"י החוש, ומכל שכן שא"א להשיג בחוש מה שהוא בשטח השכלי. נפקד שכלנו. יחסר השכל, כלומר – יתבלבל.

וצריכים אנו להזהר בענין הזה, ולזכרו בחקרנו על ענין מציאות הבורא ית'. וכן אנו צריכים שנוהר במדותיו אשר ספר בהם עצם כבודו, ואשר ספרוהו בהם נביאיו, שלא לחשוב אותם כנראה מהמלות, ומה שיורה עליהם פירושים הגשמי, אך צריך שנדע ידיעה ברורה כי הם על דרך העברות ומליצות, כפי כח הכרתנו ויכולת הבנתנו ושכלנו, מפני דוחק צרכנו לדעתו ולרוממו, והוא יתברך גדול ומרומם מכל זה עד אין תכלית, וכמו שאמר הכתוב (נחמ' ט'): "ומרומם על כל ברכה ותהלה". ואמר אחד מן הפילוסופים מי שקצר שכלו להבין ענין הפשיטות החזיק בשמות אשר דברו בהם הספרים הנתונים מאת הבורא, ולא ידע כי המליצה בספרי התורות, לא תהיה אלא כפי בינת מי שנתנו להם, לא כפי מה שמליצין בו על המדבר אליהם, אך הם כמו השריקה לבהמה בעת שתית המים שמביאתה לשתות, יותר ממה שהיה עושה הדבור הצח והנכון. וכאשר תעמוד על המעלה הזאת מן היחוד בשכלך ותבונתך, יחד נפשך להבורא יתעלה והשתדל להשיג מציאותו מצד חכמתו וגבורתו והגותו ורחמנותו, ורוב השגחתו על בראיו, והתרצה אליו בעשות רצונו, אז תהיה ממבקשי ד' ואז תשיג ממנו את העזר והאומץ להבינו ולדעת אמתת ענינו, כמו שאמר דוד ע"ה (תהלים כ"ה): "סוד ד' ליראיו ובריתו להודיעם". (ואני עתיד לבאר לך דמיונות בשער השני מן הספר הזה, כשתתנהג בהם ותלך בנתיביהם, יקל עליך הדבר בעזה"ת).



ב. הרחקת ההגשמה

רמב"ם. היד החזקה (ה' יסודי התורה, פ"א)

- א. יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצא.
- ב. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות.
- ג. ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים, הוא לבדו יהיה מצוי, ולא יבטל הוא לבטולם. שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם. לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם.

להבין ענין הפשיטות. לתאר במחשבתו את היות אלקים כאחדות פשוטה בלתי מורכבת.

ב. שכל הנמצאים צריכין לו. רצונו לומר, שקיומו של עולם צריך באופן מתמיד לענין האלקי המחייבו ומקיימו, (ע"ע מזה לקמן פ' י"א). אין אמתתו כאמתת אחד מהם. אמת במובן יציב וקיים.

ד. הוא שהנביא אומר (ירמ' י, י'): "וזה אֱלֹהִים אמת". הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתו. והוא שהתורה אומרת (דברים ד', ל"ה): "אין עוד מלבדו", כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו.

ז. אֱלֹהִים זה אחד הוא ואינו שנים ולא יותר על שנים אלא אחד, שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שנחלק למחלקות ולקצוות, אלא יהוד שאין יהוד אחר כמותו בעולם. אילו היו אֱלֹהִים הרבה היו גופים וגויות מפני שאין הנמנין השוין במציאותן נפרדים זה מזה אלא במאורעין שיארעו בגופות ובגויות. ואילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ. וכל שיש לגופו קץ ותכלית יש לכחו קץ וסוף. ואֱלֹהִינו ברוך שמו הואיל ואינו גוף לא יארעו לו מאורעות הגופות כדי שיהא נחלק ונפרד מאחר לפיכך אי אפשר שיהיה אלא אחד, וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר (דברים י, ד'): "ד' אֱלֹהִינו ד' אחד".

ח. הרי מפורש בתורה ובנביאים שאין הקב"ה גוף וגויה שנאמר (יהושע ב', י"א): "כי ד' אֱלֹהֵיכֶם הוא אֱלֹהִים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת", והגוף לא יהיה בשני מקומות, ונאמר (דברים ד', ט"ו): "כי לא ראיתם כל תמונה", ונאמר (ישעי' מ', כ"ה): "ואל מי תדמיוני ואשׁוה", ואילו היה גוף היה דומה לשאר גופים.

ט. אם כן מהו זה שכתוב בתורה (שמות כ"ד, ו'): "ותחת רגליו", (שם ל"א, י"ח): "כתובים באצבע אֱלֹהִים", (שם ט', ג'): "יד ד'", (תהלים ל"ד, ט"ו): "עיני ד'", (דברים י"א, א'): "אזני ד'" וכיוצא בדברים האלו. הכל לפי דעתן של בני האדם הוא שאינן מכירין אלא הגופות ודברה תורה בלשון בני אדם והכל כנויים הן, שנאמר (דברים ל"ב, מ"א): "אם שנותי ברק חרבי" וכי חרב יש לו, ובחרב הוא הורג, אלא משל, והכל משל. ראיה לדבר שנביא אחד אומר שראה הקב"ה לבושיה כתלג חיור, ואחד ראהו חמוץ בגדים מבצרה. משה רבנו עצמו ראהו על הים כגבור עושה מלחמה ובסיני כשליח צבור עטוף, לומר שאין לו דמות וצורה, אלא הכל במראה הנבואה ובמחזה. ואמיתת הדבר אין דעתו של אדם מבין ולא יכולה להשיגו ולחקרו, וזה שאמר הכתוב (איוב י"א, ז'): "החקר אֱלֹהִים תמצא אם עד תכלית שִׁדֵי תמצא".

והיינו מפני היות קיומו בלתי תלוי בשום סבה שהיא. והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו וכו'. הרמב"ם מפרש הכוונה – לא רק שאין עוד אֱלֹהִים מלבדו אלא שאין עוד משהו דומה לו במובן אמתו.

י. מהו זה שביקש משה רבנו להשיג כשאמר (שמות ל"ג, י"ח): "הראני נא את כבודך" ביקש לידע אמיתת המצאו של הקב"ה עד שיהיה ידוע בלבו כמו ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקקה צורתו בלבו שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו משאר האנשים, כך בקש משה רבנו להיות מציאות הקב"ה נפרדת בלבו משאר הנמצאים עד שידע אמתת המצאו כאשר היא. והשיבו ב"ה שאין כח בדעת האדם החי שהוא מחובר מגוף ונפש להשיג אמתת דבר זה על בוריו. והודיעו ב"ה מה שלא ידע אדם לפניו ולא ידע לאחריו, עד שהשיג אמתת המצאו דבר שנפרד הקב"ה בדעתו משאר הנמצאים, כמו שיפרד אחד מן האנשים שראה אחריו השיג כל גופו ומלבושו בדעתו משאר גופי האנשים. ועל דבר זה רמז הכתוב ואמר (שם, שם, כ"ג): "וראית את אחריו לפני לא יראו".

יא. וכיון שנתברר שאינו גוף וגויה יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות, לא חבור ולא פרוד, לא מקום ולא מדה, לא עליה ולא ירידה, ולא ימין ולא שמאל, ולא פנים ולא אחור, ולא ישיבה ולא עמידה, ואינו מצוי בזמן עד שיהיה לו ראשית ואחרית ומנין שנים. ואינו משתנה שאין לו דבר שיגרום לו שנוי ואין לו לא מות ולא חיים כחיי הגוף החי ולא סכלות ולא חכמה מחכמת האיש החכם, לא שינה ולא הקיצה, ולא כעס ולא שחוק, ולא שמחה ולא עצבות, ולא שתיקה ולא דבור כדבור בני אדם. וכך אמרו חכמים (חגיגה ט"ו): "אין למעלה לא ישיבה ולא עמידה ולא עורף ולא עיפוי".

יב. והואיל והדבר כן הוא כל הדברים הללו וכיוצא בהן שנאמרו בתורה ובדברי נביאים הכל משל ומליצה הן, כמו שנאמר (תהלים ב', ד'): "יושב בשמים ישחק", (דברים ל"ב, כ"א): "כעסוני בהבליהם", (שם, כ"ח ס"ג): "כאשר שש ד' וכיו"ב. על הכל אמרו חכמים דברה תורה כלשון בני אדם וכן הוא אומר (ירמיה' ז' י"ט): "האותי הם מכעיסים", הרי הוא אומר (מלאכי ג', ו'): "אני ד' לא שניתי" ואילו היה פעם כועס ופעם שמח היה משתנה. וכל הדברים האלו אינן מצויין אלא לגופים האפלים השפלים שוכני בתי חומר אשר בעפרם יסודם אבל הוא ב"ה יתברך ויתרומם על כל זה.



שם, פ"ב

י. הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא ואינו ידע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעים, שאין אנו ודעתנו אחד אבל הבורא ית' הוא ודעתו וחיוו אחד מכל צד ומכל

שאינן אנו ודעתנו אחד. הידיעה איננה האדם, האדם אינו נושא הידיעה, אבל אין הוא מהות הידיעה.

פינה ובכל דרך יחוד, שאלמלא היה חי בחיים ויודע בדעה חוץ ממנו היו שם א־לוהות הרבה, הוא וחייו ודעתו, ואין הדבר כן אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך יחוד. נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה – הכל אחד. ודבר זה אין כח בפה לאומרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו. ולפיכך אומר חיי פרעה וחי נפשך ואין אומר חיי ד', אלא חיי ד'. שאין הבורא וחייו שנים כמו חיי הגופים החיים או חיי המלאכים. לפיכך, אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים כמו שאנו יודעין אותם, אלא מחמת עצמו יודעם, לפיכך מפני שהוא יודע עצמו יודע הכל, שהכל נסמך לו בהיותו.



ג. שמות ה' כמושגים בא־לוהות רמב"ם. מורה נבוכים (חלק א', פ' ס"ג)

נקדים הצעה ונאמר – שזה אשר אמרו עליו השלום (שמות ג', י"ג): "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם" – איך היתה לענין ההוא ראויה זאת השאלה, עד שיבקש במה זה ישיב עליה? אמנם אמרו (שם ד', א'): "והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי כי יאמרו לא נראה אליך ד'" – הוא מבאר מאד, שכן ראוי שיאמר לכל מי שמתפאר בנבואה, עד שיביא מופת. ועוד: אם היה הענין כמו שיראה, שהוא – שם, ידובר בו לבד, לא ימלט הדבר מהיות ישראל כבר ידעו השם ההוא או לא שמעוהו כלל; ואם היה נודע אצלם – אין טענה לו בהגידו אותו. כי ידיעתו בו כידעתם; ואם היה בלתי נשמע אצלם – מה הראיה שזה שם האל, אם היתה ידיעת שמו ראויה? ועוד: שהוא, אחר שלמדו יתברך זה השם, אמר לו (שם ג', ט"ז): "לך ואספת את זקני ישראל... ושמעו לקולך", ואחר זה ענה הוא ע"ה ואמר: "והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי" – וכבר קדם אמרו ית' לו: "ושמעו לקולך" – ואמר לו ית' אחר כך: (שם ד', ב') "מזה בידך ויאמר מטה".

ואשר תדעוהו ויבאר לך כל זה הספק הוא מה שאומר לך, כבר ידעת פרוסום דעת הצאבה בזמנים ההם והיות בני אדם כולם, אלא יחידים, עובדי ע"ז, רצוני לומר: האמנת הרוחניות והורדת הרוחות ועשית הטליסמאות, והיה דבר כל מתפאר בזמנים ההם כולם:

וזהו משום שהידיעה באה לו לאדם ממשוהו שהוא מחוצה לו. אלא מחמת עצמו יודעם. לא ידיעה חיצונית הבאה ע"י פגישה עם משהו, אלא מתוך עצמיותו. (ע"ע לקמן בפ' י"א הסבר בעל התניא על מהות הבריאה).

ג. איך היתה לענין ההוא וכו'. משום מה עלה על דעתו שישאלוהו שאלה זאת. לא ימלט הדבר וכו'. לא יתכן שלא יהיה בא' משני האופנים. אין טענה לו וכו'. לא יוכל להביא מזה הוכחה. אם היתה וכו'. גם אילו היתה. ואחר זה ענה לו וכו'. איך העיז לפקפק בהבטחת ה', בפרט שנראה שגם ה' הסכים על ידו. אלא יחידים וכו'. מחוץ ליחידים. האמנת הרוחניות וכו'. אמונה במציאותם של כוחות בלתי נראים

אם שיתפאר שעלה בידו עיון ומופת, הורה שיש א־לוה' לעולם בכללו, כאברהם, או יתפאר שירדה עליו רוחניות כוכב או מלאך וכיוצא בזה; אבל איש שיתפאר בנבואה לאמר, 'שד' דבר אליו ושלחו, לא נשמע זה כלל קודם משה רבנו. ואל יטען מה שבא באבות מזכרון דבר ד' להם והראותו אליהם, שאתה לא תמצא הענין ההוא מן הנבואה לקרא לבני אדם או להישיר זולתם, עד שיאמר אברהם או יצחק או יעקב, או מי שקדמם לבני אדם: "אמר לי ד' – עשו כך" או "לא תעשו" או "שלחני אליכם", זה לא היה כלל; אבל היה הדבר להם במה שהיה מיוחד להם, לא דבר אחר – ר"ל: בשלמותם והישירם בני אדם על דרך עיון ולימוד, כמו שהתבאר אצלנו באמרו: "ואת הנפש אשר עשו בחרן".

וכאשר נראה ית' אל משה רבנו ע"ה וצוהו שיקרא לבני אדם ויגיע אליהם זאת השליחות, אמר: תחלת מה שישאלוני – שאאמת להם שיש א־לוה' לעולם נמצא, ואחר כך אומר, שהוא שלחני. מפני שכל בני אדם או, אלא יחידים, לא היו מרגישים במציאות ד', ותכלית עיונם לא היה עובר הגלגל וכוחותיו ופעולותיו – שהם לא היו נבדלים מן המרגש, ולא השלמו שלמות שכלי, ולמדהו ד' אז מדע שישגהו אליהם, יאמת אצלם מציאות ד', והוא – "אהיה אשר אהיה", וזה נגזר מן "היה", והוא – המציאות, כי "היה" מורה על ענין ההויה, ואין הפרש בין אמרך "היה" או "נמצא" בלשון העברי. והסוד כולו הוא בשנותו המלה בעצמה, המורה על המציאות, בענין התואר, כי "אשר" גזור זכרון התואר הנדבק בו, שהוא שם חסר, צריך אל חיבור "אלדי" ו"אלתי" בערבי; והושם השם הראשון והוא המתואר: "אהיה", והשם השני, אשר תארו בו: "אהיה", והוא הוא בעצמו; וכאילו הראה שהמתואר הוא התואר בעצמו. והיה זה באור ענין, שהוא נמצא לא במציאות; ובא באור הענין ההוא ופרושו כן: הנמצא אשר הוא הנמצא – כלומר: המחויב המציאות. וזה אשר יביא אליו המופת בהכרח, שיש דבר מחויב המציאות לא נעדר ולא יעדר, כמו שאבאר מופתו.

וכאשר הודיעהו ית' הראיות אשר יתקיים בהם מציאותו אצל חכמיהם (כי אחר זה בא: "לך ואספת את זקני ישראל" ויעד לו: שהם יבינו מה שהודעתיו לך ויקבלוהו – והוא אמרו: "ושמעו לקלך"), השיבו ע"ה ואמר: הנה הם יקבלו שיש א־לוה' נמצא באלו המופתים השכליים, מה תהיה ראיתי שזה הא־לוה' הנמצא שלחני? ואז נתן לו האות. הנה

הפועלים בעולם שאפשר להעזר על ידם פעולות כישוף, קמיעות וכיו"ב. שהם לא היו נבדלים וכו'. לא הכירו באפשרות קיומו של כח בלתי נתפס ע"י חוש מן החושים. כי "אשר" גזור זכרון התואר וכו'. המלה "אשר", כשבאה אחרי השם גורדת אחריה כרגיל תואר מסוים של השם שקדמו. נמצא לא במציאות. שהתואר היחיד שלו הוא היותו "נמצא", ומכאן – שאינו נמצא במציאות המושגת ע"י החושים, כי או היה ניתן

כבר התבאר, שענין אמרו: "מה שמו" – אמנם ענינו: מי הוא אשר תחשוב שלחך? ואמנם אמר: "מה שמו" – לגדלו ולהדרו בסיפור, כאילו אמר: שעצמך ומהותך – לא יסכל אותה אדם, ואם אשאל על שמך: איזה דבר זה הענין אשר יורו עליו בשם? ואמנם הרחיק שיאמר לה' ית', שיש מי שיסכול זה הנמצא, ושם סכלותם לשמו, לא שנקרא בשם ההוא.

וכן בשם "י"ה" הוא מענין נצחיות המציאה. ו"ש"די" – בו גזרה מן די "והמלאכה היתה דים", והשי"ן בענין "אשר", כמו "שכבר"; ויהיה ענינו "אשר די" – הכוונה בזה, שהוא לא יצטרך במציאות מה שהמציא ולא בהתמידו, לזולתו, אבל מציאותו מספקת בו, וכן שם "חסין" נגזר מן הכח (עמוס ב' ט'): "וחסון הוא כאלונים". וכן "צור" הוא שם משתף כמו שבארנו (פ' ט"ז).

הנה כבר התבאר לך, השמות כולם נגזרים (או יאמר בשיתוף כ"צור" ודומהו) ואין שם לו ית' בלתי נגזר, זולתי "שם בן ארבע אותיות" והוא ה"שם המפורש", להיותו בלתי מורה על תואר, אבל על מציאות לבד, לא דבר אחר. ובכלל המציאות המוחלט – שיהיה תמיד – רצוני לומר: מחויב המציאות.



ד. הכרת ה' דרך הנהגתו בעולם רמב"ם. מורה נבוכים (חלק א', פ' נ"ד)

דע – כי אדון החכמים, משה רבנו ע"ה, בקש שתי בקשות, ובאתהו התשובה על שתי הבקשות. הבקשה האחת היא בקשו ממנו ית', שיודיעהו עצמו ואמתתו; והבקשה השנית, והיא אשר בקש תחלה, שיודיעהו תארי. והשיבו ית' על שתי השאלות, בשיעד לו בהודיעו אותו תארי כולם, ושהם – פעלותיו; והודיעו כי עצמו לא יושג לפי מה שהוא, אלא שהוא העירו על מקום עיון, ישיג ממנו תכלית מה שאפשר לאדם שישגיגהו; ואשר השיגו הוא ע"ה לא השיגו אדם לפניו, ולא לאחריו.

אמנם בקשו ידיעת תארי, הוא אמרו (שמות ל"ג, י"ג): "הודיעני נא את דרכיך ואדעך וכו'". – והסתכל מה שנכנס תחת זה המאמר מענינים נפלאים. אמרו: "הודיעני נא את דרכיך ואדעך" – מורה על היותו ית' נודע בתארי, כי כשידע "הדרכים" – ידעהו. וגו'.

לתיאור עפ"י תפיסתו ע"י החושים. לגדלו ולהדרו וכו'. ממדת דרך ארץ.

וכאשר בקש ידיעת התארים ובקש מחילה על האומה ונענה במחילתם. ביקש אחר כך השגת עצמו ית', והוא אמרו: (שם ל"ג, י"ח) "הראיני נא את כבודך", נענה על המבוקש הראשון – והוא: "הודיעני נא את דרכיך" – ונאמר לו: "אני אעביר כל טובי על פניך"; ונאמר לו במענה השאלה השנייה: "לא תוכל לראות את פני וכו'". ואמנם אמרו: "כל טובי" – הוא רמז להראות לו הנמצאות כולם, הנאמר עליהם (בראשית א', ל"א): "וירא אֱלֹהִים אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד"; רצוני לומר ב"הראות אותם לו" – ששיג טבעם והקשרם קצתם בקצת, וידע הנהגתו להם איך היא בכלל ובפרט. ואל זה הענין רמז באמרו (במדבר י"ב, ז'): "בכל ביתי נאמן הוא" – כלומר: שהוא הבין מציאות עולמי כולו הבנה אמיתית קימת (כי הדעות שאינן אמיתיות לא יתקיימו), – אם כן, השגת הפעולות ההם, הם תארי ית' אשר יודע מצדם.

והראיה על שהדבר אשר יעדו בהשיגו אותו הם פעליו ית', היות הדבר אשר הודיעו – תארי פעולות גמורים "רחום וחנון ארך אפים", הנה כבר התבאר, כי "הדרכים" אשר ביקש ידיעתם והודיעוהו אותם, הם הפעולות הבאות ממנו ית'. והחכמים יקראום מדות, ויאמרו (ר"ה י"ז): "שלוש עשרה מדות". וזה השם נופל בשמו שם על מדות האדם (אבות פ"ה): "ארבע מדות בנותני צדקה", "ארבע מדות בהולכי לביהמ"ד", וזה הרבה. והענין הנה אינו שהוא בעל מדות, אבל פועל פעולות דומות לפעולות הבאות מאתנו ממדות – רצוני לומר: מתכונות נפשיות; לא שהוא ית' בעל תכונות נפשיות.

ואמנם הספיק לו זכרון אלו ה"שלוש עשרה מדות" – ואף על פי שכבר השיג "כל טובו" – ר"ל כל פעולותיו – כי אלו הם הפעולות הבאות ממנו בחוק המצאת בני אדם והנהגתם. וזאת היתה אחרית כוונת שאלתו, כי סוף המאמר: "ואדעך למען אמצא חן בעיניך, וראה כי עמך הגוי הזה" – כלומר: אשר אני צריך להנהיגם בפעולות, אלך בהם בדרך פעולותיך בהנהגתם.

הנה כבר התבאר לך, כי ה"דרכים" וה"מדות" – אחד, והם – הפעולות הבאות מאתו ית' בעולם; וכל אשר הושגה פעולה מפעולותיו, תואר הוא ית' בתואר אשר יבא ממנו הפועל ההוא, ונקרא בשם הנגזר מן הפועל ההוא. והמשל בו – כי כשהושגה דקות הנהגות בהיות עובר בעלי חיים והמציא כחות בו ובמי שיגדלוהו אחר לידתו, שימנעוהו

ד. וזה השם נופל וכו'. משתמשים בביטוי זה. אינו שהוא בעל מדות. עי' לעיל פרק זה. י"א-י"ב. הספיק לו זכרון וכו'. תארים אחרים (כגון: גדול, נורא, גבור) לא התכרו בזה, לפי שחורגים ממטרת הדברים בנידון. בחוק המצאת וכו'. המדות הללו נצרכות בחברה האנושית לשמירה על קיומה. דקות הנהגתו וכו'. הדייקנות וצירוף כל הפרטים המועילים, לשם איפסוד התהוות החי והתפתחותו.

מן המות ומן האבדון וישמרוהו מכל הישג ויועילוהו בשמושיו ההכרחיים, – וכיוצא בפעולה הזאת ממנו לא תבא אלא לאחר הפעלות והמית רחמים, והוא ענין רחמנות, – נאמר עליו ית': "רחום"; כמו שנא' (תהלים, ק"ג, י"ג): "כרחם אב על בנים", ואמר (מלאכי ג', י"ז): "וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו", – לא שהוא ית' יתפעל ויהמו רחמיו, אלא כפעל ההוא אשר יבא מן האב על הבן, אשר הוא נמשך לחמלה ורחמנות והפעלות גמורה, יבוא ממנו ית' בחק חסידיו לא להפעלות ולא לשנוי. וכמו שאנחנו כשנתן דבר למי שאין לו חוק עלינו, יקרא זה בלשוננו: "חנינה", כמו שאמר (שופטים כ"א כ"ב): "חנונו אותם", (בראשית ל"ג ה'): "אשר חנן אֱלֹהִים", (שם, שם י"א): "כי חנני אֱלֹהִים" – וזה הרבה, – והוא ית' ימציא וינהיג מי שאין לו חוק עליו להמציאו והנהיגו, – לזה נקרא "חנן". וכן נמצא בפעולותיו הבאות בבני אדם ממכות גדולות ירדו במקצת אישים להמיתם, או ענין כולל ממית משפחות או אקלימים, יכלו הבן ובן הבן ולא יניחו לו מקום זרע ולא נולד, – כשהשקע מקומות וכרעש וכזועות הממיתות וכתנועת עם על אחרים לאבדם בסיף ולמחות זכרם, – והרבה מאלה הפעולות, אשר לא יבאו מאחד ממנו לאחר אלא מכעס גדול או קנאה עצומה או בקשת גאולת דם, – ונקרא לפי אלו הפעולות: "קנאו ונוקם ונוטר ובעל חמה" (עי' נחום א', ב') – ר"ל כי הפעולות אשר כיוצא בהם יבואו ממנו מתכונה נפשית – והיא הקנאה, או בקשת גאולת הדם או הנקמה או הכעס – יבואו ממנו ית' לפי התחייב הנענשים, לא מהתפעלות בשום פנים – יתעלה מכל חסרון! וכן הפעולות כולם הם פעולות דומות לפעולות הבאות מבני אדם מהפעליות ותכונות נפשיות, והן באות מאתו ית' לא מענין מוסף על עצמו כלל... והספיק לו הנה מזכרון פעולותיו זכרון אלה בלבד, והוא מפני שהוא צריך עליהם בהנהגת המדינות, כי תכלית מעלת האדם – ההתדמות בו ית' כפי היכולת – כלומר שנדמה פעולותינו בפעולותיו – כמו שבארנו בפירוש "קדושים תהיו", אמרו: "מה הוא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא רחום אף אתה היה רחום" (עי' תנחומא קדושים ב'). והכוונה כולה – כי התארים המיוחדים לו ית' הם תארי פעולותיו, לא שהוא ית' בעל איכות.



בשולי המקורות

במושג אחדות ה' לפי התפיסה הישראלית, אֱלֹהִים "אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד", יש משום קביעת **רחקו וקרבתו** אלינו כאחד. אלקים אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת בהכרח אינו גוף, וממילא **אינו** לא בשמים ולא בארץ, לפי המובן הפשוט של המלים. מציאות ה' היא איפוא **למעלה** מן המקום **ולמעלה** מן הזמן.

כשמתחילים להתעמק יותר ויותר במושג זה הולך ומתברר עד כמה עניה **השפה** האנושית מלתת ביטוי למושג זה, עד כמה אין **המחשבה** האנושית מסוגלת לתפוס מושג זה. "אין כח בפה לאומרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו". אפילו ההגדרות הכלליות ביותר: נמצא, חי, אינן הולמות את התוכן המכוון. ההגדרות הנכונות הן **השליליות**, כלומר דוקא אלה הבאות לשלול מהמושג הא־לוהי כל השואה וכל יחס דמיון למושגי עולמנו. "רחוק מכל רחוק מצד דמות עצם כבודו".

תפיסת ענין זה מכניסה בנו את ההתבטלות יחד עם רגש ה**רוחק** מהענין האלוקי - "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו".

אולם, מאידך גיסא, הרי אותו ביטוי עצמו "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" מכיל בקרבנו את הדגשת **קרבתו** - "קרוב מכל קרוב מצד פעולותיו". הן א־להים זה, הבלתי נתפס והבלתי מוגדר, הוא הוא בורא השמים והארץ: הוא בראנו ולו אנחנו, וחוקי עולמנו ממנו הם. ואם כך הדבר, הרי ניתן לעמוד על הענין הא־לוהי מתוך **יצירתו**; מתוך פעולתו **בעולמנו**, הרי ניתן לעמוד על **דרכיו**, והרי "כשידע הדרכים - ידעהו".

אכן גם ידיעת הדרכים תלויה בסייעתא דשמיא, כי על כן לא נעמוד על הדרכים אלא בתפיסה **מקיפה** של **כל העולם על כל** הנמצא בו, על כל מה **שהיה** וכל מה **שיהיה**. שכן הסתכלות בקטע מצומצם, הן במובן מקום והן במובן זמן, אין בכוחה להקנות מושג אמיתי מדרכי ה'. "הצור **תמים** פעלו כי **כל** דרכיו משפט", "משפטי ה' אמת צדקו **יחדו**". ידיעה זו הגיע אליה רק משה רבנו אדון הנביאים ע"י הכרתו "את הנמצאות כולן" בעזר ה' שאמר לו "אני אעביר **כל** טובי על פניך". תוצאה מהכרתו זו הן **י"ג המדות** שבהם העולם מתנהג ובהן ועל ידן מתגלה א־להים בבריאה.



י"ג המדות הן **חוקי** המוסר הא־להי, שבהן מובטח קיומו של עולם. הכרת א־להים הישראלית כרוכה איפוא בהכרה בקיומם של חוקי מוסר **מוחלטים** הקיימים ופועלים בעולם, הכרה ביסוד שהעולם אינו הפקר ויש דין ויש דין.

אמונה בא־להים הינה יחד עם זה אמונה בשלטון המוחלט של חוקי מוסר מוחלט קבוע ובלתי משתנה בעולם. אין הענין המוסרי יכול לפי השקפה זו להשתנות ואינו ענין התלוי ברצון טוב או רע. לחוק המוסרי כפוף כל המין האנושי בין שירצה ובין שלא ירצה, ומכאן שכל הסוטה ממנו כורת את מקור חייו, את שורש קיומו. החוק המוסרי עצמו מקבל גבולות ברורים ומוגדרים שמהם אין לזוז. חוק זה הוא כפי שיתברר להלן (פרק כ"ג) היסוד לכל משפטי התורה.

פרק ה'. אמונה בא־להים ושלמות מוסרית

תיאום בין תכונות טבועות במוסריות לבין הכרת האלוקות. מגמות שונות בחיפוש אלוקות. היצור מעיד על יוצרו. מחיצות להכרת אלקים. אהבת רע ואהבת השם. עבודה זרה מצד המבחן המוסרי.

בתנ"ך

... למען אשר יצוה את־בניו ואת־ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה

ומשפט:

בר' י"ח, י"ט.



ועתה ישראל מה ה' א־להיך שאל מעמך כי אם ליראה את־ה' א־להיך ללכת

בכל דרכיו ...:

דב' י', י"ב.



הגיד לך אדם מה־טוב ומה־ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד

והצנע לכת עם א־להיך:

מיכה ו', ח'.



בדברי חז"ל

אברהם אבינו מגיע להכרת א־להים בכוחות עצמו.

ראה בירה דולקת. אמר – אפשר לבירה בלי מנהיג? הציץ עליו בעל הבירה.

מדרש ב"ר ל"ט.

דרכו של אברהם אבינו – בהליכה במדותיו.

כל מי שיש בו שלושה דברים הללו הוא מתלמידיו של אברהם אבינו: עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה. ... עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה – מתלמידיו של בלעם הרשע.

אבות פ"ה, מ"ג.



כל התורה על רגל אחת.

1. ... בא חבוק והעמידן על אחת: וצדיק באמונתו יחיה.

מכות כ"ד.

2. מעשה בנכרי אחד שבא להתגייר וכו'. בא לפני הלל גייריה, א"ל: דעלך סני לחברך לא תעביר – זוהי כל התורה כולה ואיך פירושא, זיל גמור.

שבת ל"א.



ישראל מצוינים במדותיהם.

שלושה סימנים יש באומה זו: הרחמנים והביישנים וגומלי הסדים וכו' כל שיש בו שלושה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו.

יבמות ע"ט.



בדברי הקדמונים

א. דרכי ה' – המדות המתוקנות

רמב"ם. היד החזקה (ה' דעות פ"א)

ה. ... ומצוים אנו ללכת בדרכים האלו (הבינונים), והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר: והלכת בדרכיו.

ו. כך למדו בפירוש מצוה זו – מה הוא נקרא חנון, אף אתה היה חנון. מהו הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום וכו'.

א. בדרכים האלו (הבינונים). דרכי ההתנהגות שאנו מצוים בהם מצד היותם דרכי ה' והיובנו להדמות אליו.

ז. ... ולפי שהשמות הללו נקרא בהם היוצר (והם הדרך הבינונית שאנו חייבים ללכת בה), נקראת דרך זו – דרך ה'. והיא שלמד אברהם אבינו, מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום וכו'.



**ב. מדות מושחתות מרחיקות את האדם מהבורא
רמב"ם. שמנה פרקים (מתוך פ"ח)**

ואלו הפחיתות כולן (חסרונות האדם הן מצד ידיעותיו והן מצד מדותיו הגרועות) הן מחיצות המבדילות בין האדם ובין השי"ת. מאמר הנביא מבאר זה (ישעי' נ"ט, ב'): "כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין א־להיכם", ואמר שעונותינו, והם אלו הרעות כמו שזכרנו, הן המחיצות המבדילות בינינו ובינו ית'.



**ג. רחמים – מתכונות ישראל
רמב"ם. היד החזקה (ה' תשובה פ"ב)**

י. אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס, אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס. ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפצה. ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור, וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון. אבל העכו"ם ערלי לב אינם כן, אלא: ועברתן שמרה נצח. וכו'.



בדברי האחרונים

**ד. מדות מתוקנות מביאות להכרה במציאות ה'
ר' יעקב מדובנא. כוכב יעקב (דברים, פ' ראה)**

... מצאנו במדרש (פ' עקב) מעשה בר' שמעון בן שטח שלקח חמור אחד מישמעאל אחד. הלכו תלמידיו ומצאו בו אבן טובה אחת. הלך והחזירה לו. וקרא עליו אותו הישמעאל: ברוך א־לֹהֵי שמעון בן שטח. הווי מאמונתו של בשר ודם אתה יודע אמונתו של הקב"ה. (עכ"ל המדרש). ויש להעיר, הישמעאל הזה מה היה לו שאמר ברוך א־לֹהֵי שמעון בן שטח ולא אמר ברוך שמעון בן שטח. אבל הישמעאל הזה התבונן ואמר: הלא האדם הזה באנושותו דומה אלי ואל כל סוג המדברים, ומאין היתה לו מדה יקרה זו, אם לא להיותו בעל נפש יקרה אצולה מכבוד עליון ית' הנאמר עליו (דב' ל"ב) "כי חלק ה' עמו, יעקב חבל נחלתו". ואם כן אם בניצוץ קטן זה משיבי אשו ית' נמצאת אמונה כזאת, אם כן ברוך א־לֹהֵי שמעון בן שטח – כלומר על אחת כמה וכמה גדולה כפולה

ומכופלת האמונה והקדושה והתפארת והחסדים במקור עצמו לבלי סוף ולבלי תכלית. וכמו שסיימו ז"ל: מאמונתו של בשר ודם אתה יודע אמונתו של הקב"ה, כי ע"י האמונה הנראית ומוחשת בבשר ודם אתה יודע אמונתו של הקב"ה, כי ע"י האמונה הנראית ומוחשת בבשר ודם בנקל יש לשער אמונתו ית' ביתר שאת ויתר עז להיותו בעל הכחות כולם ומקור כולם.



שתי הנקודות המרכזיות של התורה

ר' יעקב מדובנא. אהל יעקב (ויקרא, פ' קדושים)

... ראה גם ראה כי אדני התורה נוסדו על שתי אהבות: על "ואהבת את ה' אלהיך", ועל "ואהבת לרעך כמוך". על "ואהבת את ה' אלהיך" תלויים המצוות שבין אדם למקום, ועל "ואהבת לרעך כמוך" תלויים המצוות שבין אדם לחברו.

ואהבת האדם את השי"ת גם כי דרכה בקודש, נפלאה מאד מהמוני בני אדם, אבל קרובה לבוא כאשר ישלים האדם את נפשו במה שבידו להשלים, היינו: כאשר אסף במלא חפניו כל המצוות הכלולות במצות "ואהבת לרעך כמוך". ולכן יפה אמר הכתוב: "ואהבת לרעך כמוך אני ה'", לאמר: כאשר תאהב את רעך כנפשך תזכה לדעת כי אני ה' ולבא אל אהבתו ית'. אשר על ההיפך אמר ר' אבין (שמו"ר א'): היום – "אשר לא ידע את יוסף", למחר הוא עתיד לומר: "לא ידעתי את ה'". וזהו מאמר הלל אל הגר: ואהבת לרעך כמוך – זוהי כל התורה כולה, כי החלק האחד הוא סבה אל החלק השני, והאהבה אשר תהיה כך לרעך תזכך נפשך אל – "ואהבת את ה' אלהיך!".



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ה. הצדק – תכונה אלהית בנפש האדם

הרב א.י. הכהן קוק. אגרות הראי"ה (מתוך אגרת מ"ד)

אנחנו, אין אנחנו מכירים את ה' מן העולם וע"י העולם, כי אם מתוך נפשנו פנימה, מתוך תכונתנו האלהית. וכו'... אין אנו מצטערים אם תוכל איזו תכונה של צדק חברותי

ה. מן העולם וע"י העולם. לא מהסתכלות בפלאי העולם, ואף לא מתוך מחקר שאנו עומדים ע"ז ע"י העולם. מתוך נפשנו פנימה. התכונות המוסריות בישראל מורות על היות להן מקור ועל היותן הקרנה והארה ממנו. אין אנו מצטערים וכו'. תביעה מוסרית הנשמעת מאנשי לב שאינם אנשי אמונה לא מביאה אותנו במבוכה, שכאלו מוכיחה שאין שני דברים אלה של אמונה ומוסר קשורים זה בזה.

להבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה א־להית, מפני שאנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק באיזו צורה שתהיה, היא בעצמה ההשפעה הא־להית היותר מאירה.



ו. העולם יחזור לתיקונו דרך תיקון המדות הרב י. מ. חרל"פ. מי מרום (ח"ב, פ"ב, ח')

כל הנטיות הטבעיות בכלל דרך־ארץ המה, והשרש שלהם הן המדות המזוקקות, שגם טבע הבריאה מחייב אותן, ומבלעדן איש את רעהו חיים בלעו וכו'. ועל דרך־ארץ זה נאמר בתנא דבי אליהו (רבא פ"א): לשמר את דרך עץ החיים, "דרך" זה דרך־ארץ, "החיים" זה תורה, מלמד שדרך ארץ קדמה לתורה, עיי"ש ובויק"ר פ"ט.

קדימה זו היא קדימה בזמן, שא"א לזכות לתורה זולת ע"י זיכוך המדות – קנין דרך ארץ בכל ישרו והיקפו, (שכן דברה תורה בלשון בני אדם ובלא מדות אינם בכלל אדם).

והנה לפני החטא לא היה צורך כלל לחוקי הטבע, והכל היה אפשר לזכות ע"י התורה בלבד. "ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה" – "לעבדה" בפקודין דעשה, "ולשמרה" בפקודין דל"ת (וזה"ח א' כ"ז ע"א). והיה נגלה אז איך שהטבע מתקיים ע"י קיום המ"ע והל"ת, ולא היה אז שום הבדל בין חיי הקדש לחיי הטבע. אמנם אחר החטא, הטבע ירד ממדרגה זו, ובכל זאת נשארה התביעה למדות הישרות והתבונה בהן.

ובאמת גם המה משרש התורה, אלא שבנוגע למדות נחדרה התורה לתוך תוכו של הטבע, ואף כל חטא וירידה לא יוכלו לעממם, זולת כשיוצאים לגמרי מחוקי וגדרי אדם ונעשים לקופים, בהמות בצורת אדם. וזהו "וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ולהט החרב המתהפכת לשמר את דרך עץ החיים" – "דרך" – זה דרך ארץ "החיים" זה תורה. מטובתו של המקום ב"ה, שהשאיר את הדרך ארץ בתוך הטבע. וזו ערובה שסוף סוף יחזור העולם לתיקונו.



ז. המוסר הישראלי קשור עם רעיון אחדות השם הרב הרץ. המחשבות הישראליות

רבוי האלים פוגם באחדות המוסרית של האדם ומכניס כמה רמות מוסריות וממילא אין כאן רמה כלל. תורת השואת הדתות מראה לנו בבהירות כי ברבוי האלים קיימים, בצד א־ל עליון של צדק ואמת, גם פולחן א־להות האהבה החושנית, א־ל השכרות וגם א־להי גנבים ושקרנים (פארנל). ברור שעל קרקע זה לא תוכל לגדול שיטה מוסרית

גבוהה ובעלת קיום. הדבר נכון אפילו לגבי הצורות הגבוהות ביותר של האלילות כגון של היונים. "האלים האולימפיים לא היו אלא מחקים ואפילו מפריזים בהנאה ובצער, בשלמות ובאי שלמות, בעליות ובירידות של החיים על אדמות. האדם לא יכול היה לקבל מהם שום הדרכה מוסרית. ליונים לא היה שום דבר הדומה אפילו במקצת לעשרת הדברות שיעצור בהם ויכבול אותם" (שטיין). למרות האהבה ליופי המציינת את היונים ולמרות תרבותם הגבוהה נשאר מבחינה דתית ומוסרית ברבריים, ועמם נחשב בעיני תלמידיהם, הרומאים של תקופת הקיסרות, כסמל הכוזב, הזועה, אהבת הבצע והעול. את פרי התורה האלילית של היונים יש לראות במוראות הזירה, בצילובים בהמון ובמעשי האכזריות הנוראים של אותם התלמידים עצמם, הרומאים מימי הקיסרות.

האמונה באחדות המין האנושי היא מסקנה טבעית מאחדות האל. מכיון שהאל יחיד, מוכרח הוא להיות אלהי האנושיות כולה. האמונה בריבוי אלים לא יכלה להגיע לידי תפיסת האנושיות כחטיבה אחת. היא לא יכלה לחבר את הפרק העשירי של ספר בראשית, שבו מיוחסים כל העמים לצאצא משותף אחד, כשם שלא יכלה לחבר את הפרק הראשון של ספר בראשית המכריז על האל היחיד כבורא עולם ומלואו.



לנושא הנ"ל ע"ע: "נספחות" ג', ד'.



בשולי המקורות

הפירוש המעשי של אמונה באלהים היא **ההליכה בדרכיו**, "מה הוא, אף אתה". ותכנה של הליכה זו היא "לעשות צדקה ומשפט". כל התורה כולה על רגל אחת היא: מאי דסני לך לחברך לא תעביד, כשם שהיא: "וצדיק באמונתו יחיה".

צמידות שני ענינים אלה של אלהות ומוסר מסבירה לנו את מאמרי חז"ל המדגישים את המיחד את תלמידיו של אברהם אבינו בשטח המוסרי, ואת קביעתם של סימני **היכר** לישראל שוב בשטח זה דוקא. תחושת אמונה וחוש מוסרי הם **שני צדדים של אותו מטבע**, כשם שאמונה - תכנה המעשי הוא הליכה בדרכיו, כן הליכה בדרכיו יש בה משום גילוי תחושת האמונה.

מכאן אנו מגיעים להנחה שלחזוק האמונה אפשר להגיע על ידי חיזוק הרגש המוסרי שבקרבתנו. "האהבה אשר תהיה בדך לרעד תזכך נפשך אל 'אהבת את ה' אֵלֶהֶיךָ'" (אהל יעקב). מאידך, שחיתות מוסרית, מדות מקולקלות מהוות את הרקע הנפשי לכפירה. הפחיתויות "הן מחיצות המבדילות בין האדם ובין השי"ת" (הרמב"ם).

כשם שידיעת **דרכי ה'** היא **ידיעתו** (לעיל פרק ג'), כן תכונות **האדם** שמקורן בדרכי ה', מביאות את האדם אל **מקורם**, אל אֵל עליון הפלא של הרגשת חוק המוסר בקרב **עצמו**, חוק שהוא יוצא דופן מחוקי הטבע החמריים (כפי שנראה להלן פרק ח'), ואי־אפשרות השלמה עם הרעיון שיתכן שיהיה עולם הפקר, שישלוט בו הכלל כל דאלים גבר, מביאים את האדם לאמונה באֵלֶהֶים בורא עולם ומנהיגו. **צלם** אֵלֶהֶים באדם מעיד לו על **מציאות** אֵלֶהֶים. "מאמונתו של בשר ודם אתה יודע אמונתו של הקב"ה".

הכרת אֵלֶהֶים היא חלק בלתי נפרד, שלב עליון הכרחי של הכרה מוסרית מושלמת. בה במדה שהאדם מרגיש ללא פקפוק בקיום הכח הרוחני בקרבו ככוח דוחף, לא מחמת רצון קבלת פרס ולא מתוך צורך בהגנה עצמית וע' לקמן פ"ח השיטה הניטשיאנית), אלא כהרגשת **מהות החיות**, הולכת וגוברת ההכרה שיש **מנהיג לבירה**.



ביסוס האמונה על הרגש המוסרי נצרך במיוחד בזמן שמסיבות שונות נתערער רגש האימון במסורת ותחושת האמונה לא פותחה. במקרה זה כל עוד נשאר הרגש המוסרי חזק באדם באמת, אם הוא רואה במוסר ערכים מוחלטים בלתי משתנים, כי אז עדיין לא פסה התקוה לחזרה למוטב. העמקה בטיבן של התכונות המוסריות מוכרחה להעמידו על כך שיש אֵלֶהֶים שופטים בארץ.

מהדברים האמורים נובעת האופטימיות של מרן הרב זצ"ל למראה ההתעוררות שהקיפה הרבה מצעירי ישראל בשעתה להקמת חיים מבוססים על צדק חברותי בעוד שההכרה הדתית הוחלשה אצלם ביותר. ההתעוררות להגשמת צדק חברותי מוכיחה כי הכחות הנפשיים אינם מושחתים שכן "עצם השאיפה לצדק באיזו צורה שהיא, היא בעצמה ההשפעה האֵלֶהֶית היותר מאירה". והוא הרעיון שמביע הרב חרל"פ זצ"ל בקשר עם ההשקפה הישראלית על אחרית הימים. הערובה לכך קיימת מאז ומתמיד, הרגש הטבעי שנשאר באדם כתביעה למדות הישרות, גם אם איננה תמיד תביעה חזקה, יש בה בכדי להחזיר את האנושיות כולה בסופו של דבר לתיקונה.

פרק ו'. יד ה' אשר בהיסטוריה

חוקיות בהיסטוריה האנושית. עליה המביאה לנפילה. לקחים המשתמעים על הכוח הפועל בעולם והמתחייב מזה. הבדל בין ישראל לעמים בדברי ימיו. לימודים על השגחה מקורות ישראל.

בתנ"ך

זכר ימות עולם בינו שנות דור ודור שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך:
דברים ל"ב, ז'.



כי אני ה' לא שניתי ואתם בני-יעקב לא כליתם:

מלאכי ג', ו'.



בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל-פעלי און להשמדם עדי-עד:

ואתה מרום לעולם ה':

תהלים צ"ב, ח-ט'.



הוי אשור שבט אפי ומטה-הוא בידם זעמי:

בגוי חנף אשלחנו ועל-עם עברתי אצונו לשלל שלל ולבז בז ולשמו מרמס
כחמר חוצות.

והוא לא-כן ידמה ולבבו לא-כן יחשב כי להשמיד בלבבו ולהכרית גויים לא

מעט:

ישעיה י', ח-ז'.



אתם עדי נאם ה' ועבדי אשר בחרתי למען תדעו ותאמינו לי ותבינו כי-אני הוא

לפני לא נוצר א-ל ואחרי לא-יהיה:

ישעיה מ"ג, י'.



בדברי חז"ל

סוף העונש לבא.

אף הוא (הלל) ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים, אמר לה: על דאמפת אטפוך, וכוף מטיפיך – יטופון.

אבות פ"ד, ו'.



ההשגחה בדברי הימים.

אמר ר' הנינא בר פפא: מאי דכתיב: "אני ה' לא שניתי" אמר הקב"ה: מעולם לא הכיתי אומה ושניתי לה; "ואתם בני יעקב לא כליתם" – זהו שנאמר: חצי אכלה בם, חצי כלים והם אינם כלים.

סוטה ט'.



עמים חולפים, לא כן ישראל.

"דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת" – אמר שלמה: אעפ"י ש"דור הולך ודור בא", מלכות הולכת ומלכות באה, גזרה הולכת וגזרה באה – "הארץ לעולם עומדת", ישראל לעולם עומדים לא נעזבו ולא יעזבו, לא כלו ולא יכלו.

דרך ארץ, א'.



בדברי הקדמונים

א. נס קיומו של ישראל מוכיח על השגחה מיוחדת
ר' יהודה הלוי. כוזרי (מאמר ב')

כ"ט. אמר הכוזרי: אם כן אתם היום גוף בלא ראש ובלא לב.

ל. אמר החבר: כן הוא, כאשר אמרת, ועוד: ולא גוף, אבל – עצמות מפזרות, כמו העצמות היבשות אשר ראה יחזקאל. ועם כל זה, מלך הכוזר, אלו העצמות אשר נשאר בהם טבע מטבעי החיים, וכבר היו כלים לראש וללב ורוח ונפש ושכל, טובים מגופות מצוירות מאבן וסיד בראש ועינים ואזנים וכל האברים. ולא חלה בהם מעולם רוח חיה ואי אפשר שיחול בהם, אך המה צורות דומות לצורות אדם ואינם אדם.

ל"א. אמר הכוזרי: כדברך כן הוא.

ל"ב. אמר החבר: כי האומות המתות אשר חשבו להדמות לאומה החיה לא יכלו אל יותר מן הדמיון הנראה: הקימו בתים לא־להים ולא נראה בהם לא־להים אות; הפרשו והנזרו להראות עליהם נבואה ולא נראתה, החניפו והכעיסו ובעטו ולא ירדה עליהם אש מן השמים ולא מגפת פתאום כדי לברר אצלם שענשם מאת הא־להים, ועל העון ההוא נפגע לבם, רצוני לומר הבית ההוא שהם מכונים אליו, ולא נשתנה ענינם. אבל ענינם משתנה כפי רובם ומעוטם, וחזקתם וחלשתם ומחלקותם וחבורם על דרך הטבע והמקרה.

ואנחנו כשימצא פגע את לבנו, אשר הוא בית מקדשנו – אבדנו, וכאשר ירפא נרפא אנחנו, בין שנהיה רב או מעט ועל איזה ענין שיהיה. כי מנהיגנו ומלכנו והמושל בנו והמחזיק אותנו בענין הזה שאנחנו בו מהפוזר והגלות – א־ל חי.

ל"ג. אמר הכוזרי: כן הוא. כי לא יעלה במחשבה שאומה מן האומות יקרה בגלות כזאת שלא תשתנה לאומה אחרת, כל שכן עם ארך הזמן הזה. וכמה אומות אבדו שחיו אחריכם ולא נשאר להם זכר, מהם: אדום ומואב ובני עמון וארם ופלשת וכשדים ומדי ופרס והברהמיים והצביים, וזולתם רבים.



ב. הקב"ה שומר הבטחתו לישראל רמב"ם. אגרת תימן

... גזר עמנו בוראנו ית' והבטיחנו מעולם ועד עולם שכל זמן וזמן שיעמד על שנאיהם של ישראל שמד או שיתחדש עליהם שום רגז שהוא עתיד לסלקו ולהסירו. שכן אמר דוד ברוח הקדש, מספר בלשון האומה שמתרעמת מתוקף יד עובדי עבודה זרה בנו ופשוט ממשלתם עלינו מתהלתנו, ואעפ"כ אין בהם יכולת להאבידנו ולמחות את שמנו. ואעפ"י שרודפים אחרינו ומנגעים אותנו בשמדות וגזרות; שכן אמר דוד עליו השלום (תהלים קכ"ט א' ב'): "רבת צררוני מנעורי יאמר נא ישראל. רבת צררוני מנעורי גם לא יכלו לי". ואתם, אחינו, האינכם יודעים שבימי נבוכדנצאר הרשע הכריחו את ישראל לעבוד עבודה זרה ולא נצלו מן הנמצאים אלא דניאל הנביא מישאל ועזריה, וסוף דבר השמידו הבורא יתעלה והאביד נמוסו וחזרה האמת למה שהיתה? וכן אירע בבית שני כשגברה מלכות יון הרשעה וגזרה שמדות גדולות ומשונות על ישראל לאבד הדת, וגזרו עליהם חלול שבת ולהפר ברית מילה ושיכתב כל אחד בלבושו שאין להם חלק בה' א־להי ישראל, ושיחק בקרן שורו כענין הזה ואח"כ שיחרוש בו. ועמדו בגזרה זו כמו חמשים

ושתים שנה, ואח"כ אבד הקב"ה ממשלתם ודתותיהם יחד. וכן תמצא לרבתינו אומרים ברוב המקומות: פעם אחת גזרה מלכות יון הרשעה שמד על ישראל, ושלום על ישראל – כך וכך גזרו עליהם, ואח"כ היה מבטל הבורא ית' הגזרה ההיא והיה משבית אותה והיה מבטל ומשבית הגזר אותה. וכן אמרו ז"ל (כתובות ג'): "שמדא עביד דבטיל".

וכבר הבטיח הקב"ה ליעקב אבינו ע"ה, שאעפ"י שישתעבדו האומות בזרעו ויענו אותם ויגברו עליהם, הם ישארו ויעמדו והמשתעבדים בהם יחלפו ויאבדו. כמו שנאמר (בראשית כ"ח, י"ד): "והיה זרעך כעפר הארץ", כלומר: אעפ"י שהם נתונים למרמס, ולמרפס כעפר הזה שהכל דורסים אותו, סוף שיגברו וינצחו. וכן על דרך המשל, כמו שהעפר באחריתו יעלה על הדורסים אותו וישאר הוא, והדורסים אותו לא יעמדו.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ג. ההיסטוריה היא תולדות חינוך האנושיות להכרת ה'

הרב ש. ר. הירש. אגרות צפון (מתוך מכתב ו')

... והארץ קבלה אחרי המבול צורה חדשה, הקשורה בתכנית חינוך האדם מחדש. כל אחד מחלקיה נבדל מרעהו, במזג האקלים שבו ובטיב אדמתו, בימים ובנהרות, בהרים ובמדבריות המשתרעים בתוכו. ובכל מקום ומקום, למרות שהאדם רואה את עצמו כאדוני הארץ, לאמתו של דבר, הארץ היא הקובעת את צורת חייו ועבודתו. על-ידי אקלימה וסגולותיה, היא משפיעה באופן מכריע אף על רוחו, גופו והשקפותיו, מהלך מחשבותיו ויצריו, ולבסוף – על שפתו; מכאן הרב-גונוניות המאפיינת את נסיונות המין האנושי.

יעודו של הנסיון הזה הוא לחנך את האדם לדעת את ה' ולדעת את עצמו. לדעת שהטבע כולו וחיי האדם משועבדים הם לא-ל יחיד ומיוחד, לדעת שיעודו של האדם אינו לרכוש קנינים וליהנות מהם, אלא געלה מזה.

מאז נכנסו העמים אחד אחרי השני למערכות ההסטוריה. כל אחד הביא אתו כחות חדשים ותוכנות של רוח אנוש ומתאמץ לכבוש לו על ידם, במלחמה נגד הטבע או נגד עמים אחרים, קנינים ותענוגות, ולשמור עליהם לנצח.

אבל כח עליון המפקד על כל פעולותיהם הורס בנשימה קלה את מה שהם דימו לבנות לנצח; ולעיניה התהוות של האנושיות מפתח הכוח העליון הזה גדולות ונצורות, דוקא מהגורמים הקטנים שאיש לא שם אליהם לב.

הדור שעלה לפסגת הקנינים והתענוגות, עצם גדולתו גורמת לנפילתו ארצה, ומפנה מקום לדור חדש, אשר יחזור על אותו נסיון.

על פי רצון ה', יודעים האחרונים על מה שקרה לראשונים, את נסיונותיהם וכשלונותיהם.

לאחר כל הנסיונות האלה, לאחר העליות והירידות המרובות יודע כל עם לרשום בספר תולדותיו שכל גדולת אנוש הבל היא. כל הנסיונות ליצור אושר לנצח על ידי קניני רכוש וגדולה נכשלו, כל הבנינים שהושתתו על כוח אנוש וחכמה שיסודה ברכוש ותענוגות נפלו תחתיהם; ולא היה בנין עדי-עד, אלא מה שבני אדם כוננו על אדני צדק ואהבה ומתוך יראת ה'. לאחר שסגד לכל היצורים ולבסוף לעצמו כלאיליל, יקום על חרבות כוח וגאות האדם דור חדש, אשר יכיר בחרדה שאין ממש בכל האלילים האלה, ועיניו ישא למרום אל הא-ל היחיד; תתעורר שוב בלבות בני האדם ההבנה לגדולה האמתית, הרואה אף בקנינים ותענוגות רק אמצעים לעבודת ה'. או תחדור הכרה זו לכל קצות התבל לתוך האנושיות המאוחדת מחדש. (ישעי' ב', י"א) "עיני גבהות אדם שפל, ושח רום אנשים, ונשגב ה' לבדו ביום ההוא!"



ד. קיום עם ישראל מפגין מציאות מנהיג העולם הרב ש. ר. הירש. כתבים

(ויקרא כ"ו, מ"ד) "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ד' א-להיהם!" "לא מאסתים" כפי שמבארים לנו חז"ל – בימי כשדים, "ולא געלתים" – בימי המן, "לכלותם" – בימי יונים, "להפר בריתי אתם" – בימי רומאים, "אני ה' א-להיהם" – לעתיד לבא, שאין כל אומה ולשון יכלה לשלוט בהם. (ילקוט).

אף אם תתקשרנה כל חכמתם של הכשדים, כל אמנותם של היונים, כל מלכותם של הפרסים וכל הפוליטיקה המדינית והדתית של הרומאים, אף אם כל אלה תתחברנה להשמיד את העם הזה בתארן אותו כעם בזוי, מושחת, מקולל – אעפ"כ לא יעלה לכלותם, אף לא לכלותם כליון רוחני, אפילו לא להוציא מלב בני האדם ואף לא מלבן הן את ערכם הרוחני-א-לוי. בעל כורחם נעצרים הם סוף סוף ביראת הכבוד בפני הופעתו ההסטורית של העם הזה. עמידתו הנפלאה של העם הזה בתוך כל השתוללות אויביהם, גמישותם הנפלאה, ערנותם ורעננותם הרוחנית והמוסרית בתוך כל הצרה והמצוקה, מוציאה בכל כרחם את ההודיה כי: על אף הכל אצבע א-להים היא. ועל אף הכל, לא רק

בעבר הארץ ישראלי – התנ"כי, אף בתוך ההווה המעוות האירופי המביא צרה וצוקה, ה' עמם, "כי אני ה' אֱלֹהֵיהֶם" – כה דבר וכה קיים.

אותה בחינה "אף גם זאת" שביעוד האֱלֹהִי, ואותה ההודיה שבפי כל העמים, "על אף הכל", כל אלה עשו את כל תולדות גלותם הארוכה של ישראל לעדות מזהירה ומאירה לה', העמידו את העם הזה בפיוורו כחידה היסטורית־עולמית שאינה ניתנת לשום חישוב, השמה לאל כל בנין־אב היסטורי, הלועגת לכל היקש סטטיסטי־היסטורי, המפגינה כי המוסרי הוא הכח הבלתי מנוצח וכי רק היחיד המיוחד הוא "קורא הדורות מראש".



בשולי המקורות

הסתכלות בתולדות ימי האנושיות הכלליים ובתולדות עם ישראל בפרט מביאה למסקנה שיש יד נעלמה המכוונת אותם לפי יסוד של שכר ועונש בהתאם לחוקי המוסר הישראלי.

אם כי כל עם העולה על במת ההיסטוריה נראה כמודרך על ידי רצון הקיום וההשתלטות שלו, ואם כי במעשים מקוטעים ובתקופות מבודדות אי אפשר להבחין את פעולתו של איזה חוק מוסרי בעולם, שיקצץ זרוע רשע ושיביא נקם ושילם עבור המעשים של הפרט ושל הכלל, הרי בהתבוננו **בכל** המהלך ההיסטורי כאחד, בעמים שעלו על הבמה בתרועת נצחון, שמשלו בכפה ושהיה נדמה בשעתו שאין קץ לגדלם, ואשר נדמה היה כי חיל העמים אשר ינקו ואשר שדדו רק הרבה את חסנם וגבורתם, והנה לבסוף ירדו כלעומת שעלו, ופלטו את אשר בלעו וזכר לא נשאר לגדלם ולחסנם, בהתבוננו ובראותנו כל זאת יאמר לנו לבנו: אכן יש אֱלֹהִים שופטים בארץ! יש גבול לרשעה, ויש והיא נדרשת לתת דין וחשבון על מעשיה. "שודד ואתה לא שדוד ובוגד ולא בגדו בד, כהתמד שודד תושד, כנלתך לבגד יבגדו בד" (ישע' ל"ג, א').

ואעפ"י שאין אנו מסוגלים למצא את החשבון המדוקדק של כל פרט ופרט של כל מעשה ומעשה, כי על כן יד אֱלֹהִים **נעלמה** היא, כי כן סידר עולמו באופן **שהרוצה** שלא להרגיש יוכל להתעלם ממנה. ועל לקמן פרק ט', ג'; ופרק י"ג, א'. אולם המסתכל **האוביקטיבי** יקיש **מן הכלל על הפרט**, ויבין שאין זה אלא מחמת **קוצר** כח הסתכלותנו לחדור לכל עמקי החשבונות

הדקים והמסובכים של ההשגחה העליונה. להשקפה מדויקת ולהבחנת כל פרטי הפרטים הגיע רק משה רבנו ע"ה (לעיל פ"ד). אולם גם כח ההסתכלות שלנו דיו לשכנע באמתות השגתו של אדון הנביאים. "בפרח רשעים כמו עשב ויציצו כל פעלי און, להשמדם עדי-עד". "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבר ואשמורה בלילה".

והכרה זו כשם שהיא מתבססת מתוך הסתכלות פללית בדברי ימי העמים כן היא מתאשרת נוספות מתוך הסתכלות בדברי ימי עמנו. פלא קיומו בגולה ללא ארץ וללא ממלכה, מוקף תמיד גויים עוינים שונאים בנפש, אשר מאז היותו ביניהם זממו לאבדו ולא עלתה בידם, פלא אשר איננו יכול להיות מובן בשכל האנושי, ואשר מעורר השתוממות ההיסטוריונים, אף הוא מצטרף להוכחה על קיום חק רוחני בדברי ימי האדם ועל קיומה של יד מסבבת הסבות אשר היא ששמרה על קיומו של עם ישראל, יד אלהים היא, השומר הבטחתו לישראל. כי לא בכח יגבר איש כי אם ברוח, רוח ה' צבאות, אשר עשתה זאת.



[לנושא ע"ע י. אפשטיין "אמונת היהדות" פי"ג.]

פרק ז'. תחומי השכל והאמונה

המחקר השכלי להכרת אלקים וגבולותיו. כיצד להתייחס למחקר השכלי? אמונה ומחקר מה עדיף? ההבדל בין החוקר למאמין. אמונה בתוקף קבלת אבות. אמונה בכוח הרגש שבנפש. תנאים לאי-ערפול ההרגשה. אקסיומה של אמונה ואקסיומה של כפירה. חזון האמונה.

בתנ"ך

ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים ...

דברים ד', ו'.



דרך אמונה בחרתי ...

תהלים קד"ט, ל'.



... דע את אֱלֹהֵי אֲבִיךָ וְעַבְדָּהוּ ...

דה"א כ"ח, ט.



בדברי חז"ל

גבול יש לשכל האנושי.

כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפניו ומה לאחור.

תניגה י"א.



האדם צריך להשתמש בשכלו.

תניא, ר' יוסי אומר: אוי להם לבריות שרואות ואינן יודעות מה רואות, עומדות ואינן יודעות על מה הן עומדות.

שם, י"ב.



כנגד הטוענים.

הוי שקוד ללמוד תורה ודע מה שתשיב לאפיקורוס.

אבות פ"ב, י"ט.



בדברי הקדמונים

א. מהי מטרת המחקר?

רב סעדיה גאון. האמונות והדעות (מההקדמה)

... אנחנו חוקרים ומעינים בעניני תורתנו בשני ענינים: האחד מהם שיתברר אצלנו בפועל מה שידענו מנביאי האמת במדע; והשני, שנשיב על כל מי שטוען עלינו בדבר מדברי תורתנו. והוא שא־להינו חייבנו כל מה שאנו צריכים אליו מענין תורתנו על ידי נביאיו, אחר שאמת להם הנבואה אצלנו באותות ובמופתים, וציונו שנאמין בענינים ההם ונשמרם. והודיענו כי כאשר נעיין ונחקור יצא לנו הברור השלם בכל שער כאשר הודיענו על ידי נביאיו. והבטיחנו כי לא יתכן שיהיה לכופרים עלינו טענה בתורתנו ולא ראייה למספקים באמונתנו. והוא באמרו במה שהגיד לנו מן הדברים כולם שהם מוחלים, והוא הבורא את התחלתם, והוא אחד ואין שותף לו כאמרו: (ישעי' מ"ד, ו') "כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו ה' צבאות אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין א־להים". ואמר אחריו במה שצוה בו והזהירנו ממנו והגיד אותה לנו שהוא היה הוה ויהיה, כאמרו: (שם שם ז') "ומי כמוני יקרא ויגידה ויערכה לי משומי עם עולם ואותיות ואשר תבאנה יגידו למו". והסיר פחדנו מן החולקים עלינו, כי לא יתכן להם שיגברו עלינו בטענה ולא שיראו עלינו דבר מחויב, כמו שאמר (שם, שם ח'): "אל תפחדו ואת תרהו הלא מאז השמעתיך והגדתי ואתם עדי היש א־לוה מבלעדי ואין צור בל יעדתי". ואמרו: "אל תפחדו" רוצה בו עניני בעלי דינים ברובם וכוחותם ומדותם כמו שאמר במקום אחר: (שם נ"א, י"ג) "ותפחד תמיד כל היום מפני חמת המציק". ואמרו: "ואל תרהו" הוא כמו ואל תיראו (כאשר יבא בענין התמורה הה"א במקום אל"ף), ורוצה – מן הדברים עצמם ומן הטעויות עצמם, כאשר אמר במקום אחר (יחזקאל ב', י'): "מפניהם אל תירא ומדבריהם אל תחת", ואמר

א. שיתברר אצלנו בפועל וכו'. שנגיע מתוך שיקול שכלי עצמי למה שנמסר לנו בקבלה מאבותינו. שהם מוחלים. שהיתה להם התחלה, כלומר שהם נבראו אי פעם ואינם קדמונים.

(שמות ט', כ'): "הירא את דבר ה'". ואמרו: "הלא מאז השמעתוך" רוצה בו ההגדות שעתידיים לבא; ואמרו "והגדתי" רוצה בו ההגדות אשר חלפו כמו שאמר (ישעי' מ"ב, ט'): "הראשונות הנה באו וחדשות אני מגיד"; ואמרו: "ואתם עדי" דומה אל מה שראה העם מן האותות הנראות והמופתים הנגלים, והם על פנים רבים מבא עשר המכות ובקיעת הים ומעמד הר סיני. ואני רואה כי ענין המן יותר נפלאת מכולם, כי הדבר המתמיד יותר נפלא מהנפסק, כי לא יעלה בדעת תחבולה שתכלול עם שמספרם קרוב לאלף אלפים אדם ארבעים שנה לא מדבר, כי אם במזון מוחל, יחל אותו הבורא להם באויר. ואילו היה הנה שום פנים לתחבולה לקצת זה, היו מקדימים אלה הפילוסופים הקדמונים והיו מכלכלים תלמידיהם בו ומלמדים אותם החכמות והיו מספיקים להם, מהצטרך לעסוק בקנין ולבקש עזר מבני אדם, ולא שיהיו המון בני ישראל מסכימים על הענין הזה, ומספיק זה בתנאי כל הגדה נאמנת.

ועם זה, כשהיו אומרים לבניהם שאנחנו עמדנו במדבר ארבעים שנה אוכלים המן ולא היה לו שום עיקר, היו אומרים להם בניהם: הנה אתם מכובים לנו, אתה פלוני – הלא זה שרך, ואתה פלוני – הלא זה גנך, אשר מהם הייתם תמיד מתפרנסים! זה מה שלא היו בניהם מקבלים מהם בשום פנים. ואמרו: "היש אלוה מבלעדי" רוצה בו, שמא הייתם יראים שיהיה קצת מה שהגדתי לכם שהיה או קצת מה שהגדתי לכם שיהיה – אין כן, אם היתה בריאה מבורא זולתי, ושמא לא הייתי יודע כל מה שיעשהו. וכיון שאני אחד, דעתי כוללת כל מה שעשיתיו ומה שאעשהו. ואמרו: "ואין צור בל ידעתי" נכנסו בו גדולי בני אדם וחכמיה, כי מלה "צור" נופלת על גדולי בני אדם, כאמרו (ישעי' נ"א, א'): "הביטו אל צור הוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם וגו'", ורוצה בו, כי אין חכם ואין גדול שלא אדעהו, ולא יתכן שיהיה להם טענה עליכם בתורתכם ולא שובר לאמונתכם, מפני שדעתי כולל הכל והודעתי לכם אותו.

ועל הדרך הזה, ירחמך הא-ל, נעייך ונחקור להוציא אל מה שהודיענו א-להינו במדע ובהכרה, (ויסמך לשער הזה שער שאנו צריכים לו). ונאמר, כשיהיו דברי התורות מתקיימות בחקירה ובעיון הברור כאשר הגיד לנו א-להינו, מה אופני החכמה שהודיענו אותם מדרך הנבואה והעמיד עליהם מופתים ואותות הנראות, לא המושכלות? אחר כך אשיב בעזרת הא-ל התשובה השלמה. ונאמר מפני שידע בחכמתו כי המבוקשים המוצאים

לקצת זה. למשהו מעין זה. כשיהיו דברי התורות והחכמות מתקיימות בחקירה וכו'. מכיון

במלאכת העיון לא ישלמו כי אם במדה מהזמן, כי אם יניח אותנו בידיעת תורתו עליה, נעמוד זמן בלא תורה עד שתשלם המלאכה ויתום העסק בה. ושמא רבים ממנו לא תשלם בו המלאכה בעבור חסרון שיש בו או שלא ישלם לו להתעסק בה בעבור שיקוף בה, או מפני שהספקות שולטים עליו ומבלבלים אותו. ושמרנו הבורא מכל אלו הטורחים כלם במהרה ושלח לנו שלוחיו והגיד לנו בהגדה והראנו בעינינו אותות עליה ומופתים שלא התערב בהם ספק, ולא מצאנו דרך לדחותם כמו שאמר: "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם". ודבר עם נביאו בפנינו ושם זה מחייב להאמין בו תמיד, כמו שאמר: (שם י"ט, י"ט) "בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם". והתחייבנו מיד לקבל ענין התורה וכל אשר נכלל בה כבר התקיים בעד המוחש, והתחייב בקבולו כל מי שהוגד לו בראיית ההגדה הנאמנת, כאשר אני עתיד לבאר. וצונו שנרצה לעיין במתן עד שיצא לנו זה בעיון, ולא סרגנו מהמעמד ההוא עד שנתקיימה טענתו עלינו. והתחייבנו להאמין בתורתו ממה שראו עינינו ושמעו אזנינו. ואם יארך הזמן למעיין ממנו עד שישלם עיונו לא יחוש לזה, ומי שיתאחר בעבור דבר מונע מזה לא ישאר בלי דת. ומי שיהיה מן הנשים או הנערים ומי שלא ידע לעיין תהיה דתו שלימה ומגיע אליה, כי כל בני אדם שוים במדעים החוששיים, ישתבח החכם המנהיג. ובעבור זה אתה רואה בתורה מקבץ בהרבה מקומות הנשים והבנים והאבות בזכרון האותות והמופתים.

ואחר כך אומר בהקרבת זה: כמי ששקל מממונו אלף זוז, לחמשה לכל אחד כ"ב זוז, ולששה אנשים לכל אחד ששה עשר זוז ושני שלישי זוז, ולשבעה לכל אחד ארבעה עשר זוז ושתי שביעיות, ולשמנה אנשים לכל אחד שנים עשר זוז ושלוש שמיניות ולתשעה אנשים לכל אחד עשרה זוזים ותשיעית. ורוצה לאמת אצלם במהרה מה שנשאר מן הכל, והוא אומר שהנשאר הוא ת"ק זוז, התחייבו להאמין מה שאמר להם. ויש להם מתן לדעתו מדרך החשבון כל אחד כפי השגתו והבנתו, ומה שקורה לו מדבר מונע.



שאפשר להבין הדברים מעצמנו, לשם מה ניתנה תורה? ולא סרגנו מהמעמד ההוא וכו'. ואנו ממשיכים לסמוך אמונתנו עפ"י קבלת אבות על מעמד מתן תורה עד אשר נבסס הדבר באופן עצמאי. במדעים החוששיים. בידיעה הבאה אלינו ע"י החוש. דהיינו ע"י הנסים והנפלאות שנעשו לאבותינו ביציאה ממצרים. ויש להם מתן וכו'. בדרך מתונה ומחושבת יכולים לדעת ע"י חשבון.

ב. חובת המחקר העצמי
רבנו בחיי. חובת הלבבות (שער היחוד)
1. פרק ג'

אך לדעת אם אנו חייבים לחקור על היחוד בדרך העיון אם לא, אומר: כי כל מי שיוכל לחקור על הענין הזה והדומה לו מן הענינים המושכלים בדרך הסברא השכלית, חייב לחקור עליו כפי השגתו וכח הכרתו. וכבר הקדמתי בתחלת הספר הזה מן הדברים המראים חיוב הענין מה שיש בו די, והמתעלם מחקור הרי זה מגונה, ונחשב מן המקצרים בחכמה ובמעשה. והוא דומה לחולה שהוא בקי בחליו ובדרך רפואתו, סמך על רופא שמרפא אותו בכמה מיני רפואות. והוא מתעצל לעיין בחכמתו וסברתו ברפואות הרופא לדעת אם הוא מתעסק בענינו על דרך נכונה או לא, והיה יכול לעמוד על זה מבלי דבר שימנעהו. וכבר חייבתנו התורה בזה, כמו שכתוב: (דברים ד') "וידעת היום והשבות אל לבבך וגו'". והראיה שההשבה אל הלב הוא עיון השכל, הוא מה שאמר הכתוב: (ישעי' מ"ד) "ולא ישיב אל לבו ולא דעת ולא תבונה וגו'". ואמר דוד ע"ה: (תהלים ק') "דעו כי ה' הוא אֱלֹהִים וגו'", ואמר: (שם צ"א) "אשגבהו כי ידע שמ"י", ואמר: (ירמ' ט') "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי". ואמרו רבותינו ז"ל: (אבות פ"ב, י"ד) הוי שקוד ללמד תורה ודע מה שתשיב לאפיקורוס. ואמרה תורה: (דברים ד') "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים וגו'". ואי אפשר שיוודו לנו העובדי כוכבים במעלת החכמה והבינה, עד שיעידו לנו הראיות והמופתים ועדי השכל על אמתת תורתנו ואומן אמונתנו. וכבר הבטיחנו יוצרנו לגלות אור כבודו על כל בשר, ושיראה כבודו הבהיר לאות לנו אל אמתת תורתנו, כאשר אמר: (ישעי' ס') "והלכו גויים לאורך וגו'", ואומר: (שם ב') "והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' וגו'". וכבר התבאר מן השכל ומן הכתוב ומן הקבלה, שאנו חייבים לעיין במה שנוכל להשיג בירורו בדעתנו.



2. הנ"ל, פרק ד'

אך איך דרך המחקר על אמתת היחוד, ומה שאנו צריכים לדעתו קודם שנחקר על היחוד, אומר: כי כל דבר שמבקשים לדעת אותו כשנסתפקים במציאותו, צריך לשאול עליו תחלה: אם הוא נמצא אם לא. וכשתברר אמתת מציאותו, צריך לחקור עליו: מה

הוא ואיך הוא, ולמה הוא. אך הבורא יתעלה אין אדם רשאי לשאול עליו אלא באם הוא בלבד. וכשתתברר מציאותו בדרך העיון, נחקור עליו אם הוא אחד או יותר מאחד. וכאשר יתברר לנו שהוא אחד, נחקור על ענין האחד, ועל כמה פנים יאמר אחד. ובוה יתקיים לנו היחוד השלם, כמו שאמר הכתוב: (דברים ו') "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד". על כן אנחנו חייבים לחקור תחלה היש לעולם הזה בורא אם לא. וכאשר יתברר שיש לעולם בורא בראו וחדשו, נחקור עליו אם הוא אחד או יותר מאחד. וכשיתברר כי הוא אחד נחקור על ענין האחד העובר והאחד האמת, ומה שצריך לספר בו על הבורא מענינו, ובו ישלם ענין היחוד בלבנו, ויגמר במחשבתנו בעז"ה.



ג. הכרת אלהים בדרך המחקר

רבנו בחיי. חובת הלבבות (שער היחוד, מתוך פ"ה) *

ההקדמות אשר יתברר מהן כי לעולם הזה בורא בראו מאין הן כדלקמן:

א. אין הדבר עושה את עצמו. ב. כל תופעות המציאות אינן נצחיות, וזוה מתחייב שתופעות אלו נתחדשו בזמן מסוים. מהקדמות אלו יש להוציא את המסקנה שיש לעולם בורא שבראו מאין.

ונברר את ההקדמות: א. כל דבר שלא היה לפני כן ונתחדשה מציאותו לא יתכן הדבר אלא באחד משני פנים: שהוא המציא את עצמו או שאחר המציאו. אם נניח שעשה את עצמו נצטרך לומר שהדבר נעשה או לפני היותו או לאחר היותו. ושתי אפשרויות אלו מופרכות: אם נאמר שעשה את עצמו טרם היותו, הרי באותה שעה לא היה אלא אפס ואיך תתכן מצדו פעולה. ואם עשה את עצמו אחר היותו הרי נמצא שלא עשה ולא כלום.

ב. כל המציאות כולה נמצאת במצב של התחלפות חמרים תדירה – בעל החי מת ומסתלק, צורת האדמה משתנית בעטין של פעולות טבע. כל זה פועל מתוך תקופת זמנים מסוימת. כל תופעה דורשת תקופת זמן שבתוכה שנוי זה חל. מכיון שכל העולם מרכב מתופעות אלו שהן פועלות בזמן, הרי שגם הסכום הכללי של כל התופעות כולן, מגבל הוא במסגרת הזמן והיתה לו התחלה בזמן מן הזמן, כלומר שנתחדש העולם באותה שעה.

ב. ואיך הוא. ידיעת מהותו. ולמה הוא. סבת התהוותו. אלא באם הוא בלבד. רק בירור היותו מצוי. ועל כמה פנים יאמר אחד. מהם המובנים השונים של המלה אחד. האחד העובר והאחד האמת. האחד היחסי והאחד המוחלט, (עי' לעיל פ"ד סעיף ב').

(* בשינויים.)

מתופעות אלו שהן פועלות בזמן, הרי שגם הסכום הכללי של כל התופעות כולן, מגבל הוא במסגרת הזמן והיתה לו התחלה בזמן מן הזמן, כלומר שנתחדש העולם באותה שעה.

ועוד – הרי אנו יכולים לצייר לעצמנו אפשרות של הוצאת תקופה מסויימת מתוך גלגל הזמן. הוצאת תקופה זו בהכרח תקטין את הסכום של התופעות. אולם, בדבר ללא תכלית הרי לא תתכן הקטנה, ומזה מתחייב שבנצחיות לא יתואר חלוקה לחלקים, מה שאינו כן בעולמנו. ומזה מוכח שהעולם הוא מגבל בזמן. כלומר שנתחדש בזמן מן הזמן ממצב של אפס.

זה מחייב אותנו לומר שיש לעולם מי שחידשו ובראו מאין.

אכן, יש בני אדם האומרים שהעולם נהיה במקרה, מבלי בורא שבראו ויוצר שיצרו. אולם דבר זה מתמיה, איך יעלה דבר כזה על דעת אדם בריא בכח שפוטו. הרי אילו היה זה שומע, לדוגמא, אדם שמספר בגלגל הדולה מים מן הבאר ומשקה את החלקות, שזה נתקן מעצמו מבלי אומן שטרח בחבור כליו השונים, היה מחשיב אותו ככסיל וממהר להכחישו. ואם אין מתקבל על הדעת רעיון זה באחת התחבולות הקטנות של השכל האנושי, איך נוכל להעלות דבר זה על הרעיון בגלגל העולם הגדול של הארץ וצבא השמים, שהננו רואים בהם חכמה עצומה, ואיך יתכן לומר שנעשה הדבר מבלי כוונת מכוון ומחשבת חכם בעל יכולת בלתי מגבלת.

והרי ידוע שהדברים הנעשים מבלי כוונה לא יצא מהם שום סימן לחכמה ויכולת בצוע. הלא תראה אם ישפך דיו על ניר חלק, לא יתכן שיצטייר ממנו כתב מסודר ושורות הנקראות ברעיון ותכן. ואילו היה אדם מביא לפנינו מכתב מסודר ואומר כי נשפך הדיו מאליו על הניר ומזה נעשה צורת הכתב מאליה, האם לא היינו מכזיבים אותו מיד, ואיך נוכל להניח דבר זה עצמו בדבר שמלאכתו הרבה יותר דקה ותיקונו יותר קשה ומסובך ועמוק עד אין תכלית שיהא מבלי כוונת מכוון ובעל יכולת בלתי מוגבל.



ד. העיון העצמי הוא השלב השני אחר הקבלה

רמב"ם. מו"נ (ח"ג פ' נ"ד)

... החכמה ההיא הגמורה היא אשר התבאר בה במופת מה שלמדנוהו מן התורה על דרך הקבלה מן השכליות ההם. וכל מה שתמצא בספרים מהגדלת החכמה וחשיבותה

ד. החכמה ההיא הגמורה. לפני כן ביאר שכמה סוגי ידיעה נקראים בשם זה. ובא לומר עכשיו, שהסוג העיקרי של חכמה. דרך קבלה מן השכליות ההם. שבתורה באו יסודות לא בתור הוכחות אלא בתור אמיתיות נתונות, (כגון שאי-להים אחד, שאינו גוף וכיו"ב). מהגדלת החכמה. מה שמגדילים ערך החכמה.

ומיעוט קוגניה: (איוב ל"ב, ט') "לא רבים יחכמו", (שם כ"ח, י"ב) "והחכמה מאין תמצא" וכיו"ב הפסוקים הרבה, כולם על החכמה היא, אשר תלמדנו המופת על דעות התורה וכו'.

וזכרו החכמים ז"ל ג"כ, שהאדם נתבע בידיעת התורה תחלה, ואח"כ הוא נתבע בחכמה, ואח"כ הוא נתבע במה שראוי עליו מתלמודה של תורה, רצוני לומר להוציא ממנו מה שראוי לעשות. וכן ראוי שיהי' הסדר שיודעו הדעות ההם תחלה על דרך קבלה, ואח"כ יתבארו, במופת, ואח"כ ידוקדקו המעשים המטיבים דרכי האדם. וז"ל להיות האדם נתבע על אלו הענינים השלשה על הסדר הזה אמרו: (שבת ל"א.) כשאדם נכנס לדין תחלה אומרים לו: קבעת עתים לתורה? פלפלת בחכמה? הבנת דבר מתוך דבר? הנה התבאר לך, שידיעת התורה אצלם מין אחד, והחכמה מין אחר, והוא – לאמת דעות התורה בעיון האמיתי.



ה. הידיעה העיונית היתה קיימת בישראל ונשתכחה רמב"ם. מו"נ (ח"ב מתוך פ' י"א)

... ואלו הענינים כולם בארנו שאינם סותרים דבר ממה שזכרוהו נביאנו וחכמי תורתנו, כי אומתנו אומה חכמה שלימה, כמו שבאר יתעלה על ידי האדון אשר השלימנו ואמר (דברים ד', ו'): "רק עם חכם ונבון הגוי" וגו'. אך כאשר אבדו טובותינו רשעי אנשי האומות הסכלות ואבדו חכמתנו וחבורינו והמיתו חכמינו עד ששבנו סכלים כמו שיעד רע בעוונותינו ואמר (ישעי' כ"ט, י"ד): "ואבדה חכמת חכמי ובינת נבוניו תסתתר", והתערבנו בהם ונעתקו אלינו דעותיהם, כמו שנעתקו אלינו מדותיהם ופעולותיהם. וכמו שאמר בדמיון המעשים (תהלים ק"ו, ל"ה): "ויתערבו בגויים וילמדו מעשיהם", כן אמר בהעתק דעות הסכלים אלינו (ישעי' ב' ו'): "ובילדי נכרים ישפיקו", תרגם יונתן בן עוזיאל: ובנימוסי עממין אזלין. וכאשר גדלנו על מנהג דעות הסכלים, שבו אלו הדיעות הפילוסופיות כאלו הם נכרים מתורתנו בזרותם מדעות הסכלים, ואין הענין כן.



במה שראוי עליו וכו'. מה שצריך להסיק מתוך הלימוד, היינו הצד המעשי. שידיעת התורה וכו'. שהחכמה הוא משהו נוסף ולא רק ידיעת מה שכתוב בתורה.

ה. ואלו הענינים כולם וכו'. היינו הידיעות הפילוסופיות על אלהים ועל עולם. האדון אשר השלימנו. אשר הורה לנו את דרך השלמות. והיינו – מרע"ה. שיעד רע. שהודיע ה' מראש שיבא עלינו רע. ונעתקו אלינו. וקבלנו מהם. שבו אלו הדעות וכו'. נעשו הידיעות הפילוסופיות כאלו זרות לנו. בזרותם וכו'. מתוך היותן לא מתאימות עם הדעות האליליות של אומות העולם.

בדברי האחרונים

ו. האמונה עולה על המחקר

ר' יוסף אלבו. העיקרים (מאמר א', פ' כ"א)

האמונה בשי"ת ובתורתו היא המביאה את האדם אל ההצלחה הנצחית ואל דבקות הנפש בדבר הרוחני. וזה דבר אמת אותו הנסיון, לפי מה שבא בו הקבלה הנמשכת כי לעולם לא נמצא לאחד מן הפילוסופים ולא לשום חוקר ששיג למעלת הנבואה, והוא הדבק הרוח האלהי עם השכל האנושי, כמו שנמצא לבעלי התורה שנדבק שכלם בה' דיבוק חזק עד שיגיע מהתדבקותם לשנות טבע המציאות לעשות הפצם ורצונם ויחדשו בעולם אותות ומופתים יותר מאד כנגד טבע המציאות. וכו'. כי האמונה בשם ובתורתו היא הנותנת שלמות בנפש ודבקות בעליונים עד שיכנע אליו הטבע לעשות רצונו, לפי שנפשו מתעלית ע"י האמונה במדרגה שהיא למעלה מן הדברים הטבעיים, ועל כן ימשול בהם.

ובעבור זה נשתבח אברהם אבינו ע"ה על האמונה, אמר הכתוב: "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה" (בראשית ט"ו, ו'), ונענשו משה ואהרן על אשר לא האמינו אמר הכתוב: "יען לא האמתם בי להקדישני וכו' לכן לא תביאו" (במדבר כ', י"ב). וכו'. ולזה תמצא האותות והמופתים נעשים לבעלי האמונה, לא לבעלי הידיעה המחקרית, להורות כי האמונה היא למעלה מן הידיעה המחקרית ומן הדברים הטבעיים.



ז. גבולות האמונה

הנ"ל. שם (פ' כ"ב)

... דבר שלא יספק בו שום אדם, כי האמונה שראוי שתשים את האדם מצלית, היא האמונה בדבר שהוא אמת בלבד. לא האמונה במה שאינו נמצא שהוא נמצא, ובמה שהוא נמצא שאינו נמצא וכו'.

... שהנמנעות שני מינים: אם נמנעות קיימות בעצמם, שלא יתואר השם ביכולת על חלופן וכו'. וכיו"ב הנמנעות א"א שתבא הקבלה להאמין במציאותם ולא במה שהוא

ו. לפי מה שבא הקבלה הנמשכת. בהתאם למה שמסרו לנו בקבלה מדור לדור.

ז. שהנמנעות. הדברים הבלתי אפשריים. נמנעות קיימות בעצמם. דברים שלא יתכן שיהיו מצד

ממינם, ואי אפשר לחוש שיעיד לעולם על המצא זה ולא על כיוצא בו, אחר שאי אפשר לשכל לצייר מציאותה. ולזה לא יתכן שתבא האמונה על זה ולא על כיוצא בזה. וכו'. ויש מין אחר מן הנמנעות, שאפשר שיתואר השם ביכולת על חלופן, והן הנמנעות אצל הטבע בלבד. כי אלו וכיוצא בהן אף אם הם נמנעות אצל הטבע, אינן נמנעות בחק הבורא. וכו'. ובמין השני הזה מן הנמנעות אפשר שתבא אמונה בו, אחר שאפשר לשכל לצייר מציאותו.



ח. יראת ה' מציינת את התפיסה הדתית
ר' יצחק בן עראמה. "חזות קשה" (מתוך שער ג')

... לפי שמנהג הפילוסופים היה להודות הפעולות כולן אל האל ית' על דרך ההשתלשלות, והוא מה שעלה מדעת העיוני ומהשערות השכלית הוא מה שיחסוהו אל האל ית' כמו שאמרנו. עד שבזה האופן יאמרו שכל הפעולות השלמות והמעשים השכליים על פי ה' יעשו, יעשו מי שיעשו. אמנם הפעולות אשר לא יגזור השכל על שלמותם ותועלתם המה המעשים המיוחסים אל סכלות האנשים ואל העדר שכלם, לא אליו ית' בשום פנים. והיה ג"כ האמת כמו שאמרו שהריגת האדם בנו, משחית נפשו הוא יעשנה, ולא בשום היקף כלל וכלל. הוצרך האל ית' להוציא אברהם אבינו וזרעו מאיצטגנינות שלו לצוותו להעלות את בנו לעולה, שישכל מדבריו בתחלה לשוחטו, כדי שיפרד עוד וינזר מהדעת הפילוסופי ויכנס לפני ולפנים במסורת האמונה בהשגחת האל ית' באופן העולה מעלה מהטבע הכוללת, שבעבור זה תהיה חובה מוטלת על כל בעל שכל לעשות מצותו אף כי תנגדה שכלו וימאסה רצונו תכלית המיאוס וההתנגדות, כדי שייגיע מזה מורא ופחד על אהבי השי"ת הקרובים אליו מעבור על דבריו, בשישיגם על זה הרע היותר הגדול שישוער, שלא יקבלו הפילוסופים בשום פנים. תדע כי לא עלה על פילוסוף מעולם לשון "יראה", כי הם אינם לשלמותם מתוך יראה כלל, כי לא פחדו שיבא

עצמותם, דהיינו שיש כאן סתירה מיניה וביה. הנמנעות אצל הטבע. שלפי החוקים הקיימים בטבע הידוע לנו הוא לא יכול להיות.

ח. על דרך ההשתלשלות וכו'. לא שיש ציווי אלקי מפורש, אלא מה שהשכל האנושי מחייב, מתוך היותו הסתעפות והשתלשלות מהשכל האלקי, יקרא לזה שהוא רצונו וציוויו. כי לא עלה על פילוסוף וכו'. הפילוסופים לא יכולים לצייר לעצמם שנחויב לעשות משהו מתוך יראת העונש, שמאחר שאין ה' מצווה אינו גם מעניש.

אליהם ממנו שום רע ולא ישערו שישנו באפשרותו בשום צד. אבל יאמר עליהם שהם אוהבים אותו מתוך עוצם רוממותו ומעלותיו המושגים להם מתוך עיוניהם. עד שהגיע אברהם אבינו למדה זו כי על כן נאמר: "עתה ידעתי כי ירא אֱלֹהִים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני" וכו' (בר' כ"ב, י"ב). כי מתחלה היה מישיר מעשיו כולם על ההקש השכלי לאהבת ה' ית' ולהתדמות אליו, כי ע"כ נקרא (ישעי' מ"א, ח'): "אברהם אוהבי", שנא': "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו" וכו'. אמנם עכשו שלא היה שום מבוא למצוה זו רק מיראה שמא ישיגהו הפסד נפשו מהמנעו שהוא יותר רע מהריגת בנו יודע לכל שהוא ירא אֱלֹהִים באמת. וכו'.

וכאשר תשכיל תראה כי זה כולו אינו רק להעלותו לגמרי ממדרגת פילוסוף למדרגת אֱלֹהִים מאמין שעליו נאמר: "צדיק באמונתו יחיה" (חבקוק ב', ד'), כי הנה הפילוסופים לא האמינו מעולם דבר אלא ידעו מה שידעוהו, ומה שלא ידעוהו כחשוהו ויאמרו: לא הוא. והראיה הגמורה לזה ממנו ע"ה כי טרם הגיעו לזה אעפ"י שנאמר בו: "והאמין בה" (בר' ט"ו, ו'), שנראה שכבר נחשב לו לזכות במה שמגיע לכלל אמונה, הנה לא זו משם עד שאמר: "ה' אֱלֹהִים במה אדע כי אירשנה". הרי שעדיין לא נתקררה דעתו שיהא לו דבר בתורת אמונה כ"א בתורת מדע גמור. אמנם האנשים האֱלֹהִים הנמשכים אחריו מכאן ולהבא, רצוני – התורניים, המה ידעו מה שידעו הפילוסופים, ואשר תניחהו התורה מאשר לא תשיג יד עיונם לא יכחשוהו, חלילה לה', אבל הוא אצלם בתורת אמונה. כמו שאמר המלך הקדוש: "האמינו בה' אֱלֹהֵיכם ותאמנו" וכו' (ד"ה ב', כ'), עד שיערה עליהם או על יחידם רוח ממרום ויודיעם במדע נבואי שהוא תכלית הידיעות.



ט. ערך התמימות בעבודת ה'

1. ר' נחמן מברסלב. לקוטי מוהר"ן תנינא (אות י"ט)

עיקר התכלית והשלמות הוא רק לעבוד ה' בתמימות גמור בלי שום חכמות כלל. כי יש מחקרים שאומרים שעיקר התכלית והעוה"ב הוא רק לדעת כל דבר כמות שהוא וכו'. ולדעתם הרעה עיקר השגת התכלית הוא ע"י חקירות וחכמות חיצוניות שלהם. אבל באמת אצלנו עיקר השגת התכלית הוא רק ע"י אמונה ומצוות מעשיות לעבוד ה' עפ"י התורה בתמימות ובפשיטות. ועי"ז בעצמו זוכין למה שזוכין עי"ן לא ראתה וכו'. כש"כ (תהלים קי"א, י'): "ראשית חכמה יראת ה'", שעיקר ראשית לקדימת החכמה הוא רק יראת ה' שצריך להקדים היראה להחכמה. וכו'.

ובאמת הוא איסור גדול להיות מחקר ח"ו וללמד ספרי החכמות ח"ו. רק הצדיק הגדול
מאד הוא יכול להכניס עצמו בזה ללמד השבע חכמות. כי מי שנכנס בתוך החכמות הללו
ח"ו יכול ליפול שם. כי יש אבן נגף בכל חכמה וחכמה וכו'.



2. הנ"ל. שם מ"ד

האמונה תולה בפה של אדם, בבחי': (תהלים פ"ט, ב') "אודיע אמונתך בפי", היינו
ע"י שמדברים האמונה בפה – זהו בעצמו אמונה, וגם עי"ז באים לאמונה. ומחמת זה
צריך להזהר מאד מדבורים של כפירה ואפיקורסות, אעפ"י שאינו אומרם מלבו, היינו
שהוא בעצמו מאמין ואינו כופר ח"ו, רק שהוא חוזר ואומר דבר אפיקורסות ששמע בשם
אחרים שהם אפיקורסים, והוא מתלוצץ מהם. אעפ"י כ גם מזה צריך לזהר מאד, כי הדבור
הזה של כפירה מזיק לאמונה. גם הוא איסור גמור, כי על השי"ת אסור לומר דברי הלצות
אפי' בדרך שחוק. וכבר מבואר בספרים ובדברינו בכמה מקומות להרחיק עצמו מאד מאד
לבלי לעיין כלל בספרי המחקרים והפילוסופיה ואפילו מספרים של חקירה שחברוהו
גדולים מאחב"י, גם מהם צריך להרחיק מאד כי הם מזיקים מאד לאמונה. כי די לנו
באמונתנו שקבלנו מאבותינו הקדושים. וזה כלל גדול ויסוד ועיקר בעבודת ה' להיות תם
וישר וכו', לעבוד אותו ית' בתמימות בלי שום חכמות וחקירות כלל לא וכו'.

ובאמת אחר כל החכמות אפי' מי שיודע חכמות באמת, אחר כל החכמות צריך
להשליך כל החכמות ולעבוד את ה' בתמימות בפשיטות גמור בלי שום חכמות. וזוהי
החכמה הגדולה שבכל החכמות לבלי להיות חכם כלל, כי באמת אין חכם בעולם כלל.
ואין חכמה ואין תבונה נגדו ית'. והעיקר הוא כי רחמנא ליבא בעי.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

י. האמונה – נטיה עדינה בנפש

הרב אי"ש קרליץ. חזון איש. על עניני אמונה (מתוך פרק א)

א. מדת האמונה היא נטיה דקה מעדינות הנפש. אם האדם הוא בעל נפש ושעתו שעת השקט, חפשי מרעבון תאוני, ועינו מרהיבה ממחזה שמים לרום והארץ לעומק הוא נרעש ונדהם כי העולם נדמה לפניו כחידה שתומה כמוסה ונפלאה. והחידה הזאת מלפפת את לבבו ומוחו, והוא כמתעלף, לא נשאר בו רוח חיים, בלתי אל החידה כל מעינו ומגמתו, ודעת פתרונה קלטה נפשו. ונבחר לו לבוא באש ובמים בשבילה, כי מה לו ולחיים, אם החיים הנעימים האלו געלמים ממנו תכלית העולם. ונפשו סחרחרה ואבלה וכמהה להבין סודה ולדעת שרשה והשערים ננעלו.

טו. ומה נכבד האיש אשר בעבודתו המתמדת עלתה בידו לקבוע רסן על פי מדות הגסות עצמן לבלום: אין כעס ואין רוגז, אין שנאה ואין איבה, אין נקימה ואין נטירה, אין שאיפה אחר כבוד ואין תאוה לשעשועי הבל.

וכשם ששכלו של האציל נכון ודעתו דעת אמת, כן הדמיון* שלו מכריע תמיד את כף האמת. ואמיתת מציאותו ית' מתקבלת על לבו ללא הסוס וללא פקפוק, כי לבו רואה תמיד ברקי נוגה למעלה מגדרי עולם, ובהכרת בוראו ית' ימצא פתרון החידה של העולם כולו אשר הדריכה מנוחתו ללא הפוגות.



י. נטיה דקה וכו'. הרגשה הדורשת טיפול עדין ובלא זה היא נוטה להטשטש ולהסתר. בעל נפש. בעל חוש התפעלות. שעת השקט וכו'. התאוות מבלבלות ומסיחות את הדעת. ועינו מרהיבה וכו' חידת העולם מעוררת לשאלה ולתשובה כאחד: התשובה לשאלה המתעוררת: מי ברא אלה הפלאות? – באה כהרגשה טמירה בלתי מוכחת, שעם זאת בטוחים באמתה, והיא – הלא זה אלהים! האציל. בעל הנפש. הדמיון. והוא הצד ההרגשי שבאדם, שכאשר הגיונו בריא גם הוא בריא ויוצר אצלו נוסף להכרה השכלית גם תחושת האמת ביחס לאלהים כמקור העולם. לבו. המכוון לאותו כח שבנפש המעורר את הדמיון. ברקי נוגה. מבריק האור האלהי דרך נפלאות חוקי הטבע.

(* ענין הדמיון הוא כח נאצל מן השכל והוא שחיי בלתי עיוני, לשכנע את האדם ולאסור את לבו שלא יחשוב נגד דמיונו וכו'.
... טבע הדמיון למהר ולהתקדם ולהגיד משפט טרם שהשכל הכין מאוני משפט לשקול בפלס דבר על אופנו, והדמיון חורץ משפטו כרגע, מהו מן האמת ומהו מן הכוב. (שם, אות ח').

**יא. סיפוק נפשו של המאמין הוא ללא שיעור
חזון איש. על עניני אמונה, בטחון ועוד (מתוך פרק א')**

ט. כאשר זכה שכל האדם לראות אמיתת מציאותו ית' מיד נכנס בו שמחת גיל אין קץ ונשמתו נעימה עליו, והדמיון משלים עם השכל לחזות בנעם ד'. וכל תענוגי בשר חמקו עברו, ונפשו העדינה מתעטפת בקדושה וכאילו פירשה מגוף העכור ומשוטטת בשמי שמים. ובהעלות האדם בערכי קדש אלו, נגלה לפניו עולם חדש, כי אפשר לאדם בעוה"ז להיות כמלאך לרגעים וליהנות מזיו הקדש, וכל תענוגי העוה"ז כאפס נגד עונג של דביקות האדם ליוצרו ית'.

הכח הטמיר הלזה הוא אחד מכוחות הטמירים שנתן היוצר בנשמת האדם וכה זה מעיד על קשר הגבר ליוצר כל היצורים ואשר נברא לעבוד את בוראו ולדבקה בו.



**יב. טיבה של אמונה
שד"ל. יסודי תורה (שיעורים בעיקרי הדת, ט"ז)**

האמונה העורת הנעדרת כל יסוד שכלי, אינה נחשבת בכתבי הקדש כמעלה ביחס לא־להים; וכו'. הנביאים לא פסקו להוכיח את עובדי האלילים בשל אמונתם; אברהם הי' אהוב על ה' ונבחר על ידיו משום שעזב את אמונת השוא של אבותיו; ועמוס (ב' ד') מאיים על היהודים בחרבן משום שבסגורים ילכו אחרי טעויות אבותיהם: "כה אמר ה' על שלשה פשעי יהודה ועל ארבעה (כלומר: בשל רוב עוונותיו) לא אשיבנו (בלי עונש): על מאסם את תורת ה' וחקיו לא שמרו ויתעום כזביהם אשר הלכו אבותם אחריהם".



**יג. האמונה היא בעיקרה תלוי בתכונות האדם
ד"ר י. ר. הלוי הולצברג. המדע והדת (מתוך פ"ז ופ"ג)**

... המדע מסיק את מסקנותיו על סמך הנחות יסודיות, על סמך אקסיומות מסוימות, ואין (וגם לא יכולה להיות) כל סתירה בין מסקנותיו ובין המסקנות הנקבעות על סמך אקסיומות אחרות, על סמך הנחות יסודיות השונות מאלו שעליהן הסתמך המדע.

בחירת אקסיומות מסוימות, העדפת אקסיומה אחת על השני' נעשית ע"י האדם לא עפ"י דרישות השכל והמדע, כי אם אך ורק מתוך התחשבות – מדעת או שלא מדעת –

בהתאמת האקסיומה הזאת ובהתאמת המסקנות הנובעות ממנה לתכונות מסוימות של נפש האדם. האקסיומות שהאדם מקבל (ולכן גם כל תפיסת העולם שלו המבוססת עליהן) מעידות, איפוא, לא על שכלו, כי אם על תכונות נפשו.

(גם ביחס להכרת א־להים) אפשר לדבר רק על הנגוד שבין שתי אמונות – בין האמונה באקסיומות של התורה על בריאת העולם ע"י ה' ומתן תורה במעמד הר סיני לעם ישראל – ובין אמונת הכפירה באקסיומות האלו, והאמונה ב"טבע". האדם בוחר באקסיומה זו או אחרת לא על סמך שקול הדעת של השכל המחייב אותו בהכרחיות לבחירה מסוימת, אלא בהתאם לתכונות נפשו והלך רוחו.



יד. חוש האמונה צריך פיתוח ד"ר יצחק ברייער. נחליאל (מתוך "שבת האדם")

אין יהדות בלי מילת לבב ואין יהדות בלי התקדשות, ורק האדם עצמו יכול למול את לבבו, ורק הוא עצמו יכול להתקדש. "מפי עוללים ויונקים יסדת עזו" (תהלים ח', י"ג). העוללים והיונקים רצונם הם עוד לא מפותח, וכל קדושתם של דורות הקדומים שוררת על הילד היהודי, ומן הנעלם ממנו בוקע ועולה זרם כביר של אהבת ה' ושל אהבת תורה ומצוות עד שכל עצמותיו תאמרנה: ה' מי כמוך!

אולם רוב בני האדם בגמר ילדותם מתפרד רצונם ונהיה לשלשה ראשים: רצון בהמי, רצון שכלי ורצון חזוני, ובלי השתדלות תוקף עליהם הרצון הבהמי, וכח הדמיון והרצון השכלי עוזר לו עד שהרצון החזוני נסתם ומתקפח.

הלא גם האדם היהודי מתאוה, וגם לו אהבת עצמו וכוח הדמיון, והרצון השכלי גם בו מוכנים לעמוד לימינו של הרצון הבהמי אם יתן להתנשא מעל לראש. על כן כשתבא עת התפרדות הרצון – לקרא למילת הלב ולהתקדשות, לא מתוך עצבות רוח ולא במרה שחורה, אלא מתוך שמחה של מצוה.

יד. אין יהדות וכו'. לא התמימות הטבעית הבאה בתורשה, אלא זו המושגת תוך החלטה פנימית הבאה תוך הכרת האמת. העוללים והיונקים וכו'. תמימות טבעית תתכן רק אצל הילד, מפני שעוד לא הגיע להתפתחות שכלית. רצון בהמי. האינסטינקט. רצון שכלי. הבא מפני שהשכל מורה לו כך. רצון חזוני. המושג ע"י הברקה, והוא מתגבר על שני הרצונות האחרים.

"במה יזכה נער את ארחו לשמור כדבריו? בכל לבי דרשתיך!" אין תשובה אחרת!
כדי להנצל מסכנת ההתפרדות של הרצון צריך לדרוש את ה', ודרישה – "בכל לבי!"
אבל – "דרשו ה' בהמצאו!" וכי יכול לדרוש את ה' מי שלא למד איך לדרוש? וכי
יכול למצוא את ה' מי שדרשו בכיוון מוטעה? איה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל?

לא במציאות המורגשת הוא ולא במציאות המושכלת הוא ולא בתוך כל הבריאה. כי
כל הבריאה היא ה"לא-אֱלֹהִים" – הנברא, ואין למציאותה שום חלק במציאות הבורא
ב"ה, וגם עצמותה של הבריאה נעלמת ממך, ואתה משכיל רק את צלמה. לדרוש את ה'
אין פירושו לדרוש "ראיות" שכליות למציאותו. כי אין ראיות כאלה! תודה לה' שאיננו!
לו היו – חרותו של אדם מה תהא עליה? הן היה אז מוכרח לדעת את ה', והדל להיות –
אדם!

אין ראיות! הוכחה מן העלול לעילה? מן המסובב לסבה? הלא לגבי השכל העלול
והעילה, המסובב והסבה הם כולם תמיד ממין אחד, ואיך להפסיק פתאום את השרשרת,
אשר אין לה לא ראשית ולא תכלית.

איה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל? לא במציאות המושכלת ולא במציאות המורגשת. על כן יעזב
האדם היהודי את המציאות המושכלת והמורגשת – "לבדו". "מה הקב"ה כתיב ביה:
ונשגב ה' לבדו, אף הכא ויותר יעקב לבדו" (ב"ר וישלח ל"ב, כ"ה). ומה יותר מן האדם
היהודי כשיעזב את המציאות המושכלת והמורגשת? יותר האנכי החזוני ...

והאנכי החזוני אם לבדו ידרש את ה' ימצאנו כי קרוב הוא לו. כשם שהצור קרוב אל
הסלע שנחצב ממנו, כשם שאפיקי המים קרובים לאיל העורג. "ראיות?" וכי האיל יבקש
ראיות טרם ישתה מאפיקי המים, אשר יערג אליהם?

כל מי שדורש "ראיות" למציאות הבורא ב"ה סימן מובהק הוא, שלא הרצון החזוני
"לבדו" דורש את ה', שהרצון השכלי משתתף לפחות בדרישה, ומן הסתם גם הרצון
הבהמי, ומצא לא ימצא את ה', כי איננו דורשו "בהמצאו".



לא במציאות המורגשת. הסתכלות בטבע אינה מספיקה, באשר בטבע אין הוכחות מוחלטות למציאות ה'.
לא במציאות המושכלת. גם בדרך העיון השכלי אין הוכחות מוחלטות.

בשולי המקורות

קו הגדרת התחומים שבין האמונה לשכל הוא גם הקו המפלג את הדעות של חושבי מחשבת היהדות לשני מחנות. היש לשכל האנושי מבוא לשאלות על מקורו ותכליתו של העולם? והאם מוטל בקשר לבעיות אלה תפקיד שהוא על השכל? אלו הן השאלות, שהתשובה עליהן היא מנוגדת.

המחנה השכלתני, שראשי דובריו הם רב סעד' גאון, רבנו בחיי והרמב"ם עונים: הן. "דע את אלהי אביך ועבדהו" - מצות התורה היא לבסס בדרך הוכחתית-שכלית את יסודות האמונה. נקודת המוצא אמנם, גם לדעות אלה, נשארת הקבלה והתכונה התורשתית של אמונה. הרמב"ם מזהיר מפני קוצר דעת ומחשבות הלב שתכנן ספקנות: "לא ימשך כל אחד מכם אחר דעתו הקצרה וידמה שמחשבתו משגת האמת. כך אמרו חכמים: אחרי לבבכם - זו מינות". המסקנא שאליה אנו חותרים בדרך השכל היא ידועה ואנו בטוחים מראש בנכונותה. אין לתלות איפוא את קביעת המסקנות בתוצאות של הבירורים השכליים. מטרת המחקר והעיון היא: "שיתברר אצלנו בפעל מה שידענו מנביאי האלהים במדע" (רס"ג). כלומר, לתת ביסוס שכלי-הכרתי לאמת הזאת שהגענו אליה בדרך הקבלה והתורשה, הרי זה דומה למי שבודק ע"י חשבון את סכום הכסף שתחת ידו לאחר שכבר עמד על זה דרך ספירתו (מהנ"ל), והרי בטוח הדבר, שבמדה שספר נכון וחישוב נכון, שני אלה יתאימו. ומכיון שהיסוד האמוני הוא בטוח, הרי גם בטוח במדה שכח שפוטנו והגיונונו הם נכונים ש"כאשר נעיין ונחקר יצא לנו הבירור השלם כאשר הודיענו על ידי נביאיו" (הנ"ל). בזה נבדלת הפילוסופיה הדתית מהכללית. שזו האחרונה אינה רואה עצמה קשורה מראש בכל מסקנא שהיא. מה שגדולי מחשבה אלה חייבו עם זאת את המחקר העצמי הוא משתי סבות עיקריות: א' מתוך ההנחה שבכח השיפוט השכלי להגיע אל חקר בסבך הבעיות הללו. וב', מה שהוא בעצם תולדה מהראשונה, שלפי השקפתם **השכל** צריך שיהיה גם המקור של התחושות ועי' לעיל פ"ב סעיף א', ולהלן פ' כ"ג סעיף ב'.

ההתנגדות לתפיסה זו מנוסחת יפה בדברי ר"י אלבו (עיקרים) ויסודותיה כבר נקבעו בספר הכוזרי. תכנה הוא: "האמונה היא למעלה מן הידיעה המחקרית". דבקות הרוח האלהי עם השכל האנושי מושגת **דוקא** ע"י אמונה (ר"י אלבו, והשוה גם כוזרי מאמר א', ד', י"ג ומאמר ד', ט"ז-י"ח). דעות אלה מעדיפות את התחושה האמונית ואת קבלת האבות על השיקולים השכליים העצמיים בנידון זה. "הכוזרי" אף מדגיש את קוצר יד השכל האנושי בכלל להקנות לנו אמיתיות בשטח זה: "נכנסים בה ספקות, ואם תשאל הפילוסופים עליה אינך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחד ולא על דעת אחת" ומאמר א', י"ג.

מכל מקום גם דעות אלו, עם שאינן נותנות את זכות הבכורה לשכל, אין זה אלא מפני שרואים את השטח הזה **מחוץ** לתחומי שכל האדם. אבל גם לדעתם לא יתכן שיבא חיוב להאמין במשהו **המנוגד** לשכל: "חלילה לאל שתבא התורה במה שידחה ראייה או מופת" (כוזרי א', ס"ז) ר"י אלבו מגדיר זאת, בחלקו את "הנמנעות" (דברים הנראים להיות בלתי אפשריים) לשני סוגים: הבלתי אפשרי מצד השכל, מפני שמכיל סתירה פנימית וכיו"ב, והבלתי-אפשרי מצד חוקי הטבע הנראים בעינינו **קבועים** ובלתי משתנים. בסוג השני מן הנמנעות תתכן אמונה באפשרות של שינוי, שכן חק הטבע אינו מחויב המציאות מצד עצמו. ואינו אלא תולדה מרצון הבורא, וע"כ הוא נשאר תמיד תלוי ועומד ברצונו וממילא גם ניתן לשינוי עפ"י רצון זה עצמו.

מסביב לשאלה זאת על היחס לעיון ולמחקר בשאלות אלה היה נטוש ריב בקרב פלגי היהדות בזמן התפרסמות הספר מורה נבוכים, והדיו הגיעו עד לתקופה האחרונה. כמה מראשי החסידות התבטאו בצורה חריפה ביותר נגד המחקר והעיון: "אחר כל החכמות צריך להשליך כל החכמות ולעבוד את ד' בתמימות, בפשיטות גמורה בלי שום חכמות" (לקוטי מוהר"ן); "אם שהחסיד 'חובת הלבבות' אומר שצריך לחקור ולידע, אמת כדבריו, אבל לא בדרכים של שכל חמרי אלא בדרכים המושגים מן הנביאים ומן 'הזהר' הק' וכתבי מרן (האר"י זצ"ל), כדי לזכך נפשו להשיג בקדושה נועם זיו אורו ית' יראתו ואהבתו. ואחר כל אלה מה ידעת? מה פשפשת? מה מצאת? הוא כולא סתים כקדמיתא" (האדמו"ר ר' יצחק אייזיק מקומרנא "נתיב מצוותיך", שביל היחוד).

ביטוי חריף נגד השיטה המחקרית ביהדות ניתן בדורנו ע"י ד"ר ברייער, מהאסכולה הפרנקפורטאית של ר' ש. ר. הירש. בדבריו, השוללים אפשרות של דיון והוכחה שכלית בעניני אלהות ("הוכחה מן העלול לעלה? מן המסובב לסבה?"), והמלווים גם נימה של נצחנות ("אין ראיות כאלה! תודה לה' שאיננו!") יש קצת מההפריזה, בהיות שגם הדעות ביהדות העומדות על החקירה והעיון כחובה וכמצוה מן התורה, הן דעות בעלות משקל, שהובעו לא ע"י קטלי קניא, אלא ע"י גדולי ומאורי ישראל. בדבריו יש לשמוע בעיקר הד למסקנות של הפילוסופיה החדשה הסוגרת את תחום המחקר בעניני אלהות בפני השכל האנושי.

לא לנו להכריע בריב איתנים זה, לא נבוא לפסוק הלכות בעניני דעות בדברים העומדים ברומו של עולם. נסתפק רק במה שצינו הקוים של דרכי המחשבה השונים, שמהם מסתעפים הבדלים ענקיים בכל הקו המחשבתי של היהדות.

פרק ח'. הכפירה בעולם ובישראל

מוסר ללא שרשים - מוסר מתנוון. דרדור התרבות האנושית בימינו. תורות המוסר ההרסניות. החזרה לתקופת האלילות באירופה וסיבתה. ביחס לאלילות משתקף ההבדל בין ישראל לעמים.

בתנ"ך

רק אין יראת אֱלֹהִים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי.

בראשית כ', י"א.



כל גוים שכחי אֱלֹהִים

תהלים ט', י"ח.



זדים הליצוני עד־מאד מתורתך לא נטיתי.

שם קי"ט, נ"א.



... ומבשרי אחזה אלוה.

איוב י"ט, כ"ו.



בדברי חז"ל

אף הרע שוכן בקרב האדם.

דרש רב נחמן ב"ר חסדא: מאי דכתיב "וייצר" בשני יודין, שני יצרים ברא

הקב"ה: אחד יצר־טוב ואחד יצר־רע.

ברכות ס"א.



להתגברות על הרע דרוש סיוע מלמעלה.

אמר ר"ש בן לקיש: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו. שנא': צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו; ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו, שנא': ה' לא יעזבנו בידו.

סוכה נ"ב.



ישראל שונים במהותם מאחרים.

...שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, עכו"ם שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן.

שבת קמ"ה.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

א. בלי יראת ה' אין גם יושר מדות

הרב יעקב יאסעף. לבית יעקב (דרוש כ"ט)

לא על השכל לבדו יהיה האדם. נחוץ לצרף אליו גם את האזן, ועוד להקדימה – לשמע מה יצוה ה'.

וזה הענין ה' אצל אברהם אבינו עליו השלום עם אבימלך. אבימלך בא בטענה עם אברהם (בראשית כ', י'): "מה ראית כי עשית את הדבר הזה?" האם ראית במקומי מעשי עול ורצח, אי־ישר ואי־משפט כי שתה עצות בנפשך איך להנצל ממנו וכחשת לנו לאמר "אחותי היא"? הלא אדרבא ארצי היא ארץ משכלת, אשר שריה למשפט ישירו ויושביה לאור היושר והצדק יהלכון. וכמו שאמר אל ה' "הגוי גם צדיק תהרג?".

– (שם, שם י"א) "ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין יראת א־לוקים במקום הזה" – אמנם תאמרו לעשות משפט וצדק, אבל מאחר ואין יראת א־לוקים אצלכם, אין משפט וישר מפאת הנגיעה העצמית המעוורת את עיני השכל מבלי ראות נכוחה.



ב. מוסר ללא אמונה – מנותק משרשו
הרב א. י. הכהן קוק. מאמרי ראי"ה (עמ' 507)

לפנות אל האידיאל הא־להי בלי קישור לעצמיות אין סוף, זהו אבסורד גמור ואי־אפשרי, כי באין אור החיים הכל נופל ונובל. אין שום אידיאל חי וקיים במציאות, בלא שפע החיים של אור העצמיות הא־להית האדם היחיד והחברתי נשאר כגולם בלי נשמה, ואין מפרכס בו כי אם קורטוב החיים המכניים שמרוצת הדם עושה אותם בכוחה הטכני. ואשר על כן אין לך דבר המחריב כל כך את העולם כמו הרשע־כסל של הכפירה בעצמיות הא־להית, שהיא הדעה היותר הדיוטית המוצאת מקומה בלב הגרועים מההמון האומלל כשהוא שוטף רק בתאוותיו הבהמתיות הכי פרועות של זנות יין ורצח, מהולות בקצף צפעונים וגאות־אלילים.



ג. התוצאות ההרסניות של הכפירה בעולם
ד"ר י. וולפסברג. שערם (לקט)

בלא להיות בין מבשרי רעות ובלא להכנס לפני ולפנים בדבר מצב ההוה והעתיד הקרוב, אפשר להרגיש שגורל האדם לוטה בערפל, ושהתסבכת ההיסטורית מוסיפה להעיק על תבל ומלאה. יש קשר בין הקטסטרופה שהתרחשה בימינו לבין ירידת האמונה והגברת הכפירה בתרבות החדשה. המשבר האיום שהיינו ועדיין הננו עדים לו מחייב אותנו להסתכל בפני המציאות ולהסיק מסקנא ברורה כי ההשכלה בכיוונה הנוכחי, עם כל ההערכה והחשבת המשקל של המדע והאמנות, הפירות המשובחים של הציביליזציה והתרבות, עדיין אינה ראויה להבטיח לעולם התפתחות מעולה ואושר אמיתי. הזנחת השרשים העמוקים המקשרים את האדם למקור ההויה, מסכנת את דרך האנושיות.

המצב בעולם תובע במפגיע התעוררות של כחות עילאים בנפש היחיד והכלל. כל הישגי היחיד והכלל מפוקפקים כל אימת שהם בחינת קנייני־רגע; חיי שעה יקרים, אם

ב. האידיאל הא־לקי. תורת מוסר היהדות הבנויה לפי מתכונת י"ג המדות האלקיות (עי' לעיל פ"ד, ד' ולהלן פ' כ"ג, ב"ג). בלי קישור לעצמיות וכו'. מבלי להכיר באלקים ככה פועל בעולם, שממנו היסוד המחייב של תורת המוסר. באין אור החיים וכו'. (משל לקוח מעולמנו. בו כל הנמצא החי והצומח יזק מאור השמש ובלעדיו לא יתכן קיום). אין קיום לתורת המוסר האנושי, אלא במדת יניקתה מאמונה בה' מכון העולם לפי מדות אלה עצמן. האדם היחיד והחברתי וכו'. התוכן הרוחני של חיי היחיד והצבור אינו קיים כשהחיים אינם אלא פונקציה ביאלוגית. ואשר על כן וכו'. שאלת הכפירה והאמונה תוצאותיה חשובות ביותר לשלומנו או חורבנו של המין האנושי. הדעה היותר הדיוטית וכו'. בולמוס התאוות וכן היהירות המתרברבת שאינה רוצה לקבל מרות עליונה, שניהם מרחיקים מהכרת הבורא. (עי' להלן פ"י, א' וד').

הם נכללים בחיי עולם. פקחות וטכניקה, הקירה והשכלה, ואפילו הגברת המוסר וההומניות אין בכחם להקים את ההריוסות. כל קניני התרבות הנפשיים והשכליים, התבונה העיונית והתבונה המעשית טעונים חיווק ותמיכה. ותמיכה זו יכולה להיות רק בקנין האדיר שניתן לאדם בחסד עליון – האמונה.

התקופה החדשה העמידה את המדע במקום האמונה, האמונות במקום ההתלהבות והחוויה הדתית. אולם חסרי קיום וערך של ממש הם המדע וכל שאר גלויי הרוח והתבונה, כל עוד אין הם מקבלים עליהם מרות האמונה. האמונה ככח פועל בהיסטוריה ממליכה את הנשגב והנצחי; היא פוסלת את השנאה ואת האכזריות ואינה מעמידה את שבילי התולדה על מלחמה ושלטון. היא מגלה את העקרון של בצלם א־להים החל בכל אדם. מכאן שאסור לדכא ולעשק את היחיד, ומכאן שכל חטיבה לאומית שוה לחברתה. אין מקום ליהירות, אין מקום לגאווה גזעית. צו האמונה לצמצם אסון וטרגיות ולהרבות אושר ויצירה אמיתית ולבנות חיי עולם הזה על יסוד אהבת ה' ואהבת הבריות.



ד. מוסר השלילה של ניטשה ד"ר ש. פדרבוש. עיונים (עמ' 18)

כל תקופה בדברי ימי עולם יוצרת לה, לפי דעת ניטשה, לוח־ערכים מיוחד, שעל ידו היא מעריכה את מעשי איש ועלילותיו אם טובים ואם רעים. אין טוב ורע החלטי, אלא הכל תלוי בהערכתה של התרבות בת־התקופה. רק על פי יחוסם של המעשים לטובת התקופה והנאתה קובעים להם כפעם בפעם מקום בין האסור והמותר.

מנקודת ראות זו יצא ניטשה לדון על ערך המוסר העברי, המקובל גם בין עמי הנוצרים, ומצא שכל הערכים של האסור והמותר שבמוסרנו אין להם, כביכול, על מה לסמוך. הטוב לפי דעתנו אנו, שחונכנו על ברכי מוסר היהדות, אינו טוב והרע אינו רע. נחוצה הערכה חדשה ושונה בקניני המוסר; דרוש שנוי ערכין בכל לוח הערכים המוסריים.

יסוד המוסר הוא, לפי נ., התאוה לכח ושלטון. כל נברא כחיה כאדם שואף לתגבורת כחותיו הטבעיים ע"י נצחו את העומדים לנגדו. השאיפה הנצחית והמלחמה המתמדת הזאת שבה כל בריה מסכנת את נפשה למען הגדיל את כחה היא על חשבונם של אחרים – זהו כח הצדק של החוויה. אמת־המדה להערכת מעשי בני אדם היא, אם מתאימים הם לשכלולו של כח החיים שבאדם, ודבר המכשיר אותו נקרא טוב והמזיק לו – רע יקרא. ואם שקר ואכזריות נחוצים לשפור כח־החיים, גם אלה טובים המה בבחינה המוסרית.

כיצד סרה האנושיות מדרכה הטובה וקבלה לוח של טוב ורע המתנגד כליל למוסר הטבעי והאמתי? כיצד העמידה האנושיות אלילים בשם אמת, חמלה ועוד, ועובדת להם בכל נפשה, אעפ"י שהם מתנגדים לכח החיים וגורמים למעוט דמות שלטון אגרוף? באיזה דרך באו האנשים למוסר "אי-מוסרי" זה? על זה משיב ניטשה: עבדים היו בעוכריה של האנושיות להמשיל עליה מוסרם הם, מוסר העבדים, המפריע בעד שכלולו של המין האנושי, בנגוד למוסר-האדונים, אותו המוסר הטבעי האמתי, המדריך את האדם למדרגה הגבוהה בסולם התקדמות מינו.

עוד בראשית דרכה של התפתחות התרבות האנושית עדים אנו למאורעות שהכשירו את יצירת שני מיני מוסר אלה. עם בעל מלחמה, קובץ אנשים טורפים מנצח איזה עם נמוך, שתשוקת חייו וכחותיהם דללו. העם המנצח רודה בעם המנוצח בחמת-רוח, משפילו ומנצלו. האומה המנצחת יוצרת לה תרבות גבוהה על ידי נצולם של העמים הנכבשים. כה נולדה בשעתה הציביליזציה היוונית והרומית, ועל הריסותיה ונצולה של זו, אחרי שרומא ירדה מטה מטה, נבנו עמים גרמנים צעירים. העם והאדם המנצח יודע את ערך כחו והוא מיחס למעשים ולאנשים את הכנוי טוב ורע לפי צרכו והנאתו. מה שיפה לממשלתו ולפתוח כחו הוא קורא טוב ואת המזיק לו ולהרחבת שלטונו – בשם רע יקרא. את חברו הדומה לו בכח ובגבורה, את האציל, הוא מכנה טוב (אריסטוקרט) ואת האיש הירוד, את העבד המנוצח הוא קורא רע. ולכן יכבד את כח השלטון ואת המתאכזר לו ולאחרים, כי אלו הן מדות מוסריות הנותנות לו יתרון במלחמה. בנגוד לזה הוא מתעב את רפה האונים, מוג הלב, החנופה והכנעה. הלכך קשה הוא ובלי משא פנים מוסר האדונים. זוהי תורת המוסר האמתית, לפי ניטשה, המיוסדת על כח החיים ועל זכות החיים. אחר הוא מוסר העבדים. גם הוא הנהו תוצאה מנצחונו של הגבור על החלש. בנגוד למנצח, המלא גאווה וחדות חיים, מרגיש המנוצח, העבד, אי-אימון לחיים, וראשית כל – שנאה כבושה למנצח המציקו. האדון המנצח הורג ורוצח את המנוצח בלי כל מוסר כליות, כי על כן מנוצח הוא, "ואוי למנוצחים". כל מה שנחשב בעיני המנצח לגבורה להוד, ולכן גם למעשה מוסרי, נהפך בעיני הסובל לדבר רע, לברבריות. באחת: רע בעיני החלש הוא כל המעיק עליו; ולהיפך – טוב בעיניו הוא מה שהאדונים קוראים רע, כגון החמלה, הענוה, הנדיבות, הסבלנות, ההכנעה וכיוצא בהן, כי האדונים מחזיקים במוסר המתאים לאופן חייהם הם והנותן להם אפשרות של התגברות כוחותיהם החיוניים, והעבדים דבקים שוב במוסר והוא לפי רוחם הנכאה ולפי כשלון כחם, מוסר של רחמים ושל ענוה המאפשר להם להמשיך את קיומם גם בתנאים הקשים של מנוצח. כי רק על ידי מה שהעבדים מורים לעולם את מדות הרחמנות והחסד, אפשר להם להתקיים בעולם, ועל ידי מוסר האדונים היו נעדרי כח אלה נועדים לכליון.



ה. שלילת המוסר העצמאי ע"י המרקסיזם
ד"ר יצחק ברייער. מוריה (עמ' 12, 16, 17)

המרקסיזם כופר בערך העצמי של החזונות, חוץ מערכה של האמת כאשר היא מתבטאת במתמטיקה וגם בחכמת הטבע. לפי תורתו בן-האדם הוא במובן פסי בן-הטבע ובכל המובנים בן-הכלכלה, אשר יסודה הוא החסרון האנושי. מן החסרון הזה יוצאים כל מעשי בני האדם, והוא הגורם ומעצב את כל יחסיהם וגם כל מחשבותיהם. זוהי תורת החמריות (מטריאליזם), אשר היא השקפתו של המרקסיזם על העולם.

לפי תורת המרקסיזם יש לכלכלה חוקיות עצמיות כמו הטבע. הכלכלה היא המושג הכולל את כל העריכות שעושים בני החברה כדי לספק את חסרונותיהם. בעריכות האלה, הגם שנעשו בדעת ובכוונה ע"י בני החברה כאמצעים להשיג מטרות ידועות, הן באמת לפי המרקסיזם הכרחיות, כתולדות הגיוניות של העריכות הקודמות להן. כל עריכה ועריכה היא בתה של העריכה הקודמת לה ואמה של העריכה שתבא אחריה. העובדות של המציאות הכלכלית הן יותר חזקות מרצונם של עורכי העריכות. הם בבחינת נראים נושאים והם נשואים. שיטת הקפיטליזם לכל תופעותיה היתה תולדה הכרחית של שיטת הפאודליזם, והקומוניזם היא תולדה הכרחית של הקפיטליזם. סדר החברה הוא לאמתו של דבר סדר הכלכלה. אין הסדר מעצב את הכלכלה, אלא אדרבא, הכלכלה מעצבת את סדרה. המשפט כסדר החברה הוא רק "רפלקס" של מצב הכלכלה באותו הזמן. כל שינוי במצב הכלכלה גורר אחריו גם שינוי משפטי. ואם שומרים בחזק על קיום המשפט אשר כבר חדל להיות מתאים למצב הכלכלה. אז תפרוץ מהפכה הכרחית אשר תשנה את המשפט, כדי להתאימו למצב הכלכלה החדש.



ו. הכפירה מנוגדת במהותה לרוח ישראל
הרב א. י. הכהן קוק. אורות התחיה (עמ' נ"ב)

אירופה נתיאשה בצדק מא־להים, אשר לא ידעתו מעולם. יחידי האנושיות הסתגלו אל הטוב העליון, אבל לא אומה שלימה. איך עורגים אל הטוב, אל הכל – לא תוכל כל

ו. נתיאשה בצדק וכו'. התפשטות הכפירה, דהיינו אי־ראיית אלקות ככה פועל בעולם תואם את תכונות אוה"ע, אשר גם בהחזיקן באמונה באלקים, לא הכירו בו כמגלם חוק המוסר בעולם. יחידי האנושיות וכו'. באוה"ע יתכן הדבר רק אצל יחידים – חסידי אוה"ע. איך עורגים וכו'. לראות את הגשמת הטוב הכללי

אומה ולשון להבין, וק"ו שלא תוכל להטביע בזה את החותם של יסוד קיומה. על כן כשגברה בימינו הלאומיות וחדרה אל תוך מערכת הפילוסופיה, הוכרחה האחרונה להעמיד סימן שאלה גדול על כל התוכן של המוסר המוחלט, הבא באמת לאירופה רק בשאלה מן היהדות, וככל זמורת זר לא יוכל עדיין להקלט ברוחה. אותנו, אם נהיה מה שהננו, אם נתגבר מלהתעטף בשמלת זרים, אין שאלת המוסר דוקרת כלל. הננו חשים בקרבנו, כולנו כללות אומתנו, שהטוב המוחלט, הטוב אל הכל, לזאת ראוי לכסוף, ועל יסוד זה ראוי ליסד ממלכה ולנהל פוליטיקה. ואנו רואים מבשרנו שהטוב המוחלט הוא הטוב הנצחי שבמציאות כולה, והננו שואפים תמיד לצאת בעקבותיו במובן לאומי וכללי. על כן האהבה האלהית והדבקות באלהים היא לנו דבר עצמי אשר לא יוכל להמחק ולהשתנות.



לנושא הנ"ל ע"ע: "נספחות" ה', ו', ז', ח', ט', י'.



בשולי המקורות

הרגש המוסרי שהוא אחד הביטויים הגלויים של ה"צלם אלהים" שבאדם, יש לו זכות קיום ואפשרות קיום רק בהשענו על הכרת אלהים. כשלעצמו, הרי הוא מבודד ויוצא דופן. לא רק יצרינו של האדם מתנגדים לו ומעוניינים לדחותו, מתנגד לו כל היקום הסובב אותו, שיצרינו הם בהתאמה מוחלטת אתו, מתנגד לו חק מלחמת הקיום, שהוא כח החיים החזק הפועם וממריץ את כל אשר נשמה באפו.

כאידיאל החיים. וק"ו וכו'. לא יתכן שאומה תראה בזה את מטרתה בתור אומה. כשגברה בימינו הלאומיות וכו'. הדבקות בעבר הלאומי, והרצון לפתח החיים בעתיד על פי התכונות שהתבלטו בה בעבר. סימן שאלה גדול וכו'. מפקפקת בקיום חוקים כאלה שאינם תלויים בחליפות הזמנים ותנאי החיים. אותנו וכו'. הרגשת התביעות המוסריות חיה בקרבנו בצורה כל כך חזקה, שנראית לנו כל כך טבעית ופשוטה שאין קיומה מתמיה אותנו כלל. ואנו רואים מבשרנו וכו'. מאתנו אנו, אנו מקישים על היות כח זה פועל בכל הנמצא, שממנו קרן אורה גם בנפשותינו. דבר עצמי וכו'. נובע מעצמותנו, ושלא כמו באוה"ע, אליהם בא הדבר מן החוץ (בהשפעת הנצרות).

בלי ההנחה ש"ויפח באפיו נשמת חיים", נשאר האדם עפר מן האדמה, בעל חיים מהלך על שתיים, שהאינסטינקטים שלו הם אותם של שאר בעלי החיים, אם כי יותר משוכללים ומפותחים. בתור שכזה, הרגש המוסרי הוא רגש מבודד ואינו משתלב במערכה הכללית של המאויים והרגשות.

הכפירה בין שהיא אומרת זאת בפירוש בין שהיא **מעלימה** זאת או **מתעלמת** מזה, היא בתוכו של דבר, לא רק כפירה בא־להים אלא גם כפירה **בצלם הא־להים** אשר באדם; היא מוכרחה לכפור בקיומה של נשמה חצובה מתחת כסא הכבוד, אשר טבעה שאיפתה ורצונה הם אחרים מאלה אשר אותם אנו רואים בעולמנו הגשמי, הבשר־ודמי.

אם העולם כולו אינו אלא תוצאה **עורת** של חוקים, אם מקור ההוי' אינו אלא **החומר** הפושט צורה ולובש צורה, גם הצד **הרוחני** של האדם הוא בהכרח רק אחת מצורות הפעולה של תאי חומר מפותחים, ולא יתכן שיכיל ערכים שיפעלו שלא בהתאם לחומר שממנו יצאו. האדם הוא חלק בלתי נפרד, וממילא גם לא שונה, מעולם הצומח והחי, ואותם החוקים הם הפועלים גם על האדם. ואליהם הוא נכנע בעל כרחו.

למסקנה זאת שהיא המסקנה **העקבית וההגיונית** של הכפירה הגיעו שתי השיטות הדנות על המבנה החברותי האנושי, הניטשיאנית והמרקסיסטית, שעם כל הניגודים שביניהם התאחדו ביחס **השלילה** אל המוסר בניסוחו הישראלי, ויחד עם זה הכחישו את קיומו של רגש מוסרי יציב באדם.

נ. מעלה על כס המלוכה באדם את **רצון ההשתלטות**, הוא יצר רדיפת הכבוד, לפי ההגדרה המקובלת בחז"ל. במדת התפתחותו של רצון זה ובמדת ניצולו - נ. רואה את ההתקרבות לדמות הנאצלת של "אדם העליון". את המוסר הישראלי התובע ענוה, התחשבות עם הזולת, הטבה, חסד וכו' הוא רואה **כהתנוונות**, כירידה וכליה.

מ. לעומתו רואה בענין **הכלכלי** את חזות הכל. הוא מכריז: על **הלחם** לבדו יחיה האדם. אף הוא שולל את המוסר הישראלי ומכחיש את קיומן של רגשות הלוחשות לו לאדם כי **לא** על הלחם לבדו יחיה. המוסר הישראלי הוא לדעתו המצאה של הגזע **המנצל**, אשר בדה אותו להנאתו, ואשר משתמש בו **בצביעות** לשם הרדמת השכבות החברותיות המנוצלות ומניעתן מהתמרדות. מכאן המקור לביטוי הידוע של אחד מתלמידיו של מ.: הדת היא אופיום להמוני העם.

ההד שהיה לשתי השיטות באירופה והצלחתן להקים משטרים ממלכתיים חזקים בעלי אוכלוסיה מרובה, מעורר בהכרח הרהורים נוגים על מדת תקפו של הרגש המוסרי בקרב עמי התרבות האירופיים. אולם גם

אלה שלא הגיעו לידי הכחשה מוחלטת של הרגש המוסרי, אף אצלם אנו רואים, שרגש זה אינו משמש גורם מכריע וקובע את פעולותיהם ויחסיהם החברותיים. משנקצו שרשיו החיוניים של הרגש המוסרי על ידי הכפירה הוא נידון להשאיר בשפל המדרגה, כרגש לא־מובן, וכמפריע למהלך הכללי של החיים. חיים הנמדדים בגבולות של שבעים־שמונים שנה, הם לפי טבעם מוכרחים להיות **חיי שעה ורגע**, בחינת חטוף ואכול חטוף ושתה, "אכול ושתה כי מחר נמות". אין בהם מקום לרגשות אשר בנצחיות החיים מקורם.

מהאמור יש להסיק: הכפירה כתופעת קבע יכול להיות לה מקום רק אצל אלה שרגש המוסר **עמום** בהם או **כבה** לגמרי. אשר לא ישלים עם ההגדרות האמורות על המוסר הישראלי, ועל תכנו ומקורו של הרגש המוסרי בקרבן, ואשר גם לא יסכים לראות את רגש זה **כאחרון** במעלה, אלא אדרבא יראה בו את התוכן **העיקרי** של חייו, הוא בהכרח, במוקדם או במאוחר, יצטרך לעשות את חשבון עולמו והשקפת עולמו בנוגע למקורו של עולם; אז ישליך מעל פניו את הכפירה אשר יצריו השיאוהו אליה, או אשר סביבתו חנכתו לקראתה. ואז יחזור אל **הכרת** א־להים ואל **אמונה** בא־להים, אשר עמו מקור חייו ובאורו יראה אור.

וישראל, עם **קרובו** אשר בשום פנים אינם מסוגלים לרדת במובן **כללי** עד כדי התכחשות לרגש המוסרי שבהם, אף אם יכחישו את קיומו של הרגש העדין יותר של אמונה, הם בהכרח יגיעו בסופו של דבר להכרה שלא רוח הגויים רוחם, וכי לא כל מה שיכול לקנות מעמד בעמי אירופה הוא גם מתאים להם ולרוחם. הם יוכרחו להכיר "כי לא כצורנו צורם", כי רוח אחרת, רגשות אחרים פועמים בקרבם. ואז יתעורר העם לתשובה מלאה ומקיפה.

הכפירה היא נטע זר בישראל, השפעה מאותן אומות בתוכן חיינו בגולה. והיא תחלוף, באותה מדה שתתגבר ההכרה של המהות הלאומית ותשתחרר מהזיקה לתרבויות נכר על ידי תהליך שקט של שיבה לטבע העצמי דרך חיים עצמאיים בארץ ישראל.

פרק ט'. גורמיה של הכפירה

מדות מושחתות וקוצר ראות שכלית. היחס וההשפעה ההדדית שבין אלו. יצר הקנאה והשתקפותו בכפירה. השפעת ההתפתחות הטכנית על עניינים שבהשקפה. הצורך בהעמקת השגת ההבדל שבין אמונת האחדות לאלילות.

בתנ"ך

... אמר נבל בלבו אין אלהים:

תהלים י"ד, א'.



אם לא תאמינו כי לא תאמנו:

ישע'י ז', ט'.



השמים מספרים כבוד אֵל ומעשה ידיו מגיד הרקיע:

יום ליום יביע אמר ולילה ללילה יחזה דעת:

אין אמר ואין דברים בלי נשמע קולם:

תהלים י"ט, ב'-ד'.



בדברי חז"ל

היצה"ר מדרדר את האדם לשאול תחתית.

כך אמנותו של יצה"ר: היום אומר לו, עשה כך, ולמחר אומר לו, עשה כך,

עד שאומר לו לך ועבוד עבודה זרה – והולך ועובר.

שבת ק"ה:



כח הרסני שורה באדם.

"לא יהי' כך אל זר" – איזהו אל זר שיש בנופו של אדם? הוי אומר: זה יצה"ר.

שבת שם.



בדברי הקדמונים

א. גורמים פסיכולוגיים ושכליים לכפירה
רב סעדיה גאון. האמונות ותדעות (מההקדמה)

... מה שעלה בדעתי בסבות אשר הפילו בכפירה ובכזב וברוח מהאמנת האותות והעיון באמונות, כי אני רואה מהם שמונה, הם נמצאים הרבה. תחלתם, כובד הטורה על טבע בני אדם. וכאשר ירגיש הטבע בענין שבא עליו לחזק אותו ולאמצו בראיה ומשתמש בה בענין התורה, הוא בורח ומפחד מזה. ובעבור זה אתה רואה הרבה בני אדם אומרים: האמת כבדה, ומהם שאומרים: האמת מרה. והם רוצים בחירות ובורחים ממנה. ועליהם אמר הכתוב: (יחזקאל י"א, ט"ו) "רחקו מעל ה' לנו היא נתנה הארץ למורשה". ולא הבינו הפתאים כי אם ילכו לרצון הטבע בברחם מהעמל והיגיעה ישארו רעבים ונענים בביטול הזרע והבנין.

והשנית, הסכלות הגוברת על רבים מהם והוא מדבר בלשון האולת וחושב בלבו העצלה ואומר מבלי מחשב: אין דבר, וכן במצפוננו. ובאלה הוא אומר: (הושע י', ג) "כי עתה יאמרו אין מלך לנו כי לא יראנו את ה' והמלך מה יעשה לנו". ואינם חושבים כי כאשר הם מדברים בקצת האולתות האלה כלפי מלכי בני אדם והגבוהות ימותו ויאבדו.

והשלישית, נטות האדם למלאת תאוותיו במאכל ומשתה ומשגל וקנין, והוא ממחר לעשות זאת בזריזות בלי מחשבה. ובהם אמר הכתוב: (תהלים נ"ג, ב') "אמר נבל בלבו אין אלהים וגו'". ולא חשב כי כאשר יעשה זה בחליו ובבריאותו ויאכל כל מה שיתאוה וישגל כל מה שימצא, ימות ויאבד.

והרביעית, הקיצה בעיון ומיעוט התישבות בעת השמע והמחשבה ומספיק לו המועד, ויאמר: כבר עיינתי ולא יצא לי כי אם זה. ובהם אמר הכתוב: (משלי י"ב, כ"ז) "לא יחרוך רמיה צידו וגו'". ופירוש "רמיה" – הקץ, לא יגיע למחוז חפצו. ולא ידעו כי אם ינהגו בזה בענין תאותם לא תשלם להם.

א. אשר הפילו. שגרמו להכשל. וברוח מהאמנת האותות וכו'. מה שהאנשים אינם רוצים להאמין במופתים הניסים, ואינם רוצים לעיין בהוכחות השכליות המבססות את האמונה. לחזק אותו ולאמצו. לחזק ולאמץ את הטורה, דהיינו שבא להטיל חובות. ובורחים ממנה. מהחירות, כלומר שמשגיגים ההיפך ממגמתם. ישארו רעבים וכו'. כלומר, שגם בדברים גשמיים דרוש טורה, ובלעדיו אין משיגים לא אוכל ולא כל דבר אחר מצרכי האדם. ואומר מבלי מחשב. בלי שיחשב ע"ו שרצון העצלות הטמון בלב מפתה אותו להקים לו תיאוריה של כפירה מבלי שחשב הדבר על בריו. והגבוהות. דברי גאות. בלי מחשבה. כלומר, שמחמת היותו שקוע בתאוותיו, אינו חושב כלל על דברים אחרים. ימות ויאבד. שהלהיטות אחרי התאוות מביאה בעקבותיה אבדון. הקיצה. היות האדם מואס וקץ. לא תשלם להם. שגם לעניני תאוות העולם דרושה

החמישית, עזות וגאווה הגוברים על האדם, ולא יודה כי יש חכמה נעלמת ממנו ולא מדע עומד לפניו. ובהם אמר הכתוב: (תהלים י', ד') "רשע בגובה אפו בל ידרוש וגו'". ולא הרגיש כי הטענה הזאת לא תועילהו בעשות טבעת ולא בכתיבת אות.

והששית, מלה שישמענה האדם בשם אחד מן המכחישים והגיעה אל לבו ותמחצהו ויעמד כל ימיו במחצו. ובו הוא אומר: (משלי י"ח, ח') "דברי נרגן כמתלהמים וגו'". ולא חשב כי אם לא יגן עצמו מהחום והקור יביאוהו אל המות.

והשביעית, ראייה חלושה שמע אותה מאחד מן המיחדים והוא חושב כי הכל כן, ויהיו משחקים עליהם ומלעיבים בהם. ולא העלה במחשבתו כי סוחר הבגדים היקרים אם איננו בקי בקיפולם, לא יפחית זה הבגדים מאומה.

והשמינית, אדם שיש בינו ובין קצת מן המיחדים שנאה ומביאו זה עוד לשנא אלהיו. ובהם הוא אומר: (תהלים קי"ט, קל"ט) "צמתתני קנאתי כי שכחו דבריך צרי". ולא ידע הכסיל ששונאו לא יוכל להגיע ממנו מה שהגיע הוא מעצמו, כי אין ביכולת משנאו להתמיד עליו העינוי המכאיב עדי עד.

אף מי שהיה מנהגו חלוף הדעות כאשר חשב בפסוקים מן המקרא, וראה בהם מה שהרחיקו, או שהתפלל לאלהיו ולא ענהו, ושאל ממנו ולא נתן לו; או שראה רשעים שלא נקם מהם, או שהיה תמה איך תעמוד לכופרים מלכות, ושראה המות אוסף את הבריות וכולל אותם, שענין האחדות והנפש וענין הגמול והעונש לא עלה בשכלו, אלא כולם והדומה להם אני עתיד לזכר כל אחד מהם במאמר אשר הוא ממנו ובשער הראוי לו.



סבלנות בכדי להגיע להשגת המגמה. לא תועילהו בעשות טבעת וכו'. שבהכרח להודות שישנם מקצועות שאינו יודע בהם ולא כלום. כי אם לא יגן על עצמו וכו'. שגם כלפי פגעי הטבע מוכרחים לנקוט באמצעי הגנה. המיחדים. מאמיני אחדות ה'. והוא חושב כי הכל הוא כן וכו'. שחושב שכשם שראיה זו אינה ראייה מספקת וגורמת לגלוג, כמו כן כל ההוכחות הן מסוג זה. לא יפחית זה הבגדים מאומה. כלומר, שמה שאחד המאמינים לא ידע לחזק יפה את תוכן אמונתו, אין האמונה כשלעצמה נפגמת. ששונאו לא יוכל להגיעו וכו'. שהרעה שגורם לעצמו עי"ז היא גדולה בהרבה ממה ששונאו היה יכול לגרום לו. וראה הם מה שהרחיקו. שלא נתישבה דעתו ממה שהתורה שוללת. לא עלה בשכלו. לא נתיישב זה בדעתו.

**ב. קוצר דעתו של האדם גורמת לספקנות
רמב"ם. היד החזקה (הל' ע"ז פ"ב, ה"ג)**

... כל מחשבה שהיא גורמת לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה מוזהרים אנו שלא להעלותה על לבנו ולא נסיה דעתנו לכך ונחשב ונמשך אחר הרהורי הלב. מפני שדעתו של אדם קצרה ולא כל הדעות יכולים להשיג האמת על בוריו. ואם ימשך כל אדם אחר מחשבות לבו נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו. כיצד? פעמים יתור אחר עבודת כוכבים ופעמים יחשב ביחוד הבורא שמא הוא שמא אינו, מה למעלה ומה למטה, מה לפנים ומה לאחור, ופעמים בנבואה שמא היא אמת שמא היא אינה, ופעמים בתורה – שמא היא מן השמים שמא אינה. ואינו יודע המדות שידין בהם עד שידע האמת על בוריו, ונמצא יוצא לידי מינות. ועל ענין זה הזהירה תורה ונאמר בה: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים". כלומר: לא ימשך כל אחד מכם אחר דעתו הקצרה וידמה שמחשבתו משגת האמת. כך אמרו חכמים: "אחרי לבבכם" – זו מינות, "ואחרי עיניכם" – זו זנות.



**בדברי האחרונים
ג. היצר מערפל את דרך המחשבה
ר' מ. ח. לוצטו. מסילת ישרים (מתוך פ"ג)**

אמרו חז"ל: (בבא בתרא דף ע"ח ע"ב) "על כן יאמרו המושלים בואו חשבון", על כן יאמרו המושלים ביצרים בואו ונחשב חשבוננו של עולם, הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עברה כנגד הפסדה.

וזה, כי העצה האמיתית הזאת לא יוכלו לתת אותה ולא לראות אמתה אלא אותם שכבר יצאו מתחת יד יצרם ומשלו בו. כי מי שהוא חבוש עדיין במאסר יצרו אין עיניו רואות האמת הזאת ואינו יכול להכירה. כי היצר מסמא את עיניו ממש, והנה הוא כהולך בחושך שיש לפניו מכשולות ואין עיניו רואות אותן. והוא מה שאמרו חז"ל (בבא מציעא פ"ג:): "תשת חשך ויהי לילה" זה העולם הזה שדומה ללילה. והבן כמה נפלא המאמר האמתי הזה למי שמעמיק להבין בו, כי הנה חשך הלילה שני מיני טעויות אפשר לו שיגרום לעין האדם: או יכסה את העין עד שלא יראה מה שלפניו כלל, או שיטעה אותו עד שיראה לו עמוד כאלו הוא אדם ואדם כאלו הוא עמוד. כן חמירות וגשמיות העולם הזה, הנה הוא חושך הלילה לעין השכל וגורם לו שתי טעויות: האחת אינה מניחה לו

שיראה המכשולות שבדרכי העולם ונמצאים הפתאים הולכים לבטח ונופלים ואובדים מבלי שהגיעם פחד תחלה. והוא מה שאמר הכתוב (משלי ד' י"ט): "דרך רשעים באפלה לא ידעו במה יכשלו" ואומר (שם כ"ב ג'): "ערום ראה רעה ונסתר ופתיים עברו ונעשו". ואומר: (שם י"ד ט"ז) "וכסיל מתעבר ובוטח". כי לבם בריא כאולם, ונופלים טרם ידעו מהמכשול כלל. והטעות השניה והיא קשה מן הראשונה היא שמטעה ראייתם, עד שרואים הרע כאילו הוא ממש טוב והטוב כאילו הוא רע ומתוך כך מתחזקים ומחזיקים מעשיהם הרעים. כי אין די שחסרה מהם ראיית האמת לראות הרעה אשר נגד פניהם, אלא שנראה להם למצא ראיות גדולות ונסיונות מוכיחים לסברותיהם הרעות ולדעותיהם הכוזבות. וזאת היא הרעה הגדולה המלפפתם ומביאתם אל באר שחת. והוא מה שאמר הכתוב: (ישעיהו ו', י') "השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע". וכל זה מפני היותם תחת החשך וכבושים המה תחת ממשלת יצרם. אך אותם שכבר יצאו מן המאסר הזה הם רואים האמת לאמתו ויכולים ליעץ שאר בני האדם עליו.

הא למה הדבר דומה, לגן המבוכה, הוא הגן הנטוע לצחוק הידוע אצל השרים. שהנטיעות עשויות כתלים כתלים, וביניהם שבילים רבים נבוכים ומעורבים, כולם דומים זה לזה, והתכלית בהם להגיע אל האכסדרה אחת שבאמצעם. ואמנם השבילים האלו, מהם ישירים ומגיעים באמת אל האכסדרה, ומהם משגים את האדם ומרחיקים אותו ממנה. ואמנם ההולך בין השבילים הוא לא יוכל לראות ולדעת כלל אם הוא בשביל האמתי או בכוזב, כי כולם שווים ואין הפרש ביניהם לעין הרואה אותם, אם לא שידע הדרך בבקיאות וטביעות עין, שכבר נכנס בה והגיע אל התכלית שהיא האכסדרה. והנה העומד על האכסדרה הוא רואה כל הדרכים לפניו ומבחין בין האמתיים והכוזבים, והוא יכול להזהיר את ההולכים בה לומר זה הדרך לכו בו. והנה מי שירצה להאמין לו יגיע למקום המיועד, ומי שלא ירצה להאמין וירצה ללכת אחר עיניו ודאי שישאר אובד ולא יגיע אליו.

כן הדבר הזה. מי שעדיין לא משל ביצרו הוא בתוך השבילים, לא יוכל להבחין ביניהם. אך המושלים ביצרם שכבר הגיעו אל האכסדרה שכבר יצאו מן השבילים וראו כל הדרכים לעיניהם בברור, הם יכולים ליעץ למי שירצה לשמע ואליהם צריכים אנו להאמין. ואמנם מה היא העצה שהם נותנים לנו: "בואו חשבון" בואו ונחשוב חשבוננו של עולם! כי כבר הם נסו וראו וידעו שזה לבדו הוא הדרך האמתי להגיע האדם אל הטובה אשר הוא מבקש ולא זולת זה.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ד. יצר הקנאה כגורם לכפירה

הרב א. י. הכהן קוק. אורות הקודש (ח"ב, עמ' תי"א)

יש יצר הרע נסתר מאד בעמקי הנפש, קנאה מרקבת עצמות, המביאה רפיון ומחשכים לכל רעיון של אורה. הקנאה היא מוזהה, רבים לא יכירוה, מפני שישנם כמה גורמים המונעים את השפה מלהביעה, אבל היא ישנה, נרדמת היא במחבואי הנפש האנושית והיא יוצאת לפעמים בצורות שונות, חוץ מצורתה האמיתית, כדרך של כל התוצאות של הקנאה שאינן מתלבשות כי אם במלבוש נכרי ונושאות עליהן תמיד שם זר. הקנאה המוזהה הזאת היא הקנאה בא־להים, האדם מקנא בא־להים על אשרו האין סופי, על שלמותו המחלטת. הקנאה הזאת גורמת עקמימות הדעת וחשכת המחשבה, טמטום השכל ורוגז הרוח, וכשכל האמצעים אינם מספיקים להכיל את זעמה היא מסיימת בכפירה מחלטת כדי להסיר מהנפש הכואבת אכולת הרקב את העוקץ של הקנאה הדוקר נורא. אין מרפא למחלה זו כי אם הארה עליונה של דעת א־להים בברור ובעומק הגיון.



ה. השואת הדתות כגורם לכפירה

הרב א. י. הכהן קוק. עולת ראיה (ח"ב, עמ' קע"ז)

עיקר הדעה היא ההבדלה, ההבדלה בין קדש לחול, בין אור לחשך, בין טמא לטהור, בין ישראל לעמים. מניעת ההבדלה היא שגרמה לרשעי עולם לדבר על ה' תועה, כענין סנחריב מלך אשור שהשוה לדבר על ד' א־להים חיים כעל אלהי גויי הארצות (מלכים ב' י"א), שהם תהו והבל. וחסרון ההבדלה מתפלש הוא ג"כ בגרועים ונחלשים שבכל דור,

ד. קנאה מרקבת עצמות. (על משקל הכתוב: משלי י"ד, כ', ושבת קנ"ב:). רפיון ומחשכים. ראה פרקנו ו' ד"ה "לשיאה" ונספחות ח', 4. והיא יוצאת לפעמים וכו'. מופיעה בצורה של אי־שביעות רצון, בקורתיות, ותליית מומים. כדרך וכו'. גם בחיים ברוב הפעמים נמנעים מלהודות בפידוש בקנאה ועוטפים אותה בהסברים שונים. היא מסיימת וכו'. הכפירה משחררת מגורם הקנאה הזה. אין מרפא וכו'. ע' להלן פ"י, ג'.

ה. עיקר הדעה וכו'. לא לנטות להכללות, להכנס לפידוש ולמצוא את הנקודות המבדילות גם אם באופן שטחי נדמה הכל להיות אחד. כענין סנחריב וכו'. שמתוך שראה אפסות האלילים של העמים האחרים חשב

שהם מציצים על ההבל שבשאר האמונות, שיסודן תהו וכזב, ואינם יכולים להתרומם ולהכיר, שההבדל שבין ישראל לעמים, שהוא הבדל עצמי שבין אור לחושך, מתגלה ביותר בצד האמונה, כהבדל שבין עצם החכמה והסכלות.

וזהו סוד קבורתו של משה רבנו ע"ה מול בית פעור, היותר גסה וכעורה שבאמונות של עע"ו, שאפילו לאדוקי ע"ז נכרת גנותה והבליותה. כי מה שיש לה עכ"פ אחיזה בנפשות במציאות האנושיות מספיק הוא כבר לחלושי הנפש להחליש בלבם זהר האמונה בטענת "כל אפין שוין". ולכן אורו הבהיר של מרע"ה, הרועה הנאמן, שממנו הושתתה אמונת האורה והאמת, איננו מתגלה בכל עזו והדרו, והוא קבור ומכוסה ואין איש יודע את קברו כי אי אפשר שתושג לאדם תכליתו של ההעלם הנורא הזה בהיות שמצד היותר מעולה שבדעת האדם הלא ראוי לכסוף לגלוי האורה. אבל ההעלם צריך הוא לעולם, כדי ליתן מקום לכל הנסיונות והצירופים של הגלויות. והשי"ת אדון כל המעשים יודע כמה טובה תבא לעולם מהעלם האורה, וכמה הכנות לגידול האורה יביא החשך השולט לשעה. על כן לא היה ראוי כלל שיעלם אורו של מרע"ה בסוד קבורתו ע"י בני אדם – "ויקבר אותו בגיא מול בית פעור". ודוקא זה ההעלם יביא בסוף לביעור כל אמונות ההבל והעמדת העולם כולו על יסוד האמת "משה אמת ותורתו אמת", שכל מה שנוטה מתורת משה יוכר שהוא רק תולדה המסתעפת מפעור, אלא שבה גילוי הגנות וההבל הוא מוחש, ויש שהשקר מתכסה בשמלת אמת, כזונה נצורת לב המעלה עדי זהב על לבושה ומצודדת נפשות בתבליתה. סוף כל סוף תראה חרפתו, ערותו וצחנתו של השקר גם היותר מעולף בצעיפי נמוסים והמון דמיונות מתעים, ותתגלה הבאשה של כל השקרים הצפונים כגילוי הבושת של פעור.



שהוא הדין גם האמונה הישראלית. מתגלה ביותר וכו'. שאין ללמד מן השקר על האמת באשר זו היא ניגודה של השניה. ונקודת האמונה הרי היא העיקרית שבה וממנה נובעים כל שאר ההבדלים שבין ישראל לעמים. סוד קבורתו של משה וכו'. במובן של רמז וסמל – קבורתו של משה, כלומר, ירידתה והחלשתה של אמונת מ"ר ע"ה היא בזה שנראית אמונה זו כשוה לאמונת ע"ז של פעור, שהיא הדוגמא הגסה והירודה ביותר באמונות עבודה זרה. ולומדים בהשוואה מזו לזו לומר שכשם שהיא הבל כן ח"ו האמונה האמיתית, מתוך חוסר הבחינה והשויות כל הפנים. ההעלם צריך לעולם. יש ערך חיובי גם בזה, בכדי שכח הבקורת יחול גם על מה שנובע ממקור אמונת ישראל, בכדי שע"ז תתברר האמת יותר ויותר, ואז יתברר השקר שבאותן הסתעפויות מאמונת ישראל, שלקחו לעצמם את המבריק והנוצץ שבאמונת ישראל בכדי לפאר בהם את עצמם (המכונן לנצרות). וע"י הבירור יכירו עד כמה יש בהם מכיעור בית פעור אלא שהוא מכוסה ומוסוה יותר.

ו. הבסיס הפסיכולוגי של הכפירה
ד"ר י. ר. הלוי הולצברג. המדע והדת (פרק ד')

כדי לגלות, באילו תופעות נפשיות ובאילו תכונות נפשיות של האדם קשורה הכפירה בה', נתבונן בהלך הרוח, המלווה את הכפירה בה' והמלווה בה – ואנו נמצא, כי הלך רוח זה הוא – הערצת האדם!

הערצת האדם באה לידי גלוי בחברה המודרנית בארבע צורות: בצורה אינדיבידואלית, בצורה חברתית-ליברלית, בצורה סוציאליסטית-קומוניסטית ובצורה לאומית – וכל אחת מארבעת הצורות מלווה בכפירה בה'.

לשיאה הגיעה הערצת האדם בצורה אינדיבידואליסטית אצל ניטשה, אולם יסודות הערצת האדם והעמדתו למעלה מה' פוגשים אנו גם אצל סופרים אחרים: אצל גיטה, למשל, בתמונתו של פרומיתאוס (המיחס את הצלתו ממות ומעבדות ללבו האמיץ לבד, ו"היוצר אנשים כצלמו וכדמותו – שלא יכבדו את ה' כמותו"). אצל בירון, בתמונתו של קין (הקובל על אי היושר של ה' אשר גרש אותו מגן עדן וגזר עליו את המות בגלל חטא אבותיו, ועל "אכזריותו" – הוא קבל ברצון את מנחתו של הבל הטבולה בדם ולא שעה אל מנחתו הוא מפרי האדמה) ועוד.

הערצת האדם בצורה החברתית-ליברלית מתבטאת באמונה בקידמה... בקידמת המדע, החברה והמוסר. בחברה מתקדמת ודימוקרטית יהיו חיי האדם חפשיים ומאושרים במדה כזו שמבלעדי המדע והמוסר האנושי לא יהיה נחוץ לו שום דבר. ואם לפעמים יתקפו את האדם געגועים למשהו נשגב, טמיר ונעלם, הרי יכול ליצור לו דת מיוחדת המתאימה לכל דרישות המדע והאופנה – או "לתקן" לו לפי הדרישות הללו אחת הדתות הקיימות – גם כאן בבחירת המצוות ויסודות האמונה לפי דרישות המדע והאופנה מביט האדם על עצמו כעל שופט עליון בעניני אלהות, ואם הוא מאמין בה' שברא את העולם, הרי הוא כופר בה' שנתן את התורה.

השטה הסוציאליסטית-קומוניסטית (אני רואה בקומוניזם את הסוציאליזם העקבי ביותר) איננה קשורה ע"י הכרח הגיוני בכפירה באלהים. אפשר לארגן את כל המשק של המדינה או של כל העולם על יסודות שותפניים מבלי לנגע לגמרי באמונת הפועלים. אולם הכפירה המצויה אצל סוציאליסטים – ביחוד אצל קומוניסטים – מבוססת על האמונה העיוורת בכחה הכל יכול של החברה המאורגנת על בסיס שותפני – לה לא נחוץ עוד "לא אל ולא מלך, ולא גבור". הערצת כחות בני האדם המאורגנים בחברה שותפנית – היא, איפוא, הבסיס לכפירה בה'.

גם הלאומיות איננה קשורה קשר הגיוני או פסיכולוגי עם הכפירה בא־להים. וכו'.
אולם ביסוד הלאומיות החילונית מונחת הערצת הכחות האנושיים של האומה המסוגלים
כביכול ליצור יצירות בנות אל־מות ולנצח את כל המכשולים העומדים על דרכה.

הכפירה בה' מלווה לא בהערצת האדם בלבד, כי אם גם באמונה בטבע.

לאט לאט תפסה הערצת האדם והאמונה בכחו הכל־יכול את מקומה של הערצת
הבורא – ותחת להכנע לבורא העולם – העמיד האדם במקומו את הטבע ה"נכנע"
לאדם...



בשולי המקורות

כבר הרס"ג עומד על כך שהגורמים לכפירה הם בעיקר – **פסיכולוגיים**:
"האמת כבדה, האמת מרה, והם רוצים בחירות". ה"מסילת ישרים" מעמיד
אותנו על חוסר האוטונומיה של השכל, על היותו משועבד ל**רצון**, ואשר על
כן גם – "באו חשבון", שהיא לכאורה פעולה שכלית טהורה, גם כן לא תתן
תוצאות אמת אלא אם כן תיעשה ע"י "המושלים ביצרם". ומכאן שגם
מסקנות שהשכל וההגיון מסיקים אותן צריכות בדיקה אם לא יד **הרצון**
באמצע, לקבלת מסקנות אלה.

בבחינת הגורמים המביאים את האדם לידי כפירה נראה עד כמה
המסקנות שנובעות מהן אינן מסקנות אוביקטיביות, אלא מושפעות מ**הרצון**.
האדם **רוצה** לכפור על כן הוא מצדיק את "הוכחות" הכפירה, על כן אינו
נוטה כלל לבדוק ברצינות את הטענות לטובת האמונה והכרת א־להים.

רצון הכפירה נובע מכמה נימוקים: א. החיים נראים להיות יותר קלים
ויותר נוחים בלי הכרת א־להים ובלי דת הכרוכה עם זה. תאוותיו של האדם
השולטות ברצונו אינן יכולות להשלים עם הפרעה שתגרם להן על ידי
הכרת א־להים; ב. הכרה במציאות כח עליון כשלעצמה יש בה משום
אי־נעימות של היות תלוי בדעתו, היות משועבד אליו; ג. יצר הקנאה המביא
את האדם בדרך כלל להקטין ערך כל מה שעולה עליו, פועל בנידון דידן אף
הוא כגורם לרצון כפירה. לא נוח לו לאדם להודות בקיום עצם נעלה אשר
לא יתכן אליו שום דמיון ושום השואה.

גורמים אלה היו קיימים **בכל** התקופות, אולם קבלו עידוד וחזוק במיוחד בתקופתנו, תקופת התפתחות המדע ומשטר החברה. על ידם נעשה האדם יותר בטוח בעצמו, ונראה לו שיכול הוא, הן במובן הפרטי והן במובן כללי, להסדיר את כל הבעיות מבלי להזקק לעזרת כח עליון, ועל כן כל התעמקות בשאלה זו נראית לו למיותרת.

הגורמים הפסיכולוגיים מביאים גם לקלות דעת בגישה לשאלות אלה בשכל בלתי מאומן ובלתי מוכן לדון בשאלות כגון אלה. "עזות וגאווה שגוברים על האדם ולא יודה כי יש חכמה נעלמת ממנו... ולא הרגיש כי הטענה הזאת לא תועילהו בעשות הטבעת ולא בכתיבת אות" (האמוה"ד הסבה החמישית).

על טעות רווחת בשטח השכל מעמידנו הרב זצ"ל, זו הנובעת מהשוואת הדתות, ומהצצה בהבל שבשאר הדתות מקישים על דת האמת, מבלי דעת להבחין "שההבדל בין ישראל לעמים, שהוא הבדל עצמי שבין אור לחושך מתגלה ביותר בצד האמונה".

על סמך נתוח הנ"ל אנו יכולים להסיק, שאין לסמוך בענינים אלה על אוטוריטטה מדעית, מתוך הנחה שמכיון שפלוני מקובל כגדול בשטח מדעי ודאי יודע הוא האמת יותר ממני, ודעתו יכולה לקבוע גם בשבילי. יש לזכור, שבענינים אלה יכול לטעות גם גדול שבגדולים - הנגיעה והנטיה והרצון קובעים לו מראש את דעתו ולזה הוא מכוין את מחקריו מתוך התעלמות מכל מה שיכול לחזק את האמונה. ומתוך הגדלה מכוונת של ערך ההוכחות שהוא מחפש אותן נגד האמונה.

מכל שכן וק"ו שאין לסמוך בזה על דעת **ההמון** ועל דעת **הרוב**, מתוך הנחה שמכיון שהרוב סוברים ומתנהגים בצורה כזאת ודאי הצדק אתם. רוב זה ודאי שלא מתוך התעמקות ועיון הגיע לזה, אצלם ודאי קבע הרצון **הבהמתי** ללכת אחרי היצרים, ולא התביעה שבאה אחרי שקול הדעת קבעה את דרכו.

בענינים אלו יש להתחשב דוקא עם **המועטים** שבכל הדורות "המושלים ביצרם" שהלכו בנגוד לרצון הבהמתי של האדם, הם בעלי המחשבה שאין לחשדם בשחוד כל שהוא. והמסקנות שהגיעו אליהן ודאי נקיות הן מכל נגיעה ועל כן יש לראותן כמסקנות השכל הטהור.

פרק י'. הכפירה בתעוועיה

הכפירה מזייפת ההיסטוריה. האפסת האדם ע"י הכפירה. מקסם השוא של הכפירה. חופש אמיתי וחופש מזויף. לקח הנסיון של תקופתנו.

בתנ"ך

גם כי-אלך בגיא צלמות לא-אירא רע כי-אתה עמדי שבטך ומשענתך המה
ינחמוני:

תהלים כ"ג, ד'.



ברב שרעפי בקרבי תנחומיך ישעשעו נפשי:

שם צ"ד, י"ט.



... אנשי דמים ומרמה לא-יחצו ימיהם ואני אבטח בך:

שם נ"ה, כ"ד.



אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו:

שם מ"ט, כ"א.



בדברי חז"ל

דרך הרשעה – קצרה וארוכה

"את הברכה אשר תשמעו וכו' והקללה – אם לא תשמעו". משל לזקן שהיה יושב על הדרך, והיו לפניו שתי דרכים: אחת תחלתה קוצים וסופה מישור, ואחת תחלתה מישור וסופה קוצים. והיה יושב בראש שתיהן, ומזהיר את העוברים ואומר להם: אעפ"י שאתם רואים תחלתה של זו קוצים – לבו בה, שסופה מישור; וכל מי שהיה חכם שומע לו, והיה מהלך בה ומתיגע קמעא, הלך בשלום ובא בשלום. אבל אותם שלא היו שומעים לו, היו הולכים ונכשלים בסוף.

כך משה פירש לבני ישראל ואמר להם: הרי דרך החיים ודרך המות, ברכה וקללה – "ובחרת בחיים".

דב"ר, פר' ראה.



הרשע עבד ליצריו.

צדיקים לבם ברשותם, ורשעים – ברשות לבם.

ב"ר ל"ד.



הרשעה ממיתה

"אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם". כל שנותיו של דואג לא היו אלא שלשים וארבע, ושל אחיתופל אינן אלא שלשים ושלש.

סנהדרין ק"ו, ע"ב.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

א. בקורת ניטשה ושיטתו המוסרית בנויות על סילוף ההיסטוריה

ד"ר ש. פדרבוש. עיונים (עמ' 23)

יסוד שיטתו של נ., שמקור המוסר הזולתי (האלטרואיסטי) היה מהפכת־עבדים מוסרית של ישראל, אינו עומד בפני הבקורת. בשעה שנולד המוסר העברי שבתורת משה היה עם ישראל עבד המתפרץ מפני אדוניו ושואף בכוח הזרוע להיות אדון לעצמו. עם השואף לחופש והולך לכבש לו ארצו ולהדביר עמים תחתיו כעם ישראל בשעת נדודיו לפני הכנסו לארץ כנען לא היה זקוק לשם קיומו למוסר של עבדים האנוסים להתמיד בעבדותם. מוסר העבדים לא יצא איפוא מעם המתמוגג בעבדותו, כי אם מעם עז, עם המדבר, הלוחם בחרב ובקשת לחרותו.

אכן ההנחה הזאת מופרכת לא רק מדברי ימי התהוות המוסר בישראל בימי משה ובימי הנביאים, כי אם גם מתולדותיהן של כמה אמונות ודתות בעולם. גם הדתות באסיה מצטיינות כמעט כולן במוסר הזולתי, או במוסר־העבדים, בלשונו של ניטשה. הן לא עמדו מעולם תחת השפעת היהדות ובכל זאת התפתח אצלן מוסר זולתי, אף בהיות עמים אלה עומדים ברשות עצמם ולא טעמו טעם עבדות. ובודהה בן האצילים, האם לא הורה

אף הוא מוסר העבדים? כי לא ההנאה הפרטית והטובה המעמדית בלבד היא הגורם היחיד בהתהוות המוסר אנו יכולים להוכיח מהעובדה ההיסטורית, שעמים מושלים יצרו מוסר זולתי המתנגד בעיקרו לעניניהם הם ולהרחבת שלטונם.



**ב. הכפירה המרקסיסטית מוחקת את צלם הא־להים מהאדם
ד"ר יצחק ברייער. מוריה (עמ' 17)**

לפי תורת מ. בן-האדם הוא רק אטום בתוך מהלך הכלכלה. הכלכלה היא מכונה ענקית עם חוקיות עצמאית, האוכלת את החברה ואת חבריה. תורת מ. פירושה אטומיזציה של בני האדם ומכניזציה של כל החברה. החזון של הצדק הבווער לפעמים בחוגי המרקסיסטים, האש הזאת לא תורת מ. הדליקה אותה, היא בווער למרות תורתו. היא שארית האש אשר ה' ב"ה הדליק בלבה של החברה היהודית בהר סיני. החרדים לדבר מ. הם אנשים יבשים, שומרי חוקים יבשים, אשר חייהם מחוסרי יופי, מחוסר גון ומעוף. וכו'. העבודה הזרה לאלהים האחרים של הכלכלה איננה מרוממת את חסידיה, אלא משפילה אותם לשאול תחתית.



**ג. הארת האמונה תחזיר את האדם לא־להים
הרב א. י. הכהן קוק. אורות (עמ' קכ"ה)**

... ההכנעה מפני הא־להות היא דבר טבעי בכל נברא, בכל הויה שפרטיות מתגלה בקרבה, להתבטל בפני הכללות וקל וחומר בפני מקור ההויה של הכללות, לא צער ודכדוך יש בה כי אם עונג וקוממיות, שלטון וגבורה פנימית. אבל מתי היא טבעית? כשגדולת הא־להות מצטירת יפה בתוך הנשמה, בצורה של דעת טהורה, של שכל מתעלה

ב. החזון של הצדק וכו'. מסירות נפש לרעיון שרואים אותו צודק אינו מוסבר לפי תורת מ., והרי זה עצמו כסתירה לשיטה זו. כוחות נפש אלה אין להבינם אלא כתוצאה ממעמד הר סיני. (עפ"י רוב הנלחמים בחרוף נפש ומסירות למען תורתו הם מבני ישראל). החרדים וכו'. (כונתו להראות כמה דלי מעוף הם המחזיקים בתורה זו לעומת המאמינים).

ג. ההכנעה וכו'. בניגוד לטענה שבנספחות ח', 4. עיי"ש. בכל הויה שפרטיות וכו'. עי' לעיל פ"ב, ה'. עונג וקוממיות וכו'. סיפוק הבא מגילוי הגבורה שבכיבוש היצר. בצורה של דעת וכו'. אלקים בתור

מכל מהות, ושל דמיון עשוי בטוב החיים ממולא בכל הוד תפארת גדולה, שאז נתבעת ההתבטלות מכל זווית הנשמה, בכל כלליותה ופרטיותיה...

כשנקודת התוך של ההכרה הא־להית עמומה, הרי המהות הא־להית נתפשת רק בתור כח תקיף שאין להמלט הימנו והכרה הוא להשתעבד אליו. כשבאים להשתעבד לעבודת א־להים על פי המצב הריקן הזה, של הציור האפל הזה שמתהווה ברעיון, כשחושבים על דבר א־להים בלא השכלה ובלא תורה, יראה תתאה הנתוקה ממקורה, שהוא יראה עילאה, האדם הולך ומאבד את זהר עולמו. אין גאות א־להים מתגלה או בתוך הנפש כי אם שפלות דמיונות פרוצים, המציירים תכונה של איזו מציאות בדויה מטושטשת המבהילה את כל המאמין בה ומדכאה את רוחו, ועוקרת הזיו הא־להי שבנשמתו. ואף אם יאמר כל היום כולו שאמונה זו היא בד' אחד – היא מלה ריקה, שאין הנשמה יודעת ממנה כלום...

אין תקנה כי אם בהארת האמונה, כשבמקום התפרצות אל מהות א־להות באה בלב מחשבה בהירה של המוסר הטהור והגבורה העליונה, המתנוצצים מאור הא־להי וקשורים תמיד במקורו, שהיא מתוה לאדם את דרכו ומציגתו באור ד'.



ד. האנושיות שוב תשוב אל הא־להים:

הרב א. י. הכהן קוק. קריאה גדולה (מאמרי ראייה עמ' 326)

... הנה יום בא ולא ירחק־חק, והאנושיות תתעורר כדוב שכול וכארי על טרפו להגקם מהכפירה הבויה בעד כל רעתה אשר עוללה לה. בפתע תבקש להשליך מעליה את עבותיה; בחימה גדולה ובקצף גדול תבקש ממנה את נקמת החיים הטובים, את השלוח והעדן של הדעות הטהורות; של החיים הטהורים הזכים אשר שללה ממנה, שללה ותאבד, שמה למרמס, מבלי אשר יהיה לה כח לאותה הרשעה להשיב תמורתם אף חלק מני רבבה.

עצם החכמה עי' לעיל פ"ד, ב' (פ"ב, י). ושל דמיון וכו'. שכל הטוב שבעולם וכל רגשי השאיפה אליו מקורם בו. ממולא וכו'. כשזה מלווה בהכרת היופי המתגלה בעולם ובכח המשליט את האמת והטוב בעולם. כשנקודת התוך וכו'. כשאין תופסים את הכח האלקי אלא בתור כח שליט שאין מפלט ממנו. יראה תתאה וכו' יראת העונש שאמנם נחוצה היא (עי' להלן פ' כ"ב, ד'), אולם רק בהצטרפה ליראת הרוממות שתכנה שמחת התבטלות בפני מקור הטוב העליון. שפלות דמיונות פרוצים וכו'. עי' להלן פ' כ"ד, ד'. התפרצות אל מהות וכו'. עי' לעיל פ"ד א' ד"ה ע"כ. המתנוצצים וכו'. עי' לעיל פ"ד, ד'.

ד. את נקמת וכו'. עי' להלן פרק זה, ו'.

הבהלה הזעומה שעל ידה ערבבה הכפירה את העולם, להמם את המוחות ואת הלבבות, להעביר את האדם על דעתו ועל דעת קונו, תעבר ותשקוט. והדעה הצלולה המתונה היודעת גם כן איך לחיות ואיך להתבונן, איך להשקט ואיך להתלהב, והגבורה האלהית היודעת לכוונן גוי איתן ועם אדיר בקדש תקח את מקומה בחיים. ושבת בקרת של מוסר אכזרי תניף על השפחה אשר העיזה לרשת את גבירתה, על העבד אשר התנשא למלך והותם העבדות חקוק לעד על מצח נשמתו.



**ה. בדיקת האקסיומה המונחת ביסוד הכפירה
לאור המסקנות הנובעות ממנה
ד"ר י. ר. הלוי הולצברג. המדע והדת (פ"ה)**

בשני אופנים אפשר "לבדוק" כל אקסיומה: (א) אפשר לבחון אם היא בעצמה מתאימה למצוי ולרצוי, היינו, אם אין סתירה בינה לבין שאר הדברים, שאנו מקבלים אותם כעובדות המציאות או כענינים הרצויים לנו; (ב) אפשר לבחון, אם אנו מוכנים לקבל את כל המסקנות הנובעות ממנה, היינו אם הפירות שהיא מבשילה מתאימים למצוי ולרצוי.

נבדוק עכשיו בשני האופנים האלה את האמונה בכחו הכלי-יכול של האדם ונלך קודם בדרך השניה – בדרך של בדיקת האקסיומה הזאת לאור המסקנות הנובעות ממנה.

יש להודות, כי האמונה באדם ובכחותיו – יש לה השפעה מקסימה על לב האדם, כי היא מעוררת בו מרץ ושמחת-חיים. הקסם שבאמונה הזאת משחד את האדם, וביחוד את הצעיר ואת הצעירה, הבטוחים ע"י כך, כי בידם ממש נמצא גורל האומה או גורל האנושיות, – וזהו אולי הסוד והיסוד של התפשטות הכפירה בעולם. ויש להוסיף, כי האמונה בכחותיו מסגלת באמת את האדם לעשות גדולות, וכבר אמר חכם אחד: "כדי שישגיג אדם כל אשר בכחו להשיג, עליו להאמין, כי בכחו להשיג הרבה יותר ממה שיש לאל ידו להשיג למעשה". אולם לא בלבד אל ההשפעה הישירה של האמונה המופרזת בכחות האדם עלינו להתבונן, כי אם גם אל המסקנות המרחיקות לכת ממנה, והן התגלו בזמן האחרון בכל מערומיהן.

מה מקסים הוא להאמין ב"אדם העליון", ביחוד אם כל אחד רואה את האדם העליון הזה – בעצמו! והנה החפוש אחרי האדם העליון, החיפוש אחרי ה"מפקד", כבטויו של

על השפחה וכו'. הנצרות. על העבד וכו'. הכפירה. עי' נספחות ח', 4.

ניטשה, הוכתר ב"הצלחה". הוא נמצא ב"פירר" – והפשעים השפלים והאיזמים שבוצעו בפקודת ה"פירר" הזה, מדגימים במדה מספיקה את המסקנות ה"מעשיות" מהאמונה ב"אדם העליון".

הקידמה שבאה לעולם עקב התפתחות המדע! גדולים הם באמת כבושי האדם בשטח הטכניקה, והם עלולים למלא את לב האדם גאוה מוצדקת. די להזכיר את האוירון ואת הרדיו! – אולם – למה משתמשים האנשים באמצאות הללו? באוירון – להפצצות, וברדיו – להפצת שקר ולהסתרת האמת! כלום יכול האדם להתגאות באמצאות אלו לאור השמוש בהן?

האמונה בכח החברה המאורגנת כמעמד, כמדינה או כאומה! את התוצאות הקיצוניות – אבל ההכרחיות – של אמונה זו אפשר לראות בשתי מדינות: ברוסיה הסוביטית ובגרמניה הנאצית. המשטר הסוביטי – הוא התוצאה ההגיונית וההכרחית של השיטה הקומוניסטית. האם נוכל להשלים עם דכוי האדם בכלל והאדם מישראל בפרט, הכרוך במשטר הזה? הנאציזם – זוהי התוצאה העקבית ביותר מהלאומיות החילונית, הדוגלת רק ברצון האומה המקדש את כל האמצעים, ואמונה אנושית זו בקדושת האומה הפכה את האנשים לחיות טורפות – וגם למטה מזה!

במתמטיקה נוהגים לפעמים להוכיח משפטים ע"י "הוכחה מן ההפך"! מקבלים כהנחה משפט נגדי לזה שרוצים להוכיחו. הנחה זו מתקבלת על הדעת. מסיקים ממנה מסקנות מסוימות, שאף הן מתקבלות על הדעת, אלא שלבסוף באים לידי מסקנה המתנגדת לשכל או למציאות, ובה מתגלה השקר שבמשפט הנגדי שקבלנוהו כהנחה נכונה. גם בחיים, כדי לדון על איזה אידיאל שהוא, אין להסתפק במסקנות הראשונות ממנו. יש לראות לאילו תוצאות הוא יביא במסקנותיו המרחיקות לכת, והמסקנה העקבית ביותר של הלאומיות החילונית הוא הנאציזם בלי א־להים, כשם שהמסקנה העקבית ביותר מהקומוניזם – הוא המשטר ברוסיה הסוביטית.

האמונה המופרזת בכחו הכלי-יכול של האדם בכל צורותיה השונות – מביאה במסקנותיה העקביות והמרחיקות לכת – להשפלת האדם! וכמו כל סתירה, מעידה גם הסתירה הזאת על השקר היסודי שבאמונה המופרזת הנ"ל, שהיא, לדעתי, יוצרת את הבסיס הפסיכולוגי של הכפירה בא־להים!



ו. בדיקת האקסיומה המונחת ביסוד הכפירה לאור
המציאות, וקביעת הבסיס הפסיכולוגי של האמונה בה'
ד"ר י. ר. הלוי הולצברג. המדע והדת (פרק ו')

נבדוק עכשיו את האקסיומה של הערצת האדם, כשהיא לעצמה, לאור המציאות.

בתוך שאון החיים היום-יומיים, כאשר אנו מוכרחים להאמין בכחותינו כדי להשיג מה שעלינו להשיג, ואמונה זו כל כך מתוקה בשבילנו, נוטים אנו להפריז בהערכת כחותינו, והגאווה משכרת אותנו. אולם החיים עצמם מעמידים אותנו לעתים קרובות – מול תופעות, שבהן מתגלית אפסות כחותיו של האדם. אנו מתעלמים על פי רוב מהתופעות הללו, כי הן מפריעות לנו להאמין בעצמנו ולשמוח בחיים, אולם עצימת העינים בפני האמת איננה מבטלת את האמת, ועלינו להטות אזננו גם לקול הבוקע ועולה מתוך התופעות הללו – והפונה לנפשנו.

המות... המות שגזל מאתנו אחד מיקירי נפשנו – ואשר עומד גם מאחורי גבנו... מה דל כחנו מול הכח הפשוט והרגיל הזה של הטבע! חסרי אונים אנו נגדו... ולשוא כל המאמצים לבטלו בלבנו! אם אנו מדברים על ה"שם הנצחי" שישאר אחרי הנפטר היקר לנו – או שישאר אחרינו – הרי אין זה אלא אמצעי להסיה את דעתנו מרעיון המות ולמלא את הכרתנו תוכן אחר! אין אנו יכולים להשלים עם הפסקת קיומנו וקיומם של האנשים היקרים לנו! האמונה בכחו הכל-יכול של האדם מתגלית כאן כשקר, והאמונה בשלטון המחלט של כחות הטבע ממלאת את לבנו יאוש... וברגש התמים של האדם מופיעה האמונה, שזה אי אפשר, שאי אפשר שהמות יהפוך לאפס את כל אישיותו של האדם היקר לנו – ואת אישיותנו אנו, ולעזרתנו באה כאן האקסיומה הנגדית – האמונה בה' שברא את העולם ונתן את התורה הנצחית לאדם בעל הנפש הנצחית! האקסיומה הזאת מצילה אותנו מן היאוש ומרוממת אותנו גם מעל למות!

הטבע בזעפו ובהדרו... ים זועף, הוד ההרים מכוסה שלג נצחי, הדר השמים הזרועים כוכבים והוד "המלחמה והשלום" השולטים בכל מערכת החי – אבד לו לאדם "התרבותי" המודרני הכשרון להרגיש את כל זאת בתוך שאון החיים, בתוך מראות הקולנוע וצלילי הרדיו. אולם הנפש התמימה של האדם, המסוגלה – ולו גם לעתים רחוקות – להתיחד עם רגשות ההוד והאימה, המתעוררים בלבו למראות הטבע בכללותו, מרגישה את אפסותה – אפסות גרגר חול במדבר גדול ונורא – לעומת כל הודו והדרו של הטבע. וכריאקציה נגד רגש האפסות הזה מתעוררת בה האמונה בכח הא-להים שברא את כל הטבע, את כל העולם – וברא גם אותה, וחלק גם לה נצוץ מכחו! ("כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך... מה אנוש כי תזכרנו?... ותחסרהו מעט מא-להים"... תהלים ח').

האומה – וגורלה... כל הפרוות היפות על הכח הכל-יכול של האומה או של החברה האנושית המאורגנת בכל, נחוצות, כמובן, כדי להגדיל את מרץ הנוער בשאיפתו למטרות לאומיות או כלל-אנושיות, אולם לאור השכל הפשוט אין הן עומדות בפני כל בקרת.

עם כל הכבוד לאדם הגדול בעל האימרה: "אם תרצו – אין זו אגדה" – אי אפשר להתעלם מן הסתירה הפנימית – ולכן גם מן השקר – שיש בה. הרי כל אומה יכולה להגיד לבניה: "אם תרצו אין זו אגדה", ורצון אומה אחת מתנגד לרצונה של השניה, ונצחון אומה אחת מבוסס על מפלתה של השניה. האם לא ראינו שבמשך חיי האנושות נשמדו באומות גם באומות גדולות, ומהי הערובה שזה לא יקרה לאומות החיות עכשיו. ואפילו לאלו השליטות עכשיו בתבל? אין לאומה הכח הכל-יכול, וכאשר אומה קטנה עושה את חשבון כחותיה, את חשבון סכוייה הטבעיים להצלחה, בין שבעים האריות הסובבים אותה, היא יכולה לבוא לפעמים לידי יאוש – וגם לידי מעשי יאוש... וגם כאן באה לעזרתה האכסיומה האחרת, האמונה בה' שנטע חיי עולם בתוך העם הנצחי ע"י תורת האמת שנתן לו!

הגאווה המופרזת, היהירות – והאמונה בכח הכל-יכול של האדם, המבוססת עליה – מהוה, כאמור לעיל, את הבסיס הפסיכולוגי של הכפירה בא-להים. הבטחון בעצמנו – חרף הרגשת האפסות של כחותינו מול איתני הטבע – מעיד על הניצוץ האלהי שבנפשנו, המרומם אותנו מעל איתני הטבע, המקרב אותנו לבורא!

ונפלא הדבר! גאותו של האדם המונחת ביסוד אמונתו המופרזת בכחו הכל-יכול – מביאה אותו סוף סוף לידי יאוש ולידי שפלות, שהיא למטה מדרגת חיות; בעוד שענותנותו המבוססת על הרגשת אפסותו מול כחות ה' המתגלים בטבע מצילה אותו מן היאוש ומעלה אותו לדרגה הגבוהה ביותר שעליה הוא יכול לעמוד!

על פי רוב מלאה עדיין נפשו של האדם המודרני תרועת הנצחון שמשמיעה הערצת האדם – בצורותיה השונות. "כחנו ועוצם ידנו עשה – ויעשה – לנו את כל החיל הזה!" פשיטת הרגל של התרבות האנושית ושל המוסר האנושי, שנתגלתה במלחמה העולמית האחרונה ובמה שבא אחריה, עוד לא הגיעה להכרתם המלאה של רוב האנשים, הממשיכים בחייהם היום-יומיים הקודמים, מבלי להסיק כל מסקנות ממה שקרה. אבל אולי תקרב פשיטת-רגל זו אותו היום, שבו תרגיש נפש האדם באפסות כחותיה מול השליט היחיד של העולם. ותחפש בו את הצלתה היחידה – ו"שח גבהות האדם, ושפל רום אנשים, ונשגב ה' לבדו ביום ההוא!" (ישעיהו ב', י"ז).



ז. לפי הכפירה – האדם פועל באופן מיכני
ד"ר י. ר. הלוי הולצברג. התשובה (מתוך פ"ד)

לפי תפיסת העולם המטריאליסטית – המטריה (החומר) נצחית היא ושולטת בכל, גם ברוח. את חזות הכל רואה השיטה הזאת בטבע, וגם על האדם היא מביטה כעל יציר הטבע. וכשם שבטבע הנגלה הכל הכרחי הוא, הכל נובע מסיבות קודמות, כך הכרחי הכל גם בפעולות האדם, וכל פעולה נובעת בהכרח מסיבות שקדמו לה. מחשבות האדם אין בכחן לשנות את רצונו באופן אוטונומי, כי הן עצמן אינן אלא פרי סיבות הכרחיות. כמו שהכליות מפרישות את חמר השתן, אומר סופר מטריאליסטי אחד, כך מפריש גם המוח את המחשבות, וכמו שמבנה הכליות ותכונות הדם והמוזון מחייבים הרכב מסוים של השתן, כך מחייבים מבנה המוח ותכונות הדם והמוזון הרכב מסוים של המחשבה. אין האדם חפשי איפוא בפעולותיו. הוא לא הי' חפשי בהן בעבר ולא יהי' חפשי בהן בעתיד, כי העתיד הוא רק תוצאה הכרחית מהעבר.



בשולי המקורות

לאחר בירור וניתוח של דרך המחשבה הכפרנית נמצא בה שלשה ליקויים, המהוים חלק מממותה: היא שטחית, היא רברבנית והיא מוציאה דבה.

היא שטחית. היא אינה יכולה למצא הסבר למקורו של הרגש המוסרי באדם, והיא תולה זאת או בהתנונות או בצביעות (לעיל פ"ח). אולם כזה כן זה אין עומד בפני הבקרת. המוסר הישראלי נולד בתקופה של התעוררות לאומית ובתקופה של כיבושים (פדרבוש). לזה ראוי להוסיף, שאליבא דאמת, אין המוסר הישראלי דורש כניעה לרשעה, אדרבא, הוא דורש מלחמה תקיפה ללא ויתור (עי' מזה לקמן פ' כ"ג). הבקרת של ניטשה יש בה ענין לגבי תפיסת המוסר של הנצרות, אולם בשום פנים לא נגד היהדות (עיי"ש בפרק הנ"ל). הוא רואה רק את הצד **האחד** של המטבע בהוכיחו כי מניעי השתלטות גורמים להעלאתם של עמים לשלטון, ומתעלם בכוונה מהצד **השני**, המראה כיצד אותם הכוחות עצמם המשמשים למניעי עליה, הם גם מניעי הירידה (לעיל פרק ו').

את ההסבר הרואה את המוסר כצביעות ידחה בשאט נפש כל מי אשר מרגיש את רגש המוסר פועם בקרבו בחזקה. הוא יאמר לו לכופר אם אמנם אתה מכחיש קיומו של רגש המוסר, אין זאת אלא שלב אבן לך במקום בשר. אולם לא אובה ולא אשמע לך, אם תנסה לפתותני, שגם אצלי נדם הלב כאשר אצלך.

היא רברבנית. היא מבטיחה חופש ומבטיחה אושר, אולם קצרה ידה מלמלא הבטחותיה. הכפירה חומסת מהאדם את מעוף הנצחיות. הכפירה בא־להים מכילה בקרבה בהכרח גם כפירה בקיום **נשמה באדם**. היא רואה את החיים כפעולה מכנית של מרוץ הדם השוטף את תאי המוח. עם מות הגוף ממילא הכל נפסק. וכשהאדם אינו משלים עם תורה זו, היא מביאה לו **תחליף** עלוב בדמות "השם הנצחי", שגם הוא אינו אלא נחלת יחידים.

הכפירה שוללת מהאדם גם את חופש הבחירה. אם האדם אינו אלא מין מכונה חיה, רצונותיו מוכרחים ואין האדם מסוגל בשום אופן לשנותם. במקום החופש אשר בשמו היא מדברת היא נותנת לאדם **עבדות**.

היא מבטיחה לאדם אושר ע"י הישגי המדע וסידור חיי החברה. אולם האם אחרי כל ההישגים של המדע לא נשאר האדם בן תמותה? ומה יתנו ומה יוסיפו כל הישגי הנוחיות, אם כל החיים אינם אלא חלום קצר שאחריהם בלהה? מה חלש הוא האדם עם כל חזקו, מה מחוסר אונים הוא בבעתו, ומה אוילי הוא אם יגדיר כאושר חיי רגע החולפים כלעומת שבאו!

היא מוציאה דבה. בעוד שהכפירה היא היא ההופכת את האדם לעבד עבדים ללא מוצא, היא תולה את המום שבה באמונה בא־להים. היא טוענת שהאמונה משעבדת את האדם לכח עליון ממנו, והיא מתעלמת ומעלימה שאת העידוד האמיתי לא ימצא האדם אלא בא־להים. "גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע, כי אתה עמדי".

כתוצאה משקרריה ותככיה, הכפירה הופכת להשקפת עולם המסכנת את קיומו של עולם. מה יראה האדם הכופר **כתכלית** חייו, אשר הם כל כך קצרים, וכל כך חסרי מטרה בעצם מהותם, אם לא "אכול ושתה כי מחר נמות"? ומה יעשה בכוח אשר בידו אם לא לנצלו בכדי להגיע לזה. ואכן הנסיון המר של תקופתנו מוכיח שהישגי המדע הפכו בידי האדם הכופר לכלי משחית איום, אשר רק חלק מותוצאותיו ההרסניות ראינו, ואחריהן מי ישורן?



חישוף נגעי הכפירה אין בו אמנם כשלעצמו בכדי להוכיח את נכונות האמונה. האדם הרקוב מיסודו אשר האמונה כלתה ונכרתה ממנו ללא שריד, הוא ודאי יהא מוכן למצות בהכרח את כוס התרעלה אשר מסכה לו הכפירה עד תומה. אולם במדה וגחלת האמונה עודנה עוממת אי־שם בלב, הרי גילוי נולותה של הכפירה יש בכוחו לעורר את האמונה מתרדמתה. כשתשבר גאות האדם, כשיכיר את אשר הוא באמת, כשרוחו תלבש ענוה, אז ירגיש מה טוב כי אב יש בשמים הקרוב אליו אם יקראנו והפושט יד לקרבו גם אם רחק ממנו. ואז יבריק לו אור ממרום, אז יכיר האמת ושלהבת אמונה תתלקח בלבו ותגרש כל צללי הכפירה.



הערובה לחזרת העולם לא־להים גנוזה בעצם התרחקותו ממנו. האנושיות הולכת ומתקרבת אל א־להים, אם כי בדרך עקלקלה. תפקיד המאמין לעזור להולכים בחושך למצא המוצא בטרם בא האסון, עת יתעורר האדם לאור הלהבות אשר הצית בביתו במו ידיו.



"וידע כל פעול כי אתה פעלתו, ויבין כל יצור כי אתה יצרתו, ויאמר כל אשר נשמה באפו: ה' א־להי ישראל מלך, ומלכותו בכל משלה".

שער ב'

ארץ ומלואה

"לה' הארץ ומלואה תבל
ויושבי בה" תהלים כ"ד, א'

תוכן השער

| | |
|-----|-----------------------------|
| 119 | פרק יא. מהות הבריאה ותכליתה |
| 130 | פרק יב. האדם |
| 148 | פרק יג. הבחירה החפשית |
| 166 | פרק יד. השגחה |
| 185 | פרק טו. עבודת ה' |

פרק י"א. מהות הבריאה ותכליתה

הויכוח על תכלית הבריאה. השלכות הויכוח בקביעת המרכז שבפעולות האדם. הבורא בהשתקפותו בבריאה. הבריאה כפעולה חד פעמית או כמשך מתמיד. הבריאה כמעגל אין סופי של חסד ואהבה. העלם והתגלות בבריאה.

בתנ"ך

וירא אֱלֹהִים אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד ...:

בראשית א', ל"א.



כִּי־אָמַרְתִּי עוֹלָם חֶסֶד יִבְנֶה ...:

תהלים פ"ט, ג'.



עוֹטֵה־אֹר כְּשֶׁלֶמָה נוֹטָה שָׁמַיִם כִּירִיעָה:

הַמִּקְרָה בַּמַּיִם עֲלִיּוֹתָיו הַשָּׁם־עֵבִים רִכּוּבוֹ הַמְהַלֵּךְ עַל־כַּנְפֵי־רוּחַ:

עוֹשֵׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת מִשְׁרָתָיו אֵשׁ לוֹהֵט:

תהלים ק"ד, ב'-ד'.



בדברי חז"ל

מדת הדין ומדת הרחמים בבריאת עולם.

"ביום עשות ה' אֱלֹהִים". כך אמר הקב"ה: אם בורא אני את העולם במדת הרחמים – יהיו חטאיו מרובים, במדת הדין – היאך העולם יכול לעמוד? אלא הריני בורא אותו במדת הדין ובמדת הרחמים – והלא יעמוד.

בראשית רבה, י"ב.

כבוד ה' – גם מהרשעים.

כשם שקלוסו של הקב"ה עולה לו מגן-ערן מפי הצדיקים, כך עולה מגיהנם מפי הרשעים.

שמות רבה, ז'.



בדברי הקדמונים

א. הבריאה – פעולה מתמדת
ר' יהודה הלוי. כוזרי (מאמר ג', י"א)

... שאין ענין הבריאה דומה לענין המלאכה, כי האומן כשהוא עושה לדוגמא ריחים וילך לו, יכולות הריחים לפעול גם בלעדיו, אולם הבורא יתברך בורא האברים ונותן להם כוחות וממשיך להם חיוניות בכל רגע ורגע. ואילו היו מעלים על לב הסתלקות השגחתו והנהגתו רגע היה נפסד העולם כולו.



ב. ה' כמקור העולם
רמב"ם. מורה נבוכים (ח"א מתוך פ' ט"ז)

"צור" – שם משתתף הוא שם ההר (שמות י"ז, ו'): "והכית בצור". והוא שם אבן קשה כחלמיש – "עשה לך חרבות צורים" (יהושע ה', ב'). והוא שם המקור אשר יחצבו ממנו אבני המקורים: (ישעי' נ"א, א') "הביטו אל צור חוצבתם". ואחר-כך הושאל מזה הענין האחרון זה השם לשרש כל דבר והתחלתו. ולזה אמר "הביטו אל אברהם אביכם", כאלו באר: שהצור שחוצבתם ממנו הוא אברהם אביכם, ע"כ לכו בדרכיו והאמינו בתורתו והתנהגו במדותיו, כי מטבע המקור ראוי שיהא נמצא במה שיחצב ממנו. ולפי זה הענין האחרון נקרא הא"ל יתברך "צור", כי הנו ההתחלה והסבה הפועלת לכל אשר זולתו; ונאמר (דברים ל"ב, י"ח): "צור ילדתך תשי", "צורם מכרם", (שמואל א' ב', ב'): "ואין צור...". (שמות ל"ג, כ"א): "ונצבת על הצור" – השען ועמוד על התבוננות היותו יתברך התחלה, שהוא המבוא אשר תגיע ממנו אליו.



ב. שם משתתף. שם שמשמשים בו בזמנים שונים. השען ועמוד וכו'. (עי' לעיל פ"ד ס"ד ד"ה וכאשר).

ג. תכלית הבריאה – רצון ה'
רמב"ם. מורה נבוכים (ח"ג, מתוך פ' י"ג)

...אמנם לפי דעתנו ודרכנו בחדוש העולם אחר ההעדר יש חושבים שזאת השאלה מחויבת – רצוני לומר: בקשת התכלית לכל זה המציאות. וכן יחשבו שתכלית המציאות כולו – מציאות מין האדם לבד, לעבוד את האלוה, ושכל מה שנעשה אמנם נעשה בגללו, עד שהגלגלים אינם סובבים רק לתועלתו ולהמציא צרכיו. וקצת פשוטי ספרי הנביאים יעזרו זאת המחשבה הרבה: (ישעיה מ"ה, י"ח) "לשבת יצרה", (ירמיה ל"ג, כ"ה) "אם לא בריתי יומם ולילה – חוקות שמים וארץ לא שמת", (ישעיה מ', כ"ב) "וימתחם כאוהל לשבת". ואם הגלגלים היו בעבור האדם, כל שכן שאר מיני בעלי חיים והצמחים. וזה הדעת כשיחקר, כמו שצריך למשכילים שיחקרו הדעות, יתבאר מה שבו מן הטעות. והוא: שיאמר למי שיאמין זה, שהכל מפני התכלית, כלומר מציאות האדם: האם הבורא יכול שימציאהו מבלתי אלו ההצעות כולם, או אי אפשר שימציא אלא אחריהם? ואם יאמר שאפשר ושהאלוה יכול להמציא אדם מבלתי שמים, על דרך משל, יש לשאל: אם כן מה תועלתו באלה הדברים כולם, אחר שאינם התכלית, אבל הם מפני דבר שאפשר המצאו מבלתי אלה כולם? ואפילו אם היה הכל מפני האדם ותכלית האדם – לעבוד האלוה, כמו שנאמר, השאלה קיימת, – והיא: מה התכלית בהיותו עובד, והוא יתברך לא יוסיף שלמות אם יעבדוהו כל מה שברא וישיגוהו תכלית ההשגה, ולא ישיגוהו חסרון אם לא יהיה זולתו נמצא כלל? ואם יאמר: אין זה לשלמותו, אבל לשלמותנו, כי הוא הטוב לנו והוא שלמותנו, – תתחייב השאלה בעצמה: ומה תכלית מציאותנו בזה השלמות? אי אפשר בהכרח מבלתי שיגיע הענין בנתינת התכלית אל: "כן רצה האלוה". או: "כן גזרה חכמתו", וזהו האמת. וכן תמצא חכמי ישראל סדרו בתפלותיהם באמרו: "אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך, כי מי יאמר לך מה תעשה? ואם יצדק מה יתן לך?" הנה בארנו שאין שם תכלית אלא רצון לבד. ואחר שהענין כן, ועם אמונת החדוש, אי אפשר מבלתי שנאמר שיכול היה להמציא בחלוף זה הנמצא, סבותיו ומסובביו, – תתחייב ההרחקה להמצא כל מה שנמצא זולת האדם ללא תכלית כלל, אחר שהתכלית האחד המכוון, והוא האדם, אפשר המצאו מבלתי אלה כולם.

ג. לפי דעתנו וכו'. מאחר שהיתה כאן פעולה מכוונת. יש לחפש את הכוונה שבה. כן רצה. כלומר, שהרצון האלוהי הוא רצון טהור, בלתי תכליתי. ועם אמונת החדוש וכו'. בהאמיננו שאלהים חידש הכל יש מאין ודאי שלא יתכן לומר, שהיה צריך לסיוע לבריאת האדם לגלגלים, לכוכבים ולעולמות הרחוקים כולם. תתחייב ההרחקה. אנו מגיעים בהכרח להרחקת הרעיון.

ובגלל הדבר הזה הדעת האמיתי אצלי, לפי האמונות התוריות והנאות לדעות העיוניות, הוא: שלא יאמן בנמצאות כולם שהם מפני מציאות האדם, אבל יהיו גם כן שאר הנמצאות כולם מכוונות לעצמם, לא מפני דבר אחר. ותבטל גם כן שאלת התכלית בכל מיני הנמצאות, ואפילו לפי דעתנו בחדוש העולם. שאנחנו נאמר: כל חלקי העולם המציאם ברצונו, – מהם מכוונים לעצמם ומהם מפני דבר אחר, האחר הוא מכוון לעצמו. וכמו שרצה שיהיה מין האדם נמצא, כן רצה שיהיו השמים וכוכביהם נמצאים. וכן רצה שיהיו המלאכים נמצאים, – וכל הנמצא אמנם כיון בו עצם הנמצא ההוא, ומה שאי אפשר מציאותו אלא אחר הקדמות דבר, המציא הדבר ההוא תחלה, כהקדים ההרגשה לשכל. וכבר נאמר מזה הדעת גם כן בספרי הנבואה, – אמר (משלי ט"ז, ד'): "כל פעל ד' למענהו", אפשר שיהיה זה הכנוי שב אל הפועל; ואם יהיה שב אל הפועל, יהיה פרושו: למען עצמו יתברך – רצונו לומר: רצונו, שהוא עצמו, כמו שהתבאר בזה המאמר. וכבר בארנו שעצמו יתברך יקרא גם כן כבודו, באמרו: "הראני נא את כבודך", – הנה יהיה גם כן אמרו: "כל פעל ד' למענהו" כאמרו (ישעי' מ"ג, ז'): "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו", – יאמר: כל מה שיוחס לי פעולתו אמנם עשיתיו למען רצוני, לא זולת זה; ואמרו: "יצרתיו אף עשיתיו" הוא מה שבארתי לך, שיש נמצאות אי אפשר מציאותם אלא אחר מציאות דבר אחר, – אמר: אני יצרתיו את הדבר ההוא הראשון, אשר אי אפשר מבלתי הקדימו. כחמר, על דרך משל, לכל בעל חמר; אחר עשיתי בדבר ההוא הקודם או אחריו מה שהיתה כונתי להמציא. ואין שם אלא רצון לבד.

וכשתבונן בספר ההוא המישר כל מתישר אל הכוונה, ולזה נקרא "תורה", יתבאר לך זה הענין אשר אנחנו סובבים סביבו מתחילת "מעשה בראשית" עד סופו. והוא – שלא באר כלל בדבר מהם שיהיה בעבור דבר אחר, אלא כל חלק וחלק מחלקי העולם – זכר שהוא המציאו, ושמציאותו היה נאות לכוונה. וזה ענין אמרו: "וירא אֱלֹהִים כִּי טוֹב", – כי אתה ידעת מה שבארנוהו באמרם (ברכות ל"א): "דברה תורה כלשון בני אדם" – ו"הטוב" אצלנו יאמר למה שיאות לכוונתנו. ועל הכל אמר (בראשית א', ל"א): "וירא אֱלֹהִים אֵת כֹּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד" – כלומר: התחדש כל מתחדש ולא יפסד כלל; והוא אמרו: "מאד", כי פעמים יהיה הדבר טוב ונאות לכוונתנו לעתה, ואחר כן תכזב

כהקדים ההרגשה לשכל. השכל שלנו מקבל מושגיו ע"י החושים, נמצא שהחושים נצרכים כהקדמה לפיתוחו. שיהיה זה כינוי שב אל הפועל וכו'. "למענהו" יכול להתפרש בשני אופנים: למען הדבר שנוצר, כלומר – בכדי שימצא ויהיה בעולם; או למען ה'. כלומר מצד רצונו של ה' שרצה שיהיה דבר זה (שהרי

בו הכוונה, והוא הגיד שכל מה שנעשה בא נאות לכונתו, ולא סר מהמשך כפי מה שכיון בהם. ולא יטען אמרו בכוכבים (בראשית א, י"ז-י"ח): "להאיר על הארץ ולמשל ביום ובלילה" ותחשוב כי ענינו: כדי לעשות זה, – אינו רק להגיד טבעם, אשר רצה שיבראם כן – רצוני לאמר: מאירים, מנהיגים – כאמרו ב"אדם" (שם, שם כ"ח): "ורדו בדגת הים וגו'", שאין ענינו – שנברא לך, רק להגיד טבעו אשר הטביעו הא־לוה יתברך עליו. אמנם אמרו בצמח שהוא נתנו והפקירו לבני אדם ולשאר בעלי החיים – הנה בארו אריסטו וזולתו, וכן נראה, שהצמח אמנם נמצא בעבור בעלי החיים, אחר שאי אפשר להם מבלתי מזון; ואין הכוכבים כן – רצוני לומר: שאינם בעבורנו למה שיגיעו מטובם, – כי אמרו: "להאיר ולמשל", הוא, כמו שבארנו ספור בתועלת המגעת מהם השופעת על התחוננים. כמו שבארתי לך, מטבע שפע הטוב תמיד מדבר על דבר, והטוב הוא המגיע לעולם הוא בחוק מי שהגיע אליו, כאלו זה המושפע עליו הוא תכלית הדבר ההוא המשפיע עליו טובו וחסדו. כמו שיחשוב אחד מבני המדינה, שתכלית המלך לשמור ביתו והגיעה אליו זאת התועלת מפני המלך שב הענין דומה להיות תכלית המלך לשמור בית האיש הזה. ולפי זה הענין צריך שנפרש כל פסוק שנמצא פשוטו מורה על היות דבר נכבד נעשה בעבור הפחות ממנו, שענינו – התחב הדבר ההוא מטבעו.

ונשקד להאמין שזה המציאות כולו מכוון ממנו יתברך לפי רצונו, ולא נבקש לו עלה ולא תכלית אחרת כלל. כמו שלא נבקש תכלית מציאותו יתברך, כן לא נבקש תכלית רצונו, אשר בעבורו התחדש כל מה שהתחדש ויתחדש כפי מה שהוא. ולא תטעה בנפשך ותחשב שהגלגלים נבראו בעבורנו, – הנה כבר התבארה לנו מדרגתנו: (ישעי' מ', ט"ו) "הן גויים כמר מדלי". ובחן עצמך ועצם הגלגלים והכוכבים והשכלים הנפרדים, ואז יתבאר לך האמת: ותדע שהאדם הוא יותר שלם ונכבד מכל מה שיהיה מזה החמר, לא זולת זה; וכשתעריך מציאותו למציאות הגלגלים, כל שכן למציאות הנפרדים – יהיה פחות מאד מאד.



אצל בורא רצונו ועצמותו אחד הם, וע"כ יכול להתפרש "למענהו" למען רצונו. ולא סר מהמשך וכו'. גם בהמשך הזמן הוא ממלא המגמה כאשר בהתחלה, ולא נפסק קיומו. להאיר ולמשול וכו'. לכאורה נראה שכונת בריאתם למטרה זו, אולם אין בזה אלא מתיאור פעולותיהם. מטבע שפע הטוב וכו'. המשופע בטובה משפיע מטובו גם לאחרים מעצם טובו ולא בתור מילוי יעוד. והכוכבים. עי' רמב"ם ה' יסוה"ת פ"ג ה"ט. וע"ע להלן פ' י"ד, ו' (א). והשכלים הנפרדים. המלאכים (שהם שכל בלי גוף).

בדברי האחרונים

ד. תכלית הבריאה גילוי החסד הא-להי
רמח"ל. דרך ה' (ח"א פ"ב)

א. הנה התכלית בבריאה היה להיטיב מטובו, יתברך שמו, לזולתו. והנה תראה, כי הוא לבדו, יתברך שמו, השלמות האמתית המשוללת מכל חסרונות, ואין שלמות אחרת כמוהו כלל, ונמצא שכל שלמות שתדומה – חוץ משלמותו, ית' שמו, הנה איננה שלמות אמתית, אלא תקרא שלמות בערך אל ענין חסר ממנו, אך השלמות בהחלט אינה אלא שלמותו ית' שמו. ועל כן בהיות חפצו, ית' שמו, להיטיב לזולתו, לא יספיק לו בהיותו מטיב קצת טוב, אלא בהיותו מטיב תכלית הטוב שאפשר לברואים שיקבלו, ובהיותו הוא לבדו, ית' ש, הטוב האמיתי, לא יסתפק חפצו הטוב אלא בהיותו מהנה לזולתו בטוב ההוא עצמו שהוא בו, ית' ש, מצד עצמו, שהוא הטוב השלם והאמתי.

והנה מצד אחר, הטוב הזה אי אפשר שימצא אלא בו, על כן גזרה חכמתו, שמציאות ההטבה האמתית הזאת תהיה במה שיתן מקום לברואים שיתדבקו בו, ית' ש, באותו השעור שאפשר להם שיתדבקו; ואז נמצא, שמה שמצד עצמם אי אפשר שיתוארו בשלמותו, ית' ש, הנה מצד התדבקם בו, יגיע להם באותו השעור שאפשר לתאר בשלמותו, והיא מצד היותם מתדבקים בו, ית' ש, ויצאו נהנים בטובה האמתית ההיא בערך שאפשר להם ליהנות בה. ונמצא היות כוונתו בבריאה שברא לברוא מי שיהיה נהנה בטובו, ית' ש, באותו הדרך שאפשר שיהנה בו.



ד. הנה התכלית וכו'. (השווה עם הרמב"ם בסעיף הקודם). כי הוא לבדו וכו'. הטוב בא כתוצאה ממילוי החסר, דהיינו מהשלמות, שלמות יחסית יש בה רק טוב יחסי. בהיות חפצו וכו'. רצון ההטבה הוא להטבה מקסימלית. שיתן מקום לברואים וכו'. התקרבות לבורא, בביטול מוחלט של רצונות עצמיים. באותו שיעור וכו'. בהכרח שישאר הבדל בין השלמות הנובעת ממהות העצמיות לבין השלמות הקנייה. כמו כן השגת הדביקות אינה אפשרית בכל נברא מכח פעולתו הוא (עי' להלן פ"ב, ג'), ממילא הללו גם דרגת דבקותם שונה.

ה. הבריאה – אור אֱלֹהִים מוֹסֵתֵר
הרב ש. ז. מלאדי. "תניא" (משער היחוד והאמונה)

פרק א. (דברים ד' ל"ט) "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האֱלֹהִים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". וצריך להבין וכי תעלה על דעתך שיש אֱלֹהִים השורה במים מתחת לארץ, שצריך להזהיר כל כך – "והשבות אל לבבך".

הנה כתיב: "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (תהלים קי"ט, פ"ט) ופי' הבעש"ט ז"ל, כי דברך שאמרת: "יהי רקיע" וכו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם כדכתיב: "ודבר אֱלֹהִינו יקום לעולם" (ישעי' מו, ח'), "ודבריו חיים וקיימים לעד". כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע, חס ושלום, וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל, וכמו קודם מאמר "יהי רקיע" ממש. וכן בכל הברואים שבכל העולמות, עליונים ותחתונים, ואפי' הארץ הלזו הגשמית ובחינת דומם ממש, אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות מעשרה מאמרות שבהם נבראת הארץ בששת ימי בראשית, היתה חוזרת לאין ולאפס ממש, כמו לפני ששת ימי בראשית ממש. וזה שאומר האר"י ז"ל שגם בדומם ממש, כמו אבנים ועפר ומים יש בחינת נפש המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית. (ואף שלא הזכיר שם אבן בעשרה מאמרות שבתורה, אעפ"כ נמשך חיות לאבן ע"י צירופים וחילופי אותיות המתגלגלות ברל"א שיערים פנים ואחור, כמ"ש בס' יצירה, עד שמשתלשל מעשרה מאמרות ונמשך מהם צירוף שם אבן, והוא חיותו של האבן. וכן בכל הנבראים שבעולם השמות שנקראים בהם בלשון הקודש, הן הן אותיות הדיבור המשתלשלות ממדרגה למדרגה מעשרה מאמרות שבתורה ע"י חילופים ותמורות האותיות ברל"א שיערים עד שמגיעות ומתלבשות באותו נברא להחיותו).



ה. דברך שאמרת וכו'. זה מסביר את מובן הבריאה "יש מאין", וכן את תוכן המאמרים "יהי אור" וכו' ב. וכמו קודם וכו'. עי' להלן פרקנו ו', "לפניו ית' כן הוא לאחר שנברא כמו קודם שנברא, והשינוי למקבלים". נמצא שלאמת לאמתה גם עכשו הנמצא כלא היה כלל. (התשובה לשאלה ששואל כאן עי' להלן פי"ד ז' 2).

ו. תכלית הבריאה – הארת אור ה' מתוך החושך
הרב ש. ז. מלאדי. "תניא" (מתוך פ' ל"ו)

והנה, מודעת זאת מארז"ל שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוה הקב"ה לו דירה בתחתונים. והנה, לא שייך לפניו, יתברך, בחינות מעלה ומטה, כי הוא יתברך ממלא כל עלמין בשוה. אלא, באור הענין כי קודם שנברא העולם היה הוא לבדו, יתברך, יחיד ומיוחד וממלא כל המקום הזה שברא בו העולם, וגם עתה כן הוא לפניו, יתברך, רק שהשנוי הוא להמקבלים חיותו ואורו, יתברך, שמקבלים ע"י לבושים רבים המכסים ומסתירים אורו, יתברך, כדכתיב (שמות ל"ג, כ'): "כי לא יראני האדם וחי" וכדפרשו חז"ל שאפילו מלאכים הנקראים חיות אין רואים כו'. וזהו ענין השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה ע"י רבוי הלבושים המסתירים האור והחיות שממנו, יתברך, עד שנברא עולם הזה הגשמי והחומרי ממש, והוא התחתון במדרגה שאין תחתון למטה בענין הסתר אורו, יתברך, וחשך כפול ומכופל עד שהוא מלא קלפות וסטרא אחרא שהן נגד ה' ממש לומר: אני ואפסי עוד. והנה תכלית השתלשלות העולמות וירידתן ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות העליונים, הואיל ולהם ירידה מאור פניו יתברך, אלא, התכלית הוא עולם הזה התחתון שכך עלה ברצונו, יתברך, להיות נחת רוח לפניו, יתברך, כד אתכפיא סטרא אחרא ואתהפך חשוכא לנהורא שיאיר אור ה' אין סוף ברוך הוא במקום החשך והסטרא אחרא של כל עולם הזה כולו ביתר שאת ויתר עז. ויתרון אור מן החשך מהארתו בעולמות עליונים שמאיר שם ע"י לבושים והסתר פנים המסתירים ומעלימים אור אין סוף ב"ה שלא יבטלו במציאות.



ו. ע"י לבושים וכו'. במובן זה מתפרש הביטוי "תחתון", דהיינו שיותר מוסתר האור האלקי ע"י ריבוי הלבושים המסתירים אותו. סטרא אחרא. ביטוי של תורת הנסתר ותכנון – הצד המנוגד, כלומר, הכוחות הפועלים בעולם נגד הקדושה ומלכות שמים. אינו בשביל עולמות העליונים וכו'. מאחר שלפי דרגת האור האלקי המשתקפת בהם כיון שאין שם הסתר מלא, ממילא אין שם מאבק ולא יתרון האור מן החושך, ולא גרדי "ירידה צורך עליה". כד אתכפיא וכו'. כשיכנעו הכוחות המנוגדים והחושך יהפך לאור. ויתרון האור וכו'. האור שיבקע מההאבקות הזאת עם החושך יאיר יותר מאשר אור העולמות העליונים שאין בהם מאבק זה.

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ז. חוק הטבע הוא חוק העזרה ההדדית
הרב ש. ר. הירש. אגרות צפון, אגרת ד'

כל היצור, התגלות ד' היחיד והמיוחד הוא. הכל נברא על ידו והכל סר למשמעותו.
הוא יצר הכל, הוא מקיים את הכל, ועל ידו פועל הכל.

כל כח ציר ד'. כל חומר – מדה נתונה לו מד' לפעול ולעשות, לפי חוקי שדי! הכל – עבדי ד'. כל אחד במקומו ובזמנו, ובמדת כחו שניתנה לו, מקיים את דבר ה', מרים את תרומתו לבנין הכלל; הכל – עבדי ד'.

בעשר דרגות התפתחות יצר את שפע כחותיו, צוה עליהם להתלכד יחדיו ולפעול כפי דבריו, ואחר כך הבדיל ביניהם, כדי שאחד ישא את השני, ואף אחד מהם לא יכיל בקרבו לבד את אמצעי חיותו ופעולותיו – אלא יקבל אותם מיצור־אח לו, ויפיצם בין יצורים אחרים; כדי שכל יצור ויצור, במדת כחותיו הקטנה או הרבה, יתרום את תרומתו לקיום הכלל, ואם אחד מהם לא יתרום דבר־מה בעולם, הוא יכרות עי"ז ענף מענף קיומו – הוא.

המים לאחר שהפרו את הארץ, יקוו לעבים בשמים ולימים עלי הארץ. וכו'. הזרע מתנת האדמה בתוך פריה, חוזר אליה; והיא מקבלת אותו לקרבה, למען תוכל לשוב לתת את פריה. מעגל אהבת אין סוף מאחד ומקשר את כל הנבראים, כולם מקבלים ונותנים, ואף אחד מהם אינו מתקיים לעצמו בלבד; כולם פועלים יחד, כל אחד מהם בתוך הכלל ולמען הכלל, והכלל למען הפרט. אין יצור בעולם אשר ישמור את מהותו ואמצעיו לעצמו בלבד, אלא כל אחד מקבל ונותן, משפיע ומושפע, לשם מילוי יעודו.



ז. הכל סר למשמעותו. דרך שלטון חוקי הטבע שקבע הבורא בעולם וכל היצור כפוף להם. כל כח כו'. דרך היותם כפופים לחוקים הקיימים מתמלא על ידם רצון הבורא (עיין להלן פי"ג, א' וד', בהסבר "כל אשר חפץ ה' עשה"). מרים את תרומתו וכו'. כל היקום מצטרף ליצירה אחידה, בה כל אחד מאפשר קיומו של האחר ע"י מציאותו ופעילותו, כדי שכל יצור וכו'. להשליט את החסד כיסוד העולם בו כל אחד אינו רק מקבל, כי אם גם נותן.

בשולי המקורות

על תוכן הבריאה ועל היחס שבינה לבין בוראה אנו עומדים מתוך דברי הרמב"ם והריה"ל. אם אמנם הרמב"ם שולל בכל תוקף **"בקשת תכלית לכל זה המציאות"**, והתשובה לשאלה זו היא לדעתו רק **"כן רצה האֱלֹהִים"** או **"כן גזרה חכמתו"** הרי הוא מעמידנו עם זאת על המהות האֱלֹהִית שהבריאה מכילה בתוכה, שמתוך כך אנו עומדים על תכליתה מצד **טבעה ותוכנה הפנימי**. ההגדרה של **"צור"** על הבורא כמקורו של עולם, כשם שהיא מצד אחד מוסרת בידינו את המפתח להכרת הבורא מתוך העולם ולעיל פ"ד סעיף ד', והשוה עם פ"ז סעיף י"ג, כן היא קובעת מאידך את הבריאה ואת כיוונה - **"מטבע המקור ראוי שיהא נמצא במה שיחצב ממנו"**. המושג **"הוי דומה לו"** מקבל ע"י הגדרה זו משמעות יותר עמוקה. האדם הוא שביב מהאור האֱלֹהִי, חלק אֱלֹהִים ממעל. **"הוי דומה לו"** - משום שאתה **בעצם** דומה לו, הוצא אל הפועל את הגנוז **בכוח**.

צעד נוסף אנו צועדים בעקבות ריה"ל בראית הבריאה לא כמעשה מוגמר חד-פעמי אלא כפעולה **מתמדת** - **"המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשי בראשית"** אין זה רק כסלע **שנחצב** מן ההר, הרי זה **ממשיך** להיות חלק המקור **עצמו**.

התניא בעקבות הבעש"ט מסביר לנו רעיון זה עצמו בסגנונו הוא. מבחינת **האמת המוחלטת** אין בריאה כלל. הכל הוא אֱלֹהִים - **"אתה הוא עד שלא נברא העולם ואתה הוא משנברא"**. במובן מוחלט לא חל כל שינוי. הבריאה היא הסתר האור וצמצומו עד כדי אפשרות של יצירת דמיון של קיום עצמאי נפרד. **"אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות והרוחניות שבכל נברא וכו' לא ה' גשמיות הנברא וחומרו וממשו נראה כלל לעינינו"** (להלן פי"ד, ז). בעצם העצמות **"כל הברואים הם במקורם תמיד"** (שם).

הרמח"ל שלא כהרמב"ם מעמיד את הדגש דוקא על תכלית הבריאה שהיא **"להיטיב מטובו, ית' שמו, לזולתו"**, וזה הופך להיות אבן יסוד לכל בנינו המחשבת על מקומו ותפקידו של האדם בעולם (להלן פ' י"ב).

אופיני לתפיסת עולמו של המאמין היא דרכו של ר' ש. ר. הירש. במקום שהמחשבה הכפרנית רואה בעולם רק מלחמת קיום אכזרית, והתרוצצות כוחות איתנים בהם האחד מכלה את השני ללא חמלה ונבנה על חשבוננו (לעיל פ"ח סעיף ד', ה'), רש"ר הירש בבחנו את אותן תופעות עצמן מנקודת

ראות של אמונה הרואה את היד האחת השולטת על הכל ומכוונתו, מוצא שם לא מלחמת השמד אכזרית, אלא חוק עזרה הדדית "מעגל אהבת אין סוף וכו' כולם מקבלים ונותנים ואף אחד מהם אינו קיים לעצמו לבד". אף אצל רש"ר הירש הופכת הנחה זו לאבן פנה של השקפתו על תפקידו של האדם במתן חלקו לבנינו של עולם (להלן פ' י"ב).

פרק י"ב. האדם

האדם כנזר הבריאה. הערך החיובי שבחולשות האדם. פיתוח האדם במותרו על הבהמה. שכלול הדעת ושלימות המעשה. יתרון הרכישה העצמית על הקבלה מן החוץ. קבלת עול מלכות שמים מרצון או בתוקף החוקיות שבבריאה. סוד מרכזיותו של האדם. המבנה השונה של עוה"ז ועוה"ב על שום מה?

בתנ"ך

ויברא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלֵּם אֱלֹהִים בָּרָא אוֹתוֹ ...:

בראשית א', כ"ז.



... כִּי יִצַר לֵב הָאָדָם רַע מִנְעוּרָיו ...:

בראשית ח', כ"א.



כִּי אֶרְאֶה שְׂמִיךְ מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֶיךָ יָרַח וְכֹכָבִים אֲשֶׁר כֹּונֶנְתָּה:

מָה אָנוּשׁ כִּי־תִזְכְּרֵנוּ וּבֶן־אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ:

וּתְחַסְרֵהוּ מֵעַט מֵאֱלֹהִים וְכוּ' כֵּל שְׁתֵּה תַחַת רַגְלָיו:

תהלים ח', ד-ז.



בדברי חז"ל

האדם תכלית העולמות.

בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילני ג'ע, ואמר לו: ראה מעשי כמה נאים ומשובחים הם! וכל מה שבראתי – בשבילך בראתי. תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחרריך.

קה"ר, ט'.



כוחות מנוגדים מתרוצצים באדם.

דרש רב נחמן ב"ר חסדא: מאי דכתיב "וויצר" בשני יודי"ן? – שני יצרים ברא הקב"ה: אחד יצר טוב ואחד יצר-רע.
ברכות ס"א.



ת"ר ... ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת: יש להם דעת כמלאכי השרת ומהלכים בקומה וקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקודש כמלאכי השרת; שלשה כבהמה: אוכלים ושותים כבהמה, פרים ורבים כבהמה ומוציאין רעי כבהמה.
תניגה ט"ז.



היצה"ר יכול להיות מנוצל לטובה.

"והנה טוב" – זה יצר טוב. "והנה טוב מאד" – זה יצר הרע. וכי יצה"ר טוב מאד? – אתמהה! אלא ללמדך שאלולי יצה"ר לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד ולא נשא ונתן.
ב"ר, ט'.



יש בידי האדם להתגבר על היצה"ר ולתקנו.

"כי יצר לב האדם רע מנעריו" – ואם תאמר: למה ברא הקב"ה יצה"ר, ומי יוכל לעשות טוב, אמר הקב"ה: אתה עושה אותו רע. למה? תינוק היית ולא חטאת, נתגדלת וחטאת. ואם תאמר: אין אדם יכול לשמור א"ע? – אומר הקב"ה: כמה דברים קשים יש בעולם יותר מיצה"ר ומרים ממנו, ואתם ממתיקים אותם. אין לך מר מן התורמוס, ואתה שוקד לשלקו ולהמתיקו שבע פעמים במים עד שהוא מתוק. ומה מרים שבראתי אותם אתה ממתק לצרכך. יצה"ר המסור בידך – על אחת כמה וכמה.
תנחומא, בראשית ז'.



האדם יכול לעלות מעלה ולרדת מטה מטה.
"אחור וקדם צרתני". – אם זכה אומרים לו: אתה קדמת למלאכי השרת.
ואם לאו – אומרים לו: זבוב קדמך, שלשול זה קדמך במעשי בראשית.
סנהדרין ל"ח.



חביבות האדם.
... חביב אדם שנברא בצלם. חבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם. שנאמר:
כי בצלם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם.
אבות ג', י"ד.



דרכי השלימות פתוחים לכל המין האנושי.
ר"מ אומר מנין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול, ת"ל: אשר
יעשה אותם האדם וחי בהם; כהנים לויים וישראלים לא נאמר, אלא "האדם" הא
למדת שאפי' נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככה"ג.
ב"ק ל"ה.



כל אדם – עולם מלא.
לפיכך נברא אדם יחידי ... שלא יאמר אדם לחבירו: אבא גדול מאביך ...
לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם. (כלומר, חשוב אני
בעולם מלא, לא אמריד עצמי מן העולם בעבירה אחת – רש"י).
סנהדרין, ל"ז.



בדברי הקדמונים

א. האדם – יתרונותיו וחולשותיו

רס"ג. האמונות והדעות (מתוך מאמר ד')

הודיענו אִלֵּהֵינוּ על יד נביאיו שהוא שם לאדם יתרון על כל ברואיו, כאמרו (בראשית א', כ"ח): "ורדו בדגת הים וגו'" וכאשר אמר במזמור (ח'): "ד' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ" מתחלתו ועד סופו, ושהוא נתן לו יכולת לעבדה ושם אותה לפניו והשליטו עליה, ושם הבחירה ברשותו, וצוהו שיבחר בטוב כאשר אמר (דברים ל', י"ט): "ראה נתתי לפניך היום את החיים וגו'" ואמר אחרי כן: "ובחרת בחיים וגו'". והעמידו לנו על המאמר הזה האותות והמופתים וקבלנוהו. ואחר כן עיינו במלאת בעינינו במה נתן לנו יתרון, ומצאנו יתרונו בחכמה אשר נתנה לנו ולמדו אותה כאשר אמר (תהלים צ"ד, י'): "המלמד אדם דעת". והוא בה שומר כל דבר שחלף מהפעלים, ובה רואה רוב הנולדות אשר תבאנה, ובה הגיע להעביד הבהמות לעבוד לו הארץ ויביאו לו תבואתה, ובה הגיע להוציא המים ממעמקי הארץ עד שיהיו הולכים עד פניה, ועוד עשה לו הגלגלים השואבים ממנה מעצמם. ובה הגיע לבנות הבתים הנכבדים וללבוש הבגדים החמודות ולתקן הטעמים הערבים, ובה הגיע לנהוג החיילים והמחנות להנהגת המלכות והשלטון עד שנתקנו בני אדם. ובה הגיע אל ידיעת תכונת הגלגל והליכת הכוכבים ושיעור גרמיהם ומרחיקהם ושאר עניניהם. ואם יחשוב חושב כי אשר נתן לו היתרון הוא דבר זולת האדם, יראנו אלה המעלות או קצתם לזולתו, וזה מה שלא ימצאוהו. ובדין אם כן שיהיה המצוה המוזהר הגמול הענוש, כי הוא קטב העולם ומכונתו כמו שאמר (ש"א ב', ח'): "כי לד' מצוקי ארץ וישת עליהם תבל". ואמר (משלי י', כ"ה): "וצדיק יסוד עולם". וכאשר התבוננתי אל השרשים ומה שמסתעף מהם ידעתי כי מותר האדם איננו טעות שנופלת בלבנו ולא לנטות אל הותירנו, ולא שהביאתנו גאוה ולא עזות שנטען אותו לנפשנו, כי אם אמת ברורה וצדק מבואר. ולא הותירו החכם אלו הדברים כי אם בעבור

א. שם לאדם יתרון. עשה את האדם עליון. האותות והמופתים. שבקבלת התורה העמידו אותנו הנסים על נכונות דברי התורה הללו. וקבלנוהו. ומשם הגיע לידינו הדבר בקבלה מאבותינו. והוא בה שומר וכו'. על ידי החכמה הוא שם לב לזכור וללמד ממה שעבר. ובה רואה וכו'. על ידיה הוא יודע לדאות את העומד לבוא. ואם יחשוב חושב וכו'. אם יעלה מישהו על הדעת שהעליון בעולמנו הוא אחר ולא האדם, עליו להוכיח זאת וזה לא יעלה בידו. ובדין אם כן שיהיה וכו'. על כן ההגיון מחייב שהאדם הוא הראוי שהבורא יטפל בו להדריך אותו ולהטיל עליו חובות שונים וכן לגמול לו שכר ולהענישו. קטב העולם ומכונתו. יסודו העיקרי של העולם. ולא לנטות אל הותירנו. לא מתוך היותנו נוטים למצוא לנו יתרון וחשיבות. ולא הותירו החכם וכו'. הבורא (החכם) לא נתן לו יתרון זה אלא בכדי שיהא ראוי ע"ו לקבלת

ששמו מקום למצותו והזהרתו כאשר אמר (איוב כ"ח, כ"ח): "ויאמר לאדם הן יראת ד' היא חכמה וסור מרע בינה", וצריך שאומר מה שדקדקתיו בשער הזה ממה שהוצרך אליו. ואומר: שחשבתי ואמרתי איך תהיה הכוונה מכל אשר בעולם על האדם והנה אנחנו רואים גופו קטן ונבזה. והתישבתי בזה ומצאתי שאע"פ שגופו קטן נפשו רחבה מהשמים והארץ, כי מדעו כולל כל אשר במ עד שהגיע לדעת מה שיש למעלה מהם, אשר בו הוא עמידתם – רוצה לומר: הבורא ית' וכמו שאמר (תהלים קל"ט, י"ד): "נפלאים מעשיך ונפשי יודעת מאד".

וחשבתי בענין ימי חייו ואמרתי: למה לא יחיה תמיד, והתבאר לי שהבורא לא נתן לו החיים האלה הקצרים בעולם הזה אשר הוא עולם הטורה אך כאשר יסיעוהו יהיו לו החיים התמידים כאשר אמר הכתוב (שם כ"א, ה'): "חיים שאל ממך נתת לו וגו'" (וכאשר אבאר במאמר התשיעי). וחשבתי איך היה עם מותר האדם בנין גופו חלוש מרכב מהדם והליחה ושתי המרירות ולמה לא היו חלקיו זכות מתמידות. והשיבוני המחשבה הזאת ואמרתי: אם נרצה זה, אנו רוצים שיברא כוכב או מלאך, כי גוף האדם הוא זה הנברא מאלה התערובות, והוא יותר נך מכל הדברים האלה הארציים, ומה שהוא יותר נך ממנו הוא אחד מהשנים אם מלאך או כוכב. ומי שיחפץ לשום גוף האדם מחלקים אינם חלקיו הוא רוצה לבטלו, כמי שרצה שלא יהיו שמים כי אם מעפר ושלא תהיה ארץ כי אם מאש, שרצונו הבל ומה שאיננו חכמה. וכבר אמר (שם ק"ד, כ"ד): "מה רבו מעשיך ד' כלם בחכמה עשית וגו'". וחשבתי עוד בחליים הבאים עליו ואמרתי הלואי נצל מהם או נדחו מעליו. ומצאתים טובים לו בעבור שישוב מחטאיו ויכנע לא־להיו ויתקנו עניניו כמו שאמר (איוב ל"ג י"ט): "והוכח במכאוב על משכבו". וחשבתי עוד במשול החם והקור והרגשתו בארס זוחלי העפר והחיות המזיקות. וידעתי כי הרגשתו בזה מתקנתו כי אם לא היה מרגיש בצער לא היה מפחד מענש א־להיו, כי כאשר אמר אליו, אני אצערך לא היה יודע מה הוא הצער, ושמהו מרגיש בצערים האלה לבעבור יכירם ויהיו לו לדמיון. כמו שאמר בחם הגדול (מלאכי ג', י"ט): "כי הנה היום בא בוער כתנור". ואמר בדמות הענש

מצוות ואזהרות. אשר בו הוא עמידתם. שעל ידם הם מתקיימים. איך יתכן. שיוטלו עליו ענשים חמורים כאלה.

באדם (דברים ל"ב, ל"ג): "חמת תנינים יינם". וחשבתי באלה הצרכים המורכבים בו והתאוות אשר הרבה מהם לרע לו, והתבאר לי כי החכם לא הרכיבם בו כי אם לשום כל אחת מהנה במקומה בשכל אשר חננו האלקים: תאות המזון להעמיד הצורה ותאות המשגל להעמיד תמורתו ויתעסק בכל כפי שבאר לו והתירו. ואם הוא מתעסק בו מצד התר יהיה משובח, ומתעסק בו מן האסור יהיה מגונה כמו שאמר (משלי י"א, כ"ג): "תאות צדיקים אך טוב ותקות רשעים עברה" ואמר (תהלים י', ג'): "כי הלל רשע על תאות נפשו". וחשבתי איך יעותד לו הצער המכאיב וההתמדה באש, וראיתי כי לעמת זה – הנעימות התמידית וההתמדה בגמול, ואם לא יהיו שניהם כן, לא יקוה תקוה גמורה ולא יירא יראה גמורה, וכמו שאמר (דניאל י"ב, ב'): "אלה לחיי העולם ואלה לחרפות ולדראון עולם". וחשבתי שהוא קודם זה ציוה עליו בעולם הזה להמית אותו באפני ארבע מיתות, והתבאר לי כי זה לתקנתו, ואינה יוצאה חוץ לשכל, כי השכל כשהוא רואה כי אדם האחד כשיפסד אחד מנתחיו בחלי או בארס שכריתתו תקנה בעבור הצלת שאר גופו, כן רואה מן המדברים, כי המית מי שנשחת מהם והשחית בארץ – תקנה, בעבור שינצל שאר המין כמו שאמר (דברים י"ט, כ'): "והנשארים ישמעו וייראו".



ב. האדם הנבחר ושאר המין האנושי רמב"ם. פי' המשניות (מתוך ההקדמה לסדר זרעים)

...הצרכנו לחקר כמו כן למה נמצא האדם ומה היתה כונת יצירתו. וכאשר האריכו לחקר בענין זה מצאו לאדם פעלים רבים מאד, שהרי כל מיני בעלי חיים והאילנות יש להן פעל אחד בלבד או שני פעלים כמו שאנו רואין הדקלים, שאין להן פעל אלא להוציא התמרים וכן שאר האילנות. וכן החיות נמצא מהם מי שיארג בלבד כמו העכביש, ומי שיבנה כמו הסנונית, והוא צפור דרור המקננת בבתים בזמן החום, ומי שיטרוף כאריה. אבל האדם יעשה מעשים רבים משתנים זה מזה. וחקרו על כל פעולותיו, פעל – פעל לדעת תכלית בריאתו מאלה הפעלים, ומצאו כי תכליתו פעל אחד בלבד הוא בשבילו נברא, ושאר פעליו הם לקיים עמידתו, כדי שישלם בו הפעל האחד ההוא. והפעל הזה

הוא לצייר בנפשו הסודות המשכלות ולדעת האמיתות על פי מה שהם עליו. שהדעת נותן ששוא ושקר להיות תכלית האדם לאכילה ושתיה ולבעילה או לבנות קיר, כי כל אלה המקרים מתחדשים עליו לא יוסיפו על כוחו הפנימי ועוד שהוא משתף בזה עם רוב הברואים; וההשכלה היא אשר תוסיף על כוחו הפנימי ותעתיק אותו ממעלת בוז למעלת כבוד, שהרי היה האדם בכוח וחזר אדם בפעל. והאדם קודם שישכיל וידע הוא נחשב כבהמה, לא נבדל משאר מין החיות אלא בהגיון, שהוא חי בעל הגיון, רוצה לומר בהגיון שהוא מצייר לנפשו המושכלות. והנכבד שבמושכלות לצייר לנפשו אחדות הקב"ה וכל הנלוה לענין ההוא מהא־להים, ששאר החכמות אינם אלא להרגילו בהם, עד שיגיע לדעת הא־לוהי, והדבור בזה הענין עד כלותו יאריך מאד.

אבל עם ציור המושכלות יתחייב להרחיק רוב התענוגים הגופניים, כי תחלת השכל יצייר שחרבן הנפש בתקון הגוף ותקון הנפש בחרבן הגוף. שהאדם כשיהיה רודף תאוות ומגביר המרגשות על המושכלות ומעביד שכלול תאוותיו עד שיחזור להיות כבהמה, אשר לא תצייר לנפשה אלא האכילה והשתיה והתשמיש, או לא יתודע בו הכוח הא־להי, רוצה לומר השכל, וישוב אז כאילו הוא בריה גזורה שוחה בתוך ים ההיולי, (ופירוש ים היולי – תהו). ונתברר מאלו ההקדמות כי תכלית העולם וכל אשר בו הוא איש חכם וטוב. וכאשר יתברר לאיש, שהוא ממיני האדם, הדעת והמעשה, ר"ל: הדעת – לצייר בשכלו אמיתות הדברים על פי מה שהם עליו ולהשיג כל מה שאפשר להשיג; והמעשה הוא תקון ויושר הדברים הטבעיים, ושלא יהיה שטוף בתענוגים, ושלא יקח מהם אלא מה שיהיה בו תקון גופו ותקון המדות כולם. ועל כן, האיש שיהיה על ענין זה הוא התכלית והוא החפץ. וזה הדבר לא נודע מאת הנביאים בלבד, אבל חכמי האומות החולפים ואשר לא ראו הנביאים ולא שמעו חכמתם, כבר ידעו גם הם שאין האדם שלם אלא שיהיה כולל הדעת והמעשה. ודי לך בדברי החכם המפורסם בפילוסופים שאמר: חפץ הא־ל ממנו להיות נבונים חסידים. שהאדם כשיהיה חכם נבון מבקש תאוות, אינו חכם על האמת. שתחילת החכמה מחייבת שלא יקח אדם ממעדנים הגופניים אלא מה שיש בו תקון צורך גופו. (וכשנפרש מסכת אבות נשלים זה הענין ונבארהו כפי מה שהוא ראוי). וכן מצאנו הנביא האשים וחשב לעוון למו שהתהלל שהוא חכם והוא מורד במצווה ומבקש תאוות נפשו, והוא מה שאמר (ירמיה ח', ח'): "איכה תאמרו חכמים אנחנו ותורת ה' אתנו". וכן

ב. לקיים עמידתו. בכדי שיוכל להתקיים. החכמה הראשונות. החכמה הא־להית (שהיתה מאז ומעולם). ששאר החכמות. עי' להלן פ' כ"ד ס"ג. 3, "ומה שאין תועלת וכו'". שחרבן הנפש וכו'. הכוונה כדלהלן, כשלווקח מעדני הגוף יותר ממה שנצרך לתיקון קיומו. בריה גזורה כו'. יציר הנגזר מהעולם, שאינו יודע מה זה חיים, ולשם מה כל זה. שהאדם כשיהיה חכם וכו'. סימן שלא טעם טעם חכמה כלל, שאם לא

אם יהיה האדם כמו כן עובד ונזיר ומרחיק המעדנים לבד ממה שיצטרך לתקון גופו והולך במנהגים הטבעיים כולם על קו המישור ומחזיק בנועם המדות כולם אבל אין לו חכמה, גם זה חסר השלמות. אבל הוא יותר שלם מן הראשון אך במעשיו שהוא עושה אינם על דרך נכונה ולא על דרך אמת. ועל כן אמרו חכמים ע"ה (אבות ב', ה'): אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד, כאשר בארנו. וכל מי שיאמר בעם הארץ שהוא חסיד, הוא מכזיב בחכמים שגזרו בענין זה גזרה נחתכת, והוא מכזיב השכל כמו כן. ועל כן תמצא הצווי בכל התורה "ולמדתם ועשיתם". מביא חכמה קודם המעשה, שבחכמה יגיע אדם למעשה, ובמעשה לא יגיע בו אל החכמה. וזהו מה שאמרו ע"ה (קדושין מ'): שהתלמוד מביא לידי מעשה.



בדברי האחרונים

ג. האדם – תכלית הבריאה

רמח"ל. דרך ה' (חלק א', פ"ב)

ב. ואולם גזרה חכמתו, שלהיות הטוב שלם, ראוי שיהיה הנהגה בו – בעל הטוב ההוא; פרוש – מי שיקנה הטוב בעצמו, ולא מי שיתלווה לו הטוב בדרך מקרה. ותראה שזה נקרא קצת התדמות, בשעור שאפשר, אל שלמותו, ית"ש. כי הנה הוא, ית"ש, שלם בעצמו ולא במקרה אלא מצד אמתת ענינו מוכרחת בו השלמות ומשוללים ממנו החסרונות בהכרח. ואולם זה אי אפשר שימצא בזולתו, שתהיה אמתותו מכרחת לו השלמות ומעדרת ממנו החסרונות, אך להתדמות לזה במקצת – צריך שלפחות יהיה הוא הקונה השלמות שאין אמתות ענינו מכרחת לו, ויהיה הוא מעדיר מעצמו החסרונות שהיו אפשריים בו. ועל כן גזר וסדר, שיבראו עניני שלמות ועניני חסרון, ותברא בריה שתהיה

כן איך יתכן שימצא ענין בכל אלה שלא נבראו אלא בתור אמצעי (וזה נוסף למה שהסביר לעיל, שזה מפריע לתקון הנפש). עם הארץ. אין פירושו שאינו יודע את דרך העשיה (שזהו הפירוש של "בור", ועי' לזה ברכות מ"ז:), אלא שלא הגיע לדרגת דעת ה', שממילא לא יגיע לדרגת מואס ברע (עי' להלן בהגדרת "חסיד" פ' כ"ד, ג' 4). שגזרו בענין וכו' לקבע כלל מוחלט שבחכמה יגיע וכו'. המאמר לכאורה סותר את עצמו (עי' להלן פ' י"ט, ג' 2). ולזה מפרש "תלמוד" במובן הבנת מקורם של דברים ע"י התעמקות בדעת ה'. והיינו עפ"י דבריו שאי אפשר להגיע לשלמות העשיה מבלי שילך בד בבד עם הרחבת מושגי הידיעה הזאת.

ג. מי שיקנה הטוב וכו'. שיגיע לדבר ע"י עבודת עצמו. קצת התדמות וכו'. דמיון מסוים בהיות אצלו השלמות קנויה ואינה במקרה, כמו אצל הבורא. אולם אין הדמיון מלא באשר אצל הבורא היא מעצם המהות ולא ע"י קנין. ואולם זה אי אפשר וכו'. כי אילו היה נברא מושלם, כי אז היתה השלמות במקרה,

בה האפשרות לשני הענינים בשה, ויותנו לבריה אמצעים, שעל ידם תקנה לעצמה את השלמות ותעדיר ממנה את החסרונות, ואז יקרא שנתדמתה במה שהיה אפשר לה לבוראה ותהיה ראויה לידבק בו ולהנות בטובו.

ג. ואמנם מלבד היות הבריה הזאת שקנתה השלמות ראויה לדבק בבוראה, ית"ש, מצד התדמותה לו, הנה על ידי קנותה השלמות לה נמצאת מתדבקת והולכת בו עד שסוף קנותה השלמות והמצאה מתדבקת בו יהיה הכל ענין אחד. וזה, כי בהיות מציאותו ית"ש, השלמות האמתית כמו שאמרנו, הנה מה שהוא שלמות אינו מתיחס אלא לו כענף אל השורש, כי אע"פ שאינו מגיע אל השלמות השרשית הנה המושך ותולדה ממנו הוא; והנה תראה, כי השלמות האמתית הנה היא מציאותו ית"ש, וכל חסרון אינו אלא העלם טובו ית"ש, והסתר פניו; ונמצא, שהארת פניו ית"ש, וקרבתו תהינה השרש והסבה לכל שלמות שתהיה, והסתר פניו השרש והסבה לכל חסרון, אשר כשעור ההסתר כך יהיה שעור החסרון הנמשך ממנו. ועל כן הנברא הזה, העומד בשקול בין השלמויות והחסרונות, שהם תולדות ההארה וההסתר, בהתחזקו בשלמויות והקנותן אותן בעצמו, הנה הוא אוהו בו ית"ש, שהוא השרש והמקור להן, וכפי מה שירבה בשלמויות כך הוא מרבה האחיזה וההתדבקות בו, עד שבהגיעו אל תכלית קניית השלמויות, הנה הוא מגיע אל תכלית האחיזה וההתדבקות בו ית"ש, ונמצא מתדבק בו ית"ש, ונהנה בטובו, ומשתלם בו, והוא עצמו בעל טובו ושלמותו.

ד. והנה לשיהיו במציאות הענינים השונים האלה של שלמות וחסרון שזכרנו, ותמצא הבריה שזכרנו בתכונה שהיא צריכה להיות, פרוש – באפשרות לשני הענינים וביכולת עליהם, שתקנה השלמות ותעדר מן מחסרונות; ושימצאו לה האמצעים לדבר הזה, פרוש, – לקנות זו השלמות. הנה ודאי שפרטים רבים ושונים צריך שימצאו בבריאה ויחוסים רבים בין הפרטים האלה, עד שתצליח התכלית המכוונת בה. ואולם הבריה אשר התעתדה לענין הגדול הזה, דהיינו לדבקות בו ית"ש, כמו שזכרנו, היא תיקרא העקרית שבכל הבריאה, וכל שאר מה שימצא במציאות לא יהיה אלא עוזר באיזה צד או באיזה בחינה אל התכלית, לשיצלה וימצא, וע"כ יקראו טפלים לבריה העקרית שזכרנו.

זה גופא חסרון בשלמות. מלבד היותו וכו'. נוסף על היות העבודה מקנה זכות התדבקות בבורא, הרי היא הנה בעצם התקרבות לבורא עד דרגת הדבקות בו. פרטים רבים ושונים וכו'. נדרשים תנאים וצירופי אפשרויות ונסיגות שונים שניתן לנצלם בשני הכיוונים. ואולם הבריה וכו'. מכיון שרק בריה זו מסוגלת

ה. אך הבריה העקרית באמת – היא המין האנושי, וכל שאר הנבראים, בין השפלים בין הגבוהים ממנו, אינם אלא בעבורו להשלמת עניו, לפי כל הבחינות הרבות והשונות הראויות למצא בהם, וכמו שאבאר עוד לפניו בס"ד.

והנה ההשכלה וכל המדות הטובות הן עניני שלמות שנמצאו להשתלם בהן האדם, ועניני החמר ומדות הרעות הם עניני החסרון שזכרנו, שהאדם מושם ביניהם לקנות לו השלמות.



ד. תכלית האדם בעוה"ז רמח"ל. מסילת ישרים (מתוך פ"א)

יסוד החסידות ושרש העבודה התמימה הוא שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו ולמה צריך שישים מבטו ומגמתו בכל אשר הוא עמל כל ימי חייו. והנה מה שהורנו חז"ל הוא, שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' וליהנות מזיו שכינתו שזהו התענוג אמיתי והעדון הגדול בכל העדונים שיכולים להמצא. ומקום העדון הזה באמת הוא העולם הבא כי הוא הנברא בהכנה המצטרפת לדבר הזה, אך הדרך כדי להגיע אל מחוז חפצנו זה הוא זה העולם. והוא מה שאמרו ז"ל (אבות פרק ד'): "העולם הזה דומה לפרוודור בפני העולם הבא" והאמצעים המגיעים את האדם לתכלית הזה הם המצוות אשר צונו עליהן הא"ל יתברך שמו, ומקום עשית המצוות הוא רק העולם הזה. ע"כ הושם האדם בזה העולם בתחלה כדי שע"י האמצעים המזדמנים לו כאן יוכל להגיע אל המקום אשר הוכן לו, שהוא העולם הבא, לרוות שם בטוב אשר קנה לו על ידי האמצעים האלה והוא מה שאמרו ז"ל (ערובין כ"ב): "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם".

להגיע לתכלית השלמות שהיא המטרה שבבריאה כולה. המין האנושי וכו'. שלפי מבנהו המורכב מכוחות מנוגדים, ולפי התנאים בהם הוא נתון, הרי הוא מסוגל לעליה ולירידה כאחד.

ד. שהאדם לא נברא וכו'. עי' לעיל פי"א, ד. אך הדרך וכו'. בכדי שיהיה בעל הטוב. לעיל בפרקנו ג'. שע"י האמצעים וכו'. היינו ע"י היותו נתון בנסיון ובמאבק על שלמותו בהדרכת מצוות התורה.

וכשתסתכל עוד בדבר תראה כי השלמות האמתית הוא רק הדבקות בו יתברך והוא כמו שהיה דוד המלך אומר (תהלים ע"ג): "ואני קרבת אֵלֵהִים לִי טוֹב", ואומר (שם כ"ז): "אחת שאלתי מאת ה', אותה אבקש שבתִי בבית ה' כל ימי חיי". כי רק זה הוא הטוב וכל זולת זה שיחשבוהו בני האדם לטוב אינו אלא הבל ושוא נתעה. אמנם, לכשיזכה אדם לטובה הזאת, ראוי שיעמל ראשונה וישתדל ביגיעו לקנותה, והיינו, שישתדל לידבק בו יתברך בכח מעשים שתולדותם זה העניין, והם הם המצוות.

והנה, שמו הקב"ה לאדם במקום שרבים בו המרחיקים אותו ממנו יתברך, והם הם התאוות החמריות אשר אם נמשך אחריהן הנה הוא מתרחק והולך מן הטוב האמתי, ונמצא שהוא מושם באמת בתוך המלחמה החזקה, כי כל עניני העולם בין טוב בין לרע הנה הם נסיונות לאדם, העוני מצד אחד והעשר מצד אחד. כענין שאמר שלמה (משלי ל'): "פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה', ופן אורש וגנבתי". השלוח מצד אחד והיסורין מצד אחד, עד שנמצאת המלחמה אליו פנים ואחור. ואם יהיה לבן חיל וינצח המלחמה מן הצדדין – הוא יהיה האדם השלם אשר יזכה לידבק בבוראו, ויצא מן הפרוודור הזה ויכנס בטרקלין לאור באור החיים. וכפי השעור אשר כבש את יצרו ותאוותיו ונתרחק מן המרחיקין אותו מהטוב ונשתדל לידבק בו, כן ישיגהו וישמח בו.

ואם תעמיק עוד תראה כי העולם נברא לשמוש האדם. אמנם הנה הוא עומד בשקול גדול. כי אם האדם נמשך אחר העולם ומתרחק מבוראו הנה הוא מתקלקל ומקלקל העולם עמו, ואם הוא שולט בעצמו ונדבק בבוראו ומשתמש מן העולם רק להיות לו לסיוע לעבודת בוראו – הוא מתעלה והעולם עצמו מתעלה עמו. כי הנה עלוי גדול הוא לבריות כולם בהיותם משמשי האדם השלם המקודש בקדושתו יתברך. והוא כענין מה שאמרו חז"ל בענין האור שגנוז הקב"ה לצדיקים וזה לשונם (חגיגה י"ב): "וכיון שראה אור שגנוז הקב"ה לצדיקים שמח, שנאמר (משלי י"ג): 'אור צדיקים ישמח'". וכענין אבני המקום שלקה יעקב ושם מראשותיו אמרו (חולין צ"א): "אמר ר"י מלמד שנתקבצו כולן למקום אחד והיתה כל אחת אומרת עלי יניח צדיק את ראשו".

כי השלמות האמיתית וכו'. ההגיון מחייב אף הוא שלא לראות בעוה"ז המטרה הסופית. אינו אלא הבל וכו'. לא שיש בו משהו מן הטוב, אלא שאינו מושלם, כי בעצם אינו כלום במובן חיובי. רק גורם מטעה כדלהלן. התאוות החמריות וכו'. הם הדברים שעל ידם האדם מתנסה, ובהתגברו עליהם הוא קונה שלמותו. (השוא עם האמור לעיל ב' על מקומו של המעשה בקניית השלימות). ואם תעמיק עוד וכו'. בין כל היצורים האדם לבדו הוא היצור שיכול לקנות את השלימות בעצמו, בעוד שהאחרים קונים על ידו את שלמותם ובאים בזה על

והנה על ענין הזה העירונו ז"ל, במדרש קהלת שאמר ז"ל (קהלת רבה פרק ז'): "ראה את מעשה הא־להים...! בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, אמר לו: ראה מעשי כמה נאים ומשובחים הן, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי". כללו של דבר, האדם לא נברא בעבור מצבו בעולם הזה אלא בעבור מצבו בעולם הבא. אלא שמצבו בעולם הזה הוא אמצעי למצבו בעולם הבא שהוא תכליתו. ע"כ תמצא מאמרי חז"ל רבים כולם בסגנון אחד, מדמים העולם הזה למקום וזמן ההכנה והעולם הבא למקום המנוחה ואכילת המוכן כבר. והוא מה שאמרו: "העולם הזה דומה לפרודור", כמו שאמרו ז"ל (עירובין כ"ב): "היום לעשותם ומחר וכו'", (ע"ז ג'). "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת", (מדרש משלי ו', ו') "העולם הזה דומה ליבשה והעולם הבא לים", וכאלה רבים על זה הדרך. ותראה באמת שכבר לא יוכל שום בעל שכל להאמין שתכלית בריאת האדם הוא למצבו בעולם הזה, כי מה הם חיי האדם בעולם הזה? או מי הוא ששמח ושליו ממש בעולם הזה? "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונות שנה ורהבם עמל ואון" בכמה מיני צער וחלאים ומכאובים וטרדות, ואחר זאת המות. אחד מני אלף לא ימצא שירבה לו העולם הנאות ושלוח אמתית, וגם הוא, אילו יגיע למאה שנה כבר עבר ובטל מן העולם. ולא עוד אלא שאם תכלית בריאת האדם היה לצורך העולם הזה לא היה צריך מפני זה שתנופה בו נשמה כל כך חשובה ועליונה שתהיה גדולה מן המלאכים עצמם, כל שכן היא אינה מוצאה שום נחת רוח בכל ענוגי זה העולם. והוא מה שלמדנו ז"ל במדרש קהלת, וזה לשונם (קהלת רבה פרק ו'): "וגם הנפש לא תמלא' משל למה הדבר דומה – לעירוני שנשא בת מלך, כך הנפש אלו הבאת לה כל מעדני עולם אינם חשובים לה כלום. למה? שהיא מן העליונים". וכן אמרו חז"ל (אבות פרק ב'): "על כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה נולד" כי אין הנשמה אוהבת העולם הזה כלל, אלא אדרבא, מואסת בו. אם כן ודאי לא היה בורא הבורא יתברך בריאה לתכלית שהוא נגד חוקה ונמאס ממנה. אלא בריאתו של האדם למצבו בעולם הבא הוא, ועל כן נתנה בו נשמה זאת כי לה ראוי לעבוד ובה יוכל האדם לקבל השכר במקומו וזמנו ושלא יהיה העולם הזה דבר נמאס על נשמתו, אלא אדרבא, נאהב ונחמד ממנה, וזה פשוט.



תיקונם (עי' עוד לעיל בפרקנו ג', ב'). ותראה באמת וכו'. בבחינת תענוגות עוה"ז מוכרחים לבא למסקנא שלא יתכן שהם יהיו המטרה.

ה. האדם משפיע בכל העולמות
הרב ר' חיים מולוז'ין. נפש החיים (שער א', פ"ג)

ברא הוא ית' את האדם והשליטו על רבי רבוון כחות ועולמות אין מספר ומסרם בידו שיהא הוא המדבר והמנהיג אותם עפ"י כל פרטי תנועות מעשיו ודבוריו ומחשבותיו, וכל סדרי הנהגותיו הן לטוב, או להפך ח"ו. כי במעשיו ודבוריו ומחשבותיו הטובים הוא מקיים ונותן כח בכמה כחות ועולמות עליונים הקדושים ומוסיף בהם קדושה ואור, וכו', בהפך ח"ו ע"י מעשיו או דבוריו ומחשבותיו אשר לא טובים, הוא מהרס ר"ל כמה כחות ועולמות עליונים הקדושים לאין ערוך ושעור. וכו'. זהו "ויברא א-להים את האדם בצלמו" וכו', שכמו שהוא ית"ש הוא הא-להים בעל הכוחות הנמצאים בכל העולמות כולם ומסדרם ומנהיגם כל רגע כרצונו, כן השליט רצונו ית' את האדם שיהא הוא הפותח והסוגר של כמה אלפי רבואות כוחות ועולמות, עפ"י כל פרטי סדרי הנהגותיו בכל עניניו בכל עת ורגע ממש כפי שרשו העליון של מעשיו ודבוריו ומחשבותיו כאילו הוא גם כן הבעל כוח שלהם, כביכול.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ו. תפקיד האדם במערכת הבריאה

הרב ש.ר. הירש. אגרות צפון*

ובתוך העולם המלא כבוד ה', בין יצורי כפיו של הקב"ה, בתוך מקהלה זו של עבדי ה', האדם – מהו?

אם כל הנבראים, כקטן כגדול, יצורי ד' הם, העושים את מלאכתם במקום הנועד להם, בתוך המסגרת, שהותתה להם באמצעים שנתנו להם אך ורק לפי חוקי ד', – המקבלים כדי שיוכלו לתת – היעלה על הדעת שהוא נולד כדי לקבל בלבד? כדי שימלא את כרסו מכל הבא לידו, או שיתענה בסבל? היעלה על הדעת שאין לו שום יעוד בעולמו? שום תפקיד למלאות? שנולד רק לבלוע לקרבו ולהתם את הכל?

* הקטע הניתן הוא המשך דבריו שהובאו לעיל פי"א.

גם עליך בן-אדם להכנע לאותו החוק אליו נשמעים ללא דעת ורצון, כל כחות הטבע; ואילו עליך להכנע לפניו מתוך הכרה מלאה ומתוך בחירה חפשית.

לא אֱלֹהִים ולא עבד הוא אדם לתבל ארצו, כי אם את לכל יצור, את עובד את ד' יחד עם כולם; ובכור אחיו לפי טיב היקף עבודתו; בידו הופקדה הארץ כולה, ועליו להשגיח על הכל ולתמוך בידי כל, לפי רצון ד'. זכותו למלאות ולכבוש את הארץ אך מד' היא, אשר האציל עליו מכחו. אבל מזכותו זאת נובעת גם חובתו לכבוש לעצמו רק מה שהותר לו ולהשתמש בקניניו רק לפי רצון ד' שמידו קבל את הכל. ועל כן ל"טוב" יחשב בעיניו, רק כל מה שמכוון לרצון ד' ולחוקים שנקבעו על ידו לכל היצורים; ל"רע", כל מה שנמצא בנגוד לרצון ד'. לא יתכן שהאדם יבחן את הטוב ואת הרע לפי שהדברים מוצאים חן בעיניו או הם למורת רוחו, נעימים הם ליצריו או לא – לפי המטרה ששרירות לבו תקבענה, ולא לפי רצון ד'. כי לא ספוק יצריו ותאוותיו, לא גדולת עצמו ולא שרירות לבו הן יעוד האדם, אלא עליו לרומם ולהאציל את הכל, לרבות דרישות יצריו וחומרו, לפי רצון ד' – ולראות בהן רק אמצעים למלוי יעודו.

אבל משניתנה לו הבחירה החפשית, ניתנה לו ג"כ האפשרות לתעות מני הדרך. על האדם להכנע מתוך בחירה חפשית לחוק אשר לו נשמעים מאונס כל היצורים, אבל בידו גם להתחמק ממנו.



ז. כוחות אין חקר גנוזים באדם
ר' נ. צ. פינקל (הסבא מסלובודקה). חוברת "תבונה", תרפ"ח
(רשימות תלמידיו)

אמרו חז"ל: "חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אברהם יצחק ויעקב" (תדב"א פ' כ"ה). הכרת עצמו צריכה להגיע לידי מדה כזו שעליו להרגיש שכל זמן שמעשיו לא הגיעו למעשי האבות לא יצא עדיין ידי חובתו. רעיון כזה נראה לכאורה כמוגזם ומופרז ביותר: וכי אפשר הדבר שכל אחד יוכל להגיע למדרגת האבות עד שיתבע עצמו על זה? וכי רשאים אנו להעלות על הדעת מחשבה כזאת? האין זאת גאוה יתרה? האם אין בזה פגיעה בכבוד מלאכי אֱלֹהִים אלו, אשר שמותיהם נחקקו בכסא הכבוד ונעשו מרכבה לשכינה? – ובכל זאת הנה חז"ל מבליטים דבריהם ומדגישים בפירוש לבל נחשוב שרק על חכמים גדולים יחידים סגולה יסובו הדברים אלא "כל אחד ואחד מישראל", ואפילו פשוט שבפשוטים, ולא רק שיש לו רשות לומר כן, אלא "חייב" ע"ז חיוב גמור.

וכשמתבוננים יותר מוצאים כדברים האלה בצורה יותר נשגבה ויותר מופרות ברור ומפורש בתורת ה'. שם אנו מוצאים שחייב אדם לדמות עצמו לא רק ל"אבות", כי אם אל הנעלה ונאצל ביותר – אל הקב"ה בכבודו ובעצמו – "הוי דומה לו" (שבת קל"ג). וחייב זה הוטבע כולו במטבע ההלכה הקבועה, ומקבל צורת מצות עשה ככל המצוות שבתורה ונמנה במספר התרי"ג: להדמות אליו ית' שנאמר: והלכת בדרכיו ... מה הוא רחום ... חנון ... חסיד – אף אתה" ... הוא מה שאמרה תורה: "בצלם אֱלֹהִים עשה את האדם".



ח. המשמעות האוניברסלית של ה"צלם אֱלֹהִים" ר' שלמה זלמן פינס. מוסר המקרא והתלמוד (מתוך המבוא)

... וזה לשון הספרי: "ואהבת לרעך כמוך" רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר: זה ספר תולדות אדם – זה כלל גדול מזה. ובמה גדול הכלל האחרון מן הראשון בעיני בן עזאי? ודאי לא באיכותו, שהרי אין לך בחינה עליונה במוסר מאהבת זולתו כעצמו, אלא בהיקפו, באוניברסליות שלו, בזה שהוא מקיף לא רק את משותפי הגזע, את בני האומה הישראלית שאליהם פונה הכתוב ב"קדושים", אלא את כל האדם, את כל ילודי אשה, את האנושיות כולה, ללאומיה ולגזעיה!

האוניברסליות בשטח המוסר יש לה שתי בחינות: משמעה יחס מוסרי לגבי כל אדם, ומשמעה להטיל את המוסר חובה על כל אדם. בשתי בחינותיה אלו מסתעפת היא מן הבריאה של האדם בצלם ובדמות בוראו, שממנה מתגלגלת אל האדם החובה לילך בדרכי בוראו.

והנה בנוגע למשמעות הראשונה, הרי כבר חשף לפנינו משורר התהלים את אור החסד של הבורא, שהוא טוב לכל ורחמיו על כל מעשיו; ולחכמינו כבר הי' אור זה לאור מאיר נתיב: "אמר להם ר' צדוק וכו' הקב"ה משיב רוחות ומעלה נשיאים ומוריד מטר ומצמיח אדמה ועורך שולחן לפני כל אחד ואחד, ואנו לא יהא ר"ג ברבי עומד ומשקה עלינו" (קיד' ל"ב). ובנוסח המכלתא פ' יתרו מודגש עוד יותר הקו האוניברסלי, כי שם הלשון: "אמר להם ר' צדוק מצינו גדול מר' גמליאל ומאברהם ששימש את הבריות, אמרו לו: איזה זה? אמר להם: שכינה, שבכל שעה הוא מספיק מזון לכל באי עולם כדי צרכן ומשביע לכל חי רצון. ולא לבני אדם הכשרים והצדיקים בלבד, אלא אף להרשעים עובדי ע"ז". אתה למד מזה: כי ממדה זו של השם משתלשלת דרך הצנור של הציווי "והלכת

בדרכיו" ההלכה המפורשת בגיטין ס"א: "מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל ומבקרים חולי נכרים עם חולי ישראל וקוברים מתי נכרים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום"; וכבר כתב ע"ז הר"ן עפ"י הירושלמי, וכן נחתך להלכה ביו"ד (סי' קנ"א סעיף י"ב) שלא דוקא בהצטרפם עם ישראל, אלא אפילו כשהנכרים הם לעצמם מפרנסים ענייהם ומבקרים חוליהם ומספידים מתייהם ומנחמים אבליהם, והרמב"ם בתפיסתו העמוקה מרמז בה' מלכים (פ"י הי"ב) על המקור הראשון להלכה זו, בהביאו עליה את הפסוק שהבאנו "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו", ללמדנו כי ממקור האוניברסליות של חסדי ה' נובעת הלכה זו.

ומה שנוגע לאוניברסליות במשמעה השני, אעפ"י שהתורה פונה בתביעה זו להדמות לבורא אל עם ישראל בלבד – אל אומה זו, שמדות הטוב באו לה בירושה מאבותיה הראשונים, אברהם יצחק ויעקב, שהנחילו אותן לצאצאיהם אחריהם מדור לדור עד כי נקלטו בתכונת האומה ונבלעו בדמה, אבל אין זאת אלא משום שמחמת יתרונו המוסרי של עם ישראל נבחר למורה דרך להאנושיות כולה, ועובדה זו הרי כוללת את כל בני האדם.

ובוא וראה, שהתורה תיעבה עלינו שתי אומות שלמות מאומות העולם, עמון ומואב, על התנכרם למדת החסד – "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים" (דברים כ"ג, ה').

ומה הוא, מלבד איסור ע"ז וברכת השם, הבסיס של ז' מצוות בני נח, אם לא הצדק המשפטי והמוסרי? ומצוות בני נח הרי לאמתו של דבר אינן אלא בחינת ראשי פרקים מתורה שלמה מוסרית השומה לפני הנכרי. כפי שמעיד ע"ז מאמר ר"מ הנפלא באוניברסליותו הנשגבת: "מנין שאפילו עכו"ם ועוסק בתורה (בו' מצוות דידהו, סנהד' נ"ט), שהוא ככהן גדול, שנאמר: אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, כהנים לויים וישראלים לא נאמר, אלא "האדם", הא למדת: שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול".

וסימן מובהק לכך היא המלה "אדם" בתביעתו של הנביא מיכה לזכך ארחות החיים והגיה עליהם אור מוסר עליון – "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם א־להיך" (מיכה ו', ח'). וזאת האוניברסליות של המוסר ממקור ישראל נתאשרה גם מתוך דברי חז"ל: "חסידי אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב".



בשולי המקורות

"בצלם אלהים ברא את האדם". האדם יש בו משהו מכבוד קונו. במה דבר זה מתבטא? שלש תשובות ניתנות בזה - תשובת התפיסה הפילוסופית (רס"ג), המוסרית (רמח"ל) ושיטת הקבלה ותורת הסוד (נפש החיים). התפיסה הפילוסופית רואה את **יתרון האדם בשכלו**. בו הוא משתלט על היקום, בו הוא תופס ומכיר את בוראו, בו הוא קובע את דרכו בחיים. אכן פחות הוא במדרגתו מהמלאכים ("שכלים נפרדים") בהיותו נמצא בתוך **הגוף**. אבל ע"י פעילותו הוא מסוגל להקנות **לנפשו** ממדרגות הנצח. חולשות האדם, חלאיו ויסוריו אינם צריכים לדכא, - אף הם יפים בעתם בהשרישם באדם רגש של כניעה כלפי הכח העליון. שיטה זו אינה רואה בישות ביצרים הנמצאים באדם, הם נצרכים במדה מסוימת ובמדה זו הם מסייעים לאדם. כאדם הנמצא בגוף נצרך הוא ליצרים אלה אשר תפקידם לשמר על הגוף. אכן יש והיצרים משתלטים על האדם, אבל כאן צריך **השכל** להכנס לתפקידו. השכל צריך לשמש הרשות **המבקרת**, הנותנת ליצרים למלא תפקידם, והמפסיקה אותם תוך שמירה על הגבול. אשר אינם משתמשים בשכלם בדרך זו, אשר משעבדים את שכלם ליצריהם ותאוותיהם אינם ממלאים את תפקידם. אולם גם היודעים לשלוט ביצרים, אך הרואים בזה את **סיוס** תפקידו של השכל מבלי שינצלוהו ללימודים עיוניים, שהמרכזי והפסגה שלהם הוא הכרת הבורא, עדיין **אינם ראויים** להיות מרכז הבריאה.

מתוך הנחה זו רואה הרמב"ם רק את **יחידי** הסגולה שבמין האנושי כראויים לשם זה. השאר ממלאים תפקיד **משנה**. "שאלמלא המשוגעים היה העולם חרב". אכן גם ישובו של עולם חשוב, אלולי זה אין החכמים יכולים למלא את תפקידם. את האנושיות יש לבחון כגוף **אורגני** שכל חלק ממלא את תפקידו, את תפקיד הראש ממלאים **החכמים**.

גישה אחרת לבעל ה"מסילת-ישרים". זו שהונחה ביסודה של תורת **המוסר - יתרונו של האדם אינו בשכלו אלא ברצונו**. כי על כן אין האדם בוחר במה שהוא מבין אלא במה שהוא רוצה. כבר הובאו לעיל (פרק ט', ג') דבריו של ה"מסילת-ישרים" על חוסר האוטונומיה של השכל ועל שעבודו לרצונות האדם ומאוייו. המתנה הגדולה שניתנה לאדם הוא **כח ההכרעה**, ברצותו הוא מכריע לצד השכל, על ידי כך גופא הוא משחרר את השכל ומשעבד אליו את תאוותיו. ברצותו הוא מכריע לצד התאוות ומשעבד את השכל אליהם.

אפשרות זו הנמצאת בידי האדם להכריע את עצמו לצד זה או אחר היא שמעלה את ערך הטוב אשר הוא עושה מכח הכרעתו החפשית. היא מקנה לו בעלות על מעשיו, וזוהי הבחינה בה זוכה האדם המעלה אותו אף על דרגת המלאכים. השלמה לשיטה זו היא שיטת הקבלה המדגישה את ערך מעשי האדם מכח בחירתו החפשית בהשפעתם הרוחנית על קיום העולמות כולם. האדם במעשיו יכול להחיות לרומם ולהעלות את העולמות, וכמו כן להפך - בידו להחריבם, להורידם, לקלקלם. מכאן האחריות הגדולה של האדם למעשיו, כאן גם סוד גדולתו.

פרק י"ג. הבחירה החפשית

הגוף והנשמה – כוחות מאוזנים. חופש ההכרעה. סתירה מדומה בין רעיון ההשגחה לחופש האדם. חופש האדם וידיעת השם. אפשרות פיתוח וערך ההרגל. החיוב שבמאבק הפנימי של הכוחות המנוגדים בתוך האדם. הבחנה בין חופש היחיד לבין הנתונים הטבעיים של הכלל. אתערותא דלתתא ואתערותא דלעילא והקשר ביניהם. עבודת היחיד ודרך ההשפעה על כלל ישראל.

בתנ"ך

... החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים ...:

דברים ל/ י"ט.



ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם – ליראה את-ה' אלהיך...:

דברים י/ י"ב.



והיה כייבאו עליך כל-הדברים האלה הברכה והקללה אשר נתתי לפניך והשבות אל-לבבך בכל-הגוים אשר הדיחך ה' אלהיך שמה:

ושבת עד-ה' אלהיך ושמעת בקולו ככל אשר-אנכי מצוך היום אתה ובניך בכל-לבבך ובכל-נפשך:

דברים ל/ א-ב.



בדברי חז"ל

יראת שמים – בידי האדם.

וא"ר חנינא: הכל בידי שמים, חוץ מיראת שמים, שנאמר (דברים י'): ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה.

ברכות ל"ג:



היזמה נתונה בידי האדם.

בא ליטמא פותחין לו, בא ליטהר מסייעין אותו.

שבת ק"ד.



השבועה לפני שנולד.

ומה היא השבועה שמשביעין אותו? – תהי צדיק ואל תהי רשע.

גדה ל':



היצר – לפי האדם.

כל הגדול מחבירו – יצרו גדול ממנו.

סוכה נ"ב.



בדברי הקדמונים

א. הבחירה החפשית – עמוד התורה

רמב"ם. היד החזקה. ה' תשובה (פרק ה')

א. רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק – הרשות בידו. ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע – הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה (בראשית ג', כ"ב): "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע". כלומר, הן מין זה של האדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין, שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע, ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע; וכיון שכן הוא – "פן ישלח ידו".

א. ממנו לדעת וכו'. המלה "ממנו" נמשכת לפיו לאחריה. (ע"ע להלן פכ"ג א').

ב. אל יעבר במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומה"ע ורוב גולמי בני-ישראל, שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת בריתו להיות צדיק או רשע. אין הדבר כן אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו, או רשע כירבעם, או חכם, או סכל, או רחמן, או אכזרי, או כילי, או שוע, וכן שאר כל הדעות, ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאיזו דרך שירצה. הוא שירמיהו אמר (איכה ג', ל"ח): "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב", כלומר, אין הבורא גוזר על-האדם לא להיות טוב ולא להיות רע. וכיון שכן הוא – נמצא זה החוטא הפסיד את עצמו ולפיכך ראוי לו לבכות ולקונן על חטאיו ועל מה שעשה לנפשו וגמלה רעה, הוא שכתוב אחריו: "מה יתאונן אדם חי" וגו', וחזר ואמר הואיל ורשותנו בידינו ומדעתנו עשינו כל הרעות, ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו שהרשות עתה בידינו. הוא שכתוב אחריו: "נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה וגו'".

ג. ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה שנא' (דברים ל', ט"ו): "ראה נתתי לפניך היום את החיים". וכתוב (שם, י"א, כ"ו): "ראה אנכי נותן לפניכם היום", כלומר, שהרשות בידכם, וכל שיחפץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה בין טובים בין רעים, ומפני זה הענין נאמר (שם, ה' כ"ו): "מי יתן והיה לבבם זה להם" כלומר שאין הבורא כופה בני האדם ולא גוזר עליהן לעשות טובה או רעה אלא הכל מסור להם.

ד. אילו האל היה גוזר על האדם להיות צדיק או רשע או אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים, או למדע מן המדעות, או לדעה מן הדעות או למעשה מן המעשים, כמו שבודים מלבם הטפשים, הוברי שמים, היאך היה מצוה לנו על ידי הנביאים: עשה כך ואל תעשה כך, הטיבו דרכיכם ואל תלכו אחרי רשעכם והוא מתחלת בריתו כבר נגזר עליו, או תולדתו תמשוך אותו, לדבר שאי אפשר לזוז ממנו. ומה מקום היה לכל התורה כולה, ובאיזה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק. השופט כל הארץ לא יעשה משפט? ואל תתמה ותאמר: היאך יהיה האדם עושה כל מה שיחפץ ויהיו מעשיו מסורים לו וכי יעשה בעולם דבר שלא ברשות קונו ולא חפצו, והכתוב אומר (תהלים קל"ה, ו'): "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ". דע שהכל כחפצו יעשה, ואף על פי שמעשינו מסורים לנו. כיצד? כשם שהיוצר חפץ להיות האש והרוח עולים למעלה והמים והארץ יורדים למטה והגלגל סובב בעגול וכן שאר בריות העולם להיות כמנהגן שחפץ בו. כה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורין לו, ולא יהיה לא כופה ולא מושך, אלא הוא מעצמו ובדעתו שנתן לו האל עושה כל

כשם שהיוצר וכו'. ע' להלן פי"ד, ב'.

שהאדם יכול לעשות. לפיכך דנין אותו לפי מעשיו: אם עשה טובה מטיבין לו ואם עשה רעה מריעין לו. הוא שהנביא אומר (מלאכי א', ט'): "בידכם היתה זאת לכם", (ישעי' ט"ו, ג'): "גם המה בחרו בדרכיהם", ובענין זה אמר שלמה (קהלת י"א, ט'): "שמח בחור בילדותך... ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט", כלומר, דע שיש בידך כח לעשות ועתיד אתה ליתן את הדין.

ה. שמא תאמר: והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה, וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע, או לא ידע? – אם ידע שהוא יהיה צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק. ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על בוריו. דע, שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה. אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר: כבר ביארנו בפ' שני מהל' יסודי התורה, שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו, כבני אדם שהם ודעתם שנים. אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד. ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצא אמיתת הבורא שנאמר (שמות ל"ג, כ'): "כי לא יראני האדם וחי", כך אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא. הוא שהנביא אמר (ישעי' נ"ה, ח'): "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי". וכין שכן הוא, אין בנו כח לידע האיך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים, אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך. ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה, אלא בראיות ברורות מדברי החכמה. ומפני זה נאמר בנבואה שדנים את האדם על מעשיו, כפי מעשיו, – אם טוב ואם רע. וזה הוא העיקר שכל דברי הנבואה תלויים בו.



השגת הראב"ד:

וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע וכו'. א"א, לא נהג זה המחבר מנהג החכמים, שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו, והוא החל בשאלות וקושיות, והניח הדבר בקושיא והחזירו לאמונה. וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים, ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק, ואולי שעה אחת יבא הרהור בלבם על זה. אף על פי שאין תשובה נצחת על זה, טוב הוא לסמוך לו קצת תשובה. ואומר: אם היו צדקת האדם ורשעו תלויים בגזירת הבורא ית', היינו אומרים שידיעתו היא גזירתו, והיתה לנו השאלה קשה מאד. ועכשו שהבורא הסיר זו הממשלה מידו, ומסרה ביד האדם עצמו, אין ידיעתו גזירה. אבל היא כידיעת האיציטגנינים שיודעים מכח אחר מה יהיו דרכיו של זה. (והדבר ידוע שכל

מקרה האדם קטן וגדול מסרו הבורא בכח המזלות, אלא שנתן בו השכל להיות מחזיקו לצאת מתחת המזל, והוא הכח הנתון באדם להיותו טוב או רע. והבורא יודע כח המזל ורגעיו, אם יש כח בשכל להוציאו לזה מידו, אם לא. וזו הידיעה אינה גזירה.) וכל זה איננו שוה.



ב. שלילת הבחירה כעונש רמב"ם. היד החזקה. ה' תשובה (פרק ו')

א. פסוקים הרבה יש בתורה ובדברי נביאים שהן נראין כסותרין עיקר זה ונכשלין בהן רוב האדם ויעלה על דעתן מהן: שהקב"ה הוא גוזר על האדם לעשות רעה או טובה ושאינן לבו של אדם מסור לו להטותו לכל אשר ירצה. והרי אני מבאר עיקר גדול שממנו תדע פרוש כל אותן הפסוקים. בזמן שאדם אחד או אנשי מדינה חוטאים, ועושה החוטא חטא שעושה מדעתו וברצונו כמו שהודענו – ראוי להפרע ממנו, והקב"ה יודע איך להפרע. יש חטא שהדין נותן שנפרעים ממנו על חטאו בעולם הזה בגופו או בממונו או בבניו הקטנים, שבניו של אדם הקטנים שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצוות כקנינו הן וכתוב (דברים כ"ד, ט"ז): "איש בחטאו ימות", עד שיעשה איש, ויש חטא שהדין נותן שנפרעין ממנו לעולם הבא ואין לעובר עליו שום נזק בעולם הזה, ויש חטא שנפרעין ממנו בעולם הזה ולעולם הבא.

ב. במה דברים אמורים בזמן שלא עשה תשובה אבל אם עשה תשובה, התשובה כתריס לפני הפורענות, וכשם שהאדם חוטא מדעתו וברצונו כך הוא עושה תשובה מדעתו וברצונו.

ג. ואפשר שיחטא אדם חטא גדול, או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דין האמת, ויהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו – שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה. הוא שהקב"ה אמר על ידי ישעיהו (ו', י'): "השמן לב העם הזה...". וכן הוא אומר (דבה"ב ל"ו, ט"ז): "ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים ובוזים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו עד לאין מרפא", כלומר, חטאו ברצונו והרבו לפשוע עד שנתחייבו למנוע מהן התשובה שהיא המרפא. לפיכך כתוב בתורה (עי' שמות ד', כ"א): "ואני אחזק את לב פרעה", לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו שנאמר (שם א', י'): "הבה נתחכמה לו", נתן הדין למנוע תשובה ממנו עד שנפרע ממנו. לפיכך חזק הקב"ה

את לבו. ולמה היה שולח לו ביד משה ואומר שלח ועשה תשובה, וכבר אמר לו הקב"ה אין אתה משלח שנאמר (שם, ט', ל'): "ואתה ועבדיך ידעתי... (שם ט', ט"ז): "ואולם בעבור זאת העמדתיך", כדי להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקב"ה התשובה לחוטא אינו יכול לשוב, אלא ימות ברשעו שעשה בתחלה ברצונו. וכן סיחון לפי עוונות שהיו לו נתחייב למנעו מן התשובה שנאמר (דברים ב', ל'): "כי הקשה ה' אלהיך את רוחו ואמץ את לבבו". וכן הכנענים לפי תועבותיהן מנע מהן התשובה עד שעשו מלחמה עם ישראל, שנאמר (יהושע י"א, כ'): "כי מאת ה' היתה לחזק את לבם לקראת המלחמה עם ישראל למען החרימם". וכן ישראל בימי אליהו לפי שהרבו לפשוט מנע מאותם המרבים לפשוט תשובה, שנאמר (מלכים א' י"ח, ל"ז): "ואתה הסבות את לבם אחורנית", כלומר, מנעת מהן התשובה. נמצאת אומר שלא גזר על פרעה להרע לישראל, ולא על סיחון לחטא בארצו, ולא על הכנענים להתעיב, ולא על ישראל לעבוד עכו"ם אלא כולן חטאו מעצמן וכולם נתחייבו למנוע מהן התשובה.



ג. תשובת היחיד ותשובת הצבור רמב"ם. היד החזקה. ה' תשובה (פרק ז')

א. הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שבארנו, ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתודות בפיו מחטאיו ולנער כפיו מחטאיו כדי שימות והוא בעל תשובה ויזכה לחיי העולם הבא.

ב. לעולם יראה אדם עצמו, כאילו הוא נוטה למות ושמא ימות בשעתו ונמצא עומד בחטאו, לפיכך ישוב מחטאיו מיד. ולא יאמר כשאזקין אשוב שמא ימות טרם שיזקין, הוא ששלמה אמר בחכמתו (קהלת ט', ח'): "בכל עת יהיו בגדיך לבנים".

ג. אל תאמר שאין תשובה אלא מעברות שיש בהן מעשה, כגון זנות וגזל וגנבה, אלא כשם שצריך אדם לשוב מאלו, כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו ולשוב מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה ומן ההתול ומרדיפת הממון והכבוד ומרדיפת המאכלות וכיוצא בהן, מן הכל צריך לחזור בתשובה. ואלו העוונות קשים מאותן שיש בהן מעשה, שבזמן שאדם נשקע באלו קשה הוא לפרוש מהם, וכן הוא אומר (ישעי' נ"ה, ז'): "יעזוב רשע וגו'".

ד. ואל ידמה אדם בעל תשובה, שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העוונות והחטאות שעשה. אין הדבר כן, אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא

מעולם. ולא עוד ששכרו הרבה שהרי טעם טעם החטא ופרש ממנו וכבש יצרו. אמרו חכמים (ברכות ל"ד): "מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו", כלומר מעלתם גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשים יצרם יותר מהם.

ה. כל הנביאים כולן צוו על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה. וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנאמר (דברים ל', א'): "והיה כי יבואו עליך כל הדברים... ושבת עד ה' אֱלֹהֶיךָ ושב ה' אֱלֹהֶיךָ וגו'".

ו. גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה שנאמר (הושע י"ד, ב'): "שובה ישראל עד ה' אֱלֹהֶיךָ". ונאמר (עמוס ד', ו'): "ולא שבתם עדי נאום ה'", ונאמר (ירמיה' ד', א'): "אם תשוב ישראל נאום ה' אלי תשוב" כלומר, אם תחזור בתשובה בי תדבק. התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה שנאוי לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד וקרוב וידיד. וכן אתה מוצא שבלשון שהקב"ה מרחיק את החוטאים, בה מקרב את השבים, בין יחיד בין רבים, שנאמר (הושע ב', א'): "והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי" ונאמר ביכניהו ברשעתו (ירמיה' כ"ב, ל'): "כתבו את האיש הזה ערירי גבר לא יצלה בימיו", (שם כ"ב, כ"ד): "אם יהיו יכניהו בן יהויקים מלך יהודה חותם על יד ימיני"... וכיון ששב בגלותו, נאמר בזרובבל בנו (חגי ב', כ"ג): "ביום ההוא נאום ה' צבאות אקחך זרובבל בן שאלתיאל עבדי נאם ה' ושמתוך כחותם".

ז. כמה מעולה מעלת התשובה. אמש היה זה מובדל מה' אֱלֹהֵי ישראל שנאמר (ישעיה' נ"ט, ב'): "עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אֱלֹהֵיכם", צועק ואינו נענה שנאמר (שם א', ט"ו): "כי תרבו תפלה" וגו', ועושה מצוות וטורפין אותן בפניו שנאמר (שם שם, י"ב): "מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי", (מלאכי א', י'): "מי גם בכס יסגר דלתים" וכו', והיום הוא מודבק בשכינה שנאמר (דברים ד', ד'): "ואתם הדבקים בה' אֱלֹהֵיכם", צועק ונענה מיד שנאמר (ישעיה' ס"ה, כ"ד): "והיה טרם יקראו ואני אענה", ועושה מצוות ומקבלין אותן בנחת שנאמר (קהלת ט', ז'): "כי כבר רצה ה' אֱלֹהִים את מעשיך", ולא עוד אלא שמתאווים להם, שנאמר (מלאכי ג', ד'): "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמניות".



ד. נטיות מלידה אינן מכריעות רמב"ם. שמונה פרקים (מפ"ח)

אי אפשר שיולד האדם מתחלת ענינו בטבע בעל מעלה ולא בעל חסרון, כמו שא"א שיולד האדם בטבע בעל מלאכה מן המלאכות. אבל אפשר לאדם שיולד בטבע מוכן למעלה או לחסרון, בהיות פעולה האחת יותר קלה עליו מפעולה אחרת. והמשל בו: כשיהיה האדם מזוג נוטה אל היובש, ויהיה עצם מוחו זך, והליחות בו מעט, יקל עליו לגרוס ולזכור ולהבין הענינים יותר מבעל ליחה לבנה, רב הליחות במוח. אבל אם יונח האיש הוא המוכן במזגו אל זאת המעלה מבלתי לימוד כלל, ולא יעורר כוחותיו – ישאר סכל – בלי ספק. וכן כשילמדו ויבינו זה העב הטבע, רב הליחות, ידע ויבין, אבל בקושי. ועל זה המין עצמו ימצא איש שמוזג לבו יותר חם ממה שצריך – יהיה גבור. ר"ל: מוכן לגבורה; אם ילמדוהו הגבורה יהיה גבור בלי ספק. ואחר, מוזג לבו קר ממה שצריך, והוא מוכן לצד המורד והפחד, וכי למדוהו וירגילוהו יקבלם מהרה, ואם יכוין בו הגבורה לא ישוב גבור רק בקושי גדול, אבל ישוב, כשירגילוהו, – בלי ספק.

אמנם ביארתי לך זה שלא תחשוב השגעות אשר ישגו בהם חכמי הכוכבים אמיתיות, כי יחשבו שמוולד האדם ישימהו בעל מעלה או בעל חסרון, ושהאיש מוכרח על המעשים ההם בהכרח. אמנם אני יודע שהדבר המוסכם עליו מתורתנו ומפילוסופי יון כמו שאמתוהו טענות האמת, שפעולות האדם כולם מסורות לו, אין מכריח אותו בהם ולא מביא אותו זולת עצמו כלל, שיטהו לצד מעלה או לצד חסרון אלא א"כ יהיה לו הכנת המזגים לבד, כמו שביארנו שיקל לו ענין או יכבד, אבל שיתחייב פעולה מהפעולות, או יהיה בו נמנע – אין זה כלל. וכו'. ואחר שיתחייב זה במציאות האדם, ר"ל שיעשה בבחירתו פעולות הטוב והרע כאשר ירצה, א"כ יתחייב ללמדו דרכי הטוב והרע, ושיצוהו ויזהירהו, ויענישהו ויגמלהו, ויהיה כל זה יושר. וכן ראוי לו להרגיל עצמו בפעולות הטובות עד שיהיה לו המעלות השכליות, ויתרחק מן הפעולות הרעות עד שיסורו ממנו, והם הפחיתות אשר נמצאות אתו. ולא יאמר שהם בענין שאינם יכולים להשתנות כי כל

ד. אי אפשר שיולד וכו'. פיתוח התכונות או דיכויין הוא בידי האדם עצמו, אלא שמכל מקום רואה הרמב"ם בילד כבר בלידתו נטיות נפשיות לצד זה או אחר. (ראה לעיל הפרקים א', ב'. וכן השוה פי"ב, ג', (ב): "ותברא בריה שתהיה בה האפשרות לשני הענינים בשוה". וראה עוד "בשולי המקורות" לפי"ב, ההבדל בנוגע לנקודה המרכזית שבאדם). וכן ראוי לו להרגיל וכו'. מכאן שההרגל, וממילא גם החינוך, גורם מכריע, בדרכו של האדם. וע"ע להלן פכ"ד, ג'. 2 (ד"ה ואמנם). עד שיהיו לו המעלות השכליות. כי המדות המושחתות מפריעות בעד השגת מעלות אלה. עי' לעיל פי"ב, ב'. וכן אפשר לפרש הכוונה "עד שיהיו לו" וכו'.

ענין אפשר להשתנות מן הטוב אל הרע ומן הרע אל הטוב, והכל בבחירתו. ומפני זה הענין זכרנו כל מה שזכרנו מן המצוות והעבירות.

והנה נשאר עלינו לבאר דבר אחד מזה הענין. והוא, שיש מפסוקים יחשבו בהם בני אדם שהש"י יגזור במרי, ושהש"י יכריח עליו. זה שקר, וצריכים אנו לבארם, כי הרבה מבני אדם התבלבלו בהם. ומזה מה שנאמר לאברהם (בראשית ט"ו): "ועבדום ועינו אותם ד' מאות שנה". אמרו: הלא תראה שגזר על המצריים שיחמסו זרע אברהם, ולמה ענשם? הלא בהכרח בגזירת הש"י השתעבדו בהם, כמו שגזר עליהם?

והתשובה לאלו, שזה הענין דומה כאילו אמר הש"י שהנולדים לעתיד יהיה מהם מורד ועובד, וחסיד ורע. וזה אמיתי, ולא מפני זה המאמר התחייב פלוני הרע להיות רע עכ"פ, ולא פלוני הצדיק – להיות צדיק עכ"פ. אבל כל מי שירצה מהן להיות רע יהיה בבחירתו. ואילו היה רוצה להיות צדיק – היה יכול, ואין מונע לו. וכן כל צדיק וצדיק, אילו היה רוצה להיות רע לא היה מונע לו. ומזה כי הדברים שאמר הקב"ה לא אמרם על איש ידוע, עד שיאמר: כבר נגזר עליו. וכן כל איש ואיש מן המצרים אשר חמסו והונו אותם היה בבחירתו שלא יחמסם, אילו היה רוצה, כי לא נגזר על האיש בפרט שיחמסם.

וזאת התשובה בעצמה נשיב על אמרו (דברים ל"א): "הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזוה וזנה אחרי אלהי נכר". שאין הפרש בין זה ובין אמרו: כל מי שיעבוד ע"ז יעשה בו כך וכך, שאם לא ימצא לעולם מי שיעבוד אותה תהיה אותה הפחדה לבטלה, ויהיו הקללות כולן לבטלה. וכן העונשים שבתורה, אין לנו לומר כאשר מצאנו דין סקילה בתורה, שזה שחלל שבת היה מוכרח לחלל. ולא מפני הקללות שבאו בתורה נאמר לאשר עבדו ע"ז חלו עליהם הקללות ההם, שנגזר עליהם לאבדם. אבל בבחירתו עבדו כל מי שעבדה וחל עליו העונש כמ"ש (ישעי' ס"ו): "גם המה בחרו בדרכיהם וכו' גם אני אבחר בתעוליהם ומגורותם אביא להם".



שאו יבין הדברים ויעשם לא רק מצד ההרגל. ע"ע שם כנ"ל. יגזור במרי. יכריח בני האדם להמרות פיו. ומזה מה שנאמר לאברהם וכו'. שענין זה הרי הוא לא רק בגדר ידיעת ה' העתידות (לעיל א' (ה)), אלא גזירה שישתעבדו, והרי א"א לשעבוד בלא משעבד. ולא מפני זה המאמר התחייב פלוני וכו'. כן הם דבריו גם בפ"ז מה' תשובה, ועי"ש השגת הראב"ד וביאורו לענין (וע"ע להלן בדומה להסבר הרמב"ם, בסעיף ו').

ה. כלל ישראל הוא למעלה מהבחירה רמב"ם. אגרת תימן

... וכן הבטיחנו הבורא ע"י נביאיו שלא נאבד ולא יעשה עמנו כליה ולא נסור לעולם מלהיות אומה חסידה. וכמו שאי אפשר שיתבטל מציאותו של הקב"ה, כן א"א שנאבד ונתבטל מן העולם. שכן אמר (מלאכי ג', ו'): "אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם". וכמו כן בשרנו והאמיץ אותנו, ית' שמו, שנמנע אצלו למאוס אותנו בכללינו ואעפ"י שנכעיסהו ונעבור על מצוותיו, שכן כתוב (ירמי' ל"א, ל"ז): "כה אמר ה' אם ימדו שמים מלמעלה ויחקרו מוסדי ארץ למטה, גם אני אמאס בכל זרע ישראל על כל אשר עשו נאם ה'".



בדברי האחרונים

ו. ברית ישראל עם ה' לא תופר

ר' יצחק עראמה. עקדת יצחק (דברים, פ' נצבים)

במדרש תנחומא (פ' נצבים): כשבקשו ישראל לפרוק עול בימי יחזקאל. מה כתיב שם: "ויהי בשנה השביעית בחמישי בעשור לחדש באו אנשים מזקני ישראל לדרש את ה' וישבו לפניו" (יחז' כ') וכו'. אמרו לו אף אנו כבר יצאנו מרשותו ונהיה כאומות העולם. אמר להם יחזקאל: "והעולה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגויים כמשפחות הארץ" וכו' (שם), "כי בשבועה אתם עמדי" וכו'.

... לדעתי אין דבר השבועה הזאת כמו שחשבו רבים, ואין קיום ונצחיות ברית ה' ית' ואהבתו עם האומה הזאת תלויים בחומרתה, אבל הוא קיום ודבוק טבעי הכרחי גדול וחזק ממנו, לא ישוער בטולה בשום צד וענין בעולם. והוא מה שיחייב חק וטבע כל נמצא שלא להפרש מחייו, ומה שישים ברית כרותה לכל בע"ה שלא יאבד את עצמו, שזה אם שישוער באחד מעיר וברוב הימים להפסד דמיונו יעבר החוק ההוא ויאבד עצמו, הנה

ה. שלא נאבד וכו'. בענין זה הבחירה החפשית של שונאי ישראל מוגבלת ע"י ההשגחה על ישראל. ולא נסור לעולם וכו'. בענין זה הבחירה החפשית של כלל ישראל מוגבלת, ואעפ"י שכל יחיד הוא בלתי מוגבל בבחירתו (הסבר הדברים עי' להלן ו'). בשרנו והאמיץ אותנו וכו'. עודד אותנו בהבטחתו. והיינו משום שכנ"ל "לא נסור לעולם מלהיות אומה חסידה", ואעפ"י שיתכן שחלקים מהעם יסורו מהדרך.

באמת לא ישוער אפשרותו על כל אישי אותו המין, וכמו שאמר: בטלה דעתו אצל כל אדם (פסחים מ"ד). וכן ע"ז האופן עצמו לא ישוער אפשרות הנזר האומה הזאת מאלהיה וממצותיו וחוקיו בשום פנים, כי הוא חק מוטבע בהם יותר חמור ויותר חזק משבועה. וכו'. והוא הוא עיקר הברית והאלה אשר לא תופר לעולם. כי לא ישוער לאומה שתבחר בסורה מעל אלהיה בשום פנים שישוער שיבחרו כל אנשים ליחנק יום אחד. ומה שאינו בחק טבע האדם לעשותו, הנה הוא נחשב לנמנע גמור בחוקו, כמו שהיא ברית כרותה לעולם שלא יתבטלו אנשיו כולם מצד בחירתם בביטול פריה ורביה וכיוצא, אעפ"י שאפשר שאחד מעיר יבחר לעשות. ולזה היתה הברית הכרותה בינינו וביניו ית' ברית עולם, אשר לא תשוער הפרתו בצד מהצדדים. וכו'. וזה בלי ספק סוד מאמר: "את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה' אלהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום". כי כמו שאמרנו ברית כרותה לכלל שלא יסכימו על הריגת עצמם שהוא ענין טבעי יותר חזק מחומרת השבועה, אשר חשבוה כלל האנשים. כי השבועה ההיא כבר אפשריים לעבור עליה וזאת לא סרה ולא תסור לעולם.



ז. שלמות האדם ע"י הבחירה החפשית רמח"ל. דרך ה' (חלק א', פ"ג)

א. כבר זכרנו, היות האדם אותה הבריה הנבראת לידבק בו, ית"ש, והיא המוטלת בין השלמות והחסרונות, והיכולת בידה לקנות השלמות. ואולם צריך שיהיה זה בבחירתו ורצונו, כי אילו היה מוכרח במעשיו להיות בוחר על כל פנים בשלמות, לא היה נקרא באמת בעל שלמותו, ולא היתה הכוונה העליונה מתקימת. על כן הוכרח שיונח הדבר לבחירתו, שתהיה נטיתו שקולה לשני הצדדים ולא מוכרחת לאחד מהם, והיה בו כח הבחירה לבחר בדעת ובחפץ באיזה מהם שירצה, והיכולת גם כן בידו להטות עצמו לצד שהוא רוצה.

ב. אולם היות הדבר הזה נשלם כראוי, גזרה החכמה העליונה שיהיה האדם מורכב משני הפכים, דהיינו – מנשמה שכלית וזכה וגוף ארצי ועכור, שכל אחד מהם יטה בטבע

ו. והוא הוא עיקר הברית וכו'. לא מצד חומר השבועה, אלא מצד אי האפשרות מכח הטבע של האומה. (טבע זה אמנם נמצא אצל כל יחיד ויחיד מהאומה אולם אצל יחידים תכנן סתיה. וכמו בדוגמאות שמביא, משא"כ אצל הכלל כולו). וזהו בלי ספק סוד וכו'. שאינו מובן, איך אפשר שתהיה כריתת ברית עם הדורות שעוד לא באו לעולם.

ז. וגוף ארצי וכו'. היצה"ר פירושו לפ"ז – הגוף ותאוותיו.

לצדו, דהיינו – הגוף לחמריות והנשמה לשכליות, ותימצא ביניהם מלחמה, באופן שאם תגבר הנשמה – תתעלה היא ותעלה הגוף עמה, ויהיה אותו האדם המשתלם בשלמות המעותדת. ואם יניח האדם שינצח בו החמר – הנה יושפל הגוף ותושפל נשמתו עמו, ויהיה אותו האדם בלתי הגון לשלמות ונדחה ממנה חס וחלילה, ולאדם הזה יכולת להשפיל חמרו לפני שכלו ונשמתו ולקנות שלמותו, כמו שזכרנו.

ג. ואמנם גזר טובו, ית"ש, שיהיה גבול להשתדלות הזאת המצטרפת לאדם להשיג השלמות. וכשהשלים השתדלותו, ישיג שלמותו וינחה בהנאתו לנצח נצחים. על כן הוחקקו לו שני זמנים: אחד – זמן העבודה, אחר – זמן קבול השכר. ואולם מדת הטוב מרובה, שהעבודה יש לה זמן מחוקק, כמו שגזרה חכמתו, ית"ש, היותו נאות לזה, וקבול השכר אין לו תכלית, אלא לנצח נצחים והוא מתענג והולך בשלמות אשר קנה לו.

ד. ואולם כפי התחלף זמנו, כך ראוי שיתחלף מצבו ושאר מקריו. כי כל זמן ההשתדלות הנה צריך שימצא בתכונה אחת, שיוכלו לימצא בו כל ענינים המצטרפים לו לפי ענין ההשתדלות הזאת – פירוש – כי הנה מוכרח שתימצא לו המלחמה שזכרנו בין השכל והחומר, ולא יהיה לו דבר שיעכב את החומר מלשלוט ולעשות את שלו כפי השיעור הראוי לו, ולא דבר שיעכב את השכל מלשלוט ולעשות את שלו כפי השיעור הראוי לו; וכן לא יהיה דבר שיגרום לחומר להתחזק יותר מן הראוי וגם לא יגרום לשכל להתחזק יותר מן הראוי. כי אע"פ שמצד אחד היה נראה זה יותר טוב, הנה לפי הכוונה האמתית והענין הנרצה באדם, שהוא קניית השלמות בהשתדלותו, איננו טוב; ובזמן קבול שכר הנה ראוי לו שיהיה במצב הפכי לזה, כי הנה כל מה שיהיה החומר שולט באותו זמן, הנה לא היה אלא מחשיך ומעכב על הנשמה שלא תתדבק בבורא, ית"ש, ועל כן הנה ראוי הוא שלא תשלוט אז אלא הנשמה, והחומר יהיה נמשך אחריה לגמרי באופן שלא יעכב על ידה כלל.

ואמנם על כן נבראו שני עולמות, עולם הזה ועולם הבא. העולם הזה – המקום והחוקים הטבעיים שלו הם מה שראוי לאדם כל זמן ההשתדלות, והעולם הבא – המקום והחוקים שלו הם מה שראוי לו בזמן קבול השכר.



ה. גבולות הבחירה של ה"בינוני" הרב ר' ש. ז. מלאדי. תניא (פרק י"ד)

והנה מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך. שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה, כי הבינוני אינו מואס ברע שזה דבר המסור ללב ולא כל העתים שוות, אלא "סור מרע ועשה טוב" דהיינו בפעל ממש, במעשה, דבור ומחשבה שבהם הבחירה והיכולת, והרשות נתונה לכל אדם לעשות ולדבר ולחשב גם מה שהוא נגד תאות לבו והפכה ממש, כי גם בשעה שהלב חומד ומתאוה איזו תאוה גשמית, בהיתר או באסור ח"ו, יכול להתגבר ולהסיח דעתו ממנה לגמרי באמרו ללבו: "אינני רוצה להיות רשע אפילו שעה אחת, כי אינני רוצה להיות מובדל ונפרד ח"ו מה' אחד בשום אופן, כדכתיב (ישעי' נ"ט, ב'): "עוונותיכם מבדילים..." רק אני רוצה לדבקה בו נפשי, רוחי ונשמותי בהתלבשן בשלשה לבושיו, יתברך, שהם: מעשה, דבור ומחשבה, בה' ותורתו ומצוותיו מאהבה מסותרת שבלבי לה', כמו בלב כללות ישראל שנקראו אוהבי שמך, ואפילו קל שבקלים יכול למסור נפשו על קדושת ה' ולא נופל אנכי ממנו בודאי, אלא שנכנס בו רוח שטות ונדמה לו שבעברה זו עודנו ביהדותו ואין נשמתו מובדלת מא"להי ישראל וגם שוכח אהבתו לה' המסותרת בלבו, אבל אני, אינני רוצה להיות שוטה כמוהו לכפור האמת".

מה שאין כן בדבר המסור ללב, דהיינו שיהא הרע מאוס ממש בלב ושנאוי בתכלית שנאה או אפילו שלא בתכלית שנאה, הנה זה – אי אפשר שיהיה באמת לאמתו, אלא ע"י גודל ותוקף האהבה לה' בבחינת אהבה בתענוגים, להתענג על ה' מעין עולם הבא. ועל זה אמרו חז"ל (ברכות י"ז): "עולמך תראה בחיך" כו' ואין כל אדם זוכה לזה כי זהו כעין קבול שכר וכדכתיב (במדבר י"ח, ז'): "עבודת מתנה אתן את כהונתכם וגו'" כמ"ש במ"א. ולכן אמר איוב (ב"ב ט"ז): "בראת צדיקים..." וכדאיתא בתקונים שיש בנשמות ישראל כמה מיני מדרגות ובחינות: חסידים, גבורים המתגברים על יצרם, מארי תורה, נביאים כו' צדיקים כו' וע"ש.

ובזה יובן כפל לשון השבועה (נדה ל'): "תהי צדיק ואל תהי רשע". דלכאורה תמוה מאד, כי מאחר שמשביעים אותו תהי צדיק למה צריכים להשביעו עוד שלא יהא רשע? אלא משום שאין כל אדם זוכה להיות צדיק ואין לאדם משפט הבחירה בזה כל כך להתענג על ה' באמת ושיהיה הרע מאוס ממש באמת. ולכן משביעים שנית אל תהי רשע על כל

ה. איננו מואס וכו'. אין בכח בחירת האדם למאס ברע, כ"א לא לתת לו להיות שולט עליו.

פנים, שבזה משפט הבחירה והרשות נתונה לכל אדם למשול ברוח תאותו שבלבו ולכבוש את יצרו שלא יהיה רשע אפילו שעה אחת כל ימיו, בין בבחינת סור מרע בין בבחינת ועשה טוב דהיינו תלמוד תורה שכנגד כולן. אך אף על פי כן צריך לקבוע לו עתים גם כן לשית עצות בנפשו להיות מואס ברע, כגון: כל מיני מטעמים ומעדנים נעשים כך, חמת מלא צואה וכו'. וכן כל תענוגי עולם הזה החכם רואה הנולד מהן שסופן לרקב ולהיות רמה ואשפה, וההפך להתנהג ולשמח בה' ע"י התבוננות בגדולת א"ס ברוך הוא כפי יכולתו, אף שיודע בנפשו שלא יגיע למדרגה זו באמת לאמתו כי אם כדמיונות, אף על פי כן הוא יעשה את שלו לקיים את השבועה שמשביעים תהי צדיק וה' יעשה הטוב בעיניו. ועוד שההרגל על כל דבר – שלטון, ונעשה טבע שני. וכשירגיל למאס את הרע יהיה נמאס קצת באמת, וכשירגיל לשמח נפשו בה' ע"י התבוננות בגדולת ה' הרי באתערותא דלתתא – אתערותא דלעילא, וכולי האי, ואולי יערה עליו רוח ממרום ויזכה לבחינת רוח משרש איזה צדיק שתתעבר בו לעבוד את ה' בשמחה אמיתית כדכתיב (תהלים צ"ז, י"ב): "שמחו צדיקים בה'" ותתקיים בו באמת השבועה שמשביעים תהי צדיק.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ט. כלל ישראל קשור לעולם לא-להים חיים
הרב א. י. הכהן קוק. אורות התחיה

ברית כרותה היא לכנסת ישראל כולה, שלא תטמא טומאה גמורה. גם עליה תוכל הטומאה לפעול, לעשות בה פגמים, אבל לא תוכל להכריתה כליל ממקור החיים הא-להיים. רוח האומה שנתעורר עכשו, שאומרים רבים ממחזיקיו שאינם נזקקים לרוח א-להים, אם היו באמת יכולים לבסס רוח לאומי כזה בישראל היו יכולים להציג את האומה על מעמד הטומאה והכליון. אבל מה שהם רוצים – אינם יודעים בעצמם, כ"כ מחובר הוא רוח ישראל ברוח אלקים, עד אשר אפילו מי שאומר שאיננו נזקק כלל לרוח ד', כיון שהוא אומר שהוא חפץ ברוח ישראל הרי הרוח הא-להי שורה בתוכיות נקודת

וכולי האי ואולי. ביטוי לקוח מהגמרא (חגיגה ד:), ותכנו, שלמרות ההשתדלות, עדיין אין הדבר בטוח, שהרי זה בידי שמים.

שאיפתו גם בעל כרחו. היחיד הפרטי יכול לנתק את עצמו ממקור החיים, לא כן האומה כנסת ישראל כולה, על כן כל קניניה של האומה, שהם חביבים עליהם מצד רוחה הלאומי, כולם רוח א־להים שורה בם: ארצה, שפתה, תולדתה, מנהגיה. ואם המצא תמצא בזמן מן הזמנים התעוררות רוח כזאת, שיאמרו כל אלה בשם רוח האומה לבדה, וישתדלו לשלול את רוח א־להים מעל כל הקנינים הללו וממקורם הגלוי שהוא רוח האומה, מה צריכים אז צדיקי הדור לעשות? למרוד ברוח האומה, אפילו בדבור, ולמאס את קניניה. זהו דבר שאי־אפשר: רוח ד' ורוח ישראל אחד הוא. אלא שהם צריכים לעבוד עבודה גדולה לגלות את האור והקדש שברוח האומה, את אור א־להים שבתוך כל אלה, עד שכל המחזיקים באותן המחשבות שברוח הכללי ובכל קניניו ימצאו את עצמם ממילא, שהם עומדים שקועים ומשרשים וחיים בחיי א־להים מעורים בקדושה ובגבורה של מעלה.



י. ההכרח והבחירה החפשית בעם ישראל יצחק דמיאל. מתוך "ישראל בתודעתו העצמית"

עם ישראל מכיר את עצמו כעם־ברית לתפיסת־עולם, לתורת־חיים ודרך חיים מסויימים, אך אצלו נטועים הללו במערכת לבו ובצפונות־רוחו מטעם בל יומר ובל יעקר, והם וגילומם הנם הביטוי של פנים־פנימיותו, הנם הרצון־העליון שלו העולה כורח – כורחם של עצם חייו, של כל עצם קיומו בעולם. ומתוך זה ניתן גם לומר: ישראל הוא עם־ברית, אך הוא והברית, הוא ותוכני הברית – חד הוא!...

ומכיון שהעצמיות הישראלית היא ביסודה תוכניית, הרי מדינה הוא שתהא תובעת ומחייבת הכרעה והזדהות פנימית־נפשית גם מאלה שלידתם כבר העמידה אותם בתוך לאום ישראל, ואף שכבר מכונסים ועומדים בה ממילא...

דבר זה בא לידי ביטוי מלא בפרשת משאו של יהושע (כ"ד):

"ואקח... את אברהם... ואולך... ואשלח... ואוציא... ותשבנו במדבר... ואביאה... ואתן..."

רתוקות העבר. שרשרת תולדיית. חוליא אין להוציא ואין להזיז! ועם זה ואחר כל זאת:

"עתה... בחרו לכם..."

עמידת ראשית. חידוש בחירה. חידוש הכרעה...

"ויען כל העם ויאמרו: חלילה לנו מעזוב – כי הוא המעלה אותנו וישמרנו בכל הדרך... ובכל העמים... הוא אלוֹקינו..."

"ויאמר יהושע: לא תוכלו!"

כי "ישראל" משמעותו – משימה! "ישראל" משמעותו – התחיבות!
"לא תוכלו!"

ויאמר העם: לא! כי את ה' נעבוד.

ויאמר יהושע אל העם: עדים אתם בכם כי אתם בחרתם.

ויאמרו: עדים!"

וזהו מנין־עד התודעה העצמית הישראלית: מוסרות העבר. מורשת דורות. כוח. גורליות. ובתוך זה – בחירה רצונית. ובתוך זה – התרוננות־רצון ל"התימת אמנה" מתחדשת תמיד אצל כל פרט, ובכל דור בישראל.

"בחרו לכם" "ועדים אתם כי אתם בחרתם".



ע"ע לנושא, לעיל פ"י סעיף ז'.



בשולי המקורות

כל הדעות של חוקרי היהדות מאוחדות בקביעת חופש הבחירה כיסוד מוסד של היהדות. למרות ההשגחה רשאי האדם לקבוע את דרכו **כטוב בעיניו**, זוהי זכותו ומכאן גם אחריותו. היהדות מבטלת או **ממעיסה** את ערכה המכריע של **תורשה וסביבה** ביחס לצד **ההכרתי** של התודעה. גם לפי הרמב"ם התכונות אינן קבועות ומושלמות באדם מתחלת בריתו, אם כי נטיות אלה הבאות לאדם בירושה יכולות להכביד או להקל עליו את דרכו. היכן גנוז כח הכרעה זה? – **בשכל**, עונה השיטה **הפילוסופית**. בכח השכל ביד האדם לקבוע ולהכריע את דרכו. אין בכח הנטיות להכריע את שכלו, השכל יכול וצריך לשלוט עליהן. חשיבות מיוחדת לדברי הרמב"ם, המבליט בזה את דרכה של הפילוסופיה **הדתית**, הרואה את אפשרות הבחירה

להעמקת והרחבת השכל עצמו: "כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבנו ... או חכם ...". גם החכמה היא בידי הבחירה, אין השכל משועבד לנתונים הטבעיים מלידה. ברור שהכוונה כאן לסייעתא דשמיא שתלוי' לפי מדת המאמץ העצמי. מתוך הנחה זו שהכל תלוי בשכל **מרחיב** הרמב"ם את אפשרות הבחירה **לכל** המאורעות הבאים על האדם בכח **מעשיו**, ולא דוקא לעניינים השייכים לתחום מצוה ועבירה.

לא כן היא דרכו של **הרמח"ל**, אין אתו מהרגשת **ההרמוניה** האידיאלית שבין היצרים והשכל כפי שרואה אותה רס"ג (פרק י"ב). הוא רואה **מלחמה** בין הגוף, מקום שלטון היצרים, ובין הנשמה, משכן השכל. טבעו של האדם בנוי מלכתחלה שיהא נתון בתוך המלחמה הזאת. הגוף תכונתו לשעבד את רצון האדם אליו ולגרור את הנשמה אף היא בשעבוד זה. הנשמה אינה מוצאה ענין בתענוגות הגוף ותכונתה למשוך את רצון האדם לחיי הרוח ולגרור אף את הגוף לזה. כל הדיון על תכונות **מלידה** המקילות על האדם או מכבידות עליו **אין להן מקום לפ"ז**. אין הקלה על **הבחירה**, יכולה להחשב הקלה על **האדם**, אשר תפקידו **להאבק** ולהכריע, וכמדת המאבק כן גודל ערך ההכרעה. **כל** התנאים של החיים נותנים חומר מספיק להאבקות זו, ואין לך תנאי חיים שמקילים ע"ז - "העוני מצד אחד והעושר מצד אחר, השלוה מצד אחד והיסורים מצד אחר, עד שנמצאת המלחמה מפנים ואחור" (מס"י פ"א). מאידך, מסתבר שלפי זה, הבחירה מצטמצמת רק למה שנמצא בתחום המאבק הזה שבין הגוף והנשמה. מאורעות חיים שאינם בכלל זה **מוצאים** מכלל בחירה והם בכלל **ההשגחה**, למרות שהאדם מחליט עליהם כאילו מכח רצונו. (זוהי **כנראה** הדעה המובאת ברש"י עה"ת על הפסוק "כי יפול הנופל" שהרמב"ם (שמונה פרקים, פ"ח) מביאו בכדי ללמד שמניעת הנזק היא בידי אדם, אולם רש"י מביא את הפרוש - כי יפול הנופל, זה שהיה **בין כד** נופל. מעשי האדם בשטח זה אינם לפ"ז בגבול הבחירה).

ראוי לציון היא הדעה ש"התניא" מביא, לפיה אין בחירה חפשית באופן **מוחלט** - "בראת צדיקים בראת רשעים" הבחירה היא במה שנוגע לשטח **המעשה**, שם בידי האדם להחליט. אולם מה שנוגע לשטח **הרצון** עצמו, השתלטות על הרצון אינה בידי האדם. בנקודה זו הוא משולל בחירה. יש לעיין באיזו מדה דעה זו מתאימה עם הדעות האחרות שהובאו כאן.

כמו כן צריך לציון את ההשקפה ביחס להגבלת הבחירה של כלל ישראל "הבטיחנו הבורא... שלא נסור לעולם מלהיות אומה חסודה" (רמב"ם, אגרת תימן). הסבר נאות לזה שנראה כמנוגד להנחה היסודית של חופש הבחירה של כל פרט ופרט אנו מוצאים בדברי בעל ה"עקדת יצחק": ניצול

חופש הבחירה לקלקול הוא נגד הטבע הפנימי של ישראל, ואם אמנם זה יתכן שיקרה אצל יחידים לא יצויר דבר זה אצל כלל ישראל כשם שלא ישוער איבוד עצמו לדעת של כל המין האנושי.



חופש הבחירה פותח בפני האדם אפקים רחבים. לא כבול הוא האדם, בלתי מוגבל הוא בין מצד התורשה ובין מצד תנאי החיים. **בידו** להתעלות על התנאים הללו, בידו להיות **בן־חורין**. **אין שום כוח בעולם** שימנע ממנו להיות מה שהוא רוצה להיות באמת. מאידך, מכאן התביעה הגדולה מהאדם לאחריות על מעשיו. אין אפשרות לדעת היהדות להסתתר מתחת אילו **אמתלאות** שהן של תנאי־החיים, סביבה ותורשה. האדם הוא אחראי למעשיו, ויהיו תנאי חיו קשים כאשר יהיו.

בכח ידיעה זו של חופש הבחירה שרה עם ישראל עם תנאי השעבוד והסבל של חיי הגולה, הטה שכמו לסבול את שוט נוגשיו ומגף מעניו, רוחו נשארה איתנה ונשמתו בת־חורין, שום גזרות ושום פורעניות לא יכלו לשלול מאיש ישראל את חרותו הרוחנית. זו מתנת ה' לאדם לפי השקפת־עולם היהדות.

פרק י"ד. השגחה

חוקי הטבע וההשגחה הפרטית - הבעיה ופתרונה. ההשתדלות העצמית וההשגחה. הצורך בהשתדלות האדם למילוי צרכיו. ההשפעה מלמטה למעלה ומלמעלה למטה. "יש" אמיתי ו"יש" מדומה. השגחת ה' על כלל ישראל.

בתנ"ך

... למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ:

שמות ח', י"ח.



האֱלֹהִים מִקְרָב אֲנִי נֹאמֵר וְלֹא אֱלֹהִים מֵרֶחֶק:

אִם יִסְתַּר אִישׁ בְּמִסְתָּרִים וְאֲנִי לֹא־אֶרְאֵנוּ נֹאמֵר ה' הֲלוֹא אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־
הָאָרֶץ אֲנִי מִלֵּא נֹאמֵר ה':

ירמ' כ"ג, כ"ג-כ"ד.



מִשָּׁמַיִם הִבִּיט ה' רָאָה אֶת כָּל בְּנֵי הָאָדָם:

מִמְכוֹן שִׁבְתּוֹ הִשְׁגִּיחַ אֶל כָּל יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ:

תהלים ל"ג, י"ג-י"ד.



פְּלִיאָה דַעַת מִמְנֵי נִשְׁגְּבָה לֹא־אוֹכֵל לֶחֶם:

אֵנָה אֶלֶךְ מֵרוּחַךְ וְאֵנָה מִפְּנִיךְ אֲבָרַח:

אִם־אֶסֶק שָׁמַיִם שָׁם אֶתָּה וְאֶצִּיעָה שְׂאוֹל הַנֶּחֱד:

אִשָּׁא כִנְפֵי־שַׁחַר אֲשַׁכְּנָה בְּאַחֲרֵית יָם:

גַּם־שָׁם יָדְךָ תִּנְחַנְנֵנִי וְתִאֲחַזְנֵנִי יְמִינְךָ:

תהלים קל"ט, ו'-ז.



ויאמר אלי עון בית־ישראל ויהודה גדול במאד מאד ותמלא הארץ דמים
והעיר מלאה מטה כי אמרו עזב ה' את־הארץ ואין ה' רואה:

יחזקאל ט', ט'.



בדברי חז"ל

מעשי האדם לא עוברים ללא רושם.

אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא"כ מכריזין עליו מלמעלה.

חולין פ'.



אין מקריות במאורעות האדם.

"אשר בשערה ישופני והרבה פצעי הנם". אמר רבה: איוב בסערה חרף
ובסערה השיבהו: בסערה חרף – אמר לפניו: רבש"ע, שמא רוח סערה עברה
לפניך ונתחלף לך בין איוב לאיוב. בסערה השיבהו שנאמר: "ויען ה' את איוב
מן הסערה" וכו'. א"ל: שוטה שבעולם, הרבה נימין בראתי בראשו של אדם וכל
נימא ונימא בראתי לה גומא בפני עצמה שלא יהיו שתים יונקות מגומא אחת
שאלמלא שתים יונקות מגומא אחת מחשיכות מאור עיניו של אדם; בין גומא
לגומא לא נתחלף לי – בין איוב לאיוב נתחלף לי?

ב"ב ט"ז.



הצלחת האדם תלוי' רק בידי שמים

ר' מאיר אומר: לעולם ילמד אדם את בנו אמנות נקי' וקלה ויתפלל למי
שהעושר והנכסים שלו, שאין אמנות שאין בה עניות ועשירות; שלא עניות מן
האמנות ולא עשירות מן האמנות, אלא הכל לפי זכותו של אדם.

קידושין פ"ב.

ר"ש בן אליעזר אומר: ראית מימיך היה ועוף שיש להם אמנות? – והם מתפרנסים שלא בצער; והלא לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני – אינו דין שאתפרנס שלא בצער? אלא שהרעותי את מעשי וקפחתי את פרנסתי.

קידושין פ"ב.



השגחה בכל הנמצא.

רשב"י עביר טמיר במערתא תלת עשר שנין וכו'. לסוף תלת עשר שנין אמר: לינה נפיק חמי מה קלא עלמא?

(לינה נפק. וכי אין אני יוצא לראות ולשמוע מה קול בעולם. פני משה).

נפיק ויתיב אפומא דמערתא. חמא צייד ציפרין פרס מצודתיה. שמע ברת קלא אמרה: דימוס. ואישתיזבא ציפור.

(דימוס חסד. וכששמע הבת קול אמרה דימוס ניצול הצפור. פנ"מ).

אמר: צפור מבלעדי שמיא לא יבדא, כ"ש בר נשא.

(ואמר: אם צפור מבלעדי שמיא לא נלכד וניצוד, כ"ש בר נשא ויצא. פנ"מ).

ירושלמי שביעית פ"ט ה"א



בדברי הקדמונים

א. דעות שונות בהשגחה והדעה הנכונה

1. רמב"ם. מו"נ (ח"ג, פ' י"ז)

ואשר אאמינהו אני בזאת הפנה רצוני לומר: בהשגחה האלוהית – הוא מה שאספר לך. ואיני נסמך בזאת האמונה אשר אספרה למה שהביאני אליו המופת, אבל אסמך בה למה שהתבאר אצלי שהוא כוונת תורת השם וספרי נביאינו. וזה הדעת אשר אאמינהו הוא יותר מעט ההרחקות מן הדעות הקודמות ויותר קרוב אל ההקש השכלי. והוא: שאני אאמין שההשגחה האלוהית אמנם היא בזה העולם התחתון – רצוני לומר: מתחת גלגל הירח – באישי מין האדם לבד, וזה המין לבדו הוא אשר כל ענייני אישיו ומה שישגם מטוב או רע נמשך אחר הדין כמו שאמר (דברים ל"ב, ד'): "כי כל דרכיו משפט", אבל שאר בעלי חיים וכל שכן הצמחים וזולתם, דעתי בהן דעת אריסטו: לא אאמין כלל שזה העלה נפל בהשגחה בו, ולא שזה העכביש טרף זה הזנב בגזרה מאת השם ורצונו האישי עתה, ולא זה הרוק אשר רקק אותו ראובן התנועע עד שנפל על זה היתוש במקום מיוחד והרגו בגזירת השם, ולא שזה הדג שחטף ובלע זאת התולעת מעל פני המים ברצון אלהי אישי, אבל אלו כולם אצלי במקרה גמור, כמו שחושב אריסטו. ואולם ההשגחה האלוהית לפי דעתי ולפי מה שאני רואה היא נמשכת אחר השפע האלוהי – והמין אשר נדבק בו השפע ההוא השכלי עד ששב בעל שכל, ונגלה לו כל מה שהוא גלוי לבעל השכל, הוא אשר התחברה אליו ההשגחה האלוהית ושערה לו כל פעולותיו על צד הגמול והעונש. אמנם אם טבעה הספינה ומה שבתוכה כמו שזכר, ונפל הגלל על מי שבבית אם היה במקרה הגמור, לא היה ביאת האנשים בספינה ושבת האחרים בבית במקרה לפי דעתנו, אבל ברצון אלוהי – לפי הדין במשפטיו, אשר לא יגיעו דעותינו לידיעת סדרם.



א. ואשר אאמינהו וכו'. לפני כן שם מביא דעות שונות בענין השגחה מהם שרואים כל המתרחש בעולם במקרה גמור, מהם שמוודים בהשגחת המין, כלומר שבטבע העולם הוטבע לכל מין תנאי קיומו. ומהם שסוברים שהכל נתון בידי השגחה מפורטת לא רק האישית המובחרים מהמין האנושי ואף לא רק האדם בכלל אלא גם הצומח וגם הדומם. וזה הדעת וכו'. כי מבחינת השכל אנו רואים לפנינו חוקי טבע הפועלים בדיקנות והם קשורים בקשר סבתי זה בזה. ואולם ההשגחה האלקית וכו' בעוד שבכל העולם פועלים חוקי הטבע, הרי ע"י התקשרות עם הענין האלקי, קשר זה מעלה אותו מעל לחוקי הטבע, וההתנהגות שלו מודרכת ע"י הבורא, באופן שאעפ"י שחוקי הטבע פועלים פעולתם (והספינה, כמובא במשל, טובעת בהתאם לחוקים אלה). ההחלטה שהביאה אותו לתנאים כאלה שבהם חוקי הטבע הללו פועלים אם לטובה ואם לרעה, החלטה זו היתה אצלו עפ"י ההשגחה. אמנם אם טבעה וכו'. משל זה הובא בדבריו לעיל להדגים דעת הכופרים בהשגחה מכל וכל או הסוברים שהכל מושגח "עד שלא הרוח הפילה העלים אבל כל עלה נפל בגזרה מן השם".

2. הנ"ל. שם (ח"ג, פ' י"ח)

ואחר מה שהקדמתיו מהיות ההשגחה מיוחדת במין האדם לבדו משאר מיני בעלי-חיים, אומר: כי כבר נודע שאין חוץ לשכל מין נמצא, אבל המין ושאר הכלליות – דברים שכליים כמו שידעת, וכל נמצא חוץ לשכל אמנם הוא איש או אישים. וכשיודע זה יהיה נודע גם כן השפע הא־להי הנמצא מדובק במין האדם; רצוני לומר השכל האנושי אמנם הוא מה שנמצא מן השכלים האישיים והוא מה ששפע על ראובן ושמעון, לוי ויהודה. ואחר שהוא כן יתחייב לפי מה שזכרתיו בפרק הקודם כי איזה איש מאישי בני אדם שהשיג מן השפע ההוא חלק יותר גדול כפי הכנת החמר שלו וכפי התלמדו, תהיה ההשגחה עליו יותר בהכרח. אם ההשגחה נמשכת אחר השכל, כמו שזכרת; ולא תהיה א"כ ההשגחה הא־להית בבני אדם כולם בשווה אבל יהיה יתרון ההשגחה עליהם כיתרון שלמותם האנושי זה על זה. ולפי זה העיון יתחייב בהכרח שתהיה השגחתו בנביאים עצומה מאד, ולפי מדרגתם בנבואה. ותהיה השגחתו בחסידים ובטובים כפי חסידותם וישרונם – אחר שהשעור ההוא משפע השכל הא־להי הוא אשר שם דבר בפי הנביאים והוא אשר ישר מעשי הטובים והשלים חכמות החסידים במה שידעו.

ואמנם הסכלים הממרים כפי מה שחסרו מן השפע ההוא היה ענינם נבזה וסודרו עם שאר אישי מיני בעלי חיים (תהלים מ"ט, י"ג): "נמשל כבהמות נדמו", ומפני זה היה קל להרגם אבל צוה בו לתועלת. וזה הענין הוא פנה מפנות התורה ועליה בניינה – רצוני לומר: על שההשגחה באיש ואיש מבני אדם כפי מה שהוא. הסתכל איך ספר על ההשגחה בפרטי עניני האבות בעסקיהם ובשימושיהם עד מקניהם וקנינים ומה שיעדם השם מחבר ההשגחה עליהם; לאברהם נאמר (בראשית ט"ו, א'): "אנכי מגן לך" ונאמר ליצחק (שם, כ"ו, ג'): "ואהיה עמך ואברכך". ונאמר ליעקב (שם, כ"ח, ט"ו): "והנה אנכי עמך ושמרתך". ונאמר לאדון הנביאים ע"ה (שמות י"ג, י"ב): "כי אהיה עמך". ונאמר ליהושע (יהושע א', ה'): "כאשר הייתי עם משה אהיה עמך". וזה כלו מבואר ההשגחה עליהם כפי שלמותם. ונאמר בהשגחה על החשובים החסידים ועזיבת הסכלים (שמו"א ב', ט'): "רגלי חסידים ישמור ורשעים בחשך ידמו, כי לא בכח יגבר איש". יאמר: כשישלים

שאיין חוץ לשכל מין נמצא. שכלילת הנמצאים למינים וסוגים, ובכלל זה גם ה"מין האנושי", איננו בנמצא, כי בפועל נמצאים אישים בודדים, שרק השכל שלנו מוצא בהם נקודות מאחדות וכוללם במושג "אחד המין". שהשפע הא־להי הנמצא מדובק במין האדם וכו'. שלפי הנ"ל יוצא שמה שאמרנו שהשפע הא־להי מתחבר למין האנושי אינו מדוקדק, כי הכוונה לאישים פרטיים הראויים לכך במין האנושי. קל להרגם וכו'. אין בזה החומר של רציחה, ולפעמים יש בזה גם מצוה (כגון, בו' עממים).

קצת אישי המין מן המכות והמקרים ונפול קצתם בהם אינו לפי כחותם הגופיים והכנותיהם הטבעיות. הוא אמרו: "כי לא בכח יגבר איש", אבל הוא לפי השלמות והחסרון, רצוני לומר: קרבם אל השם או רחם ממנו, ומפני זה הקרובים אליו – בתכלית השמירה: "רגלי חסידיו ישמור" וגו'. והרחוקים ממנו מוכנים למה שיקרה שימצאם, ואין שם מה שישמרם ממה שיתחדש, כהולך בחושך, שאין ספק שיכשל. ונאמר בהשגחה על החסידים ג"כ (תהלים ל"א כ"א): "שומר כל עצמותיו וגו'", (שם, ל"ד ט"ז) "עיני ה' אל צדיקים וגו'" והפסוקים אשר באו בזה הענין רבו מלספור רצוני לומר: בהשגחה על בני האדם כפי שיעור שלמותם וחסידותם.



ב. גבולות הבחירה וההשגחה ופעולת חוקי הטבע בעולם רמב"ם. שמנה פרקים, מפ"ח *

... ואילו היה האדם מוכרח על פעולותיו יהיו בטלות מצוות התורה ואזהרותיה, והיה הכל שקר גמור, אחר שאין בחירה לאדם במה שיעשה. וכן היה מתחייב ביטול הלימוד וההתלמדות ולימוד כל מלאכת מחשבת, היה כל זה הבל ולבטלה, אחר שהאדם אי אפשר לו כלל מפני הגורם המכריח אותו מחוץ זולתו, לפי דעת האומרים זה, שמוכרח שלא יעשה הפועל הפלוני, ומבלתי שידע החכמה הפלונית, ושלא תהיה לו המדה הפלונית. והיה הגמול והעונש ג"כ עול גמור, הן ממנו קצתנו לקצתנו, הן מהשי"ת לנו, שזה שמעון שהרג לראובן אחר שזה מוכרח שיהרוג וזה מוכרח שיהרג – למה נענש שמעון? ואיך יתכן עליו ג"כ ית', צדיק וישר הוא, שיענישהו על פועל שאי אפשר לו שלא יעשהו, ואפילו השתדל שלא יעשהו – לא היה יכול? והיו בטלות ג"כ ההכנות כולם מבנות בתים וכנוס הממון ולברוח בעת הפחד, וזולתם מן הדומים להם. כי אשר נגזר שיהיה א"א מבלתי היותו. וזה כולו שקר גמור, וכנגד המושכל והמורגש, והריסת חומת התורה ולגזור על הש"י בעול, חלילה לו ממנו.

ב. ואילו היה האדם מוכרח וכו'. מדבריו נראה שסובר שאין העונש (כגון, אם ראובן הרג את שמעון) יכול להתחייב רק עבור רצונו הרע, אלא א"כ נאמר שגם התוצאה לא היתה באה אילוילי מעשיו. (והשוה עם המאמר להלן בפרקנו ד', וכן להלן ו' (ד') ד"ה "ואולם"). והיו בטלות ג"כ ההכנות וכו'. לא היה לו לאדם לטרוח (* התחלת פרק ח' והמשכו – ע' לעיל פי"ב. ד'.

אמנם, האמת אשר אין בו ספק, שפעולות האדם כולם מסורות לו, אם ירצה יעשה, ואם לא ירצה – לא יעשה, מבלתי הכרח שיכריחו עליו. ומפני זה היה ראוי לצוותו. אמר (דברים ל'): "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב וכו' ובחרת בחיים", ושם הבחירה לנו בהם. וחייב העונש למי שימרה, והגמול למי שיעבוד, – "אם תשמעו ואם לא תשמעו". וחייב הלימוד וההתלמדות (שם, י"א, י"ט): "ולמדתם אותם את בניכם"; (ושם, ה', א'): "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם", וכל מה שבא בלמוד המצוות. וחייב ג"כ ההכנות כולם, כמו שכתוב בתורה (שם כ"ב, ח'): "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לביתך, ולא תשים דמים בביתך", (שם כ', ו'): "פן ימות במלחמה", (שמות כ"ב, כ"ו): "במה ישכב"; (דברים כ"ד, ו'): "לא יחבול ריחים ורכב". והרבה בתורה ובנביאים בזה הענין, ר"ל – ההכנות.

אבל מה שנמצא לחכמים ע"ה, והוא אמרם (ברכות ל"ג): הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ג"כ אמת ונוטה לזה מה שזכרנו. אלא שהרבה פעמים יטעו בו בני אדם, ויחשבו קצת פעולות האדם הבאות לבחירתו, שהוא מוכרח עליהם – כזיווג פלוני, או היות הממון בידו; וזה בלתי אמת כי זאת האשה אשר לקחה בכתובה וקידושין והיא כשרה לו, ולקחה לו לפריה ורביה, והיא מצוה, והשי"ת לא יגזור בעשיית המצוה. ואם יהיה בנשואין איסור – הם עבירה, והשם לא יגזור בעשיית עבירה. וכן זה אשר גול ממון פלוני או גנבו ממנו או הכה אותו וכחש בו ונשבע עליו בשקר, אם נאמר שהשי"ת גזר על זה שיגיע זה הממון לידו, ושיצא מיד זה האחר – כבר גזר בעבירה! ואין הענין כן, אבל כל פעולות האדם מסורות לו ותלויות בבחירתו, בהן בלא ספק ימצא המצוות והעבירות, כי כבר בארנו (בפ"ב) שמצוות התורה ואזהרותיה הן בפעולות אשר לאדם בהם בחירה שיעשה או שלא יעשה. ובוה החלק מן הנפש תמצא יראת שמים, ואינה בידי שמים, אבל נמסרה לבחירת אדם כמו שבארנו. א"כ מהו אמרם: הכל בידי שמים? – אמנם ירצו בו הענינים הטבעיים אשר אין בחירה לאדם בהם, כגון בהיותו ארוך או קצר, או רדת המטר, או עצירה, או הפסד האויר או זכותו וכיוצא בהם מכל מה שבעולם, זולת תנועת האדם ומנוחתו. וכו'.

אבל המאמר המפורסם אצל בני אדם, וגם ימצא ממנו בדברי החכמים ובדברי הנביאים גם כן, ששיבת האדם וקימתו וכל תנועותיו ברצון השם יתברך וחפצו, הוא מאמר אמתי על צד אחד, והוא כמו שהשליך אבן אל האויר וירדה למטה, שאמרנו בה

בסדרי חייו, כולל שמירת הבטחון, כגון: מעקה (וע"ע שולי המקורות לפי"ב ולפרק זה). הכל בידי שמים וכו' ג"כ אמת וכו'. לפיו – הבחירה באה כתוצאה מכוח ההחלטה והביצוע הכללי שבידי אדם, וממילא בידו גם הבחירה במה שנוגע לעניני יראת שמים (והשוה עם הדעות שצוינו לעיל). על צד אחד. במובן מסויים.

שברצון השם יתברך ירדה למטה, והוא מאמר אמתי, שהשם יתברך רצה שתהיה הארץ כולה במרכז, ומפני זה בכל עת שישליכו חלק ממנה למעלה יתנועע אל המרכז. וכן כל חלק מחלקי האש מתנועע למעלה ברצון שקדם להיות מתנועע למעלה, לא שהשם יתברך רצה בעת שהתנועע זה החלק מן הארץ שיתנועע למטה.

ובזה חולקים המדברים, כי שמעתי אומרים שהרצון בכל דבר, עת אחר עת תמיד, ולא כן נאמין אנחנו, אך הרצון היה בששת ימי בראשית שימשכו הדברים כולם על טבעם תמיד, כמו שאמר (קהלת א', ט'): "מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש". ומפני זה הוצרכו החכמים לומר, כי כל המופתים היוצאים חוץ לטבע, אשר היו וגם אשר עתידים להיות מאשר יעד בהם הכתוב, כולם קדם בהם הרצון בששת ימי בראשית, והושם בטבע הדברים או שיתחדש בהם מה שיתחדש, וכאשר יתחדש הדבר בעת הצורך יחשבו הרואים בו שעתה נתחדש, ואין הדבר כן. וכן הרחיבו בזה הענין הרבה במדרש קהלת וזולתו, ומאמרם בזה הענין (עבודה זרה נ"ד): "עולם כמנהגו נוהג". ותמצאם, עליהם השלום, תמיד בכל דבריהם בורחים מתת הרצון בדבר אחר דבר ובעת אחר עת. ועל זה הצד יאמר באדם כשיקום וישב, שברצון השם יתברך קם וישב, רצוני לומר, שהושם בטבעו בתחלת בריאתו שיקום וישב בבחירתו, לא שהוא רוצה עתה בעת קומו שיקום או שלא יקום, כמו שלא רוצה עתה בנפילת האבן הזאת שתפול או שלא תפול. וכלל הדבר שנאמין בו הוא, כי כמו שרצה השם יתברך שיהיה האדם נצב הקומה, רחב החזה, בעל אצבעות, כן רצה שיתנועע וינח מעצמו ויעשה פעולות בבחירתו, אין מכריח לו עליהן ולא מונע מהן, כמו שהתבאר בתורה האמתית המבארת זה הענין באמרים (בראשית ג', כ"ב): "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע", וכבר באר התרגום בפירוש, שהרצון בו ממנו לדעת טוב ורע, רצונו לומר, שהוא היה אחד בעולם רצוני לומר, מי שאין כמוהו מין אחר שישתתף עמו בזה הענין אשר נמצא בו, והוא שמעצמו ומנפשו ידע הטוב והרע ויעשה איזה מהם שירצה ואין מונע לו מהם. ואחר שהוא כן אפשר שישלח ידו ויקח מזה ואכל וחי לעולם.



לא שהשי"ת רצה בעת שהתנועע וכו'. שאין גזירה מיוחדת ברגע זה בנוגע לנפילת האבן, אלא זה נופל בהתאם לחוק הטבע הכללי שנקבע בזמן הבריאה. המדברים. כתה ערבית פילוסופית. עת אחר עת תמיד. שכל המתרחש הוא בגזירה מפורשת מאת ה' על דבר זה במיוחד.

**ג. השגחה על כלל האומה הישראלית
רמב"ם. אגרת תימן**

... וכן גזר עמנו בוראנו והבטיחנו מעולם ועד עולם, שכל זמן וזמן שיעמד על שנאיהם של ישראל שמד או שיתחדש עליהם שום רגז, שהוא עתיד לסלקו ולהסירו. שכן אמר דוד ברוה"ק, מספר בלשון האומה, שמתרעמת מתוקף יד האומות בנו ופשוט מלכותם עלינו מתחלתנו. ואעפ"כ אין בהם יכולת להאבידנו ולמחות שמנו, ואעפ"י שרודפים אותנו מנגעים אותנו בשמדות וגזרות. שכן אמר דוד ע"ה (תהלים קכ"ט, א): "רבת צררוני מנעורי יאמר נא ישראל, רבת צררוני מנעורי גם לא יכלו לי".



**ד. התנהגות האדם עפ"י אמונה בהשגחה
רבנו בחיי. חובת הלבבות (מתוך שער הבטחון, פ"ד)**

... ואופני היושר בבטחון על א-להים בכל ענין מהם (עניני הגוף הכוללים חייו ומותו, מזונותיו ומלבושו ודירתו וכו') שישליך את נפשו בהם להליכות הגזר אשר גזר לו הבורא מהם, ותבטח נפשו בא-להים ית' וידע כי לא יגמר לו מהם אלא מה שקדם בדעת הבורא, שהוא הנכון לעניניו בעוה"ז ובעוה"ב, ויותר טוב לאחריתו, ושהנהגת הבורא לו בכלם שוה, אין לשום בריה בהם עצה ולא הנהגה אלא ברשותו וגזרתו ודינו. וכמו שאין ביד הברואים חייו ומותו וחליו ובריאותו, כן אין בידם טרף מזונו וספוקו ולבושו ושאר עניני גופו. ועם בירור אמונתו כי ענינו מסור אל גזרת הבורא ית' ושבחירת הבורא לו היא הבחירה הטובה, הוא חייב להתגלגל לסבות תועלותיו ולבחור הטוב כנראה לו מן הענין והא-להים יעשה מה שקדמה בו גזרתו. והדומה לזה כי האדם אעפ"י שקצו ומדת ימיו קשורים בגזרת הבורא ית', יש על האדם להתגלגל לסבות החיים במאכל ובמשתה ובמלבוש ובממון כפי צרכו, ולא יניח את זה על הא-להים שיאמר: אם קדם בגזרת הבורא שאחיה ישאיר נפשי בגופי מבלי מזון כל ימי חיי, ולא אטרח בבקשת הטרף ועמלו. וכן אין ראוי לאדם להכנס בסכנות בבטחונו על גזרת הבורא וישתה סמי מות או שיסכן בעצמו להלחם עם הארי וחיות הרעות ללא דוחק, או שישליך עצמו בים או באש והדומה לזה ממה שאין האדם בטוח בהם ויסכן בנפשו וכבר הזהירנו הכתוב מזה שאמר (דברים ו', ט"ז): "לא תנסו את ה' א-להיכם" וגו'. כי איננו נמלט בזה מאחד משני דברים:

ד. ואופני היושר. הדרך הנכונה. שהוא הנכון וכו'. שכל הנבראים כולם לא יוכלו להתנהג כלפיו

או שימות, ויהיה הוא הממית את עצמו והוא נתבע על זה כאילו המית זולתו מבנ"א, אעפ"י שמותו על הדרך ההיא בגזרת הא־להים וברשותו. וכבר הוזהרנו שלא להמית שום אדם בשום גלגול באמרו: לא תרצה. וכל אשר יהיה המומת קרוב אל הממית יהיה העונש יותר ראוי, כמו שכתוב (עמוס א', י"א): "על רדפו בחרב אחיו ושחת רחמיו" וגו'. וכן מי שהמית עצמו יהיה עונשו גדול בלי ספק, מפני שמשלו בזה כעבד שצוהו אדוניו לשמור מקום לזמן ידוע, והוזהירו שלא יפרד ממנו עד שיבא שליח אדוניו אליו. וכיון שראה שבוש השליח לבא נפרד מן המקום קודם בואו. וקצף עליו אדוניו והענישו עונש גודל. וכן הממית את עצמו יוצא מעבודת הא־להים אל המרותו בהכנסו בסבות המות. ועל כן אתה מוצא שמואל ע"ה אומר (שמו"א ט"ז, ב'): "ואיך אלך ושמע שאול והרגני". ולא נחשב לו חסרון בבטחונו על הא־להים, אך היתה התשובה מהא־להים לו במה שמורה כי זריותו בזה משובחת, ואמר לו (שם, שם, ג'): "עגלת בקר תקח בידך ואמרת לובח לה' באתי", ושאר הענין. ואילו הי' זה קצור בבטחונו היתה התשובה אליו: אני אמית ואחיה וגו' או הדומה לו, כמו שאמר למשה ע"ה עת שאמר לו (שמות ד', י'): "כי כבד פה וכבד לשון אנכי", "מי שם פה לאדם" וגו'. ואם שמואל עם תום צדקתו לא הקל להכנס בסבה קטנה מסבות הסכנה, אעפ"י שהיה נכנס בה במצות הבורא ית' כשאמר (שמו"א ט"ז, א'): "מלא קרנך שמן ולך אשלחך אל ישי בית הלחמי". כש"כ שיהיה מגונה מזולתו בבלתי מצות הבורא ית'. או שינצל בעזרת הבורא ית' לו ויאבדו זכויותיו ויפסיד שכרו, כמו שאמרו רז"ל בזה הענין (תענית כ'): לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה ויאמר שעושין לו נס, שמא אין עושין לו נס, ואם עושין לו נס מנכים לו מזכויותיו. ואמר יעקב אבינו ע"ה: "קטנתי מכל החסדים" וגו' ואמר המתרגם בפירושו: זעירין זכוותי מכל חסדין ומכל טבון.

וכמו שאמרנו בחיים במות כן נאמר בחיוב תביעת סבות הבריאות והמוזן והמלבוש והדירה והמדות הטובות ולהרחיק שכנגדם, עם בירור אמונתו כי הסבות אין מועילות אותו בזה כלום אלא בגזרת הבורא ית'. כאשר יש לבעל האדמה לחרוש אותה ולנקותה מן הקוצים ולזרעה ולהשקותה אם יזדמנו לו המים, ויבטח על הבורא ית' להפרותה ולשמרה מן הפגעים ותרבה תבואתה ויברך אותה הבורא. ואין ראוי לו להניח האדמה מבלי עבודה וזריעה בבטחונו על גזרת הבורא שתצמיח האדמה בלתי זרע שקדם לו. וכן בעלי המלאכה והסחורה והשכירות מצווין לחזור על הטרף בהם עם הבטחון בא־להים כי הטרף בידו ורשותו שהוא ערב בו לאדם ומשלימו לו באיזו סבה שירצה. ואל יחשוב כי

אלא כפי מה שרצה הש"ת. זעירין זכוותי וכו'. הוקטנו זכויותי ע"י חסדי ה' וטובותיו.

הסבה תועילתו או תזיקתו במאומה. ואם יבא לו טרפו על פנים מאופני הסבות אשר התעסק בהם, ראוי לו שלא יבטח על הסבה ההיא וישמח בה ויוסיף להחזיק בה ויטה לבו אליה, כי יחלש בטחונו בא־להיו, אך אין ראוי לו לחשוב כי תועילתו יותר ממה שקדם בדעת הבורא ואל ישמח בהדבקו בה וסבובו עליה. אך יודה הבורא, אשר הטריפו אחר יגיעתו ולא שם עמלו וטרחו לריק. כמו שכתוב (תהלים קכ"ח, ב'): "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך".

ואמר אחד מן החסידים אני תמיה ממי שנותן לחברו מה שגזר לו אצלו הבורא, ואח"כ יזכור לו טובתו עליו בו ויבקש להודות אותו עליו. ויותר אני תמיה ממי שקבל טרפו על יד אחר מוכרח לתת לו ויכנע לו ויפייסו וישבחהו.

ואם לא יבואהו הטרף על הפנים אשר סבב עליהם, אפשר שטרף יומו כבר קדם אצלו והוא ברשותו, או שבא לו על פנים אחרים, ועל איזה פנים שיהיה ראוי לו להתעסק בסבות ואל ירפה מחזר עליהם כשהם ראויים למדותיו ולגופו כאשר קדמתי. ויבטח עם זה על א־להיו שלא יעזבוהו ולא ירפהו ולא יתעלם ממנו כמו שכתוב (נחום א', ז'): "טוב ה' למעוז ביום צרה". וכן נאמר בענין הבריאות בסבות אשר מטבעם זה ולדחות המדה במה שנהגו לדחותו, כמו שצוה הבורא ית' (שמות כ"א, י"ט): "ורפא ירפא". מבלי שיבטח על סבות הבריאות והחולי שהן מועילות או מזיקות אלא ברשות הבורא. וכאשר יבטח בבורא ירפאהו מחליו בסבה ובלתי סבה, כמו שנאמר (תהלים ק"ו, כ'): "ישלח דברו וירפאם". ואפשר שירפאהו בדבר המזיק הרבה, כמו שידעת מענין אלישע במים הרעים שרפא היוקם במלח. וכן: (שמות ט"ו) "ויורהו ה' עץ וישלך אל המים". ואמרו הקדמונים שהי' עץ של הרדופני. וכמוהו (ישעי' ל"ח כ"א): "ישאו דבלת תאנים וימרחו על השחין ויחיו". וכבר ידעת מה שהי' מענין אסא כשבטח על הרופאים והניח בטחונו בא־להים בחליו. ואמר הכתוב (איוב ה', י"ח): "כי הוא יכאיב ויחבש וגו'".



הנ"ל. (מתוך שער הבטחון, פ"ג)

והעילה אשר בעבורה חייב הבורא את האדם לחזור ולסבב על סיבות הטרף ושאר מה שהוא צריך אליו, לשני פנים: אחד מהם, מפני שחייבה החכמה בחינת הנפש בעבודת האלקים ובהמרותו, בחן אותה במה שמראה זה ממנה, והוא הצורך והחסרון אל מה שהוא

והעילה אשר בעבורה וכו'. שהרי יש לשאול מאחר שבין כך אין הדבר תלוי במעשה האדם אלא במה שנגזר עליו, א"כ לשם מה הטיל הבורא על האדם לטרוח בהשגת צרכיו. בחן אותה וכו'. ע"י בחירת הדרכים

נחוץ לה ממאכל ומשתה ומלבוש ומעון ומשגל, וצוה אותה לחזור עליהם בסבות המוכנות להם על פנים מיוחדים ועתים ידועים; ומה שגזר הבורא שיגמר לאדם מהם, יגמר וישלם בהשלמת הזדמנות הסבות, ואשר לא גזר לו להגמר בהם לא יגמר, וימנעו ממנו הסבות. ונתברר ממנו העבודה והעבירה בכוונה ובבחירה לאחת מהנה מבלתי האחרת, ויתחייב אח"ז הגמול והעונש, ואפילו לא גמר בהם המעשה.

והשני – כי אילו לא הוצרך האדם לטרוח ולסבב ולהבאת טרפו, היה בועט ורודף אחר העבירות ולא היה משגיח על מה שהוא חייב בו על טובת האלקים עליו, כמ"ש (ישעי' ה'): "והיה כנור ונבל תוף וחליל ויין משתייהם, ואת פעל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו". ואמר (דברים ל"ב): "וישמן ישורון ויבעט וכו'". ואמרו ז"ל (אבות פ"ב, ג'): יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, וכל שכן מי שאין לו חלק באחת מהן ולא שם לבו על אחת מהן; והיה מחמלת הבורא יתב' על האדם שהטרידו בעניני עולמו ואחריתו להתעסק כל ימיו בזה, ולא יבקש מה שאינו צריך ולא יוכל להשיגו בשכלו, כמו עניני ההתחלה והתכלה, כמו שאמר החכם (קהלת ג'): "גם את העולם נתן בלבם מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה אשר עשה האלקים מראש ועד סוף". ואם הוא מגביר עבודת אלקים ובוחר ביראתו ובוטח בו בעניני תורתו ועולמו, וסר מן הדברים המגונים וכוסף למדות טובות, לא יבעט במנוחה ולא יטה אל השלוחה, לא ישיאהו היצר, לא יפת בכשפי העולם, יסתלק מעליו טורח הגלגול והסבוב בהבאת טרפו מפני הסתלקות שני הפנים מעליו – הבחירה והבעיטה בטובה, ויבואהו טרפו בלי טורח ובלוי יגיעה כפי ספקו ומוזונו, כמו שכתוב (משלי י'): "לא ירעיב ה' נפש צדיק".



למלא צרכיו נבחנת נפש האדם. ונתברר ממנו העבודה וכו'. בחירת ההתעסקות ודרך המשא ומתן מבררת ובוחנת כונתו וטיב בחירתו. לא יבעט במנוחה וכו'. לא יחפש לו התעסקות מטרידה ומכבידה למעלה מכוחותיו. ואף לא יפנה לבו לבטלה, דהיינו להיטל ללא עיון במושכלות וללא עמל בשיפור המדות. יסתלק מעליו טורח וכו'. יזמין לו השי"ת דרך פרנסה ללא הטרדה.

ה. לפי התנהגות האדם – התנהגות השם אתו
רמב"ן. פי' עה"ת (ויקרא כ"ו, י"א)

... בהיות ישראל שלמים והם רבים לא יתנהג ענינם בטבע כלל לא בגופם ולא בארצם, לא בכללם ולא ביחיד מהם. כי יברך השם לחמם ומימם ויסיר אלה מקרבם, עד שלא יצטרכו לרופא ולא להשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר (שמות ט"ו, כ"ו): "כי אני ה' רופאך". וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה גם כי יקראם עון שיחלו לא ידרשו ברופאים רק בנביאים כאשר ה' ענין אסא וחזקיהו בחלותו. ואמר הכתוב (דברי הימים ב' ט"ז, י"ב): "גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים", ואלו ה' דבר הרופאים נהגו בהם, מה טעם יזכיר הרופאים, אין האשם רק בעבור שלא דרש השם. אבל הוא כאשר יאמר אדם: לא אוכל מצה בחג המצות כי אם חמץ. אבל הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים, ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם, אחר שהבטיח (שמות כ"ג, כ"ה): "וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך". והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו. וכן אמרו (הוריות י"ד): כל עשרין ותרתין שנין דמלך רבה בר רב יוסף אפילו אומנא לביתא לא קרא, והמשל להם: תרעא דלא פתיח למצוותא, פתיח לאסיא וכו' (במד"ר ט'). והוא מאמרם שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו. שאלו לא ה' דרכם ברפואות יחלה האדם כפי אשר יהי' עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה'. אבל הם נהגו ברפואות והשם הניחם למקרה הטבעיים. וזוהי כונתם באמרים (ב"ק פ"ה): "ורפא ירפא", מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, לא אמרו שניתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובה להתרפאות כי נהג ברפואות והוא לא ה' מעדת השם ושחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו ברפואתו, לא מפני חשש שמא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא, ולא בעבור שיאמר כי השם לבדו הוא רופא כל בשר, שכבר נהגו. ועל כן האנשים הנצים שהכו זה את זה באבן או באגרף יש על המכה תשלומי רפואה, כי התורה לא תסמוך דיניה על הנסים, כאשר אמרה (דברים ט"ז, י"א): "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", מדעתו שכן יהיה. אבל ברצות השם דרכי איש אין לו עסק ברופאים.



ה. שלמים והם רבים. כשרוב האומה שומר בשלמות על מצוות התורה. ואלו היה דבר הרופאים וכו'. אילו היתה הדרישה לרופאים מנהג ראוי ומקובל. והשם הניחם למקרה הטבעיים. כיון שהושבים שהתשועה מוכרחה לבא רק בדרך הטבע מוסרם ה' לדרך זו.

בדברי האחרונים

ו. חלקי הבריאה ויחסייהם ההדדיים רמח"ל. דרך ה' (ח"א, פ"ה)

א. חלקי הבריאה הם גשמיים ורוחניים. הגשמיים הם המורגשים מחושינו, ומתחלקים לעליונים ותחתונים. העליונים הם כלל הגרמים השמימיים, דהיינו הגלגלים וכוכביהם. התחתונים הם כלל מה שבחלל הגלגל התחתון, דהיינו: הארץ, המים האויר, וכל מה שבהם מן הגופים המורגשים. והרוחניים הם נבראים משוללים גשם, בלתי מורגשים מחושינו. וכו'.

והנה נבחן ונבדל מין האדם לבדו להיות מורכב משני מיני בריאה נבדלים לגמרי, דהיינו – הנשמה העליונה והגוף השפל, מה שלא נמצא בשום נברא אחר. (וכאן צריך שתזהר, שלא תטעה לחשוב, שיהיה ענין שאר הבעלי-חיים כענין האדם, כי אין נפש הבעלי-חיים אלא דבר גשמי, מן הדקים שבגשמיות. ומעינינו נמצא גם כן באדם, בבחינת היותו בעל-חי; אמנם זולת כל זה יש באדם נשמה עליונה, שהיא מין בריאה בפני עצמה, נבדלת מן הגוף לגמרי ורחוקה ממנו עד מאד, שבאה ונקשרה בו בגזרתו, ית' שמו, על הכוונה שזכרנו בפרקים שקדמנו).

ב. הנבראים הגשמיים ידועים הם אצלנו, וחוקותיהם ומשפטיהם הטבעיים בכללם מפורסמים; אך הרוחניים אי אפשר לנו לצייר ענינם היטב, כי הם חוץ מדמיונו, ונדבר בהם ובעניניהם רק כפי המסורת שבידינו. והנה מן העיקרים הגדולים שבידינו בענין זה הוא, שכנגד כל מה שנמצא בנמצאים השפלים, נמצאים למעלה כחות נבדלים, שמהם משתלשלים ויוצאים, בסדר אחד של השתלשלות שגזרה חכמתו, השפלים, הם ומקריהם. ונמצאים הכחות ההם שרשים לנמצאים השפלים האלה, והנמצאים השפלים ענפים ותולדות לכחות ההם, ונקשרים זה בזה כטבעות השלשלת...

ג. ואמנם עיקר מציאות העולם ומצבו האמיתי הוא בכחות ההם העליונים, ותולדות מה שבהם הוא מה שבגשמיים השפלים, וזה בין מה שמתחלה ובין מה שמתחדש בהתחלפות הזמנים; והיינו, כי כפי מה שנברא מן הכחות ההם וכפי הסידור שנסדרו והגבולים שהוגבלו, כך היו מה שנשתלשלו אחר כך לפי חק ההשתלשלות שרצה בו הבורא ית' שמו, וכפי מה שנתחדש ומתחדש בהם, כך הוא מה שנתחדש ומתחדש בשפלים. אכן – המציאות, המצב והסדר וכל שאר ההבחנות בכחות הם כפי מה ששייך בהם לפי אמיתת ענינם; והמציאות והמצב והסדר וכל שאר המקרים בשפלים משתלשלים ונעתקים למה ששייך בהם לפי אמיתת ענינם.

ד. והנה לפי שרש זה, תחלת כל ההויות – למעלה, בכחות העליונים, וסופם למטה. אמנם פרט אחד יש שיוצא מן הכלל הזה, והוא מה שנוגע לבחירת האדם. כי כיון שרצה האדון ית' שמו, שתהיה היכולת לאדם לבחור במה שירצה מן הטוב ומן הרע, הנה עשאהו בלתי תלוי בזה בזולתו, ואדרבא – נתן לו כח להיות מניע לעולם עצמו ולבריותיו, כפי מה שיבחר רצונו. ונמצאו בעולם שתי תנועות כלליות הפכיות: האחת – טבעית מוכרחת, והשניה – בחיריית, האחת – מלמעלה למטה, והשניה – מלמטה למעלה. המוכרחת היא התנועה שמתנועעים השפלים מהכחות העליונים, והנה היא מלמעלה למטה; הבחיריית היא מה שהאדם מניע בבחירתו. והנה מה שהוא מניע אי אפשר שיהיה אלא גשם מן הגשמיים, כי האדם גשמי ומעשיו גשמיים, אבל מפני הקשר וההצטרפות הנמצאים בין הכחות העליונים והגשמיים, הנה בהתנועע הגשמי יגיע בהמשך ההתפעלות אל הכח העליון שעליו, ונמצאת התנועה הזאת מלמטה למעלה, הפך הטבעיות המוכרחת שזכרנו.

ה. ואולם צריך שתדע, כי גם האדם עצמו אין כל מעשיו בחיריים, אבל יש מהם שיהיו מצד בחירתו, ויש אחרים שיוכבב להם מצד גזרה עליונה לשכרו או לענשו, וכמו שנבאר במקומו בסייעתא דשמיא. ואולם במה שהוא נמשך אחר הגזרה שעליו, יהיה משפטו כשאר עניני העולם, שתנועתם מלמעלה למטה, כפי מה שיניעום הכחות העליונים. ובמה שמצד בחירתו, תהיה תנועתו מלמטה למעלה, וכמו שביארנו.

ו. ואמנם אחר התנועה הבחיריית תימשך בכח תנועה מוכרחת, כי כיון שהתנועעו הכחות העליונים מצד האדם, הנה יחזרו וינועעו בתנועה הטבעית את השפלים המשתלשלים מהם. ואולם יש בכל הענינים האלה חוקים פרטיים רבים, כפי מה שגזרה החכמה העליונה בעומק עצתה היותר נאותים לבריאתם. ושיערו הדברים בשיעורים רבים, בין בהגעת התנועה מהאדם לכחות, בין בהגעת התנועה מהכחות לשפלים; ועל פי הרוים העמוקים האלה סובבים כל גלגולי הנהגתו ית' שמו, בכל מה שהיה ושיהיה.



ז. המובן האמיתי של ההשגחה

1. ר' ש"ז מלאדי. תניא (שער היחוד והאמונה, פ"ב)

והנה מכאן תשובת המינים וגילוי שורש טעותם הכופרים בהשגחה פרטית ובאותות ומופתית התורה, שטועים בדמיונם הכוזב שמדמין מעשי ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו. כי כאשר יצא לצורף כלי, שוב אין הכלי צריך לידי הצורף, כי אף שידיו מסולקות הימנו והולך לו בשוק, הכלי קיים בתבניתו וצלמו ממש, כאשר יצא מידי

הצורף, כן מדמין הסכלים האלו מעשי שמים וארץ. אך טח עיניהם מראות ההבדל הגדול שבין מעשי אנוש ותחבולותיו, שהוא יש מיש, רק שמשנה הצורה והתמונה מתמונת חתיכת כסף לתמונת כלי, למעשי שמים וארץ שהוא יש מאין, והוא פלא גדול יותר מקריעת ים סוף, על דרך משל, שהולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה ויבקעו המים ונצבו כמו נד וכחומה. ואילו הפסיק ה' את הרוח, כרגע היו המים חוזרים ונגרים במורד כדרכם וטבעם, ולא קמו כחומה בלי ספק. אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין, שהרי חומת אבנים נצבת מעצמה בלי רוח, רק שטבע המים אינו כן. וכל שכן וקל וחומר בבריאת יש מאין, שהוא למעלה מהטבע, והפלא ופלא יותר מקריעת ים סוף, על אחת כמה וכמה שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש, אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו לקיימו.

והנה אחרי הדברים והאמת האלה כל משכיל על דבר יבין לאשורו, איך שכל נברא ויש, הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל, ורוח פיו שבנפעל המחיה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש. ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות, זהו מחמת, שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא. אבל אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות והרוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא הי' גשמיות הנברא וחומר וממשו נראה כלל לעינינו, כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו, מאחר שבלעדי הרוחניות הי' אין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש, והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו, א"כ אפס בלעדו באמת. והמשל לזה הוא אור השמש המאיר לארץ ולדורים, שהוא זיו ואור המתפשט ונראה לעין כל מאיר על הארץ ובחלל העולם. והנה פשוט שאור וזיו זה ישנו גם כן בגוף השמש עצמו. שאם מתפשט ומאיר למרחוק כל כך, כל שכן שיוכל להאיר במקומו ממש, רק ששם במקומו ממש נחשב הזיו הזה לאין ואפס ממש. כי בטל ממש במציאות לגבי גוף כדור השמש שהוא מקור האור והזיו הזה. שהזיו והאור הזה אינו רק הארה מאירה מגוף ועצם כדור השמש, רק בכלל העולם תחת כל השמים ועל הארץ, שאין כאן גוף כדור השמש במציאות, נראה כאן האור והזיו הזה ליש ממש לעין כל ונופל עליו כאן שם "יש" באמת. מה שאין כן כשהוא במקורו בגוף השמש אין נופל עליו שם "יש" כלל, רק שם "אין ואפס", כי באמת הוא שם לאין ואפס ממש, שאין מאיר שם רק מקורו בלבד שהוא גוף השמש ואפס בלעדו. וכדברים האלה ממש בדמותם כצלמם הם כל הברואים לגבי השפע הא-להי מרוח פיו השופע עליהם ומהוה אותם והוא מקורם, והם עצמם אינם רק כמו אור וזיו מתפשט מן השפע, ורוח ה'

ז. אך טח עיניהם וכו'. (עי' לעיל פי"א ס"א).

השופע ומתלבש בתוכם ומוציאם מאין ליש. ולכן הם בטלים במציאות לגבי מקורם, כמו אור השמש שבטל במציאות ונחשב לאין ואפס ממש, ואינו נקרא שם "יש" כלל כשהוא במקורו, רק תחת השמים שאין שם מקורו. כך כל הברואים אין נופל עליהם שם "יש" כלל, אלא לעיני בשר שלנו, שאין אנו רואים ומשיגים כלל את המקור, שהוא מרוח ה' המהוה אותם. ולכן נראה לעינינו גשמיות הנבראים וחומרם וממשם, שהם יש גמור, כמו שנראה אור השמש יש גמור כשאינו במקורו. רק שבזה אין המשל דומה לנמשל לגמרי לכאורה, שבמשל אין המקור במציאות כלל בחלל העולם, ועל הארץ שנראה שם אורו ליש גמור, מה שאין כן כל הברואים הם במקורם תמיד, רק שאין המקור נראה לעיני בשר.



2. הנ"ל, שם. (מתוך פ"ו)

... ולכן גם הארץ ומתחת לארץ הן אין ואפס ממש לגבי הקב"ה ואינן נקראות בשם כלל, אפילו בשם "עוד", שהוא לשון טפל כמאמר רז"ל: יהודה ועוד לקרא, וכגוף שהוא טפל לנשמה וחיות שבתוכו, לפי שהנשמה אינה מהוה הגוף מאין ליש, אבל הקב"ה המהוה את הכל מאין ליש, הכל בטל במציאות אצלו, כמו אור השמש בשמש.

ולכן הוצרך הכתוב להזהיר "וידעת היום והשבות אל לבבך וגו'", שלא תעלה על דעתך, שהשמים וכל צבאם והארץ ומלואה הם דבר נפרד בפני עצמו, והקב"ה ממלא כל העולם כהתלבשות הנשמה בגוף וכו'. אך באמת אין המשל דומה לנמשל כלל, כי הנשמה והגוף הם באמת נפרדים זה מזה בשרשם וכו', מה שאין כן השמים והארץ, שכל עצמותם ומהותם נתהוה מאין ומאפס המוחלט, רק בדבר ה' ורוח פיו ית', וגם עדיין נצב דבר ה' לעולם ושופע בהם תמיד ומהוה אותם תמיד מאין ליש, כהתהוות האור מהשמש בתוך גוף כדור השמש עצמו, דרך משל, ואם כן הם בטלים באמת במציאות לגמרי לגבי דבר ה' ורוח פיו ית' המיוחדים במהותו ועצמותו ית', כמו שיתבאר לקמן כביטול אור השמש בשמש.

רק שהן הן גבורותיו במדת הגבורה והצמצום להסתיר ולהעלים החיות השופע בהם שיהיו נראים השמים והארץ וכל צבאם, כאילו הם דבר בפני עצמו. אך אין הצמצום וההסתר אלא לתחתונים. אבל לגבי הקב"ה כולא קמיה כלא ממש חשיבי, כאור השמש בשמש, ואין מדת הגבורה מסתרת ח"ו לפניו ית' כי איננה דבר בפני עצמו.



ולכן גם הארץ וכו'. כאן באה התשובה למה ששאל לעיל פ"א, ה'.

בשולי המקורות

יסוד מוסד של ההשקפה הדתית הרואה את אֱלֹהִים כמנהיג הבירה, ש"הכל צפוי", "וכל מעשיך בספר נכתבים". הנהגת העולם, פירושו: שכר ועונש, ולא יתכן שכר ועונש אא"כ הכל גלוי וידוע ומושגח. ההשגחה היא איפוא התנאי ההכרחי לגילוי אֱלֹהִים ע"י י"ג מדות בעולם. אכן מכיון שענין ההשגחה מקורו בשכר ועונש, ההגיון מחייב, שכל תוכן השגחה אינו שייך אלא **במי ששייך** בו שכר ועונש, דהיינו מי שהוא בעל בחירה ואחראי למעשיו, כלומר - האדם. זהו שהניע את הרמב"ם לקבל באופן חלקי את ההשקפה של אריסטו ביחס להנהגת הברואים כולם בעולם: "לא אאמין כלל שזה העלה נפל בהשגחה בו, ולא שזה העכביש טרף זה הזבוב בגזרה מן השם ורצונו האישי עתה וכו' אבל אלו כולם אצלי במקרה גמור". ההשגחה נמשכת אחר השפע האֱלֹהִי, ורק "המין אשר ידבק בו השפע הזה... הוא אשר התחברה אליו ההשגחה האֱלֹהִית ושערה לו כל פעולותיו על צד הגמול והעונש..." מכאן צעד נוסף לצמצום ההשגחה עוד יותר, ביחדו אותה גם במין האנושי במדה וגבול לפי מדת הכנת האדם לקבלת אותו השפע האֱלֹהִי: "ולא תהיה א"כ ההשגחה האֱלֹהִית בבני אדם כולם בשוה אבל יהיה יתרון ההשגחה עליהם כיתרון שלמותם".

העולם כולו מתנהג לפי חוקי הטבע שנקבעו בששת ימי בראשית, והאבן שנפלה עכשו לארץ מכח אותם חוקים היא שנפלה (שמנה פרקים, פ"ח). זהו ענין מקרי, שאין לו שום משמעות מיוחדת. ואינו תוצאה מרצון ישיר מושגח. העולם כולו נתון לשלטונם של חוקי הטבע הפועלים באופן מכני, ההשגחה היא לפי זה מעין **פריצה** במערכה הכללית של החוקים המכניים של הטבע, התערבות הרצון האֱלֹהִי לשינוי הסדר הרגיל כלפי אלה הראויים לכך.

אולם נראים הדברים, שגם המקריות שהרמב"ם מייחס לאלה שאינם מושגחים היינו רק **בהשואה** לאלה שעומדים במדרגה של השגחה **ישירה**. אולם גם חוקי הטבע הפועלים באופן מכני הם אליבא דאמת **צמודים** לי"ג המדות. שהרי כך למדנו הרמב"ם עצמו על הכרת ה' של משה רבנו ע"ה שהיתה ע"י בחינת י"ג המדות הפועלות בעולם. צריך לומר איפוא, שכך סידרה החכמה העליונה, שגם בדרך סיבוב הסבות הטבעי היא כרוך השכר והעונש בעקבות המעשה הטוב והרע. רק ביחס לצומח והחי, שאין למושג שכר ועונש שום משמעות כלפיהם, הוא שנוקט בפסקנות ש"כולם אצלי במקרה גמור".

גישה אחרת לענין ההשגחה אנו רואים אצל הרמח"ל. לפיו יוצא, שאם אמנם הנמצאות בעולם חוץ מהאדם אינם בעלי בחירה, וממילא אינם בגדר

שכר ועונש, מ"מ גם הקורות אותם אינם תוצאה של מקרה מכני **עיוור**. כל הנמצאים הגשמיים שבעולמנו יש להם קשר עם הכוחות **העליונים** שמהם הם משתלשלים ובהם הם תלויים. וכוחות עליונים אלה מצדם תלויים ועומדים במעשים **הבחיריים** של האדם: "ונמצאו בעולם שתי תנועות הפכיות: האחת טבעית מוכרחת והשניה בחיריית, האחת מלמעלה למטה והשניה מלמטה למעלה". "ואמנם אחר התנועה **הבחיריית** תמשך בכח תנועה **מוכרחת**, כי כיון שהתנועה הכחות **העליונים** מצד **האדם**, הנה יחזרו וינועו בתנועה הטבעית את **השפלים** המשתלשלים מהם". העלה הנושר, הזבוב הנטרף ע"י העכביש, היתוש אשר טבע ברוק, הכל, הכל אינו מקרי אלא תוצאה הוא ממעשי **האדם**, היכול להעלות את הבריאה, היכול במעשיו להעניק לכל היקום שמחה ועונג ויכול גם לגרום להם צער וסבל ויסורים אין קץ.

משמעות מיוחדת מכניס הרש"ז מלאדי לרעיון ההשגחה, אין ההשגחה משהו **נוסף** על מושג בורא ובריאה, היא הנה בעצם **מיצוי** המושג במלואו. מכיון שהבריאה היא פעולה מתמדת, מכיון שהעולם ומלואו אינו אלא אור אִלֵּהי בנסתר, הרי בלי הכח הפועל שבנפעל אין כלום - "אין ואפס ממש". ההשגחה אינה אלא אחד הביטויים של המשכת מעשה היצירה של ששת ימי בראשית באופן מתמיד. מובן שלפי תפיסה זו אין להוציא שום דבר ושום מקרה מכלל ההשגחה. ספורי חסידים המספרים על מעשים השגחתיים בחי ובצומח מבטאים אותו רעיון בלבוש עממי.



ההבדל שבין הרמב"ם לרמח"ל ביחס להשגחה הוא תוצאה ישירה מהערכתם את תפקיד האדם ומקומו בעולם. מאחר שלפי הרמח"ל עמדת האדם היא מרכזית בעולמות כולם, חיוניותם של כל העולמות ושל כל הברואים תלויה ומותנית באדם ובמעשיו. לא כן לפי הרמב"ם הקובע: "**שלא יאמן** בנמצאות כולם מפני מציאות **האדם**, אבל יהיו ג"כ שאר הנמצאות כולם מכוונות **לעצמם**". לפ"ז אין גם מקום לראות קלקולם ותקונם ע"י מעשי האדם, וממילא ההשגחה בהם היא חסרת תוכן מוסרי.

ההשקפה הרוחת ביהדות היא זו של הרמח"ל. גדלות האדם המודגשת בזה בהיות בידו המפתח לעלית העולם כולו, לשכלולו, וכן לירידתו והתנוונותו, מוצאת לה סמוכים בדברי חז"ל, והיא אבן יסוד לתורת המוסר שפותחה ע"י ר' ישראל סלנטר ותלמידיו בתקופה מאוחרת יותר (על' מזה להלן פרק ל"ב).

פרק ט"ו. עבודת ה'

הכרת הטוב האלקי. הבחנה בין מעשי הטוב של האדם לפעולות הטוב האלקי. אהבה ויראה - ושילובם יחד. זיקוק מושג עבודת ה'. שמחה והתלהבות. הפיכת האידיאליות האלקית לאידיאליות האדם. זכירת התפקיד בעוה"ז.

בתנ"ך

ואהבת את ה' אלהיך בכל-לבבך ובכל-נפשך ובכל-מאדך:

דברים ו, ה'.



לאהבה את-ה' אלהיך לשמע בקלו ולדבקה-בו כי הוא חייך ואורך ימך ...:

דברים ל, כ'.



תמים תהיה עם ה' אלהיך:

דברים י"ח, י"ג.



עבדו את ה' בשמחה באו לפניו ברננה:

תהלים ק, ב'.



בדברי חז"ל

בנפש ובמאד.

ואהבת את ה' אלהיך וכו'. "ואהבת" עשה דבריו מאהבה. "בכל לבבך" בשני יצריך. "ובכל נפשך" אפילו נוטל את נפשך. "ובכל מאדך" וכו' בכל מדה ומדה שמורד לך בין במדה טובה בין במדת פורענות. וכן בדוד הוא אומר: כוס

ישועות אשא וגו', צרה ויגון אמצא וגו'. ומהו האהבה? – "והיו הדברים האלה"
וכו'. מתוך כך אתה מכיר בקב"ה ומדבק בדרכיו.

ספרי, דברים ו'.

בשעה שהוציאו את ר"ע להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקין את בשרו
במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו:
רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה "בכל נפשך" –
אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי – מתי יבא לידי ואקיימנו? ועכשו שבא לידי,
לא אקיימנו?

היה מאריך ב"אחד" עד שיצאה נשמתו ב"אחד". יצתה בת־קול ואמרה:
אשריך ר"ע שיצאה נשמתך ב"אחד".

ברכות ס"א:



בדברי הקדמונים

א. הבסיס המוסרי לחובת עבודת ה'

1. רבנו בחיי. חובת הלבבות (שער ב')

... טובות האל יתעלה על ברואיו, ואם הן כוללות את כלם, כמו שאמר הכתוב
(תהלים קמ"ה) "טוב ה' לכל", רובם כעיוורים מהכירם ומהבין גודל מעלותם ואינם
משכילים ענינם מפני שלשה דברים:

אחד מהם, רוב התעסקם בענין העולם ותענוגיו והתאוותם מה שלא יגיעו ממנו,
והתעלמם מהביט אל טובות הבורא עליהם, מפני שלבם תלוי בעוצם מה שהם מקוים
ממלוי תאותם והשלמת משאלותם. כי כל אשר יגיעו ממנו אל מעלה, מבקשים מה שהוא
למעלה ממנו ודורשים מה שאחריה. ותמעטנה בעיניהם הטובות הרבות, ותקטנה אצלם

א. ואם הן כוללות. למרות שהן כוללות.

המתנות הגדולות, עד שהם חושבים כל טובה שיש לזולתם כאלו נשללה מהם, ומה שהגיע אליהם ממנה רעות מוצאות אותם, ולא יבינו אל פעולות ה' המטיב בהם אליהם, כמו שאמר הכתוב (תהלים י'): "רשע כגובה אפו בל ידרוש, אין א־להים כל מזמותיו".

והשני, צאתם אל העוה"ז והם נמשלים כבהמות סכלות וכעיר, כמו שאמר החכם (איוב י"א): "ועיר פרא אדם יולד", והתגדלם בטובות הא־להים העודפות והתגלגלם בהן, עד ששבו אצלם רגילות וידועות, כאילו הן עצמיות להם בלתי סורות מאתם ולא נפרדות מהם כל ימיהם. וכאשר ישכילו ותתחזק הכרתם יסכלו טובות הבורא עליהם, ואינם משימים על לבם חיוב ההודאה עליה, מפני שאינם יודעים מעלת הטובה והמטיב בה אליהם...

והשלישי, מפני מה שמוצא אותם בעולם ממיני הפגעים ומה שמגיע אליהם מעיני ההפסד בגופם ובממונם, ולא הבינו סבות אופני טובתם בהם ותועלות הנסיון והמוסר להם, כדברי הכתוב (תהלים צ"ד): "אשרי הגבר אשר תיסרנו יִהּ ומתורתך תלמדנו". ושכחו כי הם וכל אשר להם טובות שהטיב להם הבורא, נדבה וחסד, וגור בהם בצדק כפי מה שחייבה חכמתו, וקצו בהראות צדקו בהם ולא שבחוהו בהגלות חסדו עליהם, והביאה אותם סכלותם לכפור בטובה ובמטיב בה להם, ואפשר שתביא הסכלות רבים מהם להתחכם עליו במעשהו ובמיני הבריאות אשר בראם לתקנתם. ומה נדמו בזה אל אנשים עורים, הובאו אל בית מוכן להם בכל תועלותיהם, והושם כל דבר בו על מכונתו הטובה והותקן על התקון הנאה והנאות לתועלותם וכונת תקנתם, וזומן להם בו עם כל זה כחלים מועילים ורופא חכם לרפאם בהם כדי שייטיב ראותם, והם התעלמו מעסוק ברפואות עיניהם, ולא שמעו אל הרופא אשר היה מתעסק ברפואתם, והיו הולכים בבית בענין רע בעורונם וכל אשר הלכו בבית נכשלו בדברים המוכנים לתועלתם ונפלו על פניהם, והיה מהם מי שנפצע ומי שנשבר, ורב צערם ונכפלה רעתם, והיו מתרעמים על בעל הבית והבונה אותו, וגינו את מעשהו והיה בעיניהם כמקצר וכמנהיג רע וחשבו כי לא כיון בהם כונת טובה וחסד כי אם כונת הצער והנזק, וגרם להם זה לכפור בטובת בעה"ב וחסדו כמו שאמר החכם (קהלת י'): "וגם בדרך כשסכל הולך לבו חסר ואומר לכל סכל הוא".



ותועלות הנסיון והמוסר להם. שיש מזה תועלת בתור נסיון. ובתור תוכחת מוסר לשנות דרכם. להתחכם עליו במעשהו. שיבואו לחשוב שהם היו עושים הדברים ביתר חכמה. ובמיני הבריאות וכו'. וכן ביחס לבעלי חיים הברואים לתועלת האדם. כחלים מועילים. תרופות מועילות (כחל – צבע ותרופה לעינים, וזוהו הושאל לאבקות ומשחות רפואיות).

2. הנ"ל. שם שער ג' (בפתח השער)

אמר המחבר: מפני שבארנו במה שעבר חיוב ייחוד הא־להים בלב שלם ואופני בחינת טובותיו אל האדם, התחייבו לזכור אח"כ מה שהאדם חייב לנהוג בו כשיתברר אצלו, והוא – קבול עבודת הא־להים כפי אשר יחייבו השכל למטיב על מי שהטיב לו. וראוי להקדים בפתחת השער הזה באור אופני הטובות וחיובי ההודאה עליהם מבני אדם קצתם לקצתם, ונעלה מזה אל מה שאנו חייבים בו לבורא ית' מן השבח וההודאה על רוב חסדו וגודל טובו עלינו.

ונאמר: כי מן הידוע אצלנו כי כל מטיב אלינו אנו חייבים להודות לו כפי כונתו להועיל לנו, ואם יקצר במעשהו לדבר שיקרהו, ימנעוהו מהטיב אלינו, הודאתו חובה עלינו כיון שנתברר לנו כי דעתו עלינו לטוב, וכי כונתו להועיל לנו; ואם תגיע לנו שום טובה ע"י מי שלא כיון בה אלינו, יסתלקו מעלינו חיובי ההודאה לו ואין אנו חייבים בה. וכאשר נתבונן בטובות בני אדם קצתם על קצתם, אינן יוצאות מאחד מחמשה פנים: האחד טובת האב על הבן, והשני טובת האדון על עבדו, והשלישי טובת העשיר על הרש כדי לקבל שכר שמים, והרביעי טובת בני אדם קצתם לקצתם לקנות השם והכבוד ולגמול העולם, והחמישי טובת החזק על החלש בעבור חמלתו עליו, ושהוא כואב על ענינו.

וצריך שנעיין עתה בכונת כל אשר ספרנו אם אינה תלויה בדבר, כי אם לתועלת מי שמטיבים אליהם אם לא. ותחלתם טובת האב על בנו, ומן הידוע כי הוא מכוין לתועלת עצמו בו, כי הבן נתח מהאב עם עוצם תקותו בו, והלא תראה כי הוא מרגיש עליו יותר מגופו במאכלו ובמשתהו בכסותו ולדחות כל נזק מעליו, ונקל בעיניו מכל הטורה והיגיעה בעד מנוחתו, עם מה שהוטבעו עליו האבות מן הרחמים והחמלה על בניהם; ועם כל זה חייבה להם התורה והשכל על הבן העבודה והכבוד והיראה, כמו שאמר הכתוב (ויקרא י"ט): "איש אמו ואביו תיראו", (משלי א'): "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן", ואמר (מלאכי א'): "בן יכבד אב ועבד אדוניו"; ואם האב מוכרח זה בדרך הטבע, והטובה לאל והוא שליח בה בלבד, אבל טובת האדון על עבדו אינו מכוין בזה כי אם תועלת עצמו, ועם כל זה כבר חייבו הבורא ית' בעבודתו והודאתו, כמו שאמר: "בן יכבד אב ועבד אדוניו"; אבל טובת העשיר על הרש לקבל שכר שמים הוא כסוחר שהוא קונה הנאה גדולה קיימת יגיע אליה אחר זמן, בטובה קטנה ואבודה ונבזית יתגנה מיד, ולא נתכוין אלא לפאר נפשו באחריתו בטובה שהפקידה הא־להים בידו לתתה למי

2. ואם יקצר מעשהו וכו'. וגם אם לא יוציא לפועל רצונו מחמת מפריעים. מרגיש עליו יותר מגופו. דואג לו יותר מאשר לעצמו. עם מה שהוטבעו עליו האבות וכו'. בהתאם לטבע שנקבע לאבות.

שיהיה ראוי לה. ומן הידוע כי ראוי להודות אותו ולשבחו, אעפ"י שהיתה כונתו לפאר את נפשו באחריתו ועכ"ז נתחייבה לו ההודאה; כמו שאמר איוב (פ' כ"ט): "ברכת אובד עלי תבא", ועוד אמר: "אם לא ברכוני חלציו ומגו כבשי יתחמם" (שם ל"א). אבל טובת בני אדם קצתם אל קצתם בעבור אהבת השבח והכבוד גמול העולם, הוא כמי שאוצר דבר אצל חברו או מפקיד אצלו ממון מפני יראתו שיצטרך לאחר זמן, אעפ"י שכונתו לתועלת עצמו בהיטיבו לזולתו כמו שאמרנו, חייב לו השבח וההודאה עליה, כמו שאמר החכם (משלי י"ט): "רבים יחלו פני נדיב וכל הרע לאיש מתן", ואמר (שם י"ח): "מתן אדם ירחיב לו ולפני גדולים ינחנו"; אך טובת החומל על העני הכואב לו, הוא מכיין בה לדחות צער מעל עצמו אשר מצאהו מעגמת נפשו וכאבו למי שחמל עליו, והוא כמי שמרפא כאב שמצאהו בטובת ה' עליו, ואיננו נשאר מבלתי שבח, כמו שאמר איוב (פ' ל"א): "אם תראה אובד מבלי לבוש ואין כסות לאביון, אם לא ברכוני חלציו ומגו כבשי יתחמם". וכבר נראה ממה שהקדמנו כי כונת כל מטיב לזולתו מבני אדם היא לתועלת עצמו תחלה, ולקנות קשוט נאה לעוה"ז או לעוה"ב, או לדחות צער מעל נפשו, או לתקנת ממונו. ואין כל זה מונע משבחם והודאתם ומיראה ומאהבה אותם ומהשיב להם כגמולם, אעפ"י שהטובה היא שאולה בידם, והם מוכרחים להטיב בה כאשר זכרנו, וטובתם אינה תמידית ולא נדיבותם נמשכת, וחסידותם מעורבת עם כונת תועלת נפשם או לדחות ההיזק ממנה. אם כן כמה האדם חייב מן העבודה והשבח וההודאה לבורא הטוב והמטיב בה אין תכלית לטובתו, אך היא מתמדת ונמשכת מבלי כונת תועלת ללא דחיית נזק, רק נדבה וחסד ממנו על כל המדברים.



3. הנ"ל. שם (שער י', פ"א)

... ענין האהבה בא־להים, הוא כלות הנפש ונטותה בעצמה אל הבורא, כדי שתדבק באורו העליון. והוא, שהנפש עצם פשוט רוחני, נוטה אל הדומה לה מהאישים הרוחניים ומתרחקת בטבעה מאשר הוא כנגדה מן הגופות העבות; וכאשר קשרה הבורא ית' בגוף הזה העב, אשר רצה לנסותה בו בהנהגתה אותו, העיר אותה לחוס עליו ולמשוך התועלת אליו, בעבור השתוף והחברה אשר נטבעה ביניהם מתחלת הגידול. וכאשר תרגיש הנפש

עם צרכו. עפ"י היותו צריך. ואיננו נשאר מבלתי שבח. למרות זאת אין אנו נמנעים מלשבחו.
 3. ונטותה בעצמה וכו'. מעצם טבעה הנה נמשכת. (עי' לעיל פ"ב, ה'). העיר אותה לחוס עליו

במה שיש בו תועלת לגופה ותקנה לגייתה תטה במחשבתה אליו ותכסוף לו, כדי לבקש המנוחה ממדוי גופה ופגעיו, ככסוף האדם לרופא בקי כשהוא חולה וזומן לו מי שישמשהו ויחשב על אודותיו. וכשתרגיש הנפש בענין שיוסיף לה אור בעצמה וכה בנפש תטה במזימתה אליו ותדבק בו במחשבתה ותעבירהו ברעיוניה, ומתאוה אליו וכוספת לו, וזאת תכלית האהבה הזכה.

וכיון שהדבר כן והיו קרואי הגוף רבים, וצרכיו אל מה שימלא מחסורו מתמידים עם השעות והעתים, ולא היתה הנפש יכולה לעמוד מעיין בו בכל זה, מפני שאין לה השקט ולא מנוחה מבלי מרגוע מדוה גופה, נטרדה הנפש בעניני גופה מאוהביה הראויים לה והמתיחדים בעצמה, אשר בהם הצלחתה בנוח מרגועה. וכאשר יבקע לה אור השכל, ויגלה לה גנות מה שנטתה אליו באהבתה ונמשכה עדיו ברעיוניה מאשר בו הצלתה בשני המעונים, תשוב מזה ותניח כל עניניה אל הבורא החונן, ותטה במחשבתה לבקש אופני הצלתה מעוצם מה שנוקשה בו וגודל מה שנוסטה בו. ואז תפרוש מן העולם ומכל תענוגיו, ותבוה הגופות וכל תאוותם. וסמוך לזה יפקחו עיניה ויזכו רואותיה מענן הסכלות בא־להים ובתורתו, ותכיר האמת מן השקר, ויגלו לה פני אמיתת בוראה ומנהיגה. וכאשר תבין גודל יכלתו ועוצם מעלתו תכרע ותשתחוה לו ביראה ופחד מעצמתו וגדולתו, ולא תסור מזה עד אשר יבטיחנה הבורא ית' וישקט פחדה ומוראה, ואז תשוקה כוס האהבה בא־להים, ותתבודד בו ליחד לבבה לו, ולאהבה אותו ולבטוח עליו ולכסוף לו; ולא יהיה לה עסק בלתי עסק עבודתו, ולא יעבור על רעיוניה וזלתו, ולא יעלה במחשבתה בלעדיו, ולא תשלח אבר מאברי גופה אל אלא במה שתמשך בו רצונו, ולא תתיר לשונה כי אם בזכרו שבחו והודאתו ותהלתו מאהבה בו ומכסוף לרצונו ית'. ואם יטיב לה תודה, ואם יעניה תסבול, ולא תוסיף עם זה כי אם אהבה בו ובטחון עליו. כמו שנאמר על אחד מן החסידים, שהיה קם בלילה ואומר: א־להי! הרעבתני, ועירום עזבתני, ובמחשכי לילה הושבתני, ועוון וגדלתך הוריתני; אם תשרפני באש לא אוסיף כי אם אהבה אותך ושמחה בך. דומה למה שאמר איוב (פ' י"ג): "הן יקטלני לו איחל". ואל הענין הזה רמו החכם באמרו (שה"ש א'): "צרור המור דודי לי בין שדי ילין", וארז"ל על דרך הדרש (שבת פ"ח:): אעפ"י שמיצר לי ומימר לי – בין שדי ילין. וזה דומה למה שאמר הנביא (דברים ו'): "ואהבת את ה' א־להיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך".



וכו'. הכניס בנפש את הטבע לדאוג לצרכי הגוף. במזימתה. במחשבתה. קרואי הגוף מרובים. ביטוי מליצי: שהגוף כאילו הזמין הרבה קרואים למשתהו. וכונתו – שדרישות הגוף מרובות הן הרבה יותר ממה שהכרחי לקיומו. ולא היתה הנפש יכולה לעמוד וכו'. הנפש מוכרחה לטפל בזה. בשני המעונים. בשני המשכנות, היינו – בעוה"ז ובעוה"ב. מעוצם מה שנוקשה בו. מחוץ הדבר המשמש לה למוקש.

ב. הדרך לאהבת ה' ויראתו
רמב"ם. היד החזקה (ה' יסודי התורה, פ"ב)

א. הא"ל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר: "ואהבת את ה' אלהיך". ונאמר: "את ה' אלהיך תירא".

ב. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? – בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד: "צמאה נפשי לא-להים, לא-ל חי".

וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה, עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות. כמו שאמר דוד: "כי אראה שמייך מעשה אצבעותיך... מה אנוש כי תזכרנו".



ג. אהבת ה' ללא מצרים
רמב"ם. היד החזקה (ה' תשובה פ"י)

ג. וכיצד היא האהבה הראויה? – הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה', ונמצא שוגגה בה תמיד כאילו חולה חולי האהבה, שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, שוגגים בה תמיד כמו שצונו בכל לבבך ובכל נפשך. והוא ששלמה אמר דרך משל (שה"ש ב', ה'): "כי חולת אהבה אני".



ד. מחשבה דבוקה בה' תמיד
רמב"ן. פי' עה"ת (דברים י"א, כב)

"ולדבקה בו". ... ויתכן שתכלול הדביקה לומר שתהיה זוכר ה' ואהבתו תמיד, לא תפרד מחשבתך ממנו בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך, עד שיהיו דבריו עם בני אדם בפיו

ב. (השווה תוכן האהבה והיראה וסדר השגתם ע"י האדם בסעיף זה ולעיל סעיף א').

ד. עד שיהיו דבריו וכו'. ע"י להלן פ' כ"ד, ד', ד"ה אבל.

ובלשוננו, ולבו אינו עמהם, אבל הוא לפני ה'. ויתכן באנשי המעלה הזאת שתהיה נפשם צרורה בצרור החיים כי הם בעצמם מעון לשכינה כאשר רמז בספר הכוזרי.



ה. מטרת העבודה
רמב"ן. פי' עה"ת (דברים כ"ב, ו')

אין התועלת ממצוות להקב"ה בעצמו יתעלה, אלא לאדם עצמו... וכבר סדרו לנו בתפלת יום הכפורים: אתה הבדלת אנוש מראש, ותכירהו לעמוד לפניך, כי מי יאמר לך מה תפעל, ואם יצדק מה יתן לך. וכן אמר בתורה (דברים כ"ב, ז'): "למען ייטב לך". וכן (שם ו', כ"ד). "ויצונו ה' לשמר את כל החוקים האלה ליראה את ה' אֱלֹהֵינו לטוב לנו כל הימים" והכוונה בכלם לטוב לנו ולא לו יתעלה ויתברך.



בדברי האחרונים

ו. עבודת ה' בהתלהבות
ר' אלימלך מליזנסק. נועם אלימלך

... דבר הש"י המצוות אל משה מתוך האש, כי אש אוכלת הוא ונתן לנו תורתו ג"כ מתוך האש, למען נלמד לעשות מצוותיו באש התלהבות וחשק גדול. וכן הוא עבודת ה' באמת, לעשות התו"מ כנתינתן מפי הגבורה באש שלהבת י"ה, וכמו שקבל משה מפי הגבורה בהתלהבות יראה ואהבה גדולה, כן היושר שאנחנו נעשה כמוהו כל מצוותיו. אלא שמרע"ה שמע מפי הקב"ה בכבודו ואנחנו קבלנו ממושה. בודאי לא הי' יכול משה לדבר אלינו באש היא כאשר שמע מפי הגבורה, עכ"פ מוטל עלינו לעשות כמו שקבלנו מפי משה באופן ההוא.



ז. ערכה של שמחה בעבודת ה'

1. ר' נחמן מברסלב. לקוטי מוהר"ן (תנינא, י')

מה שהעולם רחוקים מהש"י ואינם מתקרבים אליו ית' הוא רק מחמת שאין להם ישוב הדעת ואינם מישבים עצמם. והעיקר להשתדל לישוב עצמם היטב, מה התכלית מכל התאוות ומכל עניני העוה"ז, הן תאוות הנכנסות לגוף, הן תאוות שחוץ לגוף כגון, כבוד. ואז בודאי ישוב אל ה'.

אך דע שע"י מרה שחורה א"א להנהיג את המוח כרצונו, וע"כ קשה לו לישוב דעתו, רק ע"י השמחה יוכל להנהיג המוח כרצונו ויוכל לישוב דעתו. כי השמחה הוא עולם החרות, בבחינת "כי בשמחה תצאו" (ישעי' נ"ה), שעל ידי השמחה נעשין בן-חורין ויוצאין מן הגלות. וע"כ כשמקשר שמחה אל המוח אזי מוחו ודעתו בן חורין ואינו בבחינת גלות, ואזי יוכל להנהיג את מוחו כרצונו ולישב דעתו מאחר שמוחו בחירות ואינו בגלות, כי ע"י גלות אין הדעת מיושב, כמו שדרשו רז"ל (מגילה י"ב): על בני עמון ומואב דמייבתא דעתייהו מחמת שלא הלכו בגלות שנאמר (ירמי' מ"ח): "שאנן מואב מנעוריו... ובגולה לא הלך... על כן עמד טעמו בו...". ולבא לשמחה הוא ע"י שמוצא בעצמו איזה נקודה טובה עכ"פ, כמבואר ע"פ "אזמרה א-להי בעודי". ועכ"פ יש לו לשמוח במה שזכה להיות מזרע ישראל שלא עשני גוי, וכמו שאנו אומרים: ברוך א-להנו שבראנו לכבודו והבדילנו וכו' ונתן לנו תורת אמת וכו'. מכל זה וכיוצא בזה ראוי לו ליקח שמחה לשמח דעתו כנ"ל. וזהו בחינת (שבת ע"ז) בדיחא דעתי'. שהוא דבר גדול, דהיינו שמקשר השמחה למוחו ודעתו ואזי המוח משוחרר ויש לו ישוב הדעת כנ"ל.



עוד על הנ"ל.

2. הנ"ל. שם (תנינא, כ"ג)

בענין השמחה. ע"פ משל שלפעמים כשבני אדם שמחים ומרקדים אזי חוטפים איש אחד מבחוק שהוא בעצבות ומרה שחורה ומכניסים אותו בע"כ לתוך מחול המרקדים, ומכריחים אותו בע"כ שיהא שמח עמהם ג"כ. כן יש בענין השמחה, כי כשהאדם שמח אזי המרה שחורה ויסורים נסתלקים מן הצד, אבל מעלה יתירה להתאמץ לרדוף אחר המרה שחורה דוקא להכניס אותה ג"כ בתוך השמחה, באופן שהמרה שחורה בעצמה

תתהפך לשמחה, שיהפך המרה שחורה וכל היסורין לשמחה כדרך הבא לתוך השמחה, שאז מגודל השמחה וחדודה נהפך כל הדאגות והעצבות והמרה שחורות שלו לשמחה. נמצא שחוסף המרה שחורה ומכניס אותה בעל כרחו לתוך השמחה, כמשל הנ"ל.

וזוה בחינת (ישעי' ל"ה): "ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה", שהיגון ואנחה בורחים ונסים מן השמחה, כי בעת השמחה דרך היגון ואנחה לעמוד מן הצד וכנ"ל, אבל צריך לרדוף אחריהם דייקא, ולהשיגם ולהגיעם להכניס אותם דווקא לתוך השמחה כנ"ל. וזוה ששון ושמחה ישיגו וכו' שהששון והשמחה ישיגו ויתפסו את היגון ואנחה, שהם נסים ובורחים מן השמחה להכניס אותם בע"כ לתוך השמחה כנ"ל. כי יש יגון ואנחה שהם הס"א שאינם רוצים להיות מרכבה אל הקדושה, וע"כ הם בורחים מן השמחה, ע"כ צריך להכריח אותם לתוך הקדושה, דהיינו השמחה בעל כרחם, כנ"ל.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ח. עבודת ה' מקיפה כל תופעות החיים

הרב ר' ישראל מאיר מרדין (ה"חפץ חיים"). שם עולם (מתוך פ"י)

צריך האדם לנהוג עצמו בכל ימי חייו רק ברעיון זה שהוא שלוח בעוה"ז מאת העליון ית' לעשות רצונו ולהנהיג כל פעולותיו רק עפ"י הרעיון הזה, כי באמת אין שעה אחת מימי חייו שיוכל האדם ע"ז העת לחשוב שהוא ברשות עצמו. דהיינו לא לבד בשעה שהוא עוסק בתורתו ומצוותיו ומדבר עם הש"י, בודאי הוא שלוחו ממש, ואפילו בשעה שהוא עוסק בצרכי גופו כמו אכילה ושת"י ומסחר וכדומה, צריך לדעת שכל ענינים אלו הוא ג"כ בכלל שליחות, שגם זה הוא רצון הש"י שיחיה האדם את נפשו, כמו דכתיב (יהושע כ"ג י"א): "ונשמרתם מאד לנפשותיכם", ונאמר (דברים ד', ט'): "השמר לך ושמר נפשך מאד". והוציא הכתוב ענינים אלו בשם שמירת הנפש ולא בשם שמירת הגוף או שמירת עצמו, להורות לנו שבעת שעושה ענינים אלו יתבונן מאד שלא יקלקל עי"ז את נפשו. ולזה מסיים הכתוב: "ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך" וכו'.



21. שיהפך המרה שחורה וכו'. לא שיתעלם מהגורמים של העצבות. אלא להכירם ולהתגבר עליהם תוך הסתכלות דרך אספקלריא של שמחה.

ט. עבודת אֱלֹהִים – החופש האמיתי
הרב א. י. הכהן קוק. עקבי הצאן (עמ' קמ"ה)

המושג של עבודת אֱלֹהִים באופנו הנמוך הוא מתאים עם כללות מושג האֱלֹהוּת, כשהוא עומד במעלתו השפלה אצל האדם – עבודת עבד, והוא מתגדל והולך באותה מדה, שהציור הפנימי של דעת אֱלֹהִים יגדל. אמנם כל זמן שהמושג של עבודת אֱלֹהִים עומד בתור עבודה המתחסת לעצם מחוצה לנו, מבלי שתצורף לזה אידיאליות בפנימיות בעצמות מושג העבודה, אע"פ שיגדל הציור המדעי האֱלֹהִי בצורה מטפיסית ע"י כל מיני גדלות פילוסופית עיונית שבעולם – עוד לא יצא הדבר של ההשקפה הילדותית הנפגשת תמיד רק עם עצמים. אבל ההכרה המבוכרת היא העבוד של האידיאלים האֱלֹהִיים לשם שגובם, האדרתם ושכולם בעם, באדם ובעולם.

יהא זה הבטוי של החפץ האדיר ביותר הצפון במעמקי נפש האדם, אשר תכנס של האידיאלים האֱלֹהִיים חקוק וקבוע בו מכח היחס לבורא אשר עשהו ישר, להוציא את האור הצפון שהוא תמיד מן הכח אל הפועל, לקרבם תמיד יותר ויותר לאותה השלמות הבלתי מגבלת של האידיאלים האֱלֹהִיים בצורות החיים עצמם של האיש, ושל הקבוץ הכללי בדרכי המעשה החפץ והרעיון.



י. היראה והשמחה בעבודת ה'
ר' נ. צ. פינקל (הסבא מסלובודקה). חוברת "תבונה" תרפ"ח
(מרשימות תלמידיו)

הורגלנו לחשוב ונתקבל אצלנו לדבר מוסכם, שעניני היראה והשמחה הם שני מושגים רחוקים אחד מחברו, דבר והיפוכו, שאינם נשאים בנושא אחד – הירא אינו שמח, והשמח אינו ירא.

ט. הוא מתאים עם כללות וכו'. לפי מה שאצל אדם נתפס הציור על אודות אֱלֹהִים, לפי זה נקבע אצלו גם המושג של עבודה אליו. לעצם מחוצה לנו. שהבורא והנברא הם מושגים שונים שאין להם קשר זה לזה אלא רק מצד היות זה בורא וזה נברא. אע"פ"י שיגדל הציור המדעי וכו'. אע"פ"י שהתיאור המחשבתי של אֱלֹהִים יהיה נקי מאבק הגשמה עפ"י דרכי עיון פילוסופיים. ההכרה המבוכרת. שיש לה זכות בכורה, כלומר – החשובה יותר.

אולם על ידי השקפת התורה נוכח, שלא רק שאין היראה והשמחה צרות זו לזו, אלא להיפך הן מחייבות זו את זו, ואין האדם יכול לקנות לו יראה אם באותה שעה לא יקנה לו גם את השמחה, שאין האחת מתקיימת בלא השניה.

מצוה אחת יש בתורה שהכתוב באר טעמה בצדה, היא מצות "מעשר שני", וענינה הוא שמחויב כל אחד מישראל להפריש חלק עשירי מתבואת הארץ ולאכלו דוקא בירושלים, ולאיוזו מטרחה? – באר הכתוב בעצמו (דברים י"ד, כ"ג): "למען תלמד ליראה את ה' אֱלֹהֶיךָ כל הימים", היינו שבמשך זמן אכילת המעשר בירושלים יהיה פנוי לקנות יראת שמים במקום המסוגל לכך, במקום השראת השכינה והשפעת הקדושה בישראל.

ועל פי מושגנו אנו בענין יראת שמים היה יוצא, כי האדם כשבא לירושלים ללמוד יראת ה' היה משקיע את עצמו בצער ויגון, חרדה ודאגה ועיניו מפיקות פחד ועצבון. וירושלים – זו העיר של בית התלמוד ליראה היתה מתהפכת לאבל, כשאלפי אנשים משליכים מעליהם את הבלי העולם והחיים, הולכים כל היום בפנים זועפים, עטופים מחשבות מרות הממיתות את החיים, התשוקה לחיים. ואיך יתכן אחרת, הלא בית תלמוד ליראה כאן?

ומה נשתומם בהשפילנו לסוף הפרשה ויקרא שם (שם, שם כ"ו): "ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ... וביין ... ואכלת שם לפני ה' אֱלֹהֶיךָ, ושמחת אתה וביתך" לשמחה מה זו עושה? שמחות משפחה, משתה שמנים, וכל זה "למען תלמד ליראה את ה' אֱלֹהֶיךָ"? ... ולא זו בלבד, שכל אדם בפרטיו בבואו לירושלים ללמוד יראת שמים היה מצווה לשמוח ולשמח את ביתו וכל סביבתו, אלא שירושלים בכלל צריכה היתה להיות "משוש כל הארץ". צריכה היתה להיות! ... לא במקרה היתה עיר שמחה, לא רק בתור עיר מלוכה וגברת הארץ היתה מלאה משוש, אלא לפי תעודתה, מחויבת היתה להיות משוש כל הארץ, עד שטרחו בשביל זה להרחיק ממנה כל נדנדוד של צער ואי־נעימות: "אמר ר' יוחנן כיפה של חשבונות היתה חוץ לירושלים וכל מי שמבקש לחשוב הולך לשם; למה? – שלא יחשוב בירושלים ויצר (אם לא יצא החשבון כפי רצונו), לפי שנקראת 'משוש כל הארץ' " (מ"ר פקודי).

כל כך היה נדרש רגש השמחה בירושלים עד שבשביל אי־שביעות רצון בלתי מורגש כמעט כזה של איזה איש היושב על ספר חשבונותיו, והחשבון אינו יוצא לו כל כך כהוגן, בנו כיפה מיוחדת מחוץ לעיר. היה נחוץ להוציא מן העיר גם את נדנדוד הצער הזה, למען תשאיר בעיר אורה של שמחה שלמה שלא נפגמה במשהו!

ומדוע היה כן? בשביל מה היתה צריכה להיות ירושלים שמחה כל כך? – בשביל שירושלים היתה צריכה להיות קדושה וא־להית, מלאה תורה ויראת שמים; ועל כן היתה צריכה להיות מלאה חיים ועונג שאין דוגמתם, באשר כל פגימה בשמחה ובעונג, היא פגימה גם ביראת ה' וחיי התורה.

כי מה היא הוראת התורה בכלל, אם לא הקריאה לחיים? ומהי דרישתה מן האדם אם לא "ובחרת בחיים"?



בשולי המקורות

עבודת ה' - **הכנעה** כלפי אדון העלמים. היא מתבטאת בשני דרכים - מאהבה ומיראה, ושיא פסגתה - האהבה והיראה עצמן.

לפי הרמב"ם, האהבה והיראה למרות היותן מצבי נפש, שמקורם ברגשות, אין ערכן אלא בהיותן תוצאה של **התפעלות שכלית**: "בשעה שיתבונן האדם במעשיו ובברואיו הנפלאים וכו' מיד הוא **אוהב** ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה **לידע** השם הגדול וכו'". הכרת גדלות ה' היא גם מקור **היראה**: "וכשמחשב בדברים האלו **עצמן** מיד הוא נרתע לאחוריו וכו'".

בחינה זו של המשכות לבורא מתוך מחשבה והתפעלות **שכלית** היא גם זו של "חובת הלבבות", אלא שהוא נותן לזה מצע **מוסרי** - הכרת טובות הבורא עלינו, הכלליות והפרטיות.

לעומת זאת "הכוזרי" מעמיד את האהבה על התכונה **הטבעית** של האדם - הסגולה להמשך לקונו מתוך כיסופים וחשק קרבתו "לגודל מה שהוא מוצא ערבות הדביקה בו והנזק והצער בהתרחק ממנו" (מאמר ד', ט"ז).

בכיוון זה הרואה את המשכות האדם לקונו כתכונה **טבעית**, שלא מכח חישוב הגיוני אלא "למעלה מטעם ודעת", כנר הקטן הנמשך אל האבוקה שבקרבתו, הולך בעל ה"תניא" (לעיל פ"ב, ה') המבטא בזה את גישת **החסידות**. ואכן רואה החסידות את עיקר ערכה של עבודת ה' במדת **ההתלהבות והשמחה** שבה היא מלווה (בפרקנו סעיפים ו', ז').

אותה הדגשה על **הטבעיות** שברגש זה, אם כי מתוך גישה כללית **אחרת**,
אנו שומעים בדבריו של רש"ר הירש: אין הכניעה לא־להים משהו **המנוגד**
לטבע האדם, אדרבא הרי זהו הטבע **הכללי** של כל **היקום**. כל היקום נשמע
לא־להים, ע"י "החוק נתן ולא יעבר", החוקים הטבועים בטבע ללא כל
אפשרות שינוי. אף האדם בהשמעו לחוק א־להים **מרצונו** אינו אלא **משלב**
עצמו לתוך כל הבריאה כולה, אלא כאורח יותר נעלה, מתוך **בחירה** חפשית
(לעיל פי"ב, ו').

נימה אופיינית מכניס מרן הרב ז"ל לנושא, בהעמידו אותנו על **התוכן**
של הכניעה וההתבטלות. אם הכרת א־להים היא הכרת חוקי המוסר העליון
המושלטים על ידו בעולם, הרי **עבודת** א־להים, שענינה מנוסח ב"מה הוא -
אף אתה", פירושה **כניעה לחוק המוסר העליון והשלטתו עליך בכל מהלך**
חיך. ואם כך, הרי מובן שכניעה זו טבעית היא לנו, הרי הננו יצירי כפיו,
וודאי שבעומק הלב קיימת אצלנו זיקה לחוק זה. אם צריכים אנו לפעמים
למאמצים לשם זה, אין זה אלא בכדי להתגבר על נטיות **היצרים המתמריס**
להציג עצמם בתור רצונותינו אנו. בעוד שבעמקי הנפש אנו מתנגדים לזה.



רחבת היקף היא התביעה של עבודת ה'. היא דורשת את כל-כולו של
האדם. היא אינה סובלת שיור כלשהו - **"בכל לבבכם ובכל נפשכם"**. ובכל
זאת רק מחשבה שטחית תראה בזה דרישה מופרזת. אין עבודה זו, אליבא
דאמת, אלא **עבודת האדם לגלוי עצמותו**. היא דורשת את האדם כולו, מפני
שרק בדרך זו יצליח להתגבר על **השניות** שבקרבו, רק אז יגיע להקים **בתוכו**
את **האחדות**, ולהקים יחד עם זה את אחדות **העולם** כולו עם **מקורו** של
עולם, שאף האדם אינו אלא ניצוץ הימנו. "בטל רצונך מפני רצונו כדי
שיבטל רצון אחרים מפני רצונך" (אבות פ"ב, מ"ד) לכאורה התביעה היא
לביטול רצונך מפני רצונו, אולם **לאמתו** של דבר אין זו אלא תביעה לבטל
רצונות **זרים**, מאויים שאין להם שרש אמיתי בנפש, מפני **רצונך האמת**,
הפנימי, הטהור.



השער פותח בהגדרת המהות האלקית של העולם (הרמב"ם, התניא), ממשיך בהסברת **הקשר** המתמיד שבין **הבורא** לבריאה ע"י ההשגחה, ומסיים בקשר **החוזר** שבין **הבריאה** לבורא ע"י עבודת ה'.

תוך כך עמדנו על מקומו של האדם בעולם, סגולתו המתבטאת ב"צלם האלקים" אשר בו, השפעת מעשיו על עצמו ועל עולם ומלואו, ודרך התפתחותו בהתאם למטרתו. ראינו דעות שונות בקשר לשאלות אלו, שעם כל ההבדל שביניהן. קו כללי מאחד אותן - **עליונות האדם**.

עליונות זו מיוחסת ל**אדם**, באשר הוא אדם. עדיין טרם עמדנו במפורט על המיוחד ש**בישראל** כעם, ואדם מישראל בתור **פרט**, וזה בהתאם להשקפת היהדות המיחסת את כל המין האנושי למוצא אחיד.

על מקומו של **ישראל** בתור המין האנושי, תפקיד **התורה** בעיצוב האדם והאומה הישראלית, ודרך **השלימות** העליונה המיוחדת לישראל, ומושגת ע"י התורה - בשער הבא.

שער ג'

ישראל ותורתו

אשר בחר בנו מכל העמים ונתן
לנו את תורתו

ברכת התורה

תוכן השער

| | |
|-----|-------------------------------|
| 203 | פרק טז. בין ישראל לעמים |
| 218 | פרק יז. הנבואה |
| 240 | פרק יח. תורה ומצוות |
| 266 | פרק יט. המעשה, התלמוד והכוונה |
| 280 | פרק כ. תורה שבע"פ |
| 296 | פרק כא. אגדות חז"ל וחידותם |
| 307 | פרק כב. שכר ועונש |
| 323 | פרק כג. מוסר התורה |
| 339 | פרק כד. שלשת עמודי היהדות |
| 356 | פרק כה. השלמות – מהותה ודרכה |

פרק ט"ז. בין ישראל לעמים

ישראל - נזר המין האנושי. הויכוח על תוכן היחוד הישראלי. סגולה או בחירה. הקשר בין ישראל לתורה. הבחירה כמשלימה התוכן הסגולתי. התוכן הלאומי בישראל ותיאומו עם התוכן התורני. מקומו של ישראל בעמים.

בתנ"ך

ועתה אם־שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את־בריתי והייתם לי סגלה מכל־
העמים כי־לי כל־הארץ:

ואתם תהיו־לי ממלכת כהנים וגוי קדוש ...

שמות י"ט, ה-ו.



והייתם לי קדשים כי קדוש אני ה' ואבדל אתכם מן־העמים להיות לי:

ויקרא כ', כ"ו.



כי עם קדוש אתה לה' אֱלֹהֶיךָ בך בחר ה' אֱלֹהֶיךָ להיות לו לעם סגלה מכל

העמים אשר על־פני האדמה:

דברים ז', ו.



אשרי הגוי אשר ה' אֱלֹהָיו העם בחר לנחלה לו:

תהלים ל"ג, י"ב.



בדברי חז"ל

חבתם של ישראל לפני הקב"ה.

א"ל רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין הני תפלין דמרי עלמא מה כתיב בהן? א"ל: (ד"ה א' י"ז) "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

ברכות ו'.



"כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל א"ל". ראתה עינו (של בלעם) שישראל יושבים לפני הקב"ה כתלמיד לפני רבו ומבררים כל פרשה ופרשה למה נכתבה וכו' ומלאכי השרת שואלים אותם מה הורה לכם הקב"ה, לפי שאינן יכולים ליכנס למחיצתם.

תנחומא במדבר, בלק.



ישראל – למעלה ממלאכי השרת.

חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת שישראל אומרים שירה בכל שעה ומלאה"ש אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום וכו' ואין מלאה"ש אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל שירה למטה שנא' (איוב ל"ח) "ברן יחד כוכבי בקר" וחדר "ויריעו כל בני אלהים".

חולין צ"א:



ישראל – בנים למקום.

חביבים ישראל שנקראו בנים למקום, חבה יתרה נודעת להם שנקראו בנים למקום, שנא' בנים אתם לה' אלהיכם.

אבות ג', י"ח.



בדברי הקדמונים

א. ישראל – דרגה מיוחדת במין האנושי
ריה"ל. כוזרי (מאמר א')

כו. אמר הכוזרי: אם כן, אני רואה שתורתכם אינה נתונה כי אם לכם, ואין חייב בה זולתכם.

כז. אמר החבר: כן־הוא, וכל הנלווה אלינו מן האומות בפרט יגיעו מן הטובה אשר ייטיב הבורא אלינו, אך לא יהיה שוה עמנו. ואלו היה חיוב התורה מפני שבראנו היה שוה בה הלבן והשחור, כי הכל בריאותיו. אך אנו חייבים בה מפני שהוציאנו ממצרים, והתחבר כבודו אלינו, מפני שאנחנו נקראים הסגלה מבני האדם.

כח. אמר הכוזרי: אני רואה אותך מתהפך, היהודי, וכבר שב דברך רזה אחר שהיה שמן.

כט. אמר החבר: בין רזה בין שמן הרחב לי לבך עד שאפרש אותו.

ל. אמר הכוזרי: אמור מה שתרצה.

לא. אמר החבר: בדין הענין הטבעי נתחייב לקיחת המזון, והגידול וההולדה, וכחותיהם וכל תנאיהם. והתיחד בזה הצמח ובעלי החיים מבלעדי האדמה והאבנים והמוצאים והיסודות.

לב. אמר הכוזרי: זה כלל שצריך לפרט אותו, אבל אמת הוא.

לג. אמר החבר: ובענין הנפשי התיחדו בעלי החיים כלם. ונתחייבו ממנו תנועות וחפצים ומדות וחושים נראים ונסתרים ותאוות וזולת אלה.

לד. אמר הכוזרי: גם זה מבואר אין דרך לדחותו.

לה. אמר החבר: ובדין הענין השכלי התיחד המדבר מכל החיים. והתחייב ממנו תקון המדות והמעון והמדינה והיות הנהגות ונמוסים מנהגיים.

א. וכל הנלווה וכו'. ישנה אפשרות של הצטרפות (גרים) לישראל בתור יחידים, לא בתור אומה, כי הגרים נכנסים לתוך כלל ישראל. אך לא יהיה שוה עמנו. (עי' יבמות מ"ה: ותוס' שם). והענין הטבעי. המחבר מגדיר כאן את הצומח, החי והמדבר עפ"י חלוקתם לסוגים: הענין הטבעי: הנפשי והשכלי. הדרגה הירודה ביותר של חיות היא הענין הטבעי וזה כולל גם הצמחים; הענין הנפשי כולל את בעלי החיים שהם בעלי נפש חיה. והענין השכלי שהוא מיוחד לאדם. נתחייב לקיחת המזון. כתוצאה מזה יש להם אפשרות של קבלת מזון. מבלעדי האדמה. בניגוד לאדמה. והמוצאים. המתכות. תקון המדות. בו בומן שבעלי החיים יש בהם מדות לא יתכן אצלם תיקון המדות.

לו. אמר הכוזרי: גם זה אמת.

לו. אמר החבר: ואיזו מדרגה אתה חושב למעלה מזאת.

לח. אמר הכוזרי: מעלת החכמים הגדולים.

לט. אמר החבר: איני רוצה לומר אלא מעלה תפריד את בעליה פרידה עצמית, כהפרד הצמח מן הדומם והפרד האדם מן הבהמה, אבל הפרידה ברב ומעט אין לה תכלית, מפני שהיא פרידה מקרית, ואינה מעלה על דרך אמת.

מ. אמר הכוזרי: אם כן אין מעלה במורגשים יתרה על מעלת בני אדם.

מא. אמר החבר: ואם ימצא אדם שיבא באש ולא יזוק בו, ויעמוד מבלי מאכל ולא ירעב, ויהיה לפניו זהר שאין העין יכולה להסתכל בו, ולא יחלה ולא יחלש, וכאשר יגיע אל תכלית ימיו, ימות לרצונו, כמי שיעלה על מטתו לישון, ויישן בעת ידוע ובשעה ידועה, עם ידיעת העבר והעתיד, מה שהיה ומה שיהיה, הלא המעלה הזאת נפרדת בעצמה ממעלת בני אדם.

מב. אמר הכוזרי: אבל המעלה הזאת א־להית מלאכותית אם היא נמצאת. וזה מדין הענין הא־להי לא מן השכלי ולא מן הנפשי ולא מן הטבעי.

מג. אמר החבר: אלה קצת תארי הנביא אשר אין עליו חולק, אשר נראה על ידו להמון התחברות הדבר הא־להי בהם ושיש להם א־לוה מנהיגם כרצונו וכפי עבודתם והמרותם, והגיד להם הנעלם, והודיע איך היה חדוש העולם ויחס בני אדם קודם המבול, היאך נתיחסו אל אדם והיאך היה המבול ויחס השבעים אומות אל שם חם ויפת בני נח, והיאך נפרדו הלשונות, ואיפה שכנו, והיאך צמחו המלאכות ובנין המדינות ושני העולם מאדם ועד עתה.

צה. אמר החבר: הרפה לי מעט, עד שאבאר אצלך גדולת העם, ודי לי לעד, שהשם בחרם לעם ולאומה מבין אומות העולם, וחול הענין הא־להי על המונם עד שהגיעו כלם אל מעלת הדבור. ועבר הענין אל נשיהם והיו מן נביאות, אחר שלא היה חל הענין הא־להי כי אם ביחידים מבני אדם אחר אדם הראשון, כי אדם היה שלם מבילתי תנאי, כי

איני רוצה לומר. איני דן. פרידה עצמית. הבדל עצמי, מהותי. לא הבדל כמותי אלא איכותי. פרידה מקרית. הבדל כמותי שלפי מהותו הוא רק מקרי שיתכן שבאותו מין עצמו יהיו קיימים הבדלים מסוג זה. א־להית מלאכותית. מסוג של מלאך א־להי. מעלת הדבור. גילוי נבואה. שלם מבילתי תנאי. ללא כל חסרון.

אין טענה בשלמות מעשה, מעושה חכם יכול, מחומר בחרו לצורה אשר חפץ בה, ולא מנע מונע ממוג שכבת זרע האב ולא מדם האם ולא מהמזונות וההנהגה בשני הגדול והינקות והתחלפות האויר והמים והארץ, כי יצרו כמגיע לתכלית ימי הבחרות השלם ביצירותיו ובמדותיו. והוא אשר קבל הנפש על תומה, והשכל על תכלית מה שביכלת האנושי, והכח הא־להי אחר השכל, רצוני לומר: המעלה אשר בה ידבק בא־להים וברוחניים, וידע האמתות מבלי למוד, אבל במחשבה קלה, וכבר נקרא אצלנו בן א־להים, וכל הדומים לו מזרעו – בני א־להים. והוליד בנים רבים ולא היה מהם ראוי להיות במקום אדם אלא הבל, כי הוא היה דומה לו. וכאשר הרגו קין אחיו מפני קנאתו בו על המעלה הזאת, נתן לו תחתיו שת, והיה דומה לאדם, והיה סגולה ולב וזולתו כקלפה. וסגולת שת אנוש. כן הגיע הענין עד נח. ביחידים היו לבבות, דומים לאדם ונקראים בני א־להים, שלמים בבריאתם ובמדותם ובאריכות הימים ובחכמות וביכולת, ובימיהם אנו מונים מאדם ועד נח וכן מנח ועד אברהם. ואפשר שהיה מהם מי שלא דבק בו הענין הא־להי כתרח, אבל אברהם בנו היה תלמיד לאבי אביו עבר, ועוד – שהשיג נח בעצמו. והיה הענין הא־להי דבק בהם מאבות אבותם אל בני בנים. ואברהם סגולת עבר ותלמידו ועל כן נקרא עברי, ועבר היה סגולת שם ושם היה סגולת נח, מפני שהוא יורש האקלימים השווים אשר אמצעיתם וחמדתם ארץ כנען אדמת הנבואה, ויצא יפת אל צפון וחם אל דרום. וסגולת אברהם מכל בניו – יצחק, והרחיק כל בניו מהארץ הזאת המסוגלת כדי שתהיה מיוחדת ליצחק, וסגולת יצחק – יעקב, ונדחה עשו אחיו מפני שזכה יעקב בארץ ההיא, ובני יעקב כלם סגולה, כלם ראויים לענין הא־להי, והיה להם המקום ההוא המיוחד בענין הא־להי, וזה היה תחלת חול הענין הא־להי על קהל, אחרי אשר לא היה נמצא כי אם ביחידים. וישמרם הא־להים ויפרם וירכם ויגדלם במצרים, כאשר יגדל האילן אשר שרשו טוב, עד שהוציא פרי שלם דומה לפרי הראשון אשר נטע ממנו, רצוני לומר: אברהם יצחק ויעקב ויוסף ואחיו, והיה מן הפרי משה ואהרן ומרים, וכמו בצלאל ואהליאב וכמו ראשי המטות ושבעים הזקנים אשר היו ראויים לנבואה מתמדת, וכיהושע וכלב וחור וזולתם רבים. ואז היו ראויים להראות האור עליהם וההשגחה ההיא הריבונית, ואם היו ביניהם ממרים היו נגעלים, אך הם בלי ספק סגולה, כאשר הם בתולדותם וטבעם מן הסגולה ויולידו מי שיהיה סגולה. ונזהרים באב הממרה בעבור מה שיתערב בו מן הסגולה

וכל הדומים לו וכו'. ע' בראשית ו', ב'. ביחידים היו לבבות. עיקר המין האנושי, במיטב הסגולות. וההשגחה ההיא הריבונית. הישירה ע"י הקב"ה. ונזהרים באב הממרה וכו'. מתיחסים בוהדות גם ביום לאלה שסטו מן הדרך שגם בהם נמצאת הסגולה בהעלם והיא תחזור ותתבלט אצל בניהם (דוגמת תרח

אשר תראה בבנו או בבן בנו כפי מה שתזדכך הטפה. כמו שאמרנו בתרה וזולתו ממי שלא נדבק בו הענין הא־להי אך בשורש תולדתו שיוליד סגולה, מה שלא היה כן בתולדת כל הנולד מחם ויפת. ונראה כזה בענין הטבעי, כי כמה יש מבני האדם שאינו דומה לאב כלל אך הוא דומה לאבי אביו, ואין ספק כי הטבע ההוא והדמיון ההוא היה צפון באב ואף על פי שלא נראה להרגשה, כאשר היה צפון טבע עבר בבניו עד שנראה באברהם.

קא. אמר החבר: לא קרא משה לתורתו זולתי עמו ואנשי לשונו, ויעד אותם הבורא להזהיר על תורתו כל הימים על ידי הנביאים, ועשה כן כל ימי הרצון והזמן שהיתה השכינה ביניהם.

קב. אמר הכוזרי: והלא היה יותר טוב שיישר הכל והיה זה יותר נכון וראוי בחכמה.

קג. אמר החבר: והלא היה יותר טוב שיהיו החיים כלם מדברים. אם כן כבר שכחת מה שקדם בהמשך זרע אדם, והיאך חל הענין הא־להי באיש, שהיה לב האחים וסגולת האב, מקבל לאור ההוא, וזולתו כקליפה איננו מקבל אותו, עד שבאו בני יעקב כלם סגולה ולב, נבדלים מבני אדם בענינים מיוחדים א־להיים, שמים אותם כאלו הם מין אחר מלאכותי, מבקשים כלם מעלת הנבואה ורובם מגיעים אליה, ומי שלא יגיע אליה, קרוב לה במעשים הנרצים והקדושה והטהרה ופגיעת הנביאים. ודע, כי כל אשר יפגע נביא בעת פגעו אותו ושמעו דבריו הא־להיים, מתחדשת לו רוחניות ונפרד מסוגו בזכות הנפש והשתוקקה אל המדרגות ההם והדבקו בענוה ובטהרה. זאת תהיה אצלם הראיה הנראית והאות הבהיר בגמול מעולם הבא, כי המבוקש ממנו איננו, אלא שתשוב נפש האדם א־להית, תפרד מחושיו ותראה העולם ההוא העליון ותהנה בראית האור המלאכותי ושמיעת הדבור הא־להי, כי הנפש תהיה בטוחה מן המות כשיכלו כליה גופיים, וכאשר תמצא תורה שמגיעים בידיעתה ומעשיה אל המדרגה הזאת במקום אשר צותה ועם הענינים אשר צותה בהם, היא מבלי ספק התורה שמובטח בה להשאיר הנפשות אחר כלות הגופות.



אבי אברהם). כל ימי הרצון. אשר הקב"ה היה מרוצה לישראל. ונפרד מסוגו. נשתנה מבני אדם אחרים.

ב. התייחדות ישראל מהאומות בתורתו רמב"ם. אגרת תימן

... זאת היא תורת ה' האמתית, שנתנה לנו ע"י אדון כל הנביאים הראשונים והאחרונים. שבתורה הזאת הבדילנו הבורא משאר בני העולם, שנאמר: "רק באבותיך חשק ה' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם בכס מכל העמים כיום הזה". ואין זה לפי שהיינו ראויים לכך, אלא בחסדו של הבורא וטובו שהתחסד אלינו והטיב לנו, בשביל שקדמו לאבותינו מעשים טובים בידיעת הבורא ועבודתו, שנ' (דברים ז', ז'): "לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם"... ומפני שייחד אותנו הבורא במצוותיו וחקיו והתבארה מעלתנו על זולתנו בכללותיו ובמשפטיו, שנ' (שם ד', ח'): "מי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים" וגו' קנאונו האומות כולם על דתנו קנאה גדולה. וילחצו מלכיהם בשבילה לערער עלינו שטנה ואיבה. ורצונם להלחם בה' ולעשות מריבה עמו, וא־להים הוא ומי ירב לו? ואין לך זמן מאז שנתנה לנו תורה זו עד זמננו זה, שכל מלך גובר או מכריח או מתגבר או אנס שאין תחלת כונתו ודתו לסתור תורותינו ולהפר דתנו באונס ובנצחון בחרב, כמו עמלק וסיסרא וסנחריב ונבוכדנצר וטיטוס ואדריינוס. והרבה כיוצא בהם. זהו הנוע היחיד משני הנועים שהתכוונו לו לנצח החפץ הא־להי. אבל הנוע השני הם המחודדים משאר מלכויות והחכמים מיתר הלשונות כמו האדומיים והפרסיים והיוונים, שאלו כמו כן שמו כונתם לסתור דתנו ולהפר תורותינו בטענות שטוענים עליה ובקושיות שמחברים. ומגמתם בכל זה, להפר התורה ולמחות עקבותיה בחיבוריהם, כמו שהתכוונו האנשים במלחמותיהם. ולא זה יצליח ולא זה. שהקב"ה בשר אותנו ע"י ישעי', שכל אנס או נצחן שיתכוין לסתור תורתנו ולבטל דתנו בכלי זיין – ישבר הבורא כלי מלחמתו ולא יצליחו. וזה על דרך משל, כלומר שעצתו לא תשלם לעולם. וכמו כן כל טוען שיתכווין לבטל מה שבידינו יצא מחויב מן הדין בטענו ויבטל אותה ולא תתקיים. וכמו שנ' (ישעי' נ"ד, י"ז): "כל כלי יוצר עליך לא יצלח וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי זאת נחלת ה' וצדקתם מאתי נאם ה'".



ב. הנוע היחיד. הדרך האחת. המחודדים. היותר מחוכמים.

בדברי האחרונים

ג. הבחירה הכללית של עם ישראל מהר"ל מפראג. נצח ישראל (מתוך פי"א)

ביארו חכמים בדבריהם הנאמנים במדרש (קיד' ע'): "מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה'" (ירמ' ל', כ"א) אמר רבא בר רב הונא: מעלה זו יש בין ישראל לאומות העולם, דאלו בישראל כתיב (שם ל"א, ל"ג): "והייתי להם לא־להים והמה יהיו לי לעם", ואלו באומות העולם כתיב: "מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' והייתם לי לעם ואני אהיה לכם לא־להים", עד כאן.

ביארו בזה (דברינו אשר אמרנו לך) כי ההפרש אשר יש בין ישראל לאומות כי השי"ת בחר בישראל בעצם, ולא בשביל מעשיהם הטובים, שלא לומר דוקא כאשר הם עושים רצונו שלו אז השי"ת בוחר בהם, ולא כאשר אין עושים רצונו של השי"ת. ולפיכך כתיב: "והייתי לכם לא־להים" קודם, ואח"כ "והמה יהיו לי לעם", כלומר – מה שהשי"ת בחר בישראל הוא קודם, ואף כי ישראל אינם מקבלים א־להותו. לכך לא כתב ג"כ קודם בחירת אברהם מעשיו הטובים, שלא תאמר כי הוא ית' בחר באברהם ובזרעו אחריו בשביל מעשיהם, ואז היה לך לומר, כאשר אין מעשיהם טובים ימאס בהם, שדבר זה אינו, רק כי הבחירה בהם מצד עצמה וזהו בחירה כללית. אבל באומות כתיב: "להיות לי לעם", שכאשר מעשיהם טובים וצדיקים אז השי"ת מקרב אותם ואין הקירוב אליהם רק מצד הפרטי, לא בחירה כללית. וכו'.

והתבאר לך כי השי"ת אשר לקח ישראל אליו לא יהיה הסבה בשביל צדקת ישראל ומעשיהם רק בחירה כללית. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, ובאו ע"ז דברי חכמים הנאמנים בכמה מקומות. ולכן לא שייך לומר בסור הסבה, שהיא צדקת ישראל יסור המסובב מה שלקח אותם לעם אליו. ואף שהיה גורם מעשיהם לטוב או לרע שיוסיף הדביקות או יגרע, ודבר זה בודאי היה לפי רוב המעשה, כי אז יוסיף או יגרע, אבל מכל מקום עצם הבחירה לא הי' בשביל שום מעשה כלל.



ד. טבע הנשמה הישראלית

ר' ש"ז מלאדי. "תניא"

(הדברים הובאו לעיל פרק ב' סעיף ה')



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ה. סגולת ישראל

הרב א. י. הכהן קוק. שבת הארץ (מתוך ההקדמה)

"מי גוי גדול אשר לו אֱלֹהִים קְרוּבִים אֵלָיו!" (דברים ד', ז') – סגולתה של כנסת ישראל היא, שהיא מסתכלת על ההווה כולה באספקלריה המאירה של קדש; בכל עז־חייה היא מכרת, שהחיים שוים הם את ערכם רק באותה מדה שהם אֱלֹהִים, וחיים שאינם אֱלֹהִים אינם שוים לה מאומה. היא יודעת עוד שבאמת אין חיים אלא אֱלֹהִים וחיים שאינם אֱלֹהִים אינם חיים כלל, והידיעה הזאת, המונחת בעומק תכונת נשמתה, מטבעת עליה את חותם־ערכה המיוחד לה, המטבע על כל יחיד ויחיד מיחידה. כי אורו־ישעו של היחיד תלויים הם במדת ידיעתו את התעמקותו והתבלטותו של החותם הכללי הזה, של הכרת ערך החיים רק באֱלֹהִיּוֹתם בתוך עומק נשמתו (שם, שם): "ואתם הדבקים בד' אֱלֹהֵיכֶם חיים כולכם היום"...

החיים ע"פ ערך האֱלֹהִיּוֹת שבהם, אינם מתגלים אל היחיד אלא באותה מדה, שהוא מתאמץ להיות נשאף בכל הויתו בתוכיותה של כללות האומה להיות מוזהר מוזהר נשמתה העליונה, החיה וקימת בהכרת היקר האֱלֹהִי של החיים מתוך פנימיותה הכללית.

טבע הנשמה הכללית של כנסת־ישראל הוא אֱלֹהִיּוֹתה. לא בחירתה גרמה לה את יתרונה האֱלֹהִי, לא מצד מעשיה הפרטים, לא בצדקתה וישר־לבבה, באה אל מעלתה: תכונתה־גזעה, הגופני והרוחני, עשתה לה את חילה ואת עוזה באֱלֹהִים אשר לא בבחירתה לקחה אותו ולא תוכל כל קלקלה של בחירה לאבדו. יש לה אמנם להבחירה מבוא גדול בכל סגולה טבעית, בהיותה טובה תוכל לפנקה, לעדנה, להוציאה לפעל באופן שלם וחשוב, וכן בהיותה רעה ושפלה תוכל להחשיך את המאור שבסגולה הטבעית ולעכר את זהרו, לטמטם את הלב לבל יחוש את העושר הרוחני הצפון בתוך חיי הנשמה. אבל לא יוכלו טמטום־הלב והחשכת המאור להמשך לעולם, הסגולה הטבעית בטוחה היא בקיומה ובהתעוררותה לתחיה.



ה. שהיא מסתכלת וכו'. בוחנת המציאות כולה לפי אור ה' המשתקף דרכה. רק באותה מדה וכו'. במדה שהם משמשים ביטוי לכח האלקי הפועל בעולם. והידיעה הזאת וכו'. לפיה נבנים כל חיי האומה. כי אורו וישעו של היחיד וכו'. כל פרט ופרט שבעם מוצא את תוכן חייו ע"י היותו משולב במגמה הכללית. החיים עפ"י ערך וכו'. אין היחיד מסוגל לממש התכנית של המלכת ה' בעולם, אלא בתרמו את חלקו למגמה זו של האומה כולה. תכונתה, גזעה וכו'. אלה הם נתונים מאת ההשגחה, ולא נוצרו ע"י מעשי האומה. יש לה אמנם וכו'. ודאי שע"י פעולות עצמאיות נאותות הכח הסגולתי מתפתח ומשגשג.

ו. הסגולה והבחירה בנשמת ישראל הרב א. י. הכהן קוק. אגרות ראייה (אגרת תקנ"ה)

שני דברים עקריים ישנם שהם יחד בונים קדושת ישראל והתקשרות אלהית עמהם. האחד היא סגולה, כלומר טבע הקדושה שבנשמת ישראל מירושת אבות, כאמור (דברים י', ט"ו): "לא בצדקתך וגו'", (דברים ט', ה'): "רק באבותיך חשק ה' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם", (שמות י"ט ה'): "והייתם לי סגולה מכל העמים". והסגולה הוא כח קדוש פנימי מונח בטבע הנפש וברצון ד' כמו כל טבע כל דבר מהמציאות, שא"א להשתנות כלל, "כי הוא אמר ויהי", "ויעמידם לעד לעולם". והשני הוא ענין בחירה, זה תלוי במעשה הטוב ובתלמוד-תורה. החלק של הסגולה הוא הרבה, באין ערוך כלל, יותר גדול וקדוש מהחלק התלוי בבחירה, אלא שברית כרותה היא, שהסגולה הפנימית לא תתגלה בזה"כ לפי אותה המדה שהבחירה מסייעת את גלויה, ע"כ הכל תלוי לפי רוב המעשה וקדושת האמונה ות"ת. והשי"ת הנוהג בחסדו בכל דור, מסדר הוא את סדרי הנשמות הצריכות להופיע בעולם. לפעמים כח הבחירה מתגבר וכח הסגולה עומד במצב ההעלם ואינו ניכר, ולפעמים כח הסגולה מתגבר וכח הבחירה עומד במצב הנעלם.



ז. הדת והלאומיות תואמות יחד בישראל הרב א. י. הכהן קוק. ישראל ותחיתו (אורות עמ' מ"ה)

טעות גדולה היא ביד אותם שאינם מרגישים את האחדות הסגולית שבישראל, וחפצים הם בדמיונם להשוות את הענין האלהי הזה, המיוחד באופי הישראלי, לענין כל תוכן של עם ולשון אשר בכל משפחות האדמה, ומזה בא הרצון לפלג את הענין הלאומי

ו. והסגולה היא כוח וכו'. עי' לעיל פ"ב, ה'. אלא שברית כרותה וכו'. אין התכונות הסגולתיות מתגלות אלא ע"י פעולות מכוונות ע"י הבחירה. לפעמים וכו'. (ראה "בשולי המקורות" על שיטות הרמב"ם והריה"ל. כונת הרב זצ"ל לומר שאין כל אחד שולל את דברי השני. אלא שלפי הזמן והתנאים, מצא כל אחד לנכון להדגיש צד אחד של הבעיה).

ז. האחדות הסגולית וכו'. האופייני והמיוחד בישראל, שהתכונות הטבעיות עולות בקנה אחד עם דרך התורה ומצוותיה, המכוונים לצד הבחירה. לפלג את הענין וכו'. שיש המחזיקים בהכרה לאומית, ורואים בתוכה ענין השקפתי, הנתון לשיקולו והכרעתו של כל אחד לפי רצונו, מאידך, ישנם כאלה שאינם רואים

ואת הענין הדתי לשתי פלוגות, ושתייהן יחד נחלו בזה שקר, כי כל עניני המחשבה, ההרגשה והאידיאליות, שהננו מוצאים באומה הישראלית, חטיבה אחת בלתי מחולקת היא, והכל ביחד עושה הוא את צורתו המיוחדת. אמנם כשם שטועים המתאמצים להפריד את החלקים הבלתי מתחלקים הללו, כה יותר הם טועים אותם שהם סבורים שאפשר הדבר שהחלוק והפרוד יעלה בידם של כל המתאמצים להפריד את התיזמת, ומוזה בא שהם לוחמים נגד מחזיקי חלק אחד מהחטיבה הישראלית בחמה שפוכה, על הפרדתם המחבלת, מבלי לשים על לב איך צריכה המלחמה הזאת להתכונן. אם היה אפשר להפריד באמת את התכנים הרוחניים שבכנסת ישראל, אלא שהדבר מנוע מפני איזה חק תורי, אז היתה צריכה המלחמה להיות מכוונת נגד המחזיקים בחלק נפרד מיוחד, לבלע ולבלות את צביונם מעל שמי האומה. אבל כיון שמניעת הפירוד היא מניעה מוחלטת, בטוחים אנחנו שהמפרידים, מחזיקים החלקים הבודדים, אינם טועים כ"א בציור דמיונם ולא בפעל הויתם, כי באמת בזה החלק הפרטי, כיון שיסודו בחיי האומה בכללה, הרי הכל כבר נמצא בו, וצריכה המלחמה להיות מיוחדת רק לגלות להם את טעותם ולברר להם שכל מאמצי חילם להפריד את האחדות הישראלית העליונה לא יעלו בידם. וההסתגלות של שלמי המחשבה והרצון הישראלי בכל עומק טבעיותו צריכה רק להיות לבקר את החזיון החלקי מכל עבריו, ולהראות בו בעצמו את כל סימני תמותו וכליליותו מכל הנושאים כולם, גם באותם הרעיונות שבעלי הרוח רצו כבר להסיח מהם את דעתם ולעקרם מנפשותיהם. ע"י ברור ענין אמתי זה יעמדו סוף סוף כל בעלי ההתפרדות על ההכרה, שדי להם לכולת לשוא את כחם, ותחת להחזיק בחלק נפרד מדומה, שכל השאיפות והתכנים הכלליים של כל האומה כולה, בכל ערכיה, כלולים בו, אלא שהם כהים ומטושטשים, ומתוך כך מונעים הם מהנפשות המחזיקות בו את שובעם הרוחני, מצמצמים את מרחב רוחם ומדריכים אותם בנתיבות מלאי חתחתים – יותר נח יהיה להם להכיר באמת את האמת המציאותית ולהחזיק בכל התוכן החי הקדוש של אור ישראל השלם בכל הופעותיו בגלוי.



בישראל אומה, כי אם ליכוד צבורי של בעלי השקפה אחת. להפריד את התיזמת. ביטוי מושאל ממה שמצינו בלולב (סוכה ל"ב.), והיינו: שני עלים עליונים אמצעיים ששם השדרה כלה (רש"י שם), והוא בהתאם למאמרם ז"ל (שם מ"ה): שישאל נמשלו לתמר וכו'. ומוכנו ששני הענינים – דת ולאום, אינם בישראל אלא שני צדדים של אותו מטבע. אינם טועים כ"א וכו'. הטעות שלהם אינה אלא משום שלא ירדו לעומק בחינת אותו צד שהם מחזיקים, ואינם מרגישים שהוא מכיל בעצם גם את הצד השני.

ח. תפקיד ישראל בעמים הרב ר' ש. ר. הירש. אגרות צפון (מתוך מכתב ט"ו)

... והאם התורה הזאת תבדילנו מיתר העמים? אמנם כן! כי אלמלא הדבר הזה, חדל ישראל מזמן רב מלהיות ישראל. התבונן-נא, איך עלינו להלחם על שמירת טהרת היהדות בתוך עם ישראל, למרות ההתבדלות הזאת. אבל האם נובעת התבדלותנו משנאה? מגאווה? האם אין אנו מאמינים שה' הוא אֱלֹהֵי כָל בָּשָׂר, אֱלֹהֵי כָל בְּנֵי אָדָם? אֵכָן אֵי-הִבְנָה מִצַּעֲרַת הַיָּא זֹאת כִּי אֵין יְעוּדוֹ שֶׁל יִשְׂרָאֵל בְּעוֹלָם אֵלָא לְהַכִּיר שֶׁהָאֵל הַיְחִיד הוּא אֱלֹהֵינוּ, הַקּוֹרָא וְהַמַּחֲנֵךְ אֶת כָּל בְּנֵי הָאָדָם לְעִבּוּדוֹ, וּלְפָרְסָם אֶת שְׁמוֹ בְּעוֹלָם ע"י עֲצַם חַיִּיו וְגוֹרְלוֹ. אִם יִשְׂרָאֵל נִקְרָא "עַם סְגוּלָה", אֵין מִשְׁמַעוֹת שֶׁהַדְּבָר שֶׁה' אֵינְנו גַּם אֱלֹהֵי עַם אַחֵר, אֵלָא שְׂאֵין עוֹד לְעַם הַזֶּה אֱלֹהִים זוֹלָתוֹ, שְׂאֵין עַם יִשְׂרָאֵל מְכִיר בְּשׁוֹם נִמְצָא אַחֵר כְּאֱלֹהֵינוּ. הַאֵם אֵינוֹ רוֹאֵה יִשְׂרָאֵל כְּמִטְרַתּוֹ אֶת הָאֲחוּהַ הַכְּלָלִית שֶׁל הָאֲנוּשִׁיּוֹת? הַאֵם אֵין אֲנוֹ מִתְפַּלְלִים לְכַךְ כְּמַעַט בְּכָל אַחַת מִתְּפִלוֹתֵינוּ עַד הַיּוֹם הַזֶּה?

כולנו, כל העמים שהיו ושישנם במזרח ובמערב, בדרום ובצפון, כל עם ועם בנוכחותו והעדרו מעל במת ההיסטוריה, בהישגיו ובאבידותיו, ביתרונותיו ובחסרונותיו, חכמתו והבלי תעתועיו, בעליתו וירידתו, ובמה שהוא מנחיל לדורות הבאים אחריו, כולנו משתתפים בבנין גדול אחד עדי-עד; כולנו תורמים את תרומתנו לבנין האנושיות, כולנו שואפים אל על, אל האֵל היחיד. לשם זה חיו חסידי אומות העולם, שהיו לאות ולמופת ברדפם צדק ללא כל פניה עצמית, ובשמרם על הכבוד האנושי האמיתי; לשם זה פעלו בני העליה שבכל העמים, אשר ע"י דבריהם ומעשיהם העלו את אחיהם אל האֵל היחיד, לשמירת הצדק ולהתרוממות האדם מעל לבהמיות; לשם זה שאפה אף אמנות היונים, במדה שהיתה טהורה, רוח אצילות על הנפשות, וחכמתם – במדת האמת שבה – הפיצה אור על הרוחות; לשם זה איחדה חרב הרומאים את כל העמים, ומסחר אירופה קרב את האומות בדרך של שלום; ולתכלית זו תורם אף ישראל את תרומתו בדרכו הוא.



בשולי המקורות

אפשר להבחין בשתי גישות ביחס להערכת ישראל כחטיבה העומדת ברשות עצמה באנושיות. האחת מוצאת את בטויה המובלט ב**ריה"ל**, עוברת כקו שני בתורת הסוד והחסידות ומקבלת פירוש **מחודש** על רקע התקופה

האחרונה ע"י הרב זצ"ל. זו רואה את התכן הסגולתי, היינו הטבע המיוחד של המהות הישראלית כמקנה לו מעמד מיוחד של העם הנבחר. לא קבלת התורה וקיומה הם הגורמים למעמד זה, אלא היותם המיוחדת. הויה מיוחדת זו היא גם הנותנת שניתנה להם התורה.

ריה"ל מציין את התכן הסגולתי בכשרון הנבואי. כשרון זה אשר בטויו המוחשי היתה התורה והנבואה כתופעת קבע, המכוננת את דרכו של העם, מבדילה את ישראל מהעמים, ומכניסה הבחנה נוספת על החלוקה הקימת בעולם - דומם, צומח, חי, מדבר, שלזה נוספת עוד דרגה - ישראל. זהו סוג אנושי אחר אשר בחוש המיוחד אשר חונן בו, מקיים הוא קשר מודע עם הבורא, מה שבני אדם אחרים אינם מסוגלים כלל. בעל התניא מציין תוכן זה בנשמה הישראלית אשר בה נשמר השרש האלהי בטהרתו - חלק אלוהי ממעל ממש. מכאן הנטייה הטבעית שבישראל להתבטלות עצמית במקורה, כנר בשלהבת, ללא כל חשבוניות פרטיים של הויה והעדר. תכונה זו אינה תלויה במעשי המצוות והיא מתגלה גם בנשמתם של פושעי ישראל, אשר בשעות נסיון מתעורר בהם הרצון הנסתר של מסירות נפש וקדושה'.

הרב זצ"ל מוצא את התוכן הסגולתי בתכונות המוסר שישאל מצוינים בהן מצד טבעם. מכיון שגם התגלות ה' לבריות הוא רק ע"י י"ג מדות ערכי המוסר, יוצא שהאומה המצוינת בטבע תכונות מוסריות אלה נמצאת בדרגת קרבה יתירה למקור האלהי יותר מאחרות. "דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" היא מצד טבעו דרכו של האדם מישראל, וע"כ רק הוא יראה בכנות וללא כל כפיה את תפקיד חייו לראות דרך זו מתגשמת בכל דרכי החיים הפרטיים, החברתיים והמדיניים.

גישה זו המעמידה את הדגש על היסוד הטבעי, הסגולתי של האומה, אינה יכולה לגרוס התבדלות בקרב האומה על יסוד קיום או אי-קיום התורה והודאה או אי-הודאה בערכיה. היהודי ישאר יהודי כיון שנולד לאב ואם יהודים, בין שיכיר הוא בכך או לא יכיר, ובין שנכיר בו אנחנו כיהודי ובין שלא נכיר. זוהי מציאות שאינה תלויה בהכרה ולא בשום מעשים שהם. אכן יתכן מאד שעקב תנאי חנוך, סביבה וכיו"ב היהודי לא יחיה את חייו כיהודי, ולזה יש צורך בעבודה הסברתית רחבה ובפעולות מקרבות שתסברנה לו את מקור טעויותיו ותראינה לו את דרכו הנכונה.

מאידך, דרכו של היהודי אינה יכולה להיות אחרת מאשר זו הבאה לידי בטוי בתורה ובמצוות, שכן כאן הפרוש המקיף והמלא לדרך ה' שהיא צדקה ומשפט. ועל כן הכרה ביסוד הלאומי הישראלי צריכה להיות יחד עם זה הכרה בתורה כבטוי מלא של החיים הלאומיים ליחיד ולצבור.

הגישה השנייה - נושא־דברה - הרמב"ם, אשר הצד הטבעי־תכונתי איננו תופס אצלו אלא מקום שני במעלה. פעולות הנעשות מכח תכונות טבעיות "הפעלויות" - בלשונו, אין להם אלא ערך משני. תפקיד התכונה הטבעית אינה אלא לשמש **ערוכה לשעת הדחק**, אולם לא בזה יצטיין האדם מישראל. החשוב באדם הוא הצד הבחירתי הנובע מתוך שיפוט **שכלי** והכרעה הבאה ע"י שיקול מחושב. **המייחד** את ישראל הוא ע"כ גם כן **בעיקר** הצד הבחירתי - **קבלת התורה**. ב"אגרת תימן", זה המקום העקרי היחיד בו הוא מדבר על מעמדו של עם **ישראל**, הוא מעמיד באמת את התיחדות הישראלית על התורה "שבתורה הזאת הבדילנו הבורא משאר בני העולם". לא היסוד הטבעי הסגולתי קובע, אלא היסוד ההכרתי הבחירתי קובע את האחדות הזאת. התרחקות מהתורה מרופפת גם את הקשר לזיקה האחדותית.

גישה זו אינה מדגישה את הצד **הלאומי** שביהדות ומבליטה את הצד הכלל־אנושי. המטרה שהיא מציגה לאדם מישראל אינה דוקא מטרה השייכת לו בתור חלק מאומה זו אלא בתור **בן־אדם**. **התורה** אף היא איננה אלא מלמדת בכדי להיות ראוי לשם אדם. באיזו מדה בני אומות אחרות מתקרבים לשם זה, אין זה מעניננו. העיקר הוא שהמגמה היא כלל־אנושית.

(מובן, שהדיון הוא מצדו העיוני, לא - ההלכותי, זה שמתבטא במאמר: ישראל אעפ"י שחטא ישראל הוא).

[תפיסה זו הרואה באדם מישראל את הכלל־אנושי משמשת יסוד גם לדרכו של **שד"ל** (נספחות מס' י'), אם כי הוא עצמו מגדיר את עצמו **כמתנגד** לדרכו השכלתנית של הרמב"ם. התורה באה לפתח באדם את **רגשי** החסד והרחמים הקיימים בכל אדם בכח ה"צלם אֱלֹהִים" אשר בו נברא. **אין הבדל** בנדון זה בין אדם לאדם מבחינה טבעית. אולם **התורה** הספיקה במשך הזמן להטביע את חותמה בישראל ולהבליט בו רגשות אלה יותר. **תפקיד** ישראל להיות בנדון זה **מורה דרך בשביל האנושיות** כולה עד שכלם יגיעו לזה].

האנושיות כולה כשלמות אחת, שכל חלק ממנה, כל עם ועם תורם את חלקו לפי מה שיעדה לו ההשגחה, וכלם **יחד** פועלים **זה על זה** בכדי לקדם את האנושיות - רואה לפניו הרב ש. ר. הירש ז"ל. בכלל זה התפקיד של **ישראל** להיות מורה הדרך לקבלת עול מלכות שמים, דרך החדרת האמונה באל אחד מנהיג העולם ושופטו. ההתיחדות הישראלית **לא לשם עצמה** היא באה, אלא בכדי להוות חטיבה **בלתי מבוטלת** שהשפעתה תהיה נכרת בהעלאת **כל האנושיות** לדרגה זו. רעיון התעודה להיות "לאור גויים", שבו עיקר התפקיד של ישראל, הוא יסוד ההשקפה הזאת. אולם הוא **מחולק** עם אחרים המחזיקים אף הם ברעיון התעודה בזה, שבעוד שהם ראו את

התפקיד כבר כגמור, מכיון שהרעיונות הקשורים עם אחדות האֵלהים כבר נקלטו לדעתם בצורה מספיקה בתרבות האירופית, ר' ש. ר. הירש מוכיח שעיקר הרעיון הקשור בזה הוא קבלת **מרות** מחלטת ובטול השאיפות הפרטיות לרצונו של אדון העולם, ורעיון זה עדין **לא חדר** כראוי בקרב העמים, וממילא גם התפקיד עדיין קיים ועומד.

על יסוד הנחות אלה, ר' שמשון רפאל הירש לא חייב הבלטה למעלה מן המדה, בדלנות ישראלית, לא גרס התייחדות **לאומית**. הקו צריך להיות שמירה על עצמאות במובן **רוחני** לשם **כושר** מלוי התפקיד, בעוד שמבחינות אחרות יש דוקא להבליט את **הצד השווה** לכלל הצבור בו חיים, שכן דוקא בדרך זו עלולה הדוגמא שישראל מראים להצליח יותר. מכאן הוא בא לידי **חיוב** רכישת התרבות האירופית; הנאה מפירות תרבות זו היא **חובה** בהיות ישראל חלק מהאנושיות כלה, ומה טוב אם **יתן** גם הוא את חלקו בפתוח תרבות זו. לא זו בלבד שאין סתירה בין התרבות האירופית לבין תרבות התורה - שתיהן חסרות ושתייהן משלימות אחת את חברתה.

מאידך - הנחות אלו שמשו נמוק **לבדלנות** בקרב היהודים עצמם. מכיון שהבסיס ללאומיות ישראלית הוא לא האופי התכונתי אלא אך ורק התורה, ממילא רק אלה שהם יהודי התורה מהוים את "עם התורה" האמתי, השאר הם רק יהודים לפי ההתייחסות בלבד.

פרק י"ז. הנבואה

הנבואה כגילוי הייחוד הישראלי. התפיסה השכלית והתפיסה החושית. תוצאות ההבדל ביניהן. המחיצות שבין האדם לאלקים וסילוקן. תנאי חלות הנבואה. תוכן העניין הנבואי. מטרת העניין הנבואי. זהרי נבואה - בהכרה האמונית.

בתנ"ך

אם אין פניך הולכים אל־תעלנו מזה:
ובמה יודע אפוא כי־מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלוא בלכתך עמנו ונפלינו אני
ועמך מכל־העם אשר על־פני האדמה:

שמות ל"ג, ט"ז-ט"ז.



נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל־אשר
אצונו:

דברים י"ח, י"ח.



... אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו:
לא כן עבדי משה בכל־ביתי נאמן הוא:
פה אל־פה אדבר־בו במראה ולא־בחידות ותמונת ה' יביט ...:

במדבר י"ב, ו-ח.



והיה אחרי־כן אשפוך את־רוחי על־כל־בשר ונבאו בניכם ובנותיכם זקניכם
חלמות יחלמון בחוריכם חזיונות יראו:
וגם על־העבדים ועל־השפחות בימים ההמה אשפוך את־רוחי:

יואל ג', א-ב.



ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים עד אושיבך באהלים כימי מועד:
ודברתי על-הנביאים ואנכי חזון הרביתי וביד הנביאים אדמה:

הושע י"ב, י"ג-י"א.



בדברי חז"ל

הנבואה – תופעה מצויה בישראל

הרבה נביאים עמדו להם לישראל, כפלים כיוצאי מצרים – אלא נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה, ושלא הוצרכה לדורות לא נכתבה.

מגילה י"ד:



זכות ישראל לגילוי נבואה.

"ויאמר ה' אל משה לאמר". ר' עקיבא אומר: צא ואמור להם שבזכותם הוא מדבר עמו, שכל שלשים ושמונה שנה שהי' כועס על ישראל לא הי' מדבר עמו וכו'. א"ר שמעון בן עזאי: איני כמשיב על רבי אלא כמוסיף עליו: ולא עם משה בלבד הי' מדבר בזכות ישראל, אלא עם הנביאים כולם לא דיבר אלא בזכות ישראל.

מכילתא בא.



כשרון הנבואה טבעי בישראל.

הנח להם לישראל – אם אינם נביאים, בני נביאים הם.

פסחים ס"ו.



תנאי הנבואה.

אין שכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה וענו.

שבת צ"ב.



נבואה ובת־קול.

משמתו נביאים האחרונים, הגי וזכרו/ ומלאכי נסתלקה רוח־הקדש מישראל, ואעפ"כ היו משתמשים בבת־קול.

סנהדרין י"א:



נביאים בישראל ובאומות העולם.

הקב"ה העמיד משה לישראל והעמיד בלעם לאומות העולם. ראה מה בין נביאי ישראל לנביאי אוה"ע: נביאי ישראל מזהירים את ישראל על העברות, ונביא שעמד מן הגויים העמיד פרצה לאבר את הבריות מן העולם; ולא עוד אלא שכל הנביאים היו במדת הרחמים על ישראל ועל אוה"ע, שכן אמר ישעי: "על כן מעי למואב ככנור יהמו", וכן יחזקאל אמר: "שא על צור קינח", וזה אכזרי, עמד לעקור אומה שלמה על לא דבר.

במד"ר, כ.



בדברי הקדמונים

א. הנבואה – תכנה ותוצאותיה בישראל.

ריה"ל. כוזרי

1. מתוך מאמר א'

פז. אמר החבר: השבת מוזהר עליו מזה ומבריאת העולם בששת ימי־בראשית וממה שאני עתיד לזכרו, והוא שהעם, עם מה שהאמינו במה שבא בו משה אחר המופתים האלה, נשאר בנפשותם ספק, איך ידבר הא־להים עם האדם, כדי שלא תהיה התחלת התורה מעצה ומחשבה מחמת אדם ואחר יחברו עזר ואומץ מאת הא־להים, מפני שהיה רחוק הדבר בעיניהם מזולת אדם, בעבור שהדבור גשמי. ורצה ה' להסיר הספק הזה מלבותם וצוה אותם להתקדש הקדשה הצפונה והגלויה, ושם הדבר הנחוק בה: הפרישות מן הנשים והזמון לשמע דברי הא־להים, והתקדש העם, ונודמן למדרגת הנבואה, אף לשמע דברי הא־להים פנים בפנים. והיה זה אחר שלשה ימים בהקדמת אותות גדולות מקולות וברקים ורעמים ואש שסבבה את הר סיני, ונשארה האש היא ארבעים יום רואין אותה העם, ורואין את משה בא בתוכה ויוצא ממנה, ושמע העם דבור צח בעשרת דברים, הם אמות התורות ושרשיהן. אחד מהם מצות שבת, וכבר קדמה מצותו עם הורדת המן. ואלה עשרת הדברים לא קבלם ההמון מאנשים יחידים ולא מנביא, כי אם מאת הא־להים נתנו, אבל לא היה בהם כח כמושה לראות הדבר הגדול ההוא. והאמינו העם מן היום ההוא, כי משה מדובר בו בדבור התחלתו מאת הבורא, לא קדמה למשה בו מחשבה ולא עצה, – שלא תהיה הנבואה, כאשר חשבו הפילוסופים, מנפש יודככו מחשבותיה ותדבק בשכל הפועל, הנקרא רוח הקדש או בגבריאל וישכילהו, ואפשר שיתדמה לו בעת ההיא בחלום או בין שינה וקיצה שאיש מדבר עמו ושומע דבריו בנפשו לא באזניו, ורואה אותו במחשבתו לא בעיניו, ואז יאמר כי הבורא דבר בו. וסרו אלה הסברות במעמד הגדול ההוא ומה שנלוה אל הדבור הא־להי. ועשה להם משה במצות הא־להים ארון והקים עליו המשכן הידוע, ונשאר זה בין בני ישראל כל ימי הנבואה כתשע מאות שנה, עד שמרו העם ונגנז הארון וגבר עליהם נבוכדנצר והגלם.

1. מוזהר עליו מזה. עי' לעיל פ"ג, א' (אות פ"ו). כדי שלא תהא וכו'. להראות ההבדל היסודי שבין תורת ה' אמת לשאר התורות. ואחר יחברו עזר. ואחר כך יקבל עורה. אמות התורות ושרשיהן. יסודות ושרשי התורה שכתב ושבע"פ. וסרו אלה הסברות. ונתבטלו הדעות הללו.

פת. אמר הכוזרי: מי ששומע דבריכם, כי האלהים דבר עם המונכם וכתב לכם לוחות וזולת זה, הדין עמו שייחס אליכם דעת ההגשמה. גם אתם אין להאשימכם, כי אין מדחה למעמדות הגלויים הגדולים האלה, ויש לדון אתכם לזכות בהשלכת ההקשה והעיון השכלי.

פט. אמר החבר: חלילה לא־ל מן השקר ומה שהשכל מרחיק אותו וישימהו שקר. ותחלת עשרת הדברים הוא הצווי שנאמין בא־להים, והשני האזהרה מעבוד אלהים אחרים חוץ מה' ומשתף לו ומעשות פסל ותמונה ותבנית, וכללו של דבר – מהגשים. ואיך לא נרוממהו מהגשמות ואנחנו מרוממים קצת מבריאותיו מהגשמות, כנפש המדברת, אשר היא האדם באמת כי אשר ידבר עמנו ממושה וישכיל וינהיג, איננו לשונו ולא לבו ולא מוחו, אך אלה כלים למושה ומשה נפש מדברת מכרת, איננה גשם ואיננה נגבלת במקום, ולא יצר ממנה מקום, ולא תצר היא מהכלל בה צורות כל הברואים, ואנחנו מתארים אותה בתארים מלאכותיים רוחניים, כל שכן בורא הכל יתברך. אמנם הדין עלינו שלא נדחה מה שקבלנו מן המעמד ההוא, ונאמר שאין אנחנו יודעים איך נגשם הענין עד ששב דבור וקרע את אזנינו, ולא מה שברא לו יתברך ממה שלא היה נמצא, ולא מה שהעביד לו מן הנמצאים, כי לא יחסר לו יכלת, כאשר נאמר כי הוא יתברך ברא את הלוחות וכתב אותם כתב חרות כאשר ברא את השמים והכוכבים ברצונו בלבד, ורצה יתברך ונגשם על השעור אשר חפץ, ונחרת בהם הכתב בעשרת הדברים, כאשר נאמר, כי קרע את הים ושמהו לחומות עומדות מימין העם ומשמאלם, ומסלות מסדרות ורחבות וארץ ישרה, ילכו בה מבלי טרח ולא עכוב. וכן הקריעה והבנין והתקון מיוחס אליו יתברך, לא נצטרך בו אל כלי ולא אל סבות אמצעיות כאשר יצטרך בפועל הברואים, כי המים עמדו במאמרו ונצטרירו בחפצו, וכן יצטיר האויר המגיע אל אוזן הנביא בצורות האותיות שהם מורות על הענינים שהוא חפץ להשימיעם אל הנביא או אל ההמון.

צ. אמר הכוזרי: זאת הטענה מספקת.

צא. אמר החבר: ואינני גוזר שהיה הענין על הדרך הזה ואולי היה על דרך יותר עמוק ממה שיעלה במחשבת, אך העולה מזה, האמנת מי שראה המעמדות האלה כי הענין ההוא

אין מדחה למעמדות הגדולים אי אפשר להכחיש את עובדת היותם. ואיך לא נרוממהו מהגשמות וכו'. ואיך יתכן שייחס לבורא הנשמה בעוד שגם בתוך הבריאה אנו מכירים מציאות רוחניות, והיינו נפש האדם. עד ששב דבור. עד שהפך לדיבור הנשמע לאוזן האדם. מה שהעביד לו מן הנמצאים. שהשתמש לצורך זה באותם הדברים שנבראו מאו. אך העולה מזה וכו'. כונת הדברים היא בעיקר שיש בהם שכנוע מוחלט שהדברים באו ע"י פעולה אלקית ישירה.

מאת הבורא מבלי מצוע, מפני שהן דומות לבריאה הראשונה והיצירה הראשונה, ותאמין הנפש בתורה הנתלית בהם עם האמונה כי העולם החדש וכי ה' בראו כמו שהתבאר, שברא הלוחות והמן וזולתו, ויסורו מלב המאמין ספקות הפילוסופים ובעלי הקדמות.



2. מתוך מאמר ד'

טו. אמר החבר: הנה העירות על מקום ספק ואין אצלי בו ספק. וכבר יצאנו מענינו במדות, וצריך שנשוב אליו. ואוסיף לך באור בדמיון מהשמש שהיא אחת, אך מתחלפים מערכות הגשמים המקבלים אותה. ואשר יקבל אורה קבול שלם יותר – הפנינים והשהם, על הדמיון, והאוויר הצח והמים ויקרא בזה "אור נוקב", ויקרא באבנים הזכות והשטחים הקלילים "אור בהיר", על הדמיון, ובעצים ובארץ וזולתם "אור נראה", ובכל הדברים בכללות "אור סתם" בלתי שם מיוחד. והאור הסתם הוא כמו אמרנו 'אלהים', כאשר התבאר, והאור הנוקב הוא כמו 'ה' שם נודע, מיוחד ביחס אשר בינו ובין השלם שבכל בריאותיו בארץ, רצוני לומר: הנביאים אשר נפשותם זכות מקבלות לאורו, יעבור בהם כעבור אור השמש בשהם ובפנינים. ואלה הנפשות יש להן מוצא ומחצב מזרע אדם כאשר התבאר. ונמשכת הסגולה והלב דור אחר דור וזמן אחר זמן, ויצא המון בני אדם זולת הלב ההוא – קלפות ועלים ושרפים וזולתם. ונקרא אל-לוה הלב הזה בפרט 'ה', ובעבור הדבקו באדם הועתק שם 'אלהים' אחרי כלות מעשה בראשית אל 'ה' אלהים, וכמו שאמרו רבותינו (ב"ר פ' י"ג): "נקרא שם מלא על עולם מלא", ושלמות העולם לא היה כי אם באדם אשר היה לב כל שקדם לו. והענין הנרצה ב'אלהים' לא יכחיש אותו מי שיש לו דעת, אך תפול ההכחשה ב'ה', מפני שהנבואה מופלאה נכריה ביחידים כל שכן בהמון, ועל זה הכחיש פרעה ואמר (שמות ה', ב'): "לא ידעתי את-ה'", כאלו הבין ממלת 'ה' מפורש מה שיובן מ'האור הנוקב'. והורה אותו על אל-לוה ידבק אורו בבני אדם ויעבור בו, והוסיף לאמר לו (שם, שם, ג') "אלהי העברים", רמז אל האבות אשר העידו להם עדים בנבואה ובכבוד, אבל 'אלהים' הנך רואהו שם נוהג במצרים, כאשר אמר פרעה הראשון ליוסף (בראשית מ"א, ל"ח-ל"ט): "אחרי הודיע אלהים אותך את-כל-זאת",

2א. וכבר יצאנו וכו'. כמו מושג המדות אצל הבורא, שהכוונה היא רק לפי מה שהן נתפסות אצלנו בתור שכאלה (עי' לעיל פ"ד. א' ד"ה וצריכים) כן בענין הנבואה – אין שינוי בשפע האלקי, אלא הכל לפי המקבלים. שהנבואה מופלאה וכו'. לא מתקבלת על הדעת.

"איש אשר רוח אֱלֹהִים בו". כאשר אם היה אדם אחד יראה השמש לבדו ויראה מקומות זריחתה ומקומות מרוצתה, ואנחנו לא ראינוה מעולם אבל אנחנו משתמשים בצל ובענן, ונראה ביתו מאיר יותר מבתינו בעבור ידיעתו במהלך השמש, ויקבע לה חלונות ואשנבים כפי רצונו, וכן נראה זריעותיו ונטיעותיו מצליחות, ואמר לנו כי זה בעבור דעתו בשמש, והיינו מכחישים בזה ואומרים: מה היא? אבל אנו יודעים האור ותועלותיו רבות, אם הם באות אלינו במקרה. והוא אומר: יבואני ממנה מה שאני חפץ ובעת שאחפץ, בעבור שאני יודע סבתה ואיך מהלכת. וכאשר אומן לה ואציע ואשמר בכל מעשי בעתים ידועים אצלי אינני חסר מתועלתה כאשר אתם רואים. ושם 'ה' הוא המכנה ממנו ב'פנים', באמרו (שמות ל"ג, י"ד-ט"ו): 'פני ילכו' ו'אם אין פניך הלכים' והוא הענין המבוקש באמרו: "ילך נא־ה' בקרבנו". וענין 'אֱלֹהִים' יושג בהקשה, כי השכל מורה שיש לעולם מושל ומסדר, ונחלקים בזה בני אדם כפי הקשותם, והקרוב שבדעות בו דעת הפילוסופים, אבל ענין ה' לא ישג בהקשה, אך בראיה ההיא הנבואית אשר בה ישוב האדם כמעט שיפרד ממינו וידבק במין מלאכי ותכנס בו רוח אחרת, כמו שאמר (שמואל א' י', ו'): "ונהפכת לאיש אחר" (שם, שם, ט'): "ויהפך־לו אֱלֹהִים לב אחר", (דבהי"א, י"ב, י"ח): "ורוח לבשה" (יחזק' ל"ו, א'): "היתה עלי יד־ה'", (תהלים נ"א, י"ד): "ורוח נדיבה תסמכני", ורוח כנוי לרוח הקדש הלובשת הנביא בעת הנבואה, והנזיר והמשיח כשנמשח לכהונה או למלוכה עת שימשחנו הנביא, או עת שיעזרנו האֱלֹהִים וישריהו בדבר מן הדברים, או בעת הודעת הכהן במדע הנעלם אחר שישאל באורים ותומים. ואז יסורו מלב האדם הספקות הקודמות אשר היה מסתפק באֱלֹהִים, וילעג להקשות ההם אשר היו רגילות להגיע בהם אל האֱלֹהִות והיחוד, ואז ישוב האדם עובד, חושק בנעבדו, ומוסר נפשו להרגה על אהבתו, לגודל מה שהוא מוצא מערבות הדביקה בו והנוק והצער בהתרחק ממנו, בהפך הפילוסופים שאינם רואים בעבודתו כי אם מוסר טוב ודבר האמת, בגדלו על שאר הנמצאות, כמו שראוי לגדל השמש על שאר הנראים, ושאינ בכפירה באֱלֹהִים יותר מפחיתות הנפש הרוצה בכזב.

טז. אמר הכוזרי: כבר התבאר לי ההפרש בין 'אֱלֹהִים' ו'ה' / והבינוני מה בין אֱלֹהִי אברהם ואֱלֹהִי אריסטו, ושה' תכספנה לו הנפשות בטעם וראיה, ואֱלֹהִים יטה אליו הקשה. והטעם ההוא יביא מי שיגיע אליו שימסר נפשו על אהבתו ושימות עליה, וההקשה הזאת היא רואה כי רוממותו חובה בעוד שלא תזיק ולא יגיע בעבורה צער. ואין להאשים אריסטו כשהוא לועג על מעשה הנימוסים אחר שהוא מספק אם ידע האֱלֹהִים אותם.

יז. אמר החבר: ובאמת סבל אברהם אור כשדים והגרות והמילה והרחקת ישמעאל ועקדת יצחק לשחט אותו, כי ראה מן הענין האֱלֹהִי מה שראה, טעם לא הקשה, וראה

שאינן דבר ממנו געלם מחלקי מעשיו, וראה גומל אותו על צדקתו לרגעים, ומורה אותו הדרך הישרה בכל מעשיו, עד שלא היה מקדים ומאחר כי אם ברשותו; ואיך לא ילעג להקשותיו הקדומות, כאשר דרשו רבותינו זכרונם לברכה, ב"ויצא אותו החוצה" (בראשית ט"ו, ה'): אמר לו "צא מאצטגנינות שלך". רוצה לומר, שצוהו לעזוב כל חכמתיו ההקשיות מחכמת הכוכבים וזולתם, וידבק בעבודת מי שהגיע אליו בטעם, כמו שאמר: "טעמו וראו כי טוב ה' וגו'". ובאמת נקרא: 'אלהי ישראל' מפני שהראות הזאת היתה נעדרת בזולתם, ונקרא 'אלהי הארץ' בעבור שיש לה כח מיוחד מאוירה וארצה, ושמייה עוזרים על זה, עם הדברים התלויים בה אשר הם כעבודת האדמה וההצעה להצלחת המין הזה. וכל מי שרדף הנמוס האלהי הוא הולך אחר בעלי הראות זאת, וינחו נפשותם להאמין להם עם תמימות דבריהם ועובי משליהם, ומה שלא ינחו להאמין לפילוסופים עם דקות חקוייהם ויפי סדר חבריהם ומה שנראה עליהם מהמופת, אך אין ההמון הולכים אחריהם כאלו הנפשות מתנבאות באמת, וכמו שאמרו (סוטה ט'): "נכרים דברי אמת".

יח. אמר הכוזרי: אני רואה אותך מגנה הפילוסופים ומיחס אליהם הפך מה שנתפרסמו בו, עד שכל מי שנבדל ונפרש יאמר עליו ששב פילוסוף או הולך על דעת הפילוסופים, ואתה שולל מהם כל מעשה טוב.

יט. אמר החבר: אבל, מה שאמרת לך הוא שורש אמונתם, כי תכלית ההצלחה לאדם איננה כי אם המדע העיוני, והגעת הנמצאות משכלות בשכל בכה, וישוב שכל בפעל, ואחר כן נאצל קרוב לשכל הפועל, ולא יירא הכליון. וזה לא ישלם אלא בכלות הימים במחקר והתמדת המחשבה, וזה לא יתכן עם עסקי העולם, על כן הם רואים שיפרשו מהממון והגדולה וההנאה והבנים, כדי שלא יטרדו אותם מן המדע. וכאשר יהיה האדם יודע התכלית ההיא המבוקשת מהמדע, לא יחוש על מה שהוא עושה, כי הם אינם יראים לקבל גמול על היראה ההיא, ואינם חושבים שאם היו גוזלים או רוצחים היו נענשים על זה, אבל צוו על הטוב והזהירו מן הרע בדרך הראוי והמשובה, להתדמות לבורא אשר סדר הדברים על דרך הטוב, וקבעו הנמוסים השכליים, והם ההנהגות שאינם חובות אך הם מתנים אלא בעת הצורך. ואין התורה כן אלא בחלקים מנהגיים, וכבר נתבאר בחכמה התוריה מה שסובל התנאי ומה שאיננו סובלו.



לא יחוש וכו'. אין לשים לב על המעשה באשר אינו מועיל ואינו מגרע לשלמות האדם. שאינם חובות וכו'. אינם דברים שחייבים בהם באופן מוחלט, רק מבחינת התועלת שבהם, והכל לפי התנאים. וכבר נתבאר וכו'. כגון דברים שבממון שבהם אפשר לשנות. והכל לפי התנאי (ב"מ צ"ד). משא"כ עניני איסור שאינם תלויים שום תנאי.

ב. ההכשרה לנבואה רמב"ם. פיה"מ. שמנה פרקים (פרק ז')

הרבה ימצא במדרשות ובאגדות, ויש מהן בגמרא, שיש מן הנביאים מי שיראה השם יתברך מאחרי המחיצות רבות ומהם יש שיראהו מאחרי מחיצות מועטות, לפי קרבתם אל השם יתברך ולפי מעלתם בנבואה, עד שאמרו (יבמות מ"ט): שמשו רבינו עליו השלום ראה השם יתברך מאחרי מחיצה אחת בהירה, כלומר מזהירה, הוא אמרם: "הסתכל באספקלריה המאירה". ("ואספקלריה" שם המראה הנעשה מגוף המזהיר כשהם וזכוכית, כמו שהתבאר בסוף "כלים"). והכוונה בזה הענין מה שאומר לך, והוא שאנחנו בארנו בפרק שני, שהמעלות מהן מעלות שכליות ומהן מעלות המדות, וכן הפחיתות מהן פחיתות שכליות בסכלות ומעוט ההבנה ודוחק התבונה ומהן פחיתות המדות כרוב התאוה, הגאווה, הרוגז, הכעס, העזות, ואתבת הממון והדומה להם והן רבות מאד, וכבר זכרנו הסדר בידיעתם בפרק הרביעי. ואלו הפחיתות כולן הן מחיצות המבדילות בין האדם ובין השם יתברך. מאמר הנביא מבאר זה (ישעיה נ"ט, ב'): "כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אֱלֹהֵיכֶם" ואמר, שעונותינו והם אלו הרעות, כמו שזכרנו, הן המחיצות המבדילות בינינו ובין יתברך.

ודע, שכל נביא לא נתנבא אלא אחר שתהיינה לו כל המעלות השכליות ורוב מעלות המדות, והחזקות שבהן, והוא אמרם (שבת כ"ב, נדרים ל"ה): "אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר", "וחכם" הוא כולל כל המעלות השכליות בלי ספק, "ועשיר" הוא במעלות המדות, רצוני לומר, ההסתפקות, מפני שהם קוראים המסתפק – עשיר, והוא אמרם בגדר העשיר (אבות פרק ד'): "איזה עשיר השמח בחלקו", רצוני לומר, שיספיק לו במה שהמציא לו זמנו ולא יכאב במה שלא המציא לו. וכן "גבור" הוא גם כן במעלות המדות, רצוני לומר, שינהיג כחותיו כפי הדעת והעצה, כמו שבארנו בפרק החמישי, והוא אומר (אבות פרק ד'): "איזה גבור הכובש את יצרו". ואין מתנאי הנביא שתהיינה אצלו כל מעלות המדות עד שלא תפחיתוהו פחיתות, שהרי שלמה המלך, עליו השלום, העיד עליו הכתוב (מלכים א' ג', ה'): "בגבעון נראה ה' אל שלמה", ומצינו לו פחיתות מדות, והוא רוב התאוה בבאור 'בהרבות נשים', וזה מפעולות תכונות רוב התאוה, ואמר (נחמיה י"ג, כ"ו): "הלא על אלה חטא שלמה". וכן דוד, עליו השלום, נביא אמר (שמואל ב' כ"ג, ג'): "לי דבר צור ישראל" ומצאנו אותו בעל אכזריות, אף על פי שלא שמש בה כי אם בעבודה זרה ובהריגת כופרים והיה רחמן לישראל, אבל בא בביאור מ"דברי הימים" שהשם יתברך לא הרשהו לבנות בית המקדש ולא היה ראוי בעיניו לזה לרוב מה שהרג, אמר (דברי הימים א' כ"ב, ח'): "לא תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת".

ומצאנו (סנהדרין קי"ג) באלהיו זכרונו לברכה מדת הרגזנות, ואף על פי ששמש בה בכופרים ועליהם היה כועס, אבל אמרו חכמים, שהשם יתברך לקחו ואמר לו, שאינו ראוי למשול בבני אדם ולהיות להם לכהן מי שיש לו קנאה כמו שיש לו, כי ימיתם. וכן מצאנו בשמואל שפחד משאול, וביעקב שפחד מפגישת עשו. אלו המדות וכיוצא בהן הן מחיצות בין השם יתברך עם הנביאים, עליהם השלום, ומי שיש לו שתי מדות או שלש מהן בלתי ממוצעות, כמו שבארנו בפרק הרביעי, נאמר בו, שראה השם יתברך מאחר שתי מחיצות או שלש. ולא תרחיק היות חסרון קצת המדות ממעט ממדרגת הנבואה, שאנחנו מצינו קצת פחיתות המדות תמנע הנבואה לגמרי. בכעס אמרו (פסחים ס"ו): "כל הכועס אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו", והביא ראייה מאלישע שנסתלקה ממנו הנבואה כשכעס עד שהסיר כעסו והוא אומר "ועתה קחו לי מנגן", והאנחה והדאגה של יעקב אבינו עליו השלום כל ימי התאבלו על יוסף נסתלקה ממנו רוח הקודש, עד שנתבשר בחייו ואמר (בראשית מ"ה, כ"ז): "ותחי רוח יעקב אביהם", ואמר המתרגם: "ושרת רוח נבואה על יעקב אבוהון". "אין הנבואה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות אלא מתוך שמחה" (שבת ל', פסחים קי"ז).

וכאשר ידע משה רבינו, עליו השלום, שלא נשארה לו מחיצה שלא הסיר אותה, וכי נשלמו בו מעלות המדות כולן והמעלות השכליות כולן, בקש להשיג מהות השם יתברך על אמתות מציאותו אחר שלא נשאר לו מונע ואמר (שמות ל"ג, י"ח): "הראני נא את כבודך". והודיעו השם יתברך, שאי אפשר לו זה, בהיותו שכל נמצא בחומר, רצוני לומר, מאשר הוא אדם, והוא אומר (שמות ל"ג, כ'): "כי לא יראני האדם וחי". הנה לא נשאר לו בינו ובין השגת השם יתברך על אמתות מציאותו אלא מחיצה אחת בהירה, והוא השכל האנושי שאינו נבדל, וגמל אליו יתברך חסד בתת לו מן ההשגה אחר ששאלו יותר ממה שהיתה אצלו קודם שאילתו, והודיעו שהתכלית ההיא אי אפשרית לו מפני שהוא בעל גשם, וכנה אמתת ההשגה ב"ראית פנים", כי האדם כשיראה פני חברו תהיה או בנפשו צורתו עד שלא תתערב לו עם זולתה (אפילו בשעה שאינו רואה אותה), אבל כשיראה אחריו, אף על פי שהוא מכירו בראיה ההיא פעמים, יסופקו עליו ויתערבו לו עם זולתם. כן השגתו יתברך על האמת היא ידיעת השם יתברך מאמתות מציאותו, מה שלא ישתתף במציאות ההיא זולתו מן הנמצאות, עד שימצא בנפשו מציאותו חזקה ונבדלה למה שמצא בעצמו מציאות אשר הנמצאות. ואי אפשר לאדם להשיג זה השעור מן ההשגה, אלא שהוא עליו השלום השיג למטה מזה מעט, והוא אשר כנה ואמר (שמות ל"ג, כ"ג): "וראית את אחוריי". ואני עתיד להשלים זה הענין בספר הנבואה.

וכאשר ידעו חכמינו, זכרונם לברכה, ששני המינים האלו מן הפחיתות, רצוני לומר, השכליות והמדודות הם אשר יבדילו בין השם יתברך ובין האדם, ובהם הוא יתרון מעלות הנביאים, אמרו על קצתם במה שראו מחכמתם ומדותם (סוכה כ"ח, בבא בתרא קל"ד): "ראויים הם שתשרה שכינה עליהם כמושה רבינו עליו השלום", ולא יעלם ממך ענין הדמיון שהם דמו אותו בו, לא שישווהו אליו חלילה. וכן אמרו על אחרים, כיהושע בן נון, על הצד אשר זכרנו. וזה ענין אשר כוננו לבאר בזה הפרק.



ג. הנבואה ודרגותיה

רמב"ם. היד החזקה (ה' יסודי התורה פ"ז)

א. מיסודי הדת, לידע שהאל מנבא את בני האדם. ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גבור במדותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד והוא בעל דעת רחבה נכונה עד מאד. אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו – שלם בגופו כשיכנס לפרדס וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים, ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג, והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן, והולך ומזרו עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו, אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות, ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהן גדלו, מיד רוח הקדש שורה עליו. ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים, ויהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה עד שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים כמו שנאמר בשאול (שמו"א י', ו'): "והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר".

ב. הנביאים מעלות מעלות הן. כמו שיש בחכמה חכם גדול מחבירו, כך בנבואה נביא גדול מנביא. וכולן אין רואים מראה הנבואה אלא בחלום בחזיון לילה, או ביום אחר שתפול עליהן תרדמה, כמו שנאמר (במדבר י"ב, ו'): "במראה אליו אתודע, בחלום אדבר בו". וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין, וכח הגוף כשל, ועשתנותיהם מתטרפות, ותשאר הדעת פנויה להבין מה שתראה. כמו שנאמר באברהם (בראשית ט"ו, י"ב): "והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו", וכמו שנאמר בדניאל (דניאל י', ח'): "והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח".

ג. ואין הנבואה חלה וכו'. המקור בגמרא (שבת צ"ב.) והרמב"ם מפרש כן הגמרא.

ג. הדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה – דרך משל מודיעין לו, ומיד יחקק בלבו פתרון המשל במראה הנבואה וידע מה הוא, כמו הסולם שראה יעקב אבינו ומלאכים עולים ויורדים בו, והוא היה משל למלכויות ושעבודן, וכמו החיות שראה יחזקאל, והסיר הנפוח ומקל שקד שראה ירמיה, והמגילה שראה יחזקאל, והאיפה שראה זכריה, וכן שאר הנביאים מהם אומרים המשל ופתרונו כמו אלו, ויש שהן אומרים הפתרון בלבד, ופעמים אומרים המשל בלבד בלא פתרון כמקצת דברי יחזקאל וזכריה וכולן במשל ודרך חידה הם מתנבאים.

ד. כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו, אלא מכונים דעתם ויושבים שמחים וטובי־לב ומתבודדים, שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות, אלא מתוך שמחה. לפיכך בני הנביאים לפנייהם נבל ותוף וחליל וכנור והם מבקשים הנבואה, וזהו שנאמר (שמו"א י', ה'): "והמה מתנבאים", כלומר מהלכין בדרך הנבואה עד שינבאו, כמו שאתה אומר פלוני מתגדל.

ה. אלו שהם מבקשין להתנבא הם הנקראים בני הנביאים, ואע"פ שמכוונים דעתם אפשר שתשרה שכינה עליהם ואפשר שלא תשרה.

ו. כל הדברים שאמרנו הם דרך נבואה לכל הנביאים הראשונים והאחרונים חוץ ממשה רבנו, שכל הנביאים בחלום או במראה, ומשה רבנו מתנבא והוא ער ועומד, שנאמר (במדבר ז', פ"ט): "ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו". כל הנביאים על ידי מלאך, לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה, משה רבנו לא על ידי מלאך שנאמר (במדבר י"ב, ח'): "פה אל פה אדבר בו", ונאמר (שמות ל"ג, י"א): "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים", ונאמר (במדבר י"ב, ח'): "ותמונת ה' יביט", כלומר שאין שם משל, אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל. הוא שהתורה מעידה עליו "במראה ולא בחידות", שאינו מתנבא אלא במראה שרואה הדבר על בוריו. כל הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגין ומשה רבנו אינו כן, הוא שהכתוב אומר (שמות ל"ג, י"א): "כאשר ידבר איש אל רעהו", כלומר כמו שאין אדם נבהל לשמוע דבר חבירו, כך היה כח בדעתו של משה רבנו להבין דברי הנבואה והוא עומד על עומדו שלם. כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו, משה רבנו אינו כן, אלא כל זמן שיחפוץ רוח הקדש לובשתו ונבואה שורה עליו, ואינו צריך לכוין דעתו ולהזדמן לה, שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת, לפיכך מתנבא בכל עת, שנאמר (במדבר ח', ח'): "עמדו, ואשמעה מה יצוה ה' לכם". ובזה הבטיחו האל שנאמר (דברים ה', ל'–ל"א): "לך אמר להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמד עמדי", הא למדת שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאהלם, שהוא צרכי הגוף כולם, כשאר העם, לפיכך אין פורשין

מנשותיהם, – ומשה רבנו לא חזר לאהלו הראשון לפיכך פירש מן האשה לעולם ומן הדומה לו, ונקשרה דעתו לצור העולמים, ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם, וקרן עור פניו, ונתקדש כמלאכים.

ז. הנביא אפשר שתהיה נבואתו לעצמו בלבד להרחיב לבו ולהוסיף דעתו עד שידע מה שלא היה יודע מאותן הדברים הגדולים, ואפשר שישולח לעם מעמי הארץ, או לאנשי עיר או ממלכה לבונן אותם ולהודיעם מה יעשו, או למונעם ממעשים רעים שבידיהם. וכשמשלחים אותו ונותנין לו אות ומופת כדי שידעו העם שהאל שלחו באמת. ולא כל העושה אות ומופת מאמינים לו שהוא נביא, אלא אדם שהיינו יודעים בו מתחלתו שהוא ראוי לנבואה בחכמתו ובמעשיו שנתעלה בהם על כל בני גילו, והיה מהלך בדרכי הנבואה בקדושתה ובפרישותה, ואח"כ בא ועשה אות ומופת ואמר שהאל שלחו מצוה לשמוע ממנו. שנאמר (דברים י"ח, ט"ו): "אליו תשמעון". ואפשר שיעשה אות ומופת ואינו נביא וזה האות יש לו דברים בגו, ואעפ"כ מצוה לשמוע לו הואיל ואדם גדול וחכם וראוי לנבואה [הוא] מעידים אותו על חזקתו. שבכך נצטוינו כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים, ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר, הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידים אותן על כשרותן. ובדברים האלו וכיוצא בהן נאמר (דברים כ"ט, כ"ח): "הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו", ונאמר (שמו"א, ט"ז, ז'): "כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב".



ד. דעות שונות על הנבואה *

רמב"ם. מורה נבוכים (חלק ב', פ' ל"ב)

דעות בני־אדם בנבואה כדעותם בקדמות העולם וחידושו – אני רוצה בזה: כי כמו שאלו שהתבאר אצלם מציאות הא־לוה, יש להם שלוש דעות בקדמות העולם וחידושו, כמו שבארנו, כן הדעות עוד בנבואה שלוש. ולא אפנה לדעת אפיקורוס, שהוא לא יאמין מציאות א־לוה, כל שכן שלא יאמין נבואה, ואמנם אכון לזכרון דעות מאמין הא־לוה בנבואה.

* ע"ע מש"כ בדברי הרמב"ם הללו המלבי"ם פ' יתרו ב"תורה אור". והרב י.מ. חרל"פ זצ"ל בס' "מיי מרום" על שמונה פרקים לרמב"ם פ"ו, ד'.

הדעת הראשון – והוא דעת המון הפתאים ממי שיאמין בנבואה, וקצת המון אנשי תורתנו גם כן יאמינהו – והוא: שהאל־לוה יתברך יבחר מי שירצה מבני האדם וישרה בו הנבואה וישלחהו, – אין הפרש בין שיהיה האיש ההוא אצלם חכם או סכל, רב שנים או צעיר השנים, אלא שהם יתנו בו גם כן קצת טוב ותקון מדות – כי בני־אדם עד עתה לא אמרו, שישרה הא־לוה שכינתו על אדם רע, אלא כשיחזירוהו למוטב תחילה, לפי זה הדעת.

והדעת השני – דעת הפילוסופים, והוא שהנבואה – שלמות אחת בטבע האדם, והשלמות ההוא לא יגיע לאיש מבני־אדם אלא לאחר לימוד, יוציא מה שבכוח המין לפעל, אם לא ימנע מזה מונע מזגי או סבה אחת מחוץ, – כמשפט כל שלמות שאפשר מציאותו במין אחד, – שלא יתכן מציאות השלמות ההוא עד תכליתו וסופו בכל איש מאישי המין ההוא, אלא באיש אחד, ואי אפשר מבלתי זה בהכרח, ואם היה השלמות ההוא ממה שיצטרך בהגעתו למוציא אי אפשר מבלתי מוציא. ולפי זה הדעת, אי אפשר שינבא הסכל, ולא יהיה האדם מלין בלתי נביא ומשכים נביא, כמו שימצא מציאה. אבל הענין כן, והוא: שהאיש המעולה, השלם בשכליותיו ובמדותיו, כשיהיה כוחו המדמה כפי מה שאפשר להיות מן השלמות ויזמין עצמו ההזמנה ההיא אשר תשמענה, הוא יתנבא בהכרח, שזה – שלמות הוא לנו בטבע. ולא יתכן לפי זה הדעת, שיהיה איש ראוי לנבואה ויכין עצמו לה ולא יתנבא, כפי שאי אפשר שיוון איש בריא המזג במזון טוב ולא יולד מן המזון ההוא דם טוב ומה שדומה לזה.

והדעת השלישי – והוא דעת תורתנו ויסוד דתנו הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו, אלא בדבר אחד, – וזה: שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה, המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא, וזה – ברצון א־לוהי. וזה אצלי הוא כדמות הנפלאות כולם ונמשך כמנהגם: שהענין הטבעי – שכל מי שראוי לפי בריאתו והתלמד לפי גידולו ולמודו – שיתנבא; והנמנע מזה אמנם הוא כמי שנמנע מהניע ידו, כירבעם, או הנמנע הראות, כמחנה "מלך ארם" בענין אלישע.

אמנם היות יסודנו – ההכנה והשלמות במדיות ובדבריות על כל פנים, הוא אומרים (שבת צ"ב, א'): "אין הנבואה שורה אל על חכם, גבור ועשיר" – וכבר בארנו זה בפרוש ה"משנה" ובחבור הגדול, והגדנו בהיות "בני הנביאים" מתעסקים תמיד בהכנה. אבל

ד. כמשפט כל שלמות. כדרך כל תכונה של שלמות שאנו מיחסים לאיזה שהוא מין ממיני הנבראים, שאין זה מוכרח להיות קנינו של כל איש מאישי המין ההוא, אלא שהמין ההוא מסוגל לרכוש לו שלמות זו. ואם הי' השלמות ההוא וכו'. ואם זה מסוג השלמות הצריכה פעולה בכדי להוציאה אל הפועל, לא יתכן

היות המכין עצמו נמנע ולא ינבא, הנה תדע זה מענין ברוך בן נריה: שהוא הלך אחרי ירמיהו, ולמדו והכינו, והיה מקוה להתנבא, ונמנע כמו שאמר (ירמיהו מ"ה, ג): "יגעתי באנחתי ומנוחה לא מצאתי", ונאמר לו ע"י ירמיהו (ירמיהו מ"ה, ד'-ה'): "כה תאמר אליו: כה אמר ה' וגו' ואתה תבקש לך גדולות – אל תבקש". ואפשר לנו לומר שזה באור, שהנבואה בחוק ברוך – "גדולות". וכן יאמר, שאמרו (איכה ב', ט'): "גם נביאה לא מצאו חזון מה' – מפני היותם ב'גלות", כמו שנבאר. אלא שנמצא כתובים רבים – מהם כתובי הספרים, ומהם דברי חכמים – כולם הולכים על זה היסוד, והוא: שהאלוה יביא להנבא מי שירצה מתי שירצה, אמנם – לשלם המעולה בתכלית. אבל הפתיים מעמי הארץ, אי אפשר זה אצלנו – רצוני לומר: שינבא אחד מהם – אלא כאפשרות הנבא חמור או צפרדע. זה – יסודנו: שאי אפשר מבלתי התלמודות והשלמות. ואז יהיה האפשרות הנתלית בו – גזרת האלוה.

ולא יטען אמרו (ירמיהו א', ה'): "בטרם אצורך בבטן ידעתך, ובטרם תצא מרחם הקדשתך", כי זה – ענין כל נביא, אי אפשר לו מבלתי הכנה טבעית בעיקר יצירתו, כמו שיתבאר. ואמנם אמרו (ירמיהו א', ו'): "נער אנכי", כבר ידעת קריאת העברים "יוסף הצדיק": "נער" – והוא בן שלושים שנה; וקרא יהושע: "נער" – והוא קרוב לשישים, – והוא אמרו בעת "מעשה העגל" (שמות ל"ג, י"א): "ומשרתו יהושע בן נון נער, לא ימוש וגו'" – ו"משה רבנו" או בן אחת ושמונים, וכלל שניו – מאה ועשרים, וחיה יהושע אחריו ארבע עשרה שנה, ושני יהושע מאה ועשר, – והנה כבר התבאר, שיהושע או בן שבע וחמישים שנה לפחות, – וקראו "נער"!

ולא יטען אמרו (יואל ג', א'): "אשפוך רוחי על כל בשר, ונבאו בניכם ובנותיכם" – כי כבר פרש זה והגיד: "חזיונות יראו". כי כל מגיד בנעלם, מצד הקסם והמשער או מצד מחשבה צודקת, הוא גם כן יקרא "נביא". ולזה יקראו "נביאי הבעל" ו"נביאי האשרה" – "נביאים"; הלא תראה אמרו יתברך (דברים י"ג, ב'): "כי יקום בקרבך נביא או חולם חלום".

ואמנם מעמד הר סיני – ואף על פי שהיו רואים כולם את האש הגדולה, שומעים הקולות הנוראות המפחידות על צד הפלא, – לא הגיע למדרגת הנבואה אלא הראוי לה, ועל מדרגות גם כן. הלא תראה אמרו (שמות כ"ד, א'): "עלה אל ה' אתה ואהרן, נדב

להגיע לזה שלא ע"י פעולת הכשרה נאותה. שזה באור. שכונת הדברים וביאורם כאן. שהנבואה בחוק ברוך – "גדולות". שבתנאיו של ברוך, הנבואה היא דבר נמנע וגדול מדי.

ואביהוא, ושבעים מזקני ישראל"; הוא עליו השלום – בדרגה העליונה כמו שאמר (שמות כ"ד, ב'): "ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו"; ואהרן למטה ממנו, ונדב ואביהוא – למטה מאהרן, ו"שבעים הזקנים" למטה מנדב ואביהוא, ושאר האדם – למטה מהם, לפי שלמיותיהם. ואשר כתבו החכמים ז"ל – (מכילתא לשמות פרק י"ט, כ"ד): "משה – מחיצה בפני עצמה, ואהרן מחיצה בפני עצמה".

(לנושא הנ"ל: ע"ע פ"ג ול"ד במורה נבוכים וכן האברבנאל שם).



ה. הנבואה – התגלות אור אמת רמב"ם. מורה נבוכים (פתיחה לחלק א')

...פעם יוצץ לנו האמת, עד שנחשבו יום; ואחר כך יעלימוהו הטבעים והמנהגים, עד שנשוב בלילה חשוך, קרוב למה שהיינו בתחלה, ונהיה כפי שיברק עליו הברק פעם אחר פעם – והוא בליל חזק החשך.

והנה יש ממנו מי שיבריק לו הברק פעם אחר פעם, במעט הפרש ביניהם, עד כאילו הוא באור תדיר לא יסור, וישוב הלילה אצלו כיום; וזאת היא מדרגת גדול הנביאים, אשר נאמר לו: "ואתה פה עמוד עמדי", ונאמר בו: "כי קרן עור פניו". ויש מי שיהיה לו בין ברק לברק הפרש רב, – והיא מדרגת רוב הנביאים. ומהם מי שיבריק לו פעם אחת בלילה כולו – והיא מדרגת מי שנאמר בהם: "זיתנבאו ולא יספו". ומהם מי שיראה בין בריקה לבריקה הפרשים רבים או מעטים.

ויש מי שלא יגיע למדרגה שיאור חשכו כברק, אבל בגשם טהור וך או כיוצא בו, מן האבנים וזולתם, אשר יאירו במחשכי הלילה. ואפילו האור ההוא הקטן יורח עלינו גם כן אינו תדיר, אבל יציץ ויעלם, כאילו הוא 'להט החרב המתהפכת'. וכפי אלו הענינים יתחלפו מדרגות השלמים. אמנם אשר לא ראו אור כלל אפילו יום אחד, אבל הם בלילה יגששו, – והם אשר נאמר בהם (תהלים פ"ב, ה'): "לא ידעו ולא יבינו, בחשכה יתהלכו"; ונעלם מהם האמת כולו, עם חוזק הראותו, כמו שאמר בהם: "ועתה לא ראו אור, בהיר הוא בשחקים" (איוב ל"ז) והם המון העם.



בדברי האחרונים

ו. השפעת הנביא על סביבתו

ר' יוסף אלבו. העקרים

1. מאמר ג', פי"א

הנבואה תחול על האדם על ההדרגות שכתבנו כשלא יהיה שם נביא, יהיה כלי להגעת הנבואה על הבלתי מוכן, אבל כשיהיה שם נביא – כבר תגיע הנבואה על הבלתי מוכן בזולת ההדרגות. וזה דבר נתאמת מציאותו בשעת מתן תורה שהגיעו כל ישראל, טפשיהם עם חכמיהם למעלת הנבואה. אמר הכתוב (דברים ה', כ"ב): "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש". ולא למעלת הנבואה בלבד, אבל למדרגת פנים בפנים שהיא המדרגה האחרונה ממדרגות הנבואה שאי אפשר שיגיע האדם אליה אלא בחסד אֱלֹהי והיא היתה מדרגת משה רבנו עליו השלום אמר הכתוב עליו (שמות ל"ג, י"א): "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים" ונאמר גם כן במדרגות כל ישראל בשעת מתן תורה (דברים ה', ד'): "פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש", והוא מבואר כי שש מאות אלף רגלי שיצאו ממצרים מורגלים בעבודה קשה בחומר ובלבנים לא היו ראויים למדרגה גדולה כזו ואף על פי כן הגיעו אליה באמצעות משה רבנו עליו השלום. אמר ה' יתברך (שמות י"ח, ט'): "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך". כלומר, אני רוצה לבא עליך ולהגלות לך במדרגה גדולה שהיא מדרגת פנים בפנים אף על פי שאתה בעובי ועכירות החומר הנקרא עב הענן ואינך ראוי אליה, וכל זה אני עושה בעבור ישמע העם בדברי עמך. וזוהי המדרגה היותר גבוהה שאפשר, והוא שישמע האדם בהקיץ קול מדבר אליו בזולת ראית שום תמונה. אמר הכתוב (דברים ד', י"ב): "קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול". והגיעו אליה בחסד אֱלֹהי ובמציאות משה. וזה כדי שיסתלק מלבם הספק שהיו מסופקים באפשרות הגעת הנבואה אל האדם שעל זה היו תמהין אחר מתן תורה ואומרים: "כי מי כל בשר אשר שמע קול אֱלֹהים חיים...". (שם, כ"ו), שיראה שישראל היו מסופקין באפשרות הגעת הנבואה אל האדם עד היום ההוא. אבל משה לא היה תמה על הגעת הנבואה לאיש אחד אלא על הגעתה לעם בכללו, ועל כן אמר הכתוב (שם ד', ל"ג): "השמע עם קול...". ואחר המעמד ההוא הודו באפשרות הגעתה. אמר הכתוב (שם ה', נ"ד): "היום הזה ראינו כי ידבר אֱלֹהים את האדם וחי", שיראה שבאותו מעמד הוסר מלבם הספק הזה.

ו. יהיה כלי. שיוכל לשמש בתור מכשיר. בזולת ההדרגות. גם שלא ע"י ההכנות המנייות.

וכן הגיעה הנבואה מאליהו לאלישע בזולת אלו ההדרגות, כי לא היה בכלל בני הנביאים מי שלא קדם לשרת את אליהו וללמד ממנו קודם שיבא אלישע לשרת את אליהו. שהרי כשרצה ה' יתברך לקחת את אליהו, נאמר לו בחורב (מלכים א' י"ט, י"ז): "ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיו" ובאמצעות אליהו הגיע למדרגה גדולה יותר מכולם.

וכן יהושע הגיע למדרגה שהגיע באמצעות משה, עד שאמרו רז"ל בבאור הענין הזה (בבא בתרא ע"ה, א'): "פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה, זקנים שבאותו הדור אמרו אי לה לאותה בושה ואוי לה לאותה כלימה". כלומר, יהושע מצד עצמו לא היה ראוי שיגיע למדרגה שהגיע אליה, אלא באמצעות משה הוא שהשיג מה שהשיג, ולזה היה משה במדרגת החמה שחולקת את האור לירח ויהושע במדרגת הלבנה שמקבלת אור מהשמש ואין לה אור בעצמה. ולזה אמרו "אוי לה לאותה בושה ולאותה כלימה", כי לא היה ראוי יהושע לנבואה מעצמו אלא מצד משה רבנו עליו השלום. ועל זה הדרך כל הנבואה באמצעות משה על השבעים זקנים, אף על פי שלא היו ראויים אליה מצד עצמם, אמר הכתוב (במדבר י"א, י"ז): "וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם". כלומר, אף על פי שלא היו ראויים לכך מצד עצמם.

ולזה תמצא, כי כשאמר יהושע אל משה (שם י"א, כ"ז): "אלדד ומידד מתנבאים במחנה", השיב משה: "המקנא אתה לי". כלומר, אין ראוי לך לקנא בזה כלל בעבור כי הנבואה הזאת כולה חלה עליהם מצד רוחי ובאמצעותי, "מי יתן כל עם השם יהיו נביאים" מצד עצמם וראויים לנבואה בזולת, כי יתן ה' את רוחו עליהם ולא באמצעותי, אלא שהם מצד עצמם יהיו ראויים לחול עליהם מבלתי אמצעי. וענין צורך האמצעי בדבר הזה הוא על זה הדרך, כי כמו שמהכאת ניצוץ השמש בגוף זך בהיר כמראה המלוטשת, יתהפך הניצוץ הזה אל מקום חשוך ויאיר המקום ההוא על ידי ההתהפכות ההוא מה שלא היה מאיר קודם זה – כך השפע הא־להי כשירד על הנביא השלם יתהפך ממנו על הבלתי ראוי ויהיה זה סבה אל שיחול הרוח הנבואי על הבלתי שלם או בלתי מוכן לכך ויתנבא, ואף בזה ההתהפכות יהיה הרוח שיחול על היותר מוכן גדול על שיחול על מי שאינו מוכן.

ולפי דעתי שזאת היתה הסבה שתמצא הנבואה באומת ישראל מזולתה מן האומות ובארץ ישראל מזולתה מן הארצות. זה, כי מצד הארון והלוחות שהיתה השכינה שורה עליו היה מתהפך הרוח הא־להי כדמות ניצוץ השמש המתהפך והיה שורה הרוח הנבואי

ואף בזה ההתהפכות. ואף כשחלה הנבואה בדרך זו של השפעה מנביא.

על איש שתמצא בו הכנה מה בדמיון מה שהוא בארון, והוא האיש שימצאו בו דעות התורה הכתובים בלוחות הברית באמת, כמו שהיה זה בנבואת שמואל שהיה שוכב בחדרו שהיה לו ובאה אליו הנבואה מעל הכפרת אשר על הארון שהיה אז שם בשילה, והוא עצמו לא היה יודע מי הקורא שלא היה משער בעצמו היותו ראוי לנבואה שישמע קול בעת היקיצה במראה הנבואה ולזה היה קם מעל מטתו ללכת אל עלי, עד שעלי הבין זה מעצמו כמו שאמר הכתוב (שמואל א' ג', ח'): "ויבן עלי כי ה' קורא לנער". ואולם זה השפע הבא על זה הדרך בזולת נביא שיהיה אמצעי צריך הכנה במקבל, כלומר, שיהיה מעצמו מוכן קצת כי לא יחול השפע האי־להי הזה אלא בהיות המקבל במדרגה ידועה מן ההכנה וכפי הכנתו תהיה מדרגת השפע שיחול עליו. אבל הנבואה המגעת באמצעות נביא תגיע אפילו על מי שאינו ראוי לנבואה כמו שהגיעה לישראל בשעת מתן תורה, או על מי שאינו מוכן אליה כמו שהגיעה לאהרן ומרים באמצעות משה אף על פי שלא היו מוכנים אליה באותה שעה. ובעבור זה קרא ה' אל משה עם אהרן ומרים כדי שיחול באמצעות משה הרוח הנבואי עליהם, כי אף על פי שהיו ראויים לנבואה, לא היו מוכנים אליה באותה שעה. והבן זה, כי הוא דבר נבוכו בו הרבה מן החכמים, למה קרא ה' את משה עם אהרן ומרים. וראוי שתדע שהמצא הנבואה על ידי נביא על הבלתי ראוי או בלתי מוכן לא יספיק להשפיע מן המקבל ההוא על זולתו, אלא בהמצא הארון והלוחות באומה וג"כ אחר שנעדר הארון לא היה אפשר שתמצא הנבואה אפילו על ידי נביא על הבלתי מוכן. ולזה לא הגיעה הנבואה לברוך בן נריה באמצעות ירמיה לפי שלא היה מוכן אליה וכבר נגנז הארון, והגיעה לחגי, זכריה ומלאכי לפי שראו את ירמיה ויחזקאל והיו מוכנים אליה יותר מברוך. ואולם לא הגיע מהם לזולתם לפי שלא היו בזמן הארון ולא היה השפע שהגיע להם מספיק שיעבור מהם לזולתם אחר שלא היה שם ארון. וראיה לדבר, כי בבית שני היו חסידים ואנשי מעשה ראויים לנבואה יותר מבית ראשון ואף על פי כן לא היה שם נבואה לפי שלא היה שם ארון. ומה שהגיע הנבואה ליחזקאל בחוץ לארץ לפי שכבר הגיע אליו בארץ ישראל. אמרו רבותינו ז"ל (מועד קטן כ"א, א'): "היה היה דבר ה' ליחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים על נהר כבר' (יחזקאל א' ג') היה היה 'שכבר היה'".



2. שם, מתוך פרק י"ב (מטרות הנבואה)

עיקר מציאות הנבואה במין האדם אינה כדי להגיד העתידות ולסדר ענינים פרטיים אישיים עמו, שיוודע זה ע"י הקוסמים והחוזים בכוכבים, אבל כדי להגיע האומה בכללה או המין אל השלמות האנושי. וזה דבר ביארוהו חז"ל בפרק אין עומדין (ברכות ל"ב)

אמרו (שמות ל"ב, ז'): " ויאמר ה' אל משה לך רד, כי שחת עמך, אמר לו הקב"ה רד מגדולתך, כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל, עכשיו שישראל חטאו אתה למה לי? הנה בארו בפרוש כי הגיע משה אל המדרגה ההיא לא היה אלא בשביל ישראל, כדי שיקבלו התורה ויקימוה. וכן אמרו בתורת כהנים: "כתיב: (ויקרא כ"ז, ל') 'אלה המצוות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל, זכות ישראל גרמה לו". ובעבור זה אמרו קצת החכמים שהתחלת הגעת הנבואה למשה לא היה על המדרגות שכתבנו בפרק י' אבל היה ענין נסי, חל עליו פתאם ברצון אֱלֹהֵי עַם הַיּוֹתוּ בַלְתִּי מוֹכֵן וְלֹא רָאוּי אֶל הַמְּדַרְגָּה הַגְּדוּלָה הַהִיא כְּדֵי לְהַגִּיעַ הַמִּיּוֹן הָאֲנוּשִׁי אוֹ הָאוֹמָה בְּכַלְלָה אֶל הַתְּכַלִּית הָאֲנוּשִׁי. ולזה אמר לו ה': עכשיו שישראל חטאו אתה למה לי? כלומר, אם אין התכלית הוזה מגיע, אין צורך בהגעת הנבואה לנביא. ולזה תמצא כי, כשאמרו רז"ל (שבת צ"ב): "אין הנבואה שורה אלא על חכם, גבור ועשיר ובעל קומה" הוכיחו אותו ממש כי למה שהגעת הנבואה לנביא אינו אלא בהשלמת האומה, ראוי שימצאו בו התארים שנמצאו במשה שהיתה נבואתו לזה התכלית, ולזה היה אחד מהם בעל קומה כדי שיהיה מקובל ומהודר בעיני האומה, ואם לא ימצאו בנביא אלו התארים שהם לתועלת האומה, אין תועלת בהגעת הנבואה אליו.

[ומזה יתבאר לך הטעם למה מנינו תורה מן השמים עיקר והנבואה שורש מסתעף ממנו כי כבר היה ראוי שיהיה הענין בהפך שיהיה העיקר הוא הנבואה ותורה מן השמים שורש מסתעף ממנו. אלא שאם היתה הגעת הנבואה אל המיין האנושי כדי שעל ידה ידעו אנשים הדברים האישיים המתחדשים בעולם המחשבה – היה זה ממה שיקשה, אבל אחר שבארנו שההכרח המביא אל המצא הנבואה הוא כדי להישיר האנשים אל מול ההצלחה הנצחית כדי שיוודעו על ידה הדברים הנרצים אצל ה' יתברך מהבלתי נרצים, וישיג האדם התכלית האנושי בעשיית אותן הפעולות – אין זה ממה שיקשה, כי אחר שתכלית המצא הנבואה הוא כדי שתגיע על ידה הישרה אֱלֹהֵית לְמִיּוֹן הָאָדָם שֶׁהִיא תוֹרָה מִן הַשָּׁמַיִם, ראוי שימנה תורה מן השמים עיקר, לפי שהוא ההכרח המביא אל המצא הנבואה, ולזה שמנו הנבואה שורש מסתעף לתורה מן השמים].



(ע"ע לעיל פ"ב, ו', על האמונה כניצוץ נבואי בישראל).



עם היותו. למרות היותו. להישיר האנשים. להורות לאנשיו הדרך הישרה.

בשולי המקורות

בנבואה יש להרגיש במיוחד את שינוי התפיסות של הרמב"ם וריה"ל. **ריה"ל** רואה בנבואה מין **חוש** ששי, בו רואה הנביא, שומע, ויודע דברים אשר אחרים אינם רואים, שומעים ויודעים אותם. מתוך היות הדבר חוש, אין זה מן הדברים היכולים להיות נקנים ע"י למוד, התעמקות וכיו"ב. זהו כשרון שרק מי שנחן בו זוכה בו.

כאשר אין נתן להסביר לעיור את מראה הצבעים, וכאשר לא יתכן שיתפוס את הבדליהם ע"י התעמקות שכלית, כן לא יתכן להסביר את ההרגשות הנבואיות לאלה שאינם שייכים לזה.

בנבואה מוקם הקשר **המודע** בין הבורא לבין האדם. הנביא "רואה" את האֱלֹהִים. הוא פוסק מלהיות אצלו דבר שבהשגה שכלית. הוא בשבילו **מציאות** המשתקפת בתוך כל היקום. בהגיעו להרגשת קרבת ה' הוא מגיע לדרגת הנועם הגדול ביותר שהאדם יכול להרגיש. ושוב אינו רואה את תוכן חייו אלא בהתמדה בקשר הזה.

הנבואה עם שהיא יוצאת לפועל ע"י **אחד** נבחר, **העם** המעמיד את הנביא יש בו אף הוא ממעלות הנביא. יתר ע"כ אין מעלת הנביא בשביל עצמו אלא **בשביל כל העם כולו** (כוזרי מאמר ב' נ"ו). הוא משמש כאילו המכשיר שעל ידו זורם השפע האֱלֹהִי ומוקם הקשר שבין העם כולו לאֱלֹהִיו. השומעים לנביא, המקושרים אליו, המושפעים ממנו, נדבקים מהאקסטזה האֱלֹהִית של הנביא, אף הם מגיעים לבחינת "טעמו וראו" ואף אצלם מגיעה ההרגשה לדרגה של "כל עצמותי תאמרנה".

בנקודה זו של הרגשת הנועם העליון בקרבת ה' מקור החיים רואה ריה"ל את המטרה הגדולה של הנבואה, וכאן **ההבדל (לדעתו) בין התפיסה הנבואית באֱלֹהִים לתפיסה הפילוסופית**, ההבדל בין "אֱלֹהִי אברהם" ל"אלהי אריסטו". במקום שהאחרון הוא אֱלֹהִים קר ורחוק אשר ההתענינות בו היא רק מבחינה **מדעית** ואשר השגתו אינה מחייבת את האדם למשהו, "אֱלֹהִי אברהם" הופך להיות חיי רוחו של האדם אשר עליו הוא חי ואשר על קדושת שמו הוא גם מוכן למסור את חייו. על פי שטתו מדגיש ריה"ל את התנאים החיצוניים שבהם תלוי מעמד הנבואה: כשם שיש למציאות טבע גשמי שבהרכבי הסבות פועלים **חוקי** הטבע ונראות תופעות. כך הטבע הרוחני - אם חסרים התנאים לא תוכל הנבואה להגלות, כשם שבחוסר תנאים קרקעיים או אקלימיים לא יכול הצמח להקלט ולגדול.

הרמב"ם לעומת זאת רואה את הנבואה כמקסימום ההשגה **השכלית** של האדם בהכרת **האמת**, **הנבואה היא הכרת העולם והאדם**, הכלל והפרט מתוך נקודת ראות ההיקף הכללי והבחנה מדוקדקת של הפרטים כאחד, עפ"י המדות הכלליות שבהם מתנהל העולם. הנבואה זוהי הברקה המאירה את האפילה, זוהי הכרת האמת המלאה שעל ידה נראה העולם באור יקרות והדברים הנעלמים מהעין הרגילה נראים בבהירות מפליאה. האמת קיימת ועומדת, אבל עינים לראותה אין לנו. השכל בהתפתחותו העליונה הוא העינים בהן רואה האדם את האמת. ממילא מובן שכל מה שעומד בדרך ההתפתחות השכלית הוא מוכרח להפריע להשגת הנבואה. הפחיתויות של המדות מפריעות לנבואה היות שגם אותן יש לראות כפחיתויות שכליות.

הרמב"ם לועג לדעה האומרת שאין צריך לתנאי הכשרה שכלית לנבואה וש"השם ינבא מי שירצה". וזה תוצאה **ישירה** מתפיסתו את הנבואה - נבואה כמקסימום השגה **שכלית** אינה יכולה לדור בכפיפה אחת עם מי שחסרה אצלו ההכשרה להתעמקות שכלית, נבואה עם חסר ידיעה היא תרתי דסתרי.

[אין השגת ריה"ל על אֵלֵהי אריסטו השגה לפי הרמב"ם הרואה את **אהבת ה' ויראתו אף** היא כתוצאה מהתפעלות **שכלית** העוברת דרך הרגשות (כמבואר בה' יסוה"ת פ"ב)].

אכן אם מנקודת ראות כללית הרמב"ם מתקרב לגישה **הפילוסופית** הכללית הוא מציין יחד עם זה את **ההבדל** היסודי שבינו לבינה. נבואה זוהי דרגה מקסימלית של התפתחות שכלית, אולם לדרגה זו **אין** בכחו של כל האדם להגיע **בעצמו**. נחוצה לזה "אתערותא דלעילא" **פתיחת שערי בינה האחרונים היא רק בידי שמים**. האדם שובר את כל המנעולים אך נשאר עומד בפני מעין חתום אשר רק בחסד אלקים יכול הוא לזכות בו.

כאן נפגשים התחומים של הרמב"ם הפילוסופי עם הרמב"ם איש האמונה. לא לחנם מוגדרת אצלו הנבואה לא כ"עמוד החכמות" (כשם שהוא מגדיר את מציאות ה') אלא כאחד מ"יסודי הדת". לאט לך בן אדם! בלי סיוע ממרומים תשאר לעולם מגשש באפילה!

(השווה גם דעת בעל "העיקרים" שהיא שונה משניהם).

פרק י"ח. תורה ומצוות

יסוד מוסכם - אין תועלת לבורא במעשי המצוות. הבעיה הקיימת - למען מה ולמען מי ניתנו המצוות. מצוות שכליות ושמעיות. מעשה המצוה כמחנך. העקרון שביסוד המצוות והביטוי המעשי. המצוה ביסודה העליון ובהתגשמותה בעולם המעשה. השפעה נסתרת של מעשה המצוה. כפיה ורצון בקיום המצוות.

בתנ"ך

ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם־חכם ונבון הגוי הגדול הזה:

דברים ד, ו.



ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם אני ה':
ויקרא י"ח, ה'.



בכל הדרך אשר צוה ה' אֱלֹהֵיכֶם אתכם תלכו למען תחיון וטוב לכם והארכתם ימים בארץ אשר תירשון:

דברים ה, ל.



כי לקח טוב נתתי לכם - תורתִי אל תעזבו:

משלי ד, ב'.



עין חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר:
דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום:

משלי ג, י"ח.



בדברי חז"ל

העולם נברא על-פי חוקי התורה.

"ה' בחכמה יסד ארץ" כשברא הקב"ה את עולמו נתיעץ בתורה וברא את העולם.

תנחומא, בראשית א'.



קיום העולם תלוי בקבלת התורה.

וארשב"ל מאי דכתיב (בראשית א'): "ויהי ערב ויהי בקר יום הששי". מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשי בראשית ואמר אם ישראל מקבלים את תורתו – מוטב, ואם לאו אני מהזיר אתכם לתהו ובהו.

ע"ז ג'.



התורה מקנה לאדם חירות מוחלטת.

אל תקרי חרות אלא חרות, שאין לך בן-חורין אלא מי שעוסק בתורה.

פרקי אבות פ"ו, מ"ב.



טעמי מצוות

האומר על קן צפור יגיעו רחמיך (מראים עצמם כמתכוונים להעמיק בלשון תחנונים, רש"י) וכו' משתקים אותו.

מאי טעמא? – פליגי בה תרי אמוראי במערבא. חד אמר: מפני שמטיל קנאה במעשי בראשית (לומר: על אלה חס, ולא על שאר בריותיו, רש"י). וחד אמר: מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות (מדותיו – מצוותיו). והוא לא לרחמים עשה אלא להטיל על ישראל חוקי גזירותיו, להודיע שהם עבדיו ושומרי מצוותיו וגזירות חוקיו, אף בדברים שיש לשטן ועכו"ם להשיב עליהם ולומר: מה צורך במצוה זו? – רש"י).

ברכות ל"ג:



וא"ר יצחק: מפני מה לא נתגלו טעמי תורה, שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן, ונכשל בהם גדול העולם. כתיב (דברים י"ז): "לא ירבה לו נשים". אמר שלמה: אני ארבה ולא אסור. וכתיב (מל"א י'): "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו"; וכתיב (דברים י"ז): "לא ירבה לו סוסים" ואמר שלמה: אני ארבה ולא אשוב. וכתיב (מל"א י"א): "ותצא מרכבה ממצרים" וכו'.

סנהדרין כ"א:



בדברי הקדמונים

א. התורה, חלקיה וערכה בשביל האדם
רס"ג. האמונות והדעות (מתוך מאמר ג')

הודיענו אלהינו ית' בדברי נביאיו שיש לו עלינו תורה נעבדהו בה, ובה מצוות שצוה אותנו בהם, אנחנו חייבים לשמרם ולעשותם בלב שלם. הוא אמרו (דברים כ"ו, ט"ז): "היום הזה ד' אלהיך מצוך לעשות את החקים האלה ואת המשפטים ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך". והעמידו לנו נביאיו על המצוות ההם האותות והמופתים המלאים ושמרנום ועשינו אותם מיד. ואחר כך מצאנו העיון מחייב שנצוה בה ולא היה ראוי לעזבנו מבלעדי דבר, וראוי שאבאר ממה שמחייב אותו העיון לענין הזה דברים וענינים. ואומר, כי השכל מחייב להקביל כל מטיב. אם בהטבה אם הוא צריך אליה, אם בהודות – אם איננו צריך לגמול. וכאשר היה זה מחיובי השכל, לא היה נכון שיעזבהו הבורא ית' בעניני עצמו, אבל התחייב לצוות ברואיו בעבודתו והודות לו בעבור שבראה. והשכל מחייב עוד שהחכם לא יתיר לגדפו ולקללו, והתחייב עוד למנוע הבורא עבדיו מזה להקביל בו. והשכל מחייב עוד שימנע הברואים לחטא קצתם לקצתם בכל מיני החטאים, והתחייב עוד שלא יתיר להם החכם זה. והשכל מכשיר עוד שיטריח החכם עושה בדבר מהדברים

א. הוא אמרו. הוא מה שאמר הכתוב. האותות והמופתים המלאים. הנסים הברורים שאי אפשר שלא להכיר בהם. העיון מחייב וכו'. השכל מבין שראוי הדבר שנהיה מצווין, להקביל כל מטיב. להכיר תודה לעושה טובה. אם בהודות. או במתן תודה. בעניני עצמו. איך שכל אחד יבין זאת מדעת עצמו. קצתם לקצתם. אלה לאלה. שיטריח החכם עושה. שיטיל עלינו הקב"ה לעשות.

ויתן לו שכרו עליו, בעבור שיגיעוהו אל התועלת בלבד, מפני שהיה זה ממה שמועיל לעושה ולא יזיק המטריח. וכאשר נקבץ אלו הארבעה ענינים יהיו כלליהם הם המצות אשר צונו אֱלֹהֵינו. והוא שחייבנו לדעתו ולעבדו בלב שלם כמו שאמר הנביא (דה"א, כ"ח, ט'): "ואתה שלמה בני דע את אֱלֹהֵי אבִיךָ ועבדהו בלב שלם ובנפש חפצה". ועוד הוזהרנו מהקבילו בקללות ובגדופים, אע"פ שאינם מזיקים אותו אלא שאין מדרך החכמה להתירם, באמרו (ויקרא כ"ד, ט"ו): "איש איש כי יקלל אֱלֹהֵיו ונשא חטאו". ולא התיר לקצתנו להרע לקצתנו ולחמסם כמו שאמר (שם י"ט, י"א): "לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו". ואלה השלשה ענינים, הם ומה שנסמך אליהם, הם החלק הראשון משני חלקי המצות. ונסמך אל הראשון מהם להכנע לו ולעבדו ולעמד לפניו והדומה לזה, והכל בכתב. ונסמך אל השני שלא ישותף לו ולא ישבע בשמו לשקר, ושלא יתארהו בתארים המגנים והדומה לזה, והכל בכלל. ויסמך אל השלישי עשות המשפט והאמת והצדק והדין והרחקה מהרוג המדברים ואיסור הנאוף והגנבה והרכילות ושיאהב המאמין לאחיו מה שהוא אוהב לנפשו וכל אשר נכלל באלה השערים, והכל בכתב. וכל ענין מאלה שמצוה בו נטע בשכלנו טובתו, וכל ענין מהם שהזהיר ממנו נטע בשכלנו גנותו כמו שאמרה החכמה אשר הוא השכל (משלי ח', ז'): "כי אמת יהגה חכי ותועבת שפתי רשע".

והחלק השני דברים אין השכל גוזר אותם שהם טובים לעצמם ולא מגונים לעצמם, הוסיף לנו הבורא עליהם צווי והזהרה להרבות גמולנו והצלחתנו עליהם כמו שאמר (ישעי' מ"ב, כ"א): "ד' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר". והיה המצווה בו מהם טוב, והמוזהר ממנו מהם מגונה למקום העבודה בהם. והוספו בענין השני בחלק הראשון. ועם זה אי אפשר שלא יהיה להם עם ההסתכלות תועלות חלקיות ועלילה מעטה בדרך המושכל כאשר היה לחלק הראשון תועלות גדולות ועלילה גדולה מדרך המושכל.

וראוי שאקדם הדברים על המצוות השכליות תחלה, ואומר: מן החכמה לאסור שפיכות דמי המדברים, שלא יותר זה, ויכלה קצתם את קצתם ויש בו אחר מה שמרגישים בו מן הצער בטול הענין שכוון בו החכם ומכרית אותם מהרג מאשר בראם לו והטריחם

בעבור שיגיעוהו וכו'. בכדי שיקבל מזה תועלת. ונסמך אל הראשון. ויוצא כתוצאה מהסוג הראשון. הכל בכתב. הכל לפי שמפורש בתורה הכתובה. והי' המצווה בו מהם הטוב וכו'. באופן זה, הפכו הדברים שיש עליהם צווי לעשותם – טובים, ואלה שהוזהרו מלעשותם – רעים, כיון שכך נצטוו ובהם היא עבודת האדם לשכר ועונש. והוספו בענין השני וכו'. מבחינה זאת השניה, שרים הם לחלק הראשון, (שהטוב והרע שבהם מצד עצמם). תועלות חלקיות ועלילה מועטה. תועלת חלקית וענין בעשייתם או אי-עשייתם גם מבחינה שכלית. אחר שמרגישים בו מן הצער. נוסף על היות פעולה זו גורמת צער. ומכרית אותם מהרג. והרציחה מונעת אותם מהמטרה.

בו. ומן החכמה לאסור את הזנות שלא יהיו המדברים כבהמות, ולא ידע אחד מהם אביו שיכבדהו גמול שגדלהו, ושיורישוהו האב טרפו כאשר ירש ממנו המציאה ושידע שאר קרוביו מדוד ואחי אם ויעשה מה שהוא מוצא להם מן החנינה. ומן החכמה לאסור את הגנבה כי אם תותר יבטחו קצת בני אדם על גניבת ממון קצתם ולא יישבו העולם ולא יקנו ממון, אך אם יבטח הכל על זה תבטל הגנבה עוד בבטול הקנינים, מפני שלא ימצא מה שיגנב כלל. ומן החכמה אך מראשיתה דבר צדק ועוזב הכוזב כי הצדק הוא האמירה על הדבר כאשר הוא ובענינו, והכוזב הוא האמירה על הדבר לא כאשר הוא ולא בענינו, וכאשר יפול החוש עליו וימצאהו בתכונה מהתכונות ותליץ עליו הנפש בהפך בתכונת זולתה, מקבילות שני התכונות בנפש ומתהפכות ותשער מהמנעם בדבר נכרי.

ואח"כ אומר שראיתי מבני אדם מי שסובר כי אלה ד' השרשים המוזרים אינם מוזרים אבל המוזר אצלו מה שיצעררו וידאיגהו, והטוב אצלו מה שיערב לו וירגיעהו. ולי על הדברים האלה תשובה רחבה במאמר הד' בשער הצדק. אך אזכר ממנה הנה קצת. ואומר כי מי שחושב זה, כבר עזב כל מה שהבאתיו לראיה הנה, ומי שעזב זה הוא סכל והסתלק טרחו מעלינו. ועם זה לא אנוח עד שארחיבהו ההתהפכות וההמנע. ואומר כי הריגת השונא מה שיערב להורג ויצער ההרוג ולקחת הממון והנשים הנשואות ממה שיערב ללוקח ויצער ללוקח ממנו. ועל המחשבה הזאת יתחייב להיות כל פעל מאלו השנים חכמה וסכלות יחד, חכמה מפני שיערב לגנב ולהורג ולזונה, וסכלות מפני שהוא מצער בעל דינו. וכל דעת שמביאה אל ההתהפכות ועל ההמנע הוא שקר אך יתקבץ עליהם ההפך הזה באיש א', כדבש שנפל בו מעט ארס, אכלו והוא ערב והורג ומתחייבים שתהיה חכמה וסכלות יחד.

אחר כן אומר בחלק הב' אשר הוא מותר בשכל והתורה צותה בקצתו ואסרה קצתו והניחה השאר מותר כמו שהוא, כמו קדוש יום בין ימים בשבתות ומועדים, וקדוש איש משאר בני אדם ככהן והנביא. וההמנע מאכול קצת המאכלים ומשכב קצת בני אדם, והפרישות תיכף לקצת המקרים בעבור הטומאה. ואלה השרשים ומה שיוולד מהם ומה

מפני שלא ימצא וכו'. אי אפשר יהיה גם לגנוב, כי לא יהיה רכוש בכלל. אך מראשיתה. כבר התפיסה הפשוטה ביותר. וכאשר יפול החוש עליו וכו'. לדוגמא. אם תהיה סתירה בין תפיסת החושים לבין תפיסת השכל, שלא יתכן שיתקבלו על הדעת שניהם כאחד. המוזרים אינם מוזרים. מה שנראה לנו בלתי מתקבל על הדעת, לדעתו זה כן מתקבל. והסתלק טרחו מעלינו. אין אנו מחויבים לטרוח עצמנו אתו. שארחיבהו ההתהפכות וההמנע. בהרחבת דברים יתברר שזה סותר את עצמו ובלתי ראוי להתקבל.

שיצטרף אליהם אף על פי שהעלה הגדולה בקיומם מצות א־להינו והבאתנו אל התועלת, אני מוצא לרובם עלות חלקיות מועילות, ואני רואה לזכור קצתם ולדבר עליהם, וחכמת הבורא למעלה מהכל.

ואומר: כי מתועלת קדוש קצת הזמן תחלה, בעזיבת המעשים בו, להגיע אל המנוחה מרב היגיעה, ולהגיע אל קצת החכמה, וחלק מן התוספת בתפלה, ויפנו בני אדם לפגיעת קצתם את קצתם בהתקבצם, וידברו בעניני תורתם, ויכריזו בהם וכל הדומה לזה. ומתועלת קדוש איש מיוחד לקבל ממנו החכמה יותר, ולהפגיע בעדם, ולחבב לבני אדם הדרך הישרה, כדי שיגיעו אל מעלות ושישתדל להישיר בני אדם, כיון שהוא ראוי לכך ומה שדומה לזה. ומתועלות אסור אכילת קצת בעלי חיים שלא ידמוהו לבורא, כי לא יתכן שיחייב לאכול מה שהוא דומה לו, ולא לטמא; ושלא יעבוד האדם מאומה מהם כי לא יתכן לעבוד מה שהושם לו למאכל ולא מה שהושם אצלו טמא. ומתועלת הרחקת שכירת קצת הנשים, אשת-איש – כאשר הקדמנו, אבל האם והאחים הצורך מביא להתייחד עמם, ובהתרת נשואיהם היה עולה על לבם לזנות עמם, ושלא יתאוו לצורה היפה מקרוביהם ושלא ימאסו צורה שאיננה יפה כשיראו קרוביהם אינם חפצים בה. ומתועלות הטומאה והטהרה שיכנע האדם מעצמו ושתיקר בעיניו התפלה אחר שפסק ממנה ימים שייקר בעיניו הקודש והמקדש אחר שנמנע ממנו ימים ושישיב לבו ליראת שמים. ועל זה הדמיון כאשר יחקרו רוב המצות האלה השמעיות ימצא להם מן סעיפי העלילה ותועלותיה דברים רבים, וחכמת הבורא בדעתו למעלה מכל מה שישגהו המדברים כמו שא' (ישעי' ל"ה, ט'): 'כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיהם'.

וכיון שאמרת זה הכלל בשני חלקי המצות והם השכליות והשמעיות ראוי שאבאר מה היה הצורך לשלוחים ולנביאים. כי שמעתי כי יש אנשים שאומרים כי אין לבני אדם צורך לנביאים ושישכליהם מספיקים להם להישירם במה שיש בהם צורך מן הטוב ומן הרע. ושבתי אל מבחן האמת וראיתי בו, שאם היה הדבר כמו שאמרו, הבורא יודע בו יותר מהם ולא היה שולח שלוחים כי איננו פועל מה שאין לו ענין. ואחר כך הסתכלתי בענין ומצאתי צורך הברואים אל השלוחים צורך גדול, לא מפני המצוות השמעיות בלבד להודיע אותם, אך מפני המצוות השכליות, כי המעשה בהם לא ישלם כי אם בשלוחים שיעמידו בני אדם עליהם. ומזה, שהשכל דן בהודאה לאל על טובתו ולא שם גבול

שהעלה הגדולה. הסבה העיקרית. וחכמת הבורא וכו'. אין זאת אומרת, שאנו מתימרים לומר שירדנו לסוד עומק הדברים. בעזיבת המעשים בו. במה שאין עושים בו שום מלאכה. לפגיעת קצתם את קצתם. להפגש האחד עם השני. שלא ידמוהו לבורא. שלא יתפכוהו לאליל. כי לא יתכן וכו'. ולא לטמא. שכן דבר שאוכלים או מה שמשקצים ומחשיבים כטמא לא יתכן להקדיש ולהעריך.

להודאה ההיא לא ממאמר ולא מזמן ותכונה והצטרכו לשלוחים. ושמנו לו גבול קראוהו תפלה. ושמנו לו עתים ומאמרים מיוחדים ותכונה מיוחדת ומגמה מיוחדת. ומזה, שהשכל הרחיק הנאוף ואין בו גבול מושם איך תהיה האשה נקנית לאיש עד שתשוב כאשת איש, היה זה בדבור בלבד או בממון בלבד או ברצון אביה בלבד או בעדות שנים או עשרה או בקבוץ אנשי העיר בזה או בסימן שיסמנו עליה או שירשמוה ברושם. ובאו הנביאים ואמרו במהר ושטר ועדות. ומזה, כי השכל מרחיק הגנבה ואין בו איך יהיה הממון ברשות האדם עד שיהיה קונחו מדרך המלאכה או מדרך הסחורה, או מדרך הירושה או מדרך ההפקר כמו ציד הבר והים, או בתת הדמים יתקיים המקח, או בדבור בלבד, ושאר מה שיפול בשער הזה מן הספקות שהוא ארוך ורחב. ובאו הנביאים בכל שאר מהם בדין פוסק. ומזה, הערכת החבלות כי השכל רואה לשער הנזק ולשום לשעורו גבול אם בתוכה בלבד או בקללה עמה או בהלקאה גם כן. ואם היה בהלקות כמה שעורו וכן הקללה והתוכחה או שלא יספיקו ממנו כי אם בהמיתו, ואם ענש כל מזיק אחד או קצתם אינו דומה לקצתם. ושמנו הנביאים לכל אחד מהם תשלום ידוע ושתפו קצתם עם קצתם בענינים ושמנו לקצתם תשלום ממון. ובעבור אלה הדברים אשר ספרנו והדומה להם הוצרכנו לשליחות הנביאים, כי אם היינו מונחים לעצנתנו היינו חולקים בדעותינו ולא היינו מסכימים על דבר, ועוד – בעבור השמעיות כאשר בארתי.



ב. המצוות כאמצעי לקבלת השפע האלהי ריה"ל. כוזרי (מתוך מאמר א')

ט. אמר החבר: בדברך זה לא הצרכתני אל דברים רבים להשיבך. האתה מיחס זאת החכמה הנמצאת בבריאת הנמלה, דרך משל, אל גלגל או אל כוכב או לזולתו מבלתי הבורא היכול, המשער, אשר נתן לכל דבר חוקו מאין תוספת וחסרון.

ע. אמר הכוזרי: וזהו המיחס אל פועל הטבע.

עא. אמר החבר: ומה הוא הטבע.

ואם ענש כל מזיק אחד. אם מענישים באותו העונש על כל מין נזק.

ב. או לזולתו מבלתי הבורא. למישהו אחר ולא לבורא. המשער. הקובע את המדה והשיעור לכל דבר. אשר בה. אשר על ידה.

עב. אמר הכוזרי: הוא כוח מהכוחות על מה ששמענו בחכמות, ואין אנו יודעים מה הוא, אבל החכמים יודעים אותו בלי ספק.

עג. אמר החבר: אבל ידיעתם בו כידיעתנו. גדר אותו הפילוסוף כי הוא ההתחלה והסיבה אשר בה ינוח וינוע הדבר אשר הוא בו בעצם ולא במקרה.

עד. אמר הכוזרי: כאלו הוא אומר, כי הדבר אשר ינוע מעצמו וינוח מעצמו יש לו סיבה מה, בה ינוח וינוע, וסיבה ההיא – היא הטבע.

עה. אמר החבר: זה הוא שרצה לומר עם דייקות רב ודקדוק והפרש בין מה שיפעל במקרה ממה שיפעל בטבע, והדברים מבהילים השומעים, אבל העולה מידיעתם בטבע – זה הוא.

עו. אמר הכוזרי: אם כן אני רואה שהתעונו בשמות אלה ושמונו משתפים עם הבורא, באמרנו: "הטבע, חכם פועל" ואפשר שנבוא לומר: "בורא" על טעם דבריהם.

עז. אמר החבר: כן הוא, אבל יש ליסודות ולשמש ולירח ולכוכבים פעלים על דרך החמום והקרור, וההרטבה והיובש והתלויים בהם, מבלי שניחס להם חכמה רק עבודה, אבל הציור והשעור וההזרעה וכל אשר בו חכמה לכוונה, לא יתיחס כי אם לחכם היכול המשער, ומי שקורא אלה שמתקנים החומר בחמום ובקרור טבע, לא יזיק, כשמרחיק מהם החכמה, כאשר ירחיק מהאיש והאשה יצירת הולד בהתחברם, אך הם עוזרים להומר המקבל צורת האדם, מאת המציר החכם. ואל יהיה רחוק בעיניך הראות רשמי ענינים אלוהיים נכבדים בעולם הזה התחתון, כשיהיו החמרים ההם נכונים לקבל אותם. וזהו שורש האמונה ושורש המרי.

עח. אמר הכוזרי: ואיך יהיה שורש האמונה הוא שורש המרי.

עט. אמר החבר: כן, כי הדברים אשר יכינו לקבל הרשמים ההם האלהיים אינם ביכולת אדם ולא יוכלו לשער כמותם ואיכותם, ואם ידעו עצמם לא ידעו זמניהם ומקומותיהם וחיבורם והזימון להם, צריך בזה אל ידיעה שלמה ומפורשת תכלית הבאור מאת האלהים. ומי שהגיעו הדבר הזה וקיים אותו על גבוליו ותנאיו בלב שלם, הוא המאמין. ומי שהשתדל לתקן הדברים לקבל הענין ההוא במחקר וסברות והקשות ממה

עם דייקות רב וכו'. אחרי שנברר באופן מדויק, ושמונו משתפים עם הבורא. ועשו את הטבע כאילו היה בעל תכונות של הבורא. הטבע חכם פועל. הטבע פועל בחכמה. כשמרחיק מהם החכמה. כשאינו מייחס להם פעולה מכוננת ע"י השכל. ואל יהיה רחוק בעיניך וכו'. אל יהיה מופרך ובלתי מתקבל על הדעת בעיניך. שרש האמונה והמרי. בתפיסה נכונה או בלתי נכונה את הבנת ענין זה, הפרש בין ההולך בדרך הנכונה להולך בדרך ההמראה. ואם ידעו עצמם. גם עם ידעו את עצם הדברים הנצרכים.

שימצא בספרי החזוים, הורדת הרוחניות ועשית הטלסמאות, הוא הממרה, כי הוא מקריב הקרבנות ומקטיר הקטורות מהקשה וסברא, ואיננו יודע אמתת מה שראוי, וכמה ואיך, ובאיזה מקום, ובאיזה עת ומי מבני אדם, ואיך ראוי להתעסק בענין ההוא וענינים רבים ספורם יארך. והיה ככסיל, אשר נכנס באוצר רופא מפורסם כי רפואותיו מועילות והרופא איננו בו, ובני אדם היו מכוונים אל האוצר ההוא לבקש התועלת, והכסיל ההוא נותן להם מן הכלים ההם והוא לא היה מכיר רפואות, ולא כמה ראוי להשקות מכל רפואה לכל איש ואיש, והמית ברפואות ההם אשר היו מועילות להם, ואם יודמן שיקבל תועלת אחד מהם בכלי מן הכלים ההם יטו בני אדם אליו ויאמרו כי הוא המועיל בעצמותו אמנם הוא עצת הרופא ההוא החכם אשר חיבר הרפואות ההם והיה משקה אותם כראוי והיה מצוה החולה שיומן מה שצריך לכל רפואה ורפואה ממאכל ומשקה ותנועה ומנוחה ושינה וקיצה ואויר ומשכב וזולתם. ועל הדרך הזה היו בני אדם קודם משה, זולתי מעט מזער, נפתים בנימוסי הכוכבים והטבעים ונעתקים מנימוס אל נימוס ומאלוה אל אלוה, ואפשר שמחזיקים ברבים מהם ושוכחים מנהיגם ומנהלם, ומשימם סיבה לתועלות, והם בעצמם סיבה לנוקים, כפי ההכנה והזימון. אבל המועיל בעצמו הוא הענין האלהי, והמוזיק בעצמו הוא העדרו.



ג. נצחיות התורה

רמב"ם. היד החזקה (ה' יסודי התורה, פ"ח)

א. משה רבנו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף, אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאים, לא להביא ראיה על הנבואה. היה צריך להשקיע את המצריים קרע את הים והצלילן בתוכו, צרכנו למזון הוריד לנו את המן, צמאו בקע להן את האבן, כפרו בו עדת קרח בלעה אותן הארץ, וכן שאר כל האותות. ובמה האמינו בו? במעמד הר סיני – שעיינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים: משה, משה לך אמור להן כך וכך. וכן הוא אומר: "פנים בפנים דבר ה' עמכם" ונאמר: "לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת". ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי שנאמר: "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם". מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה.

המועיל בעצמותו. המועיל מצד מהותו (ולא באופן מקרי).

ב. נמצאו אלו ששולח להם הם העדים על נבואתו שהיא אמת ואינו צריך לעשות להן אות אחר, שהם והוא עדים בדבר, כשני עדים שראו דבר אחד ביחד שכל אחד מהן עד לחברו שהוא אומר אמת ואין אחד מהן צריך להביא ראיה מחבירו. כך משה רבנו כל ישראל עדים לו אחר מעמד הר סיני ואינו צריך לעשות להן אות, וזהו שאמר לו הקב"ה בתחילת נבואתו בעת שנתן לו האותות לעשותן במצרים ואמר לו: "ושמעו לקולך". ידע משה רבנו שהמאמין על פי האותות יש בלבבו דופי ומהרהר ומחשב והיה נשמט מלידך ואמר: "והן לא יאמינו לי", עד שהודיעו הקב"ה שאלו האותות אינן אלא עד שיצאו ממצרים ואחר שיצאו ויעמדו על ההר הזה יסתלק הרהור שמהרהרין אחריו, שאני נותן לך כאן אות שידעו שאני שלחתיך באמת מתחילה ולא ישאר בלבם הרהור, והוא שהכתוב אומר: "וזה לך האות כי אני שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה". נמצאת אומר שכל נביא שיעמוד אחר משה רבנו אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו כדי שיאמר אם יעשה אות נשמע לו לכל מה שיאמר, אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה ואמר: "אם נתן אות אליו תשמעו" כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים, ואע"פ שאין אנו יודעים אם העידו אמת אם שקר. כך מצוה לשמוע מזה הנביא אע"פ שאין אנו יודעים אם האות אמת או בכשוף.

ג. לפיכך אם עמד הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבנו אין שומעין לו ואנו יודעים בבאור שאותן האותות בלט וכשוף, לפי שנבואת משה רבנו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה, אלא בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא. הא למה הדבר דומה, לעדים שהעידו לאדם על דבר שראה בעיניו שאינו כמו שראה, שאינו שומע להן אלא יודע בודאי שהן עדי שקר. לפיכך אמרה תורה שאם בא האות והמופת לא תשמע אל דברי הנביא ההוא, שהרי זה בא באות ומופת להכחיש מה שראית בעיניך. והואיל ואין אנו מאמינים במופת אלא מפני המצוה שצונו משה, היאך נקבל מאות זה שבא להכחיש נבואתו של משה שראינו ושמענו.



שם, פרק ט' א'-ב'

א. דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת שנאמר: "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו". ונאמר: "והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת". הא למדת שכל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם.

וכן הוא אומר: "חוקת עולם לדורותיכם" ונאמר: "לא בשמים היא". הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישראל ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה, או לגרוע מצוה, או לפרש במצוה מן המצוות פרוש שלא שמענו ממשה, או שאמר שאותן המצוות שנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדורי דורות אלא מצוות לפי זמן היו, הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה, ומיתתו בחנק על שהויד לדבר בשם ה' אשר לא צוהו, שהוא ברוך שמו צוה למשה שהמצוה לנו ולבנינו עד עולם, ולא איש אל ויכזב.

ב. א"כ למה נאמר בתורה: "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך". לא לעשות דת הוא בא, אלא לצוות על דברי תורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה, כמו שאמר האחרון שבהן: "זכרו תורת משה עבדי", וכן אם צונו בדברי הרשות כגון לכו למקום פלוני או אל תלכו, עשו מלחמה היום או אל תעשו, בנו חומה זו או אל תבנה, מצוה לשמוע לו והעובר על דבריו חייב מיתה בידי שמים, שנאמר: "והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי הנביא אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו".



ד. תועלת לאדם במצוות בעוה"ז רמב"ם. מורה נבוכים (ח"ג פ' כ"ו)

כמו שחלקו אנשי העיון מבעלי התורה אם מעשיו ית' נמשכים אחר חכמה או אחר רצון, לא לבקשת תכלית כלל, כן חלקו זאת המחלקת בעצמה במה שנתן לנו מן המצוות. שיש מי שלא יבקש לזה סבה כלל ויאמר שהתורות כולן נמשכות אחר הרצון לבד; ויש מי שיאמר שכל מצוה ואזהרה מהם נמשכת אחר החכמה, והמכוון בה – תכלית אחת, ושהמצוות כולם יש להן סבה ומפני התועלת צוה בהן, והיות לכולם עלה, אלא שאנחנו נסכול עלת קצתם ולא נדע אפני החכמה בהם – הוא דעתנו כלנו, ההמון והסגולות. וכתובי התורה מבוארים בזה: "חוקים ומשפטים צדיקים", "משפטי ד' אמת צדקו יחדיו". ואלה שנקראים חוקים כשעטנו ובשר בחלב ושעיר המשתלח, אשר כתבו עליהם החכמים ז"ל ואמרו: "דברים שחקקתי לך, ואין לך רשות להרהר בהם, והשטן מקטרג עליהן ואומות העולם משיבין עליהן" – לא יאמין המון החכמים שהם ענינים שאין להם סבה

ד. כמו שחלקו וכו'. עי' לעיל פי"א, ג'. שהתורות כולן נמשכות אחר הרצון בלבד. שכל מצוות התורה אינן אלא מפני שזוהו רצון הבורא. נסכול עלת קצתם. לא נבין את סבת אלה מהמצוות.

כלל ולא בוקש להם תכלית – כי זה יביא לפעולות ההבל (כמו שזכרנו); אבל יאמין המון החכמים שיש להם עילה – ר"ל: תכלית מועיל על כל פנים, אלא שנעלמה ממנו, אם לקצור דעתנו או לחסרון חכמתנו. כל המצוות, אם כן יש להם אצלן סיבה – ר"ל: כי למצוה היא או לאזהרה יש תכלית מועילה: מהם מה שהתבאר לנו צד התועלת בהם, כאזהרה מן הרציחה ומן הגנבה, ומהם שלא התבארה תועלתם כמו שהתבאר בנזכרים, כאיסור הערלה וכלאי הכרם. והם אשר תועלתם מבוארת אצל ההמון יקראו משפטים, ואלו שאין תועלתם מבוארת אצל ההמון יקראו חוקים. ויאמרו תמיד: "כי לא דבר ריק הוא", ואם ריק הוא – מכס, ר"ל: שאין נתינת אלו המצוות דבר ריק, שאין תכלית מועילה לו, אלא אם יראה לכם בדבר מן המצוות שענינו כן – החסרון הוא מהשגתכם. וכבר ידעת הדבר המפורסם אצלנו ששלמה ידע סבות המצוות כלן, מלבד פרה אדומה; וכן אמרם שהאלהים העלים סבות המצוות שלא יזלזלו בהם, כמו שארע לשלמה בשלש מצוות אשר התבארה עילתם – ועל זה העיקר נמשכו כל דבריהם, וכתובי הספרים יורו עליו.

אלא שאני מצאתי דבר לחכמים ז"ל בב"ר יראה ממנו בתחלת מחשבה שקצת המצוות אין להם עילה אלא המצווה בהם לבד, ולא כוון בהם תכלית אחר ולא תועלת נמצאת – והוא אמרם שם: "וכי מה אכפת לו להקב"ה בין מי שהוא שוחט מן הצואר למי שהוא שוחט מן העורף? הוה אומר: לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות – שנא: "אמרת ה' צרופה". ועם היות המאמר הזה נפלא מאד, שלא ימצא לו דומה בדבריהם, פרשתי אני בו פרוש תשמעוהו עתה – עד שלא נצא מסדר דבריהם כולם ולא נפרד מהשרש המסכם עליו, והוא – היות כל המצוות בוקש מהם תכלית מועילה במציאות: "כי לא דבר ריק הוא", ואמר: "לא אמרתי לזרע יעקב תהו בקשוני, אני ד' דובר צדק, מגיד מישרים"; ואשר הוא צריך שיאמינהו כל מי שדעתו שלמה בזה הענין הוא מה שאספרהו. וזה: שכלל המצוה יש לה סיבה בהכרח ומפני תועלת אחת צוה בה, אבל חלקיה הם אשר נאמר בהם שהם למצוה לבד. והמשל בו: שהריגת בעלי החיים לצורך המזון הטוב – מבוארת התועלת, כמו שאנחנו עתידים לבאר. אמנם היותה בשחיטה, לא בנחירה, ובפסיקת הושט והגרגרת במקום מיוחד, אלו וכיו"ב – לצרף בהן את הבריות. וכן יתבאר לך ממשלם: שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף. וזכרתי לך זה המשל, מפני שבא בדבריהם ז"ל: שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף. אבל אמתת הדבר היא: כי כאשר הביא ההכרח לאכילת בעלי חיים כוון למיתה הקלה, עם קלות המעשה – שאי אפשר הכאת הצואר אלא בסיף וכיו"ב, והשחיטה אפשר בכל דבר; ולברור מיתה קלה תקנו חדוד הסכין. ואשר ראוי להמשיל באמת מענין החלקים, הוא הקרבן – כי המצוה בהקרבנות הקרבן האחד כבש

בתחלת מחשבה. במחשבה שטחית. להמשיל באמת. לתת דוגמא מתאימה ביותר.

והאחד איל והיות מספרם מספר מיוחד, – זה אי אפשר לתת לו עילה כלל. וכל מי שמטריד עצמו לתת סיבה לדבר מאלו החלקים הוא בעיני משתגע שגעון ארוך, ואינו מסיר בזה הרחקה אך מוסיף הרחקות, ומי שידמה שאלו יש להם סיבה הוא רחוק מן האמת כמי שידמה שהמצוה כולה היא ללא תועלת נמצאת.

ודע שהחכמה חייבה – ואם תרצה, אמור, שהצורך מביא – להיות שם חלקים שאין להם סיבה, וכאילו הוא דבר נמנע בחק התורה שלא יהיה דבר מזה הכת. ואופן ההמנעות בו – שאמרך: למה היה כבש ולא היה איל? השאלה ההיא בעצמה היתה מתחייבת אלו נאמר איל במקום כבש, שאי אפשר מבלתי מין אחד; וכן אמרך: למה היו שבעה כבשים ולא היו שמונה? כן היו שואלים אם אמר שמונה או עשרה או עשרים, שאי אפשר מבלתי מספר בהכרח, וכאילו ידמה זה לטבע האפשר, אשר אי אפשר מבלתי היות אחד מן האפשריים. ואין ראוי לשאול: למה היה זה האפשר, ולא היה זולתו מן האפשריים? כי זאת השאלה התחייב אלו היה בנמצא האפשר האחר במקום זה. ודע זה הענין והבינהו! ואשר אמרו בו תמיד מהיות לכל מצוה סיבה ואשר ידע מהם שלמה, הוא תועלת המצוה בכלל, לא חקירת כל חלקיה.

(ואחר שהענין כן, אני רואה לחלק השש מאות ושלוש עשרה מצוות לכללים רבים, ויהיה כל כלל כולל מצוות רבות שהם ממין אחד או קרובים בענינם; ואגיד לך סיבת כל כלל מהם וראיה תועלתו אשר אין ספק בה ולא מדחה; ואחר כך אשוב לכל מצוה בפני עצמה מהמצוות ההם אשר יכללם הכלל ההוא ואבאר לך סיבתה, עד שלא ישאר מהם רק קצת מצוות מעטות מאד הם אשר לא התבארו לי סיבותם עד היום. וכן התבאר לי גם כן קצת חלקי מצוות ותנאי קצתם ממה שאפשר לתת סיבתו. והנה תשמע אחר כך כל זה).

ואי אפשר לי לבאר לך אלו הסבות כולם אלא אחר שאקדים לך פרקים רבים, אכלול בהם הקדמות מועילות שהם הצעות לענין זה אשר כונתיו – והם אלו הפרקים אשר אתחיל בהם עתה.

ואינו מסיר בזה הרחקה וכו'. ואינו מסביר דבר שאינו מתקבל, אלא להיפך, מוסיף עוד דברים שאינם מתקבלים. וכאילו הוא דבר נמנע וכו'. עד שאפשר לומר שבלתי אפשרי שלא יהא דבר מעין זה בתורה, (כלומר, שהחלקים מוכרח שלא יהא להם טעם). ואופן ההמנעות בו. והסבר מה שאמרנו שזה הכרחי. וכאילו ידמה זה לטבע האפשר. והרי זה מסוג הדברים שיש להם כמה אפשרויות (ולבסוף מתרחשת אחת האפשרויות).

ה. כל המצוות יש להן טעם גלוי רמב"ן. פי' על התורה (דברים כ"ב, ו')

... וכתב ב"מורה נבוכים" כי טעם שלוח הקן וטעם אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, כדי להזהיר שלא ישחוט הבן בעיני האם כי יש לבהמות דאגה גדולה בזה, ואין הפרש בין דאגת האדם לדאגת הבהמות על בניהם, כי אהבת האם וחנותה לבני בטנה אינו נמשך אחרי השכל והדבור, אבל הוא מפעולת כח המחשבה המצויה בבהמות כאשר היא מצויה באדם. וכן אין עיקר האיסור באותו ואת בנו רק בבנו ואותו, אבל הכל הרחקה, ויותר נכון בעבור שלא נתאכזר. ואמר הרב ואל תשיב עלי ממאמר החכמים האומר על קן ציפור יגיעו רחמיך וכו'. כי זו אחת משתי סברות, סברת מי שיראה כי אין טעם למצוות אלא חפץ הבורא, ואנחנו מחזיקים בסברה השניה, שיהיה בכל המצוות טעם. והוקשה עליו עוד מה שמצא בב"ר, וכי מה איכפת לו להקב"ה בין שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף? הא לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות, שנאמר: "כל אמרת אֱלֹהֵי צְרוּפָה".

וזה הענין שגזר הרב במצוות שיש להן טעם מבורא הוא מאד, כי בכל אחד טעם ותועלת ותקון לאדם, בלבד שכן מאת המצוה מהן ית'. וכבר ארז"ל (סנהדרין כ"א:): מפני מה לא נתגלו טעמי תורה וכו', ודרשו: "ולמכסה עתיק". זה המגלה דברים שכסה עתיק יומין, ומאי ניהו? – טעמי תורה. וכבר דרשו בפרה אדומה שאמר שלמה (במד"ר י"ט): על הכל עמדתי ופרשה של פרה אדומה חקתי ושאלתי ופשפשתי, "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני". ואמר ר' יוסי ב"ר חנינא: א"ל הקב"ה למשה: לך אני מגלה טעם פרה אדומה, אבל לאחרים חוקה, דכתיב (זכריה י"ד, ו'): "והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון", "יקפאון" כתיב – דברים המכוסים מכם בעולם הזה, עתידים להיות צפויים לעולם הבא, כהדין סמיא דצפי, דכתיב (ישעי' מ"ב, ט"ז): "והולכתי עורים בדרך לא ידעו", וכתוב (שם, שם, ט"ז): "אלה הדברים עשיתם ולא עזבתם", שכבר עשיתם לר' עקיבא. הנה בארו שאין מניעות טעמי תורה ממנו אלא עורון בשכלנו, ושכבר נתגלה טעם החמורה שבהם לחכמי ישראל. וכאלה רבות בדבריהם, ובתורה ובמקרא דברים רבים מודיעים כן, והרב הזכיר מהן.

אבל אלו הגדות אשר נתקשו על הרב, כפי דעתי ענין אחד להם. שרצו לומר שאין התועלת במצוות להקב"ה בעצמו יתעלה, אבל התועלת באדם עצמו למנוע ממנו נזק או אמונה רעה או מדה מגונה או לזכור הנסים ונפלאות הבורא ית' ולדעת את ה'. וזהו "לצרף בהם", שיהיו ככסף צרוף, כי הצורף הכסף אין מעשהו בלי טעם, אבל להוציא ממנו כל סיג. וכן המצוות – להוציא מלבנו כל אמונה רעה ולהודיענו האמת ולזכרו תמיד.

ולשון זו האגדה עצמה הוזכרה ב"ילמדנו" בפ' "זאת החיה": וכי מה איכפת לו לקב"ה בין שוחט בהמה ואוכל או נוחר ואוכל, כלום אתה מועילו, או כלום אתה מוזיקו? או מה

איכפת לו בין אוכל טהורות או אוכל טמאות? "אם חכמת – חכמת לך", הא – לא ניתנו המצוות אלא לצרף את הבריות שנאמר (תהלים י"ב, ז'): "אמרות ה' אמרות טהורות", ונאמר (משלי ל', ה'): "כל אמרת אֵלֹהֵי צְרֹפָה", למה? – שיהא מגין עליך. הנה מפורש בכאן שלא באו לומר אלא שאין התועלת אליו יתעלה שיצטרך לאורה כמחושב מן המנורה, ושיצטרך למאכל הקרבנות וריח הקטורת, כנראה מפשריהם. ואפילו הנזכר לנפלאותיו שעשה שציוה לעשות לזכר ליציאת מצרים ומעשה בראשית אין התועלת לו, רק שנדע אנחנו האמת ונזכה בו עד שנהיה ראויים להיות מגן עלינו, כי כבודנו וספורנו בתהלותיו כאפס ותהו נחשבו לו. והביא ראיה מן השוחט מן הצואר והעורף לומר שכולם לנו ולא לקב"ה, לפי שלא יתכן לומר בשחיטה שהיא בה תועלת וכבוד לבורא ית' בצואר יותר מהעורף או הניחור, אלא לנו הם להדריכנו בנתיבות הרחמים גם בעת השחיטה. והביאו ראיה אחרת: או מה איכפת לו בין אוכל טהורות, והם המאכלים המותרים, לאוכל טמאות, והם המאכלים האסורים, שאמרה בהם התורה: "טמאים המה לכם". ורמז שהוא להיותנו נקיי נפש, חכמים משכילי האמת. ואמר (משלי ט', י"ב): "אם חכמת – חכמת לך", הזכירו כי המצוות המעשיות, כגון שחיטת הצואר, ללמדנו המדות הטובות הגדורות במינין לזקק את נפשותינו, כמו שאמרה תורה (ויקרא י"א, מ"ד): "ולא תטמאו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא". א"כ כולם לתועלתנו בלבד. וזה כמו שאמר אליהוא (איוב ל"ה, ז'): "אם צדקת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו", ואמר: "או מה מידך יקח". וזה דבר מוסכם בכל דברי רבותינו. וכו'.

וכן מה שאמרו: לפי שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזרות, לומר שלא חס האֵל על קן צפור ולא הגיעו רחמיו על אותו ואת בנו שאין רחמיו מגיעין בבעלי הנפש הבהמית למנוע אותנו מלעשות בהם צרכינו, שא"כ היה אוסר השחיטה. אבל טעם המניעה ללמד אותנו מדת הרחמנות ושלא נתאכזר. כי האכזריות תתפשט בנפש האדם, כידוע בטבחים שוחטי השורים הגדולים והחמורים, שהם אנשי דמים, זובחי אדם, אכזריים מאד. ומפני זה אמרו (קיד' פ"ב. ב.): טוב שבטבחים שותפו של עמלק. והנה המצוות האלה בבהמה ובעוף אינן רחמנות עליהן אלא גזירות בנו להדריכנו, ללמד אותנו המדות הטובות. וכן יקראו הם כל המצוות שבתורה, עשה ולא תעשה, גזירות. כמו שאמרו במשל המלך שנכנס למדינה אמרו לו עבדיו: גזור עליהם גזירות. אמר להם: כשיקבלו מלכותי אגזור עליהם גזירות. כן אמר הקב"ה: קבלתם מלכותי: "אנכי ה' אֵלֹהֶיךָ", קבלו גזירותי: "לא יהיה לך וכו'".



בדברי האחרונים

ו. חלקי התורה

ר' יוסף אלבו. עיקרים (מאמר ג', מתוך פ' כ"ד)

תורת משה האלהית הזאת תקיף בכלל על שלשה חלקים יורו על שלשה ענינים חלוקים, שהם החכמה הרצון והיכלת. החלק האחד הוא החלק המקיף בדעות אמתיות ויקרא זה החלק דברים כמו שאמר הכתוב: "ויכתוב על הלחות את דברי הברית עשרת הדברים" (שמות ל"ד, כ"ח), ואמר גם כן: "את הדברים האלה דבר ד' אל כל קהלכם" (דברים ה', כ"ב) בעבור החלק המדעי אשר בהם ממציאאות הש"י ותורה מן השמים וההשגחה ושאינו גוף וחדוש העולם וזולת זה, וזה החלק הוא המושפע מחכמתו ית' ר"ל מצד היותו חכם. והשני הוא החלק המקיף על הדברים הנרצים אצל ד' ית' והם המושפעים מרצונו, המורים על היותו רוצה, ויקרא זה החלק חוקים, והוא כולל המצוות אשר אין טעמם נודע כאכילת חזיר ולבישת שעטנז וזריעת כלאים ופרה אדומה ודומיהם שהם גזרת מלך, והם דברים הנרצים לו ית' אחר שצוה בהם. ארז"ל וכי מה אכפת להקב"ה בין שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף אלא נחת רוח לפניו שאמר ונעשה רצונו, וכן אמרו על הקרבנות: "אשה ריח ניחוח" – נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני. והשלישי הוא החלק המקיף על עשיית הישר והרחקת העול בין האנשים ויקרא משפטים, והם מושפעים מיכלתו. והוא מבואר, כי הדת הנימוסית לא תוכל להקיף על החלק הראשון, שהם הדעות האמתיות, כי כמו שכתבנו במאמר הזה עדין המחלוקת במקומה עומדת על הדרושים הנכבדים שהדעות תלויים בהם; ועל החלק השני ג"כ, שהוא ידיעת החקים והדברים הנרצים אצל הש"י, לא תוכל להקיף בשום צד, כי אין לשכל האנושי מבוא לדעת פרטי הדברים הנרצים אצל הי"ת אם לא מצד הנבואה כמו שבארנו... ועיקר הקפתה הוא על החלק הג' שהם המשפטים, כי היא השתדלה להרחיק העול מבין האנשים ולהעמיד הישר והיא קובעת דין ומשפט בין האנשים כדי שישלם הקבוץ המדיני, וכשיעוין בה היטב ימצא שאפילו בחלק השלישי אי אפשר לה לשפוט על נכון, כי לא תספיק לשער הישר בכל הדברים על דרך האמת. כי איזה דעת אנושי יספיק לשער כמה ישלם הגנב אם שני כפלים או ג' כפלים או ארבעה או שבעתיים. כי תמצא במניחי הנימוסים מי שהניח הגונב ממון בין רב למעט יומת, וזה דבר ימאס אותו השכל האנושי כי למה יומת האיש על גניבת ממון ואפילו פעמים הרבה. ובעבור זה הסכימה התורה האלהית לשער גניבת ממון בעונשים מתחלפים, כי הכופר בפקדון וכיו"ב שהוא מין גניבה קלה ישלם שנים לרעהו, והגונב שה ישלם ארבע צאן תחת שה, והגונב שור ישלם חמשה בקר, כי ההזק שהזיק בגניבת שור שבטלו ממלאכה הוא גדול ממה שהוא בגניבת השה. ואולם בעבור שיש

בגנבת הצאן הפסד מרובה יותר מבשאר מטלטלין – חלב וגזה וולדות, אמר ארבע צאן תחת השה. ועל כלם אמר: "אם אין לו ונמכר בגנבתו" (שמות כ"ט, ג'). וזהו דין ישר ושווי אמת שיהא להפסיד ממון חברו ישלם ממון ואם אין לו ונמכר בגנבתו כדי שישתלם אפילו מגופו. אבל שימות האיש על גניבת ממון אין זה יושר אמת, אלא על גנבת נפשות כמו שאמר הכתוב: "כי ימצא איש גונב נפש מאחיו מבני ישראל וכו' ומת הגנב ההוא" (דברים כ"ד, ז'), כלומר ולא זולתו. וכן ברוב המשפטים לא תספיק הדת הנימוסית לשער היושר והשווי האמת, ועל כן היה ראוי כמו שהתורה האלהית תקיף על שני החלקים הראשונים, כן גם כן תקיף על המשפטים להורות שאין יכולת ביד שום אדם לשער היושר האמתי לעשות משפט יושר אלא הקב"ה. ועל כן נחלקו כל דברי התורה אל אלו השלשה החלקים להורות על חכמתו ורצונו ויכולתו כאשר אמרנו.



ז. התורה כולה כאמצעי להשגת הטוב הנצחי ר' מ. ח. לוצטו. מסילת ישרים (מתוך פרק א')

והנה, אחרי שידענו זה, נבין מיד חומר המצוות אשר עלינו ויקר העבודה אשר בידינו, כי הנה אלה האמצעים המביאים אותנו אל השלמות האמתי אשר בלעדם לא יושג כלל. ואולם ידוע כי אין התכלית מגיע אלא מכח קבוץ כל האמצעים אשר נמצאו ואשר שמשו להגיעו, וכפי כח האמצעים ושמושם כן יהיה התכלית הנולד מהם. וכל הפרש קטן שימצא באמצעים תבחן תולדתו בברור ודאי בהגיע זמן התכלית והנולד מקבוץ כולם כמ"ש, וזה ברור. ומעתה ודאי הוא שהדקדוק שידקדק על ענין המצוות והעבודה מוכרח שיהיה בתכלית הדקדוק כאשר ידקדקו שוקלי הזהב והפנינים לרוב יקרים. כי תולדותם נולדת בשלמות האמתי, והיקר הנצחי שאין יקר למעלה ממנו. ונמצינו למדים כי עיקר מציאות האדם בעולם הזה הוא רק לקיים מצוות ולעבוד ולעמוד בנסיון. והנאות העולם הזה אין ראוי שיהיה לו אלא לעזור ולסיוע בלבד לשיהיה לו נחת רוח וישוב דעת למען יוכל לפנות לבו אל העבודה הזאת המוטלת עליו. ואמנם ראוי לו שתהא כל פניתו רק לבורא יתברך ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה אשר יעשה אם קטן ואם גדול, אלא להתקרב אליו יתברך ולשבר כל המחיצות המפסיקות בינו ובין קונו, הן הנה כל עניני החמירות והתלוי בהם, עד שימשך אחריו יתברך ממש כברזל אחר אבן השואבת, וכל מה שיוכל לחשב שהוא אמצעי לקורבה הזאת ירדף אחריו ויאחז בו ולא ירפנו, ומה שיוכל לחשב שהוא מניעה לזה יברח ממנו כבורח מן האש. וכענין שנאמר (תהלים ס"ג):

"דבקה נפשי אחרך, בי תמכה ימינך". כיון שביאתו לעולם אינו אלא לתכלית הוזה, דהיינו, להשיג את הקורבה הזאת במנעו נפשו מכל מונעיה ומפסידיה.



ח. יצה"ר מתרסן רק ע"י התורה הנ"ל. שם (מתוך פ"ה)

אמרו ז"ל (קידושין ל'): בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין. והנה פשוט הוא שאם הבורא לא ברא למכה זו אלא רפואה זו, אי אפשר בשום פנים שירפא האדם מזאת המכה בלתי זאת הרפואה. ומי שיחשב להנצל זולתה אינו אלא טועה, ויראה טעותו לבסוף כשימות בחטאו. כי הנה יצה"ר באמת חזק הוא באדם מאד, ומבלי ידיעתו של האדם הוא הולך ומתגבר בו ושולט עליו. ואם יעשה כל תחבולות שבעולם ולא יקח הרפואה שנבראה לו שהיא התורה כמו שכתבתי, לא ידע ולא ירגיש בתגבורת חליו, אלא כשימות בחטאו ותאבד נשמתו. הא למה זה דומה? לחולה שדרש ברופאים והכירו חליו ואמרו לו שיקח סם זה, והוא מבלתי שתקדם לו ידיעה במלאכת הרפואה, יניח הסם ההוא ויקח מה שיעלה במחשבתו מהסמים, הלא ימות החולה ההוא ודאי! כן הדבר הזה, כי אין מי שמכיר בחולי היצה"ר ובכחו המוטבע בו אלא בוראו שבראו והוא הוזהרנו שהרפואה לו היא התורה. מי איפוא יניחה ויקח מה שיקח זולתה ויחיה?



ט. הקשר של ישראל לתורה מהר"ל מפרג. נצח ישראל (מתוך פ' י"א)

... שהנמצאים בכלל יש לכל אחד ואחד סדר מיוחד אשר הוא סדרו מיוחד אליו ואינו ראוי אותו סדר לאחר. כך סדר התורה והמצוות אי אפשר רק לעם ישראל, עד שהתורה היא סדרם המיוחד להם ולא אפשר זה לעם אחר. כאשר תראה בחוש עם שהם מודים בתורה, אבל עד גבולה לא באו לקיים אותה וכל זה מוכח כי אין התורה חלקם כלל. כל זה בארו חכמים באמונתם במס' ע"ז ובכמה מקומות על הכתוב: ה' מסיני בא וכו', מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא רצו לקבלה רק ישראל. וכו'.

ובפ' ר"ע (שבת פ"ח.): " ויתצבו בתחתית ההר' אמר רב אבדימי בר חמא מלמד שכפה עליהם הר כגיגית, וא"ל אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו – שם תהא קבורתכם" וכו'. וביאור ענין זה צורך עיין גדול שכבר אמרו נעשה ונשמע, וא"כ למה הוצרך לכפות עליהם הר כגיגית, אלא הטעם כי קבלת התורה הכרחי, ואלו היו מקבלים את התורה מרצונם היו סבורים כי הדבר תולה בדעתם, ואפשר שיהי' פירוד לדבר זה, שאם לא ישמרו התורה יהא ביטול לנתינתה. אבל עתה שהי' קבלת התורה הכרחי, א"כ א"א שיהי' ביטול והסרה לדבר זה.



י. התורה היא גילוי אלהות הרב ר' ש"ז מלאדי. תניא (מתוך פ"ד)

והנה, שלשה לבושים אלו מהתורה ומצוותיה, אף שנקראים לבושים לנפש רוח ונשמה, עם כל זה גבהה וגדלה מעלתם לאין קץ וסוף על מעלת נפש, רוח ונשמה עצמם, כמו שכתוב בזהר: דאורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד, פירוש דאורייתא היא חכמתו ורצונו של הקב"ה והקב"ה בכבודו ובעצמו כולא חד, כי הוא היודע והוא המדע וכו' ואף דהקב"ה נקרא אין סוף ולגדולתו אין חקר, ולית מחשבה תפיסא ביה כלל וכן ברצונו וחכמתו, כדכתיב (ישעי' מ', כ"ח): "אין חקר לתבונתו", וכתוב (איוב י"א, ז'): "החקר אלוה תמצא", וכתוב (ישעי' נ"ה ח'): "כי לא מחשבותי – מחשבותיכם". הנה על זה אמרו: במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה – שם אתה מוצא ענותנותו. וצמצם הקב"ה חכמתו ורצונו בתרי"ג מצוות התורה ובהליכותיהן ובצרופי אותיות תנ"ך ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חז"ל בכדי שכל הנשמה או רוח ונפש שבגוף תוכל להשיגם בדעתה ולקיימן כל מה שאפשר לקיים מהן במעשה, דבור ומחשבה וע"י זה תתלבש בכל עשר בחינותיה בשלשה לבושים אלו. ולכן נמשלה התורה למים, מה מים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך, כך התורה ירדה ממקום כבודה שהיא רצונו וחכמתו יתברך ואורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד ולית מחשבה תפיסא ביה כלל, ומשם נסעה וירדה בסתר המדרגות ממדרגה למדרגה בהשתלשלות העולמות עד שנתלבשה בדברים גשמיים וענייני עולם הזה שהן רב מצוות התורה ככולם והלכותיהן, ובצרופי אותיות גשמיות בדיו על הספר עשרים וארבעה ספרים שבתורה, נביאים וכתובים, כדי שתהא כל מחשבה תפיסא בהן ומאחר שהתורה ומצוותיה מלבישים כל עשר בחינות הנפש וכל תרי"ג אבריה מראשה ועד רגלה, הרי כולה צרורה בצרור החיים את ה' ממש, ואור השם ממש מקיפה

ומלבישה מראשה ועד רגלה כמו שכתוב (שמו"ב כ"ב, ג'): "צורי אחסה בו" וכתוב (תהלים ה' י"ג): "כצנה רצון תעטרנו", שהוא רצונו וחכמתו יתברך המלוכשים בתורתו ומצוותיה. ולכן אמרו: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא", כי עולם הבא הוא שנהנין מזיו השכינה שהוא תענוג ההשגה ואי אפשר לשום גברא אפילו מהעליונים להשיג כי אם איזו הארה מאור ה' ולכן נקרא בשם "זיו השכינה", אבל הקב"ה בכבודו ובעצמו לית מחשבה תפיסא ביה כלל, כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצותיה אזי היא תפיסא ומתלבשת בהקב"ה ממש, דאורייתא וקב"ה כולא חד. ואף שהתורה נתלבשה בדברים תחתונים גשמיים, הרי זה כמחבק את המלך דרך משל, שאין הפרש במעלת התקרבותו ודביקותו במלך בין מחבקו כשהוא לבוש לבוש אחד בין שהוא לבוש כמה לבושים, מאחר שגוף המלך בתוכם. וכן אם המלך מחבקו בזרועו גם שהיא מלוכשת תוך מלבושיו כמו שכתוב: "וימינו תחבקני", שהיא התורה שנתנה מימין, שהיא בחינת חסד ורחמים.



יא. השראת השכינה ע"י תורה ומצוות הנ"ל. שם (פ' ל"ה)

והנה, לתוספת ביאור תיבת "לעשותו" וגם להבין מעט מזעיר תכלית בריאת הבינונים וירידת נשמותיהם לעוה"ז להתלבש בנפש הבהמית שמהקליפה וסטרא אחרא מאחר שלא יוכלו לשלחה כל ימיהם ולדחותה ממקומה מחלל השמאלי שבלב שלא יעלו ממנה הרורים אל המוח, כי מהותה ועצמותה של הנפש הבהמית שמהקליפה היא בתקפה ובגבורתה אצלם כתולדתה, רק שלבושיה אינם מתלבשים בגופם כנ"ל. ואם כן למה זה ירדו נשמותיהם לעולם הזה ליגע לריק ח"ו להלחם כל ימיהם עם היצר ולא יוכלו לו, ותהי זאת נחמתם לנחמם בכפלים לתושיה ולשמה את לבם בה' השוכן אתם בתוך תורתם ועבודתם, והוא בהקדים לשון הינוקא (בזוהר פרשת בלק) על פסוק "החכם עיניו בראשו": וכי כאן אתר ענוי דבר נש כו' אלא קרא הכי הוא ודאי דתנן לא יהלך בר נש בגלויה דרישא ארבע אמות, מאי טעמא, דשכינתא שריא על רישיה, וכל חכם עינוהי ומילוי ברישיה אינון-בהוא דשריא וקימא על רישיה, וכד ענוי תמן לנדע דההוא נהורא אדליק לעילא, ושלמה מלכא צוח ואמר: "ושמן על ראשך אל יחסר", דהא נהורא דבראשו אצטריך למשחא, ואינון עובדאן טבאן וע"ד החכם עיניו בראשו, עכ"ל.

יא. וכי כאן אתר וכו'. וכי איפה הם כרגיל עיני האדם? לנדע. לדעת. איצטריך למשחא. צריך

והנה באור משל זה שהמשיל אור השכינה לאור הנר שאינו מאיר ונאחו בפתילה בלי שמן, וכך אין השכינה שורה על גוף האדם שנמשל לפתילה אלא ע"י מעשים טובים דוקא, ולא די לו בנשמתו שהיא חלק א־לוה ממעל להיות היא כשמן לפתילה, מבואר ומובן לכל משכיל, כי הנה נשמת האדם אפילו הוא צדיק גמור עובד ה' ביראה ואהבה בתענוגים, אעפ"כ אינה בטלה במציאות לגמרי ליבטל וליכלל באור ה' ממש להיות לאחדים ומיוחדים ביחוד גמור, רק הוא דבר בפני עצמו ירא ה' ואוהבו, מה שאין כן המצוות ומעשים טובים שהן רצונו יתברך ורצונו יתברך הוא מקור החיים לכל העולמות והברואים שיורד אליהם ע"י צמצומים רבים והסתר פנים של רצון העליון, ב"ה, וירידת המדרגות, עד שיוכלו להתהוות ולהבראות יש מאין ודבר נפרד בפני עצמו ולא יבטלו במציאות כנ"ל, מה שאין כן המצוות שהן פנימיות רצונו, יתברך, ואין שם הסתר פנים כלל, אין החיות שבהם דבר נפרד בפני עצמו כלל, אלא הוא מיוחד ונכלל ברצונו, יתברך, והיו לאחדים ממש ביחוד גמור.

והנה, ענין השראת השכינה הוא גלוי א־להותו, יתברך, ואור א"ס ב"ה באיזה דבר והיינו, לומר שאותו דבר נכלל באור ה' ובטל לו במציאות לגמרי שאז הוא שורה ומתגלה בו. ואף צדיק גמור שמתדבק בו באהבה רבה, הרי לית מחשבה תפיסא ביה כלל באמת, כי אמתת ה' א־להים אמת הוא יחודו ואחדותו שהוא לבדו הוא ואפס בלעדיו ממש, ואם כן, זה האוהב שהוא יש ולא אפס, לית מחשבה דיליה תפיסה ביה כלל, ואין אור ה' שורה ומתגלה בו, אלא ע"י קיום המצוות שהן רצונו וחכמתו יתברך ממש בלי שום הסתר פנים. והנה, כשהאדם עוסק בתורה, אזי נשמתו שהיא נפשו הא־להית עם שני לבושיה הפנימיים לבדם שהם כח דבור ומחשבה נכללות באור ה' א"ס ב"ה ומיוחדות בו ביחוד גמור והיא השראת השכינה על נפשו הא־להית, כמאמר רז"ל שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה עמו. אך כדי להמשיך אור והארת השכינה גם על גופו ונפשו הבהמית שהיא החיונית המלוכשת בגופו ממש, צריך לקיים מצוות המעשיות הנעשים ע"י הגוף ממש שאז כח הגוף ממש שבעשיה זו נכלל באור ה' ורצונו ומיוחד בו ביחוד גמור והוא לבוש השלישי של הנפש הא־להית, ואזי גם כח נפש החיונית שבגופו ממש שמקליפת נוגה, נתהפך מרע לטוב ונכלל ממש בקדושה כנפש הא־להית ממש, מאחר שהוא הוא הפועל ועושה מעשה המצוה, שבלעדו לא היתה נפש הא־להית פועלת בגוף כלל כי היא

הוא לשמן, והיינו המעשים הטובים. שמקליפת נוגה. עפ"י תורת הנסתר, אור ה' המהווה את מציאות הפנימית של העולם מוסתר ע"י כיויים ועטיפות המכונות קליפות. קליפת נוגה היינו הקליפה (הבינונית), שהאור עדיין בוקע דרכו במדה מסוימת (מכאן הביטוי: נוגה), והיינו אלה הדברים שאפשר להפכן לטוב.

רוחנית והגוף גשמי וחמרי, והממוצע ביניהם היא נפש החיונית הבהמית המלובשת בדם האדם שבלבו וכל הגוף. ואף שמהותה ועצמותה של נפש הבהמית שבלבו שהן מדותיה הרעות, עדין לא נכללו בקדושה – מכל מקום, מאחר דאתכפין לקדושה ובעל כרחן עונין אמן ומסכימין ומתריצין לעשית המצוה ע"י התגברות נפשו האלהית שבמוח ששליט על הלב, והן בשעה זו בבחינת גלות ושינה כנ"ל ולכך אין זו מניעה מהשראת השכינה על גוף האדם בשעה זו, דהיינו, שכח נפש החיונית המלובשת בעשית המצוה הוא נכלל ממש באור ה' ומיוחד באור ה' ומיוחד בו ביהוד גמור, ועל ידי זה ממשיך הארה לכללות נפש החיונית שבכל הגוף וגם על הגוף הגשמי בבחינת מקיף מלמעלה מראשו ועד רגליו, וזה שאמר שכינתא שריא על רישיה על דייקא, וכן, אכל בי עשרה שכינתא שריא. (והנה, כל בחינת המשכת אור השכינה שהיא בחינת גלוי אור א"ס ב"ה אינו נקרא שנוי, ח"ו, בו, יתברך, ולא רבוי, כדאיתא בסנהדרין: "דאמר לה ההוא מינא לרבן גמליאל, אמריתו כל בי עשרה שכינתא שריא, כמה שכינתא אית לכו? והשיב לו משל מאור השמש הנכנס בחלונות רבים וכו'", והמשכיל יבין).



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

יב. קיום המצוות דורש ויתור על השיקול השכלי העצמי

הר"י הורביץ (הסבא מנבהורודוק). מדרגת האדם (מתוך "תקופת העולם")

בשעת מתן תורה הגיעו למדרגה כל כך גבוהה עד שפסקה זוהמתן לגמרי ונעשו כמו האדם הראשון קודם החטא. והמדרגה ההיא השיגו בעת שהקדימו נעשה לנשמע, מפני שאז החליטו בעצמם להתחיל לחיות עפ"י הציווי הבורא בלי שום פשרה כלל, ושלא יבחרו זולת מה שתבחר להם התורה ולא יפקקו כלל בדבר, אם לקבל התורה או שלא לקבל, לעשות או שלא לעשות. על עצם המעשה אמרו "נעשה", ופירושו: אנו מוכנים לעשות רצון ה'. כמו שהמלאך מוכן לעשות בלי שום דרישה וחקירה כלל, ועיקר השמיעה הוא רק לברר איך לעשות.

ולכן בשעה שהקדימו נעשה לנשמע יצאה בת־קול ואמרה: "מי גלה להם רז זה (שבת פ"ח), זאת אומרת: מי גלה להם, שכדי לעמוד על מדרגת אדה"ר קודם החטא צריך האדם להשריש בעצמו יסוד זה להקדים ה"נעשה" ל"נשמע", שלא ישאל כלום הלקבל או לא, לא מינה ולא מקצתה, אלא שימסור עצמו לבחור בכל מה שבחרה בו התורה, ושיבקש להבין רק איך לעשות.

... וכשנתעמק בדבר נמצא, שמשום כך כרוכים הטעות והמכשול רק בדברים המסורים לשיקול דעתו של אדם, משום שדעת האדם מצומצמת היא, וכשהוא לוקח את הדבר תחת שיקול דעתו, יולד מזה החסרון והשיבוש. לו היתה דעת האדם דעה צלולה בלי שום נגיעה עצמית כלל, היה המשל שלו מדויק ואפשר היה לסמוך עליו. אבל הלא דעת האדם מטושטשת ומעורבת עם רצונותיו ו"כל המיקל מקלו יגיד לו" (פסחים נ"ב): – כמו שהוא רוצה כן יראה, ומאזניו מאזני מרמה הם. ולכן אנו מוצאים, ששכל האדם נפרד משכל התורה מקצה אל קצה. האדם חושש למסור את עצמו אל התורה שתנחהו בכל אשר ילך, משום שרואה הוא, שהוא רק נותן ונותן, מותר על ממונו וגופו, וכלום אינו מקבל מן התורה. אבל התורה כבר גלתה לנו, שהדבר להיפך: שהמקבל הוא הנותן והנותן הוא המקבל. וזה נראה בהרבה ענינים: האדם מפחד לותר על דבר מה, והתורה אמרה להיפך (עירובין י"ג): "כל הבורח מן הגדולה, הגדולה מחזרת אחריו", כשיברח – יקבל. וכן בענין הצדקה (שבת קי"ט): "עשר בשביל שתתעשר". הנותן לוקח והלוקח נותן. ושכל האדם מהופך הוא, רואה הוא את הנתונה ואינו רואה כי הנתונה היא הקבלה. ומפני מה הוא כך? – משום שמעולם לא ניסה האדם לחיות עפ"י בחירת תורה מבלי שום חפץ לדעת מראש מה יה' באחרית דבר, וללכת בתמימות אחרי רצון ה' בלי שום התחכמות מצדו. ונמשל הוא לפחמי שתלה כל אשרו בזה, שלא בחר להיות צורף זהב, כי הלא זה כמה שנים שהוא פחמי ולא נתנו לו לעשות אף טבעת אחת, וכל אחד יכיר ששוטה הוא. כי היא הנותנת, משום שפחמי הוא לא באו אליו לתקן טבעות, ולו נסה להיות צורף זהב, כי אז הי' רואה שחיי הצורף מאושרים מחייו הוא. וכן ממש עם האדם, משום שמעולם לא יצא משיקול דעתו הכרוך אחרי טבעו ומדותיו להשליך יתנו על התורה כמו שהקדימו ישראל בשעת מתן-תורה "נעשה" ל"נשמע", ולבטל שיקול דעתו מפני שיקול דעת התורה, ולהשתמש במשקלו רק בקיום התורה, איך ומה ומתי לעשות. משום זה הוא רואה רק סתירות והפכיות. ולו מסר עצמו לגמרי, כי אז הי' נוכח, כי "דרכיה דרכי נעם", כי אין התורה לוקחת כלום מן האדם, אדרבא, היא נותנת לו חיים.



יג. הקשר ההיסטורי של ישראל עם התורה
יצחק דמיאל. מתוך "במוסרות הברית"

חז"ל מספרים לנו:

כשנגלה המקום ליתן תורה לישראל, לא על ישראל בלבד נגלה, אלא על כל האומות: בתחלה הלך אצל בני עשו, הלך אצל בני עמון ומואב, הלך אצל בני ישמעאל

ואמר להם: מקבלים אתם את התורה? ולא היתה אומה באומות שלא הלך ודיבר ודפק על פתחה, אם ירצו ויקבלו את התורה. – אחר כך בא לו אצל ישראל. אמרו: "נעשה ונשמע!"

דברי חז"ל אלה אומרים ברורות שתורת "דת משה וישראל" הועדה במהותה הפנימית להיות תורה לכל אדם באשר הוא אדם. אין שום דבר בתורת ישראל שנבצר ממי שהוא לקבלו רק משום שבעורקיו נוזל או משום שבעורקיו אינו נוזל דם מנצר אנושי זה ולא מנצר אנושי אחר. כל מין אדם התורה פתוחה לפניו להכניסו בבריתה. והרי מדבריו הידועים של הרמב"ם לאחד גר שבא במקלו ובתרמילו מעולמם של אבות־גויים לחסות בצלה של דת ישראל: "אין שום הפרש כלל בינינו לבינך לכל דבר. ודאי יש לך לברך "אשר בחר בנו ואשר נתן לנו את התורה" שכבר בחר בך הבורא יתעלה ונתן לך תורה".

[אכן כך הוא:] תורתו של עם ישראל – יסוד התהוותו והתגבשותו מראשיתו, תורה זו היא אמנם למהותה הפנימית תורה שכל עם־אדם באשר הוא עם־אדם יכול לקבלה ולהכנס בבריתה. אך לאחר שעם זה, עם ישראל, ותורה זו נעשו אחד, לריקמת־הוויה אחת באלפי שנות תולדה; ממעמד ברית־סיני דרך כל ההתרחשויות וההתנגשויות, והמשברים והגלגולים, אשר הם "כשמים לרום וכתהומות לעומק" ועד עצם היום הזה – עכשו, לאחר כל זאת, אפילו קמים מחר כל גויי הארצות ומקבלים את תורתו של ישראל, וקוראים יחד קול אחד ולב אחד: "נעשה ונשמע" – ישראל העם החי ההיסטורי הלוח, ישאר גם אז "הגוי היחיד ומיוחד בארץ!"



בשולי המקורות

קו אפיני בגישת הקדמונים (רס"ג, רמב"ם, ריה"ל, עיקרים) למחקר טעמי המצוות שעיקר ההתענינות מעוררות המצוות **החוקיות**, אלה שאין טעמן גלוי ומובן. החלק המשפטי במצוות שבין אדם לחברו נראה פשוט ומובן במטרתו לסדר עניני חברה בכדי **להקל** על האדם לחיות את חייו ולהתמסר לתפקידיו. בחלק זה אין שואלים על מטרתן, אדרבא הקושי שהם באים לישב הוא להיפך, לשם מה נצטוו עליהם בכלל, שהרי גם אם לא נכתבו היו מובנים מאליהם.

בחלק הבלתי מובן מתלבטות שתי גישות, האחת **שאינ לחפש** בהם טעם בהיות עקרים קבלת **המשמעות** (מכאן גם שמם "שמעיות" לרס"ג) וגלוי **רצון** ה' (מכאן הגדרת חלק זה "רצון" לעקרים), שעצם מלווי צריך להיות מטרת האדם במצוות אלה. השניה, שיטת הרמב"ם המתנגד להסברה הראשונה בחריפות: לא יתכן שיצוה ה' על מעשים בלתי תכליתיים. התכלית במצוות היא רק לתועלת הפרט ובמצוות מעשיות התכלית היא ודאי רק סדור עניני הגוף דהיינו חיי הפרט או החברה. אין ליחס למעשה האדם השפעה בדרך **נסתרת**, על כן המצוות המעשיות אינן יכולות להיות מכוונות אלא לתועלת הפרט או החברה **בעוה"ז**. אולם הן חיי-האדם במובן הגופני אינם מתייחדים במאומה מחיי בעלי חיים אחרים. מותר האדם הרי הוא בצד הרוחני, השכלי. ממילא יוצא שערכן של מצוות מעשיות אלה הוא רק **שני** במעלה, אם כי הן קודמות בזמן והן השלב ההכרחי שבלעדיהן אי אפשר להגיע לשלב השני. מטרתן סדור עניני הגוף בכדי **לסלק** את **המכשולים** שיכולים להיות על ידו לחיי הרוח. תשומת לב עקרית היא לשלב **העליון**, הן המצוות העיוניות "שאינ עמהם מעשים" (להלן פי"ט, א').

[טפול התורה בעניני החברה לשם סלוק המכשולים היכולים לבוא על ידה לחיי הרוחניים של האדם יש בו בכדי לעודד את האדם לעשיית נסיונות לסלוק הקשיים המתעוררים בחברה על ידי שנויים ביחסי הכלכלה החברתיים. נקיטת אמצעים לשם מניעת התרוששות חלקי צבור או התעשרות מופרזת של אחרים אינה מופרכת. תנאי חיי החברה המשתנים מזמן לזמן יש בהם אפילו בכדי **לחייב** פעולות מסוג זה. נציין לדוגמא נסיון להקמת חברה בעלת רכוש **שתופי** הממעטיה את שטחי החכוך ההדדי וכיו"ב].

שונה היא לחלוטין גישת ה"מסילת ישרים". עניני הגוף המטרידים את האדם, אין לקבל בגדר השלמה עם המציאות ובתורת **דיעבד** כנסוחו של הרס"ג: "אם נרצה זה אנו רוצים שיברא כוכב או מלאך", ואשר ממילא כל מה שאפשר למעט בהטרדה זו ולהפטר מעניניו יש לקדם דבר זה בברכה. לפי המסילת ישרים אין הדבר כן. הגוף וטרדותיו **בכוונה תחלה** נתנו, שכן רק בדרך זו של התאבקות, של עמידה בנסיון תוך מלחמת יצרים, האדם מתעלה. **לשם היות קשיים** נבראה החברה, ממילא אין טעם לחפש התחמקות מקשיים אלה. אין גם להאמין **שיתכן** להתחמק מהם, הכוונה העליונה היתה **שיהיו** קשיים והם **יימצאו** בכל צורת חברה שהיא. הדרך היא לא להתחמק מהם, לעקוף אותם, אלא **להלחם** אתם. לשרות להם ולנצחם. בריחה מן המערכה גם אינה רצויה וגם לא תתכן. ובכדי להלחם, ובכדי לנצח יש להשתמש בנשק **הראוי לזה**. והיאך יתכן שיהיה נשק יותר ראוי מזה

שהבורא נתן בידינו - "בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין". **המצוות, בכלל זה גם אלה שבין אדם לחברו, הן הן הנשק, וכל נסיון אחר נדון מלמפרע לכשלו.**

נקודת ראות אחרת מעלה "נפש החיים" (להלן פי"ט, ה'), המסתכל במצוות **לא** מבחינת השפעתן **הישירה** בעולמנו, אלא מבחינת השפעתן **הנסתרת** בעולמות, שנבראו בתחלה עפ"י התכנית של התורה וההשפעה הרוחנית של מעשי האדם **הגשמיים** עליהם. אין לפ"ז לחפש טעמי המצוות ותועלתן **בעולמנו**, המצוות תועלתן רוחנית, וזו אינה יכולה להבחן אלא בידיעת עומק המסתורין של כח פעולתן בעולמות העליונים.

בחינת השפעתן המסתורית של המצוות ומתוך כך הערך של קיום מצוה כדקדוקה מבחינה מעשית היא גם דרכו של **ריה"ל** אלא שלדידו מתרכזת הכוונה בעיקר **ביצירת הקשר**, המתבטא בשפע הנבואי, בין האדם לקונו. אין לשאול על טעמי המצוות של הארון וכלי־המשכן האחרים, אין לשאול בטעמי קרבנות, מצוות אלה וכיו"ב קשורות **בחוקים** הפועלים בעולם הרוחני ממש כשם שחוקי הטבע פועלים בעולמנו הנראה. וכשם **שאין להבין** דרך פעולת החק הטבעי ואין לנו אלא **לקבוע אותו** ולכוין לפיו את מהלך חיינו הטבעי, כמו כן אין לחפש הבנת חוקי עולם הרוח, וגם בהם אין לנו אלא לדעתם ולכוין לפיהם את מהלך חיינו הרוחניים.

פרק י"ט. המעשה, התלמוד והכוונה

שלמות הנפש ושלמות הגוף ע"י תורה ומצוות. תלמוד תורה כערך עליון. הטלת דגש על הכוונה או על המעשה במעשה המצוות. שיטות שונות בזה. גדלות בתורה בלי שיפור המדות. צמידות התורה עם יראת שמים - האחד כעיקר, והשני - כתנאי.

בתנ"ך

ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראת את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולא הבה אתו ולעבד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך: לשמר את מצות ה' ואת חקתיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך:

דברים י, י"ב-י"ג.



... החפץ לה' בעלות וזבחים כשמע בקול ה' הנה שמע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים:

שמואל א', ט"ו, כ"ב.



כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח:

כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם והלכתם בכל הדרך אשר אצוה אתכם למען ייטב לכם:

ירמיהו ז', כ"ב-כ"ג.



בדברי חז"ל

ערך התלמוד והמעשה.

... תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי מרפון ואמר: מעשה גדול; נענה רבי עקיבא ואמר: תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה.

קידושין מ':



לשמה ושלא לשמה.

א"ר יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמן,
שמתוך שלא לשמן בא לשמן.

גו"ר כ"ג.



העשיה – יסוד עיקרי בתורה.

א"ר יוחנן: הלומד שלא לעשות נוח לו אלו נהפכה לו שליתו על פניו ולא יצא
לעולם.

ויק"ר בחקתי.



בדברי הקדמונים

א. תקון הגוף ותקון הנפש ע"י המצוות
רמב"ם. מורה נבוכים (ח"ג פ' כ"ז)

כונת כלל התורה – שני דברים, והם: תקון הנפש ותקון הגוף.

אמנם תקון הנפש הוא – שינתנו להמון דעות אמתיות כפי יכלתם, ומפני זה יהיה
קצתם בפרוש וקצתם במשל – שאין בטבע ההמון לסבול השגת הענין ההוא כפי מה
שהוא.

אמנם תקון הגוף יהיה בתקון עניני מחיתם קצתם עם קצתם, וזה הענין ישלם בשני
דברים: האחד מהם – להסיר החמס מביניהם, והוא – שלא יעשה כל איש מבני אדם הישר
בעיניו וברצונו וביכלתו, אבל יעשה כל אחד מהם מה שבו תועלת הכל; והשני – ללמד
לכל איש מבני אדם מדות מועילות בחברה, עד שיסודר ענין המדינה.

ודע ששתי הכונות האלה – האחת מהם, בלא ספק, קודמת במעלה והיא – תקון
הנפש – ר"ל, נתינת הדעות האמיתיות; והשנית קודמת בטבע ובזמן – ר"ל: תקון הגוף;
והוא הנהגת המדינה ותקון עניני אנשיה כפי היכולת. וזאת השנית היא הצריכה יותר
תחלה, והיא אשר הפליג לדקדק בה ולדקדק בחלקיה כולם, מפני שאין יכולת להגיע אל
הכוונה הראשונה אלא אחר שיגיעו אל השנית הזאת. והוא: שכבר התבאר במופת שהאדם
יש לו שתי שלמויות: שלמות ראשון, והוא שלמות הגוף, ושלמות אחרון, והוא שלמות

הנפש. ושלמותו הראשון הוא, שיהיה בריא על הטוב שבעניניו הגשמיים, וזה לא יתכן אלא במצאו צרכיו בכל עת אשר יבקשם, והם מזונותיו ושאר הנהגת גופו, כדירה ומרחץ וזולתם. וזה לא ישלם לאיש אחד לבדו כלל, ואי אפשר להגיע כל אדם אל זה השעור אלא בקבוץ המדיני, כמו שנודע כבר, שהאדם מדיני בטבע.

ושלמותו האחרון הוא – שיהיה משכיל בפעל. רצוני לומר: שיהיה לו שכל בפעל והוא: שידע כל מה שבכח האדם לדעתו מכל הנמצאות כפי שלמותו האחרון. ומבואר הוא שזה השלמות האחרון אין בו מעשים ולא מדות, ואמנם הוא דעות לבד, כבר הביא אליהם העיון וחייבה אותם החקירה. ומבואר הוא גם כן שזה השלמות האחרון הנכבד אי אפשר להגיע אליו אלא אחר הגיע השלמות הראשון. כי האדם אי אפשר לו שיציר מושכל, ואפילו למדוהו אליו – כל שכן שיתעורר לו מעצמו, בעוד שיש לו כאב או רעב חזק או צמא, או חום או קור חזק. אבל אחר השלמות הראשון אפשר להגיע אל השלמות האחרון, אשר הוא הנכבד בלא ספק, והוא סיבת החיים המתמידים – לא זולתו.

והתורה האמתית אשר בארנו שהיא אחת ושאינן זולתה, והיא תורת משה רבנו, אמנם באה לתת לנו שתי השלמות יחד – רצוני לומר: תקון עניני בני אדם קצתם עם קצתם, בהסיר העול ובקנות המדות הטובות המעולות, עד שתתכן עמידת אנשי הארץ והתמדתם על סדר אחד, להגיע כל אחד מהם אל שלמותו הראשון; ותקון האמונות ונתינת דעות אמתיות באשר יגיע השלמות האחרון. וכבר כתבה התורה שתי השלמות, והגידה אלינו שתכלית אלו התורות כולם להגיע אליהם – אמר (דברים ו', כ"ד): "ויצונו ד' לעשות את כל החקים האלה – ליראה את ד' אלהינו, לטוב לנו כל הימים להחיותנו כהיום הזה", והקדים הנה השלמות האחרון לפי מעלתו – כמו שבארנו, שהוא התכלית האחרון, והוא אמרו: לטוב לנו כל הימים. הנה ידעת אמרם ז"ל בפרוש אמרו ית': "למען ייטב לך והארכת ימים" – אמרו (קידושין ל"ט): למען ייטב לך – לעולם שכלו טוב, והארכת ימים – לעולם שכלו ארוך. כן אמרו הנה: "לטוב לנו כל הימים", הכוונה הענין ההוא בעצמו – רצוני לומר: להגיע אל עולם שכלו טוב וארוך, והוא העמידה המתמדת! ואמרו: "לחיותנו כהיום הזה" הוא זאת העמידה הגשמית הראשונה הנמשכת קצת זמן, אשר לא תשלם מסדרת אלא בקבוץ המדיני – כמו שבארנו.



ב. השפעת המעשה על המחשבה הרא"ה. החינוך (מצוה ט"ז)

משרשי המצוה לזכור ניסי מצרים כמו שכתבתי באחרות וכו'. וע"כ בתחלת בואנו להיות סגולה מכל העמים ממלכת כהנים וגוי קדוש ובכל שנה ושנה באותו הזמן ראוי

לנו לעשות מעשים המראים בנו המעלה הגדולה שעלינו לה באותה שעה, ומתוך המעשה והדמיון שאנו עושים נקבע בנפשותינו הדבר לעולם.

ואל תחשוב בני לתפוס על דברי ולאמר: ולמה יצוה לנו השי"ת לעשות כל אלה לזכרון אותו הנס, והלא בזכרון אחד יעלה הדבר במחשבותינו ולא ישכח מזרעינו? דע כי לא מחכמה תתפשני ע"ז, ומחשבת היצר ישיאך לדבר כן. ועתה בני בינה ושמעה זאת והטה אזניך ושמע, אלמדך להועיל בתורה ומצוות. דע כי אדם נפעל כפי פעולותיו, ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחרי מעשיו שהוא עוסק בהם אם טוב ואם רע. ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, אפילו שלא לש"ש, מיד יטה אל הטוב, ומתוך שלא לשמה בא לשמה ובכח מעשיו ימית היצה"ר, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות. ואפילו אם יהיה אדם צדיק גמור ולבבו ישר ותמים חפץ בתורה ובמצוות, אם יעסוק תמיד בדברים של דופי, כאילו תאמר דרך משל, שהכריחו המלך ומינהו באומנות רעה באמת, אם כל עסקו תמיד כל היום באותו אומנות, ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור, כי ידוע הדבר ואמת שכל אדם נפעל כפי פעולותיו כמו שאמרנו.

וע"כ אמרו רז"ל (מכות כ"ג:): 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות' כדי להתפיס בהם כל מחשבותינו ולהיות בזה כל עסקינו.



בדברי האחרונים

ג. הכוונה והמעשה

1. ר' יוסף אלבו. עיקרים (מתוך מאמר ג' פ' כ"ז ופ' כ"ח)

כלל גדול יהיה בידך בעשיית המצוות שהכל הולך אחר כונת הלב כמו שאמרו רז"ל: רחמנא לבא בעי (סנהדרין ק"ו, א'). ולפי זה יש מי שעושה מצות הרבה ואינם עולות לו כלום או בשיעור שישפיקו להקנאת השלמות האנושי ולא לחלק ממנו שיהיה מורגש. ויש עושה מצוה אחת תספיק יותר ממצות הרבה כפי כונת העושה אותה לקנות חלק גדול מהשלמות. ואחר שהענין הולך אחר הכוונה יתבאר מזה ג"כ שכל המצות שבתורה, הן שיהיו מצות עשה או מצות לא תעשה, הן דרך להקנאת שלמות האנושי או מדרגה מה ממנו בהיותן נעשות על הכוונה הראויה. כי לא עשיית המעשים הטובים בלבד תביא את

האדם לחיי העולם הבא, אבל גם ההמנע מעשות המעשים הרעים מפני שיראת ד' יתן שלמות בנפש. וזה, כי לפי מה שבא מפורש בתורה: "והלכת בדרכיו" (דברים כ"ח). נראה שההליכה בדרכי ד' היא עיקר העבודה שיעבוד בה האדם את ד'. ונמצא המשורר מפרש שמי שהוא נמנע מעשות רע מפני יראת ד' נקרא הולך בדרכי ד' אמר: "אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ד'" (תהלים קי"ט, א'), כלומר: אשריהם המון המאמינים הנקראים תמימי דרך, שאינם מתחכמים על ד' אבל הולכים בתמימות בתורת הי"ת, וביאר שההולכים בתורת ד' הם השומרים במצותיו בכונת הלב. ולזה אמר: "אשרי נוצרי עדותיו בכל לב ידרשוהו" (שם). וכדי שלא ידומה שאין נקרא הולך בדרכי ד' ולא נוצר עדותיו אלא השומר מצות עשה. כי מצות לא תעשה לא יצויר שיתן שלמות בנפש, לזה אמר אחר זה: "אף לא פעלו עולה בדרכיו הלכו", כלומר: אף הנמנע מלעשות עולה בכונת הלב נקרא הולך בדרכי ד' וזהו שא': "בדרכיו הלכו". וכן אמרו רז"ל ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה, ואע"פ שזה דבר מתמיה איך אפשר שיקנה אדם שום שלמות בהיותו יושב ובטל ובלתי עושה שום פעולה והרי בפירושו אמרו רז"ל: "מי האיש החפץ חיים וכו', סור מרע ועשה טוב" (שם ל"ד, י"ג), שמא תאמר אלך ואגרה בשינה תלמוד לומר: "ועשה טוב", שיראה שצורך המעשה הטוב בפועל כדי שיזכה לחיים נצחיים ולטוב הצפון ליראי ד' שעליו נאמר: "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" וכו' (שם ל"א, ב'). ועל הטוב שהוא אמר: "מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב". והתשובה בזה היא שהאדם היושב ובטל בלי ספק אי אפשר שיקנה בזה שום שלמות, אבל אם בא לידו דבר עבירה ונמנע ולא עשה מפני יראת ד' הנה הוא זוכה בזה לחיי העולם הבא כאילו עשה מצוה. ומזה הצד יתנו כל לא תעשה שבתורה שלמות בנפש כי מי שישב ולא אכל בשר חזיר לפי שהיה לו מה יאכל, או שהיתה נפשו קצה בו איננו ראוי לקבל שום שכר, אבל אם היה מתאוה לאכול בשר חזיר או שאין לו מה יאכל ונזדמן לפניו בשר חזיר ונמנע מלאכול מפני יראת ד' ולהשלים מצותו שצוה שלא לאכול, אע"פ שהיה רעב ותאב אליו, הרי זה ודאי ראוי לקבל שכר. וזהו שאמר הכתוב על הדם: "לא תאכלנו למען ייטב לך ולבניך אחריו כי תעשה הישר בעיני ד'" (דברים י"ד, כ"ה). וזהו שאמרו רז"ל: "לא יאמר אדם אי אפשי לאכול בשר חזיר אי אפשי ללבוש שעטנו אבל יאמר אפשי אבל מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי". הרי שגלו שהדרך שאדם זוכה בה על שאינו עובר על מצות לא תעשה הוא שתזדמן העבירה לפניו וימנע מעשייתה לאהבת ד' וליראתו ולא לשום סבה אחרת. וזה הדרך אע"פ שיראה קל ההשגה אינו כן, אבל הוא קשה מאד, שהרי דוד המלך, שאמר על עצמו: "שמרה נפשי כי חסיד אני" (תהלים פ"ו, ב'), כשנזדמן לו ענין בת שבע שלא היה לו מונע אחר אלא יראת ד' בלבד לא היה בו יכולת לכבוש את יצרו לאהבת ד', כי ההמנע מעשות העבירה בעבור יראת ד' ואהבתו הרי הוא

כאלו עשה מצות עשה כתקנה על הכוונה הראויה. ועל זה הדרך יתנו מצות לא תעשה שלמות בנפש בהיותן בלתי נעשות כמו שיתנו מצות עשה בנפש בעשייתן.



2. הנ"ל. שם (מתוך פרק כ"ח)

...כי בעשיית כל מצוה ומצוה יש שתי בחינות האחד מצד עשות מעשה המצוה והגיעה אל הפועל השלם, והשני מצד כונת העושה אותה. והשלמות הנמשך אל המצוה איננו מצד המעשה שהרי אמרו רז"ל במס' נזיר (כ"ג.): "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה" ואמרו שם: "משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר (הושע י"ד, י'): "וצדיקים ילכו בס", וזה שאכלו לשם אכילה גסה עליו הכתוב אומר (שם): "ופושעים יכשלו בס". הנה ביארו בפירוש שהמצוה בלא כוונה אינה עולה לשום מצוה. וכן ענין הכוונה לבדה בזולת המעשה אינה מועילה כלל, שאם היה זה מועיל היה ראוי שתעלה ידיעת המצוה ולמודה בכוונה במקום עשייתה, ואינו כן – כי קריית הפרשיות שבתפלין אינה עולה בעבור הנחתן. ועוד כי בפירוש אמרו בקידושין (מ'). כשנחלקו אם הלמוד גדול או המעשה גדול נמנו וגמרו שהלמוד גדול מצד שהוא מביא לידי מעשה שהמעשה שהוא התכלית הוא העיקר. כי כל שתי מלאכות שהאחת קודמת לאחרת קדימה טבעית כמלאכת הרסן למלאכת הפרשות או כמלאכת האריגה למלאכת החייטים שהמלאכה הקודמת היא פחותה במדרגה מן האחרת כי הקודמת כמשרתת לאחרת. כמו שמלאכת חציבת האבנים מן ההר היא פחותה במדרגה ממלאכת הבנאות אחר שהיא משרתת אליה, אע"פ שא"א למלאכת הבנאות שתשלם בזולת חציבת האבנים. וכן המעשה אע"פ שא"א שיגיע אלא עם הלימוד כי לא עם הארץ חסיד, מכל מקום אחר שהלימוד אינו אלא כדי שיביא אל המעשה הוא מבואר שהמעשה הוא העיקר. ואחר שביארנו שאין המעשה לבדו הוא העיקר ולא הכוונה לבדה, ראוי שיהיה התחברות שניהם הוא העיקר בעשיית המצות כמו שהוא הענין בחלק המדעי עם החלק המעשי כמו שביארנו בפרק חמישי מזה המאמר.



ד. ערך ידיעת התורה

ר' ש"ז מלאדי. תניא (פרק ה')

ולתוספת באור באר היטב לשון תפיסא, שאמר אליהו: לית מחשבה תפיסא בך וכו'. הנה, כל שכל כשמשכיל ומשיג בשכלו איזה מושכל הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו והמושכל נתפס ומוקף ומלוכב בתוך השכל שהשיגו והשכילו, וגם השכל מלוכב

במושכל בשעה שמשיגו ותופס בשכלו. דרך משל, כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בוריה הרי שכלו תופס ומקיף אותה וגם שכלו מלובש בה באותה שעה. והנה, הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך, דרך משל, ושמעון כך וכך – יהיה הפסק ביניהם כך וכך. ואף אם לא היה ולא יהיה הדבר הזה לעולם, לבוא למשפט על טענות ותביעות אלו, מכל מקום, מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקב"ה שאם יטען זה כך וזה כך, יהיה הפסק כך – הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים – הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה, ולא ברצונו וחכמתו, כי אם בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו וגם שכלו מלובש בהם הוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה.

וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצוות מעשיות ואפילו על מצוות התלויות בדיבור ואפילו על מצוות תלמוד תורה שבדבור, כי ע"י כל המצוות שבדבור ומעשה הקב"ה מלביש את הנפש ומקיפה אור ה' מראשה ועד רגלה. ובידיעת התורה מלבד שהשכל מלובש בחכמת ה', הנה גם חכמת ה' בקרבו, מה שהשכל משיג ותופס ומקיף בשכלו מה שאפשר לו לתפוס ולהשיג מידיעת התורה איש כפי שכלו וכח ידיעתו והשגתו בפרד"ס. ולפי שבידיעת התורה התורה מלובשת בנפש האדם ושכלו ומוקפת בתוכם, לכן נקראת בשם לחם ומזון הנפש, כי כמו שהלחם הגשמי זן את הגוף כשמכניסו בתוכו וקרבו ממש ונהפך שם להיות דם ובשר כבשרו ואזי יחיה ויתקים, כך בידיעת התורה והשגתה בנפש האדם שלומדה היטב בעיון שכלו עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים, נעשה מזון לחם וחיים בקרבה מחיי החיים אין סוף ברוך הוא, המלובש בחכמתו ותורתו שבקרבה. וזה שכתוב: "ותורתך בתוך מעי", וכמו שכתוב בעץ חיים שער מ"ד פרק ג', שלבושי הנשמות בגן עדן הן המצוות, והתורה היא המזון לנשמות שעסקו בעולם הזה בתורה לשמה. וכמו שכתוב בזהר, פרשת ויקהל, דף ר"י ולשמה היינו כדי לקשר נפשו לה' ע"י השגת התורה איש כפי שכלו כמ"ש בפרי עץ חיים [המזון היא בחינת אור פנימי והלבושים בחינת מקיפים, ולכן אמרו רז"ל שתלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות, לפי שהמצוות הן לבושים לבד, והתורה היא מזון וגם לבוש לנפש המשכלת שמתלבש בה בעיונה ולמודה וכל שכן כשמוציא בפיו בדבור, שהבל הדבור נעשה בחינת אור מקיף, כמ"ש בפרי עץ חיים]:



ה. תורת ישראל – תורת המעשה
ר' חיים מולוויץ. נפש החיים (פרקים מתוך פ"ה-פ"ז)

העיקר בכל המצוות הוא חלק המעשה. וטהרת המחשבה אינה אלא מצטרפת למעשה. ולמצוה – ולא לעיכובא.

והגם שודאי מחשבת האדם עולה למעלה ראש משמי רום, ואם יצרף האדם גם טוהר המחשבה והכוונה בעת עשיית המצוות יגיעו מעשיו לפעול תקונים יותר גדולים בעולמות היותר עליונים, אמנם לא המחשבה היא העיקר.

וזאת חלילה וחלילה לדחות שום פרט מפרטי המעשה וכו' בשביל מניעת טהרת המחשבה. וכל המרבה לדקדק במעשיו ה"ז משובח.

... וזאת יוכל יצרך להתחפש, באמור לך שכל עיקר העבודה הוא שיהיה רק לשם שמים. וגם עון וחטא למצוה יחשב, אם הוא לש"ש, לתקון איזה ענין, ורחמנא לבא בעי, וגדולה עבירה לשמה, וכהנה רבות ראיות, גם יראה לך פנים לאמר, כי כן צוית לילך בעקבות אבותיך הקדושים וכל הצדיקים הראשונים שהיו קודם שניתנה התורה. שעיקר דרך עבודתם לו ית' היתה שכל מעשיהם ודבורם ומחשבתם וכל עניניהם בעולם היו הכל בדביקות וטהרת מחשבתם לשם שמים (וכו'). לא במעשים ומצוות קבועים וסדורים שיהיו חוק ולא יעבור (וכו').

ואתה תחזה אם עיני שכל לך שהעבודה על דרך זה לא היתה נוהגת אלא קודם מתן תורה בלבד. אך בעת שבא משה והורידה לארץ לא בשמים היא, ואסור לנו לשנות ח"ו משום אחת מהנה ממצוות ד' אף אם תהיה הכוונה לש"ש.



ו. הכוונה היא העיקר
1. ר' אלימלך מליזנסקי. נעם אלימלך (בראשית, וירא)

הבורא ב"ה וב"ש יתעלה אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקיים מצוותיו אין צורך לו ית' בעשיות מצוותיו, רק שזה ריה ניחוח לפניו ית' שאמר ונעשה רצונו, שעיקר רצון הבורא ית' הוא שיהיה לאדם רצון מלא ושלם לעשות רצונו ית'. ונמצא אחר כונת הלב הן הן הדברים, אם כיון לעשות איזה מצוה לשמו ית' ברצון מלא ושלם חשוב לפניו ית' מיד כאילו כבר עשאה, מאחר שכונתו שלימה. ואעפ"כ ההכרחי לאדם לעשות ולגמור המצוה במעשה, כי זה בלתי אפשרי לאדם שיעמד על כונתו בבירור, שיהא בכוונה שלימה ברצון מלא. ובאמת אמרו חז"ל: חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו

הכתוב כאילו עשאה. וכו'. וכן להיפוך, אם יעשה אדם מצוה במעשה ולא יכוין לכוון לעשות בדחילו ורחימו – לא פרחת לעילא.



2. הנ"ל (ויקרא, צו)

... ואמר הכתוב: "זאת תורת העולה", ר"ל אם לימוד התורה הוא לשם "זאת", דהיינו לשמה, להעלות נחת רוח ליוצרו, – "העולה", פי': התורה הזאת עולה לפני ית"ש. אבל מי שאינו לומד לשמה, ולימודו הוא מצד שמאל, (וזה רמז – "היא" לשון נוקבא, שהוא צד שמאל) – "העולה על מוקדה". פי': התורה הזאת צריכה לבא על מוקדה בגיהנום, וענוש יענש ויוצרף בצירוף אש של גיהנום. וכו'.

ולא תאמר: הלא גם שלא לשמה הוא טוב כדברי חז"ל? לא כן הוא כדבריך, כי חז"ל התירו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה יבוא לידי לשמה, אבל אם לומד כל ימיו שלא לשמה, בודאי יענש בגיהנום.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ז. חשיבות הכוונה הטובה מראשיתה

הרב ר' שמחה זיסל (הסבא מקלם). מכתבים (תבונה, סיון תש"ז)

... עיקר הכל להשתדל מאד שיהי' הראשית טוב. וכמו שפי' ר"ע על פסוק "טוב אחרית דבר מראשיתו", פי' אימתי האחרית טוב – כשהראשית טוב. עד שאדם גדול כאלישע בן אבויה והוא הי' מד' שנכנסו בפרדס, ואעפי"כ לבסוף יצא לתרבות רעה, כמבואר בהגיגה (ט"ו; ובתוס' שם ד"ה שובו), כי אחר אמר לר"מ בשביל שראשיתו לא הי' טוב, לכן לא הועיל לו כלל כל גדולתו בתורה, ויצא לתרבות רעה לבסוף. ומבואר שם בתוס' כי מה הי' ראשיתו לא טוב, כי ביום מילתו קרא אביו על הברית כל גדולי ירושלים, והיו עוסקים בתורה, ירדה אש מן השמים והקיפה אותם. אמר לון אבויה אבא מה באתם לשרוף ביתי? אמרו לו ח"ו וכו'. והיו הדברים שמחים כנתינתם מסיני, לא באש ניתנו? אמר הואיל וכך כח התורה, אם יתקיים הבן הזה, לתורה אני מפרישו. ולפי שלא היתה כונתו לשמים לפיכך לא נתקיימו בו, יעויין בתוס' שם הענין. הענין הזה מבהיל מאד למתבונן בו. כמה שצריך אדם להזהר שיהי' ראשיתו בכוונה רצויה לשמים. הנה אדם

גדול כאלישע עשה עליו רושם גדול כוונת אביו שלא היתה רצוי'. אף שאנחנו איננו מבינים למה אינה רצוי', הלא אמר: אם כל כך גדול כה התורה, כששנים עוסקים בתורה בדורו יצא אש כמו לששים רבוא בסיני, אין לאדם ללמד בנו אומנות אחרת, רק תורה. ועכ"ז עשתה מחשבת אב שהוא רק שליח לשכור מלמד לבנו רושם גדול כזה על בנו באחריתו. כמה רושם תעשה מחשבת מלמדו על המתלמד אם ח"ו אינה טובה. ומכש"כ מחשבת האדם על עצמו אם אינה טובה עאכו"כ.



ח. טהרת הנפש – תנאי להשפעת התורה

הרב ר' ירוחם ליבוביץ (ממיר). התבונה (סיון תש"ז, מאמר א')

... אה"כ (קהלת י', א'): "זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח". חבית מלאה שמן רוקח, אכן אם נמצא בה זבוב אחת מתה היא מעלה סרחון כ"כ, מקלקלת ומשחיתה את כל החבית, עד שמכלל השמן רוקח נעשה סרחון.

חז"ל מכנים "שמן רוקח" לצדיקים גדולים, ואף שהשמן הוא שמן רוקח טהור בתכלית. אכן אם יש שם זבובי מות, איזה שמץ של פסולת – יבאיש את הכל. והנה הבלתי מבין כשרואה הזבוב נופל בשמן אינו שם לב לזה משום שעדיין אינו מורגש כלום בשמן רוקח. והוא אינו יודע מה שהזבובי מות יוכלו לפעול בשמן. ורק לבסוף כשמתגלה לכל ואי אפשר להתקרב אל השמן אז הוא עומד ומתמה על הדבר. אבל המבין הוא מיד כשרואה הזבובי מות בשמן רוקח יודע שהכל עומד לאיבוד, וכל השמן רוקח אינו שוה כלום בעיניו. וכו'.

ומזה תפתר לנו הפליאה העצומה והשאלה החמורה איך יתכן על חכם גדול וענק כבלעם שאמרו עליו חז"ל (במד"ר י"ד): "אבל באוה"ע קם", שאחרית כל חכמתו יהי' עצת "מעשה שטים", איך הוא נאה דבר זה בשבילו. ועוד איך זה מסיקים מנבואה רק ממון, כמו שאמרו חז"ל שאמר: "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב", היינו שאם ישכור חיילים ספק נוצח, ואני ודאי נוצח וצריך ליתן לו מלא ביתו כסף וזהב. וסופו יוכיח, שהלך למדין לקבל שכרו. אלא ודאי שהסוד הוא שגם מתחילתו הי' בו בפנימיותו איזה שמץ של כל דהו, וזהו שקלקל וקלקל עד שהסריחו והבאישו לגמרי וכו'.

וזהו הענין מה שתורה צריך ללמוד דוקא לשמה, (ומה שרבא התיר ללמוד תורה שלא לשמה הוא רק משום שמתוך שלא לשמה יבא לשמה, אבל בא"א אסור), משום שסוד התורה הוא דוקא "טהורה" ("אמרות ה' אמרות טהורות" וכו'), צרופה ומזוככה מאד

והלימוד בה צריך להיות מטוהר ומזוכך בתכלית, ואז היא נקראת תורה, ואם ילמד שלא לשמה, הרי לימודו אינו מטוהר ומזוכך. אינו בכלל לומד תורה.



ט. התלמוד עיקר, והיראה – תנאי לה הרב אי"ש קרליץ. חזון איש ("על בטחון" מתוך פ"ג)

(כב) ... מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים ומדברי חז"ל כי שם "צדיק", "חסיד", "חכם", יונח על איש רום המעלה, אהוב לפני המקום ית', ובחיר האנושיות על פני חלד. ואם נחקורה ונמצא את הנמצאים בו מן המעלות והגדולות אשר ינחילוהו את שם האהוב לפניו ית', ואשר ישמח בו יוצרו ית', אז נדע את הדרך האהובה לפניו ית' שיתנהג בה האדם.

והנה אמרו (ב"ק מ"א:): שמעון העמסוני ואמרי לה נחמי' העמסוני הי' דורש כל אתין שבתורה. כיון שהגיע ל"את ה' אלהיך תירא" פירש וכו'. עד שבא ר"ע ולימד: את ה' וגו' לרבות תלמידי חכמים.

למדנו כי האישיות היותר חמודה והיותר מעולה מהכרת התורה היא האישיות הראויה להקרא בשם "תלמיד חכם", ואשר לאיש היקר הזה הרשה ר"ע לעצמו להשוות מוראו למורא של המקום ב"ה, ולרבותו בקרא דאת ה' וגו'. ואם כה איפוא, אם נדע את הקנינים החמודים אשר על ידם קנה שם "תלמיד חכם", נדע את המעשים הסגולים החביבים לפניו ית' במעשה האדם ובהנהגתו על פני הארץ בצבא ימיו.

(כג) והנה עומדת לפנינו השאלה: מה דינו של ת"ח, ומה שמו דורש ממנו? מהי מהותו, ובמה כוחו גדול? והנה בדברים קצרים השכיל הרמ"א ז"ל (יו"ד סי' רמ"ג ס"ב) להציג את תמונתו המאירה בקרני הודה, וז"ל שם: שידע לישא וליתן בתורה ומבין מדעתו ברוב מקומות התלמוד ופירושי ובפסקי הגאונים. מבואר דשם "תלמיד חכם" היינו חכם גדול בהלכה, היודע את עומק המשא ומתן של הלכה עפ"י המקובל בידינו מדור דור, ולמד רוב מקומות התלמוד. ואם אינו חכם בזה, אף שלמד הגדה וספרי יראה, כל שאינו יודע לישא וליתן בהלכה ברוב מקומות התלמוד עפ"י הפוסקים, אינו בכלל ת"ח, ואין הדין פוטר מתשלומי מכס, אף שתורתו אומנתו, כמבואר ברמ"א שם.

(כד) ואמנם אין תהלת בעל ההלכה הגונה אלא א"כ קדמה לו יראתו לחכמתו. ואין חכמת התורה שרויה בלב אטום. כי עיקר טעמה בעדינות הנפש המתעלה למעלה מחמדת בני תמותה, והמשוטטת בעולמות עליונים, הטועמת טעם השתוקקות למקור החכמה, לתבונת אין קץ, המשעשעת בחיק החכמה ב"חולת אהבה".

ואין חכם בתורה רק אחרי ההתמזגות של עיון השכל וטעם יראת חטא. כוס המזוג משני אלה הוא מגת חלקו של ה"תלמיד חכם" כל הימים, וזה יין נסכו נצח. אמנם התורה והיראה כחומר וצורה המהוים יחד את הנמצא, וכל שלא קנה שלימות היראה, אף ששכלו חד ומצוחצה בתולדתו לא יזכה לתורה שלימה, רק כל דרכו תחתים, נפתולים ועיקשות. וכמו שאמרו: דלא סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא. ואור הפנימי המתלזה עם אור השכל לישר את כל ההדורים ולחדור אל נקודת האמת העדינה, היא יראת ה' טהורה. ומי שחסר את היראה הוא חדל-הרגש של עדינות הנפש וחסר טעם של זיו החכמה בת השמים, שכלו נעדר כח המבחין בין שקר לאמת, וחכמתו נכזבה בכל פנותיה.

ועל זה נאמר: "ראשית חכמה יראת ה'", שהיראה היא עומק הלב להבחין במתיקות זיו החכמה ונעימות התבונה. ובכל עיון של סוגית ההלכה משתתפת היראה להתמזג עם הדעת והתבונה, לשפשפה ולצחצחה, להביט נכוחה, לאהוב מישירים ואורות סגולות. ולהטש מעקשים ואמרי גלוי.

ואמרו: (יבמות ק"ט): האומר אין לו אלא תורה וכו' אף תורה אין לו שנאמר: "ולמדתם ועשיתם", כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה. וביו"ד (ס' רמ"ג ס"ג): "ת"ח המזלזל במצוות ואין בו יראת שמים הרי הוא כקל שבציבור". ות"ח הנזכר כאן הוא על צורה החיצונית – ששנה הרבה ושימש הרבה, אבל אין ספק שאין תורתו מחוורת ואין מסקנותיו אמת, כיון דחסר לו קנין העיקרי של יראת שמים.

(כה) וכשם שהפליגו חז"ל על תורה שאין עמה יראת שמים כן הפליגו ביר"ש בלא תורה. ותנן (פ"ב דאבות): אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד. ואמרו (שבת ס"ג): אם ת"ח נוקם ונוטר כנחש הוא – חגרהו על מתניו, אם עם הארץ הוא חסיד – אל תגור בשכונתו. ובשם "עם הארץ" נחלקו תנאי, ומסקינן (ברכות מ"ז): אפילו קרא ושנה ולא שימש ת"ח, ה"ז עם הארץ.

וכתב הגרי"ס ז"ל באחת אגרותיו דשימוש ת"ח עכשיו, היינו המשא ומתן העיוני העמוק של הפוסקים המסור בידינו במסורה מאנשי כנסת הגדולה, שנמסר להם מן הזקנים ומן הנביאים עד שמגיעים אלינו כל אותן הדברים שנאמרו למשה מסיני.

וזה שלא עמל בלימוד הגמרא ולא יגע בתורתן של ראשונים בשנים רבות כדי השיעור המספיק להקנות לו בינה היתירה להבין באור הבהיר בהויות דאביי ורבא, שלל מנפשו בהכרח את השם "חבר". וחז"ל כדי להעיר את האדם לשקידת התורה לא נשאו פני העצל הזה וקראוהו בשם "עם הארץ", ושיללו ממנו זכויות מיוחדות, ואפשר דעליו נאמר: לא ע"ה חסיד.



בשולי המקורות

"תלמוד גדול או מעשה גדול"? שאלה זו על היחס שבין **תלמוד** תורה **למעשה** המצוות נשאלה עוד בבית מדרשם של התנאים. שאלה זו יש לה גם ערך **עיוני** גם ערך **מעשי**. מובן שאין תוכן השאלה **זלזול** בחלק האחד על חשבון השני, אולם העמדת הדגש על האחד וראית השני כאמצעי לו או כשני במעלה ודאי תגרום להעדפת האחד והחלשת השני. תשובת חז"ל: 'תלמוד גדול שמביא לידי מעשה' אינה מובנת באופן שטחי, ומצריכה ביאור. לפי הרמב"ם תכנה העדפת החלק העיוני משום שרק בו ערובה גם לחלק המעשי. לפי העיקרים יש בזה משום העמדת הדגש על **שניהם** באופן שוה: "התחברות שניהם הוא העיקר".

שאלה זו צפה מחדש במחלוקת מסביב לתורת החסידות. בעוד שמגדולי החסידות נטו לראות בתלמוד תורה לא יותר מאשר מצוה בין שאר המצוות, ובשם הבעש"ט מסופר שאמר פעם: "מה אעשה? - אין לי פנאי לתלמוד. אני צריך לעבוד את הבורא ית' " (וע"ע בפרק ל', א'). הרי ההתנגדות ראתה לנכון להדגיש את עליונות מצות תלמוד תורה ש"כל קיומם של כל העולמות הוא רק ע"י הבל פינו והגיונונו בה" (ע"י פ' הנ"ל, ב.). "האישיות היותר חמודה והיותר מעולה מהכרת התורה היא האישיות הראוי' להקרא בשם ת"ח". וכו'. "מבואר דשם ת"ח היינו גדול בהלכה היודע את עומק המו"מ של הלכה עפ"י המקובל בידינו מדור דור, ולמד רוב מקומות התלמוד". (חזו"פ פ"ג).

אולם בשטח זה ישנם עדיין שינויים ניכרים בין בתי מדרש שונים בחסידות עצמה. כך רואים אנו ב"תניא" הפלגת ערך **"ידיעת** התורה והשגתה" שיש בה "מעלה יתירה גדולה ונפלאה" על כל מצוות המעשיות (המעניין שכולל בכלל מצוות מעשיות גם מצות "תלמוד תורה שבדבור", היינו שבת"ת עצמה הוא מבחין שני חלקים הצד **המעשי** והצד **הידיעתי**, ההופך להיות מזון הנפש) וכן הם בתי המדרש של קוצק וגור. לעומת זאת עמדה החסידות על משמר ה"לשמה". גם הבקורת על העדפת ערך לימוד **התורה** היתה מבחינת ה"לשמה" וניצול לימוד התורה לשם רכישת כבוד וכו"ב. והוא הדין במעשה **המצוה** "אם יעשה אדם מצוה במעשה ולא יכוין לבו לעשות בדחילו ורחימו לא פרוח לעילא" ("נעם אלימלך"). שכן "כל מה שאינו בטל אצלו ית', אלא הוא דבר נפרד בפני עצמו, אינו מקבל חיות מקדושתו של הקב"ה וכו' אלא מבחינת אחורים" וכו' (תניא). ההתנגדות בניגוד לזה גם פירשה **אחרת** את המושג "לשמה", וגם ראתה כמשה את הרצון לתבוע את **טהרת** ה"לשמה" כתנאי בל יעבור בקיום המצוה "חלילה וחלילה לדחות שום פרט מפרטי המעשה וכו' בשביל מניעת טהרת המחשבה" (נפש החיים).

אולם ראוי לציין, שכשם שמצד אחד ניכרת מטעם החסידות נסיגה ביחס לערך לימוד התורה כפי שראינו לעיל, כן התקרבה ההתנגדות ע"י תנועת המוסר להחשבת ה"לשמה" ולהעמדת דגש על טוהר הכונה כיסוד ועיקר במעשה המצוה "עיקר הכל להשתדל מאד שיהי' הראשית טוב" "בכונה רצוי' לשמים" (ר' ש"ז, הסבא מקלם). "סוד התורה הוא דוקא טהורה" וכו' "ואם ילמד שלא לשמה, הרי לימודו אינו מטהר ומזוכך, אינו בכלל לומד תורה" (ר' ירוחם ממיר). אין כאן ויתור על הערך המרכזי של לימוד וידיעת התורה, שהוא התנאי העיקרי למושג "תלמיד חכם". אולם "אין תהלת בעל ההלכה הגונה אא"כ קדמה לו יראתו לחכמתו", "ואין חכם בתורה רק אחרי התמזגות של עיון השכל וטעם יראת חטא" (חזו"א). גם עם התקרבות התפיסות של החסידות וההתנגדות משני הצדדים, נשארו עדיין נקודות מחולקות באופן יסודי, אולם נוצר בסיס לשיתוף פעולה.

פרק כ'. תורה שבע"פ

מקור הסמכות של תורה שבע"פ לפרש התורה שבכתב. היסוד שבפירוש - בקבלה איש מפי איש. תוכן דרשות הכתובים בחז"ל. סמכות קביעת ההלכה ע"י בי"ד הגדול. היחס לדעות שונות כשנחלקו הדעות. ערך המקום אשר יבחר ה' לקביעת ההלכה. העקרונות והפירוש למעשה. ערך הקשר הישיר שבין הרב לתלמיד. תוכן האסמכתא לתקנות מאוחרות. טיבן של תקנות וגבולותיהם. תיקון החיים או תיקונים בדת.

בתנ"ך

על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל:

דברים י"ז, י"א.



כי על פי הדברים האלה כרתתי אתך ברית ואת ישראל:

שמות ל"ד, כ"ז.



כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא-נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא לא בשמים היא ...

דברים ל', י"א-י"ב.



בדברי חז"ל

ברית ישראל עם הקב"ה רק ע"י תורה שבעל-פה.

"כי על פי הדברים האלה" - דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב... א"ר יוחנן לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל-פה שנאמר: כי על פי הדברים אלה כרתתי אתך ברית ואת ישראל.

גיטין ס' ע"ב.



כתיבת תורה שבעל־פה רק משום שעת הדחק.

והא לא ניתן ליכתב? – כיון דלא אפשר "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

שם, ס' ע"א.



כי על פי הדברים האלה, זו המשנה והתלמוד שהם מבדילים בין ישראל לבין העכו"ם.

שמות רבה, מ"ז.



"לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". אפילו נראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם.

ספרי, שופטים.



בדברי הקדמונים

א. השתלשלות הקבלה בתורה שבעל־פה
רמב"ם. פיה"מ (מתוך ההקדמה לס' זרעים)

דע כי כל המצוה שנתן הקב"ה למרע"ה נתנה לו בפירושה, הי' אומר לו המצוה, ואח"כ אומר לו פירושה וענינה. וכל מה שהוא כולל ספר התורה וענין לימודו לישראל הי' כפי שאומר לך (עירובין נ"ד): הי' משה נכנס באהלו ונכנס אליו בתחלה אהרן, ומשה הי' אומר לו המצוה הנתונה לו פעם אחת ולימדהו פירושה. ויסתלק אהרן ויחזור לימין משה רבינו, ונכנסו אחריו אלעזר ואיתמר בניו, והי' משה אומר להם מה שאמר לאהרן ויסתלקו. וישב האחד לשמאל משה רבינו, והשני לימין אהרן. ואחרי כן יבאו שבעים זקנים, וילמדו משה כמו שלמד לאהרן ובניו. ואח"כ יבואו ההמון וכל מבקש ה' וישם לפניהם המצוה ההיא עד ישמעו הכל מפיו. נמצא אהרן שומע המצוה ההיא מפי משה ד' פעמים, ובניו ג' פעמים, והזקנים שתי פעמים, ושאר העם פעם אחת. ויסתלק משה וחזר אהרן לפרש המצוה ההיא אשר למד ששמע מפי משה ד' פעמים כמו שאמרנו אל כל הנמצאים ויסתלק אהרן מאתם אחרי ששמעו בניו המצוה ד' פעמים, ג' מפי משה ואחד

מפי אהרן. וחזרין אלעזר ואיתמר אחרי שנסתלק אהרן ללמד המצוה ההיא לכל העם הנמצאים, ונסתלקו מלמד. ונמצאו שבעים הזקנים שומעים המצוה ארבע פעמים, שתיים מפי משה ואחת מפי אהרן ואחת מפי אלעזר ואיתמר. וחזרים הזקנים גם הם אחר כן להורות המצוה להמון פעם אחת. נמצאו כל הקהל שומעים המצוה ההיא ד' פעמים: פעם מפי משה, ופעם מפי אהרן, ושלישית מפי בניו, ורביעית מפי הזקנים. ואחרי כן היו כל העם הולכים ללמד איש לאחיו מה ששמעו מפי משה וכותבים המצוה ההיא במגלות, וישוטטו השרים על כל ישראל ללמד ולהורות עד שידעו בגרסא המצוה ההיא וירגילו לקרותה. ואח"כ ילמדום פירושי המצוה ההיא הנתונה מאת השם. והפירוש ההוא היה כולל ענינים והיו כותבים המצוה ולומדים על פה הקבלה. וכן אמרו רבותינו ז"ל בברייתא (בתו"כ): "וידבר ה' אל משה בהר סיני" מה תלמוד לומר "בהר סיני", והלא כל התורה נאמרה מסיני? אלא לומר לך מה שמיטה נאמרה בכלליה ופרטיה ודקדוקיה מסיני, אף כל המצוות כלליהם ופרטיהם ודקדוקיהם מסיני, והנה לך משל: הקב"ה אמר למשה: "בסכות תשב שבעת ימים" (ויקרא כ"ג). אח"כ הודיע שהסוכה הזאת חובה על הזכרים ולא על הנקבות, ושאינן החולים חייבין בה ולא הולכי דרך, ושלא יהי' סוכה אלא בצמח הארץ ולא יסכנה בצמר ולא במשי ולא בכלים אפילו מאשר תצמיח הארץ, כגון הכסות והכרים והבגדים. והודיע שהאכילה והשתיה והשינה בה כל שבעה חובה, ושלא יהי' בחללה פחות מז' טפחים אורך על ז' טפחים רוחב, ושלא יהי' גובה הסוכה פחות מעשרה טפחים. וכאשר בא הנביא ע"ה ניתנה לו המצוה הזאת ופירושה, וכן השש מאות ושלוש עשרה מצוות הם ופירושה, המצוות בכתב, והפירוש בע"פ.

ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש, בר"ח שבט, הקהיל את העם ואמר להם: הגיע זמן מותי, ואם יש בככם מי ששמע הלכה ושכחה יבוא וישאלני ואבאר אותה, וכל מי שנסתפקה עליו שאלה יבוא ואפרשנה לו, כמו שנא' (דברים א'): "הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר". וכן אמרו חכמים בספרי (פ' דברים): כל ששכח הלכה אחת יבא וישנה, וכל שיש לו לפרש יבא ויפרש. ולקחו מפיו בירור ההלכות ולמדו הפירושים כל הזמן ההוא מר"ח שבט עד שבעה באדר. וכשהי' לפני מותו החל לכתוב התורה בספרים וכתב י"ג ספרי תורה גוילים כולם מבי"ת "בראשית" עד למ"ד "לעיני כל ישראל", ונתן ספר לכל שבט ושבט להתנהג בו וללכת בחקותיו, והספר הי"ג נתנו ללויים ואמר להם: "לקוח את ספר התורה הזה" (דברים ל"א). אח"כ עלה אל ההר בחצי היום השביעי (ספרי פ' האוינו) לחודש אדר (מגילה י"ג): כפי אשר דקדקה הקבלה. והי' המקרה ההוא אשר קראו מות בעינינו בשביל שחסרנו ופקדנו אותו, וחיים לו לכבוד המעלה שעלה אליה.

וכן אמרו עליהם השלום (סוטה י"ג): מרע"ה לא מת אלא עלה ומשמש במרום. והדברים באלו הענינים ארוכים מאד ואין זה מקומם. וכאשר מת ע"ה אחר שהנחיל ליהושע מה שנאצל עליו מן הפירוש והחכים והתבונן בו יהושע ואנשי דורו. וכל מה שקיבל ממושה הוא, או אחד מן הזקנים, אין לדבר עליו ולא נפלה בו מחלוקת. ומה שלא שמע בו פירוש מפי הנביא ע"ה מן הענינים המשתרגים מהם, הוציא דינים בסברות ובמדות השלש עשרה הנתונות על הר סיני שהתורה נדרשת בהם. ובאותם הדינים שהוציאו יש דברים שלא נפלה בהן מחלוקת, אבל הסכימו עליהם. ויש מהם מה שנפלה בו מחלוקת בין שתי דעות – זה אומר בכה וזה אומר בכח, זה סובר סברא ונתחזקה לדעתו וזה סובר סברא ונתחזקה לדעתו. כי מדות ההיקש על דרך התוכחת יקרה בסברותיהם המקרה הזה. וכשהיתה נופלת מחלוקת היו הולכים אחרי הרוב, כמו שנאמר: "אחרי רבים להטות" (שמות כ"ג).

ודע שהנבואה אינה מועילה בפירושי התורה ובהוצאת ענפי המצוות בשלש עשרה מדות. אבל מה שיעשה יהושע ופנחס בענין עיון וסברא, הוא שעשו רבינא ורב אשי. וכו'. שהנביא כשיסבר סברא ויסבר כמו כן מי שאינו נביא סברא, ויאמר הנביא כי הקב"ה אמר אלי שסברתי אמת לא תשמע אליו. רק אלף נביאים כולם כאלו' ואלישע יהיו סוברים סברא אחת ואלף חכמים וחכם סוברים הפך הסברא ההיא, אחרי רבים להטות והלכה כדברי האלף חכמים וחכם, לא כדברי האלף הנביאים הנכבדים. וכן אמרו חכמים (חולין קכ"ד): הא-להים אילו אמרה לי יהושע בן נון בפומי' לא צייתנא לי' ולא שמענא מיני'. וכן עוד אמרו (יבמות ק"ב): אם יבוא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעים לו, בסנדל אין שומעים לו. ירצו לומר שאין להוסיף ואין לגרוע במצוה על דרך נבואה בשום פנים. וכן אם יעיד הנביא שהקב"ה אמר אליו שהדין במצוה פלוגית כך, וכי סברת פלוגי היא אמת, יהרג הנביא ההוא שהוא נביא שקר כמו שיסדנו, שאין תורה נתונה אחרי הנביא הראשון, ואין להוסיף ואין לגרוע כמו שנאמר (דברים ל'): "לא בשמים היא". ולא הרשנו הקב"ה ללמד מן הנביאים אלא מן החכמים אנשי הסברות והדעות. לא אמר: ובאת אל הנביא אשר יהי' בימים ההם. אלא "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם" (שם י"ז), וכבר הפליגו חכמים לדבר בענין זה מאד והוא האמת.

וכאשר מת יהושע בן נון ע"ה לימד לזקנים מה שקיבל מן הפירוש ומה שהוציא בזמנו מן הדינים ולא נפלה עליו מחלוקת, ואשר נפל בו מחלוקת פסקו בו הדין על פי רוב הזקנים. ועליהם הכתוב אומר (יהושע כ"ד): "וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע". ואחר כן למדו הזקנים ההם מה שקבלו מפי יהושע אל הנביאים ע"ה, והנביאים לימדו זה לזה. ואין זמן שלא היתה בו התבוננות וחדוש הענינים. והיו חכמי הדור משימים דברי הקודמים עיקר, והיו לומדים מהם ומחדשים ענינים. והעיקרים המקובלים לא נחלקו

בהם. עד הגיע הזמן לאנשי כנסת הגדולה והם חגי זכרי' ומלאכי ודניאל וחנני' מישאל ועזרי' ועזרא הסופר ונחמי' בן חכלי' ומרדכי וזרובבל בן שאלתיאל. ונלוו לאלה הנביאים השלמת מאה ועשרים זקן, מן החרש והמסגר ודומיהם. והתבוננו גם הם כאשר עשו הקודמים להם, וגזרו גזרות ותיקנו תקנות. והאחרון מן החבורה הטהורה היא הוא ראשית החכמים הנזכרים במשנה, והוא שמעון הצדיק והי' כהן גדול בדורו.

וכאשר הגיע הזמן אחריהם אל רבנו הקדוש ע"ה והי' יחיד בדורו ואחד בזמנו איש שנמצאו בו כל החמודות והמדות הטובות עד שזכה בהם אצל אנשי דורו לקרותו "רבנו הקדוש" ושמו יהודה. והי' בחכמה ובמעלה בתכליתם כמו שאמרו (גיטין נ"ט): מימות משה רבינו ועד רבי לא ראינו תורה וגדולה במקום אחד. והי' בתכלית החסידות והענוה והרחקת התענוגות כמו שאמרו ג"כ (סוטה מ"ט): משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא. והי' צח לשון ומופלג מכל אדם בלשון הקודש, עד שהחכמים ע"ה היו לומדים פירוש מה שנשתבש עליהם מאותיות המקרא מדברי עבדיו ומשרתיו. וזה מפורסם בתלמוד (ר"ה כ"ו): והי' לו מן העושר וההון ורחב היכולת מה שנאמר בו: אהורירה דרבי עתיר משבור מלכא (ב"מ פ"ה). וכן הרחיב הוא על אנשי החכמה ומבקשיה ורבץ תורה בישראל, ואסף ההלכות ודברי החכמים והמחלוקות המקובלות מימות משה רבינו עד ימותיו. והי' הוא בעצמו מן המקבלים שהוא קבל משמעון אביו, ושמעון מגמליאל אביו והוא משמעון, והוא מהלל, והוא משמעי' ואבטליון רבותיו, והם מיהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, והם מיהושע בן פרחי' ונתאי הארבלי, והם מיוסי בן יעזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן, והם מאנטיגנוס איש סוכו, והוא משמעון הצדיק, והוא מעזרא שהיה משירי כנה"ג, ועזרא מברוך בן נרי' רבו, וברוך מירמי'. וכן קיבל ירמי' בלי ספק מאשר קדמוהו מן הנביאים נביא מפי נביא, עד הזקנים המקבלים מפי יהושע בן נון, והוא מפי משה.

וכאשר כלל הדעות והדברים החל לחבר המשנה, שהיא כוללת פירוש כל המצוות הכתובות בתורה, מהם קבלות מקובלות מפי משה ע"ה, ומהם דעות הוציאו בדרך הסברא ואין עליהם מחלוקת. ומהם דעות שנפלה בהם מחלוקת בין שתי הסברות וכתב אותם במחלוקתיהם פלוני אומר כך ופלוני אומר כך. ואילו הי' האחד חולק על רבים היו נכתבים דברי האחד ודברי הרבים ונעשה הדבר ההוא לענינים מועילים מאד, ונזכרו במשנה (עדיות פ"א) ואני אזכרם, אבל אחרי עיקר גדול ראיתי לזכרו. והוא, שיוכל אדם לומר אם הם פירושי התורה כפי אשר יסדנו מקובלים מפי משה, כמו שאמרנו מדבריהם: כל התורה נאמרו כללותיה פרטותיה ודקדוקיה מסיני. א"כ, מה אלו ההלכות היחידות שנאמר בהם הלכה למשה מסיני? וזה עיקר יש לך לעמוד על סודו. והוא, שהפירושים המקובלים מפי משה אין מחלוקת בהם בשום פנים, שהרי מאז ועד עתה לא מצאנו

מחלוקת נפלה בזמן מן הזמנים מימות משה ועד רב אשי בין החכמים כדי שיאמר אחד המוציא עין חברו יוציאו את עינו שנאמר עין בעין, ויאמר השני – אינו אלא כופר בלבד שחייב לתת. ולא מצאנו ג"כ מחלוקת במה שאמר הכתוב (ויקרא כ"ג): "פרי עץ הדר", כדי שיאמר אחד שהוא אתרוג ויאמר אחד שהוא חבושים או רמונים או זולתו. ולא מצאנו ג"כ מחלוקת במאמר הכתוב (דברים כ"ה): "וקצותה את כפה", שהוא כופר. ולא במה שאמר הכתוב (ויקרא כ"א): "ובת איש כהן כי תחל לזנות וכו' באש תשרף", שזו הגזירה אין לנו לגזור אותה אא"כ תהי' אשת איש עכ"פ. וכן גזה"כ (דברים כ"ב) בנערה אשר לא נמצאו לה בתולים שישקלוה, לא שמענו חולק בה ממה ועד עתה על מי שאמר שזה לא יהי' אלא אם היתה א"א והעידו עדים עליה שאחר הקידושין זינתה בעדים ובהתראה. וכיוצא בזה בכלל המצוות אין מחלוקת בהם שכולם פירושים מקובלים מפי משה. ועליהם ועל דומיהם אמרו: כל התורה נאמרה כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני. אבל אעפ"י שהן מקובלים ואין מחלוקת בהם מחכמת התורה הנתונה לנו, שנוכל להוציא ממנה אלה הפירושים בדרך מדרכי הסברות והאסמכתות והראיות והרמזים המצויים במקרא. וכשתראה אותם בתלמוד מעיינים וחולקים זה על זה במערכת העיון ומביאים ראיות על אחד מאלו הפירושים והדומה להן כגון מה שאמר במאמר הכתוב פרי עץ הדר אולי יהי' רימונים או חבושים או זולתם, עד שהביאו ראי' עליו ממה שנאמר פרי עץ הדר ואמר (סוכה ל"ה): עץ שטעם עצו ופריו שוה. ואמר אחר: פרי עץ הדר באילנו משנה לשנה, ואמר אחר פי': הדר על כל מים, אלו הראיות לא הביאו מפני שנשתבש עליהם הענין עד שנודע להם מהראיות האלה. אבל ראינו בלא ספק מיהושע עד עתה שהאתרוג היו לוקחים עם הלולב בכל שנה ואין בו מחלוקת אבל חקרו על הרמז הנמצא בכתוב לזה הפירוש המקובל. וכן הוא ראיתם על ההדס (שם ל"ב), וראיתם על דיני איברים בעונש ממון (ב"ק פ"ג), והוא מה שחייב למי שהשחית אבר מאברי חברו, וראיתם ג"כ על בת איש כהן הנזכרת לשם שהיא אשת איש (סנהדרין נ'): וכל הדומה לו שהוא נוהג על העיקר הזה. וזה ענין מה שאמרו כללותי' ופרטותי' רצו לומר הענינים שנוכל להוציאם בכלל ופרט ובשאר י"ג מדות, והם מקובלים מפי משה מסיני וכולם אעפ"י שהם מקובלים מפי משה לא נאמר בהם הלכה למשה מסיני, שאין לומר פרי עץ הוא אתרוג הלמ"מ או חובל בחבירו משלם ממון הלמ"מ, שכבר נתברר לנו שאלו הפירושים כולם מפי משה ויש להם רמזים במקרא או יוציאו אותם בדרך הסברה כמו שאמרנו. וע"כ כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברה עליו לבדו נאמר הלכה למשה מסיני.



**ב. בית הדין הגדול – הסמכות היחידה לתורה שבע"פ
רמב"ן. פי' עה"ת (דברים י"ז, י"א)**

"לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". אפי' תחשוב בלבך שהם טועים, והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימינך לשמאלך תעשה כמצותם. ואל תאמר – איך אוכל החלב הגמור הזה, או אהרוג האיש הנקי הזה? אבל תאמר: כך צוה אותי האדון המצוה על המצות, שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה, אפילו יטעו. וזה כענין ר' יהושע עם ר"ג ביוהכ"פ שחל להיות בחשבוננו.

והצורך במצוה זאת גדול מאד. כי הגה התורה נתנה לנו בכתב וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים. והנה ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות. והתך הכתוב לנו הדין שנשמע לבי"ד הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שאמרו לנו בפי' התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה. או שיאמרו כך לפי משמעות המקרא או כונתה. כי על דעת שלהם הוא נותן לנו התורה, אפילו יהיו בעיניך כמחליף הימין בשמאל, וכש"כ שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול.



בדברי האחרונים

**ג. המחלוקות, ששתי הדעות שבהן אמת
מהר"ל מפרג. באר הגולה**

בפ"ב דהגיגה: דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועין בעלי אסופות נתנו מרועה אחד, למה נמשלו וכו' בעלי אסופות אלו ת"ח שיושבים אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירים, הללו פוסלים והללו מכשירים. וא"ת האיך אני לומד תורה מעתה? ת"ל "נתנו מרועה אחד" א"ל אחד נתנם, פרנס אחד אמרם, מפי אדון כל המעשים ב"ה, שנא' (שמות כ', א'): "וידבר ה' את כל הדברים האלה לאמר". ע"כ.

וביאור זה, כי השי"ת כאשר נתן תורה לישראל נתן כל דבר ודבר בתורה כפי מה שהוא אומר שדין זה יש בו בחינה לזכות ויש בו בחינה לחובה, ודין של איסור והיתר, יש בדין זה בחינה להיתר ויש כאן בחינה לאיסור, וכן כשר ופסול יש בחינה אחת הפך האחרת. כמו שבעולם נמצא דבר מורכב מהפכים ותוכל לומר על העץ, שהוא מתיחס אל יסוד המים, וכן הוא האמת שיש בו מן המים. ותוכל לומר שיש בו מן יסוד האויר, וכן הוא האמת שיש בו מן יסוד האויר. ולא תמצא דבר פשוט לגמרי. וכן בתורה אין דבר טמא לגמרי שלא יהי' בו צד טהרה, ויש בו צד טומאה ג"כ. וכאשר אחד למד על דבר אחד טהור ונתן טעמו ושכלו לטהרה, הרי אמר בחינה אחת כפי מה שהוא. והאומר טמא ואמר טעמו זה, אמר ג"כ בחינה אחת. והיינו דאמר "שכולם הם מפי אדון כל המעשים". ולמה הוצרך כאן לומר "מפי אדון כל המעשים" ומה ענינו לכאן? אלא ר"ל, כמו שהשי"ת אדון כל המעשים וממנו נמצא עולם המורכב שיש בו דברים מתחלפים ויש אחד הפך השני. וכך הוא דבר זה, שכל דבר יש לו בחינות מתחלפות שאין העולם פשוט, שלא יהי' בו חלוף בחינות. א"כ המטמא והמטהר זה למד תורה כמו השני, כי לכל אחד ואחד יש לו בחינה בפני עצמו. והשי"ת ברא את הכל, והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות. רק לענין הלכה למעשה אין ספק, שהאחד יותר עיקר מן השני, כמעשה ה' – אף כי הדבר הוא מורכב מ"מ אין זה כמו זה, רק האחד יותר עיקר. שהרי העץ שהוא מורכב מד' יסודות העיקר שגובר בו הוא יסוד הרוח כמו שידוע. וכן אף שיש לדבר אחד בחינות מתחלפות, כולם נתנו מן השי"ת, רק כי אחד מהם יותר עיקר והוא מכריע והוא הלכה, מ"מ אל תאמר כי דבר שאינו עיקר אינו נחשב כלום, זה אינו כי השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי שיש לדבר בחינות מתחלפות והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר שיש לו בחינות מתחלפות. רק לענין הלכה אחד מכריע על השני. ולפעמים הבחינות שוות לגמרי בצד עצמו, ואז שניהם מן השי"ת בשווה ואין מכריע. וזהו מחלוקת הלל ושמאי, שיצאה ב"ק (עירובין י"ג:) אלו ואלו דברי אֱלֹהִים חיים, ר"ל ששניהם שווים בבחינות שווה כזה. וכיון שהבחינות שווה – שניהם דברי אֱלֹהִים חיים, כי השי"ת נתן התורה וציוה הכל לפי הבחינה, שאם הבחינה לטהרה צוה עליו טהור, והפך זה ג"כ אם הבחינה לטומאה צוה עליו טמא. וכאשר הבחינות שווים, על זה אמר אלו ואלו דברי אֱלֹהִים חיים. כי המטהר דבריו דברי אֱלֹהִים, שהוא יתברך מטהר מצד בחינה של טהרה זאת, וכן המטמא ג"כ דבריו דברי אֱלֹהִים שהוא ית' מטמא לפי בחינה של טומאה.

ולכן שואל שם, מאחרי כי אלו ואלו דברי אֱלֹהִים חיים בשווה, א"כ למה אמרו הלכה כב"ה ואמר מפני שהם נוחים ועלובים וכו'. ודבר זה כי הטעם שנתן ב"ש מצד חדוד השכלי שהיו חריפים מאד הוא שקול כמו הטעם שנתן ב"ה, רק כי הנעלבים ואינם עולבים וכו' עליהם הכתוב אומר "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו". וביארנו זה במקום אחר באריכות כי מדה זאת היא מדת הפשיטות לגמרי, ולכך ראויים דבריו להלכה, כי

ההלכה הוא שכל פשוט, והשכל נמשך אחרי המדה שיש בו, וכאשר הוא נעלב יש בו מדת הפשיטות ונמשך אחר השכל הפשוט אשר הוא ראוי להלכה, כאשר תבין דברי חכמה. ולפיכך ההלכה כב"ה כי דבריו מתחברים לשכל הפשוט לגמרי.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ד. רמזי תקנות חכמים מאוחרות – בתורה
הרב ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק (בעל "אור שמח").
משך חכמה (פרשת שופטים)

– מצאנו כמה פעמים בש"ס: מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ונראה לבאר זה עפ"י מאמר תמוה מנחות כ"ט: בשעה שעלה משה וכו' וקושר קשרים וכו' תלי תלים של הלכות וכו' ולא הי' יודע מה הן אומרים וכו' ואתה נותן תורה על ידי וכו' כך עלה במחשבה לפני וכו'.

והביאור, דהבחירה חפשית וידיעת השי"ת בשעה שאינה מתגלית לנבראים אינה מכרחת הבחירה, רק ידיעת הנברא והעלול מכרחת הבחירה. והשי"ת בידיעתו הבלתי תכליתית וצופה ומביט על זמן העתיד כעל ההווה בהשוי' גמורה (ועל זה מורה שם "הויה", ששלשה זמנים האלו הם כאחד אצלו, בלי קדימת אחד לחברו, שדבר זה אין בכח נברא להשיג איך הוא), ראה כי לפי מצב ישראל יתבוללו ישראל בגלותם בבבל העמים, וחצים מדבר אשדודית, וזה יהא סבה לשכחת התורה. ואז לפי העת ולקיום האומה יהא הכרח לאסור בשולי עו"ג. וע"ז רמזה התורה "באכל בכסף תשברו" (ע"ז ל"ז). אבל לא שדבר זה מן התורה, רק שהשי"ת בידיעתו העתיד, בהסכימו על מפעלות גדולי האומה העתידים, רמז בחכמתו העליונה בתורה, בתגין וכיו"ב. ושום נברא לא יכול להשיג טרם יהי' הדבר רמז הענין, כי אם ידע הלא תהי' הבחירה נעדרת, ויוכרחו לישא נשים נכריות וכיו"ב. וזה אמר: עקיבא בן יוסף וכו' כמו דדריש מוא"ו ד"גרשה" לרבות חלוצה, וכן כיו"ב דזה אחרי שאסרו חכמים לפי צורך מצב האומה והדת מצא שידיעה העליונה העתידית רמזה בתורה. וזה: כך עלה במחשבה לפני, שלא דרש דברים שלא כיונתי ולא רמזתי בתורה, רק שהמחשבה שלי שאינה מכרחת הבחירה – "כך עלה במחשבה" אמנם לא תוכל לידע, ואחר שהי' הדבר למציאות יתגלה לר"ע וחבריו.



ה. תורה שבכתב ותורה שבעל־פה
הרב א.י. הכהן קוק, אורות התורה (פרק א')

א. תורה שבכתב אנו מקבלים ע"י הציור היותר עליון ויותר מקיף שבנשמתנו. אנו מרגישים מקרבה את הבהקת תפארת האורה החיה הכללית של כל היקום. דאים אנו על ידה למעלה מכל הגיון ושכל, חשים אנו רוח א־להים עליון מרחפת עלינו, נוגעת ואינה נוגעת, טסה על פני חיינו ממעל להם ומזרחת אותם באורה. האור המבהיק נוצץ וחודר בכל, תחת כל השמים ישרהו. לא רוח האומה חוללה אור גדול זה – רוח א־להים יוצר־כל יצרה. תורת חיים זאת יסוד יצירת כל העולמים כולם.

בתורה שבע"פ אנו יורדים כבר אל החיים. אנו חשים שהננו מקבלים את האורה העליונה בצנור השני שבנשמה, בצנור המתקרב לחיי המעשה. אנו חשים שרוח האומה, הקשורה כשלהבת בגחלת באור תורת אמת, היא גרמה באופיה המיוחד, שתורה שבע"פ נוצרה בצורתה המיוחדת. ודאי כלולה היא תורת האדם הזאת בתורת ה' – תורת ה' היא גם היא. העין הפקוחה של צופה באספקלריה המאירה, הנאמן בכל בית ה', לא אפשר שממנה תהיה נעלמה שפעת־חיים זאת לכל פתוחיה. גם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש – הכל נאמר למשה מסיני.

ושני אורים הללו עושים עולם שלם, ששמים וארץ ישקו בתוכו.

ב. תורה שבע"פ מונחת בעצם אופיה של האומה, שמצאה את ברכתה ע"י הגילוי השמימי של תורה שבכתב. בהתגלותה נמוכה היא התורה שבע"פ מהתורה שבכתב. וכו'. אבל בצורה הפנימית הלא התורה ניתנה לישראל בשביל סגולתם הפנימית העליונה, הרי גרמה סגולה א־להית גנוזה זו להופעת תורה מן השמים עליהם, ונמצאת עליונה תורה שבע"פ בשרשה משורש תורה שבכתב (שהש"ר א', י"ח): "חביבין דברי סופרים יותר מדברי תורה".

ג. יניקת תורה שבע"פ היא בגניזו מן השמים ובגילוי מהארץ. וצריכה ארץ ישראל להיות בנויה וכל ישראל יושבים עליה מסודרים בכל סדרים, מקדש ומלכות, כהונה ונבואה, שופטים ושוטרים בכל תכסיסיהם, אז חיה היא תורה שבע"פ בכל זיו תפארתה, פורחת ומעלה נצה ומתחברת לתורה שבכתב בכל שעור קומתה. בגלות נפרדו התאומים, נתעלתה תורה שבכתב למרומי קדשה וירדה תורה שבע"פ בעומק תחתית, ומ"מ היא מקבלת יניקה חשאית מאור תורה שבכתב מספיח העבר, המספיק להעמידה בחיים מצומצמים.

...עד אשר יפוח היום ואור חיים יבא מאוצר גאולת עולמים, וישראל יעשה חיל, ינטע על ארצו וישגשג בכל הדר סדריו. אז תחל תורה שבע"פ לצמח מעומק שרשה תעלה מעלה מעלה, ואור תורה שבכתב יזריח עליה קרני אורה מחדש, חדשים לבקרים. והדודים יתאחדו בנוה אפריונם, ואור נשמת אל חיי העולמים המתגלה בתחית ישראל וברום קרנו, יאיר באור שבעת הימים של אור החמה ואור הלבנה גם יחד, והיה אורם ישר חודר ומושך מזה לזו, ועונה את הארץ ואת העם בכל יפעת חיים. "והיה אור הלבנה כאור החמה, ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים, ביום חבש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא" (ישעיה ל', כ"ו).



ו. ערך קבלת התורה מאיש לאיש הרב י. מ. חרל"פ. מי מרום, ב' (פ"א, ב')

... אם אמנם מצד הגוון החיצוני אופן העמל בתורה ואופן העמל על חכמה אחרת, הם אחד. בכל זאת אחר העיון יש להבחין בהבדל הרב שביניהם, שהרי כל דורשי חכמה, אלה הדורשים את החכמה עצמה (פרט לאלה שכל לימודם בחכמה אינו אלא לאיזה תועלת שימושית, שהם אינם בכלל דורשי חכמה) – הנה עיקר המבוקש בזה היא ההתחכמות. ואם רואה שחסרים לו ידיעות ובקיאיות בחכמה ואורחותיה והלך אצל חכמים לקבל מהם ידיעותם והוא נעשה כלי לקבל מהם, והכל לשם זה – כדי שייגיע לכלל מתחכם בחכמה זו. לא כן הנה אורחותיה של התורה הקדושה הנתונה לנו מסיני, שכל יסודה על הקבלה וכל תכליתה הוא שנגיע להיות מקבלים אותה וכל הרחבת כשרונינו והתפתחות התחכמותנו בה הכל למען נהי' כלים מוכשרים לקבל. באופן שבכל חכמה הקבלה היא אמצעי להתחכמות, ובתורה – ההתחכמות היא אמצעי לקבלה.

ולא עוד, אלא שבכל חכמה אינו זקוק החכם לחכמי דורו, וגם אם לא יהיו רבים בדור שיתחכמו על חכמתו לא יזיק לו ולא יגרע ממנת חלקו בהתחכמותו בחכמתו. לא כן התורה, בכל דור ודור חכמי התורה הם המקבלים את התורה, ולפי ערך המצאם בדור כן היא ההשגה לכל הת"ח שבדור, כמו בעובדא דחוני המעגל (תענית כ"ג:): שכששב לביהמ"ד אמרו נהירין שמעתתין כבשני חוני המעגל. וע"ש בדברי רש"י ז"ל, הרי שאותם בני הישיבות, שרק אתמול לא היו נהירין להם השמענות, פתאם נתנהר למו. וזה מפני שחוני המעגל נמצא אז שם. וכל זה למה? – מפני שחכמי הדור בכללותם הם מקבלים בכל דור ודור את התורה ומתקיים בהם "כי ד' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה". ובלא התקשרות לחכמי הדור אי אפשר להשיגה. וזהו התואר המיוחד למשה, שרק הוא ע"י שהיה "משה" זכה להיות מקבל.

ולפיכך רק התורה הבאה בתור קבלה רק היא תפעל להאחיב ש"ש על ידו, שיהי' משאו ומתנו בשוק נאה עם הבריות ומדבר עמהם בנחת. ולכך יפה אמרו (יומא פ"ו). שיהי' קורא ושונה ומשמש ת"ח וכו' מה הבריות אומרות עליו? – ראו פלוני שלמד תורה, ראו פלוני שאביו למדו תורה רבו למדו תורה. לפי שאיש כזה בטח הגיע להיות מקבל, והוא מכניע עצמו לפני אביו ולפני רבו המלמדים לו תורה. לא כן הוא אם כל הציור של האדם להיות מתחכם, וכל מה שלמד מרבותיו אינו להיות מקבל אלא לקבל ידיעות, וכשמתדמה לו שכבר מספיקות לו הידיעות הנהו סר מרבותיו ודומה להיות מתחכם מעצמו, שאז לא תוכל תורה כזו להביא עליו רוה"ק, רוח שלו' ושלוח הלב, לפי שממילא אינו מתחכם כ"כ הרבה. כי בתורה לא ההתחכמות עיקר אלא הקבלה.

לנושא זה ע"ע, מי מרום ג', פ"ו.



ז. דרך התורה – להתקין לפיה את החיים הרב מ. א. עמיאל. דרכה של תורה

... במה נבדלת תורת הפרושים מתורת הצדוקים?

בוה ב"מה המים מגדלים את הצמחים, כך דברי תורה מגדלים את מי שהוא עמל בהן כל צרכן" (שהש"ר א', י"ט). זאת אומרת, בעוד שלצדוקים התורה היא עקרה לא ילדה, הנה לנו, לפרושים, היא פרה ורבה בכל דור ודור. לצדוקים הנה היא עץ יבש ולפרושים היא עץ חיים, שברבות הימים כן נתרבו עליה ענפים חדשים וראשה מגיע השמימה. ע"כ בעוד שהצדוקים אומרים כי רק מ"בראשית" עד "לעיני כל ישראל" נתנה מאת הקב"ה למושה מסיני, הנה אנו אומרים "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למושה בסיני" לעיני כל ישראל ...

כששמעו זאת ההילניים נפלו על המציאה ואמרו, כיון שהתורה היא תורת חיים, הרי אנו צריכים להתאים את התורה לפי רוח החיים בכל דור. והרבה מצוות שהיו נאות ויאות בדור המדבר אינו נאות ויאות כלל לדור מן הישוב הזה, כי כבר עבר עליהן כלח וצורך השעה הוא לעשות תקונים בדת.

והתשובה לאלה היא כי התורה הזו שהיא תורה מן השמים, אי אפשר שבני אדם קרוצי חומר יבואו לבקרה ולומר מצוה זו נאה ומצוה זו אינה נאה. ואם התורה הזו היתה משובחת לדור המדבר לפני כמה אלפים שנה הנה מכש"כ שמושבת היא כעת. אמנם (ישעי' מ', כ"א): "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר" אכן רק להגדילה. אבל לא להקטינה ולא

לגרוע ממנה אף קוצו של יו"ד. ההבדל בין תורת חיים שלנו ובין תורת חיים של ההילנאים וכל מתקני הדת למיניהם הוא שתורת החיים שלנו נהגה תמיד להתקין את החיים לפי התורה, בעוד שהם רוצים להיפך, להתקין את התורה לפי החיים. ואם חיים שלהם ונקודת השקפתם על החיים מצומצמת הרי הם קוצצים אברים שלמים מזאת התורה, גם אברים כאלה שהנשמה תלויה בהם.

רגילים הם בעלי מתקני הדת להראות על תיקונים בדת שנהגו הראשונים לעשות, כמו תיקון פרוזבול, היתר עיסקא וכדומה. אבל לא דעת ולא תבונה להם להבין כי אלה לא היו תיקונים בדת, אך ורק תיקונים בחיים. כי דת התורה לא נשתנתה בזה מאומה, ורק החיים נשתנו מעט עי"ו. למשל, פרוזבול – הלא דין התורה הי' תמיד כי "המוסר שטרותיו לבי"ד אינו משמט" (גיטין ל"ז): אלא שלא הי' המנהג בחיים, שתמיד ימסור הבע"ח את שטרותיו לבי"ד ובא הלל ונהג זאת בחיים. והוא הדין בהיתר עיסקא, שתמיד הי' הדין כי אין איסור רבית בעיסקא. ומהר"ם מלובלין לא תיקן את הדת מאומה בהיתר עיסקא שלו, אך תיקן את החיים.



ח. נצחיות התורה בתוך המציאות המשתנית ד"ר י. ברייער. מוריה (עמ' 106)

"חיי עולם נטע בתוכנו" – זאת היא תורה שבע"פ. הנושא העיקרי שלה הם החיים הלאומיים ובתוכם גם החיים הפרטיים. את החיים רוצה היא לעצב, והיחס שלה לחיים דומה הוא ליחס חקי הטבע לטבע. ביום השביעי, כששבת א-להים מכל מלאכתו, שם את חקי הטבע חקים שלא יעברו. והחקים האלה שולטים על כל מציאות הטבע ואינם ניתנים להשתנות הגם שמציאות הטבע עצמה תמיד מתחלפת ומתחדשת. ואחרי שהשכל האנושי מסוגל להכיר לא את הבריאה, אבל לפחות את הטבע, יכול הוא ג"כ למצא המציאות ולגלות תגליות, ועי"ז לפתח את ישוב העולם ואת תקונו. אין כאן שום שינוי בחקי הטבע, ואין כאן התפתחות חקי הטבע, אבל יש כאן התעמקות יתרה בחקי הטבע, ויש כאן הרחבת חקי הטבע על עובדות חדשות. וכו'. התורה שבע"פ ביחסה לתורה שבכתב היא כמו חקי הטבע ביחסם לחקי הבריאה. חקי הבריאה הם למעלה מן השכל האנושי. רק בתור טבע יכולים אנחנו להכיר את הבריאה, ורק עי"י חקי הטבע יכולים אנחנו להשתמש בה. התורה שבכתב היא בבחינת בריאה, והתורה שבע"פ היא בבחינת טבע. התורה שבע"פ נצחית היא ולא ניתנה להשתנות. כמו שחקי הטבע ניתנו פעם ולא יעברו. וכמו שמציאות הטבע עצמה תמיד מתחלפת ומשתנית, כן גם חיי עם התורה תמיד הולכים

ומשתנים הן באופן כלכלי והן גם באופן רוחני. אין צמיחות בחיי עם התורה, כמו שאין צמיחות בחיי הטבע. והתורה שבע"פ בלתי תלוי' במצב כלכלי מיוחד או במצב רוחני מיוחד. נצחית היא, ואולם המצב הכלכלי או המצב הרוחני בלתי נצחי הוא – תפקידו של עם התורה הוא לא להתאים את התורה שבע"פ למצב הכלכלי או המצב הרוחני של כל דור ודור, אלא אדרבא להתאים את המצב הכלכלי ואת המצב הרוחני של כל דור ודור לתורה שבע"פ הנצחית. ובמעשה התאמה הזה יש מקום גם להמצאות ולתגליות על יסוד חקי התורה שבע"פ הנצחיים, כמו שיש מקום להן על יסוד חקי הטבע הנצחיים.

"התפתחות ההלכה"? – וכי יש התפתחות חוקי הטבע? (לא דובר כאן על סמכות החכמים לגזור גזרות ולתקן תקנות וכו' אשר היא עצמה חלק של התורה שבע"פ. מדובר כאן באופן עקרוני על היחס בין ההלכה ובין המציאות). המציאות של חיי עם התורה במקום מציאות הטבע עומדת. מה מתפתח? חוקי הטבע או מציאות הטבע? בודאי מציאות הטבע. וגם הכרת חוקי הטבע, לא חוקי הטבע עצמם! חוקי הטבע שולטים על כל מציאות הטבע, ואין כל מציאות הטבע שולטת על חוקי הטבע. אנהנו מתפתחים ואין התורה שבע"פ מתפתחת. כל מציאות ומציאות בחיי עם התורה טעונה דרישה וחקירה נאמנה, וגם התורה שבע"פ טעונה דרישה וחקירה נאמנה ואחרי דרישה וחקירה נאמנה וכפולה כזו יגידו חכמי התורה שבע"פ לעם התורה שבע"פ את משפט המציאות.



ט. ערך המצוות המעשיות ותקנות חז"ל יצחק דמיאל. מתוך "דרכה של תורה"

...שום אידיאות הכרחיות עלאיות, ואפילו שום חוויות עמוקות, אין בכוחן הן לבדן לחולל פלא "הגלגול" והתמורה בתוך האדם! התרוממות רגעיות – כן! אולם אדם – התדיר ישאר גם אתן אשר הוא, על כל יצרי-לבו ופריעתם ושליטתם בו. והדרך לעילוי של האדם, לעילוי הממשי, דרכה של "תורת ישראל" היא התלבשותן דוקא של האידיאות המלאות ב"הלכה" – הלכה לשם הולכה לשם אותם "הנהיגה בהם"; – ובמעשה, ב"שולחן ערוך אורח חיים" ליום-יום, לשעה שעה! תרי"ג מצוות כנגד תרי"ג אברים שבאדם לחינוך מתמיד, לכיבוש, לעידון בלתי פוסק. התורה – תורת ברית בין אלוהי החיים, החפץ בחיים, ובין האדם בארץ-החיים; אך "מוסרות הברית!" מוסרות לקישור, להכוונה, למשיכה אל-על בכל גיע שהאדם נע, ובכל פניות שהוא פונה!

ולענין "הריטואליזם היהודי" תרשם שיחה קלה בין המקטרג לבין היהודי:

המקטרג: על אמרה אחת של שאיפה עילאית נערמים אצלכם תלייתלים של חוקים והוראות ריטואליים: הלכות שכיבה, הלכות קימה, הלכות לבישה, הלכות רחיצה, הלכות אכילה... והאם לא כתוב אצלכם: "כשינעל אדם בבוקר נעלו, ינעל ימין תחלה ובלי קשירה, ואח"כ ינעל שמאל וישוב ויקשור ימין". והאמנם סבורים אתם כי לא־להים יש הבדל אם אדם בקומו בבוקר נועל תחלה נעלו הימנית או השמאלית? ומה א־לוהים הוא זה בתפיסת דתכם?

היהודי: אמנם אין זו שהזכרת מצות־דת וחק תורה, מנהג ישראל הוא – ומנהג ישראל – תורה. ואם גם לא־להים אין הבדל איך נועל האדם נעליו – לגבי האדם יש ויש הבדל! כי האדם, אשר עם קומו בבוקר לפעליו ולעניניו, הוא תיכף נתפס למחשבה ולהתבוננות: איך הוא כאדם, ב"יחוסו" – בצלמו של אדם, במעלתו – בכהונתו של האדם, ראוי לו לנעול ולשרוך שרוכו לרגליו, אדם זה שוב לא יהיה קל לו כל־כך לרוץ באותו יום אל אשר רגליו של אדם יכולות ועלולות לרוץ... וכך "הלכות לבישת טליתו של האדם, הלכות קישרי ידיו של האדם"... "ונתתי עליך עבותים..."



בשולי המקורות

ההשקפה המסורתית רואה את התורה שבע"פ כצמודה לתורה שבכתב ומקודשת באותה קדושה של קבלה מסיני.

אין להבין את התורה שבכתב בלי התורה שבע"פ. והדרך הנכונה לפירושה נמסרה בהכרח יחד עם גופה של תורה. "לא בשמים היא" ו"אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה". זה מנוגד לעצם המושג "תורה מן השמים". הרצון הא־להי הוא קבוע ואינו ניתן להשתנות. ואותו פירוש ואותו תוקף שהי' לדברים בזמן מתן תורה הוא גם הניתן להם היום. קשיים המתעוררים בקיום המצוות ע"י תנאי חיים המשתנים מזמן לזמן אין בכוחם להזיז את ההלכה כמלא נימא. את הפתרון יש לחפש אם בשינוי תנאי החיים ואם בדרכי היתר הנמצאים בתוך ההלכה עצמה.

אכן ניתנה תורה להדרש ולהתפרש במדות שנמסרו מסיני ובכלל זה יש מבוא לשכל ולהגיון האנושי. על כן יש מקום לתלמיד ותיק **לחדש**, ולתקנות חכמים לפי צרכי השעה. אולם גם מה שנתחדש נושא עליו חותם תורה

מסיני. החידוש צריך להיות כפוף לכללים של התורה ומותאם להנחותיה. ואז ורק אז הוא זכאי לשם "תורה". בזה הובטחה חיוניותה ורעננותה התמידית. הגמרא עצמה המכילה דברי תנאים ואמוראים ושקלא וטריא בדברים וכן מפרשי התלמוד והפוסקים הראשונים והאחרונים עד לדורנו ועד בכלל, עדים נאמנים הם לכח הפיריון שאינו פוסק להתחדש ממקורו.

קולעת בזה היא הגדרת חז"ל: "כמסמרות נטועים", דוגמת ה**נטיעה** היא עושה פירות, אופי' אף פעם אינו מוגמר. אולם דוגמת ה**מסמר** אין ניתן להזיז שום דבר מהתורה הכתובה והמסורה כאחד.

ממה שנאמר "לא בשמים היא" דרשו חז"ל גם שאין להכריע בהלכה מחולקת עפ"י בת-קול. ההלכה ניתנת להכרעה עפ"י הכללים הקבועים בתורה, ובהתאם להבנתם והכרע שכלם של תלמידי החכמים שבדור. השכל האנושי העומד על בסיס התורה דן, שוקל ומכריע, והכרעתו אף היא תורה. ואולם השכל משקף את האישיות. ועי"ז תתכנה הכרעות **שונות**. הדוגמא הראשית והאופיינית היא מחלוקת ב"ש וב"ה, ואם אמנם לפסק הלכה נקבעה הלכה כב"ה, מ"מ נאמר בזה אלו ואלו דברי אלהים חיים. על השאלה הנשאלת כיצד תתכנה שתי אמיתיות שהן מנוגדות זו לזו ניתן הסבר המהר"ל מפראג בקבעו שלכל דבר יש פנים שונות מנקודות הסתכלות שונות. וכל פנים נכונות הם בהתאם לשוני שבנקודות ההסתכלות. האמת הנדרשת מאתנו היא אותה אמת היונקת מתוך מהותנו המיוחדת, והיא בשבילנו תורת אמת.

[בחינה זו היא לא רק **בהלכה**; גם **במחשבה** אנו רואים תפיסות שונות ביהדות. כל אחת מבטאת את האמת שלה והיא משום כך תורת אמת, אעפ"י שכלפי אחר תתכן הבנה אחרת ותפישת אמת באופן אחר - אלו ואלו דברי אלוקים חיים].

פרק כ"א. אגדות חז"ל וחידותם

חכמת חז"ל טמונה גם בדברי אגדה. סוגים שונים של דברי אגדה. סודות התורה בחז"ל דרך משל. פשטות הדורשת התעמקות. בעיית ההתייחסות לחז"ל בשטחים אחרים מחכמת התורה.

בתנ"ך

להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידתם:

משלי א, ו.



... ולשון חכמים מרפא:

משלי י"ב, י"ח.



בדברי חז"ל

יסודות היהדות טמונים באגדה.

רצונך שתכיר את מי שאמר והי' העולם – למד אגדה, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו.

ספרי דברים, עקב.



בדברי תורה הנסתר מרובה על הנגלה.

"שימו לבבכם לכל הדברים" מלמד שצריך אדם שיהיו עיניו ולבו ואזניו מכוונים לדברי תורה. וכה"א (יחזקאל מ'): בן אדם ראה בעיניך ובאזנך שמע וישם לבך לכל אשר אני מראה אותך וכו'. והרי דברים ק"ו, ומה ביהמ"ק שנראה

בעינים ונמדד ביד, צריך אדם שיהו עיניו ולבו ואזניו מכוונים, דברי תורה שהם כהררים התלויים בשערה, עאכו"כ.

ספרי שם, האזינו.



"כי לא דבר רק הוא מכב". אין לך דבר ריקם בתורה שאם תדרשנו שאין בו מתן שכר בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב.

ספרי, שם.



ההלכה והמדרש משלימים זה את זה.

כל מי שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות לא טעם טעם של חכמה; כל מי שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש – לא טעם טעם של יראת הטא;

הוא היה אומר כל שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות זה גבור שאינו מוזין, כל שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש – חלש וזיין בידו, יש בידו זה וזה – גבור ומוזין.

אדר"נ פ' כ"ט.



בדברי הקדמונים

א. דברי חכמים נאמרו בחידות ובמשל
רמב"ם. פירוש המשניות (הקדמה לפ' חלק)

וממה שאתה צריך לדעת כי דברי חכמים ז"ל נחלקו במ בני אדם לשלש כתות: הראשונה והוא רוב מה שראיתי, ואשר ראיתי חבוריו ומה ששמעתי עליו, הם מאמינים אותם על פשטם, ואין סוברים בהם פירוש נסתר בשום פנים, והנמנעות כולם הם אצלם מחויבות המציאות. ואמנם עושים כן לפי שלא הבינו החכמה והם רחוקים מן התבונות ואין בהם מן השלימות כדי שיתעוררו מאליהם ולא מצאו מעורר שיעורר אותם, סוברים שלא כיוונו החכמים ז"ל בכל דבריהם הישרים והמתוקנים אלא מה שהבינו לפי דעתם

מהם, ושהם על פשוטם. ואעפ"י שהנראה מקצת דבריהם יש בהם מן הדבה והריחוק מן השכל, עד שאילו סופר על פשוטו לעמי הארץ, כל שכן לחכמים, היו תמהים בהתבוננם בהם והם אומרים האיך יתכן שיהיה בעולם אדם שיחשב בזה או שיאמין שהוא אמונה נכונה, ק"ו שיטב בעיניו. וזו הכת עניי הדעת יש להצטער עליהם לסכלותם לפי שהם מכבדים ומנשאים החכמים כפי דעתם והם משפילים אותם בתכלית השפלות, והם אינם מבינים זה. וחי השי"ת כי הכת הוזה מאבדים הדרת התורה ומאפילים זהרה ומשימים תורת ה' בהפך המכוון בה. לפי שהשי"ת אמר בתורה התמימה (דברים ד', ו'): "אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה", והכת הזאת מספרים משפטי דברי החכמים ז"ל שכששומעין אותם שאר האומות אומרים: רק עם סכל ונבל הגוי הקטן הזה. ורוב מה שעושים אלה הדרשנים שהם מפרשים ומודיעים להמון העם מה שאינם יודעים. ומי יתן, אחר שלא ידעו ולא הבינו, שיהיו שותקין כמו שאמר (איוב, י"ג, ה'): "מי יתן החרש תחרישון ותהי לכם לחכמה", או שיהיו אומרים: אין אנו מבינים כוונת חכמים בזה המאמר, ולא האיך יתפרש. אבל הם מחשבים שהם מבינים אותו ומשתדלים להודיע לעם מה שהבינו הם עצמם כפי דעתם החלושה, לא מה שאמרו חכמים, ודורשים בראשי העם דרשות ממסכת ברכות ובפרק חלק וזולתם על פשטם מלה במלה.

והכת השניה הם רבים ג"כ, והם אותם שראו דברי חכמים או שמעו והבינו אותם על פשוטם וחשבו שלא כיוונו חכמים בו זולתי מה שמורה עליו פשט הדבר והם באים לסכל אותם ולגנותם, ומוציאים דבה על מה שאין בו דבה, וילעגו על דברי חכמים, ושכלם יותר וך מהם, ושהם ע"ה נפתים, גרועי השכל, סכלים בכלל המציאות, עד שלא היו משיגים דבר חכמה בשום פנים. ורוב הנכשלים בזה השבוש המתיחסים לחכמת הרפואות והמהבילים בגורת הכוכבים, לפי שהם במחשבתם נבונים וחכמים בעיניהם ומחודדים ופילוסופים. וכמה הם רחוקים מן האנושיות אצל אותם חכמים ופילוסופים על האמת. אבל הם סכלים יותר מן הכת הראשונה, והרבה מהם פתיות. והיא כת ארורה, לפי שהם משיבים על אנשים גדולים ונשיאים אשר נתבררה חכמתם לחכמים; ואלו הפתאים אילו היה עמלם בחכמות עד שיהיו יודעים היאך ראוי לסדר ולכתב הדברים בחכמת האלהות והדומה להן מן הדברים אצל ההמון ואצל החכמים, ויבינו החלק המעשי מן הפילוסופיה, אז היו מבינים אם החכמים ז"ל חכמים אם לא, והיה מתבאר להם ענין דבריהם.

והכת השלישית והם, חי ה', מעטים עד מאד שאין ראוי לקרותם "כת", אלא כמו שיאמר לשמש "מין", ורק היא יחידה, והם אותם בני אדם שנתברר אצלם גדולת החכמים ז"ל וטוב שכלם ממה שנמצא בכלל דבריהם מורים על ענינים אמתיים למאד. ואף

על פי שהם מעטים ומפוזרים במקומות מחבוריהם, הם מורים על שלמותם, וכי הם השיגו האמת, ושנתברר ג"כ אצלם מניעות הנמנע ומציאות המחויב להמצא, וידעו כי הם ע"ה אינם מדברים התולים, ונתאמת להם שדבריהם יש לו נגלה ונסתר, וכי הם בכל מה שאומרים מן הדברים הנמנעים דברו בהם בדרך חידה ומשל, כי הוא זה דרך החכמים הגדולים. ולפיכך פתח ספרו גדול החכמים ואמר (משלי א'): "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם", וידוע אצל בעל הלשון כי חידה הוא הדבר שהמכוון בו בנסתר לא בנגלה ממנו, וכמו שאמר (שופטים י"ד, י"ח): "אחודה נא לכם חידה וכו'" לפי שדברי החכמים כולם בדברים העליונים, שהם התכלית, אמנם הם חידה ומשל. והיאך נאשימם על שמחברים החכמה על דרך משל ומדמים אותם בדברים הפחותים ההמוניים, ואנו רואים החכם מכל האדם עשה זה ברוח הקודש, ר"ל: שלמה – במשלי ושירי-השירים ובמקצת קהלת? ואיך יקשה עלינו לסבור פירוש על דבריהם ולהוציאם מפשטם כדי שיאות לשכל ויסקים עם האמת, ועם היותם כתבי הקודש, והם בעצמם סוברים בפסוקי המקרא, ומוציאים אותם מפשוטם ומשימים אותם משל? והוא האמת. כמו שאנו מוצאים שאמרו (ברכות י"ח). בפירוש פסוק (שמו"ב כ"ג, כ'): "הוא הכה את שני אריאל מואב", שהוא כולו משל; וכן מה שנאמר: "והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור" – משל; וכן מה שנאמר (שם, כ"ג ט"ו): "מי ישקני מים מבור בית לחם" (ב"ק ס"ו), ושאר הספור כולו – משל. וכן ספור איוב בכללו אמרו קצתם (ב"ב ט"ו): משל היה, ולא פירש לאיזה דבר הושם זה המשל. וכן מתי יחזקאל אמרו קצתם (סנהדרין צ"ב): משל היה, ורבים כאלה. ואם אתה המעיין מאחת משתי כתות הראשונות לא תשגיח בדברי ולא בשום דבר מזה הענין, לפי שלא יהיה נאות לך שום דבר ממנו, אבל יזיקך ותשנאהו, והיאך יאתו המאכלים הקלים המעטים מכמותם, הישרים באיכותם לאדם שהרגיל במאכלים הרעים, אבל באמת הם מזיקים לו והוא שונא אותם. הלא ידעת מה אמרו האנשים שהיו רגילים לאכול בצלים ושומים והדגים: "ונפשנו קצה וכו'". ואם אתה מן הכת השלישית, כשתראה דבר מדבריהם שהדעת מרחיק אותו תעמוד ותתבונן בו, ודע שהוא חידה ומשל, ותשכב עשוק הלב וטרוד הרעיון בחבורו ובסברתו, ותחשב למצא כוונת השכל ואמונת הישר, כמו שנאמר (קהלת י"ב, י'): "למצא דברי חפץ וכתוב יושר דברי אמת".



ב. סוגי דרשות חז"ל

ר' אברהם בן הרמב"ם ז"ל. מאמר על אודות דרשות חז"ל

... דע כי אתה חייב לדעת, כל מי שירצה להעמיד דעת ידועה ולישא פני אומרה ולקבל דעתו בלי עיון והבנה לענין אותו דעת אם אמת אתה או לא. שזה מן הדעות

הרעות, והוא נאסר מדרך התורה וגם מדרך השכל. ואינו ראוי מדרך שכל מפני שהוא מתחייב גרעון וחסרון בהתבוננות מה שצריך להאמין בו. ומדרך התורה מפני שנוטה מדרך האמת ונוטה מעל קו הישר. אמר השי"ת: "לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפוט" וכו'. ואמר: "לא תכירו פנים במשפט" וכו'. ואין הפרש לקבלת אותו דעת להעמידה בלא ראי', או בין שנאמין לאומרה ונשא לו פנים ונטען לו, כי האמת אתו בלא ספק מפני שהוא אדם גדול כהימן וכלכל ודרדע, שכל זה אינו ראי' אבל אסור.

ולפי הקדמה זו לא נתחייב מפני גדול מעלת חכמי התלמוד ותכונתם לשלימות תכונתם בפני התורה ובדקדוקי' וביושר אמריה בביאור כלליה ופרטיה, שנטען להם ונעמיד דעתם בכל אמריהם ברפואות ובחכמת הטבע ובתכונה, ולהאמין אותם כאשר נאמין אותם בפני התורה שתכלית חכמתה בידם, ולהם נמסרה להורותם לבני אדם, כענין שנא': על פי התורה אשר יורוך וכו'. אתה רואה החכמים במה שלא נתברר להם מדרך סברתם ומשאם ומתנם אומרים: האלהים, אלו אמרה יהושע בן נון לא צייתי לי', כלומר לא הייתי מאמין בו, ואעפ"י שהוא נביא כיון שאין בידו יכולת להודיע הענין בכוונה מדרך הסברה והמשא ומתן והדרכים שבהם ניתן התלמוד להדרש.

וראיתי להביא כאן מאמר שאמרו ז"ל ואבאר לך כדי שיתישב ויתקבל בדעתך אהבתם האמת והודאתם עליו אמרו מי שאמרו. אמרו ז"ל בגמרא פסחים (צ"ד): ת"ר חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרים וכו' עד אמר רבי נראים דבריהם (של חכמי אוה"ע) וכו'. ועתה התבונן מה שהורינו בברייתא זו ומה יקר ענינה שלמדו, כי רבי לא הביט בדעת אלו אלא מדרך הראיות בלי לשים על לב לא לחכמי ישראל ולא לחכמי אוה"ע, והכריע דעת חכמי אוה"ע מפני ראי' זו שחשב כי היא ראי' מתקבלת וכו'. והתבונן חכמת זה הסוד כי רבי לא פסק כדעת חכמי אומות העולם, אלא שהכריע דעתם מדעת שקול הדעת בראי' שזכרנו. זהו שאמר: נראים דבריהם, הוא מלה מורה על ההכרעה. וכו'. ובאמת נקרא אדון זה – רבינו הקדוש, כי האדם כשישליך מעל פניו השקר ויקיים האמת ויכריענו לאמתו ויחזור בו מדעתו כשיתבאר להפכה, אין ספק כי קדוש הוא. והנה נתבאר לנו כי החכמים ז"ל אינם מעיינים הדעות ולא מביטים אותם, אלא מצד אמיתתם ומצד ראיותיהם, לא מפני האומר אותו יהי' מי שיהי'.

ואחר ההקדמה אומר, ומהשם אשאל עזר על התבוננות אמת, כי כל הדרשות הנמצאים בדבריהם ז"ל בתלמוד ובשאר מקומות מתחלקות לחמשה חלקים: החלק הראשון מחלקי הדרשות חמשה, הם דרשות עפ"י פשוטן, לא נתכוין בהם דבר אחר זולת הפשט והנראה בעיני ההוגים. והחלק הזה עם היותו מבואר ואינו צריך דמיון, אודיעך דמיונו לתוספת ביאור. והוא כענין מה שאמרו במס' ברכות (ל"א): אר"י משום רשב"י

אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעוה"ז וכו'. החלק השני – הדרשות שיש להם חיצון ופנימי, והכוונה היות הענין הפנימי ולא הענין החיצוני הפשטי, ושמו לו ענין חיצון הפך ענין הפנימי לתועלת גדולה, כבר התבאר רובם אבל לא כולם במורה נבוכים ובפי' המשנה. ודמיון החלק, מה שאמרו הגמרא דתענית (ל"א). אמר ר' אליעזר: עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן והוא עומד ביניהם, וכל אחד ואחד מראה באצבע וכו'.

הנה פשט דרש זה ירחיק כל בעל שכל וכל בעל אמונה מלהאמינו. והענין האמיתי שנתכוין עליו ר' אליעזר ששכרן של צדיקים הנזכרים לחי עוה"ב הוא השגתם מהשי"ת מה שלא היו משיגים בעוה"ז בשום פנים, וזה תכלית הטוב שאין למעלה ממנה, והמשיל שמחת ההשגה היא כשמחת מחול. וכן דמה שמחת כל אחד ואחד מה שלא הי' יכול להשיג תחלה ממנו ית' באמרו וכל אחד ואחד מראה עליו באצבע. וכו'.

החלק השלישי – דרשות שאין להם ענין פנימי אלא כונת אמרם דרך פשוטם בלבד, אלא שידיעת פשט דרשות אלו והתבוננותו קשה מאד על רובי המעיינים עד שלא יובן. ואם יובן תהי' תכונת ענינו חסרה או שלא כראוי. ולפעמים יראה מרוב דרשות החלק הזה הפוך כונתם לקושי העיניים והשתתפות המלות ההם ונאמרו בשיתוף על שני העיניים. וזה החלק בקושי ובהסתר קרוב לחלק שלפניו, אך במקצת מקומות יותר קשה ונסתר. ולכן צריך להזהר בו ושלא יפסק פירושו במהרה, פן יבוא לטעות ולצאת מן הדרך. ודמיון חלק זה, מה שאמרו בגמ' ברכות (ה'): לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע שנא' רגזו ואל תחטאו. אם נצחו מוטב, ואם לאו – יזכיר לו יום המיתה שנאמר: ודומו סלה. הנה כי זה לא נתכוין אלא פשוטו, אך התבוננות הפשט קשה, מפני כי הוראת יצ"ט ויצה"ר נעלמות. והסבות שזכר קשה להבין. ואני אאריך להבינו כדי שתחשוב כל כיוצא בו על זה, ואומר, כי לשון "ירגיז" ר"ל להמשיל ולהשליט יצר טוב הוא הדעת, ויצה"ר הוא תאות הגוף וכיוצא בה. וכונת הענין, שיש לו לאדם להמשיל ולהשליט דעתו על הנאת גופו ויעלה זה במחשבתו תמיד. ואם די לו בזה להכנעת תאוותיו – מוטב, ואם לאו יוסיף על המחשבה ויהגה בחכו ויוציא בשפתיו פסוקים ומלות שיכניעוהו ויזכירוהו הכנעת התאוה וימנע מחשבתו לצאת ולהרהר בדבר אחר. ויקרא ק"ש ויתבונן ענינו וישיבנו אל לבו. ויחד ק"ש לשתי הסבות: האחת, היא הרפה והחלשה, מפני שאמר הכתוב "על משכבכם", ובק"ש נאמר "ובשכבך", והוא גזרה שוה ובמלות על דרך סברות; והשנית היא החזקה, מפני שבק"ש זכרון גדולת תכלית יצ"ט, והיחוד והאהבה והעבודה ונקם ושלם, והכנעת יצה"ר באמרו: "לא תתורו" וחזוק יצ"ט באמרו: "והייתם קדושים לא-להיכם". ואח"כ אמרו: אם נצחו מוטב וכו' כלומר אם הרע יעלה גאונו וגאותו ולא יכנע לבבו הערל במבטא שפתים באותם הפסוקים הנזכרים בק"ש, או יכניענו בזכרון

יום המיתה וסוף כל האדם. ודי בזה שברון יצה"ר והכנעת גאונו כענין מה שאמר עקבי' בן מהללאל: הסתכל בג' דברים ואין אתה בא וכו'.

החלק הרביעי – שאומר אותו בפ' פסוקים על דרך מחמדי השיר, לא מפני שאומרים: האמין כי ענין הפסוק הוא ענין הדרש ההוא, וחלילה וחס. הוא מה ששאמרו ז"ל: מקרא לחוד וכו'. ודמיון החלק הזה, מה שאמרו בגמרא דתענית (ט'): א"ר יוחנן מאי דכתיב עשר תעשר – עשר בשביל שתתעשר. וכאשר אמרו שם בפירוש "והריקותי לכם ברכה עד בלי די", עד שיבלו שפתותיכם מלומר – די. וכן כל כיוצא בזה. ולא יעלה על דעתך שכל דרש בפסוק מן הפסוקים, כאשר יאמין מי שלא הגיע לדעת אמיתית, שאומרים שזה הקבלה בידם, אבל יש מהם לפי הכרעת הדעת, ויש מהם דברים הנאים ומתקבלים על דרך מחמדי השיר, ומשיאים המלות והענינים שהם יכולים לישא ומוציאים אותם, וכמה פעמים על דרך תלמוד הבינה במחמדי השיר. כי אני לא מסתפק במאמר דברי ר' יהושע בפ' וישמע יתרו: מה שמועה שמע ובא? – מלחמת עמלק שמע ובא. כי זה משקול הדעת אמרו ולא מקבלה, וראי' לזה ממה שאמרו, שכן היא כתובה בצדו, ואם היתה קבלה בידו לא הי' צריך ראי' לפירושו. ועוד ראי' אחרת, שהרי אנו רואים חכמים זולת ר' יהושע בפרוש סוברים דעת אחרת, ואם הדבר קבלה לא היו חולקים בו. וכו'.

החלק החמישי – דרשות דברו בהם לשון הבאי. ודמיון החלק הזה בגמרא (פסחים ס"ב:): אמר מר זוטרא מ"אצל" עד "אצל" טעון ד' מאה גמלי. דריש "אצל" הראשון הוא ראש הפסוק, והאחרון הוא סוף הפסוק, "ולאצל ששה בנים ואלה שמותם עזרי' בכורו וישמעם ושערי' ועבדי' וחנן כל אלה בני אצל". ואמרו קצת המפרשים להנאת זה הדיבור כי אצל הראשון הוא זה הפסוק והאחרון הוא פסוק שני לאחר זה, "ולאצל ששה בנים" וכו'. והדרשה היא על שני פסוקים אלו. ועל שני הדרכים לא יסור דרש זה מהיותו לשון הבאי, כי לא יתכן בעיני כל בעל דעה שיש דרש על המקרא כולו מושא ד' מאות גמלי, וכ"ש על שני פסוקים. הילכך אינו אלא לשון הבאי. וכבר ביאר זה זולתנו. והחלק הזה מהדרשות הוא מצער בהעריכו לשאר החלקים.



בדברי האחרונים

ג. חידות חז"ל

רמח"ל. על אגדות חז"ל

... הנה כבר ידוע שמה שהביא לחז"ל לכתוב דברי תורה שבע"פ, אחר היות המקובל אצלם, שדברים שבע"פ אסור ללמודם בכתב, הי' מה שראו שהיו הדעות הולכות ומתחלשות באורך הגלות וחליפות הזמנים והזכרון מתמעט והסברא מקצרת, ונמצאת התורה משתכחת. ע"כ בחרו משום "עת לעשות לה'" לחקוק בספר פי' המצוות כולו, למען ישאר קיים כל הימים, והוא כלל המשנה והגמרא.

והנה התבוננו עוד וראו שבחששא הזאת שחששו על חלק המצוות, ראוי הי' לחוש ג"כ על חלק סתרי התורה ועיקר האלהיות, אך אין התיקון שמצאו לחלק המצוות ראוי לחלק הסודות. וזה, כי ביאורי המצוות והדינים אין היוזק כלל אם יכתבו בספר בביאור גלוי לכל קורא. אך חלק הסודות אין ראוי שימסר כך לפני כל הרוצה ליטול את השם, לא מצד יקר המושכלות ולא מצד עמקם. אם מצד יקרם, כי אינו כבודו של השי"ת שימסרו סתריו בידי איש מדות רעות, ואפילו שיהיו חכמים מחוכמים. ואם מצד עמקם, שהרי הענינים באמת עמוקים מאד ולא יצליחו בהם אלא אנשים זכי השכל ומלומדים לדרכי עיון הישב. ואם יפגעו בהם שכלים גסים אף בלתי מלומדים בעיונים, ויצאו הענינים האמיתיים היקרים לשיבושים ודעות רעות. ע"כ גמרו לבצוע את הדין והיינו לכתוב אותם למען לא יאבדו מן הדורות האחרונים אך בדרכים נעלמים ומיני חידות, שלא יוכל לעמוד בהם, אלא מי שמסרו לו המפתחות דהיינו הכללים שבהם יוקנו הרמזים ויפורשו החידות ההם. ומי שלא נמסרו לו המפתחות יהי' לפניו כדברי הספר החתום, וכאילו לא נכתבו כלל. והמפתחות האלה השאירום ביד תלמידיהם שקבלום מידם. ואמנם עליהם סמכו שלא ימסרו אלא לתלמידיהם אחריהם, הגונים כהם. וכן מדור אל דור. והמה הזהירו כן ציוו לכל משכיל ומלמד, שיהא מזהיר ומכריז לכל, שדברי חכמים וחידותם צריכים לימוד, ושכל הקרב להם ואין המפתחות בידו אינו אלא רוצה ליכשל. וכו'.

הדרכים אשר העלימו בהם את דבריהם שונים הם: א' הוא דרך ההשאלות והמשלים, והם הדרכים ההלציים הידועים אצל בעלי המליצה, אשר על יסוד הדמיון והמשל ייחסו מקרים ופעולות למי שאין המקרים האלה או הפעולות ההם נכונים לו כלל.

ב' הוא דרך ההעלם, והיינו שיעלימו תנאי הענין ולא יבארום, ויאמרו מאמר מוחלט ואין אמיתת המאמר ההוא אלא בגבול, דהיינו לפי בחינה אחת או לפי זמן א' או לפי נושא או מקום א'. ומי שיקח המאמר ההוא כולל ומוחלט יכשל וישתבש. וכבר

מאמרים רבים יראו כסותרים זא"ז יען לא פורשו תנאיהם. והיודע כל דבר בגבולו ימצאם אמיתיים ובלי סתירה כלל. וכו'.

הדרך הג' – הוא הקלות. והוא שאיזה עיקר גדול ונכבד ירמוזהו בדברים נראים לכאורה קלים ובלתי עיקריים כמשלי ההדיוטים, והם מכוונים בזה על ענינים נכבדים ורמים אשר בדברים הקלים ההם הם הערה להם אצל מי שיודע ומכיר ברמיזות האלה, ויודע לשוטט בשכלו ולנשא מחשבותיו מהדברים הגלויים לנסתרים ומהשפלים לרמים. וכו'. עוד צריך שתדע שדברים רבים מעיקרי הסודות ירמוזו חז"ל בענינים מן הטבע או התכונות וישתמשו מן הלימודים שהיו מלמדים בדורותיהם אנשי החכמה הטבעית והתכונה. ואמנם אין העיקר להם הענין ההוא הטבעי או התכוני אלא הסוד שרצו לרמוז בזה. וע"כ לא יוסיף ולא יגרע על אמיתת הענין הנרמז היות הלבוש המשלי ההוא אשר הלבשוהו אמיתי או לא. ואותו ענין עצמו הי' יכול להתלבש בלבוש אחר כפי המפורסם בדורות אחרים, וכך הי' מלביש אותו בעל המאמר עצמו, אילו הי' אומר אותו בדורות ההם.



ד. דברי חז"ל – תעלומות חכמה מהר"ל מפרג. באר הגולה (ורשה, עמ' י"ז)

... ועתה תראה שרוב דבריהם היו בדרך משל ומליצת החכמה. ובפ' הדר (עירובין ס"ג.) אמר שם כי אסור להורות בפני רבו וחייב מיתה. איתביה תלמיד א' הי' לר"א שהורה הלכה בפני רבו א"ל ר"א לאמא שלום אשתו: תמהני אם יוציא זה שנתו, ולא הוציא שנתו. ואמר רבה בב"ח: אותו תלמיד יודא בן גוריא שמו והי' רחוק ממנו ג' פרסאות. ומתריך: בפניו היה. ומקשה: והא רחוק ממנו ג' פרסאות קאמר. ולטעמך, שמו ושם אביו ל"ל, אלא שלא תאמר משל היה, ע"כ. הרי מפני שדרך חכמים לדבר במשל, כשמדברים בדברים נפלאים כמו זה שר"א אמר לא יוציא זה שנתו וכן היה. ויש לעלות על הדעת שהיה משל, לכך זכר שם אביו ומקומו, שכך היה באמת ולא במשל. וא"כ, הדברים אשר הם מופלגים, כאשר לא פירשו שאינו משל כמו שפירש כאן, הם דברי חכמים, והם כמו משל. ולפיכך אין לתמוה כאשר יראה בדבריהם הנראים לסכלים רחוקים מן הדעת הם דברי חכמה.



בדברי גדולי והוגי תקופתנו

ה. כל דברי חז"ל נאמרו ברוה"ק

הרב אי"ש קרליץ (חזו"א). קובץ אגרות (מתוך אגרת ט"ו)

משרשי האמונה, שכל הנאמר בגמרא בין במשנה ובין בגמרא, בין בהלכה ובין באגדה, הם הדברים שנתגלו לנו ע"י כח נבואי, שהוא כח נשיקה של השכל הנאצל עם השכל המורכב בגוף, בזמן שהנבואה היתה חזון נמצא. רוח הקודש הוא שפע מהשכל הנאצל. אבל יש הבדל יסודי בין נבואה לרוה"ק: נבואה, אין השכל המורכב של האדם משתתף בה, אלא אחרי התנאים הסגוליים שנתעלה בהם עד שזכה לזוהר נבואי – אפשר לו להיות כלי קולט דעת ... מבלי עיון ועמל שכלי. אבל רוה"ק היא יגיעת העיון ברב עמל ובמשנה מרץ, עד שמתוסף בו דעת ותבונה בלתי טבעי.

מיסודי האמונה המקובלת שרוה"ק מטיבה להשיג את האמת שבתורה שנתנה בנבואה, בהיות שאין התורה "אמת־אפשרי", אלא "אמת־חיובי", אמת קיים ומבטחת את בעליה על אמתת השגתו.

נרתעים אנחנו לשמע הטלת הספק בדברי חז"ל בין בהלכה בין באגדה כשמועה של גידוף ר"ל.



בשולי המקורות

היסוד העיקרי שאנו למדים מכל הדנים על דברי האגדה שבחז"ל הוא, שאף הם צריכים לימוד עיון והעמקה, כשם שדבריהם בהלכה. ידיעה זאת חשובה הן בכדי ללמוד מדבריהם השקפה נכונה בעניני דעות, והן בכדי לסלק בקורת הבאה על דבריהם מצד קלי דעת וקלי אמונה. כשם שדבריהם בהלכה בנויים על יסודות הגיון מוצקים כן לא יתכן אחרת גם בדברי אגדה, וכשם שבהלכה לפעמים מתוך קושיא, השואה וניתוח אנו מגיעים לביאור הדברים לעתים בניגוד למה שהי' נראית המשמעות הפשוטה באופן שטחי, כן גם באגדה יש לפעמים שהדברים אינם כפשוטם אלא משל ומליצה והם משמשים לבוש ועטיפה לרעיון שאותו מצאו חכמים מסיבות שונות להליט ולמסור בדרך זו.

כמובן שבכדי להחליט אלו מדבריהם במליצה נאמרו ואלו כפשוטם, ומה תוכן הנמשל שאותו רצו להליט בדבריהם, צריך זהירות ושיקול מרובה. גם בזה עלינו לעשות לנו רב את גדולי הראשונים והאחרונים ועל פיהם נתאמת לנו דברי חז"ל וכונתם. ואכן גם בזה נמצא לפעמים דעות חלוקות המגלות תפיסות שונות. כך אנו מוצאים מחלוקת גדולה ונוקבת בין הרמב"ם לרמב"ן ביחס למושגי עוה"ב גן-עדן וגיהנום ועי' רמב"ן "שער הגמול", וכן מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד לענין מושג "ימות המשיח". הדברים סובבים מסביב לנקודה עד איזה מקום הדברים האמורים בזה משל הם, ואיזה מהם דברים כפשוטם. צד שוה לכל הדעות, שאין בדברי חז"ל דברי הבאי והבנת חכמים וחידותם תורה, וגדולה היא "ותשכב עשוק הלב וטרוד הרעיון ולחשוב למצא כונת השכל ואמונת היושר".

פרק כ"ב. שכר ועונש

טיבם של השכר והעונש. תוכן היעודים והנקמות שבתורה. הערך החיובי שבעונשי התורה. השכר והעונש כתגובה של חוקי הבריאה. הנקודה העיקרית שבשכר ועונש בעוה"ז. מובן עולם הבא. הדגשת הצורות השונות של השכר ועונש לפי הדרגה הרוחנית של האומה.

בתנ"ך

ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה:

את־הברכה אשר תשמעו אל מצות ה' אֱלֹהֵיכֶם אשר אנכי מצוה אתכם היום:
והקללה אִם־לא תשמעו אֶל־מצות ה' אֱלֹהֵיכֶם וסרתם מן הדרך אשר אנכי
מצוה אתכם היום...:

דברים י"א, כ"ו-כ"ח.



...למען ייטב לך והארכת ימים:

דברים כ"ב, ז'.



ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל־הרעה אשר עשה...:

דברים ל"א, י"ח.



בדברי חז"ל

חוקיות השכר והעונש.

ד"א ראה אנכי. א"ר אלעזר משאמר הקב"ה הדבר הזה בסיני, באותה שעה
– "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב". אלא מאליה הרעה באה על עושה הרעה,
והטובה באה על עושה הטובה.

דברים רבה פ"ה, ג'.



במדת הרחמים ובמדת הדין.

ר' אלעזר אומר: אי אפשר לומר "ונקה" שכבר נאמר "לא ינקה". ואי אפשר לומר "לא ינקה" שכבר נאמר "ונקה" – הא כיצד? מנקה הוא לשבים ואינו מנקה לשאינם שבים.
זומא פ"ו ע"ב.



אין ויתור לחייבים.

א"ר חנינא: כל האומר הקב"ה ותרן יותרו חייו שנא': "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט".

ב"ק נ" ע"א.



מדה כנגד מדה.

ר' מאיר אומר: במדה שאדם מודד מודדים לו.

סנהדרין ק' ע"א.



מעשי האדם נרשמים.

– החנות פתוחה, והחנוני מקיף, והפנקס פתוח, והיד כותבת, וכל הרוצה ללות – יבא וילוה.

אבות ג' ט"ז.



כל פרט לא יעלם.

"ומניד לאדם מה שיחוו" (עמוס ד', י"ג). אמר רב: אפילו שיחה יתירה שבין איש לאשתו מנידים לו לאדם בשעת מיתה.

תגינה ה' ע"ב.



עיקר השכר לעתיד לבא.

שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. וכו'.

בכיבוד אב ואם נאמר (דברים כ"ב): "למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך",
ובשלוח הקן נאמר: "למען ייטב לך והארכת ימים". – הרי שאמר לו אביו עלה
לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו
נפל ומת, – היכן טובת ימיו של זה, והיכן אריכות ימיו של זה? אלא "למען
יאריכון ימיך" – בעולם שכולו ארוך, "ולמען ייטב לך" – בעולם שכולו טוב.

קידושין ל"ט ע"ב.



בדברי הקדמונים

א. עולם־הזה מעין עולם־הבא
ר' יהודה הלוי. כוזרי (מאמר א')

קד. אמר הכוזרי: אני רואה שיעודי זולתכם שמנים ודשנים מיעודיכם.

קח. אמר החבר: אבל הם כלם אחרי המות ואין בחיים בהם דבר שיורה עליהם.

קו. אמר הכוזרי: ולא ראיתי אחד מן המאמינים ביעודים ההם שהוא מתאוה
למהירותם, אבל אם היה ביכלתם לאחרם אלף שנים וישאר במסורת החיים ובעול העולם
ועצבונו, היה בוחר בזה.

קז. אמר החבר: ומה תאמר במי שהוא רואה אלה המעמדים הגדולים המלאכותיים.

קח. אמר הכוזרי: מבלי ספק שהוא מתאוה שתתמיד נפשו על הפרידה מחושיו ותשאר
נהנית באור ההוא, והוא מי שמתאוה המות.

א. היה בוחר בזה. ומכאן שאין האמונה חיה בלב באופן מוחשי.

קט. אמר החבר: אבל יעודנו הדבקנו בענין הא־להי בנבואה, ומה שהוא קרוב לה, והתחבר הענין הא־להי בנו בגדולה ובכבוד ובמופתים. ועל כן איננו אומר בתורה, כי אם תעשו המצוה הזאת, אביאכם אחרי המות אל גנות והנאות, אבל הוא אומר: ואתם תהיו לי לעם ואני אהיה לכם לא־להים ואנהיג אתכם, ויהיה מכם מי שיעמוד לפני ומי שיעלה לשמים כאשר היו הולכים בין המלאכים, ויהיו גם כן מלאכי הולכים ביניכם בארץ ותראו אותם יחידים ורבים, שומרים אתכם ונלחמים לכם. ותמידו בארץ אשר היא עוזרת על המעלה הזאת, והיא אדמת הקדש, ויהיה שבעה וטובתה ורעתה – בענין הא־להי כפי מעשיכם, ויהיה נוהג כל העולם על המנהג הטבעי – זולתכם. כי תראו, עם שכניתי שתהיה בתוכם, מטוב אדמתכם וסדר גשמיכם שלא יעברו עתיהם הצריך להם, ושתגברו על אויביכם במתי מספר – מה שתכירו בו, כי אין ענינכם נוהג על המנהג הטבעי, אבל הרצוני, כאשר תראו אם תמרו מהבצרת והנגף והחיה הרעה – והעולם כלו בשלוח, ואז תדעו כי ענינכם מנהיג אותו דבר שהוא גדול מן הענין הטבעי. והיה כל זה והתורה הזאת וכל יעודיה מובטחים, לא יפול מהם דבר; ויעודיה כלם כולל אותם שרש אחד והוא יחול קרבת א־להים ומלאכיו. ומי שיגיע אל המעלה הזאת לא ירא מן המות, ותורתנו כבר הראתה לנו זה עין בעין. והמשל בזה, חברים שהיו עומדים במדבר, והלך אחד מהם אל הודו ופגע ממלך הודו וגדולה מפני שידע שהוא מן החברים ההם, והיה יודע אבותיהם מקדם והיו מאוהביו. ונתן לו מתנות יקרות שנשא אותם אל חבריו, והלבישו בגדי חמודות ושלח עמו מעבדיו אנשים – ולא עלה על לב איש שיצאו מלפני המלך ולא שילכו אל המדבר ההוא, – וצוהו במצות וכת עמו ברית לקבל עבודתו. ובא אל חבריו עם השלוחים ההם ההודיים ושמוחו בהם החברים ההם והשתדלו בכבודם ובנו להם ארמון שהושיבם בו, ושבו החברים ההם שולחים שלוחים להגיע אל ארץ הודו ולראות פני המלך מבלי טרח בעזר אלה השלוחים שהיו מורים אותם הדרך הקרובה והישרה. וידעו כלם, כי מי שרוצה ללכת אל ארץ הודו הוא קל עליו מאד כשידבק בעבודת המלך ויכבד שלוחיו המגיעים אותו אליו, ולא הוצרכו לשאול מה נעבוד העבודה הזאת, כי העלה נראית לעין – כדי להתחבר במלך, וחברתו היא הטובה. והחברים הם בני ישראל, וההולך הראשון הוא משה, וההולכים האחרים שאר הנביאים, והשלוחים ההודיים הם השכינה והמלאכים,

יעודנו הדבקנו בענין הא־להי. ההבטחה והמגמה בקיום המצוות היא להגיע להיות קשורים עם ה'. והתחבר הענין הא־להי וכו'. והראות הא־להים קשור אתנו על־ידי ההשגחה המתמדת בצורה מופלאה. בענין הא־להי. בדרך השגחה מאת הבורא. אבל הרצוני. אלא המכוון ע"י הרצון. וחברתו היא הטובה. ההתקשרות אתו מביאה הטובה.

והבגדים החמודות הם אור המושכל אשר חל בנפשו מהנבואה והאור המרגש אשר חל על פניו, והמתנות היקרות השלוחות הם שני הלוחות עם עשרת הדברים. ובעלי הנמוסים האחרים לא ראו מכל זה מאומה, אך אמרו להם: קבלו עבודת מלך הודו, כאשר קבלו עליהם החברים ההם, ואחרי המות תגיעו אל המלך, ואם לא, – ירחיק אתכם ויענש אתכם אחרי מותכם. ומהם מי שאמר: לא בא אלינו אדם שיגיד לנו שיהיה אחרי מותו בגן עדן או בגהינום. ורובם הגבירו סדור ענינם וחבור עצתם וקבלו העבודה ויחלו נפשותם במצפון יחול חלוש, אך בנראה יחול חזק ונאמן, ומתגדלים ומתפארים על עמי הארץ שבהם באמונה. ואיך יתפארו אלה בטענת מה שיגיעו אליו אחרי מותם על מי שיגיע זה אליו בחייו. והלא טבע הנביאים והחסידים קרוב אל הקיימים בעולם הבא יותר מטבע מי שלא קרב אל המדרגה הזאת.



ב. מהות עולם הבא וטיבו של השכר והעונש רמב"ם. פירוש המשניות (הקדמה לפרק חלק, סנהדרין)

הוי יודע כי בעלי התורה נחלקו דעותיהם בטובה שתגיע לאדם בעשיית המצוות שצונו בהם השי"ת ע"י משה רבנו ע"ה, וברעה שתמצא אותו כשיעבר עליהם, מחלוקות רבות מאד לפי השתנות שכליהם, ונשתבשו בהם הסברות שבוש גדול, עד שכמעט לא תמצא בשום פנים אדם שנתבאר לו דבר זה. לא תמצא בו דבר מוחלט לשום אדם אלא בשבוש גדול:

כת ראשונה סוברת כי הטובה היא גן־עדן, וכי הוא מקום שאוכלים ושותים בו מבלי עמל הגוף ובלתי יגיעה, ושיש שם בתים מאבנים טובות ומטות מוצעות במשי, ונהרות מושכות יין ושמינים מבוסמים, והרבה דברים מזה המין. וכי הרעה היא גיהנום, והוא מקום בווער באש שבו שורפין הגויות, ומצטערים שם בני אדם במיני הצער והעינוי, יאריך ספורם. והכת הזאת הביאה ראיה על סברתם מדברי רבותינו ז"ל וממקראות הכתוב, שפשטם נאות למה שהם אומרים, לכולו או לרובו.

במצפון יחול חלוש. בדברים הצפונים ונעלמים (כלומר: עוה"ב) רק תקוה חלושה. ומתפארים על ע"ה באמונה. שהם אומרים שע"י שהם מאמינים (במשיח), על ידי כך הם זוכים לחיי עוה"ב לעומת אחרים שאינם מאמינים בו. ואיך יתפארו וכו'. הרי גדולת ישראל היא מוחשת וידועה בעוה"ז, ומכאן שהם גם קרובים יותר לגדולה זו בעוה"ב.

וכת שניה תסבור ותחשוב שהטובה המיוחלת הוא ימות המשיח מהרה יגלה. וכי באותו זמן יהיו בני אדם כולם מלאכים, וכלם חיים וקיימים לעד, ויגביהו בקומתם וירבו ויעצמו עד שיושיבו כל העולם לעד לעולם. ואותו המשיח, כפי מחשבתם, יהיה לעד בעזר השי"ת, וכי באותם הימים תוציא הארץ בגדים ארוגים ולחם אפוי ודברים הרבה כאלה, שהם מן הנמנעות. וכי הרעה היא, שלא יהיה האדם מצוי באותם הימים, ולא יזכה לראותם. ומביאים ראיה בדברים רבים מצויים לחכמים ובכתובים במקרא, יסכים פשטם למה שהם אומרים או לקצתו.

וכת שלישיית תחשוב כי הטובה שנקוה – תחיית המתים. והיא שיחיה האדם אחר מותו, ויחזור עם קרוביו ובני ביתו ויאכל וישתה ולא ימות עוד. וכי הרעה היא, שלא יהיה אחר מותו עם אותם שיחיו; ומביאים ראיה על זה במאמרים רבים מצויים בדברי החכמים ובפסוקים מן המקרא, שפשוטם יורה על מה שהם אומרים או על קצתו.

וכת רביעית תחשוב כי הכוונה שתגיע לנו בעשיית המצוות היא מנוחת הגוף והשגת התאוות העולמיות בעוה"ז, כמו שומן הארצות, ונכסים רבים, ורוב הבנים ובריאות הגוף והשלום והבטחון, והיות המלך מישראל, והיותנו שולטים על מי שהצר לנו. והרעה שתשיגנו כשנכפור על התורה הפך הענינים האלה, כמו שאנחנו פה היום בזמן הגלות. ויביאו ראיה כפי סברתם מכל המקראות שבתורה מן הברכות והקללות וזולתן, ומכל אותם הספורים הכתובים במקרא.

וכת חמישית והם הרבה, מחברים הענינים האלה כולם, ואומרים כי התוחלת היא שיבוא המשיח ויחיה המתים, ויכנסו לגן־עדן ויאכלו וישתו ויהיו בריאים כל ימות עולם.

אבל זו הנקודה הנפלאה, ר"ל: העולם הבא, מעט תמצא בשום פנים שיעלה על לבו. הוא שיחשב או שיקח זה העיקר או שיאמר זה השם על איזה דבר הוא נופל? אם הוא תכלית הטובה, או אחת מן הדעות הקודמות היא התכלית? או שיבדיל בין התכלית ובין הסיבה המביאה אל תכלית. אבל מה ששואלים העם כולו ההמוני והמבינים, האיך יקומו המתים ערומים או לבושים? ואם יעמדו באותם התכריכים עצמם שנקברו בהם ברקמתם ובציוורם ויופי תפירתם, או במלבוש שיכסה גופם בלבד? וכשיבא המשיח – אם יהיו שווים העשיר והדל, או אם יהיו בימיו חזק וחלש? והרבה שאלות כאלו בכל עת.

ואתה המעיין בספר זה תבין זה המשל שאני ממשיל לך ואז תכין לבך ותשמע דברי בכל זה. שים בדעתך כי נער קטן הביא אצלו המלמד ללמדו תורה, וזהו הטוב הגדול לו, לענין מה ששיג מן השלמות. אלא שהוא, למיעוט שניו וחולשת שכלו, אינו מבין מעלת אותו הטוב ולא מה שיגיעהו בשבילו מן השלמות. ולפיכך, בהכרח יצטרך המלמד

שהוא יותר שלם ממנו שיזרו אותו על זה הלימוד בדברים שהם אהובים אצלו לקטנות שניו. ויאמר לו: קרא ואתן לך אגוזים או תאנים, ואתן לך מעט דבש; ובוהו הוא קורא ומשתדל, לא לעצם הקריאה לפי שאינו יודע מעלתה, אלא כדי שיתנו לו אותו מאכל, ואכילת אותן המגדים אצלו יקר בעיניו מן הקריאה, וטוב הרבה בלא ספק. ולפיכך חושב הלימוד עמל ויגיעה, והוא עמל בו, כדי שיגיע לו באותו עמל התכלית האהוב אצלו, והוא – אגוז אחד או חתיכה דבש. וכשיגדל ויחזק שכלו ויקל בעיניו אותו הדבר שהיה אצלו נכבד מלפנים, וחזר לאהוב זולתו, יזרו אותו ויעוררו תאוותו באותו הדבר החמוד לו. ויאמר לו מלמדו: קרא ואקח לך מנעלים יפים או בגדים חמודים. ובוהו ישתדל לקרא, לא לעצם הלימוד אלא לאותו המלבוש, והבגד ההוא נכבד בעיניו מן התורה והיא אצלו תכלית קריאתו. וכאשר יהיה שלם בשכלו יותר ויתבזה בעיניו זה הדבר ג"כ, ישים נפשו למה שהוא גדול מזה, ואז יאמר לו רבו: למוד פרשה זו או פרק זה ואתן לך דינר אחד או ב' דינרין, ובכך הוא קורא ומשתדל ליקח אותו הממון. ואותו הממון אצלו נכבד מן הלימוד, לפי שתכלית הלימוד אצלו הוא שיקח הוהב שהבטיחוהו בו. וכשיהיה דעתו שלמה ונקלה בעיניו זה השיעור וידע שזה דבר נקל, יתאוה למה שהוא נכבד מזה, ויאמר לו רבו: למוד כדי שתהיה ראש ודיין, ויכבדוך בני אדם ויקומו מפניך, כגון פלוני ופלוני. והוא קורא ומשתדל כדי להשיג מעלה זו. ותהיה התכלית אצלו הכבוד שיכבדו אותו בני אדם וינשאוהו וישבחו אותו. וכל זה מגונה, ואמנם יצטרך, למעוט שכל אדם, שישים תכלית החכמה דבר אחר זולתי החכמה, ויאמר: לאיזה דבר נלמד, אלא כדי שנשיג בו זה הכבוד, וזה הוללות על האמת. ועל למוד כזה אומרים חכמים: שלא לשמה, כלומר שיעשה המצוות וילמד וישתדל בתורה לא לאותו הדבר בעצמו, אלא בשביל דבר אחר. והזהירו החכמים על זה ואמרו (אבות פ"ד, מ"ה): אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם. והם רומזים למה שבארתי לך, שאין לשום תכלית החכמה לא לקבל כבוד מבני אדם, ולא להרויח ממון. ולא יתעסק בתורת השי"ת להתפרנס בה, ולא תהיה אצלו תכלית למוד החכמה אלא לדעת אותה בלבד. וכן אין תכלית האמת אלא שידע שהוא אמת; והתורה אמת ותכלית ידיעתה – לעשותה. ואסור לאדם השלם שיאמר: כשאעשה אלה המצוות, שהן המדות הטובות ואתרחק מן העבירות שהן המדות הרעות, שצוה השי"ת שלא לעשותן, מה הגמול שאקבל על זה? לפי שזה כמו מה שיאמר הנער: כשאני קורא זה, מה יתנו לי? והם אומרים לו: דבר פלוני. לפי שכשאנו רואים מייעוט שכלו שאינו מבין זה השיעור, והוא מבקש לתכלית תכלית אחר, אנו משייבים לו כסכלתו, כמו שנאמר: "ענה כסיל כאיולתו". וכבר הזהירו חכמים על זה ג"כ, כלומר – שלא ישים האדם תכלית עבודת השם ית' ועשית המצוה בשביל דבר מן הדברים, והוא

מה שאמר האיש השלם המשיג אמתת הענינים אנטיגנוס איש סוכו אמר (שם פ"א מ"ג): אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הווי כעבדים המשמשים את הרב שלא ע"מ לקבל פרס. ואמנם רצה לומר בזה: שיאמין באמת לעצם האמת. וזהו הענין שקוראין אותו: עובד מאהבה. ואמרו ז"ל: "במצוותיו חפץ מאד" א"ר אליעזר במצוותיו, ולא בשכר מצוותיו. וכמה היא מבוארת, והיא ראייה ברורה על מה שקדם לנו מן המאמר. וגדול מזה מה שאמרו בספרי: שמא תאמר: הריני לומד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רב, בשביל שאקבל שכר לעולם הבא, תלמוד לומר: "ואהבת את ה' אלהיך", כל שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה. הנה התבאר לך זה הענין, ונתבאר שהוא כוונת התורה ויסוד כוונת חכמים ע"ה, ואין מעלים עיניו מזה אלא אויל משתגע שקלקלוהו ושבוהו המחשבות הסכלות והרעיונים הגרועים. וזהו מעלת אברהם אבינו ע"ה שהוא היה עובד מאהבה, ולעומת הדרך הזה ראוי להיות ההתעוררות.

ולפי שידעו החכמים ז"ל, שזה הענין קשה עד מאד ואין כל אדם משיג אותו, ואם השיגו אינו מסכים בו בתחלת הענין, ואינו סובר שתהיה אמונה ברורה. לפי שהאדם אינו עושה מעשה אלא כדי שתגיע לו ממנו תועלת או שתסור ממנו פסידא, ואם אינו כן, יהיה אצלו אותו מעשה הבל וריק. והאיך יאמר לבעל תורה: עשה אלה המעשים, ולא תעשה אותם לא לירא מעונש מן השי"ת ולא להנחיל שכר טוב, זה דבר קשה עד מאד, לפי שאין כל בני אדם משיגים האמת עד שיהיו כמו אברהם אבינו ע"ה, ולכן התירו להמון כדי שיתישבו על אמונתם לעשות המצוות לתקות שכר, ולהנזר מן העבירות מיראת עונש. ומזווין אותם על זה ומחזקים כוונתם, עד שישגי המשיג וידע האמת והדרך השלם מה הוא. כמו שעושים בנער בשעת הלמוד, כמו שהבאתי המשל. והאשימו לאנטיגנוס איש סוכו בבארו להמון מה שבאר, ואמרו בזה: חכמים, הזהרו בדבריכם. כמו שנתבאר באבות (פ"א מ"א). ואין ההמון מפסידים מכל וכל בעשותם המצוות מיראת העונש ותקות השכר, אלא שהם בלתי שלמים. ואולם זה טוב להם עד שיהיה להם כח והרגל והשתדלות בעשיית התורה ומוזה יתעוררו לדעת האמת ויחזרו עובדים מאהבה. וזה מה שאמרו ז"ל: לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. וכו'.

ועתה אחל לדבר במה שכוונתי לו, הוי יודע כי כמו שלא ישיג הסומא עין הצבעים ואין החרש משיג שמע הקולות וכו' כן לא ישיגו הגופות התענוגים הנפשיים. וכמו שהדגים אינם יודעים יסוד האש לפי שהיותם ביסוד המים שהם הפכו, כן אינו נודע בזה העולם הגופני תענוג העולם הרוחני. אבל אין אצלנו, בשום פנים, תענוג זולתי תענוג הגוף בלבד והשגת החושים מן המאכל והמשתה והמשגל, וכל מה שזולתי אלה הוא אצלנו בלתי מצוי ואין אנו מכירים אותו, ולא נשיג אותו בתחלת המחשבה, אלא אחר חקירה

גדולה. וראוי להיות כן, לפי שאנחנו בעולם הגופני ולפיכך אין לנו משיגים אלא תענוגותיו הגרועים הנפסקים, אבל התענוגים הנפשיים הם תמידיים, עומדים לעד, אינם נפסקים, ואין ביניהם ובין אלו התענוגים יחס ולא קורבה בשום פנים. ואין ראוי אצלנו בעלי התורה ולא אצל האלהיים מן הפילוסופים שנאמר שהמלאכים והכוכבים והגלגלים אין להם תענוג, אבל באמת שיש להם תענוג גדול במה שהם יודעים ומשיגים באמת הבורא ית'. ובוזה הם בתענוג תמידי שאינו נפסק. ואין תענוג גופני אצלם ואינם משיגים אותו, לפי שאין להם חושים כמונו שישונו בהם מה שאנו משיגים אותו. וכמו כן אנחנו, כשיזדכך ממנו מי שיזדכך ויעלה לאותה מעלה אחר מותו אינו משיג התענוגים הגופניים ואינו רוצה בהם, אלא כעין שירצה המלך שהוא גדול הממשלה שיתפשט ממלכותו וממשלתו ויחזור וישחק עם הנערים בכדור כשהיה עושה לפניו מן המלכות, וזה בקטנות שניו, כשלא היה מבחין בין מעלת שני הענינים. כמו שאנחנו היום משבחים ומנשאים תענוגי הגוף ולא תענוגי הנפש.

וכשתתבונן בענין שני אלה התענוגים תמצא פחיתות האחת ומעלת השניה, ואפילו בעולם הזה. וזה: כי כשאתה מוצא רוב בני האדם כולם מיגיעים נפשותיהם וגופותיהם בעמל ויגיעה שאין למעלה מהם, כדי שיגיע לו מעלה וכבוד ושינשאווהו בני אדם, והנאה זו אינה הנאת מאכל ומשתה. וכמו כן הרבה מבני אדם בוחר להנקם מאויביו יותר מהשיג הרבה מתענוגי הגוף. והרבה מבני אדם מתרחקים מן הגדול שבתענוגי הגוף מיראתו שישגיחו מזה חרפה ובושת מבני אדם, או לפי שיבקש שיהא לו שם טוב. ואם ענינו כן בעוה"ז הגופני, כל שכן בעולם הרוחני והוא העוה"ב, שנפשותינו משכילות שם מידיעת הבורא ית' כמו שמשכילים הגופנים העליונים או יותר. ואותו תענוג לא יחלק לחלקים ולא יסופר, ולא ימצא משל למשל בו אותו תענוג, אלא כמו שאמר הנביא ע"ה כשנפלאה בעיניו גדולת הטוב ההוא ומעלתו אמר (תהלים ל"א, כ'): "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך". וכן אמרו ע"ה (ברכות י"ז): "העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא רחיצה ולא סיכה ולא תשמיש אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. רוצה לומר באמרו: "ועטרותיהם בראשיהם" השארות הנפש בקיום המושכל לה והוא הבורא ית'. והיות הוא, רוצה לומר, המושכל והיא – דבר אחד, כמו שזכרוהו גדולי הפילוסופים בדרכים ירך ביאורם בכאן. ואמרו: ונהנים מזיו השכינה, רצוני לומר שאותן הנשמות מתענגות במה שמשגיגות ויודעות מאמתת הבורא ית' כמו שמתענגות חיות הקודש ושאר מדרגות המלאכים במה שהם משיגים ויודעים ממציא אותו. הנה: כי הטובה והתכלית האחרונה היא להגיע אל החברה העליונה הזאת ולהיות בכבוד הוה ובמעלה הנוכרת וקיום הנפש כמו שבארנו עד אין סוף, כקיום הבורא ית' שהוא סבת קיומה לפי

שהשיגה אותו, כמו שנתבאר בפילוסופים הראשונים. וזהו טוב הגדול אשר אין טוב להקיש לו ואין תענוג שידמה לו, כי איך ידמה התמיד אשר אין לו סוף וקץ בדבר הנפסק? וזה שאמר (דברים כ"ב, ז'): "למען ייטב לך והארכת ימים" ומפי הקבלה למדנו בפרוש זה: למען יטב לך – לעולם שכולו טוב, והארכת ימים – לעולם שכולו ארוך. והרעה השלמה והנקמה הגדולה הוא שתכרת הנפש ותאבד, ושלא תהי' חיה וקיימת והוא ה"כרת" הכתוב בתורה וענין הכרת הוא שתאבד הנפש כמו שבארו ואמרו (במדבר ט"ו, ל"א): "הכרת תכרת הנפש ההיא", ואמרו ז"ל (סנהדרין ס"ד): "הכרת" בעוה"ז, "תכרת" בעוה"ב. ונאמר (שמו"א כ"ה, כ"ט): "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים". הנה כל מי שבחר והרגיל בתענוגי הגוף ומאס באמת ואהב השקר, נכרת מאותה מעלה וישאר חומר נכרת. וכבר ביאר הנביא ע"ה, שהעוה"ב אינו מושג בחושים הגופניים. וזה שנאמר (ישעי' ס"ד, ג'): "עין לא ראתה א־להים זולתך". ואמרו בפירוש זה (ברכות ל"ד): "כל הנביאים לא נתבאו אלא לימות המשיח, אבל העולם הבא עין לא ראתה א־להים זולתך".

אמנם היעודים הטובים והנקמות הרעות הכתובות בתורה ענינם הוא מה שאספר לך והוא זה: כי הוא אומר לך אם תעשה המצוות האלה אסייע לך על עשייתם והשלמות בהם, ואסיר מעליך המעיקים והמונעים, ואם תעזב דבר מהם דרך ביוזי, אביא לך מונעים ימנעוך מעשותם כולם, עד שלא יהיה לך שלמות ולא קיום בעוה"ב. וזהו ענין אמרם ז"ל (אבות פ"ד, ב'): שחר מצוה מצוה ושחר עבירה עבירה.



בדברי האחרונים

ג. השכר והעונש תוצאה טבעית

ר' חיים מולוז'ין. נפש החיים (מתוך שער ב')

פ"ו. כמו שענין חיבור וקיום נשמת האדם בגופו הוא ע"י אכילה ושתייה ובלתם תפרד ותסתלק מהגוף, כן חיבור עצמותו ית' אל העולמות כדי להעמידם ולקיימם, גזר רצונו ית' שיהא תלוי בעסק התורה ומעשי המצוות ועבודת התפלה של עם סגולה. ובלתם הי' הוא ית' מסלק עצמותו ית' מהם, וכרגע היו חוזרים כולם לאפס ואין.

ב. חומר נכרת. ע"ע רמב"ם פרק ח' מה' תשובה ה"א, וכ"מ שם.

פ"ז. המעשים אשר לא טובים, ח"ו, הם אל העולמות כענין המאכלות הרעים וכו' כשם שמאכל הגוף כאשר איננו טוב, אינו זן וסועד את הגוף, אלא נהפך בתוכו לפסולת, וגם מתישו ומחלישו – כן המעשים הלא טובים נהפכים בעולמות לפסולת ולכלוך כביכול והוא התגברות כח הטומאה והקליפות.

פ"ח. וזהו מאמרם ז"ל (ב"ק נ'): "כל האומר הקב"ה ותרן יותרו חייו" שאינו על דרך הנקימה ח"ו, אלא כמו שמטבע האדם שאם יאכל מאכל שבטבעו מקלקל ומזיק לגופו – יזיק לו אותו מאכל או גם יחלה ממנו, ואם סם המות הוא – ימות ממנו, ובעצמו מתחייב בנפשו. כן הוא בענין סידור מצבם ועניניהם של העולמות שמעשי האדם הטובים או הרעים הם כענין המאכל והמזון שלהם, אין שייך ותרנות בזה והוא מוכרח להריק לכלוך הטומאה שהגביר בעונו בעולמות.



בדבר גדולי תקופתנו והוגיה

ד. ערך יראת העונש כמשפיעה על חינוך האדם

ר' ישראל סלנטר. אור ישראל

כאשר נשקף על רצוננו ומאווינו, העולה על כל היא תאות החיים המדומים, רצון זה תקוע בעומק לבבנו וכו'. ועתה אם נחפש מצבנו רחוקים אנחנו מאד ממרכז החיים. עבודתנו לא לד' היא, רוב העתים בחשכה נהלך למלאת בטננו, לרוות תאוותנו השפלות. מה נואלנו בכל דרכינו! מי יורנו דרך הישרה? התאוה הכבוד והקנאה וההתנצחות פורשות כנפיהן בכל כלי מוחנו ובכל יסודות שכלנו. מלחמת היצר ותחבולותיו, תאוות האדם ועלילותיו פרושים על כל החיים. מי יאסרם, מי יכבשם, מי יזרום לכל דבר טוב ומועיל, לשבור הלב ולטהרו מזהמו, לעורר את הדעת למלחמה זו, היא כבישת היצר בחזקה? כי בזאת נבדל האדם מבעלי החיים אשר הולכים אחר טבעם ומזגם. אולם האדם, באפשרותו לסדר מהלכו ועניניו בהתאם לשכל הנכון בכיבוש יצרו. האדם, בכחו להמשיל את שכלו לשלוט על אבריו וזאת היא גבורתו. כמאמרם ז"ל (אבות פ"ד, א'): "איזהו גבור? הכובש את יצרו".

ויש בזה ב' בחינות: הא' לעצור טבעו לבלי עשות רע, והב' להפוך טבעו לעשות הטוב. הבחינה השניה קשה מן הראשונה כי כבד יותר לשנות את טבעו מלעצור בעדו. והאדם צריך ללכת בהדרגה, בתחלה להיות סר מרע, היא הבחינה הא', ואח"כ – ו"עשה טוב", היא הבחינה הב'.

ולזה יש להשתמש באמצעי שנמסר לנו: אמרו חז"ל (ברכות ל"ג:): 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים', שהיא תלויה בדעת ורשות האדם לקנותה, כמאמר הכ' (דברים י', י"ב): "ועתה ישראל וכו' כי אם ליראה" – היראה עוזה לה לאסור עבותות התאוה לבל תפרץ. מה נורא חיובה על בן תמותה כי ד' יביא במשפט על כל המפעל, וסוף דבר הכל נשמע את כל מעשה האדם, אין דבר נפקד לתת דין וחשבון, וכגמול ידיו יעשה לו. מה טוב כי יתחמם לב האדם בעודו באבו בחיים חיתו לזכור אחריתו.

מה היא היראה ומה היא קנייתה? – אחת היא הרחבת הדברים הנודעים לכל, יראת העונש הנוגע לגויה ונפש, הגבוהה למעלה מכל יסורי תבל. אכן לא בידיעתם בלבד יוסר האדם, כמאמר חז"ל (שבת ל"א): "יודעים רשעים שדרכם למות" וכו', שמא תאמר שכחה היא מהם, ת"ל: "ואחריהם בפיהם ירצו סלה". ע"ש. ורק בהרחבה בהתפעלות הנפש תוסר, בהרחבת הרעיון בציור חושי, לעורר הנפש ברגשת האברים לצייר לה דברים ידועים, עונשי הגוף והנפש, אשר לא לזר יהיו כ"א לאדם עצמו עושה עבירה. הוא בעצמו יענש בעונש מר, באין מנחם.



ה. שכר ועונש כללי ופרטי

הרב א. י. הכהן קוק. אורות (למהלך האידאות בישראל, ק"י)

האידיאה האלהית, בתור נשמת האומה, הולכת מן הכלל אל הפרט במהלך של אור ישר. יסוד התגלות פעולה הוא יסוד הכלל, ומעשרה של האורה האלהית הרבה הזורמת בקרב הכלל, המלבבת וזוהרת בגלוי ובבליטה רבה ברשומה הרוחני של האורגניות המלאה המיוחדת שלו, מתמלא הפרט – שהוא מחובר אל הכלל ושהוא חלק מחלקיו – מלוי שלם וגמור. על במתי עב דורכת האורה הכללית הזאת – ואינה זקוקה לדבר על דבר קבלת פרס של היחידים הפרטים שלה, שיסוד חייהם הוא שלם רק לפי אותה המדה שהם חשים את התמלאותם כולם בחיי הכלל. הדבר הגדול הכללי של "והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם", שנותן עז ועצמה בתוך כל נשמה

ה. האידיאה האלהית וכו'. השאיפה המונחת בנשמת האומה הישראלית לקרבת אלהים. מן הכלל אל הפרט. אינה שאיפה פרטית של כל אחד בפרטיות, אלא שאיפת הראות קרבתו בתוך הכלל, והפרט מגיע אף הוא לזה בתור חלק מהכלל כולו. של האורגניות המלאה וכו'. בתור גוף שלם שכל חלק ממנו מהוה אבר שלו והענין האלהי המתגלה בגוף מוצא את ביטוי בכל אבר ואבר. ואינה זקוקה לדבר. אין צריך להדגיש זאת לשם המרצת עבודת השלמות של היחיד. שנותן עז ועצמה וכו'. שמדרבן ומלהיב את האדם יותר מאשר התלהבות והרגשת סיפוק שבדרך הכרת האמת בדרך השכל (שוהו ענין לפרט דוקא). [כונת הרב ז"ל להדגיש את דרכו של הכוה"ק (ע"ל לעיל) לעומת ההבנה האינדיבידואלית של אנשי המעלה היחידים של הרמב"ם]

יותר מכל מה ששום אמת קנויה בדרכי־הגיון תוכל לתן, הוא יסוד הכל. כל הדברים האחרים, המתפרטים והולכים בהעתק הרעיון מעט או הרבה בזיו האורה העליונה הזאת, הם רק מסובבים ממנו ובאים על־ידו. כשהנשמה העליונה הא־להית הזאת מחייה את האומה היא מתרוממת בגדלה ובתעופת־רוחה מעל כל הגבולים וההבדלים הפרטיים, המחלקים בין המצבים השונים של החיים; כל רעיון לא יוכל לבא אז על דבר חלוק שבין חיי עולם־הזה לחיי עולם־הבא.

במעמקי כל נשמה מוטבעת היא הידיעה, שאין לפני האורה הא־להית גבולים ומעצורים, שהחיים הא־להיים אינם נפסקים עדי עד והנם בעולם הזה ובעולם הבא, ובודאי מוצאים הם להם בכל מצב של חיים את תנאיהם. אבל אין כל רעיון הולך אפילו למצא צורך לצייר את האופי המיוחד של אותם החיים, שאין לנו מהם רק מושג כללי על דבר היותם, כמו שאין לנו מושג מהאורה הא־להית כ־אם מה שאנו חשים את מציאותה ומתענגים מזיוה בכל עומק נפש רוח ונשמה. ולא עוד אלא שהבטחון הפנימי וההתעוררות הכללית הם כל־כך עזים, נעימים ואדירים, עד שאינם מפנים כלל את המחשבה הכללית, החיה בכל עזה והדרה, לדבר על אודות מצבים כאלה, שהדבור הפרטי שבהם מוכרח הוא כבר להתפס באותה ההקטנה של דאגת הפרט; כי האורה הא־להית המפולשת באוצר הכלל מכה גליה ברב אמיץ, באין צורך לשום חשבון של "שלי ושלך". ואותו העז הא־להי המרהיב, השורה באומה בכללה – שהוא מתבלט על ידי מלוי כחו הא־להי בכל רגשות־לבבה, בנסיוותיה הפוליטיות, בקוממיותה הפנימית ובהתפשטותה הגיאוגרפית – הוא מתעלה מאליו בתמצית המוסר הפנימי הרבה יותר מכל מה שתוכל לתת השקפה פרטית עמומה של חיי הפרט, שאחרי מיתת הבשר.



כל הדברים וכו'. פרטי הדברים וההסתעפות היוצאות מאליהן תוך הנחת ההנחה היסודית שענינה כללי. מעל לכל הגבולים וכו'. לא בין איש לדעה ולא בין עוה"ז לעוה"ב. שהחיים הא־להיים אינם נפסקים וכו'. שלא יתכן שהמות יהא פירושו הפסקת החיים אלא רק שינוי צורה בלבד. אין כל רעיון הולך וכו'. אין מופנית המחשבה לצייר לעצמו עוה"ב ושכר ועונש הפרטי שם. עד שאינם מפנים כלל את המחשבה וכו'. מחשבה מעין זאת כאילו גורמת צמצום ומשתדלים לא להעלותה כלל. ואותו העז הא־להי וכו'. כוחות הנפש הנצרכים בכדי לקומם אומה שבכל גילויי תבליט את אמונתה בה' והיותה קשורה אליו, הם מוצאים יניקתם מהאידיאה הכלל־לאומית, ואינם צריכים לזה המרצה מתוך דאגת הפרט לעצמו ולו יהא זה בעיקר במובן רוחני.

בשולי המקורות

שתי שאלות עומדות לפני המעיין בשאלת השכר והעונש כפי שבא בתורה ובחז"ל: א'. מכיון שכל מעשי האדם אינם ענין לבורא "ואם יצדק מה יתן לך" מה ענין שכר עבור המצוה ועונש עבור העבירה; ב'. מה **טיבם** ומה ענינם של שני סוגי השכר והעונש, אלה המפורשים בתורה ונוגעים בעיקר לחיי האדם **בעוה"ז**, ואלה שבאו בקבלה ע"י חז"ל שהם נוגעים בעיקר **לעוה"ב**:

הרמב"ם **מרוקן** את המושג שכר ועונש מהמובן הרגיל. השכר היינו הישגי האדם המתבטאים בקניית הנצחיות. העונש הינו התוצאה **הטבעית** של מעשי האדם שלא פיתח את **האדם** שבקרבו, וממילא נשאר **ללא יתרון** על הבהמה - נכרת ונאבד עם אבוד הגוף. העיון במושכלות שמרכזן הוא השגת ה' כפי שנתבאר לעיל, מוציאה את נפש האדם מן הכח אל הפועל והופכת לרוחנית שאין קיומה שוב קשור עם הגוף דוקא. הנפש רוכשת לה אפשרות קיום עצמאי, ועם מיתת הגוף, הנפש מתעלה ע"י שהיא מתפרקת מהמושגים הגופניים ונשארת עצם רוחני לגמרי. **שכר זה הוא עוה"ב** שתכנו חיי רוח שהן השגת האלהות ללא מחיצות. כשאין האדם עוסק ברוחניות נפשו נשארת קשורה עם הגוף והיא בהכרח מתה ונפסקת מחיותה עם מות הגוף, והוא המובן של עונש כרת. מובן לפ"ז שאין לראות בעוה"ב אלא עולם הרוח שתיאורו האמיתי אינו נתן להתפס לאדם הנתון בגוף.

הציורים שאנו מוצאים בחז"ל שיש בהם מהגשמת עוה"ב אינם אלא **משל** ותפקידם לעודד את האדם למעשה טוב, בזמן שציורים רוחניים אין עוד בכוחם להמריץ אותו לזה. שכר ועונש זה לא נזכרים בתורה באשר אינם נתנים לתיאור ולא נתן להם בתורה אלא רמז. מה שנזכר בפירוש בתורה שכר ועונש אינו אלא בגדר הבטחה על **סיוע** באמצעים מקילים להוציא לפועל את הרצון הטוב, והפרעה לאלה החושבים להבנות ע"י פעולות רעות. גם השכר והעונש בעוה"ז אינם אלא תוצאה ישירה של מעשי האדם.

ההשגחה המלאה בעוה"ז לשם **ההוצאה לפועל** של השכר והעונש שנזכרו בתורה כאמצעים מסייעים, אינה אלא נחלת יחידי סגולה. בדרך כלל חוקי הטבע פועלים את פעולתם **ללא אבחנה** בין מעשי הצדק למעשי הרשע. ההשגחה היא תוצאה ישירה מהתקשרות עם הכח האלהי הרוחני מחיה העולמות כולם.

ריה"ל מכניס נימה משלו לשכר ועונש בעוה"ז: החשיבות אינה בעצם **התוצאות** של השכר ועונש אלא בזה שהם משמשים **בטוי** להשגחה, הוכחה

בלתי נפרכת לקשר שבין אדם זה לקונו.

ה"נפש-חיים" מדגיש את **הטבעיות** שבשכר ועונש גם בעוה"ז. אם מעשי האדם הם המחיים והם המחריבים את העולמות כולם, הרי האדם העושה, **הראשון** להרגשת תוצאות פעולתו. אין כאן עונש במובן נקמה ח"ל. הפורענות **כרוכה** במעשה החטא **כשלהבת בגחלת**.

את השכר והעונש בצירוף הגשמיים רואה ר"י **סלנטר** בעקבות שיטת **המסילת ישרים**, הרואה לפניו תמיד את **המלחמה** המתנהלת באדם בין גופו לנשמתו, **כאמצעי עזר** שנתן הקב"ה לאדם בכדי להתגבר במלחמה זו על נטיית היצר של הגוף. יש לדבר עם הגוף בשפה **שהוא מבין**. הסברות **שכליות** אינן אומרות ולא כלום ליצרים הגופניים, אליהם יש לדבר על שכר ועונש **מוחשיים**. מהעונש המוחשי הגוף **יפחד**, והשכר **ממריץ אותו**. על כן הוא תופס לדעתו מקום בראש בדרך ההכנעה של הגוף.

הרב זצ"ל מתעכב על העדר הרחבת הדבור בתורה הכתובה על גמול פרטי והשארת הנפש, לעומת זאת מאריכים הכתובים על הענשים הגופניים שהם בעיקרו של דבר **קבוציים** – עצירת גשמים, גלות וכיו"ב.

יש בדבריו תשובה לאחה"ע שראה בזה ספיגת השקפות **זרות** למקור היהדות עם החזרה **מבבל**. הרב ז"ל מודה שהדיבור על שכר ועונש פרטיים הוא **ירידה**, אולם לא השפעות זרות יש כאן – פעל כאן **הצורך** של הבלטת מוטיבים, שבזמן הקדום **לא היה** רצון להבליטם. רעיון היהדות במקורו הוא למעלה מהאינטרס הפרטי, וממילא – למעלה מהדאגה הפרטית לשילומים. יש בזה משום אגואיזמוס וגם אם המדובר על מגמות שכר ועונש רוחניים. במרום עוזה שואפת האידיאה הדתית **לביטול הפרטיות**, שהיחיד ימצא את עצמו בתוך **כלל האומה** בהגשמת האידיאלים האלהיים בחיים. לא דובר איפוא על שכר הפרט וענשו כי המגמה הפרטית לא היתה נכרת. וכשם שהכוכבים נראים בשמים רק בהעלם השמש, כן הובלטה מגמה פרטית זו רק בתקופה של **הצטמקות** רעיונית. כשפסקה הנבואה הוקטן המעוף הרוחני, והכח הממריץ למעשה הטוב היה מוכרח להיות טובו הפרטי של היחיד, אם כי עדיין היה זה רק הטוב במובן הרוחני.

[מבחינה זו רואה הרב ז"ל בצבור, שהתחיל בבנית א"י לא לשם מגמה פרטית, אלא מתוך הפקרה של העניינים הפרטיים ומציאת האדם את עצמו בתוך כלל הציבור, המגשים אידיאה של חיים טהורים ופשוטים, – התעוררות הראויה לשמה; התעוררות זו יש בה מהתוכן **הקדום** של חיי האומה, ומעכשיו הולך ומתכשר **הבסיס** להחזרת המושג של עבודת האלהים

אף הוא למקורו הטהור, שאין העין נשואה לשכר, לא רק לג"ע התחתון אלא אף לא לג"ע העליון (כפתגמו הידוע של הרב בעל התניא ז"ל), אלא למעשה הטוב **באשר הוא טוב**, באשר הוא עצם החיים; וכשם שאין האדם נותן מטרה לחיים אלא רואה בהם עצמם את עיקר המטרה, כן אין הוא שואל למטרה של המעשה הטוב באשר רק הוא הפירוש של החיים המלאים בטהרתם].



שכר ועונש משתבצים בהשקפת המוסר של היהדות הרואה את הצדק כיסוד לקיום העולם, ואשר אינה גורסת ותרנות ללא יסוד. היא היתה מוצאת פגיעה נמרצת במושגיה אילו היה קורה מקרה אחד לצדיק ולרשע. את אשר קולקל בצורה בלתי נאותה על ידי הבחירה החפשית של האדם, יש לתקן ע"י השכר והעונש הכרוכים במעשה ובאים בעקבותיו.

פרק כ"ג. מוסר התורה

המוסר והמשפט ביהדות צמודים הם זה לזה. הסכנה שבביטול המשפט. האלקות כמקור המוסר. השכל או הרגש כבסיס המוסר. רגשות רדומים באדם. תואר האדם הנכון. דיני תורה מבוססים על המוסר. יופי הנפש ויופי האמנות. התורה כולה על רגל אחת.

בתנ"ך

... ואהבת לרעך כמוך אני ה':

ויקרא י"ט, י"ח.



ועשית הישר והטוב בעיני ה' ...:

דברים ו', י"ח.



ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נותן לפניכם היום:

דברים ד', ח'.



בדברי חז"ל

וא"ר חמא ב"ר הנינא: מאי דכתיב (דברים י"ג): "אחרי ה' אלהיכם תלכו", וני אפשר לו לאדם להלך אחר השכינה, והלא כבר נאמר (שם ד'): "כי ה' אלהיך אש אוכלת הוא?" אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים אף אתה הלבש ערומים, מה הקב"ה ביקר חולים אף אתה בקר חולים וכו'.

סוטה י"ד.



האומר שלי שלי ושלך שלך, זו מדה בינונית, ויש אומרים – זו מדת סדום. וכו'. שלי שלך ושלך שלך – חסיד.

אבות ה', י"ד.



בדברי הקדמונים

א. משפט הבכורה להכרעה שכלית
רמב"ם. מורה נבוכים (ח"א, פ"ב)

הקשה לי איש חכם זה ל"ו שנים קושיא גדולה – צריך להתבונן בקושיא ובתשובתנו בפרוקה.

וקודם שאזכור הקושיא ופרוקה אומר: כי כבר ידע כל עברי, כי שם "א-להים" משתתף לא-לוה ולמלאכים ולשופטים מנהיגי המדינות. וכבר באר אונקלוס הגר ע"ה (והאמת מה שבארו!) כי אמרו: "והייתם כא-להים יודעי טוב ורע" – רוצה בו הענין האחרון – אמר 'ותהון כרברביא'.

ואחר הצעת שתוף זה השם נתחיל בזכרון הקושיא.

אמר המקשה: יראה מפשוטו של כתוב, כי הכוונה הראשונה באדם – שיהיה כשאר בעלי החיים, אין שכל לו ולא מחשבה. ולא יבדיל בין הטוב ובין הרע; וכאשר המרה, הביא לו מריו זה השלמות הגדול המיוחד באדם, והוא – שתהיה לו זאת ההכרה הנמצאת בנו, אשר היא – הנכבד מן הענינים הנמצאים בנו, ובה נתעצם. וזה – הפלא: שיהיה ענשו על מריו תת לו שלמות שלא היה לו, והוא – השכל; ואין זה אלא כדבר מי שאמר: כי איש מן האנשים מרה והפליג בעול, ולפיכך שנו בריתו לטוב, והושם כוכב בשמים. זאת היתה כונת הקושיא וענינה ואעפ"י שלא היתה בזה הלשון.

ושמע ענין תשובתנו. אמרנו: אתה האיש, המעין בתחלת רעיוניו וזממיו ומי שיחשוב שיבין ספר, שהוא הישרת הראשונים והאחרונים, בעברו עליו בקצת עתות הפנאי מן השתיה והמשגל, כעברו על ספר מספרי דברי הימים או שיר מן השירים! התישב והסתכל, כי אין הדבר כמו שחשבתו בתחלת המחשבה, אבל כמו שיתבאר עם ההתבוננות לזה הדבר. וזה – כי השכל אשר השפיע הא-לוה על האדם – והוא שלמותו האחרון – הוא אשר הגיע לאדם קודם מרותו; ובשבילו נאמר בו שהוא בצלם א-להים בדמותו, ובגללו דבר אתו וצוה אותו, כמו שאמר: "ויצו ד' א-להים וכו'" – ולא תהיה הצואה לבהמות ולא למי שאין לו שכל. ובשכל יבדיל האדם בין האמת והשקר; וזה היה נמצא בו על

א. שם "א-להים" משתתף וכו'. שבשם זה מוגדר גם האדם השופט והמנהיג. הענין האחרון. המושג השני שהזכר, דהיינו – א-להים במונח גדול ושופט. המעייין בתחלת רעיוניו, שרק התחלת לעיין. ספר שהוא הישרת וכו'. ספר התורה, המכוין את כל הדורות לדרך האמת.

שלמותו ותמותו. אמנם המגונה והנאה – הוא במפורסמות לא במושכלות; כי לא יאמר "השמים כדוריים" נאה ולא "הארץ שטוחה" מגונה, אבל יאמר: אמת ושקר. וכן בלשוננו יאמר על הקושט ועל הבטל 'אמת ושקר', ועל הנאה והמגונה – 'טוב ורע'; ובשכל ידע האדם האמת מן השקר, וזה יהיה בעיניו המושכלים כלם. וכאשר היה על שלמות עיניו ותמותם, והוא עם מחשבתו ומושכליו, אשר נאמר בו בעבורם (תהלים ח', ו'): "ותחסרהו מעט מא־להים" – לא היה לו כח להשתמש במפורסמות בשום פנים, ולא השיגם – עד שאפילו הגלוי שבמפורסמות בגנות – והוא גלוי הערוה – לא היה זה מגונה אצלו ולא השיג גנותו. וכאשר מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות והנאות חושיו הגשמיות, כמו שאמר (בראשית ג', ו'): "כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעינים" – נענש בשולל ההשגה ההיא השכלית. ומפני זה מרה במצוה אשר בעבור שכלו צווה בה, והגיעה לו השגת המפורסמות ונשקע בהתגנות ובהתנאות; ואז ידע שעור מה שאבד לו ומה שהופשט ממנו, ובאיזה ענין שב. ולזה נאמר (שם שם, ה'): "והייתם כא־להים יודעי טוב ורע", ולא אמר: יודעי שקר ואמת או משיגי שקר ואמת – ואין בהכרחי 'טוב ורע' כלל, אבל שקר ואמת. והתבונן באמרו (שם שם, ז'): "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם" – לא אמר ותפקחנה עיני שניהם ויראו, כי אשר ראה קודם הוא אשר ראה אחרי כן לא היו שם סגורים על העין שהורו; אבל נתחדש בו ענין אחר, שגנה בו מה שלא היה מגנהו קודם.

ודע כי זאת המילה – ר"ל 'פקוח' – לא תפול בשום פנים אלא על ענין גלות ידיעה, לא ראות חוש יתחדש: "ויפקח א־להים את עיניה" (שם כ"א, י"ט), "אז תפקחנה עיני עורים", "פקוח אזנים ולא ישמע", כאמרו: "אשר עינים להם לראות ולא ראו".

אבל אמרו על אדם "משנה פניו ותשלהו" (איוב י"ד, כ') – פרושו ובאורו: כאשר שנה מגמת פניו – שולח (כי 'פנים' שם נגזר מן 'פנה', כי האדם בפניו יכון לדבר אשר ירצה כונתו) ואמר: כאשר שנה פנותו וכיון אל הדבר אשר קדם לו הצווי שלא יכוון אליו – שולח מגן עדין. וזהו העונש הדומה למרי 'מדה כנגד מדה': הוא הותר לאכול מן הנעימות ולהנות בנחת ובבטחה; וכאשר גדלה תאוותו ורדף אחרי הנאותיו ודמיוניו, כמו שאמרנו, ואכל מה שהוזהר מאכלו – נמנע ממנו הכל, והתחייב לאכול הפחות שבמאכל, אשר לא היה לו מקודם מזון, ואף גם זאת – אחר העמל והטורח, כמו שאמר: "וקוץ

בשולל ההשגה. בזה שנשללה ממנו ההשגה. ובאיזה ענין שב. ובאיזה מצב הוא הגיע. אבל אמרו על אדם וכו'. משמעות לשון הכתוב, כאילו נשתנו פניו של אדם, (וכפי שהוא רוצה לבאר, היינו שהכיוון שלו נשתנה).

והדרדר תצמיח לך וכו' בזעת אפיך תאכל לחם"; ובאר ואמר: "וישלחו ד' א־להים מגן עדן לעבוד את האדמה" והשווהו כבהמות במזונו ורב עניונו, כמו שאמר: "ואכלת את עשב השדה", ואמר, מבאר לזה הענין (תהלים מ"ט, י"ג): "ואדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו".

ישתבח בעל הרצון אשר לא תושג תכלית כונתו וחכמתו.



ב. מדות ה' כקנה המדה למוסר האנושי רמב"ם. מורה נבוכים (ח"א מתוך פ' נ"ד)

וצריך למנהיג המדינה, כשיהיה נביא, שיתדמה באלו התארים, ויבאו מאתו אלו הפעולות כשיעור וכפי הדין, לא לרדיפת ההפעלות לבד ולא ישלח רסן הכעס, ולא יחזק מדות ההפעליות בו (כי כל ההפעלות – רע) אבל ישמר מהם כפי כח האדם. ויהיה בקצת הפעמים ולקצת האנשים 'רחום וחנון' לא לענין הרחמנות החמלה לבד, אלא כפי מה שיהיה ראוי. ויהיה בקצת הפעמים ולקצת האנשים 'נוטר ונוקם ובעל חמה' כפי התחייבם, לא לענין הכעס לבד; עד שיצוה בשרפת איש, והוא בלתי כועס ולא קוצף עליו ולא מואס בו. אבל כפי מה שיראהו מהתחייבו ויביט מה שתביא הפעולה הזאת מן התועלת העצומה בעם רב.

הלא הסתכל בכתובי התורה, כאשר צוה לאבד שבעה עממים ואמר (דברים כ', ט"ז): "לא תחיה כל נשמה", סמך לו מיד: "למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם אשר עשו לאלהיהם, וחטאתם לד' א־להיכם". – יאמר: לא תחשב שזו אכזריות או בקשת גאולת דם, אבל הוא פועל שייגזור אותו הדעת האנושי, שיוסר כל מי שיטה מדריך האמת וירחקו המונעים כולם אשר ימנעו מן השלמות, אשר הוא השגתו ית'.

ועם זה כולו, צריך שיהיו פעולות הרחמנות והמחילה והחמלה והחנינה באות ממנהיג המדינה יותר הרבה מפעולות העונש. שאלו השלש עשרה מדות כולם מדות רחמים, בלתי אחת, והיא (שמות ל"ד, ז'): "פוקד עון אבות על בנים" כי אמרו (שם): "ונקה לא ינקה" – ענינו – ושרש לא ישרש, כאמרו (ישעי' ג', כ"ו): "ונקתה לארץ תשב".

ב. כשיהיה נביא. שווהי הדמות האידיאלית של הנהגת המדינה, כי על ידי זה תכוון המדינה למטרות היוציות. שיתדמה וכו'. שינהג עצמו באופן דומה לתארי ה'. לרדיפת ההפעלות. להיותו מתרשם רק מהרגשות. לא לענין הרחמנות וכו'. לא רק מבחינת פעולת הרגשות עליו. כי אמרו "ונקה" וכו'. בזה

ודע, כי אמרו: "פוקד עון אבות על בנים" – אמנם זה בחטא של עבודה זרה לבד, לא בחטא אחר. והראיה על זה אמרו בעשרת הדברות: "על שלשים ועל רבעים לשנאי", – ולא יקרא שונא אלא עובד ע"ז לבד (דברים י"ב, ל"א): "כי כל תועבת ד' אשר שנא". ואמנם הספיק לו רבעים, כי תכלית מה שאפשר לו לאדם לראות מזרעו – הוא דור רביעי. וכשיהרגו אנשי המדינה עובדי ע"ז יהרג הזקן ההוא העובד ובן בן בנו, שהוא הולד הרביעי; וכאלו ספר, שמכלל מצותיו ית' – שהם מכלל פעולותיו, בלא ספק – שיהרג זרע ע"ז אע"פ שהם קטנים, בחטא אבותם ואבות אבותם. וזאת המצוה, מצאנוה נמשכת בתורה בכל מקום, כמו שצוה בעיר הנדחת (דברים י"ג, ט"ז): "החרם אותה ואת כל אשר בה" – כל זה למחות הרשם ההוא, המביא להפסד הגדול, כמו שבארנו.



ג. האכזריות – מדה ראוי' במקומה

רמב"ם. היד החזקה

1. ה' עכו"ם פ"ד, הט"ז

כל העושה דין בעיר הנדחת הרי זה כמקריב עולה כליל שנא': "כליל לד' א־להיך". ולא עוד אלא שמסלק חרון אף מישראל שנא' (דברים י"ג, י"ח): "למען ישוב מחרון אפוי", ומביא עליהם ברכה ורחמים שנא': "ונתן לך רחמים ורחמך והרבך".



2. ה' סנהדרין פי"א ה"ה

המסית אין דיניו כשאר דיני נפשות. מכמנין לו את העדים ואינו צריך התראה כשאר הנהרגין. ואם יצא מב"ד זכאי ואמר אחד יש לי ללמד עליו חובה מחזירין אותו. יצא חייב ואמר אחד יש ללמד עליו זכות אין מחזירין אותו. ואין טוענין למסית. ומושיבין בדינו זקן וסריס ומי שאין לו בנים כדי שלא ירחמו עליו. שהאכזריות על אלו שמטעין את העם אחרי ההבל רחמים הוא בעולם שנא' (דברים י"ג, י"ח): "למען ישוב ד' מחרון אפו ונתן לך רחמים".



ברצונו להדגיש פירוש שונה מה שחושבים כרגיל, שזוהי מדה של העמדת המשפט בחומרתו (עי' רש"י עה"ת). תכלית מה שאפשר וכו'. הצורה המקסימלית ביותר שתתכן. שמכלל מצוותיו וכו'. שתוכן המצוות שהן ודאי נובעות ומבוססות על דרך פעולתו של ה' בעולם, דהיינו – י"ג המדות.

ד. מושג "ואהבת לרעך כמוך"
רמב"ן. פי' עה"ת (ויקרא י"ט, י"ח)

"ואהבת לרעך כמוך"... כי לא יקבל לב האדם שיאהב את חברו כאהבת את נפשו וכו', אלא ציותה התורה שיאהב חברו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב וכו' כי פעמים שיאהב אדם את רעהו בדברים ידועים להטיבו בעושר ולא בחכמה וכיוצא בזה. ואם יהי' אוהבו בכל יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים ובכבוד ובדעת ובחכמה, ולא שישוה אליו. אבל יהי' חפץ לעולם שיהי' הוא יותר ממנו בכל טובה. ומצוה הכתוב שלא תהי' פחיתות הקנאה הזאת בלבד, אבל יאהב ברבות הטובה לחברו כאשר אדם עושה לנפשו, ולא יתן שיעורים באהבה. וע"כ אמר ביהונתן (שמו"א, כ', י"ז): "כי אהבת נפש אהבו" בעבור שהסיר מדת הקנאה מלבו ואמר (שם כ"ד, כ"א): "כי אתה תמלך על ישראל".



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ה. דרישת אֱלֹהִים אשר בשורת הדין
הרב א.י. הכהן קוק. אורות (ישראל ותחיתו ג')

משה רבנו ע"ה, בתפסו אתו את כח המשפט, בתחלת יסודו באומה, העלה את כל ערכי המשפט עד סוף כל הדורות לאותו התכן האֱלֹהִי שמשפטי ישראל באים אליו, ודרישת אֱלֹהִים באה יחדיו עם המשפט הישראלי. "ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתי את חקי האֱלֹהִים ואת תורותיו" (שמות י"ח, ט"ז). ודרישת אֱלֹהִים של המשפט נשארה סגולה ישראלית, שהיא מתגלה באופי האֱלֹהִי הכולל עולמי עד חזרה בארץ ישראל, בארץ נחלתו, מקום האורה של סגולת הקדש.

ה. לאותו התוכן האֱלֹהִי וכו'. תוכן המשפט בישראל איננו רק בכדי להסדיר את היחסים שנתעררו בין התובע לנתבע, אלא להשליט את התפיסה של המוסר האֱלֹהִי וזהו "ושפטתי בין איש" וכו'. שמרע"ה מצא לנכון להכנס לכל המשפטים הגדולים והקטנים מפני שהוא ראה בזה ענין של הודעת חוקי אֱלֹהִים בעם. ודרישת אֱלֹהִים וכו'. מבחינה זאת הערכת המשפט לא רק כמסדירה יחסים בין אדם לאדם נשארה הסגולה הישראלית שעמים אחרים אינם מעריכים אותה ומזלזלים בה. שהיא מתגלה באופי וכו'. שרואים את מדת המשפט בהנהגת העולם ע"י ההשגחה האֱלֹהִית. עד חזרה וכו'. עד התגלותה במשפט בידי אדם בא"י על

המינות הפקירה את המשפט, תקעה עצמה במדת הרחמים והחסד המדומה הנוטלת את יסוד העולם והורסתו. ומתוך עקירת יסוד המשפט מתכנו הא־להי תופסת אותה הרשעה היותר מגושמת, ובאה בזוהמה לחדור במשפט הפרטי של האישיות היחידית וחודרת היא בהתפשטות גדולה לנפשות העמים. ובוה מתיסד יסוד שנאת לאומים ועמק־רעה של טומאת שפיכת דמים, מבלי להמיש את העול מכל צואר האדם.



ו. צד שוה למינות ולאלילות בשטח המוסרי הרב א. י. הכהן קוק. אורות ("ישראל ותחיתו", ט"ו)

יסוד הרשעה שהיא מתפצלת לע"ו ולמינות, הוא בא לבצר מקום לסיגי החיים, למותרות המציאותיות שבהויה ובאדם, במוסר ובחפץ, במפעל ובהנהגה, לתן להם גודל ושלטון בתוך הטוב והקודש; לא לטהר את הקדש, כ"א לסאבו ולטמאו. אמנם מקומה של ע"ו הוא מבחין, עומדת היא במקום הזוהמה והמותרות המגושמות ומאופלות, ומבקשת את בצורם ואת שליטתם והתגברותם על כל תוכן קודש והתערבותם עמו בכל האפשרות. גדולה ממנה היא הרשעה הצפונה הארסית של המינות, שהיא מחפשת לה פינה בעצם הקודש, "שממית בידים תתפש והיא בהיכלי מלך" (משלי ל', כ"ח). מתאמצת היא להשאיר את כל זוהמת העולם, את כל הגסות הגופנית, ואת כל הנטיות הרשעיות האחוזות בגוף הגס, בפנימיות יסודיו החמריים, ולעלות עמו אל האושר של הקודש, שהוא מיד מתחלל ומסתאב בנגוע בו היד המסואבה. לא שעה ד' אל קין ואל מנחתו מפני הרשעה שהיתה בו אחוזה; אותו הרצה שיצא אל הפועל אח"כ, היה גנוז וספון בכח גם

ידי הסנהדרין. המינות וכו'. הנצרות ביקרה את המשפט שענינו העמדה על הדין וראתה את הויתור לחטא ואת הסליחה מדרגה יתר גבוהה. תופסת אותה הרשעה וכו'. ע"כ מתחזקת שליטת הרשעה לאין שיעור אחר שאינה באה על ענשה. וחודרת היא בהתפשטות וכו'. הולול בעקרונות המשפט שבין איש לרעהו מגיעים לחוסר משפט ביו־לאומי ומכאן שורש המלחמות.

ו. מתפצלת לע"ו ולמינות. הרשעה יש לה שתי הסתעפויות – הע"ו והנצרות. לבצר מקום וכו'. מאפשרת קיומו של הפסולת מה שהי' צריך להיות מושמד ונעקר. לא לטהר וכו'. מכיון שאין עוקרים את הטומאה, אין מביאים למצב של טהרות, אלא שגם הקדש נטמא בוה. מקומה של ע"ו וכו'. ההבדל שבין ע"ו למינות הוא בוה, שהע"ו אינה מכריזה שהיא מדברת בשם א־להים אחד, והיא מקדשת את התאוות בקראה להן. על כל פנים, בשמן הנכון. מתאמצת היא וכו'. בעוד שאינה עוקרת את הזוהמה, שכן אין היא מודה בערך החיובי של הפעולה המשפטית. לא שעה ה' אל קין וכו'. נותן לזה דוגמא מהתורה עפ"י מה שמפרש חטאו של קין מבחינה זו. מצד אחד – קין הקריב קרבן, והרי לכאורה זהו מעשה רצוי. אולם הקרבן לא נתקבל משום שהי' בכוזנת קרבן זה לנסות להתקרב אל ה' לא ע"י שיפור המעשים אלא ע"י חיפויים בקרבן.

בעת הבאת הקרבן מפרי האדמה. וקרבתן זה תועבה הוא, הוא הוא המגביר את כל כח רע, והחטאת הרובץ על הפתח הוא מתגבר ומתאמץ ע"י ריח הקודש שהוא קולט אל קרבו ומהפכו לתכונתו. כה סובבת והולכת היא הקינות הרשעה, החפיצה שתיטב בעיני ד', שד' ישעה אליה ואל מנחתה, ובחובה יודעת היא היטב, כי מאס ד' בה ופניה נופלים וחרה לה מאד וכעסה אגור בתוכה ובכל עת מצוא הנה יד הרוצה מתגלה, צביון החטאת, שאליה תשוקתו של האדם הקיני, מתראה בכל תועבתו. יסוד המינות, שלעגה על דברי חכמים ועשתה שמות בישראל פנימה, אשר אמנם מפני היד הגדולה מלאתי כח ד' אשר בחיי האומה לא הצליחה להרוס את השתות, בכל זאת הכינה לה קורים, אשר צלחו להיות לארג של מחזה כזב על פני עמים רבים. הוחלפה האלילות במינות. לא התוכן הפנימי הוטב, כ"א העמדה. התואר החיצוני גוהץ כמעט, אבל המטרה אחת היא: לא לקדש את הרצון, את החיים, את העולם הגס ואת הפנימיות המהותית ע"י כל אותו הסדר המוכן לכך בעצת ד' הגדולה שיסודה הוקבע בישראל, בגוי קדוש, ומהסתעפויותיה יוכלו עמים רבים לינק כל אומה לפי תכנה, לפי מוסרה והכנתה הטבעית, ההיסטורית והגזעית, לפי השכלתה ומצבה הגיאוגרפי והכלכלי, וכל התכנים החברתיים והאישים שלה המצטרפים לזה – לא זאת היא מגמתה. הקינות עשתה באדם את מעשה המפעל הקרחי בישראל. הקריאה של (במדבר ט"ז, ג'): "כל העדה כולם קדושים" היתה קריאה לזעגת לכל תוכן הקודש ולכל הרוממות וההכנה התוכית, הדרושה להעשות עד שיהיה הקודש מבוסס בחיים באמת, שיהיה מובטח מכל פגם וסאוב, שלא יהפך לרועץ ולצרה היותר גדולה של העולם. על כן הוכרח הדבר שירד חיים שאולה, להאבד בתוך הקהל ולהיות לעולם לאות לבני מרי, שלא יהיו עוד כקרח ועדתו. הקריאה אל כל העמים, השקועים בכל רפש הטומאה, בכל מעמקי הרשע והבערות, בתהומות החושך היותר מזרחיות: "הנכם כלכם קדושים, כלכם בנים לד', אין הפרש בין עם לעם, אין עם קדוש ונבחר בעולם, כל האדם הוא קדוש בשוה" – זאת היא הקרחות האנושית, שהיא הקינות החדשה שממנה סובל האדם, שממנה "נוע תנוע ארץ כשכור והתנודדה כמלונה, וכבד עליה פשעה ונפלה לא תוסיף קום" (ישעי' כ"ד, כ'). עד אשר יפוח היום ויפקוד ד' על צבא המרום במרום ועל מלכי האדמה על האדמה. הבצור המרומי וההרקעה לשחקים, שהמינות מתימרת בהם,

והחטאת וכו'. החטא מתחזק ע"י הקרבן, שהוא מרגיש את עצמו מעכשו בטוח וחושב שמעתה הכל מותר לו. ומהפכו לתכונתו. שהקרבן נהפך לתועבה בשמשו חיפוי והסוואה למעשי הרע. אמנם מפני היד הגדולה וכו'. הנסיון להחזיר את הנצרות בישראל לא הצליח בעזרת יד ה' הגדולה. הכינה לה קורים וכו'. מה שלא הצליח בפנים הצליח בחוץ, בהכניסה הרבה עמים בצל כנפיה. ע"י כל אותו הסדר וכו'. ע"י תורה ומצוות בישראל, שבעמדו על דרגא גבוהה הוא משפיע גם על שאר העמים (ע"י ישעי' ב'). הקינות וכו'. הרעיון הקיני (מכוונה כאן על שמו של קין, עפ"י ההסבר דלעיל בתוכן הקרבן של קין), הוא התוכן שנתגלה בישראל ע"י טענתו של קרח. וההכנה התוכית. ההכנה הפנימית. הבצור המרומי וכו'. מה שהנצרות

מוכרחים לפול ולהעקר מיסודם. העולם צריך שיכיר, כי לא בהגה אחד, באמרת אמונה מתוארת לבדה, די לאדם לעוף לגן־עדן, וכל אוצר הרעה, הרצח והתעוב, הספון בכל חדרי רוחו, בדמו ובבשרו, יכול להשאר בעינו, וממילא הלא איננו צריך צרוף ולמוד, רכז ועליה... קץ יושם לכל אותו החשך, יכיר האדם וידע, כי כל עמלו צריך שירוכז לטוהר הנפש.



ז. מהות האדם – לזולתו

הרב ר' ירוחם ליבוביץ (ממיר) התבונה (סיון תש"ז)

כשנתבונן בכל התורה כולה רואים אנו שכולה היא לא בשביל עצמו. התורה מתחלקת לשני סוגים, א' המצוות שבין אדם למקום, ב' המצוות שבין אדם לחברו. ואיפה הוא הבינו לבין עצמו? אלא שלעצמו אינו מכל וכל. כל הסדר נזיקין הוא רק לזולתו, בינו לבין אחרים, להזהר שלא לפגוע במה שלאחרים, עד שאמרו חז"ל: מוטב שישליך עצמו לתוך כבשן האש ואל ילכין פני חברו ברבים, ואסור להציל עצמו בממון חברו. והיכן נאבד ה"עצמו"? אלא ודאי שזהו באמת תכונת ומהות האדם האמיתית רק ורק בשביל חברו עד שמוטב שישליך עצמו וכו'.

ואכן כשנתבונן בכחות האדם נראה דבר נפלא. שבכל אדם ואדם יש כח להטיב לזולתו, ואף האדם הפחות ביותר יש לו ההרגש של חסד. טבעו ותכונתו מכריחים אותו לעשות חסד. עד שמוצאים אנו גם בגזלנים ורוצחים הנאסרים בבתי הסהר, אשר כמדומה אין בהם אף זיק של יושר וחסד, ומ"מ יתכן שבבתי האסורים עושים המה חברות של עשיית חסד אחד עם חברו, עד שיתכן גם בהם שהולכים במסירות נפש איש בעד חברו. ואיך הוא זה? אלא ודאי משום שכח זה להטיב לזולתו מונח בטבע האדם, ואף באדם הכי פחות.

כשמתבוננים היטב בעולם רואים שהכל יש להם כח זה של דאגה לזולת. כמה "הם" מפקירים עצמם בשביל שיטותיהם, בשביל ה"אידיאות" שלהם. מי הוא זה המכריחם ומי המבטיח להם שכר? אם לא הכח של "לזולתו" שהוטבע באדם הפורץ לו גדר, ואם אין

מתפארת שהיא עולה בדרגה יותר ממוסר ישראל. לא בהגה אחד וכו'. אין נעשים קדושים ע"י שאומרים בפה "אני מאמין", (כהנחת הנצרות).

משתמשים בו לטוב, הוא פורץ לו גדר בצד אחר. כי הכח תובע את שלו. עלינו לומר איפוא, שענין זה של "לזולתו" הוא מיסודות האדם, שכן הוא טבע מציאותו ומהותו.

הרמב"ן מבאר על הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" וכו'... (הדברים הובאו לעיל סעיף ד'). רואים אנו מזה כי עיקרו של הציווי "ואהבת לרעך כמוך" הוא שישוה אליו, היינו, שהכל יוכל ללכת ישר ממנו לחבירו בלי שום עיכוב, ולא יתעכב בה"עצמו" אף כחוט השערה. וזוהי צורת האדם באמת!

רואים אנו מזה יסוד גדול ונורא, שהאדם מצד יצירתו מהותו ותכונתו הוא רק לזולתו. וכמו שהמים תכונתם היא לרדת למטה, כן הוא טבעו של האדם תכונתו ה"מים למטה" של כל חייו הוא לחיות בשביל זולתו ולא לעצמו כלום בגדר שהוא רק כמו צנור ומעבר בשביל אחרים. והאחר ג"כ אינו רק צנור לאחרים ולא לעצמו, וכן כולם. ואם האדם חי בשביל עצמו, הוא אוהב את עצמו, מעכב הכל לעצמו, זהו ההיפך מדרך יצירתו, זהו מהפך קערה על פיה, היפוך כל צורת האדם. וזהו כאילו אמר שמים יעלו למעלה, שהוא איבוד כל הצורה של מים.

"ואהבת לרעך כמוך" אין זה ציווי שייטיב עם חברו ויעשה עמו חסד. שעל זה יש ציוויים אחרים. אלא הציווי הוא שלא יעכב לו אהבת עצמו כלום, עד שיאהב את חברו כנפשו ממש. וזהו תואר האדם באמת. וזוהי מעלת אדם שהוא מדיני. האדם נקרא מדיני משום שכל אחד ואחד יודע ומרגיש את חברו, כל אחד ואחד הוא לזולתו. וכו'.

ובזה יבואר לנו דבר נורא עד מאד. הספורנו בפ' אחרי מות כתב לבאר טעם איסור עריות ז"ל: "ובהיות שאר הבשר מוכן מאד וההרהור והתענוג בו רב מאד וכו' ולכן אסור לגלות ערוה, כי אמנם התענוג הגלוי הוא המכוון על הרוב. ובכך אסרה תורה בשאר בשר". והנה מבואר מדבריו שאם מכויין לתענוג והנאה זהו כריתות ר"ל. והוא מבהיל מאד. אבל לפי דברינו כן הוא, שהנאה וערבות הגוף הוא רק לעצמו, ולעצמו זהו כריתות ר"ל, שיצירתו וחיותו הוא רק לזולתו.

וזוהו הענין של שלא לשמה, שלא מצאו בגמרא היתר לזה, אלא רק משום מתוך שלא לשמה בא לשמה, אבל בלתי זה הוא מופרך לגמרי, ולמה? משום ששלא לשמה הביאור הוא שאינו לזולתו אלא לעצמו, ולעצמו זהו היפך מכל וכל מכל התורה ומכל האדם. לשמה הוא להרגיש שהכל לכבודו ית' ולא לעצמו, ואם יעשה לכונת עצמו הוי סתירה לכל התכלית.



ח. מידת הרחמים – מעיקרי התורה שד"ל. יסודי תורה

יט. והנה התורה הזאת אשר שם משה לפני בני ישראל היא מדריכה אותנו בדרך החמלה והחנינה, על ידי מה שצותה להניח לקט שכחה ופאה לעני ולגר, ליתום ולאלמנה; ועל ידי מה שאסרה לקחת מן העני נשך ותרבית, ומה שאסרה לבוא אל ביתו לעבוט עבוטו. ומה שצותה לבלתי חבול רחים ורכב ולבלתי חבול בגד אלמנה; ומה שצותה (שמות כ"ב, כ"ה): "אם חבול תחבול שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו", והתבונן במה שכתוב אחר הצווי הזה: "כי היא כסותו לבדה היא שמלתו לעורו, במה ישכב?" – הנה הנושה אשר הלוח לחברו מעותיו ורואה שהעביר המועד ואינו משלם, בדין הוא ממשכנו, ואם אינו נותן לו דבר אחר לערבון, בדין הוא חובל שמלתו, ואם בכל ערב ישיבנו לו אין ספק כי לעולם לא ישלם לו את חובו – אם שאל ממני במתנה אולי הייתי נותן לו; אבל הוא שאל על מנת להחזיר, ועכשיו שאיננו מחזיר הרי הוא איש מרמה המבקש לגזול ולעשוק את רעהו, ועכשיו שחבלתי שלמתו למה אשיב אותו אליו? ואיך אוציא מתחת ידו מה שהלוייתו? ומה לי לדעת ממה ישכב? כן יאמר הנושה, וכל הפילוסופים וכל עובדי הכבוד יאמרו שהדין עמו, אבל התורה מלמדת החמלה והחנינה, ואומרת אל הנושה: במה ישכב? – וכן אחר שצותה תורה להשמיט ההלוואות בשנה השביעית, אין ספק כי יש לכל בעל שכל להזהר בסוף השנה הששית לבלתי הלוות כספו, כי יודע הוא שהלווה בזמן ההוא כבר חשב בלבו שלא להחזיר; ומי הפילוסוף, ומי מעובדי הכבוד יגנה האיש הנמנע מהלוות בעת ההיא? ואמנם התורה מה אמרה: "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיק האביון ולא תתן לו – נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו" (דברים ט"ו, ט"ז).

כ. וכל כך היתה החמלה חביבה וגדולה אצל נותן התורה ית', עד כי מיד אחר מתן תורה, בבואו ללמד את העם המשפטים אשר יתנהגו על פיהם, במה פתח? "כי תקנה עבד עברי" (שמות כ"א, ב'). – הכל יודעים מה היה מעמד העבדים בימי קדם, שהיו אחוזת קוניהם הם וזרעם, כשור וחמור, והיה האדון רשאי להכות ולהרוג את עבדיו ואין מחריד. והתורה בתחלת משפטיה קראה דרוור לעבד עברי לבלתי יעבוד יותר משש שנים, ואפילו העבד הכנעני אסרה להרוג או להכותו מכת אכזרי; וצותה שאם יכהו אדוניו ומת תחת ידו, נקום ינקם, ואם ישחית עינו או יפיל שנו לחפשי ישלחנו. גם צותה שינפש העבד בשבתות ובהגים, גם על שבויות חרב חמלה התורה וצותה להניח להן ירח ימים לבכות כרצונן את אביהן ואת עמון, ואסרה מכירתן אחרי השכיבה עמהן.

כ"א. ולא על האדם לבדו צותה התורה החמלה והחנינה, כי גם על הבהמה והעוף, וזה מצד אחד לטובת בעלי החיים עצמם, כי רחמיו על כל מעשיו; ומצד אחר הוא לתועלת האדם עצמו, כדי שיתרגל במדת החמלה, ולא ילמד מדת האכזריות. מן המין הזה היא מצות (דברים כ"ה, ד'): "לא תחסום שור בדישו", וכן (שם כ"ב, י'): "לא תחרוש בשור וחמור יחדו" (כי כדברי ראב"ע אין כח החמור ככח השור), וכן (ויקרא כ"ב, כ"ח): "ושור או שה אותו את בנו לא תשחטו ביום אחד", וכן מצות מנוחת הבהמות ביום השבת. וצותה התורה לכבד את המרחם ולחמול עליו אפילו הוא בהמה ועוף, וזה במצות שלוח הקן. כי הנה האם הרובצת על האפרוחים או על הביצים, יכולה היתה לעוף ולהמלט על נפשה, בשמעה או בראותה האדם הקרב אליה; ולמה לא תעוף ותנצל? מחמלתה על בניה, ואם יהיה אדם רשאי לקחתה, יתרשם בלבו כי החמלה ענין גרוע ומנהג שטות, הגורם רעה לבעליו ולהיפך בהיות לקיחתה אסורה לו, יקר תפארת מדת החמלה יוחק בלבו חקוי עמוק.

כ"ד. ומההדרכה הזאת אשר הדריכתנו התורה בדרך החמלה והרחמים נמשך, כי בכל דור ודור היתה המדה הזאת לבני ישראל למורשה עד כי גם העמים אשר סביבותיהם היו אומרים (מל"א כ', ל"א): "הנה נא שמענו כי מלכי בית ישראל מלכי חסד הם". ומזה נמשך כי המנהג אשר היה נהוג אצל הגוים הקדמונים לסגף בני אדם למען יודו שעשו מה שנחשדו עליו, בלי שתהיה שם עדות וראיה גמורה, המנהג הזה לא נהג מעולם בקרב ישראל, רק בימי ממלכת הורדוס, אשר לא היה מזרע ישראל, ואשר מאס בכל דרכי ישראל, ובדרכי הרומיים חשקה נפשו.



ט. המשפט והמוסר מתמזגים בתורת ישראל ד"ר ש. פדרבוש. המוסר והמשפט בישראל

נגוד יסודי קיים בין מוסר היהדות לבין שיטת המוסר נזירת-החיים של הנצרות. כידוע, הורה ישו מנצרת לא להתקומם נגד הרע, ועוד גדולה מזו דרש מאת הנוהים אחריו, להושיט לחי צדיק ליד רשע תכהו, וכתונת העני תוצע לעריץ רוע לב להיות לו לשלל. ואת תלמידיו צוה: "לא תשפטו ולא תשפטו". לעומת זו מחייבת היהדות לצאת ביד רמה נגד הרעה לדכא עושק ולעמוד לימין עני ואביון בעזרת משפט צדק.

היהדות מצאה התאמה בין תורת המוסר לבין המשפט. תורת האהבה שבה התפארה הנצרות בתור ניגוד ליהדות אינה אלא התגאות שוא, כי גם תורת האהבה מן היהדות באה לה. ר"ע יצא והורה לדורות את מהות מוסר היהדות: "ואהבת לרעך כמוך", זה כלל גדול בתורה (ירושלמי נדרים ט', ד').

כי עולם המוסר של היהדות חסד יבנה. מתוך מצות אהבת הרע נובעים כל שאר החובות המוסריות שבין אדם לחברו.

תלונה אחת נשמעה זה כמה על שהלל הזקן ניסה את מצות אהבת הזולת בצורה שלילית: "מאי דסני עלך לחברך לא תעביד". לפי דעתם צמצם הלל את הצווי: "ואהבת לרעך כמוך" רק למובנו השלילי, כלומר שלא לעשות רעה לחברו, והוציא ממנו את מובנו החיובי להיטיב לזולת, ובתור ניגוד לשיטת הלל הראו על העיקר המוסרי של ישו: "כל אשר תרצו שיעשו לכם ב"א עשו להם גם אתם".

ואחד העם הרחיק לכת לבסס על הבדל זה שבין מאמרו של הלל ובין דברי ישו, כמעט את כל מהותו של מוסר היהדות.

אולם באמת הכניסו כוונה זרה למאמרו של הלל, שלא עלתה על לבו מעולם. כי ברור שגם הלל מודה שאבן הפנה של כל מוסר התורה היא האהבה החיובית. וכולם התעלמו שבפעם אחרת ניסח הלל בעצמו את עיקר המוסר העברי הצורה חיובית בפתגמו: הוי אוהב את הבריות. הלל לא צמצם אפוא את הכתוב, אלא נתן לו עוד ביאור מרחיב, כי אם על מלת "לרעך" אפשר עוד לבא ולטעון שכוונתה רק לישראל, הנה אהבת הבריות כוללת כל אדם ואפי' עכו"ם בכלל (עי' פי' ר"י עמדין מספר אבות).

ועוד גדולה מזו מצאנו לרמב"ם שבדברו על גמילות חסדים הוא אומר: "הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך. כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אתה אותם לאחריך בתורה ובמצוות" (ר"מ הל' אבל פי"ד).

ובכל זאת גם המשפט חשוב בתורה כעמוד התוך שעליו העולם קיים. כי כל עוד החסאים לא תמו הרשעים במרדם עומדים, אנו מצווים ועומדים להשתמש נגדם בכוח המשפט.

אין תורת ישראל מסכימה להשקפה שהמשפט הוא נגוד למוסר. כי שיטה זו הדורשת לכאורה מוסריות עקבית, מביאה באמת להרס המוסר בעולם. כל עוד שיש פושעים בעולם מצוה מוסרית היא לרועצם. כל עוד שיש זאב טורף וכבש טרוף, משמש המשפט כמגן על ערכי המוסר.



לנושא הנ"ל: ע"ע "נספחות" י"א, י"ב.



י. האדם – המרכז בתפיסת המוסר הישראלי
ר' שלמה זלמן פינס. מוסר המקרא והתלמוד (מתוך המבוא)

האדם ורק האדם הוא הציר שעליו סובב כל מוסר היהדות, שאר בע"ח טפלים לו, והדומם אינו בא בחשבון כלל. בניגוד לדעת חוקרי העמים שדורשים סמוכים בין הטוב והיפה, בין האתיקה והאסטיטיקה, ורואים במלאכת מחשבת, במעשה ידי חרש וחושב שמצטיין ביופי, כח כביר המשפיע על רגש בני אדם לשפרם ולהעדינם. וממילא – להכשירם ולסגלם למעשה הטוב, עד כי אין היפה לדעת אפלטון אלא הטוב שפשט צורתו הרוחנית ולבש צורה מוחשית. ולא כן השקפת היהדות: היא אינה מודה בהשפעה זו. בעיניה רק יראת אלהים הוא המקור הנאמן למוסר, מקור שלא יאכזב לעולם. וכל יופי של מעשה חרש וחושב כאין הוא נגד יופי נשמת האדם, יציר כפיו של הקב"ה וכל חשיבותו כאפס היא נגד חשיבות האדם הנברא בצלם בוראו.

השקפה זו מתבלטת יפה בסיפור שבמדרש רבה (פ' אמור, פ' כ"ז): "ריב"ל כי סליק לרומי ראה שם עמודים של שיש מכוסים בטיפטיאות בשרב שלא יפקעו, ובעינה שלא יקרו; ראה שם עני אחד ומחצלת קנים תחתיו ומחצלת קנים על גביו. על העמודים קרא: "צדקתך כהררי אל" – אן דאת יהיב, את משפע; ועל העני קרא: "משפטיך תהום רבה" – אן דאת מחי, את מדקדק!

התנגשו כאן שתי השקפות עולם, שתי השקפות מוסר, והחכם היהודי ריב"ל לגלג על ההשקפה האחרת, הזרה והתמוהה בעיני חניך ההשקפה היהודית, בעיני נושא הדגל של תורת משה וישראל. יתר על כן בעיני היהדות ולפי מושגיה הרי לא במעשה ידי חרש ואמן ולא בשיר משורר שרוי היופי העליון אלא בלב מוצף זהרי מוסר נעלה. והעד: דרש התנא אבא שאול (שבת קל"ג) על הכתוב: "זה אלי ואנוהו" (שפירושו: זה אלי ואערכה דמות לגוי ויופיו). "ואנוהו" – הוי דומה לו: מה הוא חנון ורחום, אף אתה היה חנון ורחום. ללמדך כי לא על ידי יופי של פסל ולא על ידי יופי של שיר, אלא ע"י יופי של מדות האדם, של מוסרו, נאצל לעולם התחתון היופי העליון בנוגה מראה דמות זיוו.

העולה מזה, שאין כל מקום בתחום מוסר היהדות לבעי' הידועה, כשיש להציל מאש אחד משני אלה: ילד או מעשה-אמן נפלא, למי משפט הבכורה?



בשולי המקורות

מוסר הוא קנה־המידה לקביעת ערכי הטוב והרע.

כפי המקובל בעולם המחשבה **האנושית**, קביעת קנה־המידה הוא לפי רחשי הלב ונטיותיו, מה שנקרא בלשוננו - מצפון. לפי **התורה** קביעת קנה המידה הוא עפ"י **דרך ה'** כפי שזה בא להתגלות בי"ג המדות.

דרך ה' כקו מנחה שימשה לאבינו הראשון (בראשית י"ח) **טרם** מתן תורה, והנה אבן היסוד של כל מצוות **התורה** "שהן מכלל פעולותיו" (מו"נ), ואשר ע"כ מגמתה הכללית מתבטאת במצות "ללכת בכל דרכיו" (דברים י') שכפי הסבר חז"ל פירושה דבקות **במצוותיו** (סוטה י"ד; רמב"ם ה' דעות).

מקביעה זו אנו למדים: א', הערכים קבועים ואינם ניתנים לשינוי; ב', אין להסבירם שבאו כאילו בהתחשבות עם חולשותיו של האדם ונטיותיו שאהבתו העצמית תופסת בהם מקום חשוב; ג', שאין מקורן הרגשות (הפעלות - בלשון הרמב"ם) אלא מדת הצדק והאמת המוחלטת.

היחס שבמדות אלה בין פעולות הרחמים והחמלה לבין פעולות העונש (י"ב לעומת א', מו"נ) מורה לנו ש"עולם חסד יבנה", ואף מדת הדין אין מטרתה אלא להגן ולשמור על יסוד בנינו של עולם לבל יבולע לו בויתור למדת הרשע העלולה להשתלט אם לא יאחזו נגדה אמצעים מרסנים.

כך אנו מבינים את המשפט כשומר את החברה מכל קלקול וסטיה, וכך אנו מבינים את מצוות התורה התובעות מהאדם ריסון **עצמי** והשתלטות נמרצת על יצריו, סלחנות וויתור לרשעים ולרשע, פירושו אליבא דאמת מתן יד להשתלטותם ועקירת יסוד החסד שרק עליו ראוי ואפשר לו לעולם להבנות.

התביעה מהאדם "הוי דומה לו" היא גדולה מאד. אין היא מסתפקת במדת הצדק המקובלת בעולם שהיא: שלי שלי ושלך שלך, באשר אין היא המידה שלפיה נברא עולם, באשר לפיה לא היה בורא כל צריך לברא עולם שהכל שלו והכל ממנו.

המצוה "ואהבת לרעך כמוך" פירושה "שלא יתן שיעורים באהבה" (רמב"ן) "שהכל יוכל ללכת ישר ממנו לחבירו בלי שום עיכוב, ולא יתעכב בה"עצמו" אף כחוט השערה" (ר"י ממיר), שלי שלך ושלך שלך, זהו היחס האמיתי של אדם לחברו, של **כל** אדם **לכל** אדם, והיא היא המידה הנלמדת מן הכתוב "לדבקה בו".

ומתוך היותה המידה המחייבת כל אדם אנו למדים שמטרת ה**נתינה היא בנתינה עצמה**, כי "זוהי צורת האדם באמת" "ואם אדם חי בשביל עצמו וכו' מעכב הכל לעצמו זהו ה**היפך** מדרך יצירתו" (הנ"ל). שהרי כך ברא הבורא את העולם, שהרי זוהי התכונה שהוטבעה באדם מעצם ברייתו "בצלם אלקים!"

וזוהי גם מצות ה**קדושה** שבאיסורי עריות, כי כל הנאה וערבות הגוף היא רק לעצמו, וזוהי כריתות! (הנ"ל). אין הבדל איפוא בין מצוות בין אדם לחברו לבין אדם למקום. הכל מכוון למטרה אחת - גילוי הצורה האמיתית של האדם.

וכשם שהצדק והמשפט **מגמתו** חסד, כן **תכנו** של החסד הוא **צדק**, בהיות מקורו האמת האלקית שאינה נובעת מתוך הפעלות ורגשות. לא נכונה איפוא ההשקפה שישנו סולם ערכים בו נמצא הצדק בשלב נמוך ומעליו האהבה והחסד, אף לא נכונה ההשקפה הרואה כאן סולמות ערכים שונים (עי' נספחות י"א, י"ב). הצדק והחסד היינו הך הם בסולם הערכים של המוסד האלקי "כן רצה הא־לוה" או "כן גזרה **חכמתו**" (עי' לעיל פי"א, ג').

[השאלה שבה נחלקו בן־פטורה ור"ע אינה ענין לנושא שלנו, ובן פטורה בתור בר פלוגתא של ר"ע ודאי אף הוא יש בשיקולו מרוח היהדות. אולם שם הנידון העדפת חיי **השניים** ולו במידה מצומצמת, לעומת האפשרות של הצלה מלאה של האחד מהם. שאלה זו לו היתה עומדת באופן אחר - כשהקיתון הוא בידי שלישי היתה מוכרעת כנראה גם ע"י ר"ע כדעתו של בן־פטורה: מוטב שישתו שניהם, שכן הארכת חיים, ולא רק לרגע אחד היא ערך לא ישוער, והרי בפקוח נפש אנו לומדים שאפילו למען חיי שעה ורגע הותר לחלל את השבת (או"ח שכ"ט, ד') **כי מושג חיים אינו כמותי**, "כי מי אשר יחובר אל כל החיים יש בטחון" (קהלת ט', ד').]

פרק כ"ד. שלשת עמודי היהדות

ראשית ע"ז בעולם וגילוי הטעות ע"י אברהם אבינו. ע"ז לצורתיה השונות. ההתבהמות שבגילוי עריות. צמידות ג"ע ושפ"ד לע"ז. חטא העגל וסיבותיו. הייחוד הישראלי במצות קידוש השם. הקדושה והצניעות. יסודות היושר בטבע הנבראות. סכנת הכשלון - מתוך הגדלות. הסכנות האורבות בזמננו.

בתנ"ך

ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש...:

שמות י"ט, ו'.



והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לא־להים ואתם תהיו לי לעם:

אני ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵהַיּוֹת לָהֶם עֲבָדִים, וְאֲשַׁבֵּר מִטַּת עַלְכֶם, וְאוֹלַךְ אֶתְכֶם קוֹמְמִיּוֹת:

ויקרא כ"ו, י"ב.



כַּמַּעֲשֵׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יִשְׁבַּתֶּם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ, וְכַמַּעֲשֵׂה אֶרֶץ כְּנָעַן אֲשֶׁר אֲנִי מְבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ, וּבַחֲקֵיהֶם לֹא תִלְכוּ:

אֵת מִשְׁפָּטֵי תַעֲשׂוּ וְאֵת חֻקֵּי תִשְׁמְרוּ לִלְכַת בְּהֶם, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:

וּשְׁמַרְתֶּם אֵת חֻקוֹתַי וְאֵת מִשְׁפָּטַי, אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם וְחִי בְּהֶם, אֲנִי ה':

ויקרא י"ה, ג'.



וּשְׁמַרְתֶּם אֵת כָּל חֻקוֹתַי וְאֵת כָּל מִשְׁפָּטַי וְעִשִּׂיתֶם אוֹתָם, וְלֹא תִקֵּא אֶתְכֶם הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מְבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לְשַׁבֵּת בָּהּ:

והייתם לי קדשים כי קדוש אני ה', ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי:
דקרא כ', כ"ו.



כי תצא מחנה על אויביך ונשמרת מכל דבר רע:

כי ה' אִלֶּהֶיךָ מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת איביך לפניך, והיה מחנך
קדוש, ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך:
דברים כ"ג, י', ט"ו.



בית יעקב לכו ונלכה באור ה':

כי נטשתה עמך בית יעקב, כי מלאו מקדם ועננים כפלשתים ובילדי נכרים
ישפיקו:

ותמלא ארצו כסף וזהב ואין קצה לאוצרותיו, ותמלא ארצו סוסים ואין קצה
למרכבתיו:

ותמלא ארצו אלילים למעשה ידיו ישתחוו, לאשר עשו אצבעותיו:

וישח אדם וישפל איש ...:

ישעי' ב', ה'-ט'.



ויאמר ה', יען כי גבהו בנות ציון ותלכנה נטויות גרון ומשקרות עינים, הלוך
וטפוף תלכנה, וברגליהם תעכסנה:

ושפח ה' קדקד בנות ציון וה' פתהן יערה:

מתוך בחרב יפלו וגבורתך במלחמה:

ואנו ואבלו פתחיה, ונקתה לארץ תשב:

ישעי' ג', ט"ז-כ"ו.



בדברי חז"ל

קדושים תהיו, הוו פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה, אתה מוצא קדושה וכו'.

רש"י ויקרא ל"ט, ב'.



ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי. אם אתם מובדלים מהם אתם שלי, ואם לאו – הרי אתם של נבוכדנצר וחבריו.

רש"י שם כ', כ"ו.



א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק: נמנו וגמרו בעליית בית נתזה מלוד, כל עבירות שבתורה, אם אומרים לו לאדם עבור ואל תהרג – יעבר ואל יהרג. חוץ מעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים.

סנהדרין ע"ד.



"ויקומו לצחק". יש במשמע הזה גילוי עריות, כמו שנאמר (בראשית ל"ט, י"ז): "לצחק בני; שפיכות דמים, כמו שנאמר (שמו"ב ב', י"ד): "ויקומו נא הנערים וישחקו לפנינו". אף כאן נהרג חור.

רש"י שמות ל"ב, ו'.



"בוכה למשפחותיו" ... ורבותינו אמרו: למשפחותיו, על עסקי משפחות – על עסקי עריות שנאסרו להם.

רש"י במדבר י"ז, י'.



א"ר א"ר: יודעים היו ישראל בע"ז שאין בה ממש. ולא עברו ע"ז אלא להתיר להם עריות בפרהסיא.

(שהיה יצרן תוקפן על עריות. אמרו – נפרוק עול תורה מעלינו, ואל יזכחנו על העריות, רש"י).

סנהדרין ס"ג.



כל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי.

מגילה י"ג.



"אלה אלהיך ישראל". ולא נאמר אלה אלהינו – מכאן שערב רב שעלו ממצרים, הם שנקהלו על אהרן, והם שעשאוהו, ואח"כ הטעו את ישראל אחריו. רש"י, שמות ל"ב, ד'.



מקדש ראשון, מפני מה חרב? – מפני שלשה דברים שהיו בו: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים.

יזמא ט'.



ת"ר: שבעה בנים היו לה לקמחית, וכולם שמשו בכהונה גדולה. אמרו לה חכמים: מה עשית שזכית לכך? – אמרה להם: מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי.

יזמא מ"ז.



כל הגדול מחבירו – יצרו גדול ממנו.

סוכה י"ב.



בדברי הקדמונים

א. שכחת שם ה' וראשית ע"ז בעולם

1. רמב"ם. פ"א מה' ע"ז

א. בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן הטועים היה. וזו היתה טעותם: אמרו הואיל והא־להים ברא כוכבים אלה וגלגלים להנחיק את העולם, ונתנם במרום וחלק להם כבוד, והם שמשים המשמשים לפניו, ראויים הם לשבחם ולפארום ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון הא־ל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבודו, כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו, וזהו כבודו של מלך.

מכיון שעלה דבר זה על לבם, התחילו לבנות לכוכבים היכלות, ולהקריב להם קרבנות, ולשבחם ולפארום בדברים, ולהשתחוות למולם, כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה. וזה היה עיקר עבודת כוכבים. וכו'.

ב. וכיון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והגורא מפי כל היקום ומדעתם, ולא הכירוהו. ונמצאו כל עם הארץ הנשים והקטנים אינם יודעים אלא הצורה של עץ ושל אבן, וההיכל של אבנים שנתחנכו מקטנותם להשתחוות לה ולעבדה ולהשבע בשמה. והחכמים שהיו בהם, כגון כהנייהם וכיוצא בהן מדמים שאין שם אלוה אלא הכוכבים והגלגלים, שנעשו הצורות האלה בגללם ולדמותם. אבל צור העולמים לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא יודעו אלא יחידים בעולם, כגון חנוך ומתושלח, נח שם ועבר. ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם, והוא אברהם אבינו.

ג. כיון שנגמל איתן זה התחיל משוטט בדעתו והוא קטן, והתחיל לחשוב ביום ובלילה, והיה תמיהה האיך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד, ולא יהיה לו מנהיג, ומי יסבב אותו כי אי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים; אביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים, והוא עובד עמהם, ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתבוננתו הנכונה, וידע שיש שם אלוה אחד, והוא מנהיג הגלגל, והוא ברא הכל, ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו. וכו'.



2. שם. פרק ב'

א. עיקר הציווי בע"ז שלא לעבוד אחד מכל הברואים – לא מלאך ולא גלגל ולא כוכב, ולא אחד מארבעה היסודות, ולא אחד מכל הנבראים מהם. ואע"פ שהעובד יודע שה' הוא האלהים, והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחלה, הרי זה עובד כוכבים. וכו'.



ב. מצות קידוש השם ואיסור חילולו רמב"ם. פ"ה מה' יסודי תורה

א. כל בית ישראל מצווים על קדוש השם הגדול הזה, שנאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ומוזהרים שלא לחללו, שנאמר: "ולא תחללו את שם קדשי", כיצד? – כשיעמוד עכו"ם ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל יהרג, שנאמר במצוות: "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם". "והי בהם" ולא שימות בהם. ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו.

ב. במה דברים אמורים? – בשאר מצוות, חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכת דמים. אבל שלש עבירות אלו, אם יאמר לו: עבור על אחת מהן או תהרג – יהרג ואל יעבור. וכו'.

ד. וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבר ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם. ואם היה בעשרה מישראל, הרי זה קידש את השם ברבים, כדניאל חנניה מישאל ועזריה, ורבי עקיבא וחבריו. ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתן. ועליהן נאמר: "כי עליך הורגנו כל היום, נחשבנו כצאן טבחה". ועליהם נאמר: "אספו לי חסידי, כורתי בריתי עלי זבח". וכו'.

ט. מי שנתן עיניו באשה, וחלה ונטה למות. ואמרו הרופאים אין לו רפואה עד שתבעל לו, ימות ואל תבעל לו, אפילו היתה פנויה, ואפילו לדבר עמה מאחורי הגדר, אין מורין לו בכך. וימות, ואל יורו לדבר עמה מאחורי הגדר, שלא יהיו בנות ישראל הפקר ויבואו בדברים אלו לפרוץ בעריות.

יא. ויש דברים אחרים שהם בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות, דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם. ואע"פ שאינן עבירות, הרי זה חילל את השם. וכו'.



בדברי האחרונים

ג. ג' עבירות – המקור לכל הרשעה
מהר"ל מפרג. נצח ישראל (פ"ה)

... הרשעים הם על דרכים רבים, אך מה שכולל אותם הם שלשה: האחד הוא רשע ע"י עבודה זרה; הב' הוא ע"י גילוי עריות, הג' ע"י שפיכות דמים. הראשון הוא ע"ז – רע לשמים, השני הוא ג"ע – הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והיא פחיתות חמרי, שהוא כמו בהמה, כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חמרית כמו בהמה חמרית, כמו שאמרו חז"ל (סוטה י"ד). אצל מנחת סוטה: היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה מן השעורים. השלישי – והוא שפיכות דמים הוא רע לבריות ואין כמותו בכל המעשים. ולפיכך אלו ג' חטאים, שהם ע"ז, ג"ע ושפ"ד כוללים כל החטאים, שכל החטאים נכללו באלו – או שהוא רע לשמים, או רע לבריות, או רע לעצמו, ואלו ג' החטאים הם ראשי כל החטאים.



ד. גם ישראל עלולים להכשל בעבירות
מהר"ל מפרג. נצח ישראל (פ"ב)

... יש לך לדעת ולהבין, כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל הדבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמורה, ונחשב חסר. ואחר החסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי. ולפיכך אותם שיש להם המעלה העליונה כמו ישראל וכמו ת"ח, אי אפשר שיהיה להם אותה מעלה בשלימות הגמורה, ודבר שאינו בשלימות – דבר זה נחשב לחסרון, ואחר זה נמשך חסרון לגמרי, הוא היצר המביא אותו אל הרע, אחר שאין המעלה שלו בשלימות.

ולפיכך, כל הנבראים יש בהם השלימות, ולא שיהיה בהם השלימות שלימה, כי דבר זה אינו, רק הדבר שהוא שייך לכל בני אדם, דבר זה יש להם בשלימות, ולכך אין מתגרה בהם יצה"ר כל כך, אבל ישראל יש בהם המעלה העליונה, שהם בני אֱלֹהִים יותר מכל האומות. ומעלה עליונה זאת אין להם בשלימות גמורה. שאילו היה להם אותה מעלה עליונה בשלימות היו מלאכים לגמרי. וכמו שאמר הכתוב: "אני אמרתי אֱלֹהִים אתם ובני עליון כולכם. אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו". וכל זה כי אין להם אותה המעלה בשלימות, לפי שכ"כ גדולה המעלה. ולכך יש בהם החסרון, ומצד הזה דבק בהם הרע, והוא היצר"ר ביותר מכל.



**ה. מדות טובות – בטבע הבלתי מושחת
מהר"ל מפרג. נתיבות עולם (נתיב הצניעות, פ"א)**

בפרק המוצא (עירובין ק:): א"ר יוחנן אלמלא ניתנה תורה לישראל למדנו צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה וכו'.

בא לבאר כי נמצאו איזה דברים טובים אפילו בבע"ח שאינם מדברים, לפי טבעם, שתוכל לדעת כי איזה דברים ומדות טובות שהם טבעיים לפי סדר העולם ראוי שיהיו והרי נמצאו אצל בע"ח. והאדם שאינו שומר המדות הטובות האלו, הרי הוא יותר גרוע מבע"ח, שהרי ימצא מדות טובות אלו אף בבע"ח. כי הבע"ח יש מהם שיש להם דביקות בשלימות מה.

לא כמו שיש אומרים כי הגזל בשביל כך הוא רע, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו. וכן הצניעות אינו רק בשביל כבוד בלבד, וכן העריות אינו רק נימוס שלא ירגיל האדם עצמו בזנות. שאין הדבר כך כלל, שאם כן לא היה ראוי שיהיו נמצאים דברים אלו בבעלי חיים. אבל הדברים הרעים הם יוצאים מן היושר והאמת בעצמו, ולפיכך נמצאו בבע"ח ג"כ, שכל אחד דבק במדה מיוחדת...

זה שאמר כי למדנו צניעות מחתול, שאין החתול עושה צרכיו בפני בני אדם, גם הוא מכסה צואתו. והנמלה איננה גוזלת מה שהוא לאחר. ומוזה תדע כי הגזל הוא יוצא מן היושר בעצמו, שהרי תמצא דבר זה בבעלי חיים. וכן עריות שהם שלימות הגוף תמצא ביונה.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ו. ה"ערב רב" וחטא העגל

עפ"י רש"י הירש. מיטב הגיון (עמ' 132)

ידוע, כי ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן (שבת קמו.) וזהמת היצה"ר, שהיא, כשאור שבעיסה, מביאה את האדם תמיד לידי תסיסה נגד ה' וחוקי רצונו. ויהיו בני"א או כמו אדה"ר קודם החטא. ואמנם היצה"ר לא בטל במציאות. כמו באדה"ר כן אצלם, אם כי לא שלט היצה"ר בקרבם, התהלך אתם כרע כאח מחוצה להם, ויארב לתפשם. ואם היה שם בדמות נחש, היה כאן – בדמות אנשים.

בצאת ישראל ממצרים, נתלוה עמהם בדרך יסוד זר, זמורת בני חם בכרם ישראל, הוא ה"ערב רב". יסוד זה היה מבני אדם שנתחנכו בתרבות מצרים ונתגדלו על חכמת

חרטומי מצרים ולהטיהם, ובשקוצי מצרים ובגלוליהם נפשם הפצה. אלא שבראותם את כל הנסים והנפלאות אשר עשה משה במצרים נמשכו אחריו. לא בשביל שהשכילו אל רעיון וכוונות הנסים והנפלאות האלה. ולא מפני שלמדו על ידם לדעת, כי ה' הוא הא־להים ואדוני האדונים, ומעשי אדם ותחבולותיו, אם לא נתכנו ונעשו עפ"י ה', כולם הבל; כי אם המאורעות הנפלאות עצמם, שראו בהם חכמה יותר עמוקה ונסתרת מחכמת חכמי מצרים, היא שלקחה את לבבם, ונמשכו ללכת אחרי משה, ואפשר עוד שכל לכתם אחרי בני־ה' היתה רק פסיעה פוליטית: המה ראו כי בא שמשה של מצרים, ושמשן של ישראל עולה מעלה מעלה, ע"כ בחרו ללכת אחרי בני ישראל, לא מפני שרכשו להם השקפה חדשה על החיים וקנו להם לב חדש בחרו ללכת אחרי ישראל במדבר. קוה קיוו כי בצאתם אחרי משה וישראל ממצרים, להיות כמקודם חפשים מכל גדר מוסרי ומאסר רוחני, והרשות תהיה נתונה להם ללכת אחרי עיניהם ואחרי שרירות לבם...

והנה מתלאה! אין כאן מכל אלה מאומה, כי אם כבוד ה' ועינינו, תורה ומצוות, חוקים ומשפטים. וכל אלה החוקים כה מנוגדים למשאלות לב האדם. אשר יקרב הלב – ירחק החוק, ואשר ירחק הלב – יקרב החוק. והנה כה מוזרים לרוחם, וסותרים את כל היסודות, הדעות וההשקפות, המוסכמות והמקובלות להם.

והנה תחת לשוב מצרימה, אם ישראל, א־להיו ותורתו לא מצאו חן בעיניהם, חשבו מחשבות לקפוץ בראש העם, ולהטותו לרוחם ולדעותיהם, כדרכם של כל אלה היסודות בישראל, הזרים לא־להי ישראל ולתורתו, שמתימרים להיות אפוטרופסי העם ודורשי טובתו. ויבואו גם המה בערמה ובפיתויים ובתעמולה חשאית...

"קום עשה לנו א־להים אשר ילכו לפנינו" וכו'.

כי הא־להים יוצר האדם בטבעו ודעתו, בצרכיו ומשאלותיו, הלא כבר ידע את כולם ויתחשב עמהם. וכבר ברור הביע כי על פיהם יחיה האדם. והלא כל בעלי החיים יחיו, איש איש לפי אופיו ונטיותיו, אשר שם בו בוראו. ואי אפשר שיתן אח"כ חוקים מתנגדים לטבעו, לבעבור הכניעו ולהמית את נטיותיו אשר שם בו בטבע... "ויצא העגל – ויאמרו אלה אלהיך ישראל" – פיתו את בני ישראל ויפתו, התעום ויתעו...

... "ויהי כאשר קרב אל המחנה וירא את העגל ומחולות וכו' וישלך מידו את הלוחות וישבר אותם תחת ההר".

... בני ישראל, אילו לא הקדימו לעשות את העגל והיו ממתינים עד בא משה עם לוחות הברית, לא היו מתים, ואין כל אומה ולשון שולטת בהם, כאשר הועידה התורה

"אם בחקותי תלכו – וחרב לא תעבר בארצכם". אבל עכשו, שלא המתינו למשה והספיק הנחש להטיל בהם זוהמתו שנית, היו צריכים לרצועת מרדות ולמקל חובלים, להתנסות בנסיונות קשים ולהצטרף בכור עוני.

כי אמנם החירות דבר טוב ויפה הוא לאדם בלכתה כאחת עם השלימות הרוחנית והמוסרית. אבל החירות המוחלטת לבלתי שלמים, התרים אחרי לבכם ועיניהם, ורצונם וזדונם יגיד להם דבר חק ומשפט, תתהפך לרועץ להם, ולמחיתה לאחרים.

והחליט משה לשבור את הלוחות, למען אשר יהיו "שברי הלוחות" לעד עולם בישראל, כי בשברם עולו של הקב"ה, ובנתקם את מוסרותיו, לא יקנו להם בזה חירות הנפש, כי אם יאבדו את חירותם בידיים ונותנים עול ברזל על צוארם, וכל מיני מאורעות קשים ופגעים רעים ומרעין בישין ישלטו בהם וידכאום.



ז. גילוי עריות וע"ז קשורים זה בזה מרן הרב א.י. הכהן קוק. מאגרת הטהרה

מבשרו יחזה אדם אלוה אם יש באדם כוח לאחד את כל כוחות נפשו, וכל נטיותיו למטרה שכלית ומוסרית אחת, כבר רואה הוא את האחדות בעולמו הפנימי, והאחדות של העולם הכללי מתבררת אצלו יותר ויותר. וכשהוא מוצא שכוחותיו פרודים הם, כשאינו יכול לצייר שלטון כללי על נטיותיו ותאוותיו, אז מחליט הוא שהעולם הגדול כמוהו מפורר הוא גם הוא, ושאינן אחדות במציאות.

התאווה המינית כוללת בעצמותה, ובסעיפי התאוות החמריות הדמיוניות והרוחניות הכלולות בה, את החלק היסודי מכל הנטיות כולן. אם היא עומדת באדם במצב כזה, שהרוח האצילי שבו יוכל לעלות גם עליה להקיפה, לאחדה עם כל המון הכוחות הגשמיים והרוחניים שבאדם למטרה אחת מוסרית עליונה, אז האחדות מתגלה בעצמותו, וגילוי האחדות האלהית מתחזה בו בבשרו.

השיקוע של רוח האדם בתוך תאות המין עד כדי צלילה גמורה, עד כדי אוטם האידיאליות והמוסריות בחוגה, גרמה את תכונת הערלה. והמעמד הפתולוגי הזה הוא נושא עליו בגויה את האימוץ של נטיה זו בצורתה היוצאת מחוג האידיאליות.

מובן הדבר, שההשקפה הפסימית בעולם שהיא נאותה לירידה מוסרית, היא נותנת כוח דוחף להנתקותה של תאות המין מן האידיאליות. שכיון שהמציאות בכללה היא רעה

רבה, איך יהיה אידיאל להרבות יצורים אומללים, ולפי זה לכל הנטיה כולה אין שורש באידיאל, רק התפרצות התאוה היא שעושה את דרכה.

לא כן היא השקפת הטוב העולמי, ההשקפה האופטימית של "זירא א־להים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", היא נותנת מקום לאידיאליות להתפשט גם על הנטיה המינית.



ח. עבודה זרה לצורותיה השונות וביטוייה בתקופתנו ר' אלחנן וסרמן. מתוך "עקבתא דמשיחא"

עלינו להבין את פשר המושג "עבודה זרה". כל ענין וענין הנראה לו לאדם כגורם בלתי תלוי בדעת השי"ת ויכול להיטיב או להרע, הרי הוא בכלל ע"ז. (כך מטיבה, וכך מריעה (סנהדרין ס"א:)).

נעבור נא בסקירה על כל העבודות הזרות שעבדו להן במאות השנים האחרונות: השכלת ברלין, או יותר נכון – הסכלת ברלין, ממנה קיוו לישועה רבתי. מכיון שהתחילה רוח הליברליזמוס נושבת, מיד הודרוו היהודים להתיצב בשורות הראשונות של מגיניה, לאחר שהליברליזם ירד מעל הפרק, פנו לדמוקרטיזם, לסוציאליזם, לקומוניזם, וליתר ה"איזמים", שירדו על דורנו בשפע כה רב. לפני עבודות זרות אלו הקריבו קרבנות של דמים – תרתי משמע. כולם הכזיבו, אף עבודה זרה אחת לא הגשימה את התקוות שתלו בה. ולא זו בלבד, אלא שכל ה"איזמים" האלה מתו מיתה חטופה, וחלפו לפתע פתאום. איך לבאר תופעה זו? – ביחזקאל כ"ט נאמר, כי מצרים תענש "יען היותם משענת קנה רצוץ לישראל" ז"א – יען שמו בה ישראל מבטחם. א"כ נשאלת השאלה: המצרים מה פשעם וחטאתם? – אלא ממשפטי התורה הוא, כי כל עבודה זרה אחת דינה ליבטל. "ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים" (פ' בא), "והאלילים כליל יחלופון" (ישעי' ב', י"ח). מכיון שקיוו ישראל למצרים, הרי עושה עבודה זרה.

עינינו ראו עובדא מפליאה: 16 מליון סוציאליסטים מאורגנים במדינה אחת נעלמו ממש בין לילה, ולא נשאר כמעט זכר למו. שגם זו היתה עבודה זרה, שהיהודים לא נרתעו מלהקריב לה קרבנות במסירות נפש ממש. קיוו לקומוניזם כי דרור ושיוון בכנפיו, הממשלה האדומה הוכיחה בעליל מה הוא "הדרור והשיוון" המקווה. נוכחנו לדעת, כי כל העבודות הזרות אשר אליהם נשאנו נפשנו, הובישו והכזיבו. והקב"ה אומר "יקומו

ויעזרוכם", "ראו כי אני אני הוא" (פ' האזינו) – הגיעה כבר השעה שתבינו, כי בלעדי אין מושיע. אבל מסרבים להבין, עוד נאחזים בשולי הדמוקרטיזם הגוסס. אף הוא לא יועיל, גם בו אין ממש.



ט. הצניעות והטהרה בישראל הרב צ. י. הכהן קוק. מתוך אגרת הטהרה

תכונתם המיוחדת של ישראל היא הדביקות הנפשית בה' אֱלֹהִים חיים ומלך עולם, מתוך דעת אמת ובר אמונה של שייכות פנימית, עצמית. "אתם הדבקים בה' אֱלֹהֵיכֶם חיים כולכם היום". הדבקות הזאת מתפרשת למעשה בתור דבקות במדותיו והליכה בדרכיו. אף היא מתחילה "מה הוא רחום וחנון, אף אתה היה כן", ומסיימת "מה הוא צדיק וקדוש אף אתה היה כן". הדבקות האמיתית נקבעת בדוגמה של הקדושה העליונה – "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אֱלֹהֵיכֶם". תואר הקדושה הוא הקיום המלא והמשוכלל של המציאות, "קדוש לעולם קיים, אף צדיקים לעולם קיימים".

וכן הטהרה, המכשירה ומבססת את הקדושה, היא שייכת לתכונת עצמיותם של ישראל, כמו שברית קודש החתומה בבשרנו קובעת והות מהותם של ישראל, וכל ישראל נקראו מולים (גדרים פ"ג, מ"א), כן שלילת הברית מזדהה עם הטומאה, "ערל וטמא" (ישעי' נ"ב) "ערל כטמא" (חגיגה ד') והפורש מן הערלה כפורש מן הקבר (פסחים פ"ח מ"ה), בניגוד לזהותה של המהות הזאת. ולפיכך הצניעות המתגלית גם בדמותו החיצונית של גוף האדם, וגם בתלבושת בגדיו, המקשרת עם הטהרה הריי כמות שייכת לתכונת אופים של ישראל – "מצוינים – בלבושיהם". ו"תרבות יהדות" של צניעות מיוחד להם גם ב"ערקתא דמסאני", ומחייבת מסירות נפש עליה בשעת גזירת שמד (סנהדרין ע"ד, הגהות מימוניות לה' יסוה"ת פ"ה). חזון ישעיה "על יהודה וירושלים" על תלבושת בנות ציון – נמשך מתוך דרישת התרבות העצמית, בניגוד לסיפוק תרבות "ילדי נכר", מתוך הדרישה המקורית "לתורה ולתעודה" (ישעי' ב', וג' וד' וז').

הצניעות והטהרה במובנן המוקטן והמצומצם, נראות כאילו בניגוד לשכלול המציאות במלוא החוסן והתוקף העוז והגבורה, לעומת זה במובנן הגדול והשלם, הנה הן דוקא, כמו שהן בסיסי הקדושה והמציאות השלימה והקיימת, כן הן הנן בסיסי החוסן והתוקף, הגבורה והחיל. כמו שהקדושה ויסודותיה, הדביקות והאמונה, הן הן מקורות הגבורה והחיל, כן הצניעות והטהרה – המכשירות לה והשייכות לה.

טהרתו של מחנה ישראל מגלה את קדושת-עוזו ופלא-גבורתו, כמו שזכירתו את ה' אלהיו, הנותן לו כוח לעשות חיל, היא המגלה את אמיתת תודעתו של כוחו ועוצם ידו העושה לו את החיל הזה, היא המגלה את הופעתם של גבורי יהודה בכל הדר גאונם, ותקיפי ישראל בכל תפארת נצחם...

בכל מקרה של תכונת אופים של ישראל, בכללותם ובפרטותם, של עצמות מהותם בדוגמא של מעלה היא הענוה – המעט מכל העמים – שממעטים עצמכם לפני (חולין, פ"ט:), ומתוך כך, עם קביעת סימני מידותיהם: ביישנים ורחמנים בתור זרעו של אברהם אבינו (יבמות ע"ט, ביצה כ"ה:).



בשולי המקורות

אם אומנם כל התורה מקשה אחת היא, וגר שקיבל עליו כל דברי התורה חוץ מדבר אחד – אין מקבלים אותו ותו"כ פ' קדושים י"ט, לב), יש להבחין בשלשה יסודות המהוים את העיקרים שמהם עולים ומתפצלים הענפים וסעיפיהם וסעיפי סעיפיהם, והם: מצות קידוש השם, הקדושה האישית וקדושת חיי האדם. ושכנגדם – שלשת העבירות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, עבירות שבגללן חרב הבית הראשון. דבר זה מתבטא בהלכה המחייבת עליהן את האדם מישראל ב"יהרג ואל יעבר", גם שלא בשעת השמד, בניגוד לשאר עבירות שמצות קידוש השם בהן הוא רק בשעת השמד.

שלשת אלה, שהקו המאחד שלהם הוא "קדושה", מציינים את בית ישראל, ובהם מתבטא בבהירות האמור בכתוב "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי".

אם נתבונן בשלשת עיקרים אלה אכן נמצא שהכל תלוי בהם, ואף המכשול טמון בפגיעה בעיקרים אלה ובענפיהם:

עבודה זרה יש לה צורות פרימיטיביות דוגמת אלה שהיו בתקופות הקדומות של סגידה לעץ ולאבן, ולכוחות טבע שונים. אולם זו מתגלה גם עד היום באמונות טפילות, כגון הללו הרואים בישות-מזל במספר שלש-עשרה, או שמדביקים בפתח ביתם פרסת סוס כסגולה למזל טוב. כי עבודה זרה, פירושה שלילת כוח עליון אשר "אין עוד מלבדו". שממילא מוצאים

להם מקום במחשבה דמיונות-שוא של הערצת והערכת כוחות בעלי כושר והשפעה עצמיים, אם בתוך היקום ואם בתוך האדם. וכתוצאה מדמיונות אלה - הנמכת צלם האלהים שבאדם והשתעבדותו לכוחות אפלים יצורי דמיונו. כך ראו חז"ל את גסות הרוח, היינו - הגאווה, כזו שאינה מתיישבת עם אמונה באלהים: אין אני והוא יכולים לדור בעולם (ערכין ט"ו); וכן אמרו: כל הכועס כאילו עובד ע"ז (עי' רמב"ם פ"ב מדעות ב). וראו את המעשים הנובעים מאי-התרסנות עצמית בהתפרצות של כעס, את מה שאמר הכתוב (תהלים פ"ח): "לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר", איזה **אל זר** שהוא בגופו של אדם? - הוי אומר: זה יצה"ר (שבת ק"ה): ללמדנו שכל השתלטות של כוחות נפש שליליים על האדם יש בה משום אביזריהו של ע"ז.

מבחינה זו יש לראות גם טיפוח ערכים, אף שהם כשלעצמם חיוביים בהיותם נובעים ממקור אלהי עליון, בזמן שהם מוכרים כקיימים בכוח עצמם - כביטוי של עבודה זרה. והסכנה שבהם, שבהפכם לנקודת פסגה במחשבת האדם, לא ירתע אף מלהקריב להם קרבנות אדם, ויקדש כל תועבה.

הן כדבר הזה קרה ברוסיה הסובייטית, אשר בשמו של האידיאל של **שויון האדם** ביצעה רצח מליוני אנשים, כלאה ועינתה אנשים לאין ספור ללא משפט, והקימה מנגנון צבאי וטכני שבאמצעותו איימה להשליט בעולם כולו עריצות ואכזריות אשר אין לה כל גבול.

הוא הדבר אשר הביא לשיא השחיתות עם פיתוח ה**לאומיות** כערך עליון, שהפך ל**לאומנות** בתפיסה הנאצית. פיתוח הכוחות החיוביים הגנוזים בכל עם לשם העשרת המין האנושי כולו, הוא דבר ראוי. אולם כשהלאומיות הפכה לפולחן, בחינת "אני ואפסי עוד", נהיית אף זו עבודה זרה, שאין שום דבר הפסול בעיניה בכדי לעכב ביצוע מחשבת אליל זו.

התורה מזהירה בכמה וכמה מקומות בפני חטא ע"ז לצורותיו השונות, ומאמצת את התכונה הטבעית של אמונה הקיימת בעמקי הנפש של אדם מישראל, להתגבר על פגע זה במצות קידוש שמו ברבים. אעפ"כ נכשלו ביצרא דע"ז בראשית ימי האומה - בדמות העגל, וחזר ונשנה הדבר בהגררות אחרי עמי הסביבה בימי בית ראשון, מה שהביא לחורבנו. ואף עתה לא כלה כליל בצורותיו החדשות. יש צורך איפוא בטיפוח כושר אבחנה, להגדרת העבודות הזרות של דורנו, בכדי לעמוד כנגד פיתוייהם.



סכנה לא פחותה מעבודה זרה מהוה יצר הרע שבגילוי עריות. לפי חז"ל - אף שימש בשעתו כגורם שבגללו נתפסו ישראל לעבודה זרה. היסוד העפרי שבאדם - "עפר מן האדמה", יסוד זה שבו "מותר האדם מן הבהמה - אין" אורב לאדם באדם עצמו, ויהיו כשרונותיו ואפשרויות התפתחותו הרוחנית כאשר יהיו, ומפתה אותו לראות במילוי תאוותיו, בראש וראשונה תאוות המין וחמדת בשרים, את זיו החיים ועיקר תמציתם. יצר זה מעוור את עיניו מראות נכוחה, מלבחון התוצאות הסופיות של ההנאות הרגעיות, ומהוה אחד הגורמים ההרסניים שבדברי ימי האדם עלי אדמות.

יצר זה נעשה למסוכן ביותר בתקופתנו. עם ההתפתחות הכבירה של המדע והטכניקה באה הקלה במאמצים הנדרשים מהאדם למלוי צרכיו, ונוצר עודף זמן ואף הורחבו האמצעים העומדים לרשותו למלא תאוות הלב ומראה עינים, כל זה חובר יחדו לחפש ולמצוא פורקן בהוללות, בהתמכרות לסמים, בהרס חיי המשפחה והפקרות בחיי המין מתוך סיסמא של נהנתנות ופריקת עול דרד-ארץ.

גם בזה אנו נדרשים להביא לידי הבלטה את ההבדלה שבין ישראל לאומות העולם. אמנם ישראל קדושים הם (חולין ז:): וקיימת סלידה פנימית טבעית מהסתאבות בהמתית זו. ברם גם בזה המאבק קשה, ויש סכנה להתפש ברשת היצר. שכן גם האדם מישראל יש בו מיסוד העפר המושכו כלפי מטה, ומפתה אותו לאחוז בארחות הגויים אשר "בהפקרא ניחא להו".

לא לחנם מעמידה התורה את חיי הטהרה והצניעות כתנאי עיקרי של היהדות. היא מזהירה וחוזרת ומזהירה מלתור "אחרי עיניכם" - **זה הרהור עבירה**, לא פחות מאשר מזהירה, שלא לתור "אחרי לבבכם" - זו מינות (ברכות י"ב:). כי יצר סוכן הוא באדם. ו"זה לעומת זה עשה האלהים" (קהלת ז'). ולא זו בלבד, אלא, כפי מסורת חז"ל, "כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו". לומר לנו, שאין בכוח כשרונות מזהירים ואף לא שום גדלות מדעית מספיק לרסן היצרים. אדרבא - אף הם נרתמים למאוויים הבהמתיים. ועל כן קבעה תורה סייגים וסייגי סייגים לזהירות מעריות ומאביזרייהו, שבזה חיוב המסירות נפש מגיע עד קצה הגבול: - "ימות, ואל תדבר עמו מאחורי הגדר"; לזה מכוונים כל דיני הטהרה והפרישות שבדברים שבצנעא; לזה מכוון הדקדוק בלבוש האשה, ואף בלבוש הגבר - "שאין לך משוקץ ומתועב לפני המקום יותר ממי שמהלך בשוק ערום" (יבמות ס"ג:). אין בתביעה של לבוש צנוע של האשה משום זלזול בה, ורצון, כביכול, להחזיק את האשה במצב של נחיתות דרגה כפי שטוענים לפעמים מתוך בורות ורשעות; אין זה אלא אחד מאמצעי הזהירות מסכנת ההטמאות האורבת לאיש ולאשה

כאחד. ואכן הנפש אשר לא הוטמאה מקבלת באהבה וברצון את ההגבלות הקבועות בהלכה בעניינים אלה.



ושפיכות דמים. החיוב ל"יהרג ואל יעבר" כשנעמד האדם בפני נסיון של שפיכות דמים מנומק בגמרא (סנהדרין ע"ד). בפשטות - בסברא, כלומר - כדבר שאינו צריך אפילו לקבל ביסוסו בצו המפורש בתורה: מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דלמא דמא דחברך סומק טפי (וערש"י שם). היינו, שאין זכות לאדם, לאף אדם, ויהא החשוב ביותר, הכשרוני ביותר, הגדול ביותר בתורה, על אדם אחר על אף שאין בו שום מעלה מהללו הנמצאות בו. כי אדם הוא - "צלם אלהים"; כי לא ניתנה לך רשות לפגוע ביצור כפיו של הקב"ה, ואעפ"י שבגלל זה אתה מקפח את חייך אתה...

שפיכות דמים, זו אינה תאוה כשלעצמה. אולם היא באה **פתוצאה** מיצר התאוה או מיצר הקנאה, וכן מיצר העבודה זרה לצורתיה השונות. כלומר - זה בא מעקמימות המוח היוצר דמיון מוטעה שפלוני אלמוני, אם זה יחיד ואם זה צבור או אפילו אומה שלימה, חוסמים לפניו את דרכו, ושעל כן יש לסלקו.

יהדות עמלה לטפח את רגש הכבוד בפני אדם, באשר הוא אדם, בהתאם לזה מורים לנו חז"ל עפ"י הכתוב "וחי בהם" - שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש (וימא פ"ה). ולא זו בלבד כשעל כף המאזנים מוטלים חיי אדם ממש, אלא יהדות מגיעה לידי דקות הרגשה עד כדי כך, שאף המלבין פני חברו אף זה נחשב כאביזרייהו של שפיכות דמים (ועיין סוטה י': תוד"ה נוח).

גם בזה הבחנה והבדלה ברורה בין ישראל לעמים. אף בחברה האנושית המתוקנת ביותר לא נפגש בהערכה מרחיקת לכת כזאת של חיי אדם וכבוד האדם; יש והחברה האנושית מתרגשת מהרג רב, אבל זהו רק כשזה מגיע לממדים עצומים של מאות אלפים ומליונים, אבל אינה שמה לב לסבלו של היחיד. היא מסתכלת באדישות של מלחמות "קטנות" בהם נספים "רק" מאות או אלפים. היא אינה שואפת בכנות לאחרית הימים בו "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה". אולם גם בזה נכשלו ישראל בשבתם על אדמתם. ואף כיום חוזרת תופעה נפסדת זו לאיים על החברה בישראל.



אין פלא, איפוא, שחז"ל ראו בשלשת העבירות: ע"ז, ג"ע ושפ"ד את מקור הסיבה לחורבן; הם לא חיפשו סיבות **חיצוניות** התלויות בחולשה פיסית, בעמידת מעטים מול רבים - מדינה קטנה מול אימפריות חזקות; הם חיפשו את **סיבת הסיבות**. ולמדו לראות בשחיתות אם כל כשלוך. בכך התוו לפנינו את הדרך להחזקת מעמד ולתקומה: "ואבדיל אתכם - להיות לי". אם אתם מובדלים אתם שלי...

פרק כ"ה. השלמות – מהותה ודרכה

תיאום בין כוחות הנפש השונים – דרגת "חסיד". פרישות לפי התורה, ולפי המושג המסולף. דרך האמצע. סטייה מהאמצע על דרך רפואה. תפיסות מוטעות בדרכה של תורה. חולי נפש – סימני החולי ודרכי ריפוי. הנפש הבריאה וסימניה. הפנית המחשבה מצרכי הגוף. הערך החיובי בשינוי ההדרגתי בכוחות הגוף והנפש בהתאם לגיל. נצחון האדם על המות – מיתת נשיקה.

בתנ"ך

... קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אֱלֹהֵיכֶם:

ויקרא י"ט, ב'.



כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא־נפלאה היא וממך ולא רחקה היא:

לא בשמים הוא ...:

ולא מעבר לים הוא ...:

כי קרוב אליך הדבר מאד בפיו ובלבבך לעשותו:

דברים ל', י"א-י"ד.



בכל דרכיך דעהו ...:

משלי ב', ו'.



בדברי חז"ל

שלמות האדם – מעין דוגמא של מעלה.

"והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ה'". כשם שאני קדוש, כך אתם תהיו קדושים. כשם שאני פרוש, כך אתם תהיו פרושים.

ספרא, שמיני, קס"ח.



השלמות היא בהתאמה עם כחות הנפש של האדם.

אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו.

ע"ז ג':



בדברי הקדמונים

א. הדרך הנאותה בפרישות
רבנו בחיי. חוה"ל (שער הפרישות, מתוך פ"ג)

... הפורשים מחמת מסורת התורה, שהם אנשי הפרישות האמתי, הם שלש כתות. אחת מהם, אנשים שהלכו בגדר הפרישות העליון להדמות כאישים רוחניים, ויעזבו כל מה שיטרידם מן האלהים. וברחו מן הישוב אל המדברות והשימון וההרים הגבוהים, מקום שאין צוות ולא חברה. אוכלים מה שהם מוצאים מעשב הארץ ועלי האילנות ולובשים הבלויים והצמר, ויחסו בסלעים. טרדם מורא הבורא ממורא הברואים, ושעשעה אותם אהבת הבורא מחשוב באהבת בנ"א. והספיק להם מה שיש להם אצל האלהים ולא שייחלו אל מה שיש בידי אדם. והכת הזאת רחוקה מכל הכתות מגדר הדרך השוה התוריה, מפני שהם עוזבים ענין עולמם לגמרי, ואין בדין התורה לעזוב ישוב העולם לגמרי, כמו שהקדמנו ממה שאמר הכתוב (ישעי' מ"ה): "לא תהו בראה לשבת יצרה".

הכת השניה, אנשים שהלכו בדרך הגדר הבינוני שבפרישות ומאסו מותרי העולם לגמרי וסבלו לחסום תאותם מהם. והמותרים על שני פנים: אחד מהם מותרים שהם מחוץ לאדם ונפרדים ממנו, כקניני הגופיים והמאכל והמשתה והמלבוש והמשכן; והשני – מותרים דבקים לאדם אין נפרדות ממנו סבותם, כדבור והשחוק והמרגוע והמנוחה, והבט אל המותרים והאזן אליהן, והעבר אל הרעיונים מה שלא צריך, נפסקה הכת הזאת ממנה כל קרואי המותרים, ולא ראו לצאת מהישוב להספיק לגופם מזונותם כמו שהם חייבים בו. והמירו המדבריות וההרים בבדידות בבתיהם והיחידות במשכניהם. והשיגו שני

א. מותרים דבקים לאדם. דברים מיותרים שהם טבועים באופיו של האדם ומקושרים אתו. והעבר אל הרעיונים וכו'. והעסקת המחשבה בדברים חסרי תועלת. קרואי המותרים. ביטוי מליצי – כל המון הדברים המטרידים את האדם, שהם כאילו מוזמנים אליו ע"י השאיפה למותרות.

הענינים והגיעו אל שני החלקים. והם יותר קרובים אל הדרך השוה והתוריה ממי שהקדמנו זכרו.

והכת השלישית – אנשים שהלכו בדרך הגדר השפל שבפרישות. והוא שפרשו מן העולם בלבותם ובמצפונם, השתתפו עם אנשי העולם בנראה בגופיהם, בישוב העולם כחרישה וזריעה והתעסקו בגופיהם בעבודת הבורא ית', עמדו על צורת נסיון האדם בעוה"ז ומאסרו בו וגרותו והגזרו מעולם הרוחניות אליו. ונפשותם מואסות בעולם ובהונו ונכספות לעוה"ב; מצפים אל המות והם נזהרים ממנו; הכינו צידם לעת נסיעתם וחשבו במה שמגיע אל בית מרגועם קודם העתקתם. ולא לקחו מהעולם אלא פחות ממזונתם, ולא הניחו ממנו מה שהוא טוב להם באחריתם כפי יכלתם, אלא לקחו ממנו צידה ונשאווה. והכת הזאת קרובה אל הדרך השוה הישרה והתוריה יותר ממה שזכרנו קודם.



ב. תיאום כחות הנפש – דרך השלמות

ריה"ל. כוזרי

1. מתוך מאמר ג'

א. אמר החבר: מנהג העובד אצלנו, איננו נגזר מן העולם, שלא יהיה למשא עלינו ויהיה למשא עליו וימאס החיים שהם מטובות הבורא, וזוכר טובתו עליו בהם, כמו שנאמר (שמות כ"ג, כ"ו): "את מספר ימיך אמלא", (דברים כ"ב, ז'): "והארכת ימים", אבל – אוהב העולם ואריכות הימים מפני שהוא מקנה אותו העולם הבא, וכל אשר יוסיף טובה יעלה מדרגה לעולם הבא, אך הוא מתאוה זה אילו היה מגיע למדרגת חנוך שנאמר בו: "ויתהלך חנוך את האלהים", או למדרגת אליהו זכור לטוב, ולהפנות עד שיתיחד לחברת המלאכים, ולא יהיה משתומם ביחידות ובבדידות, אבל הם צותו, וישתומם במלוא עם, מפני שנעדר ממנו עניני העולם השפל ונתוסף עמו ראיית מלכות שמים, אשר לא יהיה

בדרך הגדר השפל וכו'. בדרך המצומצמת והקטנה. בלבותם ובמצפונם. רק בפנימיות הלב ובסתור המחשבה. עמדו על צורת הנסיון וכו'. הכירו שתוכן העולם ותאוותיו אינו אלא נסיון לאדם. מצפים אל המות וכו'. למרות שכל מגמתם היא לזכות בחיי עולם שאינו קשור עם הגוף בכל זאת הם עושים הכל לשמידת הגוף.

ב. איננו נגזר מן העולם. איננו מפריד עצמו מן העולם. אך הוא מתאוה וכו'. אליו ה' באפשרותו להגיע לחיי עוה"ב שלא ע"י עבודה בעוה"ז ה' זה רצוי לו מאד. משתומם. משתעמם.

צריך עמה למאכל ולמשתה. ולכמו אלה תהיה ראויה הבדידות השלמה, אך מתאווים המות מפני שהגיעו אל התכלית אשר אין אחריה מדרגה שיקוו תוספתה.

ולחכמים המתפלספים אהבה בבדידות, כדי שתזדככנה מחשבותם לילד מסברותם התולדות האמיתיות עד שיגיעו אל האמת במה שנשאר עליהם מהספקות, ורוצים עם זה פגיעת תלמידים שיביאו אותם אל המחקר והזכרון, כמי ששגה בקבוץ הממון והוא שונא להתעסק אלא עם מי שיסחר כדי שירוויח עמו, וזאת מדרגת סקרט והדומה לו. ואלה היחידים אין תקוה להגיע למדרגתם עתה.

אבל בהמצא השכינה בארץ הקדושה בעם המוכן לנבואה, – היו אנשים נפרדים ושוכנים במדברות, מתחברים עם מי שדומה להם, לא היו מתבודדים לגמרי, אבל היו נעזרים על חכמת התורה ומעשיה המקרבים אל הדרגה ההיא בקדושה ובטהרה, והם בני הנביאים.

ואך בזמן הזה ובמקום הזה והעם הזה – ואין חזון נפרץ, עם מיעוט החכמה הקנויה והעדר החכמה ההיא הטבעית, מי שהכניס עצמו להנזר בפרישות, כבר הכניס נפשו ביסורין וחלי נפשי וגשמי, ותראה עליו דלות החליים, ויהיו סבורים בני אדם שהוא דלות הכניעה והשפלות, וישוב נאסר, מואס בחייו מפני קיצתו במאסריו ומכאוביו, לא מתאותו לבדידות ואיך לא יהיה כן, והוא איננו דבק באור אֱלֹהֵי שִׁמְצָא בו צוות כנביאים, ולא הגיע לחכמות שמספיקים להתעסק בהם ולמצוא עריבות בהם שאר חייו כפילוסופים.

ואמר – כי הוא ירא וחסיד, אוהב שיפגע אֱלֹהֵיו בבדידות והעמידה והתחינה והתפלה, במה שהוא יודע מהתחנונים והבקשות, אלה החדשות אין להם עריבות כי אם ימים מעטים בעוד שהם חדשים, וכל אשר ישנו על הלשון, לא תפעל להם הנפש ולא ימצא להם כניעה ולא חנינה, וישאר בעתי היום והלילה ונפשו תתבענו בכוחותיה אשר

ולכמו אלה תהי' ראוי' וכו'. ורק לאנשים מסוג זה ראוי לפרוש מהעולם באופן מלא. ולחכמים המתפלספים וכו'. יש עוד סוג שאפשר לחייב אצלם הפרישות והם הפילוסופים שרואים בהתבודדות אמצעי להתעמקות מחשבתית. ורוצים עם זה וכו'. עם זאת גם הם צריכים מדה מסוימת של חברת בני אדם והם תלמידיהם בכדי להתחלק אתם עם רעיונותיהם. ואלה היחידים וכו'. כל אלה יחידי סגולה ואינם מצויים בזמננו, אלא בזמן שהיתה הנבואה מצויה בישראל. והחכמה הקנויה. החכמה הנקנית ע"י עיון, והיינו הפילוסופיה. והחכמה הטבעית. הנבואה שענינה הוא סגולתי – טבעי לאדם הנבחר. דלות החליים וכו'. לאמיתו של דבר, זוהי ענוה ופרישות חולנית, אלא שבני אדם טועים ומחליפים אותה בענוה הנובעת מכניעה לפני המקום. וישוב נאסר. והיה רואה את עצמו כאילו הוא אסור בכבלים. מפני קיצתו במאסריו. הוא אינו מוצא טעם בחיי הפרישות שהתחיל בהם, מפני שבעצם הוא שואף לחיים רגילים. ואיך לא יהיה כן וכו'. והרי זה מוכרח שיהא כן, מכיון שאינו מוצא כל ענין בהתבודדות, להיפך – טבעו דורש ממנו את החברה ואת ההתעסקות בצרכי העולם. ואמר כי הוא ירא וכו'. מה שרגילים לומר במקרה זה, שזוהי חסידות.

נטבעה עליהם, ומהשמע והראיה והדבור והעסק והאכילה והשתיה והמשגל והרוח בממון ותקנת ביתו ועזרת דלים ועזר התורה בממונו, – כשיראה שום קלקול, הלא ישאר מתחרט על מה שקשר נפשו אליו, ויוסיף בחרטתו רוחק מהענין האלהי אשר טרח להתקרב אליו.

ב. אמר הכוזרי: אם כן ספר לי מעשה החסיד שבכם היום.

ג. אמר החבר: החסיד הוא, הנזהר במדינתו, משער ומחלק לכל אנשיה טרפם וכל סיפקם, וינהג בהם בצדק, לא יונה אחד מהם, ולא יתן לו יותר מחלקו הראוי לו, וימצאם בעת צרכו אליהם שומעים לו, ממחרים לענות בעת קראו, יצווים ויעשו כמצותו, ויזהרו ויזהרו.

ד. אמר הכוזרי: על החסיד שאלתיך לא על מושל.

ה. אמר החבר החסיד הוא מי שהוא מושל, נשמע בחושיו וכוחותיו הנפשיים והגופניים, ומנהיגם ההנהגה הגופיית, כמו שנאמר (משלי ט"ז, ל"ב): "ומושל ברוחו מלוכד עיר". והוא המוכן לממשלה, כי אילו היה מושל במדינה היה נוהג בה בצדק כאשר נהג בגופו ונפשו, וחסם כוחות התאויים ומנע אותם מן הרבוי אחר אשר נתן להם חלקם, והספיק להם מה שימלא חסרונם, מהמאכל המספיק והמשתה המספיק על הדרך השוה גם כן; וחסם הכוחות הכעסנים המבקשים לניצוח, אחר אשר נתן להם חלקם בנצחון המועיל בדברי החכמות והדעות וגערות האנשים הרעים, ונתן לחושים חלקם במה שמועיל לו, ומשמש בידיו ורגליו ולשונו בענין הצורך ובחפצו המועיל, וכן השמע והראות וההרגשה המשתתפת הולכת אחריהם, ואחר כן היצר והרעיון והמחשב והזכרון, ואחר כן הכוח החפצי המשתמש בכל אלה, והם משמשים עובדים לחפץ השכל. ולא עזב אחד מאלו הכוחות והאברים שירבה במה שהוא מיוחד בו ויפחית הנשארים.

וכאשר עשה צרכי כל אחד מהם ונתן לטבעיים מה שיספיק להם מהמנוחה והשינה, ולחיוניים מה שיספיק להם מהקיצה והתנועה במעשי העולם, אז יקרא אל עדתו כמושל הנשמע שקורא אל חילו השומע לעזור לו, להדבק במדרגה האלהית אשר היא למעלה מהמדרגה השכלית, ויסדר עדתו ויתקנה. ודומה לסדר שסידר משה עליו השלום לעדתו סביבות הר סיני.

הנזהר במדינתו. שידוע לשמור יפה על צרכי המדינה שהופקדה לרשותו. וחסם כוחות התאויים וכו'. הוא חוסם בעד התאוות שלו שלא ישתלטו לאחר שמלא אותם במדה הראויה. על הדרך השוה. בדרך בינונית. המבקשים לניצוח. תאוות הנצחנות שבאדם. ולא עזב אחד מאלו וכו'. לא העדיף נטיה אחת נגד הנטיה המנוגדת לה. אז יקרא אל עדתו וכו'. כלומר, או יהיו כוחות נפשו שומעים לו, והוא יוכל לכוננם למה שצריך. במדרגה האלהית וכו'. היינו, הנבואה. ודומה לסדר וכו'. כוחות נפשו יעמדו הכן כל אחד על מקומו, בדומה למה שישראל עמדו מסודרים איש על

ומצוה הכוח החפצי שיהיה מקבל ושומר לאשר יבוא מאצלו צווי, ויעשהו לעתו, וישמש בכוחות ובאברים כפי אשר יצוה מבלי המרות, ויצוה אותו שלא יפנה אל השדים המחשביים והמתדמים, ולא יקבלם ולא יאמין בהם, עד שיועץ את השכל, ואם ישכיר מה שיש אצלם ויסכים לעשותו. ומישר כלי המחשב ומפנה אותו מכל אשר קדם מהמחשבות העולמיות, ומצוה המדמה להמציא ההדור שבצורות הנמצאות אצלו בעזר הזכרון, לדמות אליו הענין האלהי המבוקש, כמו מעמד הר סיני ומעמד אברהם ויצחק בהר המוריה, וכמו משכן משה וסדר העבודה וחול הכבוד בבית המקדש, וזולת זה הרבה. ומצוה השומר לשמור את זה ולא ישכחהו, ויגער במחשבי ושדיו מבלבל האמת ומספקו. ויגער בכעסני ותאוני מהטות החפצי והניעו והטרידו במה שיש אצלם מהכעס והתאוה.

ואחר זאת ההצעה ינהיג הכוח החפצי כל האברים המשמשים אותו בזריות וחריות ושמחה, ויעמדו בעת העמידה מבלי עצלה, וישתחוו עת שיצוום להשתחוות, וישבו בעת הישיבה, ומביטות העינים הבטת העבד אל אדוניו, ויעמדו הידים ממעשיהם, ולא תתקבץ האחת עם האחת, ותשתוינה הרגלים לעמידה, ויעמדו כל האברים כנבחרים היראים לעשות מצות מנהיגם, לא ירגישו על מחוש ולא על הפסד אם יהיה להם.

ויהיה הלשון מסכים עם המחשבה לא יוסיף עליו, ולא יבטא בתפלתו על דרך המנהג והטבע כמו הזרזיר והבבגא אלא עם כל מלה מחשבה וכוונה בה, ותהיה העת ההיא לב זמנו ופריו, ויהיו שאר עתותיו כדרכים המגיעים אל העת ההיא, יתאוה קרבתו שבו מתדמה ברוחניים ויתרחק מהבהמיים; ויהיה פרי יומו ולילו השלש עתות ההם של תפלה, ופרי השבוע יום השבת, מפני שהוא מעומד להדבק בענין האלהי, ועבודתו בשמחה לא בכניעה, כאשר התבאר.

והסדר הזה מהנפש כסדר המזון מהגוף, מתפלל לנפשו ונזון לגופו, ומתמדת עליו ברכת התפלה עד עת תפלה אחרת, כהתמדת כוח סעודת היום עד שישעוד בלילה, וכל אשר תרחק עת התפלה מהנפש היא הולכת וקודרת במה שפוגע אותה מעסקי העולם, כל שכן אם יביאהו הצורך לחברת נערים ונשים ורעים, וישמע מה שיעכיר זכות נפשו, מדברים כעורים וניגונים שתטה הנפש עליהם ולא יוכל למשל בה. ובעת התפלה מטהר נפשו מכל מה שקדם, ויתקנה לעתיד, עד שלא יעבור שבוע על זה הסדר עד שיתקן הנפש והגוף, וכבר נקבצו מותרים מקדירים עם אורך השבוע לא יתכן לטהרם ולנקותם אלא בהתמדת עבודת יום עם מנוחת הגוף, ואז ירצה הגוף בשבת את אשר חסר לו מששת

מחנהו במעמד הר סיני. השדים המחשביים והמתדמים. הנטיות הבלתי בריאות של המחשבה והדמיון. להמציא ההדור בצורות וכו'. הדמיון מתגייס לצייר לו דמיון חי ומשוכלל ביותר. הענין האלהי המבוקש. מה שרוצה באותה שעה לצייר לעצמו. ומצוה השומר. ופוקד על כח הזכרון שלו.

הימים, ויהיה נכון לעתיד. וכן הנפש תזכור מה שחסרה עם טרדת הגוף, וכאילו היא ביום
הוא מתרפאה מחלי שקדם ומתעתדת למה שידחה ממנה החלי בעתיד. דומה למה שהיה
עושה איוב בכל שבוע בבניו, כמו שהוא אומר (איוב א', ה'): "אולי חטאו בני".

ואחר כן יהיה עתיד לרפואה החדשית שהיא זמן כפרה לכל תולדותם, רצוני לומר:
תולדות החדשים וחידושי הימים, כמו שאמר (משלי כ"ו, א'): "כי לא תדע מה ילד יום".
ואחר כן יהיה עתיד לשלוש רגלים. ואחרי כן אל הצום הנכבד אשר בו ינקה מכל עון
שקדם, וישיג בו מה שחסר לו בימים ובשבועים ובחדשים, ותנקה הנפש מהבלבולים
המחשביים והכעסיים והתאויים, ותשוב מנטות אליהם תשובה גמורה בין במחשבה בין
במעשה. ואם לא תתכן התשובה מהמחשבה בעבור גבורת הרעיוני עליה, במה שקדם לה
מוזכרון מה ששמעה מימי הנעורים השירים וחידות וזולתם, תנקה מהמעשה ותתודה על
הרעיונים ותקבל שלא תזכרם בלשונה כל שכן שתעשם, וכמו שנאמר (תהלים י"ז, ג):
"זמותי בל יעבר פי".

וצומו ביום הוא צום שהוא קרוב בו להתדמות במלאכים, מפני שהוא גומרו
בכניעה ובשפלות ובעמידה ובכריעות ותשבחות ותהלות, וכל כוחותיו הגופיים הצמים
מהענינים הטבעיים, מתעסקים בתוריים, כאילו אין בו טבע בהמי. וכן יהיה צום החסיד
בכל עת שיצום, שיענה בו הראות והשמע והלשון, ולא יטרידם בזולת מה שיקרב אותו
אל האלהים, וכן הכוחות הפנימיים מדמיון ומחשבה וזלתי זה, ועם זה יהיו המעשים
הטובים.



2. מתוך מאמר ב'

ג. אמר החבר: ותורת משה לא העבירה אותנו בפרישות, אך בדרך השווה ולתת לכל
כוח מכוחות הנפש והגוף חלקו בצדק מבלי ריבוי בכוח אחד, קיצור בכוח אחר, ומי שנטה
עם כוח התאוה קיצר בכוח המחשבה, ובהפך. ומי שנטה עם הנצחון קיצר בזולתו. ואין
רוב התענית עבודה למי שתאוותיו חלושות וכוחותיו חלושים וגופו רזה, אבל טוב שיעדן
גופו, ולא המעטת הממון עבודה, כאשר יזדמן מן המותר מבלי יגיעה ולא יטרידהו קנותו
מן החכמה והמעשים הטובים, כל שכן למי שיש לו טפול ובנים, ומאוייו להוציאו לשם
שמים, אך הרבוי יותר נכון לו.

אך הרבוי יותר נכון לו. לאיש כזה יותר ראוי לו רכוש מרובה, ויכול לטפל בהשגתו.

וכללו של דבר, כי תורתנו נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה, תתקרב אל אֱלֹהֶיךָ בכל אחת מהנהגה, ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האֱלֹהִים משמחתך בימי השבתות והמועדים, כשתהיה שמחתך בכוונה ולב שלם. וכמו שהתחנונים צריכים מחשבה וכוונה כן השמחה במצותו ובתורתו צריכים מחשבה וכוונה, שתשמח במצוה עצמה מאהבתך המצוה בה ושתכיר מה שהטיב לך בה, וכאילו אתה בא באכסניתו קרוא אל שולחנו וטובו, ותודה על זה במצפון ובגלוי, ואם תעבור כך השמחה אל הנגון והרקוד – היא עבודה ודבקות בענין האֱלֹהִי. ואלה הדברים לא הניחה אותם התורה מופקרים, אבל כולם תחת מסורת, מפני שאין ביכולת בני אדם לחלק תקנות כוחות הנפש והגוף, ושיעור מה שראוי להם מהמנוחה והתנועה, ושעור מה שתוציא הארץ עד שתשובות בשמיטה ויובל וינתן ממנה המעשרות, בחפץ האלהים לא במקרה ולא בטבע. וכאשר אמר יתברך (דברים ד', כ"ג): "כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך", "השמע עם קול אֱלֹהִים", "או הניסה אֱלֹהִים". והיתה שמירת השבת היא בעצמה ההודאה באֱלֹהוּת, אבל – כאילו היא הודאה בדבור מעשי, כי מי שמקבל מצות שבת בעבור שבה היה כלות מעשה בראשית, כבר הודה בחידוש מבלי ספק, ומי שהודה בחידוש הודה במחדש העושה יתברך. ומי שלא קיבלה יפול בספקות הקדמות ולא תוך אמונתו לבורא העולם. אם כן שמירת מצוות השבת מקרבת אל הבורא יותר מהפרישות והנזירות.

וראה היאך שב הענין האֱלֹהִי הדבק באברהם ואחר כך בהמון סגולתו ובארץ הקדושה, מביא האומה מדרגה אחר מדרגה, ונוהר בזרע עד שלא נמלט מהם אחד, והניח אותם בטוב שבמקומות והפורה שבהם והרבים הרבוי הוא המופלא, עד שהעתיק אותם ונטעם באדמה הראויה לסגולה.

ונקרא: "אֱלֹהִי אברהם ואֱלֹהִי יצחק" כאשר נקרא: "יושב הכרובים" ו"יושב ציון ושוכן ירושלים", לדמותם בשמים, כמו שאמר: "היושבי בשמים", מפני הראות אורו באלה כהראותו בשמים, אך במיצוה עם ראויים לקבל האור ההוא, והוא מאציל אותו עליהם, ונקרא זה ממנו אהבה. והיא אשר נקבעה לנו ונתחייבנו להאמינה ולהודות עליה ב"אהבת עולם אהבתנו", כדי שנשים אל לבבנו שהתחלה ממנו לא ממנו אנחנו, כמו שנאמר בבריאת החי על דרך הדמיון שהוא לא ברא עצמו אך האֱלֹהִים יצרו והתקינו

ואם תעבור כך וכו'. ואם רגש ההודי' והשמחה יגבר לניגון וריקוד. לא הניחה אותם התורה מופקרים וכו'. לא השאירה התורה את הדבר לשיפוטו של כל יחיד. הודאה בדיבור מעשי. כאילו האדם מודה על ידי דיבור המתבטא במעשיו. האיך שב הענין האֱלֹהִי וכו'. איך כת ההשגחה העליונה חוזר אחרי כל הקורות הימים. שהתחלה ממנו וכו'. היחס שבינינו לבין אֱלֹהִים התחיל לא מאתנו ע"י שאנחנו עבדנוהו אלא על ידי שה' קרבנו אליו ביחדו אלינו את הענינים הסגולתיים.

כאשר ראה חומר שראוי לצורה ההיא כן הוא יתברך המתחיל להוציאנו ממצרים להיות לו לעם סגולה ויהיה לנו למלך, כאשר הוא אומר ושונה (ויקרא כ"ב, כ"ג, ובמדבר ט"ו, מ"א): "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לא־להים", ועוד, שאמר: "ישראל אשר בך אתפאר".



ג. ממשלת האדם על עצמו רמב"ם. שמונה פרקים 1. פרק ג'

אמרו הקדמונים, כי יש לנפש בריאות וחולי כמו שיש לגוף בריאות וחולי. ובריאות הנפש היא, שתהיה תכונתה ותכונת חלקיה תכונות שתעשה בהן תדיר הטובות והפעולות הנאותות. וחוליה הוא, שתהיה תכונתה ותכונת חלקיה תכונות שתעשה בהן תדיר הרעות והפעולות המגונות. אמנם בריאות הגוף וחליו מלאכת הרפואות תחקור עליהם, וכמו שחולי הגוף ידמו להפסד הרגשותיהם במה שהוא מר שהוא מתוק ובמה שהוא מתוק הוא מר, ויצירו הנאות בצורות בלתי נאות, ותחזק תאותם ותרבה הנאתם בענינים אין הנאה בהם כלל לבריאות, ואפשר שיהיה בהם צער כאכילת עפר ופחמים והדברים העפוצים והחמוצים מאוד וכיוצא באלו מן המזונות אשר לא יתאוו להם הבריאים אבל ימאסו אותם, כן חולי הנפשות, רצוני לומר, הרעים ובעלי המדות הרעות ידמו במה שהוא רע שהוא טוב ובמה שהוא טוב שהוא רע, והאדם הרע יתאוה לעולם להפלגת פעולות רעות אשר הן באמת רעות וידמה בעבור חלי נפשו שהן טובות.

וכמו שהחולים הגופניים כשידעו חלים ולא ידעו מלאכת הרפואות ישאלו הרופאים ויודיעו מה שצריך לעשותו, ויזהירו מה שידמהו ערב והוא בהפך חלים, ויכריחו לקחת דברים הנמאסים והמרים עד שיבראו גופתם וישבו לבחור בטוב ולמאוס ברע, כן חולי הנפשות צריך להם שישאלו החכמים, שהם רופאי הנפשות, ויזהירו מן הרעות ההן אשר יחשבו בהן שהן טובות, וירפאו אותם במלאכה אשר ירפאו בה מדות הנפש, אשר אזכרה בפרק שלאחר זה.

אמנם, חולי הנפשות אשר לא ירגישו בחלים וידמו בו שהוא בריאות, או ירגישו בו ולא יתרפאו, אחריתם למה שיהיה אחרית החולה כשימשוך אחר הנאותיו ולא יתרפא,

ג. העפוצים. המקיים את השנים. להפלגת. לריבוי. והוא בהפך חלים. וזה מוזיק לחלים או

שהוא ימות בלי ספק. אבל המרגישים והם נמשכים אחר הנאותיהם אמרה בהן התורה האמתית מספרת דבריהם (דברים כ"ט, י"ח): "כי בשרירות לבי אלך למען ספות הרוה את הצמאה", רצונה לומר, שהוא מכון לרוות צמאו והוא מוסיף לעצמו צמא אך על שאינם מרגישים בדבר, אמר שלמה המלך, עליו השלום, עליהם (משלי י"ב, ט"ו): "דרך אויל ישר בעיניו ושומע לעצה חכם". רצונו לומר, שומע לעצת החכם – חכם, מפני שיודיעהו הדרך שהיא ישרה באמת ולא אשר יחשבה שהיא ישרה, ואמר (משלי י"ד, י"ב): "יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות". ואמר עוד בחולי הנפשות האלה בהיותם בלתי יודעים מה יזיקם ומה יועילם (משלי ד', י"ט): "דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו".

אך מלאכת רפואות הנפשות הוא כמו שאספר בפרק הרביעי.



2. פרק ד'

המעשים הטובים הם המעשים השוים, הממוצעים בין שני הקצוות ששניהם רעים, האחד מהם תוספת והשני חסרון. מעלות המדות הן תכונות נפשיות וקניינים ממוצעים בין שתי תכונות רעות, האחת מהן יתירה והאחת חסרה. מן התכונות האלו תתחייבנה הפעולות ההן, והמשל בזה – הוהירות, שהיא מידה ממוצעת בין רוב התאוה ובין העדר הרגש ההנאה. ווהירות היא מפעולות הטובות ותכונות הנפש אשר תתחייב ממנה הוהירות, היא מעלת המדות. אבל רוב התאוה הוא הקצה הראשון והעדר הרגש ההנאה לגמרי הוא הקצה האחרון, ושניהם רע גמור. ושתי תכונות הנפש אשר מהן יתחייב רוב התאוה, והיא התכונה היתרה, והעדר ההרגשה, והוא התכונה החסרה, שתיהן יחד פחיתות מפחיתות המדות. וכן הנדיבות ממוצעת בין הכילות והפיזור; והגבורה ממוצעת בין המסירה לסכנות ובין רך הלבב; והסלסול ממוצע בין ההתנשאות ובין הנבלה. ופירוש "סלסול" הוא מי שמתכבד כראוי ואינו מתנבל בדבר. וההתנשאות היא שיתכבד האדם יותר מן הראוי לו, והנבלה ידועה, והיא שיעשה אדם מעשים בלתי הגונים שיש בהם פחיתות הרבה וחרפה; והנחת ממוצעת בין הקטרוג והקנטרנות ובין רכות הטבע מה שקורים בלעז 'אם ולד',

יתפרש: שמה שנדמה להם כך הרי זה רק משום שחלים הפך הטעם. מספרת דבריהם. מוסרת מה שהם רגילים לומר. ובין הנבלה. ההתנהגות המבוזה. מי שהוא בלא דבור ובלא מעשה. שאינו מגיב כלל

והוא מי שהוא בלא דבור ובלא מעשה לכבודו טבעו וקור מזגו, והוא כנגד הקטרוג שיבא מחדוד טבעו והום מזגו; והעונה ממוצעת בין הגאווה ושפלות הרוח; וההסתפקות ממוצעת בין אהבת הממון ובין העצלות; וטוב לב ממוצע בין הנבלה ויתרון טוב הלבב. ומפני שאין למדות האלו שם ידוע בלשוננו, צריך לפרש עניניהם ומה שרוצים בהם הפילוסופים: לב טוב קוראים מה שכל כונתו להטיב לבני אדם בגופו, בעצתו, בממונו, בכל יכלתו, בלתי שישגהו נזק או בזיון – והוא האמצעי. והנבל הוא הפך זה, והוא מי שאינו רוצה להועיל לבני אדם בדבר, אפילו במה שאין לו בו חסרון ולא טורח ולא נזק – והוא הקצה האחרון. ויתרון טוב הלבב הוא שעושה דברים הנזכרים בלב טוב, ואפילו אם ישיגהו בזה נזק גדול, או בזיון, או טורח רב והפסד מרובה – והוא הקצה הראשון. והסבלנות – הכעס והעדר הרגשת חרפה ובוז ובושת הפנים – ממוצעת בין העזות והבישנות. פירוש זה נראה לי מדברי רבנו, זכרונו לברכה, שהבישן הוא אצלם מי שיש לו רוב בשת, ובשת פנים הוא הממוצע, ממאמרם (אבות פ"ב, ה'): "לא הביישן למד", ולא אמרו: "אין בושתי פנים למד", ואמרו (אבות פ"ה, כ'): "בושתי פנים לגן עדן" ולא אמרו "הביישן". ולזה סדרתים כך. וכן שאר המדות תצטרכנה על כל פנים לשמות מונחים להן מהסכמה שיהיו הענינים מובנים.

והרבה פעמים יטעו בני אדם באלו הפעולות ויחשבו אחד מהקצוות טוב ומעלה ממעלות הנפש, ופעמים יחשבו הקצה הראשון טוב, כמו שיחשבו המסירה לסכנות מעלה, ויקראו המוסרים עצמם לסכנה "גבורים", וכשיראו מי שהוא בתכלית זאת המדה, רצוני לומר, שמוסר עצמו לסכנות ומוסר עצמו למיתה בכוונה, ופעמים ינצל במקרה, יחשיבוהו בזה ויאמרו עליו שהוא גבור. ופעמים יחשבו הקצה האחרון שהוא טוב ויאמרו על פחות הנפש שהוא סבלן, ועל העצל שהוא שמח בחלקו, ועל נעדר הרגש ההנאות לעובי טבעו שהוא נוהר, כלומר, ירא חטא. ועל זה המין מן הטעות יחשבו גם כן הפזור ויתרון הלב מן הפעולות הטובות, וזה כולו טעות.

ואמנם ישובח באמת הממוצע, ואליו צריך האדם שיכוין וישקול פעולותיו כולן תמיד עד שתמצענה. דע, שאלו המעלות והפחיתות אשר למדות לא תגענה ולא תתישבנה בנפש רק בכפל הפעולות מן המדה ההיא פעמים רבות ובזמן ארוך והרגילות בהן, ואם

לא בדיבור ולא במעשה. והוא כנגד. והוא הניגוד. בין הנבלה ויתרון טוב הלבב בין הגסות שאינה מתחשבת עם הוולת. בלתי שישגהו. כשלא ישיגהו. תצטרכנה על כל פנים לשמות מונחים להם מההסכמה. יש צורך להמציא הגדרת מונחים, שלפי המוסכם מורות על זה. פחות הנפש. שאיננו מרגיש בביונו. לעובי טבעו מה שנובע אצלו מתוך קהות רגשותיו וגסותם. בכפל הפעולות. בחזרה על

היו הפעולות ההן טובות יהיה המגיע לנו מן מעלה, ואם היו רעות יהיה המגיע לנו מהן פחיתות. ומפני שאין אדם בטבעו בתחלת ענינו בעל מעלה ולא בעל חסרון, כמו שנבאר בפרק שמיני, והוא ירגיל בלי ספק פעולות מקטנותו כפי מנהג קרוביו ואנשי ארצו, אפשר שתהיינה הפעולות ההן ממוצעות, ואפשר שתהיינה מותרות או מחוסרות, כמו שספרנו, ותהיה נפשו חולה. וראוי שילכו ברפואתה בדרך רפואות הגופים בשוה, כמו שהגוף כשיצא משויו נראה על איזה צד נטה ויצא ונעמוד כנגדו בהפוכו עד שישוּב על השווי. וכשישתה נסלק ידינו מן ההפוך ונשוב לעשות מה שיעמידהו על שויו, כן נעשה במדות בשוה. והמשל בו: כשנראה אדם שהיתה לו תכונה בנפשו, וחסר בה נפשו מכל טובה לרוב הכילות, וזו פחיתות מפחיתות הנפש; והפועל אשר יעשו מפעולות הרע הוא, כמו שבארנו בזה הפרק, וכשנרצה לרפאות זה החולי לא נצוהו להרגיל בנדיבות, שזהו כמו שירפא מי שגיבר עליו החום בדבר הממוצע השוה שלא יבריאהו מחוליו, אבל צריך שנביאהו לפזר, ויכפול מעשה הפיזור פעם אחר פעם פעמים רבות, עד שתסור מנפשו התכונה המחייבת לכילות, ויהיה קרוב להגיע אל תכונת הפזר, ואז נסלק פעולות הפזר ונצוהו להתמיד על פעולות הנדיבות, וישקוד עליהן, לא יתיר ולא יחסר. וכן כשנראהו מפזר נצוהו לעשות פעולות הכילות ולשנותן, אבל לא ישנה פועל הכילות פעמים רבות כשנותו פועל הפזר. וזה החדוש הטוב הוא סדר הרפואות וסודה, והוא שישוּב האדם מן הפזר לנדיבות יותר קל ויותר קרוב לשוב משובו מן הכילות לנדיבות, וכן שוב נעדר הרגשת ההנאה נזהר וירא חטא יותר קל ויותר קרוב לשוב משוב בעל התאוות לנוהר. ולזה נכפל על בעל התאוות פעולות העדר ההנאה יותר משנכפל על נעדר ההרגשות ההנאה פעולות התאוות. ונחייב רך הלבב מסירת עצמו לסכנות יותר משנחייב המוסר עצמו לסכנות רכות הלבב. ונרגיל הנבל ביתרון טוב הלבב יותר משנרגיל מי שיש לו יתרון לב טוב בנבלה. זה סדר רפואות המדות וזכרהו.

ולזה הענין לא היו החסידים מניחים מתכונות נפשתיים תכונה הממוצעת בשוה, אך היו נוטים מעט לצד היתר או החסר על דרך הסייג והשמירה. רצוני לומר על דרך משל, שהיו נוטים מן הזהירות לצד העדר הרגש ההנאה מעט, מן הגבורה – לצד מסירות נפשו

המעשים הרבה פעמים. בתחלת ענינו. בהולדו. כמו שספרנו. כמו שאמרנו. בשוה. בדומה. כשיצא משויו. כשיצא משויו משקלו, דהיינו – כשאינו בריא. צריך שנביאהו. צריכים להרגילו. אבל לא ישנה פועל הכילות וכו'. אין צורך לחזור הרבה על השרשת תכונת הכילות. (באשר לצד זה קל להתרגל יותר מאשר להיפוכו). וזה החידוש הטוב וכו'. ענין זה שאין ההרגל בשירוש נטיה חולנית דומה האחד לשני, שיש שנדרש יותר הרגל, ויש – פחות. ולזה הענין. ומטעם זה. על דרך הסייג והשמירה. לא מצד הערך החיובי שיש בהתקרבות לקיצוניות המנוגדת, אלא מפני שממנה קל יותר להגמל בעוד שע"ז ישמר

בסכנות מעט, מטוב הלבב – לצד יתרון טוב הלבב מעט, מן העגנה – לצד שפלות הרוח מעט, וכן בשאר הענינים. ואל זה הענין רמזו באמרם: לפני משורת הדין.

אבל מה שעשו אותם החסידים בקצת הזמנים, וקצת אנשים מהם גם כן, מנטות אחר הקצה האחר בצום, וקימה בלילות, והנחת אכילת בשר ושתית יין, והרחקת הנשים, ולבוש הצמר והשער, ושכונה בהרים והתבודד במדבריות, לא עשו מזה אלא דרך רפואות, כמו שזכרנו, ולהפסד אנשי המדינה גם כן, כשיראו שהם נפסדים בחברתם וראות פעולותיהם, עד שיפחדו מהפסד מדותיהם בעבורם, על כן ברחו להם למדברות ולמקום שאין שם אדם רע, כמאמר ירמיה הנביא עליו השלום (ירמיה ט', א'): "מי יתנני במדבר מלון אורחים ואעזבה את עמי ואלכה מאתם כי כלם מנאפים עצרת בוגדים". וכאשר ראו הכסילים שהחסידים עשו אלו הפעולות ולא ידעו כונתן, חשבו שהן טובות וכוונו אליהן, בחשבם שיהיו כמותם, ויענו את גופתם בכל מיני ענוי, ויחשבו שהם הקנו לעצמם מעלה ומדה טובה ושעשו טובה, ושבזה יתקרב האדם לשם, כאילו השם יתברך שונא הגוף ורוצה לאבדו, והם לא ידעו שאלו הפעולות רעות, ושבחן תגיע פחיתות מפחיתות הנפש; ואין להמשיכם אלא לאיש שאינו יודע במלאכת הרפואות, כשיראה בקיאים מהרופאים שהשקו חולים נוטים למות סמים הנקראים בערבי 'שהס הנטל' ובלעז – 'קולקונטרידא ואשקמוניאה', ו'הצבר' ובלעז 'אלואי' וכיוצא בהם, ופסקו מהם המזון, ונרפאו מחולים, ונמלטו מן המות הצלה גמורה, ואמר הסכל ההוא: אחר שאלו הדברים מרפאים מן החולי, כל שכן שיעמידו הבריא על בריאותו או יוסיפו בה! והתחיל לקחת אותם תמיד ולהתנהג בהנהגות החולים, שהוא יחלה בלי ספק – כן הם חולי הנפשות בלא ספק בלקחם הרפואות על הבריאות.

וזאת התורה התמימה המשלמת אותנו, כמו שהעיד עליה יודעה (תהלים י"ט, ח'): "תורת ה' תמימה משיבת נפש עדות ה' נאמנה מחכימת פתי", לא זכרה דבר מזה, ואמנם כוונתה להיות האדם טבעי הולך בדרך האמצעית, יאכל מה שיש לו לאכול בשווי, וישתה מה שיש לו לשתות בשווי, ויבעול מה שמותר לו לבעול בשווי, וישכון במדינות ביושר ובאמונה ולא שישכון במדברות ובהרים, ולא שילבש הצמר והשער, ולא שיענה גופו, והזהירה מזה לפי מה שבא בקבלה ואמר (במדבר ו', י"א): "וכפר עליו מאשר חטא על

מלהכשל בקיצוניות האחרת. ואל זה הענין רמזו וכו'. ומבחינה זאת הוא שיש לחייב את ה'לפנים משורת הדין'. (כלומר, שלפנים משורת הדין אין לו ערך של חשיבות מצד עצמו, ואין בזה כלל משום חסידות לנקוט בדרך זו, אלא רק בתור סיג). וקצת אנשים מהם גם כן. שגם בני אדם אחרים נטו לנהוג כמותם במקצת. ולהפסד אנשי המדינה. או מחמת קלקול החברה שבה הם נמצאים. על הבריאות. בעוד שהם בריאים. המשלמת אותנו. המביאה אותנו אל השלמות.

הנפש", ואמרו רבנן זכרונם לברכה (תענית י"א): "וכי על איזה נפש חטא זה? אלא שמנע עצמו מן היין! והלא דברים קל וחומר: מה זה שציער עצמו מן היין צריך כפרה – המציער עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה!" ובדברי נביאינו וחכמי תורתנו ראינו, שהיו מכוונים על הענוי ושמירת נפשם וגופם על מה שתחייבם התורה, וענה השם יתברך על יד נביאו למי ששאל לצום יום אחד בעולם אם יתמיד אם לאו, והוא אמרם לזכריה הנביא (זכריה ז', ג'): "האבכה בחדש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים", וענה אותם (זכריה ז', ה'): "כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי וזה שבעים שנה הצום צמתוני אני וכי תאכלו וכי תשתו הלא אתם האוכלים ואתם השותים"; אחר כן צוה אותם ביושר ובמעלה לבד ולא בצום, והוא אמרו להם (זכריה ז', ט'): "כה אמר ה' צבאות לאמר משפט אמת שפוטו וחסד ורחמים עשו איש את אחיו ואלמנה ויתום גר ועני אל תעשו ורעת איש אחיו אל תחשבו בלבבכם". ואמר אחר כך (זכריה ח', י"ט): "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיו לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו". ודע, "שאמת" הן המעלות השכליות מפני שהן אמתיות לא תשתנינה, כמו שזכרנו בפרק השני, ו"השלום" הן מעלות המדות אשר בהן יהיה השלום בעולם.

ואשוב אל כוונתי, שאם יאמרו אלו המתדמים באומות מאנשי תורתנו, שאיני מדבר כי אם בהם, שהם אינם עושים מה שעושים אותו מהטריח גופתם ופסוק הנאותיהם אלא על דרך הלמוד לכחות הנפש, כדי שיהיו נוטים אל הצד האחד מעט, כמו שבארנו בזה הפרק, שראוי שיהיה האדם כן, זו היא טעות מהן, כאשר אבאר: והוא, שהתורה לא אסרה מה שאסרה ולא צותה מה שצותה אלא מפני זאת הסיבה, רצוני לומר, כדי שנתרחק מן הצד האחד יותר על צד ההרגל, שאסור המאכלות האסורים כולם, ואסור הבעילות האסורות, והאזהרה על הקדשה, ומה שהצריך בכתובת האשה וקדושיה ועם כל זה אינה מותרת תמיד, אבל תאסר בעת הנדות והלידה. ועם כל זה גזרו רבנן, זכרונם לברכה, למעט המשגל ומנעוהו ביום, כמו שבארנו ב"סנהדרין". זה כולו, אמנם צונו השם יתברך להתרחק מקצה רוב התאוה רחוק גדול, ולצאת מן המצוי אל צד העדר הרגשת ההנאה מעט, עד שתתחייב ותתחזק בנפשותינו תכונת הוהירות.

שהיו מכוונים. שהדברים מכוונים. המתדמים באומות מאנשי תורתנו. הנהגים מנהגי עכו"ם למרות שהם אנשי תורתנו. מהטריח גופתם וכו'. מעשיהם בצמצום ומניעת צרכי גופם רק מצד אימון כוחות נפשם. שהתורה לא אסרה וכו'. שבכלל איסורי התורה כבר כלול מה שצריך גם לשם אימון כוחות הנפש.

וכן כל מה שבתורה, כנתינת המעשרות, הלקט, השכחה, הפאה, והפרט, והעוללות, ודין שמיטה ויובל, והצדקה די מחסורו – זה כולו קרוב ביתרון טוב לבב, עד שנתרחק מקצה הנבלה רחוק גדול ונתקרב לקצה יתרון טוב לבב עד שיתחזק בנו לב טוב. ובזאת הבחינה בחן רוב המצות ותמצאן כולן שהן מלמדות ומרגילות כחות הנפש, כמו שאסרה הנקימה והנטירה וגאולת הדם באמרו: "לא תקום ולא תטור" (ויקרא י"ט, י"ח), "עזוב תעזוב" (שמות כ"ג, ה'), "הקם תקים" (דברים כ"ב, ד') עד שיחלש כח הכעס והרוגז, וכן "השב תשיבם" (דברים כ"ב, א'), עד שתסור תכונת הכילות, וכן "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן" (ויקרא י"ט, ל"ב), "כבד את אביך ואת אמך" (שמות כ', י"ב), "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך" (דברים י"ז, י"א), עד שתסור תכונת העזות ותגיע תכונת הבושת. ואחר כך, הרחיק מן הקצה האחרון, רצוני לומר, מרוב הבושת ואמר: "הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא י"ט, י"ז), "לא תגורו מפני איש" (דברים א', י"ז) עד שישור רוב הבושת גם כן וישאר בדרך האמצעי. וכשיבא האיש הסכל בלא ספק וישתדל להוסיף על אלו הדברים. כמו שיאסור המאכל והמשתה, מוסף על מה שנאסר מן המאכלים, או יאסור הזווג יותר על מה שנאסר מן הבעילות, ויתן כל ממונו לעניים או להקדש מוסף על מה שבתורה על ההקדשות ועל הצדקות ועל הערכים – יהיה עושה מעשים רעים והוא לא ידע, ויגיע אל הקצה האחר ויצא מן המיצוע לגמרי. ולחכמים בזה הענין דבר לא שמעתי כלל יותר נפלא ממנו, והוא בגמרא דבני מערבא בפרק התשיעי מ"נדריים" דבר בגנות המקבלים על עצמם שבועות ונדריים עד שישארו כעין אסורים, אמרו שם בזה הלשון: "אמר רב אידי בשם רבי יצחק: לא דיין במה שאסרה התורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים" וזה הענין שזכרנו בשוב בלא תוספת ובלא חסרון.

הנה התבאר לך מכל מה שזכרנוהו בזה הפירוש, שצריך לכוון אל הפעולות הממוצעות, ושלא יצא מהן אל קצה מן הקצוות, אלא על צד הרפואות, ולעמוד כנגדו בהפך. כמו שהאדם היודע במלאכת הרפואות, כשיראה מזוג שישתנה מעט שנוי לא ישכח ולא יניח החולי להתחזק עד שיצטרך אל רפואה חזקה בתכלית. וכשידע שאבר מאבריו חלוש, ישמרו תמיד ויתרחק מדברים המזיקים לו, ויכוון למה שיועילוהו, עד שיבריא האבר ההוא או עד שלא יוסיף חולשה – כן האדם השלם צריך לו שיוכור מדותיו תמיד, וישקול פעולותיו, ויבחן תכונות נפשו יום יום. וכל מה שיראה נפשו נוטה לצד קצה מן הקצוות ימהר ברפואה, ולא יניח התכונה הרעה להתחזק בשנותו מעשה הרע, כמו שזכרנו; וכן ישים לנגד עיניו המדות הפחותות אשר לו, וישתדל לרפאותן תמיד, כמו שזכרנו, שאי אפשר לאדם מבלתי חסרון, שהפילוסופים כבר אמרו: כבד הוא ורחוק

כבד הוא ורחוק וכו'. קשה ולא מצוי.

שימצא מי שהוא בטבע למעלות כולן. רצונם לומר, למעלות המדות ולמעלות השכליות מזומן ומוכן. אבל בספרי הנבואה נמצא בהם הרבה. אמר (איוב ד', י"ח): "הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה", (איוב ט"ו, י"ד): "מה יצדק אנוש עם אֵל ומה יזכה ילוד אשה", ושלמה המלך עליו השלום אמר סתם (קהלת ז', כ'): "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא".

ואתה יודע שאדון הראשונים והאחרונים משה רבנו, עליו השלום, כבר אמר אליו השם יתברך (במדבר כ', י"ב): "יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל, על אשר מריתם את פי בני מריבה על אשר לא קדשתם אותי". וחטאו, עליו השלום, הוא שנטה לצד אחד מקצוות ממעלות המדות, והוא הסבלנות, כאשר נטה לצד הרגזנות באמרו (במדבר כ', י'): "שמעו נא המורים", דקדק עליו השם יתברך, שיהיה אדם כמוהו כועס לפני עדת ישראל במקום שאין ראוי בו הכעס? וכיוצא בזה, בדין האיש ההוא הוא חלול השם הוא, מפני שמתנועעו ומדבריו כולם למדים, והיו מקוים להגיע בהם אל הצלחת העולם הזה והעולם הבא, ואיך יראה בו הכעס והוא מפעולות הרע, כמו שבארנו, ולא יבא כי אם מתכונות רעות מתכונות הנפש? אבל אמרו בענין: "מריתם פי" הוא כמו שאבאר, והוא שלא היה מדבר עם סכלים ולא עם מי שאין לו מעלה, אבל עם אנשים שהקטנה שבנשיהם היתה כחזקאל בן בוזי, כמו שזכרוהו חכמים, וכל מה שיאמר או יעשה יבחנוהו, וכאשר ראוהו שכעס אמרו, שהוא עליו השלום ודאי אין לו פחיתות מידה, ולולא שהיה יודע שהשם יתברך כעס עלינו בבקשת המים ושאנחנו הכעסנוהו יתברך לא היה כועס. ואנו לא מצינו שהשם יתברך כעס בדברו אליו בזה הענין, אבל אמר (במדבר כ', ח'): "קח את המטה והקהל את עדה". והנה יצאנו מכוונת השער, אבל התרנו ספק מספקי התורה, שנאמר בו דברים רבים, ונשאל פעמים רבות איזה חטא חטא, וראה מה שנאמר בו ומה שאמרנו בו אנחנו, והאמת תעשה דרכה.

ואשוב אל כוונתי, כי כשיהיה האדם שוקל פעולותיו תמיד, ומכוון אל אמצעותן יהיה במדרגה עליונה ממדרגת בני אדם, ובוהו יתקרב אל השם יתברך, וישיג אל טובו, וזוהי הדרך השלמה שבדרכי העבודה. וכבר זכרו חכמים, וזכרונם לברכה, זה הענין וכתבו עליו ואמרו (מועד קטן ה', סוטה ח'): כל השם אורחותיו ומשגיח בהם זוכה ורואה בישועתו של הקדוש ברוך הוא, שנאמר (תהלים נ', כ"ג): "ושם דרך אראנו בישע אֵלֵהִים" אל תקרי "ושם" אלא "ושם", והשימה הוא השעור והסברא.

וכיוצא בזה בדין האיש ההוא. ומעשה כזה באיש חשוב שכמותו. אבל אמרו בענין "מריתם פי". שאינו מובן במה המרו את פי ה'. "בחנוהו". יבררו תוכנו בכדי ללמוד ממנו דרך התנהגות. והשימה היא השעור והסברא. השיקול והמידה של הדבר בדייקנות כפי שזה ראוי להיות.

זה הענין אשר פירשנו בזה הפרק כולו בשוה. וזהו שעור מה שראינוהו שצריך בזה הענין.



3. פרק ה'

וצריך לאדם שישעבד כחות נפשו כולם לפי הדעת, כפי מה שהקדמנו בפרק שלפני זה, וישים לנגד עיניו תמיד תכלית אחת, והיא השגת השם יתברך כפי יכולת האדם לדעת אותו. וישים פעולותיו כולן, תנועותיו, מנוחותיו וכל דבריו מביאים לזו התכלית, עד שלא יהיה בפעולותיו דבר מפועל ההבל, רצוני לומר, פועל שלא יביא אל זאת התכלית. והמשל בו: שישים הכוונה באכילתו, בשתיתו, משגלו, שנתו, יקצתו, תנועתו ומנוחתו בבריאות גופו לבד. והכוונה בבריאות גופו, שתמצא הנפש כליה בריאים ושלמים לקנות החכמות ולקנות מעלות המדות ומעלות השכליות, עד שיגיע לתכלית היא. ועל זה ההיקש לא תהיה אז כוונתו אל ההנאה לבד עד שיבחר מן המזון והמשתה הערב. וכן בשאר ההנהגות, אבל יכוון אל המועיל, וכשיודמן שיהיה ערב – יהיה, וכשיודמן שיהיה בלתי ערב – יהיה, או יכוון אל הערב על דבר חכמת הרפואה, כמו שחלשה תאותו למאכל – יעוררה במזונות המתובלים הערבים שנפש האדם מתאוה להם, וכן מי שהתעוררה עליו מרה שחורה – יסירה בשמיעת הנגונים, במיני זמר, בטיול הגנות, בבנינים הנאים, חברת הצורות היפות וכיוצא בהם ממה שירחיב הנפש ויסיר חולי המרה השחורה. והכוונה בכל זה שיבריא גופו, ותכלית הכוונה בבריאות גופו לקנות חכמה. וכן כשיתעסק לקנות ממון, תהיה תכלית כוונתו בקבוצו שיוציאו במעלות ושימצאנהו לחושי גופו ולהמשיך מציאותו עד שישגיג וידע מהשם יתברך מה שאפשר לדעתו.

ועל זה ההיקש יש למלאכת הרפואות מבוא גדול מאד במעלות השכליות והמדות בידיעת השם יתברך, ובהגיע אל ההצלחה האמתית, ויהיו למודה ובקשתה עבודה מן העבודות הגדולות, ולא תהיה אז כאריגה וכנגרות, כי בה נשער פעולותינו, ותשובנה פעולות אנושיות מביאות אל המעלות האמתיות. כי האדם שיבא ויאכל מזון ערב אל

לפי הדעת. כפי השכל מחייב. וישים פעולתו וכו'. ויכוין שכל מעשיו יהיו רק בהתאם להגעה למטרה זו. ועל הוזה ההיקש. ועל דרך המחשבה זה. או יכוין אל הערב וכו'. לפעמים יתכוין דוקא למאכל ערב מצד היות הגוף צריך זאת בתור ריפוי. (להרבות התאבון כשזה נחלש). שיוציאו במעלות. שיוציא כסף לדברים חשובים. מבוא גדול. ערך חשוב.

החך, טוב הריח שנפש אדם מתאוה לו והוא מזיק לו, ואפשר שיהיה סיבה לחולי קשה או למיתת פתאם – זה והבהמה אצלי שוים ואין זה פועל אדם, מאשר הוא אדם בעל שכל, אמנם הוא פועל אדם מאשר הוא חי נמשל כבהמה נדמה. ואמנם יהיה פועל אנושי, כשיאכל המועיל לבד, ופעמים יניח הערב ויאכל הנמאס כפי בקשת המועיל, וזה פעל לפי הדעת, ובוה נבדל האדם מפעולותיו מזולתו. וכן כשיבעול שיתאוה מבלתי שישמור הנוק והתועלת, יש לו זה הפעל מאשר הוא בעל חי, לא מאשר הוא אדם. ואפשר שתהיה הנהגתו כולה לפי המועיל, כמו שזכרנו, אלא שישים תכליתו בריאות גופו ושלמותו מהחוליים לבד, ואין זה חסיד, כי כמו שבחר זה הנאת הבריאות, בחר זה האחר הנאת המאכל או הנאת המשגל, וכולם אין תכלית אמיתית לפעולותיהם. אבל הנכון, שישים תכלית כל מה שיתעסק בו בבריאות גופו והמשך מציאותו על השלמות, כדי שישארו כלי כחות נפשו, אשר הם איברי הגוף, שלמים, ותתעסק נפשו מבלי מונע במעלות המדות ובמעלות השכליות. וכן כל מה שילמדוהו מן החכמות ומן הדעות שישגיג משהו מהן – דרך לתכלית ההיא, כשאלת החשבון, ספר החרוטים, והתחבולות, ולהרבות משאלות אל ההנדסה, משיכת המשקלים והרבה כיוצא באלו תהיה כוונה בהן לחדד בהן השכל ולהרגיל כח השכלי בדרכי המופת, עד שיגיע לו לאדם קנין ידיעת ההקש והמופת מזולתו, ויהיה לו זה הדרך שיגיע בה לידיעת אמתות מציאות השם יתברך. וכן בדרכי האדם כולם אין צריך שידבר בהם אלא במה שתבא לנפשו בו תועלת או ירחק היוק מנפשו או מגופו, או בחכמה, או במעלה, או בשבח מעלה, או מעולה, או לגנות גנות, או מגונה. כי קללת בעלי החסרונות וזכרם לגנות אם תהיה הכוונה בהם לחסרם אצל בני אדם, עד שיתרחקו מהם ולא יעשו כמעשיהם, או מחויב הוא מעלה. הלא תראה אמרו יתברך (ויקרא י"ח, ג'): "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו", וספור הסדומיים, וכל מה שבא במקרא מגנות בעלי החסרונות וזכרם לגנאי, ושבח הטובים והגדלתם, אין הכוונה בהם רק מה שזכרתי לך, עד שימשכו בני אדם אחרי הדרכים הטובים האלה, ויתרחקו מדרכי הרעים ההם.

ואין זה פועל אדם וכו'. במקרה כזה אין מעשהו מבחינת היותו אדם בעל שכל אלא מבחינת התכונות הבהמתיות שבו. יהיה פועל אנושי. רק או תחשב התנהגותו כנובעת מבחינת האדם שבו. ואפשר שתהיה כוונתו וכו'. יתכן עוד אופן שאדם נוהר אמנם בדרכו לעשות רק הדברים התועלתיים, אולם זה רק מחמת רצונו לשמור שילמדו שלא לעשות כמעשיהם הוא דבר ראוי. וספור הסדומיים וכו'. מטרת ספורי התורה במאורעות שאירעו אינם ענין כשלעצמם, רק בכדי ללמוד מהם הלימוד הנצרך על בריאות גופו, מבלי שתהיה לפניו מטרה רוחנית. אין בו דין ודברים. הרי זה דבר ברור עד שיגיע לו לאדם וכו'. שמזה ילמד את דרכי ההגיון ללמד על ידם מדבר אחד על משנהו. קללת בעלי חסרונות וכו'. לגנות את המתנהגים שלא

וכשישים האדם כוונתו אל זה הענין, יבטל מפעולותיו ויחסר ממאמרו הרבה מאד, כי מי שיכוון אל זה הענין לא יתעורר לפתח הכותלים בזהב או לעשות רקום זהב בבגדיו הנאים, הא־להים, אם לא יכוון בזה להרחיב נפשו כדי שתבריא וירחיק ממנה חליה, עד שתהיה בהירה וזכה לקבל החכמות, והוא אמרם, זכרונם לברכה (שבת כ"ה): "דירה נאה ואשה נאה ומטה מוצעת לתלמידי חכמים". כי הנפש תלאה ותעכור המחשבה בהתמדת עיון הדברים הכעורים, כמו שילאה הגוף בעשותו המלאכות הכבדות עד שינוח וינפש, ואז ישוב למזגו השווה – כן צריכה הנפש גם כן להתעסק במנוחת החושים בעיון לפתוחים ולענינים הנאים, עד שתסור ממנה הליאות, כמו שאמרו: "כי חזי חלשי רבנן מגרסייהו הוו אמרי מילתא דבדיחותא". ויחשוב, שעל זה הצד לא יהיו אלה רעות, ולא מעשה הבל, רצוני לומר, עשית הפתוחים והציורים בבנינים, בכלים ובבגדים.

ודע שזאת המדרגה היא מדרגה עליונה מאד וחמורה, לא ישיגוה אלא מעט מזער ואחר הרגל גדול, וכשתזדמן מציאות האדם שזה ענינו, אני אומר שהוא למטה מן הנביאים, רצוני לומר, שישמש כחות נפשו כולם וישים תכליתם ידיעת השם יתברך לבד, ולא יעשה מעשה קטן או גדול, ולא ידבר דבר אלא שהפעל ההוא או הדבר ההוא מביא למעלה או למה שמביא אל מעלה, והוא יחשוב ויסתכל בכל פעל ותנועה, ויראה אם יביא את התכלית ההיא או לא יביא, ואז יעשהו. וזהו אשר בקש ממנו יתברך שנכוון אליו, באמרו (דברים ו', ה'): "ואהבת את ה' א־להיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך". רצוני לומר, בכל חלקי נפשך, שתעשה תכלית כל חלק ממנה תכלית אחת, והיא לאהבת השם יתברך. וכבר הזהיר הנביא עליו השלום על זה גם כן ואמר (משלי ג', ו'): "בכל דרכיך דעהו", ופירשו חכמינו, זכרונם לברכה, ואמרו (ברכות ס"ג): "אפילו לדבר עבירה", רצונם לומר, שתשים לפעל ההוא תכלית, והיא האמת, אף על פי שיש בה עבירה מצד אחד.

וכבר כללו חכמינו, זכרונם לברכה, זה הענין כולו בקצרה במלות מועטות, מורה על זה הענין הוראה שלמה מאד, עד כשאתה תבחן קוצר המלות איך ספרו זה הענין הגדול והעצום כולו אשר חברו בו חבורים ולא השלימוהו, תדע שנאמר בכח א־להי בלא ספק, והוא אמרם בצואותיהם (אבות פרק ב'): "וכל מעשיך יהיו לשם שמים".

וזהו הענין אשר בארנוהו בזה הפרק, וזהו שיעור מה שראינוהו ראוי לזכרו הנה לפי זאת ההקדמה.



כהוגן בכדי כי הנפש תלאה וכו'. הסתכלות במכוער מכבידה על הנפש. שיש בה עבירה מצד אחד. היינו שלפעמים אותו מעשה עצמו יכול להיות מעשה עבירה, ויתכן גם שיהיה מצוה, והכל לפי הצורך והכוונה. כשאתה תבחן קוצר המלים וכו'. בראיתנו את הצלחת חז"ל להכניס במלים מועטות דברים שממלאים בהם חבורים שלמים נוכח שזה היה בסיוע א־להי.

4. פרק ו'

אמרו הפילוסופים, שהמושל בנפשו, אף על פי שעושה המעשים הטובים והחשובים, הוא עושה אותם והוא מתאוה אל הפעולות הרעות, ונכסף אליהן, ויכבוש את יצרו, ויחלוק עליו בפעולותיו אל מה שיעוררוהו אליו כחותיו ותאותו ותכונת נפשו, ויעשה הטובות והוא מצטער בעשיתן ונוזק; אבל החסיד הוא נמשך בפעולתו אחר מה שתעוררהו תאותו ותכונתו, ויעשה הטובות, והוא מתאוה ונכסף אליהן. ובהסכמה מן הפילוסופים, שהחסיד יותר חשוב ויותר שלם מן המושל בנפשו, אבל אמרו, שהמושל בנפשו כחסיד בענינים רבים ומעלתו למטה ממנו בהכרח להיותו מתאוה לפעל הרע, ואף על פי שאינו עושה אותו, מפני שתשוקתו לרע היא תכונה רעה בנפשו. וכבר אמר שלמה המלך עליו השלום כיוצא בזה (משלי כ"א, י'): "נפש רשע אותה רע" ואמר בשמחת החסיד במעשה הטוב והצטער מי שאינו צדיק בעשיתו זה המאמר (משלי כ"א, ט"ו): "שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפועלי און". זהו הנראה מדברי הנביאים נאות למה שזכרוהו הפילוסופים.

וכאשר חקרנו דברי חכמים בזה הענין, נמצא להם שהמתאוה לעבירות ונכסף אליהן הוא יותר חשוב ויותר שלם מאשר לא יתאוה אליהן ולא יצטער בהנחתן, עד שאמרו, שכל אשר יהיה האדם יותר חשוב ויותר שלם תהיה תשוקתו לעבירות והצטערו בהנחתן יותר גדולות. והביאו בזה הדברים ואמרו (סוכה נ"ב): "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו". ולא דים זה, עד שאמרו, ששכר המושל בנפשו גדול לפי רוב צערו במשלו בנפשו, ואמרו (אבות פרק ה'): "לפום צערא אגרא". ויותר מזה, שהם צוו להיות האדם מתאוה לעבירות, עד שהזהירו מלומר, שאני בטבעי לא אתאוה לזאת העבירה, ואף על פי שלא אסרה התורה. והוא אמרם (ספרא קדושים): "רבי שמעון בן גמליאל אומר, לא יאמר אדם אי אפשר לאכול בשר בחלב, אי אפשרי ללבוש שעטנז, אי אפשרי לבא על הערוה, אלא אפשרי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי". ולפי המובן מפשוטי שני המאמרים בתחלת המחשבה הם סותרים זה את זה, ואין הענין כן, אבל שניהם אמת ואין מחלוקת ביניהם כלל. והוא, שהרעות אשר הן אצל הפילוסופים רעות, אשר אמרו, שמי שלא יתאוה אליהן יותר חשוב מן המתאוה אליהן ויכבוש את יצרו מהן, הם הענינים המפורסמים אצל בני אדם שהם רעים כשפיכת דמים, כגנבה וגזלה, ואונאה, ולהזיק למי שלא הרע לו, ולגמול רע למטיב לו, ולבוזות אב ואם וכיוצא באלו. והן המצוות שאמרו עליהן חכמים, זכרונם לברכה (יומא ס"ז), שאילו לא נכתבו ראויות הן ליכתב, ויקראו

ויחלוק עליו וכו'. הוא חולק על יצרו ומתגבר עליו לעשות שלא כפי שרצונותיו נוטים.

אותן קצת חכמינו האחרונים, אשר חלו חלי המדברים, מצוות השכליות. ואין ספק שהנפש, אשר תכסף לדבר מהן ותשתוקק אליו, שהיא חסרה, ושהנפש החשובה לא תתאוה לאחת מאלו הרעות כלל, ולא תצטער בהמנעה מהן. אבל הדברים שאמרו עליהם החכמים, שהכובש את יצרו מהם הוא יותר חשוב, וגמולו יותר גדול, הן התורות השמיעיות. וזה אמת, שאלמלא התורה לא היו רעות כלל, ומפני זה אמרו, שצריך האדם שיניח נפשו אוהבת אותן ולא יהיה מונע מהן אלא התורה. ובחון חכמתם, עליהם השלום, במה שהמשילו, שהם לא אמרו "אל יאמר אדם אי אפשי להרוג הנפש, אי אפשי לגנוב, אי אפשי לכזב, אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי", אבל הביאו דברים שמעייים כולם: בשר בחלב, לבישת שעטנז, עריות, ואלו המצוות וכיוצא בהן הן אשר קראן השם יתברך "חקות". ואמרו רבנן, זכרונם לברכה (יומא ס"ז): "חקים שחקקתי לך אין לך רשות להרהר בהם, עובדי עבודה זרה משיבים עליהם, והשטן מקטרג בהם, כגון פרה אדומה ושעיר המשתלח".

הנה התבאר לך מה שאמרנו, איזו מן העבירות יהיה מי שלא ישתוקק אליהן יותר חשוב מן המשתוקק אליהן וכובש יצרו מהן, ואיזו מהן יהיה הענין בהפוך וזה חדוש נפלא בהעמיד שני המאמרים ולשונם מורה על אמתות מה שבארנו וכבר נשלמו כונות זה הפרק.



ד. הדרגות הגבוהות בשלמות והדרכים אליהם רמב"ם. מורה נבוכים (ח"ג, פ' נ"א)

זה הפרק אשר נזכרהו עתה, אינו כולל תוספת ענין על מה שכללו אותו פרקי זה המאמר, ואינו רק כדמות חתימה, עם באור עבודת משיג האמתיות המיוחדות בד' ית', אחר השגתו איזה דבר הוא, והיישירו להגיע אל העבודה ההיא אשר היא התכלית אשר יגיע אליה האדם, והודיעו איך תהיה ההשגחה בו בעולם הזה עד שיעתק אל "צרור החיים".

אשר חלו חלי המדברים. כלומר שנטו אחרי כת האסכולה הפילוסופית של "המדברים", והיא כת ערבית בפילוסופיה (הרמב"ם מתנגד לחלוקה זו של המצוות, משום שלדעתו הכל מצוות בעלות טעם. עי' לעיל פ' י"ח, ד'). ובחון חכמתם. יש בידך להוכיח על חכמת חז"ל במה שדקדקו בדבריהם.

ד. עד שיעתק. עד שיגיע לחיי עוה"ב.

ואני פותח הדברים בזה הפרק במשל שאשאהו לך, ואומר: כי המלך הוא בהיכלו, ואנשיו כולם, קצתם אנשי המדינה וקצתם חוץ למדינה, ואלו אשר במדינה, מהם מי שאחוריו אל בית המלך ומגמת פניו בדרך אחרת, ומהם מי שרוצה ללכת אל בית המלך ומגמתו אליו, ומבקש לבקר בהיכלו ולעמוד לפניו, אלא שעד היום לא ראה פני חומת הבית כלל. מן הרוצים לבא אל הבית – מהם שהגיע אליו והוא מתהלך סביבו, מבקש למצא השער, ומהם מי שנכנס בשער והוא הולך בפרוודור, ומהם מי שהגיע עד שנכנס אל תוך הבית, והוא עם המלך במקום אחד, שהוא בית המלך; ולא בהגיעו אל תוך הבית יראה המלך או ידבר עמו, אבל אחר הגיעו אל תוך הבית אי אפשר לו מבלתי שישתדל השתדלות אחרת, ואז יעמוד לפני המלך ויראהו מרחוק או מקרוב, או ישמע דבר המלך או ידבר עמו.

והנני מפרש לך זה המשל אשר חדשתי לך, ואומר: אמנם אשר הם חוץ למדינה, הם כל איש מבני אדם שאין לו אמונת דת, לא מדרך עיון ולא מדרך קבלה, כקצות התור"ק, המשוטטים בצפון, והכושיים והמשוטטים בדרום, והדומים להם מאשר אתנו באקלימים האלה, ודין אלו כדין בעלי חיים שאינם מדברים ואינם אצלי במדרגת בני אדם, ומדרגתם בנמצאות למטה ממדרגת האדם ולמעלה ממדרגת הקוף, אחר שהגיע להם תמונת האדם ותארו והכרה יותר מהכרת הקוף.

ואשר הם במדינה אלא שאחוריהם אל בית המלך – הם בעלי אמונה ועיון, אלא שעלו בידם דעות בלתי אמיתיות, אם מטעות גדולה שנפל בידם בעת עיונם או שקבלו ממי שהטעם, והם לעולם מפני הדעות ההם, כל אשר ילכו – יוסיפו רוחק מבית המלך. ואלו יותר רעים מן הראשונים הרבה, ואלו הם אשר יביא הצורך בקצת העתים להרגם ולמחות זכר דעותם – שלא יתעו זולתם.

והרוצים לבא אל בית המלך ולהכנס אצלו אלא שלא ראו בית המלך כלל – הם המון אנשי התורה – רצוני לומר: עמי הארץ העוסקים במצוות.

והמגיעים אל הבית ההולכים סביבו – הם התלמודיים, אשר הם מאמינים דעות אמתיות מדרך הקבלה, ולומדים מעשה העבודות, ולא הרגילו בעיון שרשי התורה ולא חקרו כלל לאמת אמונה.

ואשר הכניסו עצמם לעיין בעיקרי הדת כבר נכנסו לפרוודור, ובני האדם שם חלוקי המדרגות בלא ספק.

חלוקי המדרגות. בדרגות שונות חלוקות זו מזו.

אבל מי שהגיע לדעת מופת כל מה שנמצא עליו מופת, וידע מן הענינים הא־לוהיים אמתת כל מה שאפשר שתודע אמתתו, ויקרב לאמתת מה שאי אפשר בו רק להתקרב אל אמתתו, כבר הגיע עם המלך בתוך הבית.

ודע, בני, שאתה, כל עוד שתתעסק בחכמות הלמודים ובמלאכת ההגיון, אתה מהכת המתהלכים סביב הבית לבקש השער, – כמו שאמרו ז"ל על צד המשל: 'עדין בן זומא מבחוק', וכשתבין הענינים הטבעיים, כבר נכנסת בפרוודור הבית, וכשתשלים הטבעיות ותבין הא־לוהיות כבר נכנסת עם המלך, אל החצר הפנימית, ואתה עמו בבית אחד, – וזאת היא מדרגת החכמים והם חלוקי השלמות; אבל מי שישים כל מחשבתו, אחר שלמותו, בא־לוהיות, והוא נוטה כולו אל הא־לוה ית', והוא מפנה מחשבתו מזולתו, וישים פעולות שכלו כולם בבחינת הנמצאות, ללמוד מהם ראייה אל הא־לוה ית', לדעת הנהגתו אותם על איזה צד אפשר שתהיה – הם אשר באו אל בית המלך, – וזאת היא מדרגת הנביאים. יש מהם מי שהגיע מרב השגחתו ופנותו מחשבתו מכל דבר זולתי הא־לוה ית' עד שנא' בו (שמות ל"ד, כ"ח): "ויהי שם עם ד' – ישאל ויענה ידבר וידובר עמו במעמד ההוא המקודש; ומרב שמחתו במה שהשיג, "לחם לא אכל ומים לא שתה" – כי התחזק השכל, עד שנתבטל כל כח עב שבגוף, – ר"ל: מיני חוש המשוש; ויש מן הנביאים מי שיראה לבד, ויש מהם מי שיראה מקרוב ומהם מי שיראה מרחוק, – כאמרו (ירמי' ל"א, ג'): "מרחוק ד' נראה לי". וכבר הקדמנו לדבר במדרגות הנבואה.

ונשוב אל ענין הפרק, והוא – להזהיר שישים האדם מחשבתו בא־לוה לבדו, אחר שהגיע אל ידיעתו (כמו שבארנו), וזאת היא העבודה המיוחדת במשיגי האמיתות, וכל אשר יוסיפו לחשוב בו ולעמוד אצלו – תוסיף עבודתם. אבל מי שיחשב בא־לוה וירבה לזכרו מבלי חכמה, אבל הוא נמשך אחר קצת דמיון לבד, או נמשך אחר אמונה שמסרה לו זולתו, הוא אצלי, עם היותו חוץ לבית ורחוק ממנו, בלתי זוכר הא־לוה באמת ולא חושב בו, – כי הדבר ההוא אשר בדמיונו ואשר יזכר בפיו אינו נאווה לנמצא כלל, אבל הוא דבר בדוי שבדהו דמיונו, – כמו שבארנו בדברנו על התארים. ואמנם ראוי להתחיל בזה המין מן העבודה – אחר הציור השכלי, והיה כאשר תשיג הא־לוה ומעשיו כפי מה שישכלהו השכל, אחר כן תתחיל להמסר אליו, ותשתדל להתקרב לו, ותחזק הדבוק אשר

חלוקי השלמות. בעלי דרגות שונות בשלמות. בבחינת הנמצאות. לבחון טיבם של כל הנמצאים בעולם. קצת דמיון לבד. תיאורים דמיוניים שמצייר לעצמו את א־להים. תתחיל להתמסר אליו. עבודת ה' היינו מחשבה שכלית שאינה זזה מהענין הא־להי. ותחזק הדיבוק וכו'. הדבר המקשר אותך עם

בינך ובינו, והוא – השכל, – אמר (דברים ד', ל"ה): "אתה הראת לדעת כי ד' וכו'" ואמר (שם, ל"ט): "וידעת היום והשבות אל לבבך וגו'" ואמר (תהלים ק', י"ג): "דעו כי ה' הוא אֱלֹהִים". והנה בארה התורה כי זאת העבודה האחרונה, אשר העירונו עליה בזה הפרק, לא תהיה אלא אחר ההשגה – אמר (דברים י"א, י"ג): "לאהבה את ד' אֱלֹהֵיכֶם ולעבדו ככל לבבכם ובכל נפשכם" – והנה בארנו פעמים רבות כי האהבה היא כפי ההשגה, ואחר האהבה תהיה העבודה ההיא, אשר כבר העירו ז"ל עליה ואמרו: "זו עבודה שבלב". והיא אצלי – שישים האדם כל מחשבתו במושכל הראשון ולהתבודד בזה כפי היכולת. ולזה תמצא דוד ע"ה שצוה שלמה בנו והזהירו מאד בשני הענינים האלה – ר"ל: להסתכל בהשגתו ולהשתדל בעבודתו אחר ההשגה, – אמר (דבהי"א כ"ח, ט'): "ואתה שלמה בני, דע את אֱלֹהֵי אביך ועבדהו וגו', אם תדרשנו – ימצא לך וגו'" – והאזהרה לעולם היא על ההשגות השכליות, לא על הדמיונות, – כי המחשבה בדמיונות לא תקרא דעה, ואמנם תקרא (יחזקאל כ', ל"ב): "והעולה על רוחכם". הנה התבאר כי הכוונה אחר ההשגה היא – להמסר אליו ולהשיים המחשבה השכלית בחשקו תמיד – וזה ישלם על הרוב בבדידות ובהתפרדות. ומפני זה ירבה כל חסיד להפרד ולהתבודד, ולא יתחבר עם אדם רק לצורך הכרחי.

הערה: הלא בארתי לך שזה השכל אשר שפע עלינו מהאֱלֹהִים הוא הדבוק אשר בינינו ובינו. והרשות נתונה לך: אם תרצה לחזק הדבוק הזה – תעשה, ואם תרצה להחלישו מעט מעט עד שתפסקוהו – תעשה. ולא יתחזק זה הדבוק רק בהשתמשך בו באהבת האֱלֹהִים ושתהיה כוונתך אליה (כמו שבארנו), וחולשתו תהיה בשומך מחשבתך בדבר זולתו. ודע, שאתה – ולו היית חכם שבבני אדם באמתת החכמה האֱלֹהִית, – כשתפנה מחשבתך למאכל צריך או לעסק צריך, כבר פסק הדבוק ההוא אשר בינך ובין האֱלֹהִים ית' ואינך עמו אז, וכן הוא אינו עמך, כי היחס ההוא אשר בינך ובינו כבר נפסק בפועל בעת ההיא. ומפני זה היו מקפידים החסידים על השעות שהיו בטלים בהם מלחשוב באֱלֹהִים, והזהירו ממנו ואמרו: אל תפנו אֶל מדעתכם! ואמר דוד (תהלים ט"ז, ח'): "שויתי ד' לנגדי תמיד, כי מימיני בל אמוט" – הוא אומר: איני מפנה מחשבתי ממנו, וכאלו הוא יד ימיני, אשר לא ישכחה האדם כהרף עין, לקלות תנועתה – מפני זה לא אמוט – כלומר: לא אפול.

אֱלֹהִים והיינו הכח השכלי שבך. כי זאת העבודה וכו'. עבודת ה' האמיתית היא למעלה מאהבה, ואהבה היא עפ"י השגת גדלות ה', אם כן אין הכוונה למעשה המצוה הרגיל שזו אינה תנאי באהבה שתקדמנה. והאזהרה לעולם היא על ההשגות השכליות. כשאנו מוצאים שמוזרים אותנו על העבודה היא תמיד דרך הידיעה, וזו אינה התפיסה הדמיונית של ציור אֱלֹהִים אלא התפיסה השכלית.

ודע שמעשי העבודות האלו כולם, כקריאת התורה והתפלה, ועשות שאר המצוות, אין תכלית כוונתם – רק להתלמד ולהתעסק במצוות הא־לוה ית' ולהפנות מעסקי העולם, וכאלו אתה התעסקת בו ית' ובטלת מכל דבר זולתו. אבל אם תתפלל בהנעת שפתיך ופניך אל הכתל – ואתה חושב במקחך וממכרך, ותקרא התורה בלשונך – ולבך בבנין ביתך, מבלי בחינה במה שתקראהו; וכן כל אשר תעשה מצוה – תעשנה באבריך – כמי שיחפור חפירה בקרקע או יחטוב עצים מן היער, מבלי בחינת ענין המעשה ההוא, לא מי שצוה לעשותו ולא מה תכלית כוונתו, – לא תחשוב שהגעת לתכלית. אבל תהיה אז קרוב ממי שנאמר בהם (ירמי' י"ב, ב'): "קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם".

ומכאן אתחיל להישירך אל תכונת ההרגל והלמוד, עד שתגיע לזאת התכלית הגדולה. תחלת מה שתתחיל לעשות – שתפנה מחשבתך מכל דבר כשתקרא קריאת שמע ותתפלל, ולא יספיק לך מן הכוונה בקריאת שמע – בפסוק ראשון ובתפלה בברכה ראשונה. וכשתרגיל על זה ויתחזק בידך שנים רבות, תתחיל אחר כך, כל אשר תקרא בתורה ותשמענה, שתשים כל לבבך וכל נפשך להבין מה שתשמע או שתקרא. וכשיחזק זה בידך גם כן זמן אחר, תרגיל עצמך להיות מחשבתך לעולם פנויה בכל מה שתקראהו משאר דברי הנביאים, עד הברכות כולם, תכון בהם מה שתהגה בו ולבחון ענינו. וכשיודרכו לך אלו העבודות ותהיה מחשבתך בהם, בעת שתעשם, נקיה מן המחשבה בדבר מעניני העולם, הוזהר אחר כך מהטריד מחשבתך בצרכיך או במותרי מאכלך, וסוף דבר! – תשים מחשבתך במילי דעלמא בעת אכלך או בעת שתיתך, או בעת היותך במרחץ, או בעת ספרך עם אשתך ועם בניך הקטנים או בעת ספרך עם המון בני אדם – אלו זמנים רבים ורחבים המצאתים לך לחשוב בהם בכל מה שתצטרך אליו מעניני הממון והנהגת הבית ותקנת הגוף. ואמנם בעת מעשה העבודות התוריות לא תטריד מחשבתך אלא במה שאתה עושה, – כמו שבארנו. אבל בעת שתהיה לבדך מבלתי אחר, ובעת הקיצץ על מטתך, הוזהר מאד מלשום מחשבתך בעתים הנכבדים ההם בדבר אחר אלא בעבודה ההיא השכלית, והיא – להתקרב אל הא־לוה ולעמוד לפניו על הדרך האמתית אשר הודעתך, לא על דרך ההפעליות הדמיוניות. זאת התכלית אצלי אפשר להגיע אליה מי שיכין עצמו לה מאנשי החכמה בזה הדרך מן ההרגל.

אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגת האמתיות ושמחתו במה שהשיג לענין שיהיה בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו – ושכלו כלו בעת ההיא יהיה עם הא־לוה ית',

והוא לפניו תמיד בלבו – ואף על פי שגופו עם בני אדם, על הדרך שנאמר במשלים השיריים אשר נשאו לאלו הענינים: "אני ישנה ולבי ער – קול דודי דופק וגו'" – זאת המדרגה איני אומר שהיא מדרגת כל הנביאים, רק אמר שהיא מדרגת משה רבנו ע"ה, הנאמר עליו (שמות כ"ד, ב'): "ונגש משה לבדו אל ד' והם לא יגשו", ונאמר בו (שם ל"ד, כ"ח) "ויהי שם עם ד'", ונא' לו (דברים ה', כ"ח): "ואתה פה עמוד עמדי" – כמו שבארנו מעניני אלו הפסוקים. וזאת גם כן מדרגת האבות, אשר הגיעה קרבתם אל הא־לוה ית' עד שנודע שמו בהם לעולם (שמות ג', ט"ו): "א־להי אברהם, א־להי יצחק וא־להי יעקב... זה שמי לעולם". והגיע מהתאחד דעותם בהשגתו שכרת עם כל אחד מהם ברית קימת (ויקרא כ"ו, מ"א): "וזכרתי את בריתי יעקב וגו'". כי אלו הארבעה – ר"ל האבות ומשה רבנו – התבאר בהם מן ההתאחדות בא־לוה – ר"ל: השגתו ואהבתו – מה שהעיד עליו הכתוב, וכן השגחת הא־לוה בהם ובורעם אחריהם גדולה – והיו עם זה מתעסקים בהנהגת בני אדם והרבות ממון ומשתדלים במקנה ובכבוד; והוא אצלי ראה שהם, כשהיו עושים המעשים ההם, לא היו עושים אותם רק באבריהם לבד, ולבותם ודעותיהם לא יסורו מלפני הא־לוה. ויראה לי כי אשר חייב היות אלו הארבעה עומדים על תכלית זה השלמות אצל הא־לוה והשגחתו עליהם מתמדת ואפילו בעת התעסקם להרבות הממון – ר"ל: בעת המרעה ועבודת האדמה והנהגת הבית – היה מפני שתכלית כוונתם היתה בכל המעשים ההם – להתקרב אל הא־לוה קרבה גדולה. כי תכלית כוונתם כל ימי חייהם – להמציא אומה שתדע הא־לוה ותעבדהו (בראשית י"ח, י"ט): "כי ידעתיו למען אשר יצוה גו'". – הנה התבאר לך כי כוונת כל השתדלותם היתה לפרסם יחוד ד' בעולם ולהישיר בני האדם לאהבתו. ומפני זה זכו לזאת המדרגה – כי העסקים ההם היו עבודה גדולה וגמורה. ואין זאת מדרגה שיחשוב כיוצא בו להישיר להגיע אליה. אבל המדרגה ההיא אשר קדם זכרה לפני זאת אפשר להשתדל להגיע אליה בהרגל ההוא אשר זכרנוהו. ואל הא־לוה נשא תחנה ותפלה להסיר ולהרחיק המונעים המבדילים בינינו ובינו, ואע"פ שרוב המונעים ההם הם מאתנו – כמו שבארנו בפרקי זה המאמר (ישעי' נ"ו, ב'): "עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין א־לוהיכם".

וכבר בארו הפילוסופים – כי הכחות הגופניות בימי הבחורות ימנעו רב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המשכלות המביאות לחשקו ית'.

הגיע מהתאחד דעותיהם בהשגתו. וכתוצאה מהתיחדות מחשבתם באופן תדיר בהשגת ה'. אשר חייב וכו'. שאלה שהזכרו למרות היות מחשבתם קשורה עם א־להים תמיד מצא לנכון להתעסק בעניני העולם ולא ראו בזה סתירה. עונותיכם וכו' עי' לעיל פ"ה ס"ב.

כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הלחות הגופניות – כי כל אשר יחלשו כחות הגוף ותכבה אש התאוות יחזק השכל וירבה אורו ותוך השגתו וישמח במה ששיג – עד שכשיבוא האיש השלם בימים ויקרב למות, תוסיף ההשגה ההיא תוספת עצומה, ותרבה השמחה בהשגה ההיא והחשק למושג, עד שתפרד הנפש מן הגוף אז בעת ההנאה ההיא.

ועל זה הענין רמזו החכמים במוות משה ואהרן ומרים ששלשתם מתו בנשיקה – ואמרו שאמרו (דברים ל"ד, ה'): "וימת שם משה עבד ד' בארץ מואב על פי ד'" – מלמד שמת בנשיקה; וכן נא' באהרן (במדבר ל"ג, ל"ח): "על פי ד' וימת שם"; וכן אמרו במרים (ב"ב י"ז): "אף היא בנשיקה מתה" – אבל לא זכר בה "על פי ד'" והיותה – אשה, ואין טוב לזכור זה המשל בה, הכוונה בשלשתם – שמתו בענין הנאת ההשגה ההיא מרב החשק. ונמשכו החכמים ז"ל בזה המאמר שתקרא שם ההשגה המגיעת עם חזוק חשק א־לוהי ית': "נשיקה" – כאמרו: "ישקני מנשיקות פיהו וגו'". וזה המין מן המיתה, אשר הוא ההמלט מן המות על דרך האמת, לא זכרו חז"ל שהגיעה רק למשה ואהרן ומרים; אבל שאר הנביאים והחסידים הם למטה מזה, אך כולם תחזק השגת שכלם עם המות – כמו שנא' (ישעי' נ"ה, ח'): "והלך לפניך צדקך, כבוד ד' יאספך". וישאר השכל ההוא אחר כן לנצח על ענין אחד כי כבר הוסר המונע אשר היה מבדיל בינו ובין מושכלו בקצת העתים, ויעמוד בהנאה הגדולה ההיא, אשר אינה ממין הנאות הגוף – כמו שבארנו בחבורינו ובאר זולתינו לפנינו.

ושים לבך להבין זה הפרק, והשתדל בכל יכלתך להרבות העתים ההם אשר אתה בהם עם הא־לוה, או שאתה משתדל להגיע אליו, ולמעט העתים ההם אשר אתה בהם עם זולתו ובלתי משתדל להתקרב אליו. ובזאת ההישרה די לפי כוונת זה המאמר.



זה המין מן המיתה וכו'. וסוג זה של מיתה שלאמתו של דבר אינו אלא השתחררות מהמיתה. על ענין אחד. במצב בלתי משתנה. כבר הוסר המונע. היינו בגוף וחושיו.

ה. סוגי השלמות והשלמות העליונה
רמב"ם. מורה נבוכים (ח"ג, פ' נ"ד)

– כבר ביארו הפילוסופים הקדומים והאחרונים, שהשלמויות הנמצאות לאדם ארבעה מינים.

הראשון והוא הפחות שבהם, והוא אשר עליו יכלו ימיהם אנשי העולם, הוא שלמות הקנין, ר"ל: מה שימצא לאדם מממון ובגדים וכלים ועבדים וקרקעות וכיוצא באלו, ושיהיה האדם מלך גדול הוא מזה המין.

וזה שלמות, שאין דבקות בינו ובין האיש ההוא כלל. אבל הוא יחס אחר רוב הנאות דמיון גמור, רצוני לומר: שזה ביתי, וזה עבדי וזה הממון שלי, ואלו הם גדודי וצבאי. וכשיבחן גופו ימצא הכל חוצה לו. וכל אחד מאלו הקנינים הוא מה שהוא נמצא בפני עצמו. ומפני זה כשיעדר היחס ההוא ישכים האיש ההוא אשר היה מלך גדול, אין הפרש בינו ובין הפחות שבבני האדם, מבלתי שישתנה דבר מהדברים ההם אשר היו מיוחסות אליו. ובארו הפילוסופים כי מי שישים השתדלותו וטרחו לזה המין מן השלמות לא טרח רק לדמיון גמור, והוא דבר שאין לו קיימא, ואפילו יתקיים בידו הקנין ההוא כל ימי חייו, לא יהיה לו בעצמו שום שלמות.

והמין השני יש לו התלות בגוף האדם יותר מן הראשון, והוא שלמות תבנית הגוף וצורתו, רצוני לומר: שיהיה מזג האיש ההוא בתכלית השיווי ואבריו נערכים חזקים כראוי. וזה המין ג"כ מן השלמות אין לעשותו תכלית כוונה, מפני שהוא שלמות גופני. אין לו לאדם מאשר הוא אדם, אבל מאשר הוא בעלי חיים, וישתתף בזה עם הפחות שבבעלי חיים. ג"כ אלו הגיע כח אחד מבני אדם התכלית האחרון לא ישיג לכח פרד אחד חזק, כש"כ כח אריה או כח פיל. ותכלית זה השלמות כמו שזכרנו שישא משא כבד או ישבר עצם עב וכיוצא בזה ממה שאין תועלת גופנית גדולה, אך תועלת נפשית נעדרת מזה המין.

והמין השלישי הוא שלמות בגוף האדם יותר מן השני, והוא שלמות מעלות המדות, והוא שיהיו מדות האיש ההוא על תכלית מעלתם. ורוב המצוות אינן רק להגיע אל זה המין מן השלמות. וזה המין מן השלמות ג"כ איננו רק הצעה לזולתו, ואינו תכלית כוונה בעצמו. כי המדות כולן אינן רק בין האדם ובין זולתו, וכאלו זה השלמות במדותיו הוכן בה לתועלת בני האדם, ושב כלי לזולתו, שאם תעלה בלבך שאחד מבני אדם עומד לבדו ואין לו עסק עם אדם, נמצאו כל מדותיו הטובות עומדות בטלות אין צריך להם ולא ישלימוהו בדבר, אמנם יצטרך אליהם ויקבל תועלתם עם זולתו.

והמין הרביעי הוא השלמות האנושי האמיתי, והוא כשיגיעו לאדם המעלות השכליות, רצוני לומר: ציור המושכלות ללמוד מהם דעות אמתיות בא־להיות. וזאת היא התכלית האחרונה, והיא משלמת האדם שלמות אמתי, והיא לו לבדו, ובעבודה יזכה לקיומה הנצחי ובה האדם – אדם.



ו. דרך הפרישות היא דרך התורה רמב"ן. פר' על התורה (ויקרא י"ט, ב')

... בתו"כ ראיתי סתם: פרושים תהיו, וכן שנו שם "והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ה'", כשם שאני קדוש כך אתם תהיו קדושים, כשם שאני פרוש כך אתם תהיו פרושים. ולפי דעתי (וכו') הפרישות היא המוזכרת בכל מקום בתלמוד שבעליה נקראים "פרושים". והענין: כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין. א"כ ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזמת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין ובזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות שלא הוזכר איסור זה בתורה. והנה יהיה נבל ברשות התורה. לפיכך בא הכתוב אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות, ומעט במשגל כענין שאמרו (ברכות כ"ב:): שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, ולא ישמש אלא כפי הצורך בקיום המצוה ממנו, ויקדש עצמו מן היין במעוטו, כמו שקרא הכתוב הנזיר "קדוש", ויזכר הרעות הנזכרות ממנו בתורה, כענין שהזכירו: בגדי עם הארץ – מדרס לפרושים. וכמו שנקרא הנזיר "קדוש" בשמרו מטומאת המת גם כן. וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל בריבוי האכילה הגסה ומן הדבור הנמאס כענין שהזכיר הכתוב: וכל פה דובר נבלה. ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות, כמה שאמרו על ר' חייא שלא שח שיחה בטלה מימיו. באלו וכיוצא בהן באה המצוה הזאת הכללית, אחרי שפרט כל העבירות שהן אסורות לגמרי, עד שיכנס בכלל זאת הצוואה הנקיות בידיו וגופו כמו שאמרו (ברכות כ"ג:): "והתקדשתם" אלו מים ראשונים, "והייתם קדושים" אלו מים אחרונים "כי קדוש" – זה שמן ערב. כי אעפ"י שאלו מצוות מדבריהם, עיקר הכתוב בכיוצא בזה יזהיר שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם, שהם מלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים.



בדברי האחרונים

ז. הפרישות הנאותה והפרישות המזיקה
רמח"ל. מסילת ישרים (פרק י"ג)

הפרישות היא תחלת החסידות. ותראה שכל מה שביארנו עד עתה הוא מה שמצטרך אל האדם לשיהיה צדיק. ומכאן והלאה הוא לשיהיה חסיד. ונמצא הפרישות עם החסידות הוא כמו הזהירות עם הזרירות. שזה בסור מרע וזה בעשה טוב. והנה כלל הפרישות הוא משאז"ל: קדש עצמך במותר לך. וזאת היא הוראתה של המלה עצמה פרישות. ר"ל להיות פורש ומרחיק עצמו מן הדבר. והיינו שאוסר עצמו דבר היתר. והכוונה בזה שלא יפגע באיסור עצמו. והענין שכל דבר שיוכל להולד ממנו גרמת רע אע"פ שעכשיו אינו גורם לו וכל שכן שאינו רע ממש ירחק ויפרוש ממנו.

והתבונן ותראה שיש כאן ג' מדרגות: יש האיסורים עצמם, ויש סייגותיהם, והם הגזירות והמשמרות שגזרו חז"ל על כל ישראל, ויש הרחקים שמוטל על כל פרוש ופרוש לעשות להיות כונס בתוך שלו ובונה גדרים לעצמו, דהיינו להניח ההיתרים עצמם שלא נאסרו לכל ישראל ולפרוש מהם כדי שיהיה מרוחק מן הרע הרחק גדול. וא"ת מנין לנו להיות מוסיפים והולכים באיסורים, והרי חז"ל אמרו: לא דיך מה שאסרה התורה שאתה בא לאסור עליך דברים אחרים. והרי מה שראו חז"ל בחכמתם שצריך לאסור ולעשות משמרת כבר עשהו. ומה שהניחו להיתר הוא מפני שראו היותו ראוי להיתר ולא לאיסור. ולמה נחדש עתה גזירות אשר לא ראו הם לגזור אותם. ועוד שאין גבול לדבר הזה. ונמצא א"כ אדם שומם ומעונה ולא נהנה מן העולם כלל. וחז"ל אמרו שעתיד אדם ליתן את הדין על כל מה שראו עיניו ולא רצה לאכול הימנו אע"פ שהיה מותר לו והיה יכול. ואסמכוה אקרא (קהלת ב'): "וכל אשר שאלו עיני לא אצלתי מהם".

התשובה היא, כי הפרישות ודאי צריך ומוכרח. והזהירו עליו חז"ל הוא מה שאמרו: קדושים תהיו פרושים תהיו. עוד אמרו (תענית י"א): כל היושב בתענית נקרא קדוש ק"ו מנזיר. עוד אמרו (פסיקתא): צדיק אוכל לשובע נפשו, זה חזקיהו מלך יהודה שהיו מעלים לו על שלחנו ב' לטרין של ירק וכו'. עוד אמרו (כתובות ק"ד): ברבנו הקדוש שבשעת מיתתו זקף עשר אצבעותיו ואמר גלוי וידוע לפניך שלא נהניתי מן העולם הזה אפילו באצבע קטנה שלי. עוד אמרו: עד שאדם מתפלל על דברי תורה שיכנסו בתוך מעיו, יתפלל על אכילה ושתיה שלא יכנסו בתוך מעיו. הן כל אלה מאמרים מורים בפירוש צורך הפרישות והחובה בו. אמנם עכ"פ צריכים אנו לתרץ מאמרים המורים הפך זה. אך הענין הוא כי ודאי חילוקים רבים ועיקרים יש בדבר. יש פרישות שנצטוינו בו, ויש פרישות שהוזהרנו עליו לבלתי הכשל בו, והוא מ"ש שלמה המלך ע"ה (קהלת ז'): "אל תהי צדיק הרבה".

ונבאר עתה הפרישות הטוב ונאמר, כי הנה אחר שהתבאר לנו היות כל עניני העולם נסיונות לאדם, וכמו שכתבנו כבר למעלה והוכחנוהו בראיות, התאמת לנו ג"כ רוב חולשת האדם, וקרבת דעתו אל הרעות. יתברר בהכרח, שכל מה שיוכל האדם להמלט מן הענינים האלה ראוי שיעשהו, כדי שיהיה נשמר יותר מן הרעה אשר ברגליהם. כי הנה אין לך תענוג עולמי אשר לא ימשוך אחריו איזה חטא בעקבו.

דרך משל: המאכל והמשתה כשנוקו מכל איסורי האכילה, הנה מותרים הם. אמנם מילוי הכרס מושך אחריו פריקת עול, ומשתה היין מושך אחריו הזנות, ושאר מינים רעים. כל שכן שבהיות האדם מרגיל עצמו לשובע מאכילה ושתייה, הנה אם פעם אחד יחסר לו רגילותו, יכאב לו וירגיש מאד. מפני זה נמצא הוא מכניס עצמו בתוקף עמל הסחורה ויגיעת הקנין לשתהיה שולחנו ערוכה כרצונו. ומשם נמשך אל העול והגזל. ומשם אל השבועות וכל אשר החטאים באים אחר זה. ומסיר עצמו מן העבודה ומן התורה ומן התפלה. מה שהיה נפטר מכל זה אם מתחילתו לא משך עצמו בהנאות אלה. וכענין זה אמרו בענין בן סורר ומורה (סנהדרין ע"ד): עמדה תורה על סוף דעתו וכו'. וכן על ענין הזנות אמרו: (סוטה ב') כל הרואה סוטה בקלוקלה יזיר עצמו מן היין. ותראה כי זאת התחבולה גדולה לאדם למען הנצל מיצרו. כי כיון שבהיותו בעסק העבירה קשה עליו לנצחו ולכבוש אותו ע"כ צריך שבעודנו רחוק ממנה ישאיר עצמו רחוק. כי אז יהיה קשה ליצר לקרבו אליה. הנה הבעילה עם אשתו מותרת היא היתר גמור. אמנם כבר תקנו טבילה לבעלי קריין שלא יהיו ת"ח מצוים אצל נשיהם כתרנגולים. לפי שאע"פ שהמעשה עצמו מותר אמנם כבר הוא מטביע בעצמו של האדם התאוה הזאת ומשם יכול לימשך אל האיסור. וכמאמרם ז"ל (סנהדרין ק"ז): אבר קטן יש באדם משביעו רעב מרעיבו שבע. ולא עוד אלא שאפילו בשעה הראויה והעת ההגון אמרו על רבי אליעזר (נדריים כ'): שהיה מגלה טפח ומכסה טפחיים ודומה למי שכפאו שד, כדי שלא ליהנות אפילו בשעת הנאתו. המלבושים והקישוטים לא הזהירה התורה על יפיים או על תבניתם. אלא שלא יהיה בהם כלאים. ויהיה בהם ציצית. ואז כלם מותרים. אמנם מי לא ידע שמלבישת הפאר והרקמה תמשך הגאווה, גם הזנות ונבול פה. מלבד הקנאה והתאוה, והעושיק. הנמשכים מכל מה שהוא יקר על האדם להשיגו. וכבר אמרו חז"ל (בראשית רבא כ"ב): כיון שרואה היצר אדם שתולה בעקבו ממשמש בגדיו ומסלסל שעריו אומר זה שלי. הטיוול והדבור אם אינו בדבר איסור, ודאי דין תורה מותר הוא. אמנם כמה ביטול תורה נמשך ממנו. כמה מן הלשון הרע. כמה מן השקררים. כמה מן הליצנות. ואומר (משלי י'): "ברוב דברים לא יחדל פשע".

כלל הדבר – כיון שכל עניני העולם אינם אלא סכנות עצומות, איך לא ישובח מי שירצה לימלט מהם. ומי שמרבה להרחיק מהם. זהו ענין הפרישות הטוב, שלא יקח מן

העולם בשום שימוש שהוא משתמש ממנו, אלא מה שהוא מוכרח בו מפני הצורך אשר לו בטבעו אליו. הוא מה שהשתבח רבי במאמר שזכרתי, שלא נהנה מן העה"ז אפילו באצבע קטנה, עם היותו נשיא ישראל, ושולחנו שולחן מלכים בהכרח ליקר נשיאותו. וכמאמרם ז"ל (ע"ז י"א): "שני גויים בבטנך" זה רבי ואנטונינוס שלא פסק מעל שלחנם וכו' וחזקיה מלך יהודה כמו כן. ושאר המאמרים שזכרתי כלם מקיימים ומורים, שיש לאדם לפרוש מכל מה שהוא תענוג עולמי, למען לא יפול בסכנתו.

ואם תשאל ותאמר אם כן איפוא שזה דבר מצטרך ומוכרח, למה לא גזרו עליו החכמים כמו שגזרו על הסייגות ותקנות שגזרו. הנה התשובה מבוורת ופשוטה. כי לא גזרו חכמים גזרה אלא אם כן רוב הצבור יכולים לעמוד בה. ואין רוב הצבור יכולים להיות חסידים. אבל די להם שיהיו צדיקים אך השרידים אשר בעם החפצים לזכות לקרבתו ית' ולזכות בזכותם לכל שאר ההמון הנתלה בהם, להם מגיע לקיים משנת חסידים אשר לא יכלו לקיים האחרים הם הם סדרי הפרישות האלה. כי בזה בחר ד' שכיון שאי אפשר לאומה שתהיה כלה שוה במעלה אחת. כי יש בעם מדריגות מדריגות איש לפי שכלו. הנה לפחות יחידי סגולה ימצאו אשר יכינו את עצמם הכנה גמורה. ועל ידי המוכנים יזכו גם הבלתי מוכנים אל אהבתו יתברך והשראת שכינתו. וכענין שדרשו ז"ל בד' מינים שבלולב (ויקרא רבה פ' ל'): יבואו אלה ויכפרו על אלה. וכבר מצאנו לאלהיו ז"ל שאמר לריב"ל במעשה דעולא בר קושב (ירושלמי תרומות) כשהשיבו ולא משנה היא; אף הוא אמר לו וכי משנת חסידים היא.

אך הפרישות הרע הוא כדרך הסכלים אשר לא די שאינם לוקחים מן העולם מה שאין להם הכרח בו, אלא שכבר ימנעו מעצמם גם את המוכרח ויטרו גופם ביסורים ודברים זרים, אשר לא חפץ בהם ה' כלל. אלא אדרבא חכמים אמרו (תענית כ"ב): אסור לו לאדם שיסגף עצמו, בענין הצדקה אמרו (ירושלמי סוף פאה): כל מי שצריך ליטול ואינו נוטל הרי זה שופך דמים. וכן אמרו (תענית כ"ב): 'לנפש חיה' נשמה שנתתי בך החיה אותה. ואמרו: כל היושב בתענית נקרא חוטא. והעמידה בדלא מצי מצער נפשיה. והלל היה אומר (משלי י"ג): "גומל נפשו איש חסד" על אכילת הבוקר, והיה רוחץ פניו וידיו לכבוד קונו. קל וחומר מדיוקנאות המלכים. הרי לך הכלל האמיתי שכל מה שאינו מוכרח לאדם בעניני העוה"ז ראוי לו שיפרוש מהם. וכל שהוא מוכרח מאיזה טעם שיהיה כיון שהוא מוכרח לו, אם הוא פורש ממנו הרי זה חוטא. הנה זה כלל נאמן. אך משפט הפרטים על פי הכלל הזה אינו מסור אלא אל שיקול הדעת. ולפי שכלו יהולל איש. כי אי אפשר לקבץ על הפרטים כי רבים הם ואין שכל האדם יכול להקיף על כולם אלא דבר דבר בעתו.



**ח. ההתבטלות המוחלטת – תנאי לשלמות
הרב ר' דב בער מזריטשר (המגיד ממזריטש) לקוטי אמרים**

... ונודע שכל דבר שבעולם כשמביאים אותו לשרשו יכולה להעשות בו השתנות ממה שהי' מקודם. למשל, החטה כשרוצים לשנותה לעשות ממנה כמה חטים מביאים אותה לשרשה, שהוא כח הצומח בקרקע. וכן לא תצמח אלא בקרקע ולא במקום אחר. וגם שם לא תצמח עד שירדו גשמים וילחלו ויפסידו צורתה ותבא לבחינת אין, שהוא חומר ההיולי, שהוא בחינת חכמה כנודע, והוא שורש הכל כמ"ש "כולם בחכמה עשית". ואז יוכל לבא בה כח הצומח ויצמח ממנה כמה חטים.

וכן האדם כשיביא את עצמו לשרשו דהיינו לבחינת "אין" שמקטין את עצמו כמו החכמה שמקטנת את עצמה, ואז יהי' בו השתנות המדות האהבה והיראה וכיו"ב, הכל להש"י בלבד.



**ט. תוכן הקדושה – התבטלות לקב"ה
הרב ר' ש"ז מלאדי. תניא (מתוך פרק ו')**

יצד הקדושה אינו אלא השראה והמשכה מקדושתו של הקב"ה ואין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו, יתברך, בין בפועל ממש כמלאכים עליונים, בין בכח ככל איש ישראל למטה, שבכוחו להיות בטל ממש לגבי הקב"ה במסירת נפשו על קדושת ה'. ולכן אמרו חז"ל שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה שרויה כו' וכל בי עשרא שכינתא שריא לעולם, אבל כל מה שאינו בטל אצלו, יתברך, אלא הוא דבר נפרד בפני עצמו, אינו מקבל חיות מקדושתו של הקב"ה מבחינת פנימיות הקדושה ומהותה ועצמותה בכבודה ובעצמה, אלא מבחינת אחוריים שיורדים ממדרגה למדרגה רבבות מדרגות בהשתלשלות העולמות דרך עלה ועלול וצמצומים רבים עד שנתמעט כל כך האור והחיות מעוט אחר מעוט, עד שיכול להצטמצם ולהתלבש בבחינת גלות תוך אותו דבר הנפרד להחיותו ולקימו מאין ליש שלא להיות אין ואפס כבתחלה מקודם שנברא.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

י. ערך הדרך ארץ – לשלמות האדם

הרב ר' שמחה זיסל זיו (הסבא מקלם). מכתבים (התבונה, סיון תש"ז)

[מכתבך היום אלי, ראינו כי ידידינו וכו' נסע ליפו ללמד בפרישות שם. חשתי ולא התמהמהתי לכתב היום, להשיב לו בשמי כי שגה בזה הרבה מאד מאד וכו'].

ודע כי לא יוכל לעשות דבר זר שכזה בלי ישוב הדעת הדק היטב, רק מי שאין לו הרגש ב"נושא בעול עם חברו", וכו'.

הנה כל החוקרים קראו לאדם "מדיני". פי' – כי קיום העולם בלתי אפשר רק ע"י כולם. ולמה נברא כך? האם לא ה' יכול ח"ו בורא עולם לברא מבלי שיצטרכו זל"ז? אבל הוא להורות, כי האדם צריך לדאוג על תיקון נפשות זולתו כמו לעצמו. ויען כי האדם אין לו הרגש רק במילי דעלמא ולא במילי דשמיא, ע"כ נברא העולם באופן שמה שהוא דואג לזולתו, היא היא דאגת עצמו. כדומה, עובד אדמה דואג להכין לחם לבנ"א, להיות לו כל צרכי האדם כמלבושים וכו'. וכן החנוני נוסע למקומות רחוקים להכין מלבושים לבנ"א, והיא היא הכנתו לעצמו. וכן בכל עניני העולם – כנ"ל. ומה יבין המתבונן כי על אחת כמה וכמה במילי דשמיא, כל שכן וכל שכן הוא, כי דאגתו לזולתו היא היא דאגתו לעצמו.

וזה מחסדי השי"ת, אשר הוא דורש טובת האדם בלי תכלית, ורצה להעניקו שיהי' לו חלק טוב בכל העולם. ברא תיקון הגוף בזה האופן, ויבין מזה תיקון הנפש ג"כ, דוקא בדאגתו לזולתו, וכל מי שאינו דואג לזולתו אינו דואג לעצמו, כפי מה שנתבאר.

ומה יפה ונעים עפי"ז ביאור "כל מי שאינו בדרך ארץ אינו מן הישוב". כי אחרי שאינו מכיר במהות הבריאה, כי האדם נברא באופן שיבין כי דאגת זולתו היא היא דאגת עצמו, א"כ אינו יודע ומכיר ישובו של עולם ואסור לו לדור עם הבריות, כי הבריות מסתכנים ממנו. כמו שאמר החכם בס' "מגדול עוז" בפ' ד"א, וז"ל: וכל מי שאינו בדרך ארץ אינו חשוב לכלום, אלא כמו בהמה וחיות המדבר. ועליו נאמר: "ועיר פרא אדם יולד", עכ"ל. וכו'.

[גם עליך ידידי, אתמהמה כי כתבת (דברי הוללות – במחילה מכבודך) שאתה מקנא את ידידי שנסע ליפו ללמד בפרישות. אני איני מקנא אותו כלל, ואני חס עליו, שעושה דבר בלי חשבון, ואינו מבין מה זה פרישות].



בשולי המקורות

הצד השווה בכל שיטות מחשבת היהדות שאין אף דעה שתחייב סגפנות הפוגעת בגוף ובצרכיו היסודיים. אפילו הרמח"ל הרואה בגוף ובתאוותיו את היסוד המושך את האדם למטה ושואף כאילו להכשילו, גם הוא אינו מקבל את הדעה אותה מבקר קשה הרמב"ם "כאילו השם שונא הגוף ומבקש להכשילו". גם הוא רואה את הגבול הקיצוני בהמנעות ממותרות "שלא יקח מן העולם וכו' אלא מה שהוא מוכרח בו לפי הצורך אשר לו בטבעו אליו" (מס"י פי"ג). הגוף נצרך לאדם, שכן רק באמצעותו הוא יכול להעשות למה שהוא ראוי להיות.

בנקודה זו של המנעות **ממותרות**, שאין הגוף צריך להן לפי טבעו, גם הרמב"ם מזדהה אתו. "וכשישים האדם כונתו אל זה הענין יבטל מפעולותיו ויחסר ממאמרו הרבה מאד, כי אם שיכוון אל זה הענין, לא יתעורר לפתח הכתלים בזהב או לעשות רקים זהב בבגדיו הנאים. אם לא יכוין בזה להרחיב נפשו כדי שתבריא וירחיק ממנה חליה" (שמונה פרקים פ"ה). אולם הבדל גדול **בהעמדת הדגש וברכוז תשומת הלב** לנקודה היסודית. לפי המסילת ישרים כל תשומת הלב למלחמה עם היצר השואף דוקא למותרות בין בדברים המותרים בין בדברים האסורים. כאן היא נקודת התורפה. בזה עלול האדם להכשל, ועל כן בשטח זה של השתלטות על היצרים עיקר העיקרים של עבודת השלימות. ויש בזה לדעתו שני שלבים, השלב היסודי, **הכללי** - שורת הדין, והשלב **העליון**, בשביל יחידי סגולה - **לפנים משוה"ד** (השוה עם הרמב"ן שהוא קיצוני יותר).

לא כן לפי הרמב"ם. לא בזה הוא תפקיד חייו של האדם. השתלטות על היצרים הוא רק שלב **מוקדם**. וזה אפשר להשיג לאו דוקא על ידי מלחמה, זה ניתן להשיג ע"י **חנוך והרגל**. זוהי דרך **האמצע** של אדם **נורמלי**; חינוך בלתי הגון או חברה בלתי הגונה יכולה **להחליא** את האדם, **אבל** זהו חולי, כלומר בלתי נורמליות. האדם הטבעי אין מהוה אצלו בעיה שליטה על היצרים וכוונם לאפיק האמצעי. התפקיד העיקרי של האדם הוא **התמסרות לענינים מושכלים רוחניים**, וכשם שמצד אחד השתקעות ברדיפה אחרי תענוגות הגוף ומותרותיו מסיחה את דעתו של האדם מעיון שכלי, כמו כן מאידך גיסא, השתקעות האדם בעולם הרוח **ממילא מעלה** אותו מעל הענינים הבהמתיים של הגוף ותאוותיו. אדם זה רואה את הגוף כמקום משכן הנשמה ועל כן במדה זאת שהדברים נחוצים לקיומו, הרי יש בהם עזר למטרה העיקרית והוא מחייבם, יותר מזה - הרי הוא ללא תועלת וע"כ גם **טפשי**. האדם הרואה לפניו את המטרה הרוחנית לא יתפס לחיי תענוגות

פשוט משום שאינם כדאיים להעסקת המחשבה. משום כך אין גם קיימים שלבים בענין זה לפי הרמב"ם, דרך ההתנהגות הראוי' בשטח זה היא גם המינימום וגם המקסימום. לפני משוה"ד היא רק דרך רפואה כשהאדם במצב בלתי נורמלי, האדם הנורמלי הטבעי דרכו קבועה ומתוית בדיוק נמרץ.

מה שהרמח"ל רואה כאויב מספר אחד שאליו יש לכוונן את כל כובד כלי הנשק, הרמב"ם אינו מחשיב אפילו כיריב, הוא מבטל אותו במחי יד, הוא פשוט פוסע עליו. בשביל הרמב"ם השלימות היא בשטח אחר לגמרי.

הרמב"ם משחרר את האדם מלחץ העצבות וממועקת הפחד הבלתי פוסק, הנובעים מסכנת הכשלון המתמיד של "סומא ההולך על שפת הנהר" שמטיל עליו הרמח"ל. הוא מראה לאדם אפקים רחבים וממריץ אותו להתקדם לקראתם.

עם ציון הנקודות המפרידות שבין הרמב"ם לרמח"ל יש ביניהם מכל מקום קו משותף, והוא: בראיתם את המין האנושי מרוכז מסביב לאנשי המעלה. שהשאר הם בחינת צוות להם. אם נשוה את המין האנושי לשעור קומה של גוף אחד, הרי לפי זה אנשי המעלה מהוים את הראש. והיחסים ההדדיים שבינם לבין שאר העם יהיו על בסיס היחס של הראש לבין שאר חלקי הגוף ואבריו. עיקר החשיבות היא בראש, ותפקיד שאר חלקי הגוף הוא שע"י פעולתם הסדירה יאפשרו לראש לפעול את פעולתו המיוחדת והחשובה.

לא כן לפי הריה"ל. אמנם גם לפי דעתו מרכז האומה הוא סגולה הסגולה, דהיינו הנביאים, אולם מרכזיות זו מוגדרת אצלו בבחינת "לב", ותכנה - לאפשר ע"י פעולתה הסדירה את גילוי החיוניות של העם כולו לכל צורותיה. ואכן זה יוצא הגיוני ביותר לפי שיטתו - הן בנביא באה לידי ביטוי הסגולה התורשתית, הן לא בכח עצמם ובזכות עצמם זכו לזה, אלא בזכות העם, וממילא מובן שגדולה זו שזכו בה אף היא לא למען עצמם נועדה אלא בכדי שישמשו כמורי דרך להכרת אלהים. "לולא בני ישראל לא היתה התורה, ועוד כי לא היתה מעלתם בעבור משה, אבל מעלת משה היתה בעבורם, כי האהבה לא היתה כי אם בהמון זרע אברהם יצחק ויעקב" (כוזרי ב', נ"ז).

ריה"ל רואה לפניו את האידיאל של האדם השלם לאו דוקא ביחודי סגולה אלא בטיפוס נורמלי של איש ישראל, וכשלימות את השליטה המוחלטת של האדם על אבריו ורצונותיו, והוא מוצא את הדרך לכך על-ידי מצוות התורה המביאות את כל הנטיות שבאדם על סיפוקם. יש ערך, במדה

וגבול, גם לדברים שאפשר כאילו לאדם להתקיים גם בלעדיהם. ועודף המאכל והמשתה כשהוא בא בעתותי חג ומביא לידי שמחה והתרוממות הרוח, גם הוא תופס את מקומו בלוח השנתי של האיש המושלם, כשם שיש בו מקום לשעות של רצינות והתייחדות עם עצמו. הוא **לועג** על אלה החושבים להשיג שליטה על המאויים והרצונות על ידי **זכויים**. הוא מראה שזה מביא דוקא להיפך מזה.

אכן גם הוא מחייב הנזרות וחיי פרישות. אבל זוהי דרכם של **יחידי** סגולה, אשר הפרישות אינה משמשת לשם דיכוי עצמי, אלא נובעת מתוך **התעלות** עד אשר יראה את חברתו בחברת המלאכים "וישתומם במלא עם מפני שנעדר ממנו ראות מלכות שמים".

שער ד'

גוי ונחלתו

“ויתן להם ארצות גויים ועמל
לאומים ירשו: בעבור ישמרו
חוקיו ותורותיו ינצורו”
תהלים ק”ה, מ”ד-מ”ה

תוכן השער

| | |
|-----------|-----------------------------|
| 395 | פרק כו. ארץ ישראל |
| 404 | פרק כז. מדינה וחברה ישראלית |
| 425 | פרק כח. גלות |
| 447 | פרק כט. גאולה |

פרק כ"ו. ארץ־ישראל

סגולות רוחניות בהשפעת הארץ. ארץ־ישראל כארץ סגולה. הקשר שבין מצוות התורה לא"י. השגחה בא"י ובחו"ל.

בתנ"ך

ביום ההוא כרת ה' את־אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר־פרת:

בראשית ט"ז, י"ח.



והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את־ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה':

שמות ו', ח'.



אם בחקתי תלכו ואת־מצותי תשמרו ועשיתם אותם: ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פרוי: והשיג לכם דיש את־בציר ובציר ישיג את־זרע ואכלתם לחמכם לשבע וישבתם לבטח בארצכם:

ויקרא כ"ו, ג'־ה'.



ארץ אשר ... עיני ה' אִלֶּהֶיךָ בה מרשית השנה ועד אחרית שנה: דברים י"א, י"ב.



בדברי חז"ל

הארץ מתאימה לישראל.

רשב"י פתח: "עמד וימודד ארץ" – מדר הקב"ה כל הארצות ולא מצא ארץ שראויה ליתן לישראל אלא ארץ ישראל.

ויק"ר ג, ו.



השפעת הארץ במובן רוחני.

לעולם ידור אדם בא"י אפילו בעיר שרובה נכרים ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל. שכל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אֱלֹהִים וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אֱלֹהִים.

כתובות ק"י:



ארץ ישראל מקום השראת הנבואה.

עד שלא נבחרה א"י היו כל הארצות כשרות לדברות, משנבחרה א"י יצאו כל הארצות.

מכלתא שמות, בא.



בדברי הקדמונים

א. ארץ ישראל – ארץ סגולה

ר' יהודה הלוי. כוזרי

1. מאמר ב', ז'–י"ד

ז'. אמר הכוזרי: כבר התבאר לי סוד המדות ונתגלגל לי הבנת ענין כבוד ה' ומלאכות ה' ושכינה ושהם שמות נופלים על דברים נראים אצל הנביאים כמו שנאמר: עמוד ענן ואש אוכלת ועב וערפל ואש ונגה. וכאשר נאמר על האור בבקר ובערב וביום המעונן כי

א. שמות נופלים. שמות מכוונים. וכאשר נאמר על האור וכו'. רגילים לקרא "אור השמש" גם

האור ניצוץ מן השמש אף על פי שהיא נסתרת, ונאמר שהאור והניצוץ מעצם השמש ואינו כן אך הגופות נפעלות בנכחם ויאורו בהם.

ח'. אמר החבר: כן הכבוד: ניצוץ אור א־להי מועיל אצל עמו ובארצו.

ט'. אמר הכוזרי: מאמרך "אצל עמו" כבר התבאר לי, אבל מאמרך "ובארצו" קשה לי לקבלו.

י'. אמר החבר: אל יקשה בעיניך שתתיחד ארץ בדבר מכל הארצות ואתה רואה מקום שמצליח בו צמח מבלתי צמח ומוצא מבלעדי מוצא וחיה מבלעדי חיה ומתיחדים בצורות ומדות מבלעדי זולתם – במצווע המזג. והנה על פי המזג תהיה שלמות הנפש והסרונה.

יא'. אמר הכוזרי: אינני שומע על השוכנים בארץ ישראל יתרון על שאר אנשי העולם.

יב'. אמר החבר: כן הרכם זה שאתם אומרים שמצליח בו הכרם, אלו לא היו נוטעים בו הגפנים ועובדים הראויה להם לא היה עושה ענבים. והמעלה המיוחדת הראשונה היא לעם שהוא סגולה ולב כאשר זכרתי, ויש לארץ עזר בזה, עם המעשים והתורות התלויות בה אשר הם כעבודה לכרם. אבל לא יתכן לסגולה הזאת להגיע אל הענין הא־להי מבלעדי המקום הזה, כאשר לא יתכן שיצליח הכרם מבלעדי ההר הזה.

יג'. אמר הכוזרי: ואיך הוא זה? וכבר נבאו מאדם הראשון ועד משה בארץ אחרת: אברהם באור כשדים ואחר כן יחזקאל ודניאל בבבל וירמיה במצרים.

יד'. אמר החבר: כל מי שנתנבא לא נתנבא כי אם בה או בעבורה. הנה נתנבא אברהם כדי שיעבור בה, ויחזקאל ודניאל בעבורה. וכבר היו נמצאים בבית ראשון וראו בו השכינה, אשר בהמצאה היה מגיע לנבואה כל המוכן לה מהסגולה. אבל אדם הראשון – היא היתה אדמתו ובה מת כאשר קבלנו כי במערה ארבעה זוגות: אדם וחווה אברהם ושרה יצחק ורבקה יעקב ולאה. והיא הארץ הנקראת: לפני ה', הנאמר עליה: תמיד עיני ה' א־להיך בה. ועליה נפלה הקנאה והחמדה בין הבל וקין בתחלה כשרצו לדעת איזה מהם הרצוי להיות במקום אדם וסגולתו ולבו לנחול את הארץ ולהדבק בענין הא־להי ויהיה

כשהשמש אינה נראית. ונאמר שהאור והניצוץ מעצם השמש וכו'. על כן אפשר לקרא גם "כבוד ה'" על מה שנראה בענן, למרות שאין זה אלא הופעה הבאה כתוצאה מרצונו. מועיל. פועל. קשה לי לקבלו. כי אינו מובן קישור גילוי שכינה למקום מסוים. צמח מבלתי צמח. צמחים מיוחדים. מבלעדי זולתם. באופן שונה מאחרים. במצווע המזג. בהשפעת האקלים. כן הרכם וכו'. כלומר, שסגולת המקום להצמיח צמח מסוים מותנה בתנאי נוסף – שישתלו שם את הצמח ההוא. הראשונה. העיקרית. עזר בזה. גם הארץ משפיעה משהו.

זולתו כקלפה, ואירע מה שאירע מהריגת הבל ונשאר המלכות ערירי ונאמר: "ויצא קין מלפני ה'", רצונו לומר: מהארץ הזאת שבה היו. וכן נאמר ביונה (יונה א', ג'): "ויקם יונה לברח תרשישה מלפני ה'", לא ברח כי אם ממקום הנבואה, והשיב אותו הא־להים אליה ממעי הדגה ונבא בה. וכאשר נולד שת בדמות אדם כמו שאמר (בראשית ה', ג'): "ויולד בדמותו כצלמו" היה במקום הבל כמו שאמר (שם ד', כ"ה): "כי שת לי א־להים זרע אחר תחת הבל". והיה ראוי שיקרא בן א־להים כאדם, וזכה לארץ ההיא שהיא מדרגה למטה מגן עדן.

ועליה נתקנאו יצחק וישמעאל ונדחה ישמעאל כקלפה, אף על פי שנאמר בו (שם י"ז, כ'): "הנה ברכתי אותו והפריתי אותו" וגו' בטובה העולמית. ונאמר אחר כך: "זאת בריתי אקים את יצחק", רצונו לומר: הדבקו בענין הא־להי והטובה בעולם הבא. ואין לישמעאל ברית ולא לעשו, ואם הצליחו. ועל הארץ הזאת נפלה הקנאה בין יעקב ועשו בכורה ובכרה, עד שנדחה עשו עם חזקתו מפני יעקב עם חולשתו.

ונבואת ירמיה במצרים בה ובעבורה וכן נבואת משה ואהרן ומרים, ואמנם סיני ופארן כלם מגבול ארץ כנען מפני שהם מן ים סוף כמו שאמר יתרו (שמות כ"ג, ל"א): "ושתי את גבלך מים־סוף ועד ים־פלשתים וממדבר עד־הנהר". ומדבר הוא מדבר פארן והוא הנאמר בו (דברים א', י"ט): "המדבר הגדול והגורא", זה הוא גבולה הדרומי, והנהר הוא נהר פרת גבולה הצפוני. ובהם המזבחות שהיו לאבות אשר נענו בהם באש העליונה והאור הא־להי. וכבר היתה עקדת יצחק אבינו בהר שלא היה בו ישוב הוא הר המוריה ונתגלה הדבר בימי דוד כשהיה מיושב כי הוא המקום המיוחד המוכן לשכינה וארונה היבوسی עובד וחורש בו כמו שנאמר (בראשית כ"ב, ט"ו): "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה". ובאר בדברי הימים כי בית המקדש בנוי בהר המוריה ושם מבלי ספק המקומות שראויים להקרא שערי השמים. הלא תראה, יעקב אבינו שלא תלה המראות אשר ראה לא בזכות נפשו ולא באמונתו ובר לבבו אבל תלה אותם במקום, כמו שאמר (שם כ"ה, י"ז): "ויירא ויאמר מה־נורא המקום הזה". ועליו אמר קודם לזה: "ויפגע במקום", רצונו לומר: המקום המיוחד.

והלא תראה כי הועתק אברהם מארצו כאשר הצליח והיה ראוי להדבק בענין הא־להי והיה לב הסגולה היא, אל המקום אשר בו תגמר השלמתו, כאשר ימצא עובד האדמה אילן שפריו טוב במדבר ומעתיקו אל אדמה נעבדת מטבעה שיצליח בה השרש ההוא ומגדלו שם, וישוב פרדסי אחר שהיה מדברי, וירבה אחר שלא היה נמצא אלא בעת שיזדמן ובמקום שיזדמן. וכן שבה הנבואה בזרעו בארץ כנען, רבו אנשיה כל ימי עמדם בארץ כנען, עם הענינים העוזרים

ואם הצליחו. למרות הצלחתם. וישוב פרדסי. ויהפך להיות תרבותי. כל שכן בהמצא השכינה. נוסף על המצוות הכלליות המביאות לנבואה, הרי המקדש שהשכינה שרויה בתוכו עוזר בזה הרבה. כמו צופה. כאילו מחכה ומחפש הזדמנות.

מהטהרות והעבודות והקרבנות, כל שכן בהמצא השכינה. והענין הא־להי כמו צופה למי שראוי להדבק בו שיהיה לו לא־להים – כמו הנביאים והחסידים, כאשר השכל צופה למי שנשלמו טבעיו ונשתוו נפשו ומדותיו שיחול בו על השלמות – כפילוסופים, וכמו שהנפש צופה למי שנשלמו כחותיו הטבעיים השלמה מוזמנת למעלה יתרה ותחול בו – כבעלי חיים. וכמו שהטבע צופה למוזג השוה באיכויותיו שיחול בו ויהיה צמח.



2. שם, כ"א-כ"ב

כ"א. אמר הכוזרי: השמיעני קצת מה שיודמן לך מדבריהם.

כ"ב. אמר החבר: ממה שאמרו בענין זה (כתובות ק"י): הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מורידין, ודגו האשה שאינה רוצה לעלות עם בעלה לארץ ישראל שתצא שלא בכתובה. והפכו – כאשר האיש אינו רוצה לעלות עם אשתו לארץ ישראל שיוציא ויתן כתובה. ואמרו (שם): "לעולם ידור אדם בא"י אפילו בעיר שרובה גויים ואל ידור בחוצה לארץ אפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בא"י דומה למי שיש לו א־לוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה למי שאין לו א־לוה". וכן בדוד הוא אומר: "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים". וכבר שמו לארץ מצרים מעלה על שאר הארצות האחרות ושפטו על זולתה מקל וחומר ואמרו: "ומה מצרים שנכרתה עליה ברית אסור, שאר ארצות לא כל שכן" ואמרו (כתובות קי"א): "כל הקבור בארץ ישראל כאלו קבור תחת המזבח". ומשבחים מי שמת בה יותר ממי שנשוא אליה מת ממה שאמרו (שם): "אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מיתה". אבל אמרו במי שהיה יכול לדור בה ולא דר בה וצוה לשאת אותו אליה לאחר מותו: "בחיכם – ונחלתי שמתם לתועבה, ובמיתתכם – ותבאו ותטמאו את ארצי". והיה מהקפדת רבי חנינא כאשר שאלו אותו אם מותר שילך פלוני לחוצה לארץ ליבם אשת אחיו שאמר (שם): "אחיו נשא גויה ומת, ברוך המקום שהרגו! והוא ירד אחריו?". ושאסרו מכירת קרקע לנכרי ושאסרו מכירת קורות הבית ולהניחו חרב (ע"ז כ"א.), ושאמרו (עי' סנהדרין י"ד.): "אין דנין דיני קנסות אלא בארץ ישראל", ושלא יצא העבד לחוצה לארץ, וזולת זה הרבה. ועוד אמרו (ב"ב קנ"ח): "אורא דארץ ישראל מחכים" ומאהבתם אותה אמרו (כתובות קי"א): "כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא". ואמר רבי זירא למין שרצה לעבור עמו בנהר בלי מקום מעבר מתאווה לעבר לארץ ישראל (שם קי"ב): "דוכתא דמושה ואהרן לא זכו ליה מי יימר דזכינא ליה".



**ב. ההלכה על ערכה של ארץ ישראל
רמב"ם. היד החזקה (הל' מלכים פ"ה)**

ו. כל ארצות שכובשים ישראל במלך עפ"י בית דין, הרי זה כיבוש רבים והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר. והוא שכבשו אחר כבוש כל א"י האמורה בתורה.

ט. אסור לצאת מא"י לחו"ל לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ. וכן יוצא הוא לסחורה. אבל לשכון בחו"ל אסור אלא אם כן חזק שם הרעב וכו'. ואעפ"י שמותר לצאת, אינה מדת חסידות, שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו, ונתחייבו כליה למקום.

י. גדולי החכמים היו מנשקים על תחומי ארץ ישראל ומנשקים אבניה ומתגלגלין על עפרה. וכן הוא אומר: כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו.

יא. אמרו חכמים כל השוכן בא"י עונותיו מחולין, שנאמר: ובל יאמר שכן חליתי, העם היושב בה נשוא עון. אפילו הלך בה ארבע אמות זוכה לחיי עוה"ב. וכן הקבור בה נתכפר לו, וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה. שנאמר: וכפר אדמתו עמו. ובפורענות הוא אומר: על אדמה טמאה תמות. ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו. ואעפ"כ גדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לשם. צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק.

יב. לעולם ידור אדם בא"י אפילו בעיר שרובה נכרים ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל. שכל היוצא לחו"ל כאילו עובד ע"ז, שנאמר: כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים. ובפורעניות הוא אומר: ואל אדמת ישראל לא יבאו.



**ג. ארץ ישראל – נחלת ה'
רמב"ן. פירוש על התורה (ויקרא י"ח, כ"ה)**

...השם הנכבד הוא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' המיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין, שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיוחד שמו זרע אוהביו. וזהו שאמר: "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ". וכתיב: "והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאֱלֹהִים" וכו'. והנה הארץ שהיא נחלת ה' הנכבד תקיא כל מטמא אותה ולא תסבל עובד ע"ז ומגלים עריות

וכו'. וזהו שנא' (מל"ב י"ז, כ"ו): "לא ידעו משפט א־להי הארץ וישלח בם את האריות, והיו ממיתים אותם כאשר אינם יודעים את משפט א־להי הארץ". והנה הכותיים לא היו ענושים בארצם בעבדם את אלהיהם לשלח בהם את האריות. ובבואם בארץ השם ועשו שם כמעשיהם הראשונים שלח בהם האריות הממיתים אותם. וכן שנו בספרא: "ולא תקיא הארץ אתכם" וכו' ארץ ישראל אינה כשאר ארצות, אלא מקיאה עוברי עבירה. ובספרי: "ואין עמו א־ל נכר", שלא תהא רשות לאחד משרי האומות לבא לשלט בכם וכו'. ומן הענין הזה אמרו בספרי: "ואבדתם מהרה", אעפ"י שאני מגלה אתכם מן הארץ לחו"ל היו מצוינים במצוות, שכשתחזרו לא יהיו עליכם כחדשים וכו'. והנה הכתוב שאמר: "ואבדתם מהרה" "ושמתם את דברי אלה" וכו' אינו מחייב בגלות אלא בחובת הגוף כתפלין ומזוזות, ופירשו בהם, כדי שלא יהיו חדשים עלינו כשנחזור לארץ. כי עיקר כל המצוות ליושבים בארץ ה'. וכו'.



בשולי המקורות

שתי בחינות לקדושת א"י ולמעמדה המיוחד של ארץ זו בתוך המערכה הכללית של החיים הישראליים - האחת גלויה, השניה נסתרת.

הגלויה מנוסחת **בהלכה**, יש לה מסגרת **קבועה** ומשמעות **מוגדרת**; היא תלויה בתנאים **מעשיים**, ויכולה **לחול ולהתבטל**. קדושה זו תכנה מעשי, היינו חיוב המקום במצוות מסוימות הנקראות "מצוות התלויות בארץ", ובה אנו מוצאים גם ביטול, כגון עם החורבן וכיו"ב.

הנסתרת - אין לה ביטוי ישיר בהלכה, תכנה הוא רוחני והיא מתגלית **בסגולתיות** המיוחדת לארץ ישראל לגבי נבואה, השגחה וכיו"ב. זו אינה תלויה בתנאים לחלופה ואף אינה מתבטלת לעולם. קדושתה אינה תלויה בדבר וקיומה כימי עולם.

לא כל המקורות הקדמונים מבליטים תוכן זה האחרון של קדושת הארץ. אופייניים בזה הם דברי התוספות כתובות (ק"י: ד"ה הוא) הבוחנים את מצות **ישיבת א"י** אף היא רק מבחינת האפשרות של קיום **המצוות** התלויות בארץ. אכן בספר "כפתור ופרח" הקדיש שער מיוחד (שער י') להוכיח שעיקר קדושת א"י וערכה הוא **בטבעה הא־להי המיוחד** ואינו תלוי במדת ההתחייבות שבמצוות התלויות בארץ.

על ערכה המסתורי של א"י עומד במיוחד באריכות ובהדגשה הריה"ל. באותה מידה בה הוא מבסס את מעמד **ישראל** בעמים על היסוד **הסגולתי**, שהוא **מקור ההבדלים** האחרים "המקריים", באותה מידה עצמה הוא רואה את ערכה ומעמדה של **הארץ** בסגולות שבה מראשיתה של הבריאה, ושרק כתוצאה מזה מתבלטים גם הבדלים בחיובי המצוות.

אופיה המיוחד, בהיותה מסוגלת להאצלה רוחנית, והאדם אשר בה להתרוממות ועליה. רק בה ורק עבודה חלה הנבואה, רק בה מסוגל להתגלות הקשר שבין האדם לבין קונו. קדושת הארץ איננה רק מושג **הלכותי**. זוהי **מציאות** רוחנית ממשית והיא שורה על הארץ הזאת על הויתה **הגשמית**, על סלעיה ואבניה, על אדמתה ועל אוירה, על צמחיה ועל פירותיה. **מכאן** החיוב שפירות אלה מחויבים במצוות מיוחדות, **ומכאן** החיוב התלוי באדמה זאת ורק בה. סוד הארץ הוא בזה שהרוחניות שרויה בגשמיותה בצורה הרבה יותר **מקושרת** מאשר במקום אחר, ורוחניות זו היא ששורה על האדם אשר בה גם בהיותו עוסק בדברים אשר כרגיל מגשמים אותו ומטמטמים אותו. ולזאת **התעסקות בעיני עולם בא"י היא בעלת ערך חיובי** לאין ערוך יותר מאשר התעסקות מעין זו בחוצה לארץ.

א"י יש בה גם יסוד **מבריא** מבחינה רוחנית. לפי הריה"ל יש לראות את הפסקת הנבואה בבית שני כעונש על אי־הענות מספקת מצד גולי בבל לחזור לא"י באותה שעה ומאמר ב', כ"ד. ואף את הגאולה העתידה אין לראות אלא במה שתקדם לה התעוררות לעלות לציון ולחון אדמתה ואבניה. רק כאן יהא העם מסוגל לחזור לאיתנו, ורק בתוך הטבע הקדוש של הארץ הזאת ישוב ורפא לו.

שתי גישות הנ"ל ביחס לא"י ולתנועת השיבה לארץ התגלו אצל גדולי ישראל גם בתקופה האחרונה. היו שראו את א"י רק מבחינת המצוות התלויות בה, ובהסתמכות על דברי התוספות שהובאו לעיל לא ראו בזה חובה בימינו בכלל. אמנם ראוי הדבר שעליה לארץ תהי' ענין ליחיד סגולה שיוכלו להתקדש ולהתפרש בעלותם לארץ, אולם חיי חולין בא"י מסוכנים הרבה יותר באשר כנ"ל החובות גדולים יותר, וע"כ אין להתלהב לקראתם. גם באמוני ישראל הכתוב מדבר. מכל שכן, באלה שהתעוררות לעלות לארץ ולעבד אדמתה לא ממקורות **פנים** באה, אלא מכח דחיפה של מאורעות **חיצוניים** של רדיפת הגויים, של חיקוי להתעוררות לאומית, וכיו"ב. כאן סכנת ההפסד גדולה ביותר. וע"כ היו שמצאו גם לנכון לעשות פעולות **המנוגדות** לכל תנועת שיבת ציון.

לעומתם היו אלה מהגדולים שעמדו על נקודת השקפתו של ריה"ל. אלה ראו במשיכה שנתעוררה לא"י מצד חוגים רחוקים וכתוצאה מדחיפות חיצוניות אות וסימן לפעולת יד ההשגחה העליונה להביאם לבית חייהם ולהניחם על אדמתם, בכדי שתוך תהליך אטי של התקשרות לארץ הזאת תחזור זו ותשפיע עליהם שפע קודש שסופה להחזירם בתשובה שלימה.

מבחינה זאת ראה מרן הרב ז"ל את החובה לעודד את העליה לא"י מכל החוגים ואת הטיפול בנחשלים מבחינה רוחנית כדורש זהירות ויד עדינה. לא בהרגזה ולא בהעמדת תביעות בלתי מובנות להם ובלתי מתקבלות על דעתם תושג המטרה, אלא במקל נועם, בהסברת המשמעות האמיתית של דברי ימי ישראל ובהעמדה על המהות המיוחדת של ישראל, כשבצד אלה המושבות תקומנה מושבות של עובדי אדמה שלומי אמוני ישראל, אשר יוכלו לשמש לדוגמא חיה לכל אשר מדברים ומטיפים עליהם, ישתנו פני הדברים במוקדם או במאוחר.

עד היום הויכוח לא נגמר, והוא מוצא את ביטוי במפלגות השונות הפועלות ברחוב הדתי בארץ ובחו"ל. מהן, המצביעות על הירידה הבלתי פוסקת שבצבור החילוני שהביאה גם להתערטלות מדרכי מוסר יסודיים, בכדי להוכיח שתפיסת הרב ז"ל לא היתה נכונה. אולם אלה מתעלמים במכוון משני דברים: אל"ף, מהעובדה שהצבור הדתי בארץ ובחו"ל נשאר במדה מרובה אדיש ובחלקו עוין לתנועת שיבת ציון, שמשום זה לא נתן לרגשות הדתיים הצפונים בקרב הלב של כל אדם מישראל להתעורר ולהתעודד; אדרבה זה דחף אותם אחורה באישור משפטיהם הקדומים על הדת וערכיה. ובי"ת: מוקדם עדיין מדי לדון על תוצאות של מאורע שלפי מהותו הוא מתוכן הרה עולם, הן ביחס לישראל והן ביחס לעולם כולו, עפ"י תקופת זמן קצרה לפי ערך העומדת לרשותנו. אין זה מופרך כלל שניצוצי התחיה וחיפושי דרך שאותם אנו רואים עכשו מתרבים בקרב המחנה החילוני יהפכו לכח אדיר אשר יצעיד את העם לחדש בריתו עם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, אֱלֹהֵי הָעוֹלָם וְאֱלֹהֵי הָאָרֶץ.

פרק כ"ז. מדינה וחברה ישראלית

ערך עצמאות מדינית והצלחת החיים החמריים לשלימות האדם. חלוקת התפקידים במין האנושי. מקומם של בני עליה והדרך למילוי צרכיהם. הויכוח על ערך מדינה להגשמה מלאה של תפקיד האומה. האם התעסקות בענייני העולם וצרכיו החמריים היא הצורה האידיאלית של החיים הישראליים? שיטת ר' שמעון בר יוחאי והמחלוקת בזה.

בתנ"ך

ומי גוי גדול אשר־לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום:

דברים ד', ח'.



...הן־עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב:

במדבר כ"ג, ט'.



וישכן ישראל בטח בדד עין יעקב...:

דברים ל"ג, כ"ח.



...אשרי כל־ירא ה' ההולך בדרכיו:

יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך:

הנה כי־כן יבורך גבר ירא ה':

יברכך ה' מציון וראה בטוב ירושלם כל ימי חיך:

תהלים קכ"ח, א'-ב, ד'-ה'.



בדברי חז"ל

התורה צריכה ללוות את מלכי ישראל.

...וכותב לו ספר תורה לשמו, יוצא למלחמה – מוציאה עמו, נכנס הוא – מכניסה עמו, יושב בדין – היא עמו, מיסב – היא כנגדו, שנאמר: והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו.

סנהדרין כ"א:



טשטוש העצמיות הישראלית מביא לידי חורבן המדינה.

א"ר יצחק: בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריא"ל ונעץ קנה בים והעלה שירטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי.

סנהדרין כ"א:



מדינה נסית או מדינה טבעית?

ת"ר "ואספת דגנך" מה ת"ל? – לפי שנא' "לא ימוש ספר התורה הזה מפידך", יכול דברים ככתבם? ת"ל "ואספת דגנך" – הנהג בהם מנהג דרך ארץ, דברי ר"י. רשב"י אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורח בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים וכו'.

ברכות ל"ה:



חלוקת תפקידים בעם.

...אזלו (רשב"י ור"א בנו) טשו במערתא איתרחיש ניסא איברי להו חרובא ועינא דמיא וכו'. נפקו, חזו אינשי דקא כרבי זורעי, אמר: מניחים היי עולם ועוסקים בחיי שעה. כל מקום שנותנים עיניהם מיד נשרף. יצתה בת קול ואמרה להם: להחריב עולמי יצאתם? חזרו למערתכם!

הדור אולי איתנו תריסר ירחי שתא. אמרי: משפט רשעים בגיהנום י"ב חודש. יצתה בת קול ואמרה: צאו ממערתכם. נפקו, כל היכא דהוה מחי ר' אלעזר, הוה מסי ר"ש. א"ל: בני, די לעולם אני ואתה. בהדי פניא דמעלי שבתא הוא ההוא סבא דהוה נקט תרי מדאני אסא ורהיט בין השמשות. אמרו ל"י הני למה לך? אמר להם לכבוד שבת. – ותסגי לך בחד? – חד כנגד "זכור", וחד כנגד "שמור". א"ל לברוי הוי כמה חביבין מצות על ישראל. יתיב דעתייהו.

שבת ל"ג:



אר"ש בן לקיש: אומה זו (ישראל) כגפן נמשלה. זמורות שבה – אלו בעלי בתים (דמה הזמורה מוציאה לולבים ועלים ופרי, והוא עיקר הגפן, כך בעלי בתים גומלין חסד ומחזיקים ידי עניים ומפורים ממונם למלכות בשביל אחיהם ומתקיימים על ידם. – רש"י); אשכולות שבה – אלו ת"ח; עלין שבה – אלו עמי הארץ (עלין שבגפן סובלין הרוח ומנינים על האשכולות שלא יכס שרב ושמש ורוחות – כך עמי הארץ חורשין וזרעין וקוצרין מה שת"ח אוכלין. – רש"י). קנוקנות שבה – אלו ריקנים שבישראל. והיינו דשלחו מתם: ליבעי רחמים אתכליא על עליא דאילמלא עליא לא מתקיימן איתכליא.

חולין צ"ב.



שלום אמת בין כל חלקי האומה.

מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנת: אני בריה וחברי בריה (אני העוסק בתורה בריה אני, וכן חברי עם הארץ בריה הוא. – רש"י). אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתי בשדה (בלומר, נוחה מלאכתי ממלאכתו. – רש"י). אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתי. כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתו (מתגדל לתפוס אומנותי. – רש"י), כך אני איני מתגדר במלאכתי. ושמא תאמר: אני מרבה והוא ממעיט? – שנינו: אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים.

ברכות י"ז.



בדברי הקדמונים

א. המלכות בישראל וסייגיה

רמב"ם. היד החזקה (הל' מלכים)

פ"א א. שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ: למנות להם מלך, שנא': "שום תשים עליך מלך", ולהכרית זרעו של עמלק, שנא': "תמחה את זכר עמלק". ולבנות בית הבחירה, שנא': "לשכנו תדרשו ובאת שמה".

פ"ב א. כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנא': "שום תשים", שתהא אימתו עליך. אין רוכבים על סוס, אין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו ולא בכתרו ולא באחד מכל כלי תשמישיו. וכשהוא מת – כולן נשרפין לפניו. וכן לא ישתמש בעבדיו ושפוחתיו ושמשיו אלא מלך אחר.

שם, ו. כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול וחייב הכל בכבודו, כך צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל, שנא' (תהלים ק"ט, כ"ב): "ולבי חלל בקרבי". ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, שנא' (דברים י"ז, כ'): "לבילתי רום לבבו מאחיו", ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבא בחפציהם ובטובתם. ויחוס על כבוד קטן שבקטנים. וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים ידבר רכות, שנא' (דבה"א כ"ח, ב'): "שמעוני אחי ועמי". ואומר (מל"א י"ב, ז'): "אם היום תהיה עבד לעם הזה" וגו'. לעולם יתנהג בענוה יתרה – אין לנו גדול ממשה רבנו והוא אומר: "ונחננו מה לא עלינו תלונותיכם". ויסבל טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם כאשר ישא האומן את היונק. רועה קראו הכתוב (תהלים ע"ח, ע"א): "לרעות ביעקב עמו", ודרכו של רועה מפורש בקבלה (ישעי' מ', י"א): "כרועה עדרו ירעה בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא" וגו'.

פ"ג ט. המבטל גזרת המלך בשביל שנתעסק במצות, אפילו במצוה קלה הרי זה פטור – דברי הרב ודברי העבד, דברי הרב קודמין, ואצ"ל אם גזר המלך לבטל מצוה – שאין שומעין לו.

פ"ד י. ... 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, שנא' (שמו"א ח', כ'): "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו".



**ב. מדינה חזקה ושלוה עוזרת להגיע לשלמות
רמב"ם. יד החזקה (הל' תשובה, פ"ט)**

א. מאחר שנודע שמתן שכרן של מצוות והטובה שנוכה לה אם שמרנו דרך ה' הכתוב בתורה, היא חיי עולם הבא, שנאמר (דברים כ"ב, ז'): "למען ייטב לך והארכת ימים", והנקמה שנוקמים מן הרשעים שעזבו ארחות הצדק הכתובות בתורה, היא הכרת, שנאמר (במדבר ט"ו, ל"א): "הכרת תכרת הנפש ההיא עונה 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 ושלוה, ומלכות ושפלות, וישיבת הארץ וגלות, והצלחת מעשה והפסדו, ושאר כל דברי הברית. כל אותן הדברים אמת היו ויהיו ובזמן שאנו עושים כל מצוות התורה יגיעו אלינו טובות העולם הזה כולן, ובזמן שאנו עוברין עליהן תקראנה אותנו הרעות הכתובות, ואף על פי כן אין אותן הטובות הכתובות הם סוף מתן שכרן של מצוות ולא אותן הרעות הם סוף הנקמה שנוקמין מעובר על כל המצוות. אלא כך הוא הכרע של הדברים, הקב"ה נתן לנו תורה זו עץ חיים היא וכל העושה כל הכתוב בה ויודעו דעה גמורה נכונה, זוכה בה לחיי העולם הבא, ולפי גודל מעשיו ורב חכמתו הוא זוכה. והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד, שישיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלוה ורבי כסף וזהב, כדי שלא נעסק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן, אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנוכה לחיי העולם הבא. וכן הוא אומר בתורה אחר שהבטיח בטובות העולם הזה: "וצדקה תהיה לנו" וגו'. וכן הודיענו בתורה, שאם נעזוב התורה מדעת ונעסוק בהבלי הזמן, כענין שנאמר (דברים ל"ב, ט"ו): "וישמן ישורון ויבעט", שדיין האמת יסיר מן העוזבים כל טובות העולם הזה, שהן חזקו ידיהם לבעוט, ומביא עליהם כל הרעות המונעים אותן מלקנות העולם הבא כדי שיאבדו ברשעם. הוא שכתוב בתורה (שם כ"ח, מ"ז): "תחת אשר לא עבדת את ה'... וגו', "ועבדת את אויבך אשר ישלחנו ה' בך". נמצא פרוש כל אותן הברכות והקללות על דרך זו, כלומר אם עבדתם את ה' בשמחה ושמרתם דרכו משפיע לכם הברכות האלו ומרחיק הקללות מכם, עד שתהיו פנויים להתחכם בתורה לעסוק בה כדי שתזכו לחיי העולם הבא. "וייטב לך" לעולם שכולו טוב, "ותאריך ימים" לעולם שכולו ארוך, ונמצאתם זוכין לשני עולמות, לחיים טובים בעולם הזה המביאים לחיי העולם הבא. שאם לא יקנה פה חכמה ומעשים

טובים אין לו במה יזכה, שנאמר (קהלת ט', י'): "כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול". ואם עזבתם את ה' ושגיתם במאכל ובמשתה וזנות ודומה להם, מביא עליכם כל הקללות האלו ומסיר כל הברכות עד שיכלו ימיכם בבהלה ופחד, ולא יהיה לכם לב פנוי ולא גוף שלם לעשות המצוות כדי שתאבדו מחיי העולם הבא, ונמצא שאבדתם שני עולמות. שבזמן שאדם טרוד בעולם הזה בחולי ובמלחמה ורעבון אינו מתעסק לא בחכמה ולא במצוות שבהן זוכין לחיי העולם הבא.

ב. ומפני זה נתאוו כל ישראל, נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינחוו ממלכות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן, וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא. לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והאמת, שנאמר (ישעי' י"א, ט'): "כי מלאה הארץ דעה את ה'", ונאמר (ירמ' ל"א, ל"ד): "ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו" ונאמר (יחזקאל י"א, י"ט): "והסירותי את לב האבן מברכסם". מפני שאותו המלך שיעמד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יותר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבנו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה', ויבואו כל הגויים לשומעו, שנאמר (ישעי' ב', ב'; מיכה ד', א'): "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים". וסוף כל השכר כולו והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון, הוא חיי עולם הבא. אבל ימות המשיח הוא העולם הזה ועולם כמנהגו הולך אלא שהמלכות תחזור לישראל. וכבר אמרו חכמים הראשונים (ברכות ל"ד): "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד".



ג. ערך החיים החברתיים לשלמות המין האנושי רמב"ם. פי' המשניות (הקדמה לס' זרעים)

ונשאר בכאן שאלה אחת והיא, שיוכל אדם לומר: אתם כבר אמרתם, שהחכמה האלהית לא המציאה דבר לריק אלא לענין, וכי כל היצורים שמתחת גלגל הירח, הנכבד מהם הוא האדם. ותכלית היות האדם לצייר לנפשו המושכלות. ואם כן מדוע המציא הקב"ה כל האנשים אשר לא יציירו משכל לנפשם? ואנו רואים שרוב בני אדם ערומים מן הערמה, וריקים מן החכמה, מבקשים התאוה, ושהאיש החכם המואס בעולם הוא יחיד בין רבים, לא ימצא אלא אחד בדור מהדורות. התשובה על זה, שהאנשים ההם נמצאו לשתי סיבות: האחת להיותם משמשים לאחד ההוא, שאילו יהיו כל בני אדם מבקשים חכמה ופילוסופיה נשחת תיקון העולם ואבד מין בעלי חיים מן העולם בימים מועטים,

מפני שאדם חסר מאד ויצטרך לדברים רבים, והיה נצרך ללמוד החרישה והקצירה ולדוש ולטחון ולאפות ולתקן כלים למלאכות האלה כדי להשלים בהן תקון מזונו. וכך יהיה צריך ללמד הטויה והאריגה כדי לארג מה שילבש וללמד בנין לבנות מקום להסתתר שם, ולעשות כלים לכל אלה המלאכות. ואין בחיי מתושלח מה שיספיק ללמד אלו המלאכות, שהאדם מצטרך במחיתו לכולם צורך מוכרח. ומתי יהיה מוצא פנאי ללמד ולקנות חכמה? על כן נמצאו שאר בני אדם לתקן אלו המעשים הצריכים אליהם במדינה כדי שימצא החכם צרכו מזומן ותתישב הארץ ותהיה החכמה מצויה. ומה טוב אמר האומר: "לולא המשתגעים נשאר העולם חרב". שאין בעולם שגוען דומה לשגוען האדם. שהוא חלוש הנפש ודל ההרכבה והוא נוסע מתחילת הגליל השני משבעה גלילות הישוב עד סוף הששי. והוא עובר ימים בזמן החורף. והולך בארץ תלאובות בזמן החורב והקיץ ומסתכן בנפשו לחיות השדה ולרמשים כדי שירווח דיגרים. כשיקבץ כלום מן הוהובים שמכר בהם כוח נפשו השלם ויהיה לו מהם חלק, יתחיל לחלק אותם על אומנים לבנות לו יסוד על טבור הארץ בסיד ואבנים כדי להקים עליו קיר שיעמד שנים רבות. והוא יודע שלא נשאר משנות חייו מה שיוכל בהם לבלות בנין עשוי מן הגומא. היש שטות ושגוען כזה? וכן כל תענוגי העולם הם הוללות גמור אבל הם סיבה לישוב העולם. ועל כן קראו חכמים ע"ה מי שאין לו חכמה "עם הארץ" כלומר לא נמצאו כי אם לישוב הארץ, לפיכך הם מיחסים שמם לארץ.

ואם יאמר איש, שהרי אנו רואין שוטה וכסיל והוא שוקט בעולם לא ייגע בה ואחרים עובדים אותו ומתעסקים בעסקיו, ואפשר שיהיה המשמש בעסקיו איש חכם ונבון, אין הדבר כאשר יחשב שמנוחת הכסיל הוא כמו כן עובד ומכין הטוב שהוא לאיש אשר הפך הבורא לתת לו, ואע"פ שהוא נח ברוב ממנו או רכושו יצווה לעבדיו לבנות ארמון כליל יופי ולנטוע כרם חשוב כמו שיעשו המלכים וכל הדומה להם, ואפשר שיהיה הארמון ההוא מזומן לאיש חסיד יבוא באחרית ימים ויחסה יום אחד בצל קיר מן הקירות ההם ויהיה לו סיבה להנצל ממות. כמו שנאמר (איוב כ"ז): "רשע יכין וצדיק ילבש", או יקחו מן הכרם ההוא כוס יין יום אחד לעשות ממנו צרי הנקרא 'טריאקה' וימלט בו מן המות איש תמים ושלם אשר נשכו האפעה. וכן מנהג הקב"ה וחכמתו אשר בה העביד הטבע "עצות מרחוק אמונה אומן". וזה הענין בארוהו חכמים ע"ה. אמרו (ברכות נ"ח): בן זומא היה עומד על הר הבית והיה רואה ישראל שעולים לחוג ואומר: ברוך שברא כל אלה לשרתני. כי היה ע"ה יחיד בדורו.

והסיבה השנית במציאות מי שאין בו חכמה, מפני שאנשי החכמה הם מעטים מאד, וזה הדבר נתחייב בדרך החכמה האלוהית. ואין לומר כאשר חייבה החכמה הראשונה

מדוע היה כך: כמו שאין לשאול למה היו הגלגלים תשעה וכוכבי לכת שבעה והיסודות ארבעה, שאלו כולם והנוהגים מנהגיהם נתחייבו להיות כך במציאה הראשונה. והנה חכמים ע"ה בארו זה ואמר רבי שמעון בן יוחאי על אנשי דורו ואע"פ שהיו נכבדים רובם (סוכה מ"ה:): ראיתי בני עליה והם מועטים, אם שנים הם אני ובני הם. ועל כן נבראו ההמון לעשות חברה לחכמים שלא ישארו שוממים. ואולי תחשב שזאת התועלת קטנה אבל היא צריכה וראוי' יותר מן הראשונה. שהרי הקב"ה העמיד הרשעים בא"י כדי לעשות להם חברה ולהסיר שממות נפשות החסידים הוא מה שנאמר (שמות כ"ג): "לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תהיה הארץ שממה". וזה הענין פרשו חכמים גם כן ואמרו (ברכות ו'): מאי "כי זה כל האדם"? כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה, פירוש להסיר עצבונו ושממונו יחידותו. ואם כן נתבאר מכל אשר אמרנו שהכוונה בבריאת כל מה שיש בתוך העולם ההוה והנפסד אינו אלא איש שלם כולל החכמה והמעשה כמו שאמרנו.



בדברי האחרונים

ד. האם רצוי משטר של מלוכה בישראל?
אברבנאל. פירוש על התורה (פ' שופטים)

הנה ראוי שנדע אם המלך הוא דבר הכרחי ומחוייב בעם חיוב עצמי או אפשר בלתי. וכבר חשבו הפילוסופים שהוא כן, ושרות המלך לעם בקבוץ המדיני כיחס הלב בגוף הבעל חי שיש לו לב, וכיחס הסבה הראשונה אל העולם הכולל. ואם המעיינים האלה יסברו שהמלכות יגזור שלשה דברים: הראשון – האחדות והעדר השתוף, והשני – ההתמדה והעדר החלוף, והשלישי – היכולת המוחלטת, הנה תהיה באמת מחשבתם בחיוב המלך והכרחיותו כוזבת. לפי שאינו מהבטל שיהיו בעם מנהיגים רבים מתקבצים ומתאחדים ומסכימים בעצה אחת ועל פיהם תהיה ההנהגה והמשפט וזהו כנגד תנאי הראשון. ולמה לא תהיינה הנהגותיהם משנה לשנה או לג' שנים כשני שכיר או פחות מזה. ובהגיע תור שופטים ושוטרים אחרים יקומו תחתיהם ויחקרו אם פשעו הראשונים באמונתם ואשר ירשיעון ישלם כל אשר הרשיע לעשות וזהו כנגד התנאי הב'. ולמה לא יהיה ג"כ יכלתם מוגבל ומסודר כפי הדעות והנמוסים, הדין נתן שיחיד ורבים הלכה כרבים. ושיותר קרוב להיות הפשע באדם אחד אם לסכלותו ואם לתוקף יצרו או כעסו, כמו שאמר (משלי ט"ז): "חמת מלך מלכי מות", משיחטאו אנשים רבים בהוסדם יחד, כי אם האחד יטה מגני 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, ותראו את שקוציהם ואת גילוליהם איש מהם כל הישר בעיניו יעשה כי מלאה הארץ חמס מפניהם. והיום הזה ראינו כמה ארצות שהנהגותיהם על ידי השופטים ומושלים זמניים נבחרים ביניהם ומלך א־להים עמהם. משפט נבחרה להם בסדור מוגבל, והם הרודים בעם העושים בעניי המלחמות לא יעמוד, אם לשבט אם לארצו. הלא ידעת אם לא שמעת כי ארץ רבה שהיתה מושלת בכל העולם אכלה כל ארעא תדושינה ותדוקינה בהיות הנהגתה על ידי הקונשילי"ש שלמים וכן רבים ובהנהגות זמניות. אמנם אחר שמלך קיס"ר היתה למס. ועוד היום שוררת ויניציא"ה הגברת רבתי בגוים שרתי במדינות. ומלכות פלורניציא"ה 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 לא להם בחכמה בתבונה ובדעת, וזה כולו מה שיורה שמציאות המלך בעם אינו הכרחי כ"א מזיק וסכנה רבה.

...שאף שנודה היות המלך דבר מועיל והכרחי בעם לתקן הקבוץ המדיני ושמירתו. מה שהוא בחלוף האמת. הנה בעם ישראל איננו כן. כי אינו צריך ולא הכרחי להם. וביאור זה הוא שצורך המלכים בעם הנה יוכלל בג' ענינים. הא' לענין המלחמות להושיע את העם מאויביהם ולהלחם בעד ארצם. והב' הוא לסדר הנמוסים ולהניח התורות הצריכות לתקונם. והג' להכות ולהעניש פעמים שלא כדין כפי צורך השעה. אשר יאות זה אל היכולת הא־להי המוחלט אשר לו. והנה הג' הענינים האלה האומה הישראלית לא תצטרך אליהם לא לענין המלחמות ותשועתם מאויביהם לפי שישראל נושע בה' והוא הנלחם להם. וכמ"ש: "אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך ואשר חרב גאותך וכחשו אויביך לך ואתה על במותימו תדרוך". גם כי השופט הזה יוצא ובא לפנייהם במלחמות כמו שמצינו ביהושע וגדעון ושמואל ושאר השופטים. וג"כ לא היו צריכים למלך להנחת התורות והנמוסים כי "תורה צוה לנו משה" וגו' וצוה הוא ית': "לא תוסיפו על הדבר" וגו' "ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים" וגו' "מי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים" וגו'. ולא היה ביד מלך ישראל לחדש דבר בתורה ולא לגרוע ממנה. וכמ"ש עליו: "ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל". וג"כ לא היה המלך צריך בישראל להכות ולהעניש פעמים לצורך השעה. שזה מסרו הקב"ה לב"ד הגדול הם הסנהדרין כמו שפירשתי בפ' כי יפלא ממך. ומלבד זה הודיענו הש"י שאם השופט כפי המשפט הצודק והמסודר יפטור אדם רשע שהוא ית' יעניש את הרשע בדינו הגדול וכמ"ש: "מדבר שקר

תרחק ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע". ר"ל מה שאתה לא תוכל להענישו כפי הדין אנכי אענישהו. הנה התבאר שג' הענינים האלה: תשועת המלחמות והנחת התורה והמצוה והענש וההכאה פעמים שלא כדין כלם יעשה הש"י לעמו. ולכן היה הש"י מלכם ולא היה להם צורך למלך בשר ודם לשום דבר.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ה. קיומה של מדינת ישראל להמחשת רעיון ההשגחה
הרב ש. ר. הירש. אגרת צפון (מתוך מכתב ח')

בראשית תולדות העם הזה נבחר לו לאב ולמיסד – אברהם, האיש אשר הגשים כבר אז בחייו־הוא את אידיאל העם שעמד לצאת מחלציו.

אחד היה אברהם שהכיר את הא־ל היחיד, בשעה שכל בני דורו עבדו לאלילים ושאפו אך ורק להרבות בקנינים ותענוגות, הא־ל היחיד קרא לו, ואברהם שמע בקולו באהבה, ויעזוב את ארצו, את מולדתו, את בית אביו ואת כל היקר והאהוב לו לאדם בעולמו. ממנו קבל אברהם את היעוד להיות לאב, לעם בו "נברכו כל משפחות האדמה", לעם "השומר דרך ד' לעשות צדקה ומשפט". את אהבתו לא־ל היחיד בטא אברהם על ידי מעשי אהבה וחסד לבניו, לבני־האדם־אחיו; בקר חולים, חלץ ממצר, הורה דרך בכל מקום שהיה לאל ידו, ויתפלל בעדם אל ד' – שופט כל הארץ.

וד', אשר למענו עזב את הכל ונדד בנכר, שמר עליו בדרך נדודיו ויברכהו.

לאהבת אברהם נתוספו גם אמונה ויראה. מצד אחד, בטחון מוצק כסלע שא־ל היחיד הוא החותך חיים לכל חי, הנאמן לקיים הבטחותיו, אע"פ שיתמהמה. ומצד שני יראת ד' המכשירה את האדם להחזיר לא־ל עליון בלי להתלונן על כל מה שיקרה לו בעולמו בידעו שממנו – הכל.

את ההכרה הזאת שמלאה את כל תוכן החיים הנחיל אברהם ליצחק בנו וליעקב נכדו. בתכונות נפשו של יצחק מצאה את בטויה ביחוד היראה, ואילו בנפשו של יעקב התנוססה ביחוד האמונה.

"ויתהלכו מגוי אל גוי, וממלכה אל עם אחר,

לא הניח לאיש לעשקם, ויוכח עליהם מלכים.

אל תגעו במשיחי, ולנביאי אל תרעו!"

כך נגלה ד' אל האבות בחייהם כ"השגחה בלתי נראית", עד שהיו למשפחת שבעים נפש. אלה שבעים הנפש שהיו את הגרעין ממנו צמח עם ישראל. אבל העם עוד זקוק היה לקבל את חנוכו כדי להכשירו למלאות את יעודו בעתיד.

מיד ד' קבל העם הזה את חרותו ואת תכונות עצמיותו הלאומית; ומטרת כל אלה היתה התגלות רצון ד' בעצוב חיי האדם: התורה. בהיות ישראל בכור הברזל במצרים, ובמשך נדודיו במדבר, היתה לתכונת יסוד בנפשו האמונה בד', הבטחון המוצק כסלע בא-ל היחיד, בכל הליכותיו על פי ד'. ישראל קבל במדבר את התורה. ובמדבר – באין לו ארץ משלו וקרקע מתחת לרגליו – נהיה ישראל על ידה לעם, לגוף שהתורה היא נשמתו, לממלכת כהנים. על עם ישראל הוטל לשמור על תורת ד' בתוך האנושיות ככהן בתוך עמו, לשמור עליה כגוי קדוש, לעמוד בקדושתו ולא להתערב בתעלולי העמים או ללכת בחוקותיהם, אלא לשמור בחייו על קדושת האדם.

התורה ומלוי רצון ד' הם יסוד חייו, הקרקע מתחת לרגליו ומטרת קיומו, ועל כן אין לאומיותו תלויה בגורמים חולפים, ואין אלה משמשים תנאים הכרחיים לה.

אבל על עם ישראל הוטל להתיצב כעם בין העמים, ובתור עם להראות לכל העמים שד' הוא שליט בעולמו, הטוב והמטיב לכל העולם כולו; שאם רק נתמסר למלאות את רצונו בחיינו, נקבל מידי בשפע רב את אותם האמצעים שבני האדם רואים בהם ברכה; שהתמסרותנו לעבודת ד' יכולה לשמש יסוד איתן לכונן עליו את חיינו.

ישראל רכש לו אמנם ארץ והקים לו ממלכה, אבל אלה לא עמדו כמטרה לנגד עיניו, אלא כאמצעים הדרושים לו כדי לקיים את מצוות התורה; ועל כן פריחת ארצו וקיום ממלכתו תלויים אך ורק בשמירת התורה.

וגם בימי אשור ושגשוגו הוטל עליו להיות נבדל מכל העמים, לבל ילמד מהם לראות באשור זה את מטרת חייו, לבל ישקע כמוהם ברדיפת הקנינים והתענוגות.



ו. התוכן של מדינה בישראל
הרב א. י. הכהן קוק. אורות (למהלך האידיאות בישראל פ"ב)

בראשית מטעו של העם הזה, אשר ידע לקרוא בשם הרעיון הא־להי הברור והטהור בעת השלטון הכביר של האליליות בטומאת־פראותה, נתגלתה השאיפה להקים צבור אנושי גדול אשר "ישמור את דרך ד' לעשות צדקה ומשפט". זוהי השאיפה, שבאה מכח ההכרה הברורה והעזה והתביעה המוסרית הכוללת והרמה, להוציא את האנושיות מתחת סבל נורא של צרות רוחניות וחמריות ולהביאנה לחיי חופש מלאי הוד ועדן, באור האידיאה הא־להית, ולהצליח בזה את כל האדם כולו. למלואה של שאיפה זו צריך דוקא, שצבור זה יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומית, ברום התרבות האנושית. "עם חכם ונבון וגוי גדול", והאידיאה הא־להית המוחלטת מושלת שמה ומחיה את העם ואת הארץ במאור־חייה. למען דעת, שלא רק יחידים חכמים מצוינים חסידים ונזירים ואנשי־קדש, חיים באור האידיאה א־להית, כי גם עמים שלמים, מתוקנים ומשוכללים בכל תקוני התרבות והישוב המדיני; עמים שלמים, הכוללים בתוכם את כל השדרות האנושיות השונות, מן רום האינטליגנציה האמנותית, הפרושית, המשכלת והקדושה, עד המערכות הרחבות, הסוציאליות, הפוליטיות והאקונומיות ועד הפרולטריון לכל פלגותיו, אפילו היותר נמוך ומגושם.

אור האידיאה הא־להית, העולה ומזדקק בקרב עם כזה ומטביע בו את חייו הלאומיים המלאים, פועל הוא אח"כ בעולם כולו גם בצרוף כל הכחות הפרטיים שבכל עם ולשון, בכל מקום שהם, שיהיו נמצאים תמיד מוארים באורה זו וחיים בה. ופעולה זו תביא לידי ההכרה הבטוחה, שהחיים המדיניים, אפילו הסוציאליים במובן היותר רחב, יקבלו רק אז את איתנותם ואת ערכם האמתי, דוקא בהיותם יונקים מטל־החיים העליון של האידיאה הא־להית המוחלטת, המכשרת את כל המציאות, במובנה הרחב והמתנשא גם מעבר לגבולות הכרתנו המוגבלת וצורותיה אל תכלית רוממות מעלתם, ההולכת ומתגברת בנחלה בלי מצרים.



ז. הגויה הלאומית בישראל משועבדת לרצון גבוה
הרב א. י. הכהן קוק. אורות, ישראל ותחיתו (מתוך פ"ח)

ה' צב־אות הוא ה' א־להי ישראל, וצבאות ישראל – צבאות ה' הם. ברוחנו ועצמות נשמתנו חרותים במכתב א־להים כחו וגבורתו של יוצר בראשית. העולם ומלאו מיד ה'

נצרו, נתהוו וקמו, מתהווים וקמים, חיים ומתקיימים, מתפתחים ומתאזרים. הלאמתנו בנחלת ה' קשורה היא ביצירת מעשה בראשית. "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים". הגבורה א־להית השרויה בעולם, שחדשה את העולם ומחדשתו בכל יום, היא היא שמפיה שמענו את התורה. מפי הגבורה שמענו "אנכי" ו"לא יהיה לך", וכל התורה כולה קבל משה מפי הגבורה. את הגוף אין אנחנו עוזבים, לא את הגוף הפרטי ולא את הגויה הלאומית, כִּי־אם אנחנו מנצחים אותו. יודעים אנחנו שהיצר הרע והיצר הטוב יצירה אחת היא מידי א־ל עולם, וכמו כן עוה"ז ועוה"ב, העולם החברתי, המשטרי והרוחני, התיאורי, המוסרי, האידיאלי והממשי, הכל חטיבה אחת היא והכל עולה במעלות הקודש ומשועבד לרצון גבוה, הכל הוא "אמרתי ונעשה רצוני". גבורתנו עדינה היא, א"א שתהיה גבורת חרבן וכליון. הגבורה הא־להית בעולם אינה נפגשת במה שחוץ להמצאתה וק"ו שחוץ לשלטונה, אם־כן היא בכל תכסיסה מלאה עומק רחמים... לא ברכב ולא בסוסים הוא יסוד גבורתנו, כ"א "בשם ה' א־להינו נזכיר, המה כרעו ונפלו ואנחנו קמנו ונתעודד" (תהלים כ', ט'–י').



ח. ההתעסקות בעניני העולם – עונשו של אדה"ר הרב א. א. דסלר. מכתב מאלהו (עמ' 195)

... כ' הגרש"ז זצ"ל שמשא ההשתדלות נתן השי"ת על האדם לנסיון. כי הנה שמהו השי"ת בעולם אשר השגחתו ית' בהסתר, ולמראה עיניו נראה כאילו הוא השולט בכל עניני פרנסתו ועסקיו כרצונו, ויוכל לטעות ולומר: "כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה"; אמנם בתוך הסתר זה עליו להתעורר להכיר בתוך לבבו, ולהראות במעשיו, כי אין

ז. הלאמתנו בנחלת ה'. התהוותנו הלאומית בארץ ישראל מכוונת מעיקרה ביצירת מעשי בראשית. מפי הגבורה וכו'. במונח רעיוני מתפרש בזה מאמר חז"ל (מכות כ"ד): "אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענו: "מפי הגבורה, דהיינו מהמציאות העולמית המראה על כח הגבורה הא־להית, מזה עצמו נשמע הקול: "אנכי ה' א־להיך", ומכאן - שאין סתירה מהמציאות העולמית הגשמית לאידיאלים הא־להיים. לא את הגוף הפרטי וכו'. החיוב של שמירת הגוף ובריאותו המוטלת על היחיד היא גם חובה כלפי הכלל כולו, שמוטל עליו לטפח את החיים הלאומיים בכדי שהגוף הלאומי יהי' איתן במונח גשמי, שהמדינה תוכל לעמוד מבחינת הכלים המקיימים אותה. מנצחים אותו. כלומר משעבדים את כוחותיו למטרה הרוחנית. היצר הרע וכו'. היינו הכוחות השואפים למילוי סיפוקו של הגוף (עי' גם שמנה פרקים לרמב"ם ספ"ה). הגבורה הא־להית וכו'. הכרת מלא כל הארץ כבודו מסבירה שפעולות הנובעות מכח הגבורה הא־להית לא יתכן שישאו בקרבם מגמות הרס, שזה יתכן רק כלפי משהו מתוצה לה אבל לא כלפי עצמה, וכן הוא גם ענין הגבורה הישראלית שטפותה חשוב, אולם אין בו ממגמת ההרס.

ממשלה לטבע כלל, והכל אך ורק מיד ה', ואין דבר קטן או גדול שנעשה בלי גזירתו ית', כמאה"כ (איכה ג', ל"ו): "מי זה אמר ותהי ה' לא צוה", וגם בעשותו מעשי ההשתדלות הטבעית ידע ברור בלבו כי אין במעשיו כלום, ורק רצונו ית' הוא הגורם. ובוה יגלה השגחתו ית' בתוך הסתר דרך ארץ פי', שיקדש השי"ת בהכירו כבודו במקום שהוא בהסתר.

ושורש זה כתבו בתורה (בראשית ג', י"ט): "כי שמעת... בזעת אפיק תאכל לחם" וגו'. וידוע שענשי הקב"ה לא בדרך נקמה ח"ו, אלא בדרך לימוד לתקן החטא. וחטא אדה"ר היה שחפץ לדעת גם את הרע, ובוה הוציא את עצמו ממדרגת גן-עדן, שבה ניתן ממשות רק לרוחניות הזכה, והוריד את עצמו לעוה"ז – עולם הגשמיות, לראות ממשות בטבע ובגשמיות. וע"כ ראתה חכמתו ית' שתיקונו הוא, אשר בהיותו בתוך הסתר זה – בתוך ההשתדלות ביגיע כפיו עפ"י דרך הטבע – יתעלה להבחין בלבבו את ביטול דמיון הטבע ואת אמתת השגחתו ית'.



ט. ההתנהגות הנסית והטבעית הרב א. א. דסלר. שם (עמ' 197)

כבר נתבאר ... כי כל עסק האדם בהשתדלות דרך ארץ הוא למען ילמד בו את ענין השגחתו ית', ויעמוד בנסיון וידע כי אין ממשלה לטבע כלל, אלא הכל אך מהשי"ת לבדו הוא. משום זה הנה הצורך לעסוק בדרך ארץ משתנה בפנים שונים, לפי מדרגת האדם בהכרת השגחתו ית'. ומצינו בזה בדבריהם (ה) מדרגות:

המדרגה הא': המדרגה העליונה בענין זה – האדם שכבר עמד בנסיון זה, וכבר הכיר שהגם והטבע שניהם כאחד נסים גלויים ממש, וידוע שאין ממש בטבע כלל, לאדם כזה אין צורך לנסיון של "בזעת אפיק תאכל לחם", כי לא יוסיף לו מאומה; ואדרבא ראוי לו להשתמש בכל זמנו אך בדביקות בשי"ת ותורתו. וע"כ לכל צרכיו בעוה"ז ניתנים לו בנס ממש, נס גלוי. מאחר שאין שום ענין בהסתרת הנס ממנו. זהו ענין שיטת ר"ש בן יוחאי (ברכות ל"ה): "אפשר אדם חורש בשעת חרישה וכו' תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים". וכך באמת קרה לרשב"י ור"א בנו כשהיו במערה (שבת ל"ג): "איתרחיש ניסא ואיברא להו חרובא ועינא דמיא".

וכן מצינו בר"ח בן דוסא (תענית כ"ה) שלא היה לו שמן בערב שבת, ואמר: "מי שאמר לשמן וידליק, הוא יאמר לחומץ וידליק", ודלק כל השבת. ולכאורה תמוה, למה לא המציא לו הקב"ה שמן שלא יצטרך לנס? אלא – משום שר"ח בן דוסא כבר הגיע למדרגה שהנס והטבע שניהם היו נסים גלויים בעיניו. ע"כ ההנהגה עמו בין בנס בין בטבע, בלי הפרש. וכו'.

המדרגה הב': אמנם אין מתנהגים מן השמים בנסים אלא למי שהגיע לשלימות הבטחון, שהנס והטבע שוים בלבו בלי שום הפרש כלל. וכו'. אבל מי שלא הגיע עדיין לשלימות זו, וכשיבדוק בדקות בתוך לבבו, ימצא שאין הטבע והנס שוים לגמרי – אם כי כבר הגיע למדרגה גבוהה בענין זה, מ"מ משום חסרון השלימות בהכרתו, לא יתנהגו עמו בדרך נס אלא בהנהגה הטבעית, מפני שהוא מחויב עדיין לעמוד בנסיון הטבע עד שלימותו, ועדיין שייך הוא אל "בזעת אפיך תאכל לחם", לעסוק במעשים טבעיים וללמוד בשעת מעשה שאין בהם ממש.

וזהו המדרגה שעליה אמר ר' ישמעאל (ברכות ל"ה): "ואספת דגנך", הנהג בהם (בד"ת) מנהג דרך ארץ. ואמרו ז"ל (שם): "הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם". פי', שלא עלתה בידם, מפני שלא הגיעו לשלימות המעלה ולא היו ראויים לנס. וכתב הגר"ח מולוז'ין (בס' נפש החיים א', פ"ה) שר' ישמעאל ורשב"י לא פליגי, אלא שר' ישמעאל שאמר לאחוז בתורה ולנהוג בדרך ארץ, היינו למי שלא הגיע עדיין למדרגה העליונה שדיבר עליה רשב"י. וע"כ מי שלא הגיע עדיין לשלימות ההכרה, אם יתנהגו עמו בנס, נמצא שישאר בחסרונו.



י. בהערכת העבודה בישראל משתקפת העמדה של שויון בני האדם הרב משה פינדלינג. תחוקת העבודה (מתוך פ"ב)

"אהב את המלאכה ושנא את הרבנות". לא נאמר שעליך רק חובה לעבוד, אלא: אהב את המלאכה, אל תעבוד רק מתוך הכרח על מנת לקבל פרס – לפרנס אותך – אלא לשם עבודה כשלעצמה. כתוצאה מן הרעיון הזה מביאים חז"ל באבות דר"נ: "אמר ר"ש ב"ר אליעזר: אף אדה"ר לא טעם כלום עד שעשה מלאכה שנאמר: ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה, והדר – מכל עץ הגן אכול תאכל! ר"ט אומר אף הקב"ה לא השרה שכירתו על ישראל עד שעשו מלאכה שנא': "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" וכו'. בו בזמן שחכמי

אומות העולם זלזלו בעבודה גופנית וראו בה רק תפקיד "עבדים" שאיננו ראוי לאיש חפשי ועל אחת כמה וכמה ל"חכם", העריצו חז"ל, שהיו מושפעים מהאידיאלים הסוציאליים של תוה"ק, את העבודה הגופנית, והיו לנו גם בזה למופת. הפילוסופים היוונים הנשגבים, שהשפילו את העמדה החברתית של הפועל, יצרו את היסוד להתפוררות האנושית למעמדות, שתחת לחצה אנו סובלים היום. אכן חז"ל, שהעריצו את העבודה הגופנית, הכריזו בזה על שוויון הזכויות של כל בני האדם שנבראו ב"צלם הא-להים".



יא. ערך התעסוקה בישוּבו של העולם הנ"ל. שם (מתוך פ"ב)

בלי שום ספק נוקטת דעת התורה עמדה חיובית לגבי הכלכלה ופעולות האדם בתוכה. באופן בהיר אנו רואים את העמדה הזאת במחלוקת בין רבי ישמעאל ורשב"י בברכות ל"ה, ע"ב. וכו'.

כנראה ישנה לפנינו מחלוקת יסוד הנוגעת בעצם תעודת עם ישראל שלמענה הוא נבחר לעם נושא דגל התורה. הם נחלקו בקביעת הטיפוס האידיאלי של היהודי. האדם נברא "בצלם הא-להים". לפי דעת רשב"י צריך האדם להשתדל להתאים את מהותו לצלם הרוחני, להיות כולו רוחני לרחף רק בעולמות שכולם קדושה וטהרה – "ותחסרהו מעט מא-להים"! עליו להיות את ימי חייו בעולם הזה בתור טרקלין לעולם האמתי, בתורה ובעבודת הבורא. את צרכי הגוף צריך לצמצם במצרכים הנחוצים ביותר. וכו'.

רשב"י קיים בעצמו כל מה שדרש מכל יהודי למטרת חייו: הוא הסתייג מן החיים האלו וחי במערה חיים רוחניים גרידא, ושם בהתבודדות הזאת חבר את ספר הזוהר הקדוש שהוא כולו קדושה וטהרה לה'.

אולם רבי ישמעאל מסתכל על תפקידו של היהודי בעוה"ז מתוך מבט אחר לגמרי. לא למלאכי השרת ניתנה התורה, רק לבני אדם, שהם חלק הבריאה הזאת ותפקידם לפעול ולחיות בתוכה כמו שהיא. מטרת חייו נודעה לאדם תיכף אחרי הבראו "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה", לכבוש את העולם ולפתחו באמצעות שכלו ועבודתו בשמוש בכל חמרי הטבע שהשקיע הקב"ה בתוך הבריאה הזאת. וכו'. בשמירת כל חוקי ה' בפעולות הכלכליות אנו מקיימים ג"כ עבודת ה' על כן אין שום סתירה בין "לא ימוש" לבין "ואספת דגנך", כי בחשוב האדם איך לסדר איזו פעולה כלכלית שהיא כרצונו של

הקב"ה, מקיים האדם את המצוה "והגית בו". יחידים, אנשי סגולה, יכולים ללכת את דרכו בקודש של רשב"י, ומי יתן שבכל הזמנים ימצאו צדיקים כאלו, שימשיכו בדרכו של רשב"י, אולם כל העם כולו ובתוכו מנהיגיו מצווים ללכת בדרך המציאות, ב"שביל הזהב" ולתקן עולם במלכות שדי בתוך החיים הארציים הללו, כפי עדותו של אביי בסוף מחלוקת עקרונית זאת, כשעזבו רשב"י ובנו את המערה וראו בני אדם שהתעסקו בפעולות כלכליות, וכשהתרעמו עליהם שמניחים את החיים הנצחיים לטובת חיי שעה יצאה בת"קול: "להחריב עולמי יצאתם? - חזרו למערתכם" (שבת ל"ג, ע"ב).



בשולי המקורות

שתי תפיסות נאבקות ביהדות על הבנת ערכם ותפקידם של חיי חברה בישראל. בצורה ברורה ומוגדרת אנו מוצאים הבדלי השקפה אלה הלכה למעשה בדברי גדולי והוגי תקופתנו. אולם מקורם יש לראות בדברי הקדמונים וגדולי האחרונים.

בעלי המוסר שבתקופתנו עומדים על בסיס ההשקפה שבאה לידי ביטוי שיטתי אצל הרמח"ל. לפיה כל עיקר ענינו של עולם הזה הוא בהיותו משמש שדה-קרב, ומאורעות החיים כולם תכנם - נסיונות לאדם (לעיל פי"ב, ד'). לפי זה אין לראות בחברה אלא אוסף של יחידים, שעל כל אחד מוטל התפקיד לדאוג לשלמותו המקסימלית. מובן שהמטרה שצריכים להעמיד היא להשתדל להגיע לשיא האפשרי. בין הנסיונות של האדם ממלא תפקיד ראשי ומכריע "משא ההשתדלות", כלומר - השקפתו על העולם, וכל דרכי השתדלותו הם בכדי לבסס את חייו הכלכליים ואת קיומו. זהו תוכן העונש "בזעת אפיך תאכל לחם", שצריך להביא לידי תיקון החטא, וזה מושג ע"י שהאדם בהתעסקו באמצעים טבעיים הנחוצים לקיומו ילמד עם זאת לדעת שכל התעסקות זאת אינה מעלה ואינה מורידה, וכך "יתעלה להבחין את ביטול דמיון הטבע". בדרגת השיא שאליה הגיע רשב"י - שוב כל ענין הטיפול בדרך הטבע הופך למיותר, לא רק משום שמלאכתו נעשית ע"י אחרים מבין החברה האנושית, שבזה הם ממלאים את תפקידם, אלא שהטבע בכלל נסוג מפניהם וחוקי הטבע לא קיימים עבורם כלל. בעת הצורך "איתרחיש ניסא ואיברא להו חרובא ועינא דמיא", "מי שאמר לשמן וידליק הוא יאמר לחומץ וידליק". לפ"ז אין קיומם של אישי המעלה מותנה ותלוי בשום מובן בקיומה של החברה, כל התעסקות בישוב העולם הופכת

להיות מיותרת. "העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני". אולם ר' חנינא עצמו אין לו כלום מעולם זה, במובן של **קבלה** ממנו. גם ר' ישמעאל שאמר הנהג בהם מדת דרך ארץ אינו חולק על רשב"י אלא קובע את דרך התנהגות **טרם** שמגיעים למדרגה העליונה. אז צריכים אמנם לטפל בדברים טבעיים, אולם - מתוך המגמה "ללמוד בשעת מעשה **שאין בהם ממש**". לא ערך חיובי איפוא יש לראות בטיפול בישובו של עולם, ערכו הוא בכדי להגיע על ידו להכרת אפסותו.

השקפה אחרת אנו רואים בדברי הרמב"ם (פרקנו, ג', וע"ע ריה"ל לעיל פכ"ד, ב'). אם אמנם הוא רואה את עיקר הבריאה באנשי המעלה, מ"מ אינו מזלזל גם בערכם של העוסקים בישובו של עולם. ההנחה היא שאין קיומם של אנשי הרוח אפשרי אלא ע"י המצאותם של אחרים המטפלים בצרכים הגופניים, "מפני שאדם חסר מאד ויצטרך לדברים רבים". יש איפוא חלוקת תפקידים בין החלקים השונים של החברה האנושית, ורק בהתרכבם יחד מגיעה בריאת האדם לתכליתה. [לפ"ז אפשר לראות גם את המחלוקת של רשב"י ור' ישמעאל, רק במובן היקף המעגל של החברה, שלר' ישמעאל הרי המכוון הוא בתוך עם ישראל עצמו, ולפי רשב"י המעגל מקיף את כל המין האנושי (ועי' מהרש"א שם)]. בכיוון זה הולכים דבריו של ר' ש. ר. הירש (לעיל פי"ב, ו'), הרואה בעיסוק בישובו של עולם כל אחד לפי כשרונותיו, נטיותיו ותכונותיו, מילוי היעוד שהותוה ע"י הבורא למין האנושי. (מכאן שיטתו המעשית הידועה בשם "תורה עם דרך ארץ"). זוהי גישתו של הרב פינלינג שמראה על היחס החיובי שמוצאים בדרך כלל אצל חז"ל לעבודה ולעיסוק בישובו של עולם. לפי תפיסה זו, ההשקפה המקובלת בחז"ל אינה רואה לפנייה את עם ישראל כולו עוזב חיי שעה ועוסק רק בחיי עולם. אנו נפגשים אמנם גם בתפיסה אחרת בחז"ל, היא תפיסתו של רשב"י. לדעתו הבטחת התורה "ואספת דגנך" אינה מכוונת אלא לשלב **נמוך** בזמן שאין עושים רצונו של מקום. אולם זו נשארת דעת **יחיד**, ולפי הסבר מרן הרב ז"ל אף היא לא נאמרה אלא בזמן הגולה, כשהסדרים הרגילים של החיים הלאומיים נשתבשו. נטיות אינדיבידואליות ותנאים חיצוניים שונים יוצרים שכבות שונות רב-גוניות בקרב האומה, וזוהי מציאות טבעית ובריאה בהחלט. יש צורך באנשי מעשה כשם שיש צורך באנשי רוח, וליד ת"ח שתורתם אומנותם יש מקום ותועלת בחורשים וזורעים, אנשי מלחמה וגבורי קרב, אנשי תעשייה ואנשי מדע. זה אינו רק ענין של **בדיעבד**, זה גם נדרש מבחינה של **לכתחילה**. **הגפן** רק אז היא ממלאה את תפקידה כראוי אם כל **חלקיה** ממלאים את תפקידם. כל אחד כפי מה שנועד לו. **הענבים** זקוקים לקנוקנות **ולעלים**, ורק מציאותם של העלים מבטיחה התפתחות ראוייה לענבים.

ומשום כך נדרש שלום אמת והערכה מלאה של כל חלקי העם. אמנם מבחינה **פרטית** – "אשרי מי שאומנתו בשם", וראוי להשתדל למלא תפקידים מרכזיים; אולם מבחינה **כללית** "אי אפשר לעולם מבלי בורסקי". ואף ממלאי תפקיד־משנה חשיבותם אינה נגרעת במערכה הכללית. יש רק לדאוג שכולם יהיו משועבדים לרעיון המרכזי ויהיו קשורים לתורה על ידי קיום המצוות המחייבות את כל אחד ישראל.

בהכירנו את הצורך בחלוקת תפקידים בעם, אנו מניחים שלקיומו דרושים תנאים **טבעיים** שלפיהם יחיה ויתפתח. כשם שבחיי הפרט אין סומכים על הנס, כן גם הכלל כולו אינו סומך על הנס בהקמת אורחות חיו. אולם אם נס גלוי אין כאן, הרי נסים נסתרים ישנם וישנם. שמירת התורה ואי־שמירתה משפיעים באורח נסתר על ה**טבע**, והצלחת המדינה הן מבחינה פנימית והן מבחינה חיצונית תלויה היא במדה שהעם כולו מכיר בזאת ומכוין לפי זה את דרכו.



תפקיד המדינה, דהיינו החיים המאורגנים של העם בתור גוף אחד, נראה להיות שונה לפי תפיסת הרמב"ם לבין זו של ריה"ל. הרמב"ם, כשם שהוא רואה בטיפול בצרכי **הגוף** ושלמותו אמצעי **הכנתי** גרידא, כמסלק את המכשולים הנערמים מצד הגוף וכנותן אפשרות להתמסרות שקטה לענייני הרוח, כן אין תפקיד **המדינה** אלא ליצור את התנאים המקילים על חי האדם ולאפשר למספר יותר ויותר גדול של אנשים להפנות לשלמות הנפש. **השלמות אחרי הכל אינה בדרך הרבים כצבור, אלא בדרך היחיד בתור פרט.** החברה והמדינה אינן אלא **עוזרות** על ידו של היחיד בסילוק המפריעים ובהקלה בסדור הצרכים הגופניים.

לא כן לפי הריה"ל. היעוד הוא "ואתם תהיו לי לעם ואני אהיה לכם לא־להים", לא כיחידים אלא **הגוי כולו** כיחידה אחת. המדינה ורק היא יש בה האפשרות של קיבוץ כל התנאים הנצרכים בכדי להגשים את היעוד הזה בעם **כגוף אחד**. הקבוץ של חלקי העם יחד – **הלכוד האומתני**, המקום המיוחד בעל הסגולות המיוחדות – **ארץ ישראל**, המרכז המקודש – **בית המקדש**, על כל סדרי העבודה הפרטיים והכלליים, והן המצוות הכלליות והתלויות בארץ, והקרבנות, כל אלה בהקבצם **יחד** יוציאו לפועל יעוד זה. זהו שגורם **להדבקות** העם ב"ענין הא־להי", דהיינו הנבואה, אשר על ידה מתקשר העם כולו בא־להיו, מקבל ממנו הדרכה והארה בדרך חיו, וחי

בחוויה תמידית של קשר זה. וכן מתגלה הקשר הבלתי אמצעי של העם עם אֵלֵהוּ **בהתחברות** הענין האֵלֵהוּ בו "בגדולה בכבוד ובמופתים", דהיינו בהוראת דרכי **ההשגחה** שפועלות בו **דרך** חוקי הטבע **למעלה** מדרך הטבע "המנהג מה שתכירו בי כי אין ענינכם נוהג על המנהג הטבעי אבל הרצוני" (הכוזרי מאמר א', ק"ט).



היש ענין במדינה ישראלית כשאין בה סכויים מידיים לדבקות בענין האֵלֵהוּ ע"י נבואה והתחברות ענין האֵלֵהוּ עם העם "בגדולה בכבוד ובמופתים" ע"י השגחה גלויה? שאלה זו נשאלה בבית מדרשם של חוקרי היהדות בתקופה האחרונה, הן בקשר עם בעית **האמנסיפיציה** בארצות הגולה והן בקשר עם תנועת **חבת ובנין ציון**.

תשובתו של ר' ש. ה. הירש היא **שלילית**. כל ערכה של המדינה הוא רק אם תהיה זאת מדינה שדרכי ההשגחה יהיו גלויים בה ובלתי ניתנים לפקפוק. מדינה ככל המדינות מבחינה חיצונית, אף אם התורה תהיה נר לרגלה אין בה שום ענין. **כפרטים** יכולים לעבוד את ה' ולמלא את התפקידים גם בין **הגויים**, **ככלל** אין משהו מיוחד גם במדינה ישראלית.

לא כן היא גישתו של מרן הרב ז"ל. הגשמת דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, מסביר הוא, אף היא אינה נתנת למלוי אלא במדה **חלקית** בלבד שלא על ידי מכשירים **מדיניים**. "למלואה של שאיפה זו צריך דוקא שצבור זה יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומית". "הוי דומה לו", תביעה זו הנובעת מהכרת אֵלֵהים אינה מתממשת ע"י יחידים אלא דורשת למילויה גם כוננות של **מדינה** אשר בכל ארחי חייה, במבנה החברותי והכלכלי, במשטרה, בצבאה, בפולטיקה אשר היא מנהלת וביחסים שהיא קושרת עם העמים האחרים, היא מתחשבת עם תביעה זאת וממלאה אותה. ומכאן שחשיבות גדולה לאין ערוך **מצד עצמה** יש בקיומה של מדינה, גם אם עדיין אין זוכים לגילוי שכינה. לזה יש להוסיף: לאמתו של דבר, **זה גופא** גם מכשיר את התנאים ומשמש **הכנה** לגילוי שכינה. כי על כן הרבה תלוי בפעולה הנעשית **מצדנו** לקדם פני השכינה. באופן דומה מסביר הכוזרי את **סילוק הנבואה** בבית שני, בגלל **חוסר** הנכונות לדרגות אלה מצד גולי בבל (מאמר ב', כ"ד).

לפי תפיסה זו מוסטת נקודת הכובד מהפרט אל הכלל ומוטל הדגש באופן שווה על העיון ועל המעשה. לא השלמות של היחיד עומדת במרכז וממילא גם לא השאיפה לשלמות זו ראויה שתהיה מרכז ההתענינות גם בשביל הפרט. כל אחד לפי תפקידו, לפי כשרונו ולפי יכלתו תורם את תרומתו לבנין החיים הכלליים המיוחדים אידיאליות א־להית עלי אדמות. כל אחד פועל לגילוי א־להות בעולם, ובהשתלבות היחיד בתוך הצבור כולו הוא יכול והוא צריך למצוא את שלמותו ואת תוכן חייו.

תפיסה זו ממוזגת את רעיון היסוד של החסידות של "אין עוד מלבדו" עם שאיפת השלמות המוסרית של תרבות **המוסר**. העוקץ האנוכי שבשאיפה **הפרטית** לשלמות מוקהה ע"י האידיאל של הקמת **החברה המוסרית**. **ובטול היש**, שיש עמו משום הסחת הדעת ממציאיות עוה"ז, בבטול ובהתעלמות מהגורמים הפועלים בעולם מתחלף בראית ההבטלות אל הכח הא־להי וגילוי בעולם דרך הדגשת החיוב שבהגשמת האידיאלים הא־להיים בחיים. **לא שלילת** עולם הזה **ולא התחמקות** ממנו, אלא **שעבודו** המוחלט והפיכת עניניו לכלים שעל ידם מתממשת בעולם זה המציאות העליונה של "אין עוד מלבדו".

פרק כ"ח. גלות

סיבות הגלות. השוני שבסיבת חורבן ראשון ושני. הגלות כהסתר פנים. נקודות חיוביות בגלות. התגברות הרדיפות ופשרן. סופן של מגמות התבוללות.

בתנ"ך

והפיצך ה' בכל העמים מקצה הארץ ועד קצה הארץ ...:

דברים כ"ח, ס"ד.



ואף גסזאת בהיותם בארץ איביהם לא־מאסתי ולא־געלתי לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ה' אֱלֹהֵיהֶם:

ויקרא כ"ג, מ"ד.



וחרה אפי בו ביום־ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכל ומצאהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי־אין אֱלֹהֵי בקרבי מצאוני הרעות האלה:

דברים ל"א, י"ז-י"ח.



ושבת עדי־ה' אֱלֹהֶיךָ ושמעת בקלו ככל אשר־אנכי מצוך היום אתה ובניך בכל־לבבך ובכל־נפשך:

ושב ה' אֱלֹהֶיךָ את־שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל־העמים אשר הפיצך ה' אֱלֹהֶיךָ שמה:

אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' אלהיך ומשם יקחך:
דברים ל, ב-ד.



וקדשתי את־שמי הגדול המחלל בגוים אשר חללתם בתוכם וידעו הגוים
כי־אני ה' נאום ה' אֱלֹהִים בהקדשי בכם לעיניהם:

ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל־הארצות והבאתי אתכם אל־
אדמתכם:

וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם ומכל־גלוליכם אטהר
אתכם:

ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם והסרתי את־לב האבן
מבשרכם ונתתי לכם לב בשר:

ואת־רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר־בחקי תלכו ומשפטי תשמרו
ועשיתם:

וישבתם בארץ אשר נתתי לאבותיכם והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם
לאֱלֹהִים:

יחזקאל ל"ו, כ"ג-כ"ח.



והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית־ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו
אליו כל־הגוים:

והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל־הר־ה' אל־בית אֱלֹהֵי יעקב ויורנו
מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר־ה' מירושלים:

ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם
למזמרות לא־ישא גוי אל־גוי חרב ולא־ילמדו עוד מלחמה:

ישע' ב, ב-ד.



בדברי חז"ל

גורל היהודי בגולה.

"וחרה אפי בו ביום ההוא ועיבתים והסתרותי פני מהם", אמר רב ברדלא בר מביומי אמר רב כל שאינו ב"הסתר פנים" אינו מהם, כל שאינו ב"והי' לאכול" אינו מהם.

תגינה ה'.



גם בגלות ישנה השגחה.

אמר רב מסתפינא מהאי קרא "ואבדתם בגוים". מתקיף לה רב פפא – דלמא כאבידה המתבקשת דכתיב "תעיתי כשה אוכד בקש עבדך". אלא מסיפא דקרא "ואכלה אתכם ארץ אויביכם" מתקיף לה מר זוטרא – דילמא כאכילת קשואין ודלועין.

מכות כ"ד.



"ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא". אמר רבא אעפ"י שהסתרת פני מהם "בחלום אדבר בו".

תגינה ה'.



הגלויות וסיבותיהן.

מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני ג' דברים שהיו בו: עבודה זרה, גלוי עריות ושפיכות דמים.

מקדש שני שהיו עוסקים בתורה ובמצוות וגמילות חסדים, מפני מה חרב? – מפני שהיתה בו שנאת חנם. ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד ג' עבירות.

יומא ט'.



בדברי הקדמונים

א. ההשגחה הנסתרת על ישראל בגולה

ריה"ל. כוזרי

1. מאמר ב'

כט. אמר הכוזרי: אם כן אתם היום גוף בלא ראש ובלא לב.

ל. אמר החבר: כן־הוא, כאשר אמרת ועוד: ולא גוף, אבל – עצמות מפוררות. כמו העצמות היבשות אשר ראה יחזקאל, ועם כל זה, מלך כוזר, אלו העצמות אשר נשאר בהם טבע מטבעי החיים, וכבר היו כלים לראש וללב ורוח ונפש ושכל, טובים מגופות מצוירות מאבן וסיד בראש ועינים ואזנים וכל האברים. ולא חלה בהם מעולם רוח חיה ואי אפשר שיחול בהם, אך המה צורות דומות לצורות אדם ואינם אדם.

לא. אמר הכוזרי: כדברך כן־הוא.

לב. אמר החבר: כי האומות המתות אשר חשבו להדמות לאומה החיה לא יכלו להשיג אל יותר מן הדמיון הנראה: הקימו בתים לא־להים ולא נראה בהם לא־להות אות, הפרשו והנזרו להראות עליהם הנבואה ולא נראתה, החניפו והכעיסו ובעטו ולא ירדה עליהם אש מן השמים, ולא מגפת פתאם כדי לברר אצלם שענשם מאת הא־להים, ועל הענין ההוא נפגע לבם, רצוני לומר: הבית ההוא שהם מכוונים אליו ולא נשתנה ענינם, אבל ענינם משתנה כפי רובם ומעוטים וחזקתם וחלשתם ומחלקותם וחבורם על דרך הטבע והמקרה. ואנחנו כשימצא פגע את לבנו אשר הוא בית מקדשנו – אבדנו, וכאשר ירפא נרפא אנחנו, בין שנהיה רב או מעט ועל איזה ענין שיהיה, כי מנהיגנו ומלכנו והמושל בנו והמחזיק אותנו בענין הזה שאנחנו בו מהפזור והגלות, – א־ל חי.

לג. אמר הכוזרי: כן־הוא, כי לא יעלה במחשבה שאומה מן האמות יקרה בגלות כזאת שלא תשתנה לאומה אחרת, כל שכן עם אורך הזמן הזה, וכמה אומות אבדו שחיו אחריכם ולא נשאר להם זכר. מהם: אדום ומואב ובני עמון וארם ופלשת וכשדים ומדי ופרס והברהמיים והצביים, וזולתם רבים.

לד. אמר החבר: ואל תחשב כי מה שסיעתיך בדברייך הודאה ממני שאנחנו כמו הדבר המת, אבל – יש־לנו התחברות בענין ההוא הא־להי בתורות אשר שמם ברית בינינו ובינו, כמילה שנאמר בה (בראשית י"ז, י"ג): "והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם", והשבת שנאמר בה (שמות ל"א, י"ג): "כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם", מלבד ברית אבות וברית התורה אשר כרת אתנו פעם אחת בחורב ושניה בערבות מואב, עם הגמול והעונש התלויים בה, הנזכרים בפרשת כי תוליד בנים, וכמו פרשת א־יהיה נדחך

בקצה השמים וגו' ושבת עד ה' אֵלֶיךָ וגו' ושירת האזינו וזולתי זה. ואין אנחנו במעלת המת, אך אנחנו במעלת החולה הנשחף שנת־אשו מרפואתו כל הרופאים והוא מקוה רפואה מצד המופת ושנוי המנהג, כמו שאמר הכתוב (יחזקאל ל"ז, ד'): "התחיינה העצמות האלה". וכמשל המאמר ב"הנה ישכיל עבדי" (ישעי' נ"ב, י"ג) מן "לא תאר לו ולא הדר וכמסתר פנים ממנו נבזה חשבנוהו", רצונו לומר: שהוא משנוי הנראה ורע מראהו – כמו הדברים המטנפים שיש לאדם אסטניסות להביט אליהם ומסתיר פניו מהם, נבזה וחדל אישים איש מכאבות וידוע חולי.

לח. אמר הכוזרי: ואיך יהיה זה משל לישראל והוא אמר: "אכן חלינו הוא נשא" וישראל לא מצא אותם מה שמצאם כי אם בעונותם.

לו. אמר החבר: ישראל באומות כלב באברים, הוא רב חליים מכלם ורב בריאות מכלם.

לז. אמר הכוזרי: הוסף לי עוד באור.

לח. אמר החבר: שהוא בחליים מתמידים הפוגעים אותו בכל עת, מדאגות ויגונות ופחו ונטירה ושנאה ואהבה וסכנות, ומזגו, עם העתים, בהפוך ובשנוי מתוספת ומגרעת הנשימה, מבלעדי המאכלים הרעים והמשתה הרע והתנועות והטרחים והשינה והקיצה, כלם פועלים בו, וזולתו מן האברים במנוחה.

לט. אמר הכוזרי: כבר נתבאר לי איך הוא רב־חליים מכל האברים. ואיך הוא רב־בריאות מכלם?

מ. אמר החבר: היתכן שתתעכב בו ליחה, שתעשה בו מורסא או סרטן או תבלול או חבורה או בטול ההרגשה או רפיון, כאשר יתכן בשאר האברים?

מא. אמר הכוזרי: זה לא יתכן, כי ביותר מעט מזה יהיה המות, ושהלב בזוכך הרגשתו מפני זכות דמו ורב כחו הוא מרגיש בדבר המועט שיפגעהו ודוחה אותו מעליו בעוד שתשאר בו יכלת לדחות, וזולתו איננו מרגיש בהרגשתו ומתעכבת בו הלחה עד שיעשו ממנה החליים.

מב. אמר החבר: אם כן שערו והרגשתו הם מביאים עליו רב החליים, והם הסבה לדחותם מעליו בהתחלת פגיעתם קודם שיתישבו.

מג. אמר הכוזרי: כן־הוא.

מד. אמר החבר: וכן הענין האֵלֶהי ממנו כמעלת הנפש מן הלב, ועל כן אמר: "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על־כן אפקד עליכם", ואלה הם החליים, אבל הבריאות מה שאמרו רבותינו: "מוחל לעונות עמו, מעביר ראשון ראשון", כי איננו מניח

עונותינו להתעכב עלינו ויהיו גורמים לאבדנו לגמרי כאשר עשה לאמורי שאמר עליו (בראשית ט"ו, ט"ז): "כי לא-שלם עון האמרי עד-הנה", והניחו עד שהתחזק חלי עונותיו והמית אותו. וכאשר הלב משרשו ועצמו שוה המזג דבקה בו הנפש החיה. כן ישראל מצד שרשם ועצמם, וכאשר ישיג הלב משאר האברים חליים מתאות הכבד והאצטומכא והביצים מרוע מזגם, כן ישראל – ישיגום החליים מהתדמותם בגויים וכמו שאמר (תהלים ק"ו, ל"ג): "ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם". ואל יהיה רחוק בעיניך שיאמר בכמות זה: "אכן חלינו הוא נשא", ואנחנו בצרה והעולם במנוחה והצרות המוצאות אותנו סבה לתקנת תורתנו ובר הבר ממנו ויציאת הסיגים מתוכנו, ובבורנו ותיקוננו ידבק הענין הא-להי בעולם, כמו שידעת כי היסודות נהיו להיות מהם המוצאים ואחר כך הצמח ואחר כך החיים ואחר כך האדם ואחר כך סגולת האדם, והכל נהיה בעבור הסגולה ההיא להדבק בה הענין הא-להי, והסגולה ההיא בעבור סגולת הסגולה, כמו הנביאים והחסידים. ועל זה הסדר נסדר מאמר האומר: "תן פחדך ה' א-להינו על כל מעשיך", ואחר כן: "צדיקים יראו וישמחו", מפני שהם סגולת הסגולה.



2. מאמר ד'

כ. אמר הכוזרי: שקע האור ההוא אשר אתה מספר, שקיעה שהדעת מרחקת שיראה עוד, ואבד אבדה שהשבתה אינו עולה במחשבה.

כא. אמר החבר: איננו שוקע אלא בעיני מי שאינו רואה אותנו בעין פקוחה, ומביא ראייה בדלותנו וענינו ופזורנו, שנשקע אורנו, ומגדולת זולתנו והשגתו לעולם ומשלו בו, כי יש לו אור.

כב. אמר הכוזרי: לא הבאתי מזה ראייה, מפני שאני רואה שתי האומות החולקות זו על זו, יש לכל אחת מהם גדולה וממשלה ולא יתכן שיהיה האמת בשתי קצוות הסותר. אלא או באחת מהן או אינו באחת מהן. וכבר פרשת לי ב'הנה ישכיל עבדי' מה שהורה שהדלות והשפלות יותר ראוי בענין הא-להי מהגדולה והגאווה. והוא גם כן גלוי בשתי האומות, כי הנוצרים אינם מתפארים במלכים ולא בגבורים ולא בעשירים, אבל באנשים ההם שהלכו אחר ישו כל הימים הארוכים אשר לא נקבעה בהם דתו, והיו האנשים ההם גולים ונחבאים ונהרגים בכל מקום שנמצאו, וסבלו על חווק אמונתם ענינים מופלאים מן הבז וההרג, והם אשר בהם מתברכים ומכבדים מקומותם ומקומות הריגתם ובונים במות על שמותם. וכן עוזרי בעל דת ישמעאל סבלו מן הבז הרב עד שנעזרו, ובהם הם

מתפארים, ובשפלותם ובמותם על עזר דתם משתבחים, לא במלכים המתגדלים בממונם וגדולת ענינם, אך באשר היו לובשים הבלאים ואוכלים השעורים מבלי שבעם, אבל היו עושין כל זה עם תכלית הבדלם אל הא־להים. ואלו הייתי רואה היהודים עושים זה לשם הא־להים, הייתי אומר כי יש להם מעלה על מלכי בית דוד, מפני שאני זוכר מה שלמדתי במאמר 'את־דכא ושפל רוח', כי אור הא־להים איננו חל כי אם בנפשות הנכנעים.

כג. אמר החבר: הדין עמך שתחרפנו בזה מפני שאנחנו סובלים הגלות מבלי תולדה, אבל חשבתי בחשובים ממנו, שהם היו יכולים לדחות הבו והעבדות מעל נפשותם במילה שיאמרוה מבלי טרח, וישבו בני חורין ותרום ידם על מעבידיהם, ואינם עושים זה אלא בעבור שמירת תורתם, הלא די בקורבה הזאת להפגיע ולכפר עונות רבות. ואלו היה מה שאתה מבקש ממני לא היינו מתעכבים בגלות הוה, עם מה שיש לא־להים בנו סוד וחכמה, כחכמה בגרגיר הזרע אשר יפול בארץ, והוא משתנה ומתחלף בנראה אל הארץ ואל המים ואל הזבל, ולא ישאר לו שום רושם מוחש כפי מה שידמה למביט אליו, והנה היא אשר תשנה הארץ והמים אל טבעה ותעתיקם מדרגה אחר מדרגה עד שתדק היסודות ותשיבם אל דמות עצמה, ותדחה קליפותיה ועליה וזולת זה, עד אשר יזדכך הלב ויהיה ראוי לחול בו הענין הא־להי, וצורת הזרע הראשון, עושה העץ ההוא פרי כפרי אשר היה זרעו ממנו. וכן 'תורת משה' – כל אשר בה אחריה ישתנה אליה באמתת ענינו, ואם הוא בנראה דוחה אותה. ואלה האומות הם הצעה והקדמה למשיח המזוכה, ואשר הוא הפרי, וישבו כלם פריו כאשר יודו לו וישבו העץ אחד, ואז יפארו ויוקירו השורש אשר היו מבזים אותו, וכאשר אמרנו ב'הנה ישכיל עבדי'. ואל תביט אל רוחק אלה מן עובדי האלילים והשתדלותם ביחוד, ותפארים ותשבחים, ותביט אל ישראל בעין הפחיתות בעבור שעבדו הבעלים בימיהם, והתבונן במה שצופים רבים מהם מהאפיקורסות, ועוד – כי הם מפרסמים אותה ואומרים בה השירים המפורסמים הנזכרים, שאין מושל על מעשי בני אדם, ולא גומל ולא עונש עליהם, מה שלא נזכר מעולם על ישראל, אך היו העם מבקשים תועלות הצלמים ההם והרוחניות תוספת על תורתם, והם שומרים תורתם, בעבור שהיתה תועלת העבודות ההם גלויה בזמן ההוא. ואם אינו כן, למה לא נשתנו אל תורות הגוים אשר הגלום ושבו אותם, עד שמנשה וצדקיהו ומי שלא היו בישראל מכעיסים כמותם, לא רצו לעזוב תורת ישראל, אבל היתה להם תאוה לתוספת תועלת מנצחון וברכת ממון בכחות ההם אשר היו אצלם מנוסים, ממה שהזהיר הבורא מהם, ואילו היה להם היום הפרסום ההוא היית רואה אותנו ואתהם היום נפתים להם, כאשר אנחנו נפתים לשארית ההבלים מאצטגנינות ולחשים וקמיעות ונסיונות רחוקות מהטבע, עם הרחקת התורה אותם.



ב. אין אדם מישראל יכול להשתחרר מהתורה רמב"ם. אגרת תימן

... ויש עלינו לשמח במה שנסבול ונשא מן הצרות ואבידת הממון והגלות והפסד ענינינו. שכל זה לתפארת היא לנו לנגד בוראנו וכבוד גדול. וכל מה שיפול ממנו בענין זה חשוב כקרבן כליל על גבי המזבח, ויאמר לנו על זה (שמות ל"ב, כ"ט): "מלאו ידיכם היום לה' וכו' ולתת עליכם היום ברכה".

לפיכך ראוי להם שיברחו וירדפו אחרי ה' ויכנסו למדברות ולמקומות שאין בהם ישוב ושלא יחושו על התבודדם מאנשי סודם. וגם לא יחוסו על אבדת ממון שכל זה דבר מועט ומצער לנגד מלך מלכי המלכים הקב"ה המולך על הכל, השם הנכבד והנורא הזה ה' אלהיך, ונאמן הוא לשלם שכר טוב בעוה"ז ובעוה"ב. ועל הדרך הזה מצאנו החסידים הטהורים רודפי האמת ומשיגים אותה, הם בורחים לדת האל מקצוות הארץ הרחוקות וישימו מגמותיהם למקומות החסידים כדי שיוסיפו להם מאור התורה וכדי שישגיגו בענין זה מן הקב"ה מן הטובה. ואיך לא ימאס האדם ואיך לא יקוץ בארץ מולדתו ובבני משפחתו בשביל התורה כולה בכללה? והנה מצאנו איש אחד מבין שאר בני אדם כשלא ימצא די מחיתו במקום אחד עד שיקוץ בו ויצר לו מקומו, יצא משם למקום אחר, כ"ש כשיצר לו מקומו מצד תורתו ומצד אמונת האל, שלא יברח ממנו למקום אחר? ומי שלא יתכן לו לצאת בשום זמן לא ינהל נפשו לאט ויפשע בעצמו ויעשה הפקר לחלל השבת ולאכול האיסורים ויעלה על לבו שפרק מעליו עול תורה. שהתורה הזאת לא יוכל להמלט ולהנצל ממנה אפילו אחד מזרע יעקב לעולם, לא הוא ולא זרעו ולא זרעו בין ברצונו ובין שלא ברצונו. אבל הוא נענש על כל מצוה ומצוה שביטל מן הציוויים, כלומר ממצות עשה, וגם יענש על כל מה שיעבר ממצות לא תעשה. ולא יעלה על הדעת שבהיותו עושה החמורות שלא יענש על הקלות כדי שיפקיר עצמו להם. אבל ירבעם בן נבט שחיק עצמות יענש על העגלים שחטא בהם והחטיא את ישראל, וכמו כן יענש על שבטל מצות סוכה בסוכות. וזה העיקר יסוד מיסודי התורה והדת, ולמדוהו ועשו היקש עליו.



בדברי האחרונים

ג. ג' עבירות ושנאת חנם – גורמי החורבן
מהר"ל מפרג. נצח ישראל (פ"ד)

... ויש לך לשאול, למה חרב ביהמ"ק הראשון בעוון אלו ג' עוונות, ואילו מקדש שני – בשביל שנאת חנם. ואין לומר שהיה זה במקרה. ועוד כי אלו ג' עבירות, דהיינו ע"ז ג' ע"שפ"ד יש להם ענין אחד, כי בשלשתם יהרג ואל יעבר, ולמה נשתתפו שלשתן בחורבן? והפירוש אשר הוא לפי פשוטו, כי מקדש ראשון היתה שכינה ביניהם. וזהו מעלת ביהמ"ק הראשון, שהיה מיוחד במעלה, שהיתה השכינה שורה בו. ולפיכך חורבן שלו, כאשר לא היה ראוי שתשרה שכינה ביניהם, והיינו כשטימאו את ביהמ"ק, ואין השי"ת שורה בתוך טומאתם, אם לא כאשר יהיה החטא בשגגה, ואז כתיב (ויקרא ט"ז): "וכן יעשה לאוהל מועד השוכן אתם בתוך טומאתם". ואלו ג' חטאים נקראו טומאה, כדאיתא במס' שבועות פ"ק (דף ז'): "וכפר על המקדש מטומאת בני ישראל" – יש לי להביא בענין זה ע"ז ג' ע"שפ"ד. ע"ז דכתיב: "למען טמא את מקדשי", ג"ע דכתיב: "ולא תעשו מכל התועבות ולא תטמאו בכל אלה", שפי"ד: "ולא תטמאו את הארץ אשר אני שוכן בה". לפיכך בשביל אלו ג' טומאות חרב הבית.

אבל מקדש שני שלא היתה השכינה שורה בו כמו במקדש ראשון, ולכן לא נחרב בשביל אלו ג' עבירות. אבל מעלת מקדש שני היה מחמת ישראל עצמם. ודבר זה ברור כי ישראל הם מתאחדים ע"י ביהמ"ק, שהיה להם כהן אחד ומוזבח אחד, ונאסרו הבמות, שלא היה פירוד וחילוק בישראל... ולכן נחרב ביהמ"ק בשביל שנאת חנם שנחלק לבבם, והיו מחולקים ולא היו ראויים למקדש אשר הוא אחדות ישראל, ופירוש פשוט הוא.

אמנם (לפי הדברים אשר אמרנו) יש לפרש גם כן, כי במקדש ראשון לפי המעלה העליונה שהיה להם במקדש ראשון היה יצה"ר יותר גדול בהם, לבטל את האדם בעצמו. ואלו ג' דברים הם שייכים אל האדם עצמו. וזה כי האדם יש בו ג' כוחות: כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי – הוא ג"כ [ידוע], ויש בו כח הגוף. וכנגד אלו הם ג' חטאים: כי ע"ז, החטא הוא בכח השכלי, שמאמין בע"ז; וג"ע – החטא שמטמא את גופו בזנות וערוה; ושפי"ד – הוא לנפש, שהוא שופך דם נפש האדם, כי הדם הוא הנפש. ולכן אלו החטאים היו במקדש ראשון, לבטל האדם עצמו. אבל במקדש שני לא היה היצה"ר כל כך כוחו גדול לבטל את האדם עצמו, רק החטא לבטל מהם מה שהם עם ישראל.



ד. ישרות ונפתלות בדרך עבודת ה' הנצי"ב מולוויץ. הקדמה לס' העמק דבר

ספר "בראשית" נקרא בפי הנביאים "ספר הישר" כדאיתא במס' ע"ז (כ"ה). על שני מקראות בס' יהושע (י', י"ג) "הלא היא כתובה על ספר הישר". ובס' שמו"ב (א', י"ח) "ויאמר ללמד בני יהודה קשת הנה כתובה על ספר הישר... והענין, דנתבאר בשירת "האזינו" על הפסוק "הצור תמים פעלו וגו' צדיק וישר הוא" דשבח ישר נאמר להצדיק דין הקב"ה בחרבן בית שני שהיה דור עיקש ופתלתל. ופירשנו שהיו צדיקים וחסידים ועמלי תורה, אך לא היו ישרים בהליכות עולמים. ע"כ – מפני שנאת חנם שבלבם זה על זה, חשדו את מי שראו שנוהג שלא כדעתם ביראת ה', שהוא צדוקי ואפיקורוס. ובאו עי"ז לידי שפיכות דמים בדרך הפלגה, ולכל הרעות שבעולם עד שחרב הבית. וע"ז היה צידוק הדין, שהקב"ה ישר הוא, ואינו סובל צדיקים כאלה, אלא באופן שהולכים בדרך הישר גם בהליכות עולם, ולא בעקמימות, אע"ג שהוא לשם שמים, דזה גורם חרבן הבריאה והריסות ישוב הארץ. וזה היה שבח האבות, שמלבד שהיו צדיקים וחסידים ואוהבי ה' באופן היותר אפשרי, עוד היו ישרים, היינו שהתנהגו עם אוה"ע, אפילו עו"ג מכוערים, מ"מ היו עמהם באהבה, וחשו לטובתם באשר הוא קיום הבריאה. כמו שאנו רואים כמה השתטח אברהם אבינו להתפלל על סדום. אע"ג שהיה שונא אותם ואת מלכם תכלית שנאה עבור רשעתם, כמבואר במאמרו למלך סדום. מ"מ חפץ בקיומם. וברבה פ' וירא (פמ"ט) איתא ע"ז שאמר הקב"ה לא"א – אהבת צדק ותשנא רשע, אהבת להצדיק את בריותי ותשנא להרשיעם, ע"כ וכו'. והיינו ממש כאב המון גויים, שאע"ג שאין הבן הולך במישרים, מ"מ שוחר שלומו וטובו... ומשום הכי נקרא "ספר הישר" על מעשה אבות בזה הפרט.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ה. תפקיד ישראל בגולה

הרב ש. ר. הירש. אגרות צפון (מתוך מכתב ט')

לרמה אידיאלית זו, למלאת את יעודו מתוך פריחה ואושר, זכה ישראל רק במשך תקופה קצרה. משה, ראשון מנהיגיו, כבר חזוה בנבואה שבהיותם על אדמת ד' ישכחו את ד', שישראל יושפע ע"י העמים סביבותיו, ישמן ויבעט, יאחו ברדיפת קנינים ותענוגות, ישכח את יעודו, ותבא עת, בה קנן הנביא בישראל:

"כי מספר עריך היו אלהיך, יהודה!" (ירמי' ב', כ"ח).

על כן נלקחו ממנו השפעה, העושר והקרקע, שגרמו לו לתעות מן הדרך, ועליו נגזר לגלות מהארץ הברוכה אשר בהיותו בתוכה רם לבבו ויתרחק מיעודו. ובצאתו לדרך נדודיו, לא הציל אתו אלא את נשמת חייו, את התורה; ואין לו שום דבר המקשר והמאחד את בניו, מלבד האמונה בד' ויעודם המשותף, שהם גורמים נצחיים, בהיותם ערכים נצחיים, בהיותם ערכים רוחניים. כי יעודו של ישראל בעולם לא נגמר עם חורבן ממלכתו, אשר אף היא שמשה לו רק כאמצעי. להיפך – החורבן עצמו הוא חלק בלתי נפרד מגורלו, בו מתגלה ד' לעיני האנושיות כולה, ועל ישראל להתחיל בגלותו למלאות את יעודו מאז, בצורה חדשה.

בתקופת ממלכתו, לא עבר ישראל אלא על אותם החטאים שגם עמים אחרים דשו בהם, אבל גם אם העמים האחרים לא נענשו עליהם, ישראל בא על ענשו, כי יעודו היחידי בחיים היה להשמר מלהלכד ברשת התעותועים האלה, כי ד' הוא אֵל־לוהיו.

על ישראל ללמוד לקח ותבונה מחורבן ממלכתו, לא פחות מאשר מתקופת פריחתו ואשרו. גלותו פותחת לפניו כר נרחב חדש למלוי יעודו. ואף על פי כן לפני שבני ישראל התחילו את נדודם הגדול בהיסטוריה ובין העמים, הם נקבצו מחדש על אדמת מולדתם, כבנים החוזרים לבית אביהם, כדי לאזור את מתניהם בקשר הרוחני של התורה, שעל יסודה בלבד יבססו בעתיד את חייהם. בטרם צאתו לנדודיו, העמיד עוד ישראל נצר אשר התרחק ממנו, כדי לשאת לעולם אשר שקע באלילות, מעשי אלימות, השחתת המדות והשפלת ערך אנושי, את בשורת האמונה באֵל היחיד, אחוות כל בני איש, ויתרון האדם מן הבהמה; כדי לחנך את העולם שיחדול למצער מלהיות עבד נרצע לקנינים הגשמיים ולתענוגות העולם הזה, אף אם אין ביכלתו להתרומם ולראות בהם אמצעים לעבודת הבורא. ובצאתו לגולה, בהיותו מפורז בין העמים בכל כנפות הארץ, הוא ממלא את שליחותו, (ישעי' מ', ג'–ה').

עם ישראל מלא את יעודו בגלות יותר מאשר בימי אשרו ופריחתו.

הוא עלה מבחינה מוסרית בתקופת גלותו. בעיניו ראה כי נשברו עוזו, רוממותו והדרו אשר הוליכו אותו שלל, עד שהתחיל לסגוד להם כלאילים. והאם יוכל שוב לכרוע ברך ולרדוף אחרי כח, ממשלה ותפארת הנראית לעין? בתקופת גלותו, בהיות עם ישראל מחוסר כל כח, רוממות, תפארת חיצונית ובנינים מלאכותיים – מעשי ידי אנוש, האמונה באל היחיד ושמירת תורתו הן בלבד היו לו למשענת, הצילו את חייו ושמרוהו מכל רע, בחסותן עליו מחמת המציקים. ממלכות אדירות וחזקות סביבו נשמדו מתחת שמי ד', ועם

ישראל הקטן והדל האריך ימים מהן, הודות לאמונתו בד' ובתורת ד'. ואחרי כל זה, היתכן שישראל לא יעריץ את ד' היחיד והמיוחד לנצח, ולא יראה בשמירת תורתו את יעודו בעולם?

במשך הדורות, הוכיח עם ישראל לכל כי אכן לא לשוא היה חנוכו. אלף פעמים פתחה עריצות העמים לפניו בכח את הדרך המוביל לעושר ואושר עלי אדמות, אם יתרצה להביע, ולו רק במלה אחת בלבד, את התכחשותו לאמונה בא"ל היחיד ולתורתו. אבל הוא בז בכל עת לדרך קלה זו, נתן את גוו למכים ולחיי למורטים, ובעט בקניני ההבל ובתענוגות העולם הזה. על מזבח אמונתו הקריב העם הזה את אשרו הצנוע, את היקר לו ביותר בחיים, את נשיו, בניו, אבותיו, אחיו, את חייו ורכושו-הוא, ואת כל חמדת החיים, ועל כל דפי ההיסטוריה רשם בדם לבו שישראל אוהב ומעריץ רק את הא"ל היחיד והמיוחד, ושאיננו מודה ברוממות האנושות, אשר בקנינים גשמיים ובתענוגות יסודה. על חוזה אמונתו בד' ובתורת א"ל, חתם ישראל בדמו-הוא. כל דברי ימי תקופת גלותו עקדה ללא-הרף הם, וישראל הקריב בהם על קידוש ד' ותורתו את כל מה שלב האדם חומד ואוהב עלי אדמות. בין כל העמים ובכל קצות הארץ העלו מזבחותיו עשן. והיתכן שמכל אלה לא ילמדו בני אדם דעת ותבונה? שלא יראו בהם את מעשי ד'? שלא ילמדו מאמונתו ומסירתו של ישראל את יעוד האדם עלי אדמות?



ו. המלחמה על שיווי זכויות בגולה הרב ש. ר. הירש. אגרות צפון (מתוך מכתב ט"ז)

התאחוותנו בארצות פזורינו אפשרית היא, בלי לפגוע ברוח היהדות; יען כי גם עצמאותנו המדינית בימי קדם לא היתה את עצם הלאומיות של עם ישראל, ולא שמשה מטרה לה, כי אם היתה רק אמצעי למלוי יעודו הרוחני, אף פעם לא היו הארץ והקרקע הקשר המאחד את ישראל, אלא התורה, על כן ישראל גוי אחד בארץ הוא, אף בהיותו רחוק מאדמתו, ואף בהתאחוזו בכל מקום ומקום, בארצות פזוריו עד שד' יקבץ את בניו על אדמתם ויהיו עם גם מבחינה חיצונית, והתורה תהיה מחדש ליסוד ממלכתו – לנס לעולם כולו, ולשם התגלות ד' ויעוד האדם עלי אדמות. כפי שהובטח לנו, העתיד הזה מהוה את התכלית הנסתרת של הגלות. אבל לא הוטל עלינו לקרבו על ידי מעשים ופעולות, כי אם לקוות ולצפות לו. לקראתו אנו מתחנכים כדי שאז, בתקופת האושר, ניטיב למלאת את תפקידנו בתור עם ישראל, מאשר בפעם הראשונה. העתיד הזה גם מקביל להתרוממות האנושיות כולה ולאחוות כל בני אדם בשם הא"ל היחיד. ודוקא מפני

שהלאומיות הישראלית רוחנית היא מטבעה, יכול עם ישראל להאחו בלב ונפש בארצות מגוריו; ואין אולי בינו ובין יתר העמים אלא שהאחרים רואים באותם הקנינים שהמדינה נועדת להבטיחם, בקנינים הגשמיים ובתענוגות במובן הרחב ביותר, את הדבר העליון בחיים, ואילו ישראל רואה בהם אך ורק אמצעים למלוי יעוד האדם.

ותאר לעצמך את ישראל בין העמים, נהנה מחרות ושואף למלוי תפקידו בשלמות. כל אחד מבניו – כהן השופע למרחקים צדק ואהבה, ומפיץ בין העמים, לא דת ישראל – כי אסור לו – אלא את האנושיות הטהורה. איזה מנוף לקידום חינוך האנושיות, איזה אור ומשען בימי הבינים החשוכים, אלמלא עומעמה תמונת הגלות הזאת על ידי פשעי ישראל ותעתועי השוא של העמים; לו בתוך אנושיות השואפת והכורעת בך אך ורק לכת, לקנינים חמריים ולתענוגות, בתוך אנושות אשר דמיונות שוא הטילו לעתים קרובות את צלם עליהם, היו חיים באופן צנוע אך לעיני כל, אנשים הרואים בקנינים החמריים ובתענוגות – רק אמצעים לגמול צדק ואהבה עם כל יושבי תבל, אנשים שרוח אמת וחכמת התורה מפעמים בקרבם, ההוגים השקפות ישרות ומיוסדות על אדני ההגיון והשכל הישר, והמנחילים אותן לנצח להם ולאחרים על ידי פעולות־חיים ומעשים סמליים.

אבל נדמה שכדי שישראל יתחנך לתקופת חסד זו, עליו לעבור קודם את התקופה הקשה והמרה של גלותו.

אם הוא יבין ויקבל עליו כראוי את הגלות, אם גם בהיותו בצרה ובשביה יראה בעבודת ד' ותלמוד תורתו את תפקידו היחיד בחיים – ואת שפע הקנינים החיצוניים כאמצעים בלבד, אם יעבוד את ד' מתוך סבל ועוני, כי אז – הן מנקודת הראות של העמים, והן מנקודת הראות של היהדות – אולי יהיה ישראל מוכשר להכנס למבחן הגדול ביותר, למבחן האושר והחסד בגלותו.

על כן, אין לדעתי בעית האמנציפציה בכלל בעיה. כשם שהגנו מצווים ועומדים לרכוש לנו קנינים חמריים כתנאים לחיינו וקיומנו, כך מחויב כל אחד מאתנו לא לדחות כל הקלה או אפשרות להרבות את האמצעים האלה, המזדמנת לו בדרך החק והמשפט. מפני שכל מי שאמצעיו מרובים ביותר, גם אפשריותיו למלאות את תפקידו בשלמות מרובות יותר, וכן על כלל ישראל מוטל החוב לנצל כל אפשרות המזדמנת לו, כדי להרחיב בדרך החק והמשפט את זכויותיו ואמצעיו.



ז. הגולה כמכשיר הגאולה

הרב א. י. הכהן קוק. "חזון הגאולה" (מתוך "ארץ ורוח")

התורה בדעותיה, חקיה ומשפטיה, לחיי היחיד והצבור, היא האספקלריה המאירה, שבתוכה משתקפת כל מעלת רוח האומה...

עולה היא האומה ברום מעלותיה – כשהיא מכרת את רוחה העצמי...

כשעוממה בישראל הכרת הרוח העצמי, "זנח ישראל טוב", שכח את עזו וגאותו. המבט החיצוני על הסביבה הרחבה הבלתי-מפותחת, הפראית בטבעה ובבחירתה גם יחד, השכיח ממנו את גדולת סגולתו. אז הוסעו מן הלב תשוקת החיים האלהיים ועדניהם וחדדת משושם וחילם בהתגלמם בפעל, בארץ-החיים. טהרת השכל הפשוט והברור הושבתה, זיו הצדק הועם. את עצמדתם לקחו הדמיון הגם של החברה הפרועה ורשע-כסל של ההוויות האליליות ותועבותיהן. במשאון כוסתה הסגולה האלהית האצולה בנשמת האומה ולא תוכל עוד לקחת לב חמדת חיי טהר, שקט וישר. תכונת האומה ברדתה הוסיפה ירידה גם לתכונת רוח הארץ, שהוא מתאים עמה התאמה נצחת; בחולשת נשמת האומה לא תתן סגולת הארץ את תפקידה. רוח ארץ חמדה המלאה שירת-קדש ורננת-ייה, ירד מטה מטה. "ותטמא הארץ ואפקד עונה עליה, ותקיא הארץ את ישיבה" (ויקרא י"ח, כ"ה). רוח האומה בכללה ספג אל תוכו יסודות רעים וזרים, עד אשר העיב את טהרותו העצמית. "כי זנתה אמם, הובישה הורתם" (הושע ב', ז'). אף בכל הציורים היותר קדושים, החתומים באפיה של האומה, הוטל הרעל. "חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי, היו עלי לטרה, נלאתי נשא" (ישעי' א', י"ד). והחיים הלאומיים, אחרי אשר הוטמאו, הוסיפו לה חליים מוסריים כבירים ויהיו עם שאונם המדיני רק למהומה פנימית המהממת את הנפש. שני היסודות, האומה והארץ, אשר בבריאותם הם מוסיפים זה לזה כל כך לזית חן, כל כך אמצץ ועז, החלו משפיעים זה על זה בחלותם, – לרעה ולזועה, עד אשר הוכרחה לקחת מעמד הרפואה הרחמית-האכזרית, הנתוח הנורא, התרחקות האומה מהארץ "ומפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו".

בעצם צרתה הגדולה של האומה, כאשר סר מקרבה שאונם של החיים הלאומיים ומדומתם המזוקת, החל האור הרוחני לשוב לעלות לאטו בקרבה במעלות אשר ירד. רוח האומה הוסיף להעלות-אבר כפי מדת שביתתו מהחיים המדיניים, שהם ראשונים לטומאה בצבור מקולקל, "ואמר אליה: ימים רבים תשבי לי, לא תזני ולא תהיי לאיש, וגם אני – אליך. כי ימים רבים ישבו בני ישראל אין מלך ואין שר, ואין זבח ואין מצבה ואין אפור ותרפים" (הושע ג', ג'ד').

ישראל בגולה עזב את דאגתו מכל ענייני-חול מצד כללות האומה. שם את עיניו ולבו רק בשמים ממעל. לכו לא הלך עוד להרבות חיל, רכב וסוס, ככל גוי על אדמתו; ובכלל לא היה עוד לכלל האומה שום עסק חמרי. יחד עם זה חדל לעגב את כל תזנוני הגויים הרבים. ורוח-ה' החל לפעמו להשכיל על ערך האדם ומעלת נשמתו, וכן להוקיר ביחוד את ערכה הרוחני של האומה ויתרונה הא-להי. התורה נתחבבה עליו מזהב ומפז רב כבימי נעוריו הטובים. על קדושת האמונה והמצות יצא להורג בשמחת-לבב. עיניו ולבו, אשר היו בשמים תמיד, העלו ארוכה לכל משובות החיים הלאומיים ולכל פשעיהם, ומעת אשר התרחק מארצו פנה תמיד אליה – אבל לא במבט גס, לא ככל-שוכן-בית-חמר המשתוקק אל ארץ מכורתו מפני שהיא משביעתו לחם ומספקת לו את חפציו החמריים, כי בעינים מלאות חבת קדש הביט אליה, אל סגולתה הפנימית, המתאימה לתשוקה הא-להית אשר החלה לשוב לתוכו.

כן הארץ התנערה מטומאתה. "שכורי-אפרים" שרים סוררים וחברי גנבים, אהבי שוחד ורודפי שלמונים, הבועטים מרוב טובה, נמחו ממנה יחד עם כל חסנה ותפארתה. אחר ימים רבים החלה אמנם למשך אליה לאטה נדחים יחידים – אבל רק בכחה לא-להים, בקדושתה העליונה המתעלה על כל חפץ חיי-חמר ודרישת משטרי-לאם...

כל עוד שלא כלה זעם, כל זמן שבמעמקי רוח האומה והארץ לא סרה עדיין חלאתם מהם, היתה אז כל סבת פנותם רק אל על, אל קדש ד', רק מרוב שוממותם, מפני שלא היה להם כל ענין לקחת לב אדם החי חיי חמר עלי אדמות; אבל אם יתגלו אז בחיי-חברה ומשטרי-ארץ מיד יתגלה רוח-העוים אשר בחובם, וההשחתות העתיקות תשובנה ותקצינה. בכך נסתם עד-אז כל חזון רוח, הארץ נשכחה כמת מלב כלל האומה, והיחידים שעלה על לבם לפנות אליה, לא היה להם כלל שום ענין המתיחס לצדה החמרי הארצי.

אבל במדת התמלאות הסאה של גערת ד' ותוכחתו שהיא מרקה לא רק את היחידים – שהם שבו ברובם בימי הגלות הראשונים – כי אם את רוח האומה בכללה, ותרום אתו יחד את רוח הארץ אשר נשפל בימי הרעה – במדה זו החלו דרכי ציון האבלות לבקש את תפקידן. העם אשר נעזב מהן החל לחשוב על דבר חפץ שובו אל עריו ואל ארצו, למצא שמה חיים שלמים, חיים הממלאים את כל הפגום מצד החמר והרוח גם יחד. רק זה מקרוב החל הרוח לפעם, במסתרם בא, עוד סתר-פנים לו, מיודעיו הרבים לא יוכלו להכירו ויודעיו לא חזו ימיו. אף אם נראה מראשית צמיחתו בחזון-לב לקדוש-רוח – ראוהו ולא הכירוהו בעזו וממשותו עד אשר במסכות התהפך והנהו הולך ונגלה. השדרות הקרובות יותר לחפצים חמריים, הנן ראשונות להכיר את פעמיו. תכונתו, המלאה ענין

לחפצים חמריים, חפץ הארץ, העבודה, הסדר והמשטר החברתי, לא זרה היא לרוחם כמו לרוח בני עליה המיוחדים של עם ממושך וממורט, אשר שכח חיים ונשה טובה.



ח. עליות וירידות בדברי ימי ישראל ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק. משך חכמה

"ואף גם זאת בהיותם בארץ וכו' לא מאסתים ולא געלתים לכולתם להפר בריתי כי אני ד' אֱלֹהֵיכֶם" (פ' בחקותי). מעת היות ישראל בגויים, ברבות השנים, אשר לא האמינו כל יושבי תבל, כי יתקיימו באופן נפלא, אשר לא ישער מחשבת אדם משכיל, היודע קורות הימים והמצולות אשר שטפו באלפי שנים על עם המעט והרפה כח וחדל אונים. הנה דרך ההשגחה, כי ינחו משך שנים, קרוב למאה או מאתים ואחר זה יקום רוח סערה ויפוצ המון גליו וכלה יכלה, יהרוס ישטוף ולא יחמול, עד כי נפורים, בדודים ירצו, יברחו למקום רחוק, ושם יתאחדו, יהיו לגוי, יוגדל תורתם, חכמתם יעשו חיל. עד כי ישכח היותו גר בארץ נכריה; יחשוב כי זה מקום מחצבתו ולא יצפה לישועת ה' הרחנית בזמן המועד. שם יבא רוח סערה עוד יותר חזק, יזכיר אותו בקול סואן ברעש: יהודי אתה, ומי שמך לאיש? לך לך אל ארץ אשר לא ידעת...

ככה יחליף מצב הישראלי וקיומו בעמים, כאשר עין המשכיל יראה בספר דברי הימים. וזה לשתי סיבות: לקיום הדת האמיתי וטהרתו, לקיום האומה. כי כאשר ינח ישראל בעמים יפריח ויגדל תורתו ופולפולו, ובניו יעשו חיל יתגדרו נגד אבותיהם. כי ככה חפץ האדם, אשר האחרון יחדש, יוסיף אומץ, מה שהיה נעלם מדור הישן. וזה בחכמות האנושיות, אשר מקורן מחצבת שכל האנושי והנסיון, בזה יתגדרו האחרונים, יוסיפו אומץ, כאשר עינינו רואות בכל דור. לא כן הדת האֱלֹהִית, הניתנת מן השמים, ומקורה לא על הארץ חוצב, הלא אם היה בארץ ישראל מלפנים, הלא היה להם להתגדר בתיקון האומה, כל אחד לפי דורו. בי"ד הגדול היה יכול לבטל את דברי בי"ד הקדום. ומה שנדרש בי"ג מדות, אף בי"ד קטן היה יכול להראות אופן הישר בעיניהם. וראה ביוהכ"פ לענין שיעורים, מה שאמרו, שבדיני נפשות הוא כל אחד לפי הסכם חכמי דורו, איזה שיעור קצוב, יעו"ש. ומלבד זה, היה תמיד הופעה אֱלֹהִית רוחנית. מלבד מקדש ראשון, ששרה עליהם הרוח, והיו נביאים ובני נביאים, ואסיפת בעלי החכמה והטהרה המוכשרים לזה, כאשר כתב רמב"ם בהל' יסוה"ת, והיה אורים ותומים. אף במקדש שני אמרו, ששם שואבים רוח הקודש. והיה גילוי אור אֱלֹהִי תמיד חופף, אשר לא ידעו הדור

מלפנים. ובהנהגת האומה בענינים הזמניים, כאשר היה המשפט מסור להם לדון להוראת שעה, שהשעה היתה צריכה לכך. לא כן בגולה, שנתמעט הקיבוץ והאסיפה בלימוד התורה, שמטעם זה אין רשות לשום בי"ד לחדש דבר, כמוש"כ הרמב"ם בהקדמתו לספר משנה תורה. ואין שום חוזה ונביא, ומחיצה של ברזל מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. כך הוא דרכה של האומה, שכאשר יכנסו לארץ נכריה, יהיו אינם בני תורה, כאשר נדלדלו מן הצרות והגזירות והגירוש. ואח"כ יתעורר בהם רוח אלהי השואף במ להשיבם למקום חוצבו, מחצבת קדשו; ילמדו, ירביצו תורה, יעשו נפלאות, עד כי יעמוד קרן התורה על רומו ושיאו. הלא אין ביד הדור להוסיף מה, להתגדר נגד אבותם. מה יעשה חפץ האדם העשוי להתגדר ולחדש? – יבקר ברעיון כוזב את אשר הנחילו אבותינו, ישער חפשית, בשכוח מה היה לאומתו בהתנודדו בים התלאות, ויהיה מה. עוד מעט ישוב לאמר: שקר נחלו אבותינו. והישראלי בכלל ישכח מחצבתו, ויחשב כאזרח רענן. יעזב לימודי דתו, ללמוד לשונות אלו. יליף ממקלקלתא לא יליף ממתקנתא. יחשוב כי ברלין היא ירושלים, וכמקולקלים שבהם עשיתם כמתוקנים לא עשיתם, ו"אל תשמח ישראל אל גיל כעמים..."

או יבוא רוח סועה וסער, יעקור אותו מגזעו, יניחהו לגוי מרחוק, אשר לא למד לשונו; ידע כי הוא גר, לשונו שפת קדשנו, ולשונות זרים המה כלבוש יחלוף, ומחצבתו הוא גזע ישראל, ותנחומיו נוחומי נביאי ד', אשר ניבאו על גזע ישי באחרית הימים... כה דרך ישראל מיום היותו מתנודד.



ט. הסיסמא: 'נהיה כגויים' איכזבה
ר' אלחנן וסרמן מתוך "עקבתא דמשיחא"

ביחזקאל (כ') נובא, כי בעקבתא דמשיחא יכריוו על סיסמא: נהיה כגויים. הנבואה התחילה להתגשם לפני 150 שנה על ידי נושאי הסכלת ברלין. הסתירו את הסיסמא תחת מימרא: "היה יהודי באהלך אדם בצאתך". לא ארכו הימים ופרי השיטה הזו גמל ובשל – הבנים המירו את דתם...

בסיסמא זו היה משום חתירה תחת יסודות התורה. התורה הוהירה את היהודים על ההתבדלות הגמורה בכל אורח החיים מהעמים אשר סביבותיהם. "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי" (פ' קדושים, רמב"ם פי"א מהל' ע"ו) והמסכילים עמדו בשלהם, רק

ככל הגויים. אמר הקב"ה: "אשר אתם אומרים נהיה כגויים היו לא תהיה, אם לא ביד חזקה וברוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם". הש"י יתחיל "ביד חזקה"; אם העם יעמוד במריו, תבא "הזרוע הנטויה"; אם יוסיף העם ללכת בקרי, תבא "החמה השפוכה". אין לדעת לאיזה משלשת התהליכים הגענו היום, העתיד הקרוב יוכיח לנו את זאת. בכל אופן ברור הוא, כי נבואת "היו לא תהיה" תתגשם – הגויים מגרשים אותנו מגבולם. מרגלא בפי העולם, כי "קשה להיות יהודי". הנה נשתנו העתים, ובזמן האחרון קשה פי שבע ליהודי להיות גוי. הגויים שולחים אותנו מעל פניהם. בשם הגאון בעל "בית הלוי" ז"ל אומרים: כתוב "המבדיל בין אור לחושך, בין ישראל לעמים". בין אור לחושך יש מרחק ידוע וקבוע (בין השמשות) ואין בכוח ילוד אשה להוסיף או לגרוע על מרחק זה. גם בין ישראל לעמים יש מרחק ידוע המבדיל ביניהם. אם היהודים מדלגים על הגבולות ומתקרבים לגויים יתר על המדה, הגויים דוחפים אותם חזרה למקומם הקבוע...

מדבריו של הגאון יוצא, כי באופן יחסי למדת ההתקרבות מצד היהודים, באה גם הדחיפה מצד הגויים. נוכחנו לדעת במדינות שהיהודים התבוללו כמעט לגמרי בין שכניהם, ספגו גם דחיפה איומה מידם. גם במצרים בשעה שהשעבוד הכביד מאד על בני ישראל, התחילו בני ישראל מקרבים עצמם אל המצרים, בחשבם כי זה יקל מעליהם את העול הקשה. מה עשה הקב"ה? – "הפך לבם לשנא עמי" (תהלים ק"ה) שנאתם של המצרים עוד גברה ליהודים, מבקשי קרבתם. עד שנוכחו היהודים ועמדו על טעותם, ובאה גאולתם. הוא הדין אצלנו – "אם אתם מובדלים מן העמים הרי אתם שלי, ואם לאו – הרי אתם של נבוכדנצר חבריו" (רש"י פ' קדושים שם).



י. התאוה והגאווה – סיבות החורבן ר' אלי' דסלר. מכתב מאליהו (ח"ג)

... שאופי כל גלות ונסיונותיה הם לפי מהות ומדרגת עם ישראל באותה תקופה. [בכך] יש להבין את השוני במהות גלות בכל לגבי גלות רומי. בית ראשון נחרב משום שחטאו בעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, והשורש לכולם היתה מדת התאוה. הרי אמרו חז"ל (סנהדרין ס"ג): לא עבדו ישראל ע"ז אלא להתיר להם עריות בפרהסיא. וכן כח הרציחה שלהם היה מוסב כנגד אלו שביקשו להפריע להם במילוי תפקידם.

לכן כשנתמלא סאתם, נפלו בידי מלכות בבל אשר מדתה מדת התאוה, וחרב ביהמ"ק על ידם, וגלו שם שבעים שנה. הוצרכו לעמוד בנסיון זה, לגלות מהארץ הקדושה ולהיות

בין העמים, אשר כל השפעתם היתה מעין אותה מידה שנכשלו בה הם, כדי שעל ידי זה יתאמצו בשארית כוחותיהם, ויתקנו את חטאם בשרשו.

בסוף תקופת בית שני התגברו הריב והשנאה בישראל, כמאמר חז"ל: מקדש שני וכו' מפני מה חרב? – מפני שהיתה בו שנאת חנם (יומא ט'), דהיינו "חנם" ממש, שאינה כתוצאה מהתחרות להשגת איזו מטרה, יצר הגאווה היה השורש לרצון זה לשלטון מוחלט, שהביאם לשנאת רעים, שלא יכלו לסבול עצם מציאותו וקיומו של הזולת.

כשהתפשטה והתגברה מדת הגאווה בעם ישראל, עד כי נתמלאה סאתם, חרב הבית ונמסרו לידי מלכות הרביעית (אדום, רומי, זרע עמלק) אשר מידתם – גאווה וכפירה בנוסח "כוחי ועוצם ידי", ו"אני ואפסי עוד". הרומאים באו בחזק יד... העמידו גשמיות מול רוחניות. הם טיפחו את רוח הנצחון של הגבורה הגשמית, כאילו שבכוחם לרתום את כל העולם לצרכי הנאתם ותועלתם ולביצור שלטונם. במדה שגדלה הצלחתם, כן גדלה גאותם, ובאו לידי כפירה וחוצפה כלפי שמיא. וכך הורונו חז"ל, שבסופה של מלכות רביעית – "בעקבתא דמשיחא חוצפה יסגא" (סוטה מ"ט:).

מאז חורבן הבית גדל והולך כוח הגאווה של המלכות הרביעית, בגלות זו ההסתר והחושך (שבאו בעטיו של חטא אדה"ר) הולכים וגדלים. ההשקפות החמרניות מתגברות ומאפילות על הרוחניות. מדי דור ודור מתפתח המדע, מתרבות האפשרויות לניצול עולם הזה לתועלת האדם, וכתוצאה מכך מתרבה גאות האדם, כאילו הכל בידו ניתן וכי לא יבצר ממנו כל דבר. השקפות אפיקורסיות על עליונות כוח האדם הולכות ומציפות את כל העולם כולו, עד כדי יציאה בריש גלי במלחמה נגד האמונה והמאמינים בה' ותורתו. זהו עיקר תוכן הגלות של המלכות הרביעית. ולכן עלינו לדעת שזהו הנסיון שבו צריכים ישראל לעמוד בגלות זו.



בשולי המקורות

לפי השקפת היהדות, ההשגחה מקיפה עלילות מצעדי גבר, מכל שכן שקורות עם ישראל אינם נתונים לשרירות המקרה. בכל כשלונו, כשם שגם בהצלחה במערכות ישראל, יש לחפש לא את הסיבה הקרובה, דהיינו את משקל הכוח הפיסי והצבאי הבאים לידי התנגשות, אלא את סיבת הסיבה – כלומר במעמדו הרוחני של עם ישראל. אם ישראל שומרים את התורה מובטחת להם הצלחה, וכל נסיונות שונאינו לפגוע בו לא יצלחו. אולם

כשישראל מפירים את התורה לא יעזרו להם התכסיסים המחוכמים ביותר, מבחינה צבאית. "זנח ישראל טוב - אויב ירדפם" (הושע י', ג'). ואין טוב אלא תורה (מס' אבות פ"ו). הוי אומר - מעמד ישראל הגשמי תלוי במעמדו הרוחני. התורה הזהירה על גלות ישראל מארצו, בהפירו בריתו עם אֱלֹהֵיו, והנביאים שראו את העם בקלקלתו, חזו מראש את החורבן ואת הגלות, וניסו בתוכחתם לפקוח את העינים ולראות את הסכנה המתקרבת.

חז"ל העמידו אותנו על העבירות העיקריות שהביאו לחורבן הבית הראשון והשני. והיה בזה גם משום הסבר על מה שקרה, ויחד עם זה גם עידוד וחיזוק שלא להתיאש מן הפורענות, בטיפוח האמונה שעם קבלת העונש ותיקון החטא בהתנהגות נאותה שוב ישוב ה' אל עמו, וישיב העם אל נחלת אבותיו.

בעוד העמים המנצחים, ואף הדתות - הנצרות והאיסלם, אשר אימצו להם עקרונות מסוימים מהיהדות, ראו בגלות וההשפלה של עם ישראל הוכחה שמעתה פסק להיות עם הנבחר, וגורלו נחרץ לצמיחות לעבור מן העולם, התחזק העם באמונתו, ודבק במשנה עוז במצוות תורתו. וגדולי ישראל בהתנהגותם, בהדרכתם, בתקנותיהם, ובעיקר - בהרבצת תורה בין כל שכבות העם, הקימו מסגרות חיי חברה סגורים, שעל ידם נשתמרה עצמאות רוחנית של קהלות קודש בתפוצות הגולה, למרות אבדן העצמאות המדינית.



הרמב"ם והריה"ל, שחיו בתקופות האפילות ביותר של גזירות השמד, מוכיחים את קיומה של ההשגחה הנסתרת על ישראל גם בגלותו. מעמדו של ישראל כמרכז האנושיות לא נפגע. אדרבא, מרכזיותו זו, היא הגורמת שהוא פגוע יותר מאחרים. ורק בתיקונו הוא תבא על תיקונה האנושיות כולה. הרמב"ם גם מזהיר מנסיון לברוח מהגורל היהודי ע"י התכחשות לתורתו, כשם שהגויים לא יצליחו להכחיד את ישראל בכל האמצעים שמנסים לנקוט, כן לא יצליחו אלה מבני ישראל אשר אמונתם רפתה, להטמע ולהתבולל בגויים. הדרך היחידה העומדת בפני כל יחיד ובפני העם כולו, אינה אלא להחזיק מעמד תוך תקוה כי סוף סוף יכלו שונאי ישראל, ונגיע לקץ המיוחל בגאולה שלימה.



פעולותיהם ודבריהם של גדולי ישראל עשו את שלהם. ואכן, הצליח העם, בדרך כלל, לשמור על ייחודו, והמשיך ללכת בדרכו העצמאית, כשהוא ממרק עצמו מחטא העבר. ומרן הרב זצ"ל מסביר כיצד נוצר על ידי זה הרקע המתאים לתחיה מחודשת "כאשר סר מקרבה שאון החיים הלאומיים, החל האור הרוחני לשוב לעלות לאט בקרבה במעלות אשר ירד".



התנודות בחיי העמים האירופאיים הביאו גם למהפכות באורח המחשבה ובמבנה החברותי. בעקבות הדברים האלה זכו גם היהודים באי ארצות אלה לחיי רווחה ואף לשיווי זכויות. התעוררה השאלה כיצד להתיחס לזה מנקודת ראות היהדות. התחילו להתפתח בקרב העם זרמים אשר נטו לנצל את המצב החדש בכדי להספג בתוך העמים תוך טשטוש העצמיות היהודית, ע"י הכנסת ריפורמות במצוות התורה, שהיו מכוונות להביא בסוף לידי טמיעה מוחלטת מרצון. אחד מהעומדים בפרץ, אשר נלחם בכל עוז, בתופעות אלה - ר' ש"ר הירש זצ"ל טיפח השקפה שהיא מעין עמדת בינים: אמנם יש לקבל בחיוב את הישגי התרבות האירופאית, אולם אין זה צריך להיות גורם לבטל את ההבדל היסודי שבין ישראל לעמים. הוא נטה לראות זאת כצורה של **נורמליזציה** של הגלות. השפעת גומלין שבין ישראל לבין העמים שבתוכם הוא חי, תביא לעידון כללי של האנושות, כשישראל מורה לכולם את הדרך לשלימות אנושית, והעמים - כל אחד לפי נטיותיו יפתח צדדים שונים של התרבות האנושית, לרווחת המין האנושי כולו.

לא כן ראו זאת גדולי ישראל האחרים, שקבעו כי לא תתכן נורמליות של חיים יהודיים בגולה. הללו ראו את תקופת הארגעה רק כתופעה חולפת, והזהירו מפני רצון התקרבות לגויים באיזו צורה שהיא, שתעורר את שנאת ישראל בתוקף מחודש. הם השתדלו להשריש את ההשקפה שאין זה אלא נסיון נוסף שעל עם ישראל להתנסות בו, ושאין לנו אלא לנצל את הרווחה הזמנית לחזק ביתר תוקף את ההבדלה בין ישראל לעמים ע"י הפצת יתר של תורה בעם ואדיקות נוספת במצוות התורה.

במיוחד הזהירו מפני הצטרפות לזרמים השונים של עמי הנכר והשתתפות עמהם מתוך אמונה, שכאילו מהם תבא התשועה לישראל. לא תתכן ישיבת קבע של ישראל בגולה... "יבא רוח סועה וסער, יעקר אותנו מגזעו... ידע כי הוא גר, לשונו שפת קדשנו... ומחצבתו הוא גזע ישראל ותנחומיו נחומי נביאי ה'" (ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק). ור' אלחנן וסרמן הי"ד, אשר

ראה כבר את השואה המתקרבת בדמות המפלצת הנאצית, מגדיר את האידיאות השונות אשר רווחו באירופה במאות השנים האחרונות **כעבודה זרה** בצורותיה המודרניות; עמד על האכזבות, אשר כמה מהם כבר הביאו לאלה שהאמינו בהם מעם ישראל, וקובע כי המרחק בין ישראל לעמים מוכרח להשמר - אם זה ע"י התבדלות מרצון, ואם ע"י התבדלות מאונס - "אם אתם מובדלים - אתם שלי, ואם לאו - הרי אתם של נבוכדנצר וחבריו".

חזות קשה שנתאמתה ובאה עלינו כתומה בדמות השואה, אשר עברה כשטף והשמידה רוב קהלות ישראל באירופה. ברם עוד טרם עלו בלהבות גלויות ישראל, הכין הקב"ה מקום לשארית הפליטה בארץ אבותיו.

פרק כ"ט. גאולה

טיבם של ימות המשיח. שיבה לארץ ישראל כשלב לגאולה. תופעות שליליות בשיבה לא"י והיחס לזה. הלימודים שיש להפיק מהקמת מדינת ישראל. לקח הימים האחרונים.

בדברי חז"ל

התשובה הכרחית.

"והבאתי אתם בארץ איביהם" – זו מדה טובה לישראל: שלא יהו ישראל אומרים: הואיל וגלינו לבין אוה"ע נעשה כמעשיהם, אני איני מניחם, אלא אני מעמיד נביאי עליהם ומחזירים אותם למוטב. מניין? "והעלה אל רוחכם הי' לא תהי' אשר אתם אמרים נהי' כגוים כמשפחות הארצות" אלא "הי' אני נאם ה' אלהים, אם לא ביד חזקה ובזרע נטוי ובחמה שפוכה אמלך עליכם" – על כרחכם, שלא בטובתכם, ממליך אני מלכותי עליכם.

ספרא כ"ו, מ"ח.



ימות המשיח – מה הם?

א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולם לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעוה"ב "עין לא ראתה, אלהים זולתך". ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין עוה"ז וימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד.

סנהדרין צ"ט.



הקמת הנשמות – ראשית הקץ.

וא"ר אבא אין לך קץ מגולה מזה שנאמר (יחזקאל ל"ו) "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשא לעמי ישראל".

סנהדרין צ"ח.



בדברי הקדמונים

א. הכמיהה לארץ ישראל מקרבת את הגאולה.

ריה"ל. כוזרי

1. מאמר ב'

כג. אמר הכוזרי: אם כן אתה מקצר בחובת תורתך, שאין אתה משים מגמתך המקום הזה ותשימנו בית חייך ומותך, ואתה אומר: "רחם על ציון כי היא בית חיינו", ותאמין כי השכינה שבה אליו, ואלו לא היה לה מעלה אלא התמדת השכינה בה באורך תשע מאות שנה היה מן הדין שתכספנה הנפשות היקרות לה ותזכנה בה, כאשר יקרה אותנו במקומות הנביאים והחסידים, כל שכן היא שהיא שער השמים. וכבר הסכימו כל האמות על זה. הנוצרים אומרים, שהנפשות נקבצות אליה וממנה מעלין אותן אל השמים, והישמעאלים אומרים, כי היא מקום עלית הנביאים אל השמים, ושהיא מקום מעמד יום הדין. והוא לכל מקום כוונה וחג. אני רואה, שהשתחיתך וכריעתך נגדה חנף, או מנהג מבלתי כוונה, וכבר היו אבותיכם ראשונים בוחרים לדור בה יותר מכל מקומות מולדתם ובוחרים הגרות בה יותר משיהיו אזרחים במקומותם. כל זה עם שלא היתה בעת ההיא נראית השכינה בה, אבל היתה מלאה זמה ועבודת אלילים, ועם כל זה לא היתה להם תאוה אלא לעמוד בה, ושלא לצאת ממנה בעתות הרעב אלא במצות הא־להים, והיו מבקשים לנשוא עצמותם אליה.

כד. אמר החבר: הובשתני מלך כוזר, והעוון הזה הוא אשר מנענו מהשלמת מה שיעדנו בו הא־להים בבית שני, כמו שאמר (זכרי' ב', ד'): "רני ושמחי בת־ציון", כי כבר היה הענין הא־להי מזומן לחול כאשר בתחלה אילו היו מסכימים כולם לשוב בנפש חפצה, אבל שבו מקצתם ונשארו רובם וגדוליהם בכבל, רוצים בגלות ובעבודה – שלא יפרדו ממשכנותיהם ועניניהם, ושמא על זה אמר שלמה (שה"ש ה'): "אני ישנה ולבי ער", כינה הגלות בשינה והלב הער התמדת הנבואה ביניהם. "קול דודי דופק", קריאת הא־להים לשוב. "שראשי נמלא־טל" על השכינה שיצאה מצללי המקדש, ומה שאמר: "פשטתי את כתנתי", על עצלותם לשוב. "דודי שלח ידו מן־החור", על עזרא שהיה פוצר בהם ונחמיה והנביאים. עד שהודו קצתם לשוב הודאה בלתי גמורה, ונתן להם כמצפון לבם, ובאו הענינים מקצרים מפני קצורם, כי הענין הא־להי איננו חל על האיש אלא כפי הזדמנותו לו, אם מעט – מעט ואם הרבה – הרבה. ואלו היינו מזדמנים לקראת א־להי אבותינו בלבב שלם ובנפש חפצה, היינו פוגעים ממנו מה שפגעו אבותינו במצרים. ואין דברנו: 'השתחו להר קדשו', ו'השתחו להדום רגליו', ו'המחזיר שכינתו לציון' וזולת זה,

אלא כצפצוף הזרזיר, שאין אנחנו חושבים על מה שנאמר בזה וזולתו, כאשר אמרת מלך כוזר.



2. מאמר ה'

כג. אמר החבר: השכינה הנראית עין בעין היא אשר נעדרה, כי איננה נגלית כי אם לנביא או להמון נרצה במקום המיוחד, והיא אשר אנחנו מצפים לה, באמרו (ישעי' נ"ב, ח'): "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון", ובאמרנו בתפלתנו: "ותחזינה עינינו בשובך לציון". אך השכינה הנסתרת הרוחנית היא עם כל ישראל אורחי ועם כל בעל דת האמתית, זך המעשים, טהור הלב, נפשו ברה לא־להי ישראל. וארץ כנען מיוחדת לא־להי ישראל, והמעשים לא ישלמו כי אם בה, והרבה ממצות ישראל בטלות ממי שאינו דר בארץ ישראל, והלב והנפש אינם טהורים וזכים כי אם במקום שיוודעים בו שהוא מיוחד לא־להים, ואלו היה זה בדמיון ובמשל, כל שכן שהוא אמת כאשר קדם באורו. ותתעורר התשוקה אליו ותטהר הנפש בו, כל שכן מי שהולך אליו ממקום רחוק, וכל שכן למי שקדמו לו עונות, והוא מבקש כפרת הא־להים, ואי אפשר לו בקרבנות אשר היו קבועים לכל עון ועון מזדון ושגגה, ויסמוך על מה שאמרו רבותינו (ברכות נ"ו): "גלות מכפרת עון", כל שכן אם יהיה הגלות למקום רצוי. אבל הסכנה בים וביבשה אינה נכנסת באמרו (דברים א', ט"ז): "לא תנסו את ה' א־להיכם", אך סכנה שהוא מסכן כמו מי שתהיה לו סחורה מקוה שירויה בה. ואלו היה מסכן יותר מזה כפי תשוקתו וקוות הכפרה, היה הדין עמו בהכנסו בסכנות, אחרי אשר חשב עם נפשו והודה על מה שעבר מימיו, הסתפק בו והחזיק בשאר ימיו ברצון א־להיו וכנס בסכנה; ואם יצילנו א־להיו ישבח ויודה, ואם ימיתהו בעונותיו ירצה ויודה, ויאמין כי התכפר לו במיתתו רב עונותיו ורואה אני זה יותר עצה טובה מאשר יסכנו בנפשם במלחמות בעבור שיזכרו בגבורה, או בעבור שיקחו שכר גדול. ושיותר קלה היא הסכנה הזאת מאשר יכנסו במלחמת הרשות כדי לקבל שכר על המלחמה.

כד. אמר הכוזרי: לפנים היית בוחר בחרות, ואני רואה אותך עתה שאתה רוצה להוסיף עבדות וחובות שתהיה חייב בהם כשתדור בארץ ישראל, ממצות שאין אתה חייב בהם הנה.

כה. אמר החבר: אבל אני מבקש החרות מעבדות הרבים אשר אני מבקש רצונם ואינני משיגו, ואפלו אם אשתדל בו כל ימי חיי, ואלו הייתי משיגו לא היה מועיל לי, רצוני לומר: עבדות בני אדם ובקשת רצונם. ואבקש עבדות אחר, יושג רצוני בטרם מעט, והוא מועיל בעולם הזה ובבא, והוא 'רצון הא־להים', ועבדותו הוא החרות האמתית, וההשפלה לו הוא הכבוד על־האמת.

כו. אמר הכוזרי: כאשר אתה מאמין בכל מה שזכרת כבר ידע הא־ל מצפונך, ורחמנא לבא בעי, יודע המצפונים ומגלה הנסתרות.

כז. אמר החבר: זה אמת כאשר ימנע המעשה, אבל האדם מנח לו בינו ובין מאויו ומעשהו, והאדם נאשם כאשר איננו מביא השכר הנראה אל המעשה הטוב הנראה, ועל כן נאמר (במדבר י', ט'): "והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' א־להיכם". (שם שם, י'): "והיו לכם לזכרון לפני א־להיכם", (ויקרא כ"ג, כ"ד): "זכרון תרועה". לא שהא־להים צריך אל הזכרה והערה, אך שהמעשים צריכים לשלמות ואז יהיו ראויים לגמול כאשר צריכים עניני התפלה לבטא בהם על השלמות הגמור מהתחנה והבקשה, וכאשר יהיה מעשה והכוונה לשמים כראוי, יהיה עליהם הגמול, ויהיה זה על דרך בני אדם כאלו הוא זכרון, ו'דברה תורה כלשון בני אדם' (ברכות ל"א). ואם היה המעשה בלעדי כוונה או כוונה בלתי מעשה תאבד התוחלת, אלא במה שאי אפשר המצאת הכוונה. והתודות על המנע המעשה מועיל קצת תועלת, כהתודותנו בתפלתנו באמרנו "ומפני חטאינו" והדומה לזה. ובהערת בני אדם והתעוררותם אל אהבת המקום הוא הקדוש ינחץ הענין המיחל, שכר גדול וגמול רב, כמו שנאמר (תהלים ק"ב, י"ד): "אתה תקום תרחם ציון כִּי־עַתָּה לחננה כִּי־בָא מוֹעֵד, כִּי רָצוּ עַבְדֶיךָ אֶת־אֲבִינֶיהָ ואת־עֲפָרָה יִחַנְנוּ". – רצונו לומר כי ירושלים אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכסף עד שיחננו אבניה ועפרה.

כח. אמר הכוזרי: אם הדבר כן – מנעך אשם, ועוזר מצוה. הא־להים יעזרך על כונתך, ויגזור לך הטוב כבקשתך והשתדלותך, ויהיה לך עוזר וסומך, וירבה שכרך על בר לבך ומצפונך, כי הוא בעל הטובה וא־להי החסד והגמול, ואין א־לוה מבלעדיו ואין צור זולתו, יעשה עמך כחסדו עם המכונים כונתך לשמו ברחמיו. אמן אמן סלה.



ב. ימות המשיח – אמצעי לקנין דעת ה' רמב"ם. היד החזקה (ה' מלכים, פרקים י"א, י"ב)

א. המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל. וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה. וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר הנביאים לבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבנו, שהרי התורה העידה עליו, שנאמר (דברים כ"ח, ג'): "ושב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוֹתֶךָ וּרְחַמְךָ וּשְׁב וּקְבֹצְךָ" וגו', "אם יהיה נדחך בקצה השמים" וגו', "והביאך ה'". ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים. ואף בפרשת בלעם נבא בשני משיחים, במשיח הראשון שהוא דוד, שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שעומד מבניו ומושיע את ישראל [באחרונה]. ושם הוא אומר (במדבר כ"ד, י"ז): "אֲרָאנוּ וְלֹא עָתָה" – זה דוד, "אֲשׁוּרְנוּ וְלֹא קְרוֹב" – זה מלך המשיח, "דֶּרֶךְ כּוֹכַב מִיַּעֲקֹב" – זה דוד, "וְקָם שִׁבְט בִּישְׂרָאֵל" – זה מלך המשיח, "וּמַחֲץ פְּאֵתֵי מוֹאָב" – זה דוד, וכן הוא אומר (דבה"א י"ח, ב'): "וַיֵּךְ אֶת מוֹאָב וַיִּמְדַּם בַּחֶבְלִי", "וַיִּקְרַךְ כָּל בְּנֵי שֵׁת" – זה מלך המשיח, שנאמר בו (זכרי' ט', י'): "וַיִּשְׁלַח מִיַּם עַד יָם". "וְהָיָה אֲדוֹם יִרְשָׁה" – זה דוד, שנאמר (עי' מ"ב ח', י"ד): "וְתָהִי אֲדוֹם לְדוֹד עֲבָדִים" וגו', "וְהָיָה יִרְשָׁה" וגו' – זה מלך המשיח, שנאמר (עובדיה א', כ"א): "וְעָלוּ מוֹשִׁיעִים בְּהַר צִיּוֹן" וכו'.

ב. אף בערי מקלט הוא אומר (דברים י"ט, ח'): "אִם יִרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ וְכוּ' וַיִּסְפַּת לְךָ עוֹד שְׁלֹשׁ עָרִים" וגו', ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו. אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראייה שכל הספרים מלאים בדבר זה.

ג. ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו. אין הדבר כך, שהרי ר' עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבה המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעונות. כיון שנהרג נודע להם שאינו. ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת. ועיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפים עליהן ולא גורעין מהן.

ד. ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה

משיח בודאי, ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר (צפניה ג, ט'): "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה', ולעבדו שכם אחד".



א. אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או שיהיה שם חדוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיהו (י"א, ו'): "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ" – משל וחידה, ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר, שנאמר (ירמי' ה, ו'): "זאב ערבות ישדדם ונמר שוקד על עריהם" ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל, שנאמר: "ואריה כבקר יאכל תבן", וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים. ובימות המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל, ומה ענין רמזו בהן.

ב. אמרו חכמים: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד. יראה מפשוטן של דברי נביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישראל ולהכין לבם, שנאמר (מלאכי ג, כ"א): "הנה אנכי שולח לכם את אליה" וגו'. ואינו בא לא לטמא את הטהור ולא לטהר את הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר: "והשיב לב אבות על בנים". ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו, וכל אלו הדברים וכיוצא בהן, לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שהדברים שתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש מחלוקת בדברים אלו, ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת. ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה. וכן לא יחשב הקצין, שאמרו חכמים: "תפח רוחם של מחשבי הקצים", אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שבארנו.

ג. בימי המלך המשיח, כשתתיישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, ויתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו, שנאמר (מלאכי ג, ג'): "וישב מצרף ומטהר" וגו', ובני לוי מטהר תחילה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי, ודוחה את שאינן מיוחסין לישראל, הרי הוא אומר (נחמ"ו ז, ס"ה): "ויאמר התרשתא להם וגו' עד עמוד כהן לאורים ולתומים". הנה למדת שברוח הקדש מיוחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס. ואינו מיוחס

ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני. אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות "זה ממזר וזה עבד" שהדין הוא שמשפחה שנשמעה נטמעה.

ד. לא נתאוו חכמים 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 פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה.

ה. ובאותו הזמן לא יהיה שם רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצוין כעפר. ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים, וישגו דעת בוראם כפי כח האדם. שנאמר (ישעי' י"א, ט'): "כי מלאה הארץ דעה כמים לים מכסים".



ג. הגלויות והגאולה בתורה הכתובה רמב"ן. עה"ת (ויקרא, בחקותי כ"ו, ט"ז)

... והבן כי האלות האלה (הכתובות בפ' בחקותי) ירמוזו לגלות ראשון, כי בבית ראשון היו כל דברי הברית הזאת, הגלות והגאולה ממנו, שכן תראה בתוכחות שאמר: "ואם בחקותי תמאסו ואם את משפטי תגעל נפשכם". ואמר: "להפרכם את בריתי". והזכיר בהם במות וחמנים וגלולים כי היו עובדי ע"ג ועושים כל הרעות. והוא שאמר: "והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח נחוחכם". יתרה בהם לסלק מהם מקדשו וקבול הקרבנות שהיו לרצון לו במקדש ההוא. והעונשים עליהם חרב וחיה רעה ודבר ורעב וגלות בסוף, כי כל זה הי' שם כאשר בא בפירוש בספר ירמיהו. ואמר בגלות: "אז תרצה הארץ את שבתותיה, כל ימי השמה תשבת, את אשר לא שבתה". שהיו שנות הגלות כשנים אשר בטלו השמטות. וכן אמר הכתוב בגלות ההוא למלאת דבר ה' מפני ירמי' "עד רצתה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה שבתה למלאת שבעים שנה". כן התרה בהם וכן הגיע אליהם. א"כ דבר ה' ברור הוא שעל הגלות ההוא דבר הכתוב. והסתכל עוד בענין הגאולה ממנו, שאינו מבטיח רק שיזכור ברית אבות ובזכירת הארץ לא ימחול עונם ויסלח חטאתם ויוסיף אהבתם כקדם. ולא שיאסוף את נדחיהם, כי הי' כן בעלותם מבבל ולא שבו רק יהודה ובנימין והלויים עמהם מעט ומקצת השבטים אשר גלו לבבל, ושבו בדלות ועבודת מלכי פרס. וגם לא אמר שישוּבו בתשובה שלימה לפניו, רק שיתודו בעונם ועון אבותם. ומצינו אנשי בית שני עושים כן כמו שהתודה דניאל (ט', ה'): "חטאנו ועוינו והרשענו ומרדנו וסור ממצוותיך" וכו' וכתוב: "כי בחטאינו ובעונות אבותינו ירושלים ועמך להרפה". וכן

נחמי' התודה ועזרא אמר (נחמי' ט', ל"ד): "מלכינו שרינו כהנינו ואבותינו לא עשו תורתך". כי כולם למדו מן התורה שיתודו עוונם ועון אבותם. וכל אלה דברים ברורים בברית הזאת שהוא באמת ירמו לגלות ראשון והגאולה ממנו.

אבל הברית שבמשנה תורה ירמו לגלותנו זה ולגאולה שנגאל ממנו. כי הסתכלנו תחלה שלא נרמו שם קץ וקצב ולא הבטיח בגאולה, רק תלה אותם בתשובה. ולא הזכיר בעבירות ההם שיעשו אשרים וחמנים ושיעבדו ע"ג כלל. אבל אמר: "והי' אם לא תשמע בקול ה' אלהיך לשמור לעשות את כל מצוותיו וחקותיו ומשפטיו", לאמר כי מפני שעברו על קצת מצוותיו שלא ישמרו ויעשו את כולן, יענשו, שכך הי' בבית שני, כמו שאמרו (יומא ט'): שבית ראשון מפני מה חרב? מפני ע"ג וגילוי עריות ושפ"ה. בית שני שאנו בקיאים בהם שהיו עוסקים בתורה ובגמ"ח מפני מה חרב? מפני שנאת חנם שהיתה ביניהם. ולא הזכיר שם המקדש וריח ניחוח כאשר הזכיר כאן, שלא היתה האש יורדת ואוכלת הקרבנות בבית שני, כמו שהעידו במס' יומא (שם כ"א:). ושם אמר בקללות: "ישא ה' עליך גוי מרחוק מקצה הארץ כאשר ידאה הנשר" שבאו עליהם עם רומי הרחוקים מהם מאד. ואמר שם: "אל גוי אשר לא ידעת", "גוי אשר לא תשמע לשונו" מפני רוב רחוקם מארצנו. ולא כן בדברי הברית הזאת, מפני שגלו לבבל ואשור שהם קרובים לארץ ונלחמים בהם תמיד וייחוס ישראל משם הי', ויודעים לשונם כענין שנאמר (מל"ב י"ח, כ"ו): "דבר נא אל עבדיך ארמית כי שומעים אנחנו". וכן "הפיצך ה' בכל העמים מקצה הארץ ועד קצה הארץ", הוא גלותנו היום שאנו מפוררים מסוף העולם ועד סופו. ואמר: "והשיבך ה' מצרים באניות". ובגלותנו זה הי' שמילא טיטוס מהם ספינות, וכן כתוב בספר הרומיים. וכן מה שאומר שם: "בניך ובנותיך נתונים לעם אחר ועיניך רואות, בנים ובנות תוליד ולא יהיו לך כי ילכו בשבי", איננו הגלות שגלו אבות ובנים, רק השבי ההוא לבנים לבדם והאבות נשארים בארץ. ולא נאמר כן בברית הראשון, מפני שגלו גלות שלמה. אבל בברית השני הזכיר כן, שהיו הרומאים מושלים בארצנו ולוקחים הבנים והבנות כרצונם. וכן "ועבדת את אויביך אשר ישלחנו ה' בך ברעב ובצמא", היא עבדותנו שעבדנו הרומיים בארצנו, ושריהם מושלים בארץ ומכבידים עליהם עול כבד ולוקחים גופם וממונם, כאשר הוא ידוע בספרים. ועוד ראי' שאמר: "יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך אל גוי אשר לא ידעת אתה ואבותיך". כי הלך אגריפס המלך בסוף לרומי, ועל הליכתו שם נחרב הבית. ולא אמר הכתוב המלך אשר ימלך עליך, אבל מלכך אשר תקים, רמו לנו ית', שלא הי' ראוי למלך ואסור הי' להיות מלך על ישראל מדין תורה, אבל הקימו עליהם הוא ואבותיו שלא כדת, כמו שהוזכר זה במס' סוטה. וכל אלה רמזים כאלו יזכירו בפירוש ענין גלותנו זה. והגאולה בברית הזאת היא גאולה שלמה

מעולה על כלנו. אמר: "והי' כי יבואו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה" וגו' והבטיח: "והיטבך והרבך מאבותיך", שהיא הבטחה לכל שבי ישראל, לא לששית העם. ושם הבטיח שיכרית ויכלה המגלים אותנו שנאמר: "ונתן ה' אלהיך את כל האלות האלה על אויביך ועל שונאיך אשר רדפוך". והנה אויביך ושונאיך רמז לשתי האומות אשר ירדפו תמיד אחרינו, ואלה הדברים יבטיחו בגאולה העתידה הבטחה שלמה מכל חזיונות דניאל.



ד. תיקון הטבע בימות המשיח רמב"ן. פי' עה"ת (ויקרא, בחקתי כ"ו, ו')

...תהי' ארץ ישראל בעת קיום המצוות, כאשר הי' העולם מתחלתו קודם חטאו של אדם הראשון, אין חי' ורמש ממית האדם, כמו שאמרו: אין ערוד ממית אלא חטא ממית. וזה שאמר הכתוב (ישעי' י"א, ח'): "ושעשע יונק על חור פתן", וכן: "ופרה ודוב תרעינה ואריה כבקר יאכל תבן". כי לא הי' הטרף בחיות הרעות רק מפני חטאו של אדם כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם, והושם הטרף טבע להם גם לטרוף זו את זו כידוע, כי בטרפם האדם פעם אחת יוסיפו להיות רעים יותר. וכן אמר הכתוב (יחזקאל י"ט, ג'): "וילמד לטרף טרף, אדם אכל". והנה בבריאתו של עולם נאמר בחיות שנתן להם העשב לאכלה. ואמר הכתוב: "ויהי כן". כי הוא הטבע אשר הושם בהם לעד. ואח"כ למדו הטרף מפני החטא הממית כאשר פירשתי. וכשהותר שחיטת בעלי חיים לבני נח אחרי המבול והזהיר על אדם (בראשית ט', ה'): "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" וכו' את נפש האדם ולא את נפש החי' מיד חי' בחברתה, נשארו על מנהגם לטרוף. ובהיות ארץ ישראל על השלימות תשבות רעת מנהגם ויעמדו על הטבע הראשון אשר הושם להם בעת יצירתם. וכו'.

ועל כן אמר הכתוב על ימי הגואל היוצא מגזע ישי, שישוב השלום בעולם ויחדל הטרף ורעת הבהמה וכו' חי' ורמש כאשר הי' טבעם מתחלה. והכוונה היתה בו על חזקי' כשבקש הקב"ה לעשותו משיח (סנהדרין צ"ד, ד), ולא עלתה זכותם לכך. ויהי' המעשה על המשיח העתיד לבא.



בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ה. התאחרות הגאולה עקב החטא

מִרְן הַרְבֵּ א. י. הַכֵּהֵן קוֹק. אִוְרוֹת מֵאוּפֵל, הַמִּלְחָמָה

ד'. לולא חטא העגל היו האומות היושבות ארץ־ישראל משלימות עם ישראל, ומודות להם, כי שם ד' הנקרא עליהם היה מעורר בהן יראת הרוממות, ולא היתה שום שיטת מלחמה נוהגת, וההשפעה היתה הולכת בדרכי שלום, כבימות המשיח. רק החטא גרם ונתאחר הדבר אלפי שנים. וכל מסיבות העולם הנן אחוזות זו בזו להביא את אור ד' בעולם. וחטא העגל ימחה לגמרי, וממילא כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך ד'. והעולם יתוקן באורח שלום ורגשי אהבה. ונועם ד' יוחש בכלל לבב, לענג רוח ולעדן נשמה, ולכל בהם תחיה נפש כל חי.



ו. דרכי גאולה וחבלי משיח

מִרְן הַרְבֵּ א. י. הַכֵּהֵן קוֹק. אִוְרוֹת הַתַּחִיָּה

כ"ז. ההתגברות הרוחנית העליונה מחזקת את התכנים המעשיים ומגברת את ההתענינות בעולם ובחיים וכל אשר בס. רק בזמן החרבן וקרוב לו, שהחול הישראלי נעתק מאדמתו והוצרך להכיר את תעודתו רק במעמדו הרוחני המופשט, הושרשה ביחידים הדרכה לפרישות מחיי שעה בשביל חיי עולם, וגם ע"ז יצאה מחאה שמימית. אבל כאשר הגיע התור של בנין האומה בארצה, והצורך המעשי של הסדורים המדיניים והחברתיים נעשה חלק מתכנית פעלי הכלל, הרי הם הם גופי תורה. וכל מה שיתרחבו הגורמים המעשיים ויתבססו יותר יפעל הרוח המלא קדושה וחי אמת על העולם ועל החיים, ואור ישראל יאיר פני תבל בכליל יפעתו.

כ"ח. הקדושה שבטבע היא קדושת ארץ־ישראל. והשכינה שירדה בגלות עם ישראל הוא הכשרון להעמיד קדושה בניגוד לטבע. אבל הקדושה הלוחמת נגד הטבע אינה קדושה שלימה.

ו. מחזקת את התכנים המעשיים וכו'. כל עוד הצד הרוחני חלש כשלעצמו אין בכוחו להחזיק מעמד בצירוף לחיי המעשה המלאים (של מדינה עם כל הכרוך בזה) ואז אין נטיה לזה. אולם בהתגבר הכוחות הרוחניים וישנה הרגשה ששוב לא תזיק תגבורת הצדדים הגופניים מתחדשת הנטי' לחיזוק כל צדדי החיים המלואם. הושרשה ביחידים וכו'. המכוון לדברי רשב"י (שבת ל"ה:) ומ"ש שם רבים עשו כרשב"י ולא עלתה בידם. מחאה שמימית. הכוונה למ"ש (שבת לג:) יצאה ב"ק ואמרה: חזרו למערתכם.

ל"ג. גדולה היא תביעתנו הגופנית, גוף בריא אנו צריכים. התעסקנו הרבה בנפשיות, שכחנו את קדושת הגוף, זנחנו את הבריאות והגבורה הגופנית. שכחנו שיש לנו בשר קודש, לא פחות ממנה שיש לנו רוח הקודש. עזבנו את החיים המעשיים ואת התבררות החושים ואת הקשור עם המציאות הגופנית המוחשית, מפני יראה נפולה, מפני חוסר אמונה בקדושת הארץ – "אמונת – זה סדר זרעים שמאמין בחי העולמים וזרע". כל תשובתנו תעלה בידינו רק אם תהיה, עם כל הוד רוחניותה, גם תשובה גשמית יוצרת דם בריא, בשר בריא, גופים חטובים ואיתנים, רוח לוחט זורח על גבי שרירים חזקים, ובגבורת הבשר המקודש תאיר הנשמה שנתחלשה, זכר לתחית המתים הגופנית.

ל"ב. אפיה של הגאולה הבאה לפנינו, שראשית צעדיה הננו חשים ומרגישים, היא בתוכיותה של כנסת ישראל. מתפתחת היא האומה בכל כחותיה, מגדלת היא את רוחה, את טבעה ואת עצמיותה. אינה מכרת היא עדיין את עומק הישות העליונה שהיא כל יסוד תקומתה. עינה לארץ ולשמים עדנה לא תביט. היא אינה שבה עדיין אל אישה הראשון בפועל, היא מעבדת את חייה בכחותיה הנמצאים בשרשי נשמתה. אמנם בלא קריאת שם, בלא מגמה מבוררת, הכל הוא אור ה' וכבודו, אבל לא היא ולא העולם מכיר זה בבליטה, שם שמים לא שגור בפיה, אומץ וגבורה רודפת היא, אבל באמת הכל קודש וא־להי הוא. רק בהגמר התוכן, בהעלות האומה למרום מצבה, אז יוחל אור א־להי נקרא בשם המפורש להגלות. יגלה ויראה, שכל מה שהאיר וכל מה שיאיר, כל שחי וכל שיחיה בה, הכל אור א־להי עולם א־להי ישראל הוא "וזה שמו אשר יקראו ד' צדקנו" (ירמ' כ"ג, ו'), "ושם העיר מיום ד' שמה" (יחזקאל מ"ח ל"ה). מצב גאולה זה הוא יסוד החזון של הרזים, שכנסת ישראל לא תשוב למקומה לעתיד כי אם קודשא ב"ה וכל חיליו יבאו אליה ויקימו אותה מן עפרא ביקר סגי. אשרי עין ראתה כל אלה ולמשמע אוון ותקוה תשמח נפשנו. והמשך הזמן, העובר בין ההופעות המיוחדות המרוכזות בכנסת ישראל, עד שיופיע אור תפארת ישראל, לדעת כי שם ד' נקרא עליה, הוא זמן חבלי משיח, שרק אמיץ אונים כרב יוסף אומר עליו, בניגוד לכל האומרים: "ייתי ולא אחמיניה", "ייתי ואיתב בטולא דכופתא דחמרי" (סנהדרין צ"ח).



יראה נפולה. מדרגה נמוכה של יד"ש. בתוכיותה של כנס"י. בתוכן של גאולת הכוחות הפנימיים של העם ויצירתם לחפשי. עינה לארץ וכו'. סימני התחי' הלאומית שלענינו מתגלים בדברים הארציים דוקא. אמנם לא קריאת שם. אעפ"י שאין נקרא שם ה' על התחי' הלאומית בישראל במפורש מ"מ הרי במהותה היא מכילה בתוכה כח זה. רק בהגמר התכנן. זהו תהליך אטי, שראשיתו תחית הגוף, ורק אח"כ יתגלה האור הפנימי. ייתי וכו'. יבא ואל אראנו. ייתי ואתיב וכו'. בצל הרעי של חמורו, רש"י. כלומר, אעפ"י שבואו כרוך בלכלוך הבא מהתעוררות החמריות, מ"מ מוכן הוא לכך, מתוך הכרה שזוהי הדרך המובילה להתעוררות המשיחית.

**ז. מרידה ומהפכה בחבלי משיח
מרן הרב א. י. הכהן קוק. אורות התחיה**

מ"א. הרבה נשמות, נדחות בין האומות, שבות לכנסת ישראל בעקבתא דמשיחא. וכח העיכול אינו מספיק בתחלה להסכים למוזון מבריא, ומזה נצמחה המחלה של חוצפה. אבל היא רק מחלה עוברת, "וזה חלי ואשאנו", ומהרה תעלה ארוכה לה. "וחיל גוים תאכלו ובכבודם תתימרו".



מ"ד. מקובלים אנו, שמרידה רוחנית תהיה בארץ ישראל ובישראל, בפרק שהתחלת תחית האומה תתעורר לבא. השלוחה הגשמית שתבא לחלק מהאומה, אשר ידמו שכבר באו למטרתם כולה, תקטין את הנשמה, ויבאו ימים אשר תאמר: אין בהם חפץ. השאיפה לאידיאלים נשאים וקדושים תחדל, וממילא ירד הרוח וישקע. עד אשר יבא סער ויהפך מהפכה, ויראה אז בעליל כי חוסן ישראל הוא בקודש עולמים, באור ה' ובתורתו, בחשק האורה הרוחנית שהיא הגבורה הגמורה, המנצחת את כל העולמים וכל כוחותיהם.

הצורך למרידה זו, היא הנטייה לצד החמריות, שמוכרחה להולד בכללות האומה בצורה תקיפה, אחר אשר עברו פרקי שנים רבות, שנאפסו לגמרי מכלל האומה, הצורך והאפשרות להתעסקות חמרית. וזאת הנטייה כשתולד תדרך בזעם ותחולל סופות, והם הם חבלי משיח, אשר יבסמו את העולם כולו ע"י מכאוביהם.



**ח. לאומית חילונית – סופה כשלון
ר' אלחנן וסרמן. מתוך "בעקבתא דמשיחא"**

מלבד ה"איזמים" המשותפים לכל העמים, נתברכנו ב"איזם" יהודי מובהק, דהיינו הנציונליזם (לאומיות) המתמר להנחיל לכלל ישראל גאולה גשמית, ובעיקר – רוחנית. מגמתו לקומם עם עברי מחדש, אשר ידע לנער מעליו את "אבק הדורות הקודמים", ולהכריז "הס כי לא להזכיר בשם ה'". תכנית פעולתו אף היא פשוטה מאד: להפקיע את רבון העולמים מבית ישראל ומלבבות בני ישראל. ואם תשאלו: מי יעמד לנו בעת צרה? תבא התשובה: אנו בעצמנו – "כוחי ועוצם ידי". מי זה "אנו" – "אלה הם המנהיגים, הנוער ה"לאומי" שלנו, הגבורים שחוללו מלחמה בין העם העברי לבין מלכות שמים. [אולם] השי"ת כוחו רב מכוחם, ואנו משולים כעת לטפשים שספגו מכות. לא רק סתם טפשים, אלא "טפשאי דטפשאי דמגמרי להו ולא מגמרי". מלמדים אותנו ומיסרים אותנו, ואזנינו אטומות משמוע.



ט. השלב האחרון של חבלי משיח
ר' אלי' דסלר. מתוך "מכתב מאליהו" ח"ג

סוף גלות זו היא התקופה הקרויה בפי חז"ל "עקבתא דמשיחא" שבה "חוצפה יסגא" (סוטה מ"ט:), אז גלות השכינה היא תחת יד חצופי ישראל. הן נשמות "ערב רב" המעורבות בישראל, אשר שורש טומאתם העיקרי הוא החוצפה כלפי שמיא – מדת עמלק... השלטון על העם הקדוש נמסר בידי ערב רב, כמובא בהגר"א (בביאורו לתקוני זוהר חדש דף כ"ז:): "הערב רב שהן רישא דעמא קדישא בגלותא בתראה, היו צריה לראשי", וכמש"כ ב'רעיא מהימנא'. בכוח גאותם ושלטונם מנסים הם להשפיע בהשקפות טמאות אפיקורסיות של "כוחי ועוצם ידי", ועומדים בחציפות ובעזות כנגד האמונה, התורה ועבודת ה'.

זהו הנסיון שלתוכו הוטל עם ישראל ב"עקבתא דמשיחא". השי"ת משיב יהודים רבים לארץ ישראל ושולטים בה, ופורקי עול התורה מתגאים כאילו הם עשו ופעלו זאת בגבורתם. וככל שתגדל גאותם תגדל חוצפתם, ויגבר רצונם להשליט את האפיקורסות ח"ו. זהו הנסיון האחרון של גלות השכינה, הנסיון הקשה ביותר.

אם נכיר את הנסיון הזה בכל היקפו, נדע את התפקיד שהטילו עלינו מן השמים על תקופתנו – להתחזק נגד הדעות החמריות הכוזבות, ולהכיר כי טעות גמורה היא בידי אלה הטוענים כאילו שאנו עשינו את שלנו – באנו לארץ ישראל, לחמנו עליה, והננו שולטים בה, וה' יתברך כבר יעשה את שלו, ובמשך הזמן ירבו אמונה ויראת שמים. אולם עלינו להכיר כי הם מחליפים את מה שבידי ה' ואיננו בתחום בחירתנו, כי הרי "ה' איש מלחמה", וידיו פעלו כל זאת – במה שמוטל עלינו לעשות, ואיננו בידי שמים, כי "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים".

העומדים בתקיפות ובגבורה נפשית בנסיון הקשה הזה, של הדעות הכוזבות של "כוחי ועוצם ידי", ואינם מתפעלים ומושפעים מחוצפת הכפירה, ולא מתבטלים כלפיה כלל, אלא אדרבא, מתחזקים באמונתם ואינם זויים מהשקפת התורה וחז"ל כמלא נימא, ומתמסרים לגמרי לעבודה פנימית בתורה ותפלה ויר"ש, הם אשר יזכו לגאולה השלימה על ידי משיח צדקנו במהרה בימינו.



י. מה מחייבת תקומת מדינת ישראל?
הרב י. ד. סולוביצקי. קול דודי דופק

גם עכשוו אננו עומדים בימים טרופים, ימי זעם ומצוקה. נגועי פרעות ולמודי יסורים אננו. בתקופה האחרונה נתיסרנו בעינויים שאין כמותם בתולדות אלפי שנות גלות, עלבון ושמד. פרשת הסבל לא נחתמה ביסודה של מדינת ישראל. כיום הזה עוד שרויה מדינה זו במשבר ובסכנה, וכולנו מלאי פחד וחרדה לגורלו של הישוב. עדי ראה אננו לכוכב של רשעים העולה, ולעיוות הדין הבין-לאומי מתוך אדישות לעקרונות הצדק והיושר על ידי מדינות המערב. הכל מחניפים למנדינו ושונאינו ומתרפסים לפניהם בהכנעה ובצביעות נמבזה; הכל דורשים שלומם וטובתם, בשעה שלשוב המצער מתיחסים עפ"י מנהגו של אותו עשיר שגזל כבשתו של שכנו העני רפה האונים וחדל-ההשפעה.

צפה ועולה התמיהה המטפיסית הידועה, והסובל שואל: "למה תראני און ועמל תביט... רשע מכתיר את הצדיק, על כן יצא משפט מעוקל". אכן [שאלה זו] נשארת סתומה וחתומה מחוץ לרשותו של ההגיון. כי "לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי". כשיצר הסקרנות השכלית תוקף על האדם, אין לו אלא להתחזק באמונתו בבורא העולם, להצדיק את הדין, ולהודות בתום פעלו. "הצור תמים פעלו, כי כל דרכיו משפט". אם יפה לנו להעמיק שאלה בשעת סיוטי בלהות, אז עלינו לנסחה כך: "מהי חובת האדם הסובל הנולדת מתוך הסבל? מהי בת-קול הציווית הבוקעת מתוך היסורים?" – אם נצליח לנסח תורה זו מבלי לטפל בשאלת הסיבה והתכלית נזכה לישועה שלימה, ויתקיים בנו מקרא שכתוב: "עוצו עצה ותופר, דברו דבר ולא יקום, כי עמנו א-ל...".

אם חסדי ה', שהורקו ליחיד או לכלל, מחייבים את הנהגה מהם בפעולות מסוימות, גם אם החסדים הוענקו לאדם בדרך הטבע, ק"ו לחסדי א-להים המתגלים למעלה מדרך זו, בצורת נס החורג ממסגרת החוקיות האלמנטרית של ההשתלשלות ההיסטורית, שמשעבדים את בעל הנס לא-להים...

כשהנס אינו מוצא את הדו הרצוי במעשים ממשיים, חזון נעלה מתנוון ומתמוזז, ומדת הדין מתחילה לקטרג על בעל הנס, כפוי-התודה. "בקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח וסנחריב – גוג ומגוג. אמרה מדת הדין וכו' חזקיה שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך, תעשהו משיח?" (סנהדרין צ"ד). אז באה המצוקה, שעת היסורים. הסבל הוא ההתראה האחרונה שהשגחה העליונה מתרה באדם, סרוס הרגשת-הטובה... היהדות מקפידה מאד על איסור חימוץ השעה... שהיה כל שהיא נחשבת על ידה לפשע. האדם מפסיד לפעמים את עולמו בשל חטא אחד – "ויתמהמה..."

מהי תמצית שיר השירים אם לא תיאור ההתמהמהות הפרדוקסלית והטרגית של הרעיה, שכורת-אהבה והלומת-געגועים – אם לא חימוץ הזדמנות הרת עולם גדולה ונשגבה שעליה חלמה ולמענה נלחמה? ... "קול דודי דופק פתחי לי...". אבל עקוב הלב ומי יבחן אותו? דוקא באותו לילה עצלות בת-עקשנות מוזהר תקפה עליה... הרעיה לא נעתרה לדודה... אמנם כן, הרעיה נתעוררה, לאחר שהיה קלה מתרדמתה וקפצה בבהלה לקבל את פני דודה: "קמתי אני לפתוח לדודי". אבל קפיצה זו איחרה את המועד...



לפני כמה שנים. בעצם ליל בלהות מלא-זוועות – מידנק, טרבלינקה ובוכנוולד, בליל של תאי-גז וכבשנים, בליל של הסתר פנים מוחלט, בליל שלטון שטן-הספיקות והשמד, אשר רצה לסחוב את הרעיה לכנסייה הנוצרית... בליל זה גופו צץ ועלה הדוד. הא-ל המסתתר בשפירי חביון הופיע פתאום והתחיל לדפוק בפתח אהלה של הרעיה הסחופה והדוויה, שהתהפכה על משכבה מתוך פרפורים ויסורי גיהנום. עקב ההכאות והדפיקות בפתח הרעיה עטופת-האבל, נולדה מדינת ישראל!

כמה פעמים דפק הדוד בפתח אהל רעיתו? דומני שלכל הפחות, יכולים אנו למנות שש דפיקות.

ראשית – דפיקת הדוד נשמעה במערכת הפוליטית. מבחינת היחסים הבין-לאומיים, לא יכחיש אף איש, שתקומת מדינת ישראל, במובן פוליטי, היתה התרחשות כמעט על-טבעית. רוסיה וארצות המערב תמכו יחד ברעיון ייסודה של מדינת ישראל, שהיתה אולי ההצעה היחידה שבנוגע לה התאחדו המזרח והמערב... איני יודע את מי ראו נציגי העתונות בעיני-בשר בכסא הנשיאות באותה אסיפה גורלית, אשר בה הוחלט על ייסוד מדינת ישראל, אבל מי שהסתכל אז היטב בעינו הרוחנית הרגיש ביושב-ראש האמיתי שניצח על הדיונים, והוא הדוד. "קול דודי דופק!"

שנית, דפיקת הדוד נשמעה בשדה הקרב. חיל ההגנה הקטן של ישראל ניצח את צבאותיהם העצומים של ארצות ערב. נס "רבים ביד מעטים" נעשה לעינינו. ופלא עוד יותר גדול התרחש באותה שעה! הקב"ה הכביד את לב ישמעאל וציוה עליו לצאת לקרב נגד מדינת ישראל. אילולא הכריוז הערבים מלחמה על ישראל, והיו מסכימים לתכנית החלוקה, היתה מדינת ישראל נשארת בלי ירושלים, בלי חלק גדול של הגליל וכמה משטחי הנגב... [כבימי צאתנו מארץ מצרים כן עתה] הקב"ה הוציא את ישראל ביד חזקה ובורוע נטויה... "קול דודי דופק!"

שלישית, הדוד התחיל דופק גם בפתח האוהל התיאולוגי, ויתכן כי זוהי הדפיקה החזקה ביותר. כל טענות התיאולוגים הנוצרים, שהקב"ה נטל מכנסת ישראל את זכויותיה בארץ ישראל, ושכל ההבטחות בנוגע לצייון וירושלים מתייחסות במובן אליגורי לנצרות ולכנסייה הנוצרית נתבדו בפרהסיא על ידי ייסוד מדינת ישראל, כטענות שקר שאין להם שום עיקר ושורש... "קול דודי דופק!"

רביעית, הדוד דופק בלבנות הנוער המתבולל והגבוך. תקופת הסתרת הפנים בראשית שנות הארבעים הביאה בלבול מוחות בין המוני העם היהודי, והנוער היהודי, בפרט. ההתבוללות הלכה וגברה, והדחיפה לברוח מהיהדות הגיעה לשיאה. פחד, יאוש, ועם הארצות גרמו לרבים לנטוש את כנסת ישראל, ולעלות על האניה "לברוח תרשישה מלפני ה'". פתאום התחיל הדוד לדפוק בדלתות הלבבות הנבוכים. ודפיקתו – תקומת מדינת ישראל – האיטה לפחות את תהליך הבריחה... בעצם העובדה כי שם "ישראל" נישא על שפתיים, יש בה משום הזכרה ליהודי הבורח, כי אי אפשר לו לנוס מן כנסת ישראל... "קול דודי דופק!"

הדפיקה החמישית של הדוד היא אולי החשובה ביותר. בפעם הראשונה בתולדות גלותנו הפתיעה ההשגחה את שונאינו בתגלית המרעישה – שדם יהודי אינו הפקר!... אל תשימו לב למליצותיהם הממותקות של מתבוללים יהודים ושל כמה סוציאליסטים יהודים העומדים במרדם, החושבים שהם חיים ברוסיה של שנת 1905, והדורשים בריש גלי כי נקמה נאסרה לישראל בכל מקום, בכל זמן, ובכל הנסיבות. הבל-הבלים! אסורה היא הנקמה כשאין לה כל מטרה, אבל אם נועדה להגנה עצמית, הרי היא זכותו היסודית של האדם באשר הוא אדם לנקום את נקמתו.

... לא לחנם מספרת התורה על שני גיבוריה הגדולים – אברהם ומשה, שלקחו חרב בידם להגן על אחיהם – "וירק את חניכיו", "ויך את המצרי". התנהגות זו אינה סותרת את עקרון החסד והרחמים. יחס סביל, ללא הגנה עצמית, עלול לגרום לפעמים לאכזריות הנוראה ביותר – "ואכבדה בפרעה ובכל חילו, וידעו מצרים כי אני ה'..." ולשון הגאולה השלישית היא: "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים". ברוך שהחיינו לזמן הזה, שיהודים יש בכוחם, בעזרת השם, להגן על עצמם – "קול דודי דופק!"

הדפיקה הששית, שגם ממנה אל נסיה את דעתנו, נשמעה בשעת פתיחת שערי הארץ. יהודי הנס מארץ אויב יודע עכשו, כי יכול הוא למצוא מקלט בטוח בארץ אבות. זוהי תופעה חדשה בדברי ימינו. עד הנה, אוכלוסי ישראל, כשהיו נעקרים ממקומם, נדדו במדבר העמים מבלי למצוא מחסה ומעון בארץ אחרת. בעטיה של סגירת שערים בפני

גולים ונודדים באה כליה על שבטי ישראל. עתה נשתנה המצב... עדים היינו כולנו להתנחלות יהודי המזרח בארץ במשך השנים האחרונות.

...לו קמה מדינת ישראל לפני השואה ההיטלראית, מאות אלפי יהודים היו ניצולים מתאי הגז והכבשנים. פלא המדינה בושש קצת לבא, ובעטיו של איחור פעמיו הוצאו להריגה אלפים ורבבות מישראל. ברם עכשו, כשתמה שעת הסתר פנים, ניתנה האפשרות ליחידים הנתלשים ממקומותיהם להשתרש בארץ הקודש. אל יהי דבר זה קל בעינינו! "קול דודי דופק!"



מה היתה תגובתנו לקול הדוד הדופק, לשפע חסדו ופלאיו? הירדנו ממשכבנו ופתחנו מיד את הדלת, או המשכנו לנוח כרעיה היא, והתעצלנו לרדת ממטנתנו? – "פשטתי את כתנתי, איככה אלבשנה?" "רחצתי את רגלי – איככה אטנפם?" ...

... ארץ ישראל לא בגדה בכנסת ישראל. שמרה אימונים לה וחיכתה לגאולה כל הימים. הדעת נותנת, איפוא, שבשעה שניתנה האפשרות לכנסת ישראל לשוב לארצה, שמנעה את אוצרותיה מזרים ושמרה אותם בשבילנו, היו היהודים החרדים צריכים להודרו לדבר מצוה גדולה וחשובה כזו, ולקפוץ בשמחה והתלהבות אל תוך תוכה של עבודה הקודש – בנין וישוב הארץ. אולם לצערנו לא נהגנו ככה...

קובלים אנו על מנהיגים ידועים בישראל בשל יחסם לערכי מסורת ושמירת הדת. הטענות צודקות הן. יש לנו האשמות רציניות נגד מנהיגיה החילוניים של ארץ-ישראל. ברם האם רק הם אשמים, ואנחנו נקיים וטהורים? – יכולים היינו להרחיב את השפעתנו על עיצוב דמותו הרוחנית של הישוב, אילו מיהרנו להתעורר מתנומתנו, ולרדת לפתוח את הדלת לדוד הדופק...



יא. ברית-גורל וברית-יעוד ומשמעותן לדורנו הרב י. ד. סולוביציק. קול דודי דופק

... התורה מספרת לנו, כי הקב"ה כרת עם ישראל שתי בריתות, ברית אחת כרת במצרים – "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לא-להים". הברית השנייה – בהר סיני: "ויקח ספר הברית... ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה".

...מהי מהותן של שתי בריתות אלה? – יש לומר, כי ברית-מצרים היתה ברית גורל, וברית סיני – ברית יעוד.

ברית-גורל מהי? הגורל מציין בחיי האומה, כמו בחיי היחיד, קיום מאונס. כורח מוזר מלכד את הפרטים לכלל אחד. היחיד כפוף ומשועבד בעל כרחו למציאות הלאומית-הגורלית, ואי אפשר לו להשמש ממנה, ולהבלע במציאות אחרת חוצה לה. הסביבה מפליטה את היהודי הבורח מלפני ה', והוא ניעור מתרדמתו, כיונה הנביא שהקיץ לקולו של רב החובל, בתבעו ממנו זיהוי אישי וגם לאומי-דתני...

וברית-יעוד מהי? היעוד מציין בחיי האומה כמו בחיי היחיד, קיום מדעת, שהאומה בחרה בו ברצונה החופשי, ושבו היא מוצאת את ההגשמה המלאה של הויתתה ההיסטורית... חיי יעוד הם חיים מכוונים, פרי דריכות-הכרתית ובחירה חפשית.

בעוד שברית-מצרים נכרתה בעל כרחם של ישראל, הקב"ה לקח אותם לו לעם, מבלי שימלך בהם תחלה, כמו שנאמר "ולקחתי אתכם לי לעם" – הרי ברית סיני הוצעה להם טרם לכריתתה. הקב"ה שלח את משה להגיד להם את דברו, ומשה שב לקב"ה עם תשובת העם...

מהו תוכן ברית סיני? – אורח חיים מיוחד המכוין את חיי האדם להגשמת תכלית הנמצאת מחוצה ליכולת האדם איש-הגורל, והיא: הדמות אדם לבוראו ע"י התעלות על-עצמית... מעשה האחוה והחסד המשובץ במסגרת ברית-סיני מנומק לא על ידי הרגשת הבדידות המוזרה של היהודי, אלא על ידי הויתת האומה המאורשה לעולם לאל אחד. אחדות הא-להים המוחלטת משתקפת באחדות האומה הקשורה בו קשר עולם. "אתה אחד ושמןך אחד, ומי כעמך ישראל גוי אחד...". בסיני העלה הקב"ה את ברית הגורל לברית יעוד של קיבוץ בעל חפץ ורצון, המקדש והמכוין את עצמו לקראת הא-להים...



הציונות המדינית הבלתי-דתית נכשלה בטעות יסודית אחת: היא מבוססת על הנחת-שוא שהוכנסה במושג ברית-מצרים, ברית-גורל. עם ייסוד המדינה, אומרת הציונות החילונית, נהפכנו ל"עם" כשאר העמים, ותש כוחו של רעיון "עם לבדד ישכון". הקיצונים שבתנועה זו חפצים גם לקעקע את האידיאה של שיתוף-גורל – של יהודי הגולה והישוב בארץ-ישראל...

טעויות אלה הן תוצאה של השגיאה הראשית שנכשלה בה הציונות החילונית כשחפצה למחוק מספר ההיסטוריה שלנו את רגש הבדידות, ואולי גם את תופעת שיתוף-סבל. קול הדוד הדופק צריך לפקוח עיני כולנו – מדינת ישראל לא יכלה ולא תוכל להפר את כריתת הברית של "ולקחתי אתכם לי לעם", ולחסל את שיתוף הגורל, מקור הבדידות הישראלית. מדינת ישראל מבודדת היא כיום בדיוק כבדידותה של כנסת ישראל במשך אלפי שנות קיומה. ואולי בולטת היא בבדידותה של המדינה היום יותר מבעבר, כי היא מתגלה בעליל בזירה הבין-לאומית. "על עמך יערימו סוד ויתעצו על צפוניך. אמרו לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד. כי נועצו לב יחדו עליך ברית יכרותו. אהלי אדום וישמעאלים מואב והגרים. גבל ועמון ועמלק, פלשת עם יושבי צור. גם אשור גלוח עמם היו זרוע לבני לוט סלה" (תהלים פ"ג). רוסיה הקומוניסטית יחד עם הותיקן הקתולי, המנהיג ההודי עם ראש מדינת ספרד, משרד החוץ הבריטי עם ראשי סין – כולם חוברו יחדו ונעזרים המה בנסיונם לבודד את מדינת ישראל, על ידי שונאינו בארצות אחרות. קנוניה זו התרחשה דוקא לאחר תקומת המדינה, בשעה שהרבה ממנהיגיה חשבו כי פתרה את הבעיה היהודית, חיסלה את הבדידות והכניסה תקינות בקיומנו. ההנחה, שמדינת ישראל החלישה את האנטישמיות בטעות יסודה. להיפך, האנטישמיות התגברה והיא משתמשת בעלילות שוא על מדינת ישראל במלחמתה נגדנו. כריתת הברית של מצרים לא תבוטל ביד אנוש. נשארים אנו עם מפורד ומפורד, ובכל זאת צמודים איש לרעהו. אסור ליהודי-חוץ לשקוט ולנוח בעוד מדינת ישראל נתונה בסכנה. ואל ליושבי ארץ הקודש לפטפט דברי הבל על טיפוס "היהודי החדש" הנוצר שמה, אשר אין לו קשר עם יהודי התפוצות. שומה על כולנו להאזין ל"קול דודי דופק..."

והיה כי ישאלו: במה מתבטא תפקידה של מדינת ישראל, והיתה התשובה: שליחותה של מדינת ישראל היא לא חיסול בבדידותה המיוחדת של כנסת ישראל או ביטול אחדות גורלה – בזה לא תצליח, – אלא העלאת והפיכת שיתוף-גורל לשיתוף-יעוד...

גם בחווית היעוד המשותף קיים יסוד של פרישה, אבל הפרישה היעודית טיבה ומדותה שונים לגמרי. אין היא ההרגשה השלילית שבלעם חזה אותה – "עם לבדד ישכון" אלא תודעה מיוחדת שהבטיח משה לכנסת ישראל – "וישכון ישראל בטח בדד עין יעקב". לאמיתו של דבר אין פרישה זו, אלא לבדיות של קיום נהדר ונאדר, טהור ומקודש... זוהי הלבדיות שעליה דבר אברהם אל נערי, באמרו: "שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחווה", בשעה שהבדידות היא רגש נחיתות הרסני המבטא שלילה עצמית... הבדידות גוזלת מן האדם את שלוות נפשו; הלבדיות מעניקה לאדם בטחה, כבוד עצמי, חשיבות ואימון – "בטח בדד".



יב. לקח הימים

הרב מ. צ. נריה. מתוך "מלחמת ירח האיתנים"

פליאה גדולה מטרידה את מחשבתנו, איכה הגיע "העם החכם והנבון", הצבא המהולל ושרות המודיעין המשוכלל, למחדלי "עינים להם ולא יראו, אזנים להם ולא ישמעו"; כאילו לא היינו עם בינות ובעל-נסיון, בעל-יכולת ובעל-הגיון? איה נעצמו העינים?

והתשובה היא: המחדלים – זה כבר לא החטא, זהו כבר העונש: "כי נסך עליכם ד' רוח תרדמה, ויעצם את עיניכם" (ישעי' כ"ט, י').

המחדלים הם כל כך בלתי-סבירים, והם מקיפים אנשים כה-רבים, עד שקשה לראות בהם חטא אישי-פרטי, של אחדים פלוני או אלמוני.

יהיה זה קוצר ראייה לראות כאן רק את החטא של הפרט, אלא עלינו להבין ולדעת כי באמצעות השגיאות של הפרט הוטל כאן עונש על הכלל. באמצעות שגגות בידי אדם הוטלו כאן ענשים בידי-שמים. ניטלה הראייה הפשוטה, והקולות הברורים לא נקלטו באזנים. הוכו כולם בסגורים, הפכו כולם חרשים.

כי נתקיימה בנו החזות הקשה של ישעי' הנביא: "ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבונינו תסתתר" (כ"ט, י"ד), וכדברי חז"ל: כד רגיו רעיא על ענא עביד לנגדא סמותא (ב"ק ל"ב, א').

אחרי מלחמת ששת הימים, אחרי המאורע הכביר הזה, אשר בו נתגלתה יד ה' וזרוע תפארתו על עמו ונחלתו, נמצאו "בעלי נס" אשר התעקשו ולא רצו "להכיר בניסם"; אשר התעקשו לומר כי רק ידם עשתה זאת וזרועם הושיעה למו. הם חזרו ושיננו: "חכמתנו ותבונתנו, עצמתנו וחריצותנו, תבונתנו וערנותנו הם שעמדו לנו" – "לא תצא א־להים בצבאותינו" (תהלים ס' י"ב, עי' גיטין ל"ז א', ומדרש איכה רבתי פסק ב' ח).

והנה באו המחדלים המרובים של מלחמת יום הכיפורים והוכיחו לכל החכמים והנבונים, לכל החזקים והאמיצים, כי בלי סייעתא דשמיא אין ערך לחכמה ולתבונה לגבורה ולעצמה. – "אל יתהלל חכם בחכמתו, ואל יתהלל גבור בגבורתו" (ירמי' ט', כ"ב). עתה שחה גבורת-אדם, ושפל רום-אנשים; המדברים גבוהה גבוהה מנמיכים קולם, והמתנשאים לכל-ראש מרכינים קומתם...



בשולי המקורות

הגאולה, המלך המשיח וימות המשיח הוא נושא שרבותינו הקדמונים - הרמב"ם והרמב"ן דנים בו, אעפ"י שהרמב"ם קובע יחד עם זה - "וכל אלו הדברים וכיוצא בהם לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו". אולם הריה"ל בכוזרי המדגיש חזור והדגש, את ערכה של ארץ ישראל, בתור ארץ סגולה - ארץ נבואה, מעלה גם את **הכיסופים והעליה** לארץ ישראל "לחונן אבניה ועפרה" **כדרך, וכאמצעי** לקרב הגאולה.

אם ישראל בגולה הם בחינת **עצמות יבשות**, אשר רק לשד החיים הקודמים ותקות התחדשותם שמור בהם ושומר על ידי זה את זיק חיותם, הרי החיאת הארץ תחזור ותחיה את העצמות היבשות, תקרבם עצם אל עצם ותכשירם לקבלת הנשמה. בזה הוא נותן משמעות מוחשית למאמר חז"ל, שגם הרמב"ן (השמטות לספר המצוות) רואה בו ביטוי לכמה וכמה הלכות הקשורות ביישוב ארץ ישראל, והוא: "שקולה ישיבת ארץ ישראל כנגד כל המצוות".



בהתעלמות מערכו של חידוש היישוב בארץ ישראל, תוך אמונה ביציבות הגולה ובפיתוח השקפה שהגיעה השעה בה נכנס עם ישראל "**למבחן האושר והחסד בגלותו**" מגיעה לשיאה שיטתו של ר' ש"ר הירש. על סמך אמונתו בהתקדמות האנושית שתאפשר לישראל חיים מלאי זכויות **כיחידים** בין האומות, הוא דוחה כל נסיון להשגת המדינה וזכויות בתור עם חי לבדד. אם המטרה היא לשמש מורי דרך החיים לאנושיות, הרי אין ערך לחיים **נבדלים** כמדינה **נפרדת**. התפקיד של מורה משתלב יותר אם המורה יש לו **אותן** שאיפות לאומיות, **אותה** גישה לערכי תרבות, והוא נאמן **לאותה** מדינה, ולאינטרסים שלה בה הוא חי, שלאזרחיה הוא צריך לשמש דוגמא. **היעוד הישראלי תובע את הפיזור**. יהיה רק אז ערך למדינה נפרדת, אם היא תהיה מדינה שקיומה **הנסי** בולט לעין, שבדרך זו תפגין על מציאות הבורא. מכאן הוא מגיע לדעה הנראית להיות **תמוהה** מאד, ששיבת ציון וכל ימי **הבית השני** לא היו אלא **כנוס לשם פיזור**: "לפני שבני ישראל התחילו את נדודם הגדול בהיסטוריה ובין העמים, הם נקבצו מחדש על אדמת מולדתם כבנים החוזרים לבית אביהם, בכדי **לאזור את מתניהם בקשר התורה**, שעל יסודה בלבד יבססו בעתיד את חייהם". הגלות היתה בלתי רצויה רק כל עוד שהתפקיד של מורה דרך הוטל על ישראל בעונותיו למלא בצורה **בלתי**

מכובדת, כשהוא נרדף ושנאוי על ידי העמים. אולם משהתמרק מחטאיו, וההשגחה העליונה מטה לב העמים להחזיר לו את מקומו המכובד ע"י **שיווי זכויות וחובות** בקרב העמים אשר נדד שמה, יוכל לשוב למלא את תפקידו ביניהם באורח מכובד.

משום כך רואה ר' ש. ר. הירש את **המאבק** למען שיווי זכויות בגולה כפעולה חיובית "כשם שאנו מצווים ועומדים לרכוש לנו בעניינים חיוניים כתנאים לחיינו ולקיומנו". ואילו את **שיבת הציון** הוא משאיר כליל להשגחה הא־להית, אבל "לא הוטל עלינו לקרבו ע"י מעשים ופעולות". אולם השקפתו זו על יציבות הגולה הופרכה כליל ע"י ההתפרצות החדשה של גלי השנאה לישראל והשואה שהכחידה רוב רובו של העם בארצות פזורתו.



שינוי עמדות ביחס למקומה של שיבת ציון כהליך לקראת הגאולה, וכערך עצמי בשלבי קדם־גאולה, התבטא בתקופה האחרונה בויכוח חריף באשר ליחס לתנועה הציונית ואף להקמת מדינת ישראל, בין גדולי תורה. היו שראו בזה זמורת זר, מכיון שהתנועה הציונית קיבלה השראה מתנועות לאומיות דומות של העמים, ונושאי דברה היו בעיקר אלה הרחוקים מקיום תורה ומצוות. זהו לפי ביטוי של ר' אלחנן וסרמן הי"ד, עוד "איזם" אחד נוסף על אותם "איזמים" - דהיינו העבודות־זרות שסגדו להם כמה מבני ישראל והתאכזבו מהם. ואף תקומת מדינת ישראל, כיון שבאה כתוצאה ממאבק על בסיס ההשקפה הלאומית שהיא חילונית ביסודה ומתנכרת לעיקר היהדות, יש לראותה לפי זה רק כנסיון נוסף של "עקבתא דמשיחא": "השי"ת משיב יהודים רבים לארץ ישראל ושולטים בה, ופורקי עול מתגאים כאילו הם עשו ופעלו זאת בגבורתם... זהו **הנסיון האחרון של גלות השנינה**, הנסיון הקשה ביותר" (הר"א דסלר).

אחרת רואה את הדברים מרן הרב זצ"ל, שבעמדו על בסיס התפיסה של הריה"ל ששיבת ישראל לארץ ישראל ותחית הארץ הוא תנאי ושלב מוקדם לגאולה שלימה, רואה בעובדה הזאת שהתנועה הציונית והתעוררות הלאומיות הישראלית באו מבין אלה שעמדו על סף ההתבוללות, יד א־להית נסתרת של מסובב הסיבות, שרק בדרך זו יחזרו ויתקרבו לצור מחצבתם, ודוקא הללו בהיותם יותר קרובים לחפצים החמריים מסוגלים לחדש את אותם צדדי החיים שהעם התרחק בהם עקב תנאי החיים בגולה, ויעזרו להחזיר את העם לאורח חיים תקין, בו חיי הגוף והרוח אינם צוררים אלא משלימים זה את זה. כנקודות אור ראה מרן זצ"ל בהתעוררות הלאומיות

הישראלית, וטיפוח ההערכה של חיי יושר וצדק, שעל ידי זה תבא גם התשובה המלאה לקיום תורה ומצוות.

אין פלא אמנם שחולמי חלום הגאולה עפ"י הנמסר מדור דור לא מכירים בתנועה הזאת כזו המיועדת להביא הגאולה "בני העליה המיוחדים של עם ממושך וממורט אשר שכח חיים ונשה טובה... ראוהו ולא הכירוהו". כי על כן זוהי "מרידה של נטיה לצד החמרות". אולם זו "מוכרח להולד בכללות האומה, אחר אשר עברו פרקי שנים רבות שנאפסו לגמרי מכלל האומה, הצורך והאפשרות להתעסקות חמרות". כי "גוף בריא אנו צריכים... שכחנו שיש לנו **בשר** קודש לא פחות ממה שיש לנו רוח הקדוש". אולם אליבא דאמת יש לנו להכיר כי אם גם התחיה מתבטאת בעיקר בענינים חמרים "עינה לארץ ולשמים עדנה לא תביט... שם שמים לא שגור בפי. אומץ וגבורה רודפת היא". אך אין זה אלא **תהליך השיבה לעצמיות**. והתפקיד של שלומי אמונים הוא להסביר לעצמם ולאחרים, שגם הלאומיות הישראלית, למרות צורתה החיצונית, היא כולה קודש. ולא ניתן להפריד בין ישראל לתורתו. ואם אמנם לא בקלות תולד המזיגה הזאת שבין הצדדים החמרים לרוחניים, ויהיה זה מאבק איתנים. אך תגיע השעה "אשר יבא סער ויהפך מהפכה, ויראה אז בעליל כי חוסן ישראל הוא בקודש עולמים באור ה' ובתורתו, בחשק האורה הרוחנית **שהיא הגבורה הגמורה**, המנצחת את כל העולמים וכל כוחותיהם".



את דפיקת הדוד על פתחה של הרעיה - קריאת ההתעוררות לקראת הגאולה של הקב"ה לכנסת ישראל, שומע ומביע הרב י. ד. סולוביצקי, בצורה פיוטית. הוא פורט והולך את אותם גילויים מופלאים של ההשגחה העליונה בתקומת המדינה שבאה אחר "ליל בלהות מלא זועות - מידנק טרבלינקא ובוכנוולד". כיצד התאחדו באורח פלא ארצות המזרח והמערב בהקמת מדינת ישראל; כיצד נלחם וניצח באופן מופלא חיל ההגנה הדל את צבאות מדינות ערב; כיצד עוררה תקומת המדינה זיק היהדות הרדום בקרב הנוער המתבולל, וכיצד נתערעה התפיסה התיאולוגית של הנצרות על העם היהודי אשר ראו בו עם מקולל, אשר לחיות אינו חי וגם למות אינו יכול...

המשמעות של דפיקה זו על פתחנו הוא רואה ככפולה. האחת, כלפי היהדות שומרת תורה, שלא קמה באלפיה וברבבותיה "לקפוץ בשמחה והתלהבות אל תוך תוכה של עבודת הקודש - בנין וישוב הארץ"; והשנייה,

כלפי הצבור החילוני, שלא להסתפק ב"ברית גורל" – זו שכפויה עלינו בעצם השתייכותנו לעם ישראל מבלי אפשרות להשמט ממנה, דוגמת זו שנכפתה עלינו באימי השואה; אלא לקבל מרצון ומהכרה את "ברית היעוד", שהתבטאה בשעתה בקבלת התורה, "שהאומה בחרה בו ברצונה החפשי, ושבו היא מוצאת את ההגשמה המלאה של הויתתה ההיסטורית".



עבר מספר שנים, ועדיין לא באה ההתעוררות הרצויה, גל של התפרקות פקד את המדינה בעשור האחרון. הנהנתנות – זו הסיסמא שכובשת יותר ויותר את הדור הצעיר בעמי אירופה ואמריקה, ומטביעה את חותמה על חי החברה התרבות והאמנות בארצות אלה, הגיעה גם אל שערי הארץ. נבקה הרוח החלוצית; הערכת החיים הצנועים הפשוטים והטבעיים, שהיא יותר קרובה להשקפת היהדות האומרת: "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך", הולכת ונעלמת, ובמקומה משתלט הברק החיצוני, שהוא מלווה ברצון לגריפת רווחים קלים מבלי לבחון את טוהר מקורותיהם. החינוך החילוני חסר השרשים בעבר היהודי ובמקורות היהדות נותן אותותיו. ורבו הנבוכים שאינם מבינים את פשר מעמדו של ישראל בעמים, ובעוד הבקיעים רבים מבפנים, הולך האויב החיצוני ומתעצם.

בכדי שלא להיות מופרע מהמצב המדיני של מדינת ישראל המוקפת אויבים ההולכים ומתחזקים, מה שהיה מונע מלמוץ את כל האפשרויות של הנאות הרגע, טופחה במתכוין הרגשת שאננות, שכביכול האויב לא יעיז לפגוע, שצה"ל הוא חומה בצורה אשר אף אחד לא יהין להתמודד עמו, וכו' וכו'. באחת – כוחי ועוצם ידי עשו לי את החיל הזה... אך הנה באה מלחמת יום הכיפורים, והחרידה את הישוב משאננותו.

ללמוד את לקח מלחמת יום הכיפורים לא מבחינת המחדלים אלא מבחינת גורמיהם, זוהי החובה שעליה מעמיד הרב מ. צ. נריה. לחפש ואף למצוא את הקשר בין המעמד החומרי, החברותי והמדיני, של עם ישראל עם מעמדו הרוחני, ולראות את הקורה בחיים המדיניים והחברתיים כתוצאה, המחייבת תיקון בגורם – בסיבת הסיבה, הוא הנדרש מאתנו תמיד, הוא שיש לו משמעות חיונית לתקומתנו המדינית, וכהכנה לשלבים הבאים של גאולה שלימה ומלאה של עם השב מארבע כנפות הארץ לארצו השלימה והגאולה בשלום עולמים ובשמחת עולם.

שמא זהו רוח הסער אשר "יהפך מהפכה", שראה מרן הרב זצ"ל אשר
בא להראות בעליל "כי חוסן ישראל הוא בקודש עולמים... שהיא הגבורה
הגמורה, המנצחת את כל העולמים...?"



"כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

שער ה'

נוספות

תוכן השער

| | |
|-----------|----------------------------|
| 475 | פרק ל. הדת והמדע |
| 485 | פרק לא. סילופי בקורת המקרא |
| 515 | פרק לב. זרמים ביהדות |

פרק ל'. הדת והמדע

א. השכל מורה את ההבנה הנכונה בתורה ריה"ל. כוזרי (מאמר א' ס"ז)

... חלילה לא"ל שתבוא התורה במה שידחה הראיה או מופת, אך תבא התורה
בנפלאות ושנות המנהגים לבריאת דברים או להפך דבר אל דבר אחר, להורות על חכמת
בורא העולם ויכלתו לעשות מה שחפץ בעת שיחפץ. ושאלת החדוש והקדמות עמוקה,
וראיות שתי הטענות שוות, עד שתכריע החדוש הקבלה מאדם ונח ומשה בנבואה אשר
היא יותר נאמנה מן ההקשה.



ב. לשכל ניתן לפרש התורה רמב"ם. מורה נבוכים (ח"ב מתוך פ' כ"ה)

דע כי אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות
העולם מחודש. כי אין הכתובים המורים על חדוש העולם יותר מן הכתובים המורים על
היות השם גשם. ולא שערי הפירוש סתומים בפנינו, לא נמנעים לנו בענין חדוש העולם,
אבל היה אפשר לנו לפרשם כמו שעשינו בהרחקת הגשמות. ואולי זה היה יותר קל הרבה,
והיינו יכולים יותר לפרש הפסוקים ההם ולהעמיד קדמות העולם, כמו שפירשנו הכתובים
והרחקנו היותו ית' גשם. ואמנם הביאנו שלא לעשות זאת ושלא נאמינהו שתי סבות:
האחת מהם, שהיות השם בלתי גוף יתבאר במופת, ויתחייב בהכרח שיפורש כל מה
שיחלוק על פשוטו המופת, ויודע שיש לו פירוש בהכרח. וקדמות העולם לא התבאר
במופת ואין צריך שיודחו הכתובים ויפורשו מפני הכרע דעת, שאפשר להכריע סותרו

א. חלילה לאל וכו'. לא יתכן שיהיה ציווי אלקי במה שמנוגד לאמת וההוכחה השכלית. (עי' עוד לעיל
פ"ז, ו') אך בנפלאות וכו'. סיפורי הנסים שענינם שינוי הטבע, וזה אינו מנוגד לשכל, שכן אין הטבע וחוקיו
קיימים אלא ברצון אלקי, והוא שיכול לשנותם לפי רצונו. ושאלת החדוש וכו'. אם העולם הוא קדמון מאז
ומעולם, או שנברא בזמן מן הזמנים, לזה אין הכרעה מצד השכל, ע"כ תבוא הקבלה ותכריע.

ב. אין בחירתנו וכו'. שלילת הדעת שהעולם קדמון אינה מצד שפשוטם של הכתובים מורה אחרת.
יתבאר במופת וכו'. השכל מחייב זאת ללא פקפוק. וקדמות העולם וכו'. בעוד ששאלת הקדמות אין לה

בפנים מן ההכרעות. וזה סבה אחת. והסבה השנית כי האמיננו שהשם ית' בלתי גשם לא יסתור לנו דבר מיסודי התורה ולא יכזיב מאמר כל נביא, ואין בו אלא כונת הכתוב. אבל אמונת הקדמות על צד אשר יראה אותו אריסטו שהוא על צד החיוב, ולא יצא דבר חוץ ממנהגו היא סותרת הדת מעיקרה ומכובת לכל אות בהכרח ומבטלת כל מה שיתחיל בו התורה או יפחיד ממנו הא־להים.



ג. הדת והמדע – שני תחומים המהר"ל מפרג. באר הגולה (עמ' ל"ז)

התלונה הששית באמרם כי הי' נעלם מהם חכמה האנושית, הם החכמות אשר הם לפי השכל האנושי, ולא שהיה נעלם מהם, רק דברו בהם בתכלית הזרות, ודבר זה אם הי' כך, הי' מורה זה על חסרון הידיעה והרחקה מן האמת. ודבר זה היפך מה שהזהירו עליו חכמים ואיתא בפ' חבית (שבת קמ"ה): אמור לחכמה אחותי את, אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה אמרהו, ואם לא אל תאמרהו. הרי שהם הזהירו שלא יאמר החכם דברים שהם בלתי ברורים, מכש"כ שלא לומר דברים זרים רחוקים. וכו'.

וכבר נתבאר לך כי כל מה שהביאום לדבר זה לחשוב על חכמים כך זהו מה שמצאו בדבריהם שנתנו סבות לדברים טבעיים שנתהוים בעולם, והי' נדמה להם כי הסבות האלו הם רחוקים, שיה' דבר זה סבה טבעית, ובשביל זה אמרו עליהם שהיו רחוקים מחכמות אלו. אבל אין האמת כך כלל, כי לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שתחייב הטבע. והמכחיש דבר זה מכחיש האמונה והתורה. כמו שהתבאר למעלה, שאמרה תורה על אות הקשת "וראיתיה לזכור ברית עולם". וחכמי הטבע נתנו סיבה טבעית לקשת, כמו שידוע מדבריהם. אבל הדבר הוא כך: שהסיבה אשר נתנה התורה הוא סיבת הסיבה, שלכל דבר יש סיבה טבעית מחייבת אותו, ועל אותה סיבה טבעית יש סיבה א־להית, והוא סיבת הסיבה, ומזה דברו חכמים.



הכרעה מצד השכל. לא יצא דבר וכו'. שיטת הקדמות מיוחסת לעולם אפשרות קיום עצמאי, וממילא גם לא ניתן להשתנות. סותרת וכו'. לפיה לא יתכנו מעשי ניסים, וכן אין מקום להכוונת מעשי בני אדם ע"י הבורא.

ג. ולא שהיה נעלם וכו'. לא זו בלבד שלא ידעו בחכמת הטבע, אלא שהיו להם מושגים טועים ומטעים. כי קטון ופחות וכו'. אין זה מענינם של חז"ל בחקירת אופן פעולתם של חוקי הטבע.

**ד. אין פשוטו של מקרא בחלק הרזי שבתורה
מרב הרב א.י. הכהן קוק. אגרות הראי"ה (ח"א מתוך מכתב קל"ד)**

על דבר הדעות הבאות ע"י המחקרים החדשים, שהם ברובם סותרים את פשטי דברי תורה. דעתי בזה היא, שכל מי שדעותיו ישרות ראוי לו לדעת, שאף שאין כל אמת מוכרחת בכל אותן החדשות, מ"מ אין אנהנו חייבים כלל להכחישן בבירור ולעמוד נגדן, מפני שאין זה כלל עיקר של תורה לספר לנו עובדות פשוטות ומעשים שהיו. העיקר הוא התוך, ההסברה הפנימית שבענינים, וזה יתרומם יותר בכל מקום שנמצא כח סותר, שאנו מתעודדים להתגבר על ידו.

... זהו כלל גדול במלחמת הדעות, שכל דעה הבאה לסתור איזה דבר מהתורה, צריכין אנו בתחלה לאו דוקא לסתור אותה, כ"א לבנות את ארמון התורה ממעל לה, ובזה הננו מתרוממים על ידה, ובעבור ההתרוממות הזאת הדעות מתגלות. ואח"כ כשאין אנו נלחצים משום דבר, הננו יכולים בלב מלא בטחון להלחם עליה גם כן.



**ה. מעשי בראשית – מסודות התורה
מרב הרב א.י. הכהן קוק. אגרות הראי"ה (ח"א, מתוך מכתב צ"א)**

על דבר מנין שנות היצירה ביחס להחשבונות הגיאולוגיים בזמנינו. כך היא הלכה רווחת, שהיו כבר תקופות רבות קודם למנין תקופתנו, הוא מפורסם בכל המקובלים הקדמונים, ובמ"ר (ברא' פ' ג' וט'): "שהיה בונה עולמות ומחריבן", ובזוהר פ' ויקרא (דף י'): "שהיו כמה מיני אנשים חוץ מאדם שנאמר בתורה; (אלא ששם צריך להשכיל יפה את המליצות העמוקות, הצריכות באור רחב מאד מאד). א"כ אותן החפירות מורות לנו, שנמצאו תקופות של ברואים, ואנשים בכללם. אבל שלא היה בינתים חורבן כללי, ויצירה חדשה, ע"ז אין מופת מוכיח, כ"א השערות פורחות באויר, שאין לחוש להן כלל.

ד. לבנות את ארמון התורה וכו'. להעמיד את הדגש בכונת התורה לא מבחינת התיאור העובדתי כ"א מבחינת הרעיון והסמליות של ענינים אלה (וע"ע לזה להלן ה': והעיקר היא הידיעה וכו') ובזה הננו מתרוממים וכו'. על ידי זה אנו חודרים יותר לפנימיות התורה וכוונותיה, בעוד שטרם נלחצנו לזה הסתפקנו בפשוטו של מקרא בתור מסירת עובדות מסוימות גרידא. ואח"כ וכו'. מאחר שאין הבעיה שייכת לגופי תורה, והעקרון של תורה מן השמים אינו נפגע באיזו צורה שהיא שנראה את העובדות, יכולים אנו לדון באוביקטיביות מוחלטת לגופן של השערות ולבחינת אמיתותן.

אבל באמת אין אנו זקוקים לכל זה, שאפילו אם היה מתברר לנו שהיה סדר היצירה בדרך התפתחות המינים ג"כ אין שום סתירה, שאנו מונים כפי הפשטות של פסוקי תורה, שנוגע לנו הרבה יותר מכל הידיעות הקדומות, שאין להן עמנו ענין מרובה.

והתורה ודאי סתמה במעשי בראשית, ודברה ברמיזות ומשלים, שהרי הכל יודעים שמעשי בראשית הם מכלל סתרי תורה, ואם היו כל הדברים רק כפשוטם – איזה סתר יש כאן. וכבר אמרו במדרש (עי' רמב"ן ברא' א'): "להגיד כח מעשה בראשית לבשר ודם אי אפשר, לפיכך סתם הכתוב בראשית ברא אֱלֹהִים". והעיקר היא הידיעה העולה מכל הענין לדעת את ד', וחיי מוסר האמיתי. והקב"ה נותן במשקל אפילו הרוח שחל על הנביאים (תזריע רבה פ' ט"ו) הוא צמצם שדוקא כשיכנסו הדברים הגדולים שבאלה הענינים באלה הציורים יוכלו בנ"א לשאוב מהם, עם כל השתדלותם, את כל היותר מועיל ונשגב להם. ואור יקרות וקפאון, שהם סתרי תורה, שבעוה"ז הם יקרים ויהיו קפויים לע"ל (עי' פסחים נ', במדבר רבה פ' י"ט), רק הוא יגלה לנו פרטי הדברים. אבל עכ"פ אין שום סתירה לשום דבר מן התורה מכל דעה מחקרית שבעולם כלל. אלא שאין אנחנו צריכים לקבל השערות לודאיות, אפילו יהיו מוסכמות הרבה, כי הן כציץ נובל, שעוד מעט יתפתחו יותר כלי הדרישה, ותהיינה כל ההשערות החדשות ללעג ולקלס, וכל החכמות הנעלות שבימינו לקטנות המת, ודבר אֱלֹהֵינו יקום לעולם. כי יסוד הכל הוא מה שאנחנו מלמדים בעולם, שהכל פועל ד', והאמצעים רבים או מועטים, לרבי רבבות, הם הכל מעשי ד', ושאין קץ לגבורתו ועז חכמתו ותפארתו ב"ה וב"ש לעדי עד. ופעמים שאנחנו מזכירים את האמצעים בשם, להרחיב את הדעת, ולפעמים אנו אומרים בדרך דילוג: "ויצר ד'" "ויעש ד'" כמו שאנו אומרים: "אז יבנה שלמה", ואין אנו אומרים ששלמה צוה לשרים והשרים לנמוכים מהם, והם לאדריכלים והאדריכלים לאומנים והאומנים לעושי המלאכה הפשוטים, מפני שהוא דרך ידוע, וגם איננו עיקרי. כן כל מה שיחקר בהרבה רבבות שנים בהגדלת הדרכים והאמצעים שהם מוסיפים לנו דעה והשכל בגאון ד', המה ברב הפעמים מקוצרים. ותוכן הדבר שיש משקל מיוחד לכל רעיון ומחשבה לזמן ופעולתו, באין שום מקרה והודמנות בלתי-מכוונת כלל...

ה. כי יסוד הכל וכו'. עיקר כונת סיפורי מעשי בראשית שהכל בא ע"י יד מכוונת, ולא כהשתלשלות עוזרת של סבות מקריות. ותוכן הדבר שיש משקל וכו'. שבתקופה מסוימת ולא לפני כן ולא יותר מאוחר מתגלה לאדם סוד מסודות הטבע, או רעיונות שקודם טרם עמדו עליהם. ואף דבר זה לא במקרה הוא, אלא מחושב מאת מסובב הסיבות, המכוין שהגילויים יבאו בזמן שהאדם מוכשר מבחינה רוחנית לקלטם ולעכלם,

כן הדבר למשל ביחס להשגחת השי"ת, שהיא יסוד המוסר האנושי והצלחתו, ולכשיתברר יפה בעולם בדעה גדולה ובהירה הוא יהיה יסוד האושר, "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ד'". והנה כנסת ישראל היתה צריכה להתעמל הרבה עם כל עובדי ע"ז, להבינם שעם גודל הבריאה אין עכ"ז האדם מבוזה עד שלא יהי' ערך להנהגתו המוסרית, כ"א היצירה המוסרית של האדם היא חשובה מאד יותר מהברואים היותר גדולים בכמותם לאין ערך. אבל לא בנקל עלה הדבר להטביע במקצת חותם ידיעה זו עם השמירה על ההכרה הפנימית של כבוד ד', שהוא ג"כ בעיקר היסוד היותר גדול להשתלמות האנושית, וכל היצירה הכללית בהוה ובנצח, בחיי חומר וחי רוח. וכ"ז העמל היה נדרש, איך להתאים בלב הקטן של האדם את המחזה של גדולת היצירה ושפלות האדם עם חזיון הכרת יד ד' הגדולה, ואיך שהוא נעלה ומרומם מכל הערכים ההסכמיים של כל נוצר, מה היה אם אז היה ידוע ג"כ מכל המון העולמות המעשיים שבצירי המדעים כעת, אז היה כדק נחשב, ומוסרו כאין, ולא היה אפשר להקים בקרבו רוח חיים של גדולה ותפארת כלל. רק עכשיו, אחרי שגם עם הציור שהיה גדול אז לעיניו כבר נלחם ויוכל, שוב אין מבעיתים אותו בשום גדולה כמותית לפי האמת. אבל כל אלה צריכים זמנים והכנות, והציורים הספוריים, בין הנמשכים מכח הסקירה על הבריאה מדרך המושכל, בין הבאים מהתגלות יד ד' על ידי נביאיו, צריכים תמיד להיות נושאים עמהם את הכח המאדיר את החיים ואת

ושלא ייהפכו לו לרועץ. והנה כנס"י וכו'. היה צורך להשקיע עמל רב לסגל את המחשבה האנושית שקיימת השגחה פרטית על כל יחיד ועל כל פרט מפרטי מעשיו, בעולם זה הגדול שדומה שאדם הפרטי איננו בו אלא יצור בלתי חשוב. אבל לא בנקל וכו'. המיוחד בהשקפת היהדות שהיא מאחדת שני דברים שקשה לה למחשבה האנושית שלא לדאותם כמנוגדים זה לזה: מצד אחד היהדות מלמדת על גדלות ה' האין סופית למעלה מכל דמיון אנושי, בעוד שמאידך היא מדגישה את ההשגחה הפרטית עד כדי "מגיד לאדם מה שיחו". וכ"ז העמל וכו'. גם באותו ציור של העולם, כפי שראו זאת באותן תקופות, שלפיו כדור הארץ עומד במרכז כל הבריאה וכל הנצמא סובב לו מבחינה מציאותית, היה קשה לסגל יחד עם זה את אמונת ההשגחה. מזה היה אז וכו'. התגלית הקופרניקאית אילו היתה מגיעה בימי קדם כי אז היתה מחלישה עוד יותר את תפיסת מרכזיות האדם, בעולם בו כדור הארץ אינו אלא אחד מכוכבי לכת הנעים מסביב למסלול השמש (עי' לזה עוד לעיל פי"א ג') אבל כל אלה וכו'. נמצא שרק בזמננו אין תגלית זו מפריעה למרכזיותו הרוחנית של האדם. משא"כ בימי קדם, ודאי שהיתה גורמת לכשלונות מחשבתיים. והציורים הסיפוריים וכו'. הבהרת העובדות לאמיתן, וכן הבנת דברי הנבואה לעומק כוונתם (עי' לדוגמא רמב"ם פ"ג מה' תשובה ה"ו והשגת הראב"ד, ודוק) הם

ההצלחה לאמתתה, ולא להביא לאדם ציד של ידיעות קטועות להשתעשע בהן בשחוק ילדות. וכשתשכיל בזה תבין, שיש ערך נשגב למה שמתגלה וכן למה שמסתתר, ודרכי ההסתרה הם רבים וגדולים מפליאות נתיבות חכמה העליונה של ארון כל המעשים פלא יועץ ב"ה.



ו. סתירה בין המדע המדויק ובין התורה היא בלתי אפשרית ד"ר י. ר. הולצברג. המדע והדת (פרק ב')

המושג "הוכחה" ידוע, אולם לא הכל שמים לב להגדרה הפשוטה והמדויקת של זה המושג, ולמסקנות הנובעות מהגדרה זו.

הוכחה – זוהי הסקת משפט ממשפטים אחרים שאנו מקבלים אותם כאמת. אם אנו רוצים להוכיח גם את המשפטים האלה, עלינו להסיק ממשפטים אחרים, וכך הלאה, עד שאנו באים למשפטים כאלה, שאנו מקבלים אותם מבלי הוכחות, כדברים המובנים מאליהם – אלה הן האכסיומות. ממערכת מסוימת של אכסיומות נובע למשל כל הבנין המדעי של ההנדסה, ועל מערכת מסוימת של אכסיומות צריך להיות מבוסס כל מדע מדויק.

לפנים הביטו על אכסיומות ביראת כבוד. "זוהי אכסיומה!" היו אומרים על אמת שאין להרהר אחריה. השקפה זו על אכסיומות נפוצה גם עכשו. אולם לפני כ-120 שנה קרה מקרה אשר שנה מיסודה את השקפת המלומדים על אכסיומות. אכסיומה אחת הקדיחה את תבשילה ברבים וגלתה ע"י כך את חולשותיהן של שאר אכסיומות – של אכסיומות בכלל.

ומעשה שהיה כך היה, ישנה אכסיומה אחת ידועה של המקבילים – שאפשר לנסחה כך: דרך נקודה אחת הנמצאת מחוץ לקו ישר, עובר רק קו ישר אחד, המקביל לישר הראשון. אכסיומה זו, בנוסח קצת אחר, קבע אוקלידס 360 שנה לפני הספירה הרגילה. והנה במשך אלפים שנה נעשו מאמצים להוכיח אכסיומה זו, היינו לבססה על אכסיומות אחרות, מבלי שיהא צורך להחליפה באכסיומה אחרת. אולם כל המאמצים האלה עלו

ראויים בתנאי שהמקבל ראוי לכך, שאם לא – ייהפך לו לסם מוות. ציד של ידיעות וכו'. שאינן מתרכבות לבנין שלם שממנו צומחת גאות ה' ביתר שאת; במקום זה מזיח דעתו בהתפלאות על עצם התגלית ומסיה דעתו מהלימודים הנשגבים שיש להסיק מזה.

בתהו. לפני כ־120 שנה נסו 3 מלומדים – הרוסי לובשבסקי, הגרמני גאוס וההונגרי בוליאיי – להוכיח את האכסיומה הזאת ע"י ההיפך, – או בדרך השלילה, היינו הם הניחו כי אכסיומה זו איננה נכונה, הסיקו מסקנות מרחיקות לכת מן ההנחה הזאת וחשבו למצא סתירה לפחות בין אחת המסקנות האלו ובין האכסיומות האחרות. והם באו לידי תגלית מפתיעה: סתירות כאלו אין – וכמו שהוכח – אינן יכולות להיות. על ההנחה, המתנגדת לאכסיומת המקבילים, הם בנו הגדסה חדשה, שאין בה כל סתירות פנימיות.

על סמך מה איפוא עלינו לבחור באכסיומה זו או אחרת? המדע נותן על כך תשובה מפתיעה: לא על סמך אמיתותה אנו בוחרים באכסיומה מסוימת, כי אם אך ורק על סמך נוחותה בשבילנו... במציאות הרגילה נוח לנו יותר לקבל את האכסיומה של אוקלידס, מפני שהחשובים המיוסדים עליה הם קצרים יותר!

האכסיומטיקה ערערה את ההשקפה על המדע – גם על המדע המדויק – כעל המקור והמעין של אמת מוחלטת. כל מסקנות המדע, אפילו המדע המדויק, מותנות באכסיומות שהוא מקבל ושעליהן הוא מסתמך ואשר גם בהם אין אמת מוחלטת. האכסיומטיקה גילתה: (א) שכל עבודתו השיטתית של הגיון האדם היא אך ורק בהסקת מסקנות מהנחות יסודיות שהוא מקבלן כאכסיומות; (ב) שקבלת האכסיומות הללו הוא דבר שבשרירות, ולא ענין של הכרח הגיוני או מציאותי בהכרת האמת. ואין בידי המדע לסתור מסקנות הנובעות מהנחות יסודיות אחרות, מאכסיומות השונות מאלו שהוא מקבלן.

דברי המדע המדויק העומדים בנגוד לספורי התורה (על בריאת העולם) אינם סותרים אותם, ההנחה היסודית הנסתרת – האכסיומה – שעליה מבוססות כל מסקנות מדעי הטבע על בריאת העולם היא, שכל התופעות בעבר התהוו רק על פי אותם הכוחות הפועלים עכשו בטבע והידועים לנו. האכסיומה המתנגדת להנחה זו מובעת בפסוק הראשון של התורה: "בראשית ברא אֱלֹהִים את השמים ואת הארץ". הנגוד הוא איפוא תוצאה מההנחות היסודיות השונות, מהאכסיומות השונות, שמהן יוצאים המדע והתורה. אולם ההנחות היסודיות שמהן יוצא המדע אינן נושאות על עצמן את חותמו של המדע ואין להם כל משקל מדעי. אין להם איפוא, כל זכות על הכבוד וההערצה שבהם אנו מתיחסים למדע.



ז. על דבר סתירות בין התורה ובין המדע ד"ר יצחק ברייער. מוריה (עמ' 167–172)

הלב והעין הם תרי השכל. השכל מעבד את כל מה שמביאים לו הם, כי מבלעדי החומר הזה, השכל עצמו ריק. והשכל מעבד את החמר כפי חוקיו הוא. החמר המעובד הזה נקרא: נסיון. מטרת המדע לתת לנו נסיון נכון.

אין השכל האנושי בורא את חמרו, אלא ניתן לו החמר, והוא מבין אותו ע"י יצירת המושגים. אין השכל יכול להשיג את החמר אלא אחרי שפרש עליו את מלבושו הוא – מלבוש שכלי. כמו שהאוזן אינה יכולה לשמוע אלא דברים הנתנים להשמע, והיא אינה יכולה לשמוע את ריחו של הפרח, כן גם השכל אינו יכול להשיג כי אם חמר שכלי, ולא את החמר כמו שהוא.

יש ענינים בתורה שאינם מקבלים שום מלבוש שכלי, משום שהם למעלה משכל, כמו שם העצם של הבורא ב"ה. הענינים האלה אינם מסורים לשכל כדי שיבינם, אלא מסורים לרצון כדי שיכנעו. גם בעולם יש ענינים שהם לגמרי "למעלה מן השכל", והמלבוש השכלי אינו מקרבם לשכל אלא אדרבא רק מכסה אותם בפני השכל, עד שהשכל בהעפילו לתור את מהותם באמצעות הלב והעין, אינו אלא טועה ומשגה. "שם העצם" של העולם וכל מה שנובע ממנו, כלומר גם שם העצם של כל תופעה ותופעה, אינו ניתן לחקירת השכל, כי השכל ע"י המלבוש השכלי רק מקשר את התופעות זו בזו, ורק את הקשור הוא יכול להבין כי שכלי הוא, ורק הקשור הזה הוא עניני. ויש עוד ענין שהוא לגמרי שכלי: השכל עצמו, וההכרה העצמית של השכל.

על כן בכל סתירה וסתירה בין התורה ובין המדע עלינו ראשית כל לבקר באמונה, האם נושא הסתירה הוא בכלל ענין שכלי. ואם אינו ענין שכלי כלל הרי אין כאן סתירה בין התורה והמדע אבל יש כאן חילול השכל שהשתמשו בו באיסור. וראה תראה כי רוב ה"סתירות" הן מסוג זה. נקח למשל את הבחירה, שהיא אחד מן היסודות של היהדות (דברים י"א, כ"ו, שם ל', ט"ו). נניח שהמדע כופר בבחירה. סתירה? – לא! ראובן גנב. מעשה הגנבה הוא תופעה בעולם החיצוני. השכל ברצותו להשיג את תופעה זו אין לו דרך אחרת כי אם לקשרה עם תופעות אחרות. בלי קשר כזה נשארת לו התופעה של מעשה הגנבה אי-שכלית, גם טרם שמצא את הקשר כבר שריר וקיים לו שבכל אופן יש קשר, אשר צריך לחקור ולדרוש אותו. ואם ע"י דרישה וחקירה הוא ימצא שראובן היה איש עני ורעב, אז יקבע כי העוני והרעב הכריחו את רצונו לגנוב. ונכון הוא מאד שמעשה הגנבה כתופעה שכלית אינו אלא הכרחי. אמנם אם המדע יאמר שמעשה הגנבה, לא רק כתופעה שכלית אלא גם בלי יחס לשכל, לפי "שם העצם" שלו הכרחי הוא, אז עבר המדע על סמכותו ופשע בעקרונותיו הוא. תורת הבחירה אינה מתנגדת לשכל, אלא לא נמסרה לשכל כלל וכלל, כמו שריח הפרח לא נמסר לאוזן, וגם אינו מתנגד לאוזן, הגם שהאוזן צועקת שאינה מרגישה כלום. ואם האוזן תטען שאין ריח בעולם, הכל יודו שזה מגוחך. תורת הבחירה נמסרה לרצון האנושי ולא לשכל האנושי. על הרצון האנושי לדעת, כי הבורא ית' נתן לו את הכשרון להשתחרר ולהתגבר על גל הגורמים שבאים למשול עליו. על הרצון האנושי לדעת שבידו "להיטיב שאת או לא להיטיב", ואם הרעב והעוני רובצים על פתחו עליו למשול בהם.

נצחונותיה הכבירים של חכמת הטבע במאה ה-19 דחו את חכמת הפילוסופיה ששלטה עוד בעשרות הראשונות של המאה הזאת, בפרט את הפילוסופיה הבקורתית, והפיצו את רוחו של המטריאליזם בכל אירופה. כי חכמת הטבע לא הסתפקה בנצחונותיה. היא התימרה שפתרה את כל חידות העולם. "בדקתי את האדם מכף רגל ועד ראש והנה לא מצאתי בו נשמה א־להית". הוציאו מחכמת הטבע השקפה פסודו-פילוסופית על כל העולם ועל כל החיים וכפרו בעיקר. כי לא היה בהשקפה זו מקום לא לבורא ב"ה ולא לחירות האנושית. הושיבו על כסא העולם את החוק של הסבה ומסובב, כי ממנו באו להם נצחונותיהם. את כל שפע חמתם שפכו על הדפים הראשונים של תורתנו ועל עשרת המאמרות בהם נברא העולם, בהוכיחם ב"אופן מדעי" כי אלפי סתירות נמצאות כאן בין התורה ובין חכמת הטבע.

אולם אין סתירה בין הטבע ה"נצחי" ובין הבריאה שנבראה יש מאין "כי הוא צוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור". חכמת הטבע היא חכמת ה"לעד לעולם", בו העמיד הבורא ב"ה את עולמו אחרי ש"צוה ונבראו". ואין סתירה בין ה"כי הוא צוה ונבראו" לבין ה"ויעמידם לעד לעולם". כנה היא חכמת הטבע אם היא טוענת שלפי אמצעי הכרתה העולם הוא בן מליונים שנה. כי על כן אמצעי הכרתה הם: אמצעים שכליים, חוק של סיבה ומסובב. לא הדרישה והחקירה של חכמת הטבע אחרי שירדה לעמקי הטבע שוללת את ה"יש מאין", ע"י "ראיות ברורות", אלא שכבר השכל באשר הוא, אשר מבלעדיו אין חכמת הטבע כלל שולל את ה"יש מאין", כמו שהאזון שוללת את ריחו של הפרח, עשרת המאמרות הרי בראו את העולם שלנו לפני ה"חק ולא יעבור". לא באמצעות החוק הזה ברא הבורא את עולמו. ורק את החוק הזה יכולה למצא חכמת הטבע, אחרי שהבורא נתן אותו ככלותו את מלאכתו חוק נתן ולא יעבור, והתורה אינה ספר לימוד לחוקר ללמדו איך בוראים עולמות יש מאין, ולא לשכל נמסרה תורת הבריאה שירד לעמקה, אלא לרצון, שידע שיש בורא חפשי בהחלט ויש תכנית לבריאה, ושחלק הבורא החפשי חלק מחרותו לבניו וחלק להם גם חלק מחכמתו, ושהתאים את הבריאה למדרגת ההשגה האנושית בהלבישה מלבושים שכליים כדי שבניו ישתלטו עליה ויגמרו את תכנית הבריאה כשותפי אביהם ומלכם.

חכמת הטבע כופרת באפשרות הנס. סתירה? – ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פיה וכו'". הנס האמתי בריאה הוא החוק השכלי עומד דום. אין לחכמת הטבע שום חלק בנס. אין השכל האנושי יכול לשמוע את קול הא־להים האומר "יהי" – "ויהי כן". רק אם הא־להים נתן לאדם כלי חדש לקלוט את קולו אז "רואים" את הקול.

כי הבריאה והנס התגלויות הבורא ב"ה הן. ואין לחכמת הטבע שום עסק בהתגלויות אלה. תפקידה של חכמת הטבע הוא להמשיל את האדם על מעשי ה'. אולם אין זה מתפקידה וגם אין ביכולתה לתת לנו השקפה שיטתית על העולם ועל החיים.



ח. תחום המדע ותחום האמונה
ש. ז. שרגאי. תחומים (עמ' ל"ה, י"ג)

המדע עונה לשאלת "מה?": מה זאת? הוא חודר לסודות ההווה המוחשת. היהדות שואלת לנתיבות עולם, דורשת תשובה לפנייה ולאחריהן – מי? מי ברא? ואין סתירה. להיפך – שאלת "מה" מביאה לשאלת "מי"...

קריאה בלתי פוסקת היא לאדם להכיר את עצמו. ומתוך הכרת עצמו יגיע להכרת יוצרו, שאיפה זו של האדם לדעת את עצמו טבועה בטבעו. ברצונו להכיר את מקורו, מקור החיים שבתוכו, את החלק האלקי שבו. בתקול זו המכריזה ואומרת לו לאדם: "שאו מרום עיניכם". היא מעוררת אותו להתבונן ולהכיר "מי ברא אלה".



"ומותר האדם מן הבהמה" – להכיר את ה"אין", את ה"אין-סוף". הבהמה אין לה אלא מה שעייניה רואות. היא רואה ומרגישה את אשר למטה ממנה בלבד. מותר האדם, לא בלבד לראות את היש, אלא אף להכיר את מהותו. בתבונתו הוא יכול לתפוס גם מה למעלה. אבל אף הוא, האדם ב"מותרו" מן הבהמה אינו יכול להגיע עד חקר סיבת ה"מה", סיבת ה"יש" הנמצא. אף לו אין תשובה על השאלה מדוע ה"יש" הוא כמו שהוא ולא בצורה אחרת. אף הוא אין לו תשובה מי היה והנהו הגורם בעבר, בהווה ובעתיד, לחוק שבטבע. מדוע חוק הטבע כך ולא אחרת...

אף האדם אין תפיסתו וכוח השגתו מגיעים לקבל תשובה מניחה את דעתו ואת הבנתו במופלא ממנו, ברם לתשובה אחת יכול האדם להגיע מתוך התבוננות והיא ההכרה כי: "השמים מספרים כבוד א-ל ומעשה ידיו מגיד הרקיע".

תשובה זו בלבד היא היחידה שהאדם באשר הוא אדם מסוגל להגיע אליה בכוחותיו הנפשיים, בחושים שבו. והיא תשובת אמת. באשר היא התשובה היחידה ואין שנית לה. כל התשובות האחרות שניסו להסביר להשכיל ולהבין נופצו אלי סלע של שאלת ה"בראשית", של הנקודה הראשונה של רז ה"אין" שקדם ל"יש".

פרק ל"א. סילופי בקורת המקרא

א. עדותה הנאמנה של המסורת

ר' ד. צ. הופמן. ספר ויקרא

יובאו כאן בקיצור רק הוכחות מספר המעידות, שמקורו של ספר זה (ויקרא) הוא בזמנו של משה רבנו.

א) הלכות הקרבנות (פרקים א'–ז'), הרקע ההיסטורי שלהן הוא מצבו של עם ישראל במדבר ואין הן מובנות בלעדיו. הקרבן מובא אל "פתח אוהל מועד" (ו"לפני אוהל מועד"). סמוך לפני הכניסה לארץ הקודש, עת שהתנאים עמדו להשתנות לא נמצא ביטוי זה. כי הנה בספר דברים מצווה בכל פעם להביא את הקרבן "אל המקום אשר יבחר ה'", ועוד, ה"פריים הנשרפים" יישרפו "מחוץ למחנה", כשם שהמצורע ישב מחוץ למחנה (ד', י"ב, כ"א; י"ג מ"ו); קודם הכניסה לארץ ישראל נמצא הביטוי הזה במקרה אחד בלבד, כאשר העם יוצא למלחמה ונמצא במחנה צבא (דברים כ"ג י"א; "כי תצא מחנה וגו' אשר לא יהיה טהור מקרה לילה"). כשמדובר על כהנים נזכרים לעתים תכופות מאד אהרן ובניו (השוה פרק ו', ג' ופרק ו', ט': "והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו"). בס' דברים מדובר אך ורק על "הכהנים", כי אהרן הלך כבר לעולמו. בפרק ו', י"ב ואילך נאמר כי הכהן הגדול יקריב מדי יום ביומו "מנחת חביתין". בתחלה נתפס הזמן שהוא עומד בו, "יום המשח אותו", היום שהוא מתחילה חובת הקרבן; ואחר זה נוסף, שגם הבא אחרי אהרן מחויב להביא יום יום את הקרבן הזה. איך אפשר להעלות על הדעת, כי בזמן מאוחר יותר היו מחוקקים חוקה בצורה כזאת? האם לא היו בוחרים הסגנון שהיה שולט בס' דברים?

ב) הפסקה הבאה שברובה יש לה אופי ספורי (פרקים ח'–י') מוכיחה באריכותה ובדיוק תיאורה ונוסף לכך בעובדה, שכאן נזכר סוג של קרבן (איל המלואים), אשר כמותו לא היה אחרי כן ושאפילו מי שלא היה כהן, היינו משה רבנו, קבל חלק ממנו, כי זה סופר לבני הדור. מה היתה יכולה להיות כונתו של מספר שחי בזמן מאוחר? דווקא אותו דבר שהמבקרים מסתייעים בו לעתים כל כך קרובות וללא שיקול הדעת, כי חוקי הקרבנות נכתבו מתוך ענין שלכהנים בהם, מופרך מכאן, מכיון שלא זה בלבד שמי שאינו כהן מופיע כנוטל חלק מן הקרבנות, אלא מסופר גם על הכהנים נדב ואביהוא, כי נשפטו בעונש מות על חטאתם (ויקרא י', א' ואילך).

וכזה הוא המצב גם בתורת המצורע ושאר הטומאות.

ג) בפרק י"ג בא הצו להביא את המצורע "אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו", ואילו הצו כי מושב המצורע יהיה "מחוץ למחנה", מן ההכרח היה לשנותו בזמן מאוחר יותר בארץ ישראל ולהושיב את המצורעים מחוץ לחומת עיר בצורה (השוה מלכים ב', ז' ג'). ובדיני נגעי הבתים מודגשת הכניסה לארץ כנען כמאורע שהוא מבחינת המחוקק דבר שעומד בעתיד לבא ("כי תבאו אל ארץ כנען"). אנחנו רואים פה לתמהוננו, שהמחוקק מבדיל בדיקנות בין ההוה כשישראל נמצא במדבר ובין העתיד לכשימצא בארץ הקודש. לעיל (י"ד, ז') כתוב: "ושלח את הצפור החיה על פני השדה", וכאן בענין נגעי בתים, שנהוג רק בארץ ישראל כתוב: "ושלח את הצפור החיה אל מחוץ לעיר על פני השדה" (י"ד, נ"ג). לעיל נשלחו כל הטומאות "מחוץ למחנה", וכאן (י"ד מ"ה): "והוציא אל מחוץ לעיר" את האבנים המנוגעות. אצל חכמי המשנה והתלמוד נהיה כבר הלשון "מחוץ למחנה" למונח והם משתמשים בו גם לציין את "מחוץ לעיר" (השוה גם את הביטוי "לפנים מן הקלעים", זבחים פ"ה). פרק ט"ו מכיל את תורת הזב, הזבה והנדה. והנה המאמר הבא אחר זה המתאים רק לתקופת משה רבנו: "והזרתם (כלומר אתם, משה ואהרן) את בני ישראל מטמאתם ולא ימותו בטמאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם". יצוין כאן, כי לא נצטווה כאן, בדומה לצו של מצורע, לשלח את הזב מתוך המחנה, ואילו בס' במדבר פרק ה' נאמר, שצריך להרחיק לא רק את הזב אלא גם טמא מת. אולם מסורת חכמינו נותנת כאן את ההסבר המוצלח ביותר. לפי מס' גיטין ס. נשנו שמנה פרשיות ביום הקמת אהל מועד. אחת מהן היא פרשת שילוח מחנות (במדבר ה'). והנה לפי התורה שבע"פ אסורים הזבים במחנה לוייה ובמחנה שכינה, וטמאי מתים רק במחנה שכינה. ובס' ויקרא ח', ג'ד' מסופר כי ביום הקמת המשכן נאספו כל ישראל לפי פקודת ה' אל פתח אהל מועד, כלומר אל חצר האהל, כדי שהמלוואים של אהרן הכהן יסודרו לעיני כל. ולפי שכל ישראל נקרא אל מחנה שכינה, היה הכרח לשלח מקודם את כל הטמאים ('וישלחו מן המחנה'), כדי שבשעה שהקריאה תצא אל כולם להתאסף אל חצר אהל מועד, לא יכנסו גם הטמאים אל מחנה שכינה. לעומת זאת נמצא בויקרא פ' ט"ו חוקת סיני. על פי זה מותר לזבים להשאיר במחנה ורק המצורעים נשלחו החוצה.

ד) עוד יותר ברורה היא נקודת עמדתו של המחוקק בפרק י"ז. כאן ניתן חוק שבעצם כחו יפה היה רק במדבר, והוא כי אסור יהיה לכל אחד לשחוט בעלי חיים הכשרים להקרבה בתורת קרבן, בתוך המחנה או מחוצה לו, בלי להקריב אותם כקרבן. "בשר תאווה" נאסר. החוק הזה בוטל אחר כך בעת הכניסה לארץ הקודש (דברים פ' י"ב) והותר בשר תאווה. היתכן לחשוב, כי סופר שחי בתקופה מאוחרת יבדה מלבו חוק שעמד רק

בעבר בתוקפו, מתוך כוונה לספר אחר כן (וכל שכן, כדי שאחר זולתו יספר אחר כך) שהחוק הזה בוטל? נוכח עוד ביתר שאת בצדקת הנחה זו אם נעיין ביסוד האיסור של "בשר תאוה". ה"שעירים" אשר בני ישראל זנו אחריהם היו לפי חוקרים מוסמכים אלילים מצריים, אשר בני ישראל דבקו בהם עוד מימי היותם במצרים.

ה) בחוקים הניתנים אחרי כן בפרקים י"ח-כ', המכילים חוקי נשואין ושאר משפטים אזרחיים, מתגלה כי המחוקק עומד בזמן שבני ישראל אך יצאו ממצרים ועמדו להכנס לארץ הקודש: "כמעשה ארץ מצרים וכו' וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה וגו'". במיוחד מודגש כאן פעמים רבות, כי הכנענים גורשו מן הארץ בגלל גילוי עריות ומעשי התועבות שלהם, וכי הארץ מקיאה אותם. עם ישראל מוזהר שלא יחקה את המנהגים האלה, שלא יפגע בו אותו גורל, (השוה במיוחד כ', כ"ב ואילך). החוקים שבפרקים כ"א וכ"ב על קדושת הכהנים נמסרים לאהרן ולבניו. ופעם מודגש במיוחד כי מ"ר הודיע את החוקים האלה לא לאהרן ולבניו בלבד אלא אף לכל ישראל (פרקים כ"א, כ"ד והשוה רש"י שם).

ו) בפרק כ"ד פסוק י' ואילך מסופר על מקרה אשר בהכרח קרה תכף אחרי יציאת מצרים והיינו: אדם שאביו היה המצרי אבל אמו היתה הישראלית מגדף את השם. אזהרת "ברכת השם" נאמרה כבר (שמות כ"ב, כ"ז), אולם העונש לא נקבע עדיין. הדיוק במסירת מוצאו של אותו האיש והפרטים של אותה עובדה מוכיחים כי היא נרשמה בעצם זמן המאורע.



ב. המסרת והבקורת פרופ' מ.צ. סגל. מבוא המקרא (מתוך פרק ה')

ההנחות של הבקורת

החקירה הבקרתית בחבור ספרי התורה התחילה בערך בשנת תק"ן והגיעה לבסוסה ולשכלולה בשנת תר"ן. חוקרי המקרא שחקרו במשך מאה שנים הללו עמדו כמובן מאליו תחת השפעתה של השקפת עולם הפילוסופית והמדעית ששלטה בין המלומדים והמשכילים של הדורות הללו. את דעותיה של השקפת עולם היא קבלו חוקרי המקרא כעין הנחות קבועות ומושכלות ראשונים שאין לפקפק בהם, ועליהם יסדו את בנינם המדעי בחקר התורה. היום נתישנה השקפת עולם זו, והנחותיה נתברו, ולפיכך נתערער גם הבנין שהוקם עליהן.

או שלטו בעולם המשכילים הרציונליות והחמרות, שכפרו באפשרותן של תופעות רוחניות ושל מעשים החורגים מהסדר הקבוע של העולם המוחש, והמתנגדים לנסיון האנושי ולנורמות, או "החוקים" של הטבע. בהתאם להשקפה ההיא כפרו חוקרי המקרא באפשרות של התגלות ה' למשה ושל הנסים המסופרים בתורה, ולפיכך החליטו שספורי התורה אינם אותנטיים ומקוריים שנכתבו בזמן המאורע, אלא הם אגדות שנוצרו במשך דורות רבים ומאוחרים, כדי לתאר על ידן את ראשיתה של תולדות ישראל, כמו האגדות המאוחרות אצל עמים אחרים על ראשיתן של תולדותיהם.

אולם היום אין אדם בעל שכל שיכפר בהחלט באפשרות הפעולה בעולמנו של כחות הנמצאים מחוץ להכרת האדם, כחות "שלמעלה מן הטבע". הפעולות הרגילות היום של החשמל והרדיו היו בודאי בעיני הרציונליסטים שלפני חמשים שנה נסים ונפלאות שאינם כלל וכלל בגדר המציאות האפשרית. היום אנו יודעים שהנורמות של פעולת הטבע אינן חקים יציבים לעד ובלתי משתנות. היום אנו יודעים שסבה קבועה אינה מוליכה בהכרח לידי מסובב קבוע, ולפיכך אי אפשר היום לכפר בהחלט באפשרותם של נסים שבתורה, ולהשתמש בכפירה זו כהנחה וכמושכל ראשון כדי להכחיש את האמונה שבתורה מן השמים ובכתיבתה ביד משה.

שנית, חוקרי המקרא בדורות האחרונים עמדו תחת השפעתה של שיטת האיבולוציה וההשתלשלות שנתחדשה או במדע הביאולוגיה, והם העבירו את השיטה האבולוציונית לחקירת הדת והתולדה הישראלית. לפי שיטה זו התפתחה הדת הישראלית בתהליך מודרג ובקו פחות או יותר ישר מן הנמוך אל הגבוה, ומן הגס והגשמי אל הטהור והרוחני. ולפיכך סברו החוקרים שהיה מן הנמנע שהאמונה הטהורה המופשטת של הנביאים הגדולים במאה השמינית לפני חרבן בית שני, האמונה של עמוס והושע וישעיה ומיכה, נתגלתה כבר על ידי משה בקדמות ימי האומה. על יסוד סברא זו הפכו החוקרים את גלגל ההיסטוריה הישראלית אחרנית, והקדימו את המאוחר ואחרו את המוקדם. הנביאים קדמו לתורה, והאמונה הצרופה של התורה במוסריותה ואחדותה המוחלטת של האלוהות אינה אלא פרי הטפת הנביאים במשך כמה דורות.

אך כיום אנו יודעים שאף על פי שבדאי יש השתלשלות והתפתחות בחיי הטבע ובחיי החברה האנושית, בכל זאת יש בהם גם קפיצות לפנים ונסיגות לאחור, ושהמוקדם בזמן אינו תמיד הקדמאי והפרימיטיבי בצורתו ובתכונתו. ולפיכך אפשר ואפשר שהדת הישראלית הגיעה למרום גבהה וטהרתה תכף ומיד בראשיתה בידי משה, אלא שאחר כך באה לה תקופה של התנוונות ונסיגה לאחור בחיים המעשיים של האומה. עקב נסיבות

מדיניות וחברתיות שפעלו בארץ בימי הכבוש עד דורותיהם של הנביאים הגדולים, הוזנחה תורת משה ונתעברה האמונה הצרופה שנתגלתה בתורתו, והעם נגרר אחרי אלהים אחרים.

והרי התורה עצמה מעידה שאף בימי משה לא נטהר העם מאמונות טפלות ומעבודה זרה שדבקו בהם לפני מתן תורה. אף בימי משה עשו להם עגל ומסכה, והיו זוכים את זבחייהם לשעירים על פני השדה (ויק' י"ז). ולפיכך אין כל פלא בדבר שאחרי מות משה ובני דורו ובסביבה האלילית של כנען, חזרה האומה הצעירה לסורה ונשתקעה בעבודה זרה ובמעשים המתנגדים לתורת משה, עד שקמו הנביאים הנואמים עמוס וישעיה וחבריהם והחזירו למוטב את המועט שבאומה, את הטובים והמעולים שבה.

ובאחרונה מיסדיה של החקירה הבקרתית בחבור התורה לא הספיקו בימיהם להשתחרר מההשקפה ששלטה כמעט עד דורנו, שהעולם התרבותי הוא צעיר, שהתרבות התחילה עם היונים ושלפני היונים היה העולם שקוע בברבריות. לפי השקפה זו לא היה עם ישראל בימי משה אלא קבוצה של שבטים בידואים פרימיטיביים, ולפיכך אי אפשר היה לחשוב שספר גדול ומגוון ובעל תרבות גבוה כמו ספר התורה היה יכול להוצר בתקופה קדומה ובעם קדמאי כמו עם ישראל בימי משה.

אולם עכשו למדונו התגליות הארכיאולוגיות לדעת שתרבות המזרח, תרבות מצרים ובבל וארם וכנען היא עתיקה עד מאד. אמנות הכתיבה היתה בימי משה נפוצה מאד בכנען ובארצות השכנות, ועם ישראל בימי משה לא היה עם של בידואים פרימיטיביים אלא עם תרבותי. וכו'. לפיכך בטלות הן כל הטענות נגד חבור התורה ביד משה המיוסדות על המצב הקדמאי של שבטי ישראל בימי משה.

ההוכחות של הבקורת.

דברנו בזה על השקפת עולם המיושנת של מיסדי החקירה הבקרתית בחבור התורה, ועל הנחותיהם המוטעות שהביאו אותם לגשת אל חקירה זו מתוך כפירה באפיה הא־לוקי ובאמנות ספוריה של התורה. נפנה עכשיו לבדוק את טענותיהם של החוקרים נגד אחדותה של התורה ונגד האמונה שהתורה נכתבה בידי משה. טענות אלו לקוחות מתוך ספרי התורה עצמם, והן מיוסדות על חקירה ארוכה ורחבה בפרטי הפרטים של דברי התורה והשוואתם זה לזה. נתן בזה סכום קצר של הטענות ושל התשובות שיש להשיב עליהן:

האנכרוניזות

יש מקומות בתורה שנוכחים בהם פרטים שלפי ידיעותינו הם מאוחרים מזמנו של משה, כמו: "והכנעני או בארץ" (בר' י"ב, ו'; י"ג, ז'), בימי משה עדיין היה הכנעני בארץ. "עד דן" (בר' י"ד, י"ג; דב' ל"ד, א'), בימי משה נקרא המקום לשם או ליש (יהו' י"ט, מ"ז, שופ' י"ח, כ"ט). "לפני מלך מלך בישראל" (בר' ל"ו, ל"א) נכתב אחרי התיסדות המלכות בישראל. "את המן אכלו עד באם אל קצה ארץ כנען" (שמות ט"ז, ל"ה) לא היה יכול להאמר אלא אחרי שפסק המן. "ותקא הארץ את יושביה", "כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם" (ויק' י"ח, כ"ה-כ"ח) נכתב אחרי הכבוש. "ויקרא שם המקום חרמה" (במ' כ"א, ג') נכתב אחרי הכבוש (שופ' א' י"ז). "על כן יאמר בספר מלחמות ה'" (במד' כ"א, י"ד) נכתב אחרי דוד (ש"א י"ה, י"ז; כ"ה כ"ח). "וירם מאגג מלכו" (במד' כ"ד, ז') נאמר בימי שאול (ש"א ט"ו, ח'). [עי' רשב"ם בפירושו: כל מלכי עמלק נקראו אגג. כמו כל מלכי מצרים קרויים פרעה. או אפשר שמלך עמלק בימי משה ובלעם היה ג"כ שמו אגג. על כל פנים נראה שהדברים נאמרו בזמן שעמלק היה תקיף ו"ראשית גוים" (במד' כ"ד) ומלכו היה רם ונשא ומלכותו רמה ונשאה, וזה היה הרבה לפני שאול]. "כאשר עשה ישראל לארץ ירושתו" (דב' ב', י"ב) נכתב אחרי הכבוש. "הנה ערשו ערש ברזל הלא היא ברבת בני עמון" (דב' ג', י"א) נכתב אחרי משה ועוג שהיו בני דור אחד. [עיי' ש"ש ברשב"ם וברמב"ן]. "עד היום הזה" (בר' כ"ו ל"ג, דב' ג' י"ד), "אשר יאמר היום" (בר' כ"ב, י"ד), "מארץ העברים" (בר' מ', ט"ו), "אלהי העברים" (שמות ה', ג') הן מאוחרות למשה. "בעבר הירדן" (בר' נ', י"א; דב' א', ה' ועוד) הבטוי המתאים רק למי שנמצא במערב לירדן, ונכתב אחרי כבוש כנען.

על כמה מקושיות אלה עמדו כבר קדמונינו ותרצו מה שתרצו. וכו'. במקומות אחרים כאלו יש באמת דברי נבואה, או שהקושיות הן מדומות. (בר' כ"ב י"ד, כ"ו ל"ג, מ' ט"ז, שמות ה', ג') היו יכולים להאמר גם בימי משה. "עבר הירדן" נעשה בטוי גאוגרפי קבוע, ששמושו הי' אפשר אף במזרח לירדן.

השמוש בלשון הוא

עוד טוענים שמחויף לרובו של ס' דברים מדברת התורה על משה תמיד בלשון הוא, ואילו הי' משה מחברה של התורה, הי' מדבר על עצמו בלשון אני. את תקפה של טענה זו מבטלים החוקרים עצמם, כי גם את ס' דברים, שבו מדבר משה בלשון אני, הם שוללים מן משה. אולם האמת היא שאין לטענה זו כל ערך. היא מיוסדת על המנהג הנוהג בספרות לועזית, שבה מבליט הכותב את אישיותו עצמו. אבל לא כן דרכם של סופרי המקרא,

שנוהגים עפ"י רוב להצניע את אישיותם. ועוד יש לזכר שהתורה אינה ספר של תולדה שבו מספר משה על מעשיו ופעולותיו. היא תורה א־להית שבה מתגלה ה' על ידי דבריו ומעשיו. משה, כמו שאר האישים הנזכרים בתורה, אינו אלא מכשיר ביד ה' בהתגלות ה' לישראל. ואיך אפשר שמשה יבליט את אישיותו וידבר על עצמו בלשון אני, כאילו הוא הגבור של התורה הא־להית?

טענות נגד אחדותה של התורה

טענות אלו הן שתיים: כפילות וסתירות. החוקרים האלו מוצאים בתורה כפילות, כלומר שענין אחד בא במקום אחר פעם שנית או אף פעם שלישית, ואי אפשר, לדעת החוקרים, שמחבר אחד היה שונה ומשלש את דבריו במקומות שונים. וכן הם מוצאים בתורה סתירות ממקום למקום, ואי אפשר שכותב אחד ה' סותר במקום אחד את הדברים שכתב באותו ספר במקום אחר. ולפיכך סוברים החוקרים, שמי שכתב את זה לא כתב את זה, ושהתורה אינה ספר אחדותי שיצא מיד מחבר אחד, אלא היא מורכבת מחבורים שונים שנכתבו בזמנים שונים, ושאה"כ נתחברו יחד לספר אחד ביד איזה סדרן.

כפילות

פעמיים נלקחה שרה מאברהם, ע"י פרעה וע"י אבימלך (בר' י"ב י' ואילך, כ'). פעמיים מתעסק אבימלך בנשי האבות בשרה וברבקה (בר' כ', כ"ו ח' ואילך). פעמיים כורת ה' ברית עם אברהם (בר' ט"ו, י"ז). פעמיים יוצאת הגר למדבר ושומעת שם את קול המלאך (בר' ט"ז ז' ואילך, כ"א י"ד ואילך). פעמיים מסופר על ברית עם הפלישתים וקריאת השם באר־שבע (בר' כ"א, כ"ב-ל"ב; כ"ו, כ"ז-ל"ג), ועוד כאלו. אך כל אלו אינם אלא מאורעות דומים שאפשר להאמין שארעו פעמיים וכו'.

כפילות אחרות: ספור הבריאה (בר' א' = ב' ד' ואילך), התגלות השם למשה (שמות ג' י"ד-ט"ו = ו' ב'), מגוי השופטים (שמות י"ח כ"א ואילך = ל"ד), ועוד. אך ענינים אלו אינם כפילות אלא לפי הפרשנות המוטעה של החוקרים המבקרים.

וכן מוצאים הם כפילות רבות בחקים שבתורה: המועדות (שמ' כ"ג, י"ד-י"ז; ל"ד י"ח-כ"ד, ויקרא כ"ג, במד' כ"ח-כ"ט, דב' ט"ז). עריות (ויקרא י"ח, כ'), קרבנות (ויקרא א'-ה', ו'-ז' ועוד) ועוד כאלו הרבה. אך כבר בררנו שזהו מסגנון התורה לדבר במקום אחד בכללות, ולפרט אח"כ את הדבר בפרטות, או להרחיב והשלים דבר שנאמר מקודם בקצור. התורה צריכה להתפרש עפ"י סגנונה היא, ועפ"י דרכי ההרצאה וההסבר המיוחדים לה, ולא לפי הסגנון ודרכי ההרצאה המקובלים אצל עמים אחרים ובספרויות אחרות, חדשים גם ישנים.

סתירות

החוקרים מוצאים סתירות בסדר המעשים של בריאת העולם (בר' א' י"א, כ', כ"ד, כ"ז / ב' ז', ח', י"ט, כ"ב), במספר בעלי החיים בתיבת נח (בר' ו', י"ט-כ' / ז', ב'-ג'). בשמות נשי עשו (בר' כ"ו ל"ד, כ"ח ט', ל"ו ב', ג'), שם חותן משה (שמות ב' י"ח / ג' א'), מציאות אשת משה ובניו ביציאת מצרים (שמות ד' כ' / י"ח ב'), גיל הלויים המשרתים במשכן (במד' ד', ב' / ח', כ"ד), מקום מותו של אהרן (במד' כ', כ"ב / דב' י', ו'). וכן בחקים: בשול בשר הפסח (שמות י"ב ט' / דב' ט"ז ז'), מספר ימי אכילת מצות (שמות י"ב, ט"ו / דב', ט"ז ח'), שמיני עצרת (ויקרא כ"ג, ל"ו / דב' ט"ז, י"ג), ועוד כאלו. בסתירות אלו יש מהן שהן באמת קשות, ושכבר עמדו עליהם קדמונינו ומפרשינו ותרצו או פרשו אותן. ויש מהן שהן סתירות מדומות שבדו להם החוקרים מתוך פרשנות טועה.



ג. התיאור הכללי של ימי הבית הראשון ר' י. א. הלוי. דורות הראשונים (כרך ו', פרק ד')

רגילים אנו לחשוב את ימי הבית הראשון לימי תהו ובהו, ועל פי שטחיות דברי הנביאים חשבו כל החוקרים כולם כי כל העם, ולכל הפחות הרוב הגדול מהעם, עבדו כולם עבודה זרה, ויהי רוחם זר להתורה והמצוה אשר לא שמרו אותם ולא ידעו מהם דבר.

ועל ידי זה גם טעו כל חוקרי דור העבר לחשוב כי אי אפשר אשר דבר קבלת ישראל בתארי המצות וגדרם וענינם נמשכת והולכת דור אחר דור, שהרי בינתים היו מאות בשנים ימי תהו ללא תורה וללא מצוה ועבודה כללית של עבודה זרה ושכחת ד' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.

ועל כן המציאו להם כל אחד על פי דרכו את התחלת ימי הקבלה לזמנים ותקופות אשר בדו מלבם כל אחד כחפצו, אלה שמו ראשם בימי אנשי כנסת הגדולה, ואלה גם עוד אחד זה בימי החשמונאים ואחרים עד ימי הלל ושמאי.

והוא ככל דבר אשר אין לו מעמד, אשר יעשה בו כל אחד מה שלבו חפץ.

ועל ידי זה הוסיפו חוקרי העמים בטעותם עוד יותר וילכו אחרי ההבל ויהבלו כי דברי הנביאים קדמו לדברי התורה, ויבדו מלבם כי דברי התורה לא הוזכרו בדברי הנביאים, וירימו על הנס כי בימי הבית הראשון לא שמרו תורה ומצוה ויעבדו כולם עבודה זרה, ומזה אות כי עדין לא נתנה תורה לישראל עד ימי הבית השני.

ועל ידי הטעות הזאת הוסיפו עוד לאמר כי בימי הבית הראשון עוד לא ידעו בני ישראל גם את ד', שהרי עבדו עבודה זרה. וכל הדברים האלה הגם רק טעות על טעות, כי סמכו זה על זה ולא חקרו ולא ראו. וראשונה טעו לחשוב כי לשונם של הנביאים וענין דבריהם הגם ככל כותבי דברי הימים, וטעו מהיפוך להיפוך.

לפי שכותבי דברי הימים לשונם הסתמי הרי הוא בענינו של כל העם בכלל ובדבריהם מכוון כל העם או רובו. לא כן שרי קדש נביאי ד', אשר כל דבריהם שנשתמרו בידינו אינם כי אם תוכחות על עון, כי על כן הגה דבריהם רק ליסר חטאים הנלווים מדרך טובה. ועל כן כל דבריהם הגם בשילוח ובלשון כולל אף כי כל כונתם רק לפורצי גדר אשר נמצאו שם, ואשר בכל מעוטם הגה בין עם גדול ורב למיליונים הגיע גם מספר אלה לאלפים ולרבבות, ובפרוץ הרעה היו נכרים מאד ובולטים בין העם. וזה הי' דבר כל הנביאים פה אחד לבער הרעה מתוך עם.

ובדברי הימים ל"ב, כ"ד-כ"ז כתוב: "בימים ההם חלה יחזקיהו עד למות ויתפלל אל ה' ויאמר לו ומופת נתן לו ולא כגמול עליו השיב יחזקיהו כי גבה לבו ויהי עליו קצף ועל יהודה וירושלים, ויכנע יחזקיהו בגבה לבו הוא ויושבי ירושלים ולא בא עליהם קצף ה' בימי יחזקיהו".

ואילו לא היו לפנינו כי אם הדברים האלה, היינו יכולים לחשוב, כי היה בזה חטאת כוללת לכל ישראל וחזקיהו בראש, אבל הגה הדברים באו מספר מלכים, ומשם ידענו כי לכל ישראל לא הי' גם דבר בכל זה, וגם חטאת יחזקיהו עצמו הוא דבר אשר כהיום אין לנו שום מושג מכל זה.

וכן הוא ממש אצל יחזקאל המדבר דבריו בשילוח, ויאמר כ' י"ג: "וימרו בי בית ישראל במדבר בחקותי לא הלכו ואת משפטי מאסו וכו' ואת שבתותי חללו מאד".

ואילו לא היו דברי התורה עצמה לפנינו, היינו יכולים לחשוב, כי בית ישראל במדבר, כל העם בכללו, חללו את השבת ויעשו כל מלאכה. עתה הגה ידענו מדברי התורה המפורשים, שכל מה שקרה שם מחלול שבת הוא הנאמר בשמות ט"ז, כ"ז: "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקט ולא מצאו, ויאמר ד' אל משה עד אנה מאנתם לשמור מצותי ותורתי ראו כי ד' נתן לכם" וכו'. הגה אף כי בדברי הכתוב מפורש שעשו זה אחדים מן העם "יצאו מן העם ללקט". בכל זה בתוכחה על עונם זה באו דברי התורה בשילוח אל לב העם יחד: "עד אנה מאנתם לשמור מצותי ותורתי". לפי שכך הם דרכי התורה ודרכי הנביאים אשר חטאת היחידים ואשמתם בתוך העם החובה על כל העם לבער את הרע מקרבם, וטרם אשר ביערו את הרע הזה הקולר תלוי בצואר כולם.

המעשה השני במדבר ט"ו ל"ב היה כבר באיש יחיד: "ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת ויקריבו אותו המוצאים אתו מקושש עצים אל משה ואל אהרן ואל כל העדה". ועל שני המעשים הפרטים האלה יאמר יחזקאל בשילוח: "וימרו בי בית ישראל במדבר וכו' ואת שבתותי חללו מאד". אבל כן הוא לשונם של הנביאים בכל מקום, לפי שכל בני ישראל הגם גוי אחד ובלשון חכמים "כל ישראל ערבים זה בזה" וחטאת היחידים ופרצתם, עון העם הוא.

וממש כן הם לשון הכתובים ביהושע ז', אשר אף כי מתוך הכתובים עצמם הגנו יודעים שכל הרעה עשה רק איש אחד עכן בן כרמי, בכל זה ידובר שם כאילו חטא ישראל, האומה בכללה. ואלו לא הי' לפנינו סיפור המעשה עצמו, ואלו הי' זה נזכר רק בדרכי תוכחה על עון כלשונם הכולל של הנביאים היינו יכולים חשוב כי הי' בזה חטא כולל של כל העם. וראש הדברים כבר מתחיל: "וימעלו בני ישראל מעל בחרם". ואחר זה בדבר ה' אל יהושע נאמר: "ויאמר ד' אל יהושע קום לך למה זה אתה נופל על פניך חטא ישראל וגם עברו את בריתי אשר צויתי אותם וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וגם כחשו וגם שמו בכליהם"

ואלו לא הי' לפנינו כי אם הדברים הכוללים האלה כמו שהוא ענין דברי הנביאים בכל מקום, האם לא היינו חושבים כי הי' בזה אשמת כל העם או לכל הפחות חלק גדול בתוך העם. ורק מפני שהדברים במקום הזה הגם גם ספור כל הדבר הפרטי מה שהי' שם גם מהמלחמה והגורל: "וישכם יהושע בבקר ויקרב את ישראל לשבטיו וילכד שבט יהודה ויקרב את משפחת יהודה וילכד את משפחת הזרחי ויקרב את משפחת הזרחי לגברים וילכד זבדי ויקרב את ביתו לגברים וילכד עכן בן זבדי בן זרח למטה יהודה ויאמר יהושע אל עכן, בני שים נא כבוד לד' וכו'. ועל כן בא גם בראש הדברים אחר "וימעלו בני ישראל מעל בחרם ויקח עכן בן כרמי בן זבדי בן זרח למטה יהודה מן החרם ויחר אף ד' בבני ישראל וישלח יהושע אנשים מיריחו העי וכו'. והוא ככל דרך המקרא לכתוב הדברים בקצרה ואחר זה כל הדברים כמו שהם ובא גם הפרט, מפני שירצה לפרט אחר זה גם המעשה עם עכן כמו שהוא. אבל כל הנוגע לחרון אף ד' ידובר בכלל מכל ישראל כאלו הי' זה דבר כלל ישראל וכאלו השתרע המעל ויהי חטאת כל העם.

וכן הם כל דברי הנביאים בנוגע לעבודת הבעל לישראל, לשונם בא בכללות ובשילוח כאלו עבדו כל העם כלו את הבעל, או לכל הפחות החלק היותר גדול מהעם. אבל כל זה רק בשילוח, כי אף אשר כן הדבר כי מספרם הגיע לאיזה אלפים, אבל מה הם איזה אלפים נגד עם כלו. והדבר מתבאר כן בתוך דברי הכתובים המפורשים. ובהיות זה באמת דבר גדול מאד עלינו לבאר הדברים.

הנה בכל דברי הכתובים בספר מלכים עד ימי אחאב נאמר שם רק חטאת ירבעם אשר לא עבד לבעל ולא לעבודה זרה אחרת, וכל חטאתו הי' כי עשה תמונה לעבודת ד' וככל אשר יבואר זה בפרק הבא. כן כתוב אצל נדב בן ירבעם (מלכים א' ט"ז, כ"ה): "ונדב בן ירבעם מלך על ישראל וכו' ויעש הרע בעיני ד' וילך בדרך אביו ובחטאתו אשר החטיא את ישראל". וכן כתוב אחר זה שם (ט"ו, ל"ד) על בעשא אשר מלך אחריו: "ויעש הרע בעיני ד' וילך בדרך ירבעם ובחטאתו אשר החטיא את ישראל". וכן נאמר שם אחר זה (ט"ז) על זמרי: "על חטאתיו אשר חטא לעשות הרע בעיני ד' ללכת בדרך ירבעם ובחטאתו אשר עשה להחטיא את ישראל".

וגם אחר זה (שם ט"ז, כ"ה-כ"ו) בנוגע לעמרי אשר מלך אחרי זמרי אף כי הרע מכל אשר לפניו בכל זה מפורש כי בנוגע לעבודת ד' לא עשה יותר מחטאת ירבעם. ונאמר שם: "ויעש עמרי הרע בעיני ד' וירע מכל אשר לפניו וילך בכל דרך ירבעם בן נבט ובחטאתיו אשר החטיא את ישראל להכעיס את ד' אלהי ישראל בהבליהם".

ותחלת דבר עבודת הבעל יותחל רק אצל אחאב בן עמרי. כדברי הכתובים שם (ט"ז, ל'-ל"א) המפורשים כן כי הוא הי' הראשון בזה. ולשון הכתובים הוא: "ואחאב בן עמרי מלך על ישראל וכו' ויעש אחאב בן עמרי הרע בעיני ד' מכל אשר לפניו ויהי הנקל לכתו בחטאות ירבעם בן נבט ויקח אשה את איזבל בת אתבעל מלך צידונים וילך ויעבד את הבעל וישתחו לו". ומבואר כי הותחל זה (מאחרי ימי שמואל) רק בימי אחאב על ידי איזבל הצידונית.

ושם ב' (י', ט"ו) כבר בא איך נתבערו מישראל, ולשון הכתובים הם: "וילך (יהוא) משם וימצא את יהונדב בן רכב לקראתו ויברכהו ויאמר אליו היש את לבבך ישר כאשר לבבי עם לבבך. ויאמר יהונדב יש ויש תנה את ידך. ויתן את ידו ויעלהו אליו אל המרכבה ויאמר לכה אתי וראה בקנאתי לד'. וירכבו אתו ברכבו. ויבא שמרון וכו'. ויקבץ יהוא את כל העם ויאמר אליהם אחאב עבד את הבעל מעט יהוא יעבדנו הרבה. ועתה כל נביאי הבעל... וכל כהניו קראו אלי איש אל יפקד כי זבח גדול לי לבעל כל אשר יפקד לא יחיה ויהוא עשה בעקבה למען האביד את עבדי הבעל. ויאמר יהוא קדשו עצרה לבעל ויקראו. וישלח יהוא בכל ישראל ויבאו כל עבדי הבעל ולא נשאר איש אשר לא בא ויבאו בית הבעל וימלא בית הבעל פה לפה. ויאמר לאשר על המלתחה הוצא לבוש לכל עבדי הבעל ויצא להם המלבוש. ויבא יהוא ויהונדב בן רכב בית הבעל ויאמר לעבדי הבעל חפשו וראו (כלומר אולי נסתר אחד מעבדי ד') פן יש פה עמכם מעבדי ד' כי אם עבדי הבעל לבדם. ויבאו לעשות זבחים ועלות ויהוא שם לו בחוץ שמנים איש ויאמר האיש אשר ימלט מן האנשים אשר אני מביא עלי ידיכם נפשו תחת נפשו. ויהי ככלותו לעשות

העלה ויאמר יהוא לרצים ולשלישים באו הכום איש אל יצא ויכום לפי חרב וישלכו הרצים והשלישים וילכו עד עיר בית הבעל. ויצאו את מצבות בית הבעל וישרפוה ויתצו את מצבת הבעל ויתצו את בית הבעל וישימהו למחראות עד היום. וישמד יהוא את הבעל מ"שאל".

דברי הכתובים האלה אשר אינם ביטוי קצר כללי המתפרש כרצון איש ואיש אשר יהי' אפשר לכל אחד להוציאם מפשטן, ולעשות בהם כחפצו, כי אם דבר המעשים עצמם, מפורטים וברורים, הם יביעו ויאמרו לנו את כל הדבר כמו שהוא.

וראשונה נראה כי הבעל אשר תחילתו בימי מלכי ישראל, והותחל רק מימי אחאב על ידי איזבל אשתו בת נכר, לא הי' בישראל בימים ההם כי אם כימי דור אחד, ויהורם בן אחאב כבר נהרג על ידי יהוא והוא ביער אחרי הבעל וישמידו מקרב ישראל. והכתוב יאמר זה בדברים היותר ברורים: "וישמד יהוא את הבעל מ"שאל", וכי בנתצם את מצבת הבעל בעיר בית הבעל אצל שומרון, שמו את כל המקום ההוא למחראות, והדבר נשאר כן עד היום דהיינו עד חתימת הספר שזה הוא כבר אחרי ימי ממשלת ישראל.

ונסיף לראות כי אף כי איזבל השתדלה בכל כח ידה לנטוע את עבודת הבעל בישראל, ותעשה לה על זה המון נביאים, אשר היא הספיקה להם כל פרנסתם, ויהיו אוכלי שולחנה. וכלשון הכתוב במלכים א' (י"ח, י"ט) אשר שלח אליהו אמר אל אחאב: "ועתה שלח קבץ אלי את כל ישראל אל הר הכרמל ואת נביאי הבעל ארבע מאות וחמשים ונביאי האשרה ארבע מאות אוכלי שולחן איזבל"

בכל זה לא נגעה הספחת כי אם בקצה העם ואך מעטים מאד נמצאו בתוך ההמון הגדול מהעם כולו אשר נוקשו ונלכדו. כי אף אשר מפורש בדברי הכתובים: "ויבאו כל עבדי הבעל ולא נשאר איש אשר לא בא". בכל זה הספיק בית הבעל להכיל את כולם וכלשון הכתוב: "וימלא בית הבעל פה לפה", ומה הוא זה לעומת עם גדול ורב ממיליונים.

וראינו כי בכל כחה הגדול של איזבל לא יכלה אפי' לפעול בבית אחאב עצמו, עד כי בן אחאב, יהורם אשר מלך אחריו, בן איזבל, גם הוא לא עבד לבעל ומצבת הבעל בבית המלכות הסיר כמו שהוא במלכים ב' (ג', ב'): "ויעשה (יהורם) הרע בעיני ד' רק לא כאביו וכאמו ויסר את מצבת הבעל אשר עשה אביו". כי בני ישראל כבר עמדו אז על מדרגה גבוהה אשר בכל השתדלות איזבל לא יכלה לפעול הרבה עד כי גם בנה לא נפתה אחריה. ומההמון גם ממוקצים אשר בתוך העם נפתו אחרי הבעל רק איזה מאות איש.

שהרי מפורש בדברי הכתוב: "ויהוא שם לו בחוץ שמנים איש ויאמר האיש אשר ימלט מן האנשים אשר אני מביא על ידיכם נפשו תחת נפשו". ואף כי אלה היו מזוינים, ואלה

האנשים עובדי הבעל לא ידעו דבר רע ויהיו בלתי מזוינים ועמדו בידים ריקות. בכל זה אי אפשר כי יספיקו לזה שמונים איש רק אם היו שם מספר לא רב עובדי הבעל. אבל נגד אלפים ורבבות אנשים אי אפשר בשום אופן לאמר לשמונים איש "האיש אשר ימלט מן האנשים וכו' נפשו תחת נפשו". כי רבבות אנשים גם אם יכלו במ שמונים אנשים מזוינים הרבה, אבל אי אפשר להם לעצור בהם עד כי לא ימלט איש. וכן הי' הדבר כי הכום לפי חרב.

וכל זה הי' מפני כי באמת לא פשתה המספחת, עד כי גם בן אחאב ואיזבל לא נפתה אחריהם, וכל הדבר בהשתדלות איזבל נגע רק בהיותו מוקצים שבתוך העם אשר כולם יחד מכל העם כלו היו רק איזה מאות אנשים.

ונראה בזה עוד דבר גדול מאד כי גם בימי אחאב ואיזבל לא הי' בית הבעל כי אם בשומרון עצמה, וסמוכה לה עיר עבודת הבעל ביהוד. כי אף שדברי הכתוב מפורשים "וישמיד יהוא את הבעל מישראל" בכל זה הנם דברי הכתובים רק זאת "וילכו עד עיר בית הבעל ויצאו את מצבות בית הבעל וישרפוה ויתצו את מצבת הבעל וישימוהו למחראות עד היום וישמד יהוא את הבעל מישראל". ומזה מבואר כי גם לפני זה בימי אחאב ואיזבל לא הי' בית הבעל וכל עבודתה רק שם, ועתה נשמדה גם משם והוא באמת גם מפורש כן במלכים א' (ט"ז, ל"ב): "ויקם מזבח לבעל בית הבעל אשר בנה בשומרון". וכל זה בנוגע לעבודת הבעל, אמנם דבר חטאת ירבעם בן נבט זה הי' כל ימי ממלכת ישראל ועלינו לבאר מה הי' דבר החטאת הזאת.



ד. זכרון יציאת מצרים והיות ישראל במדבר חי במסורת האומה ר' י. א. הלוי. דורות ראשונים (כרך ו', מתוך הפרקים י"א, כ')

דברי התורה בתחלת ימי ישראל כאשר נעשו לגוי עולם על פי ה' ובהנהגתו הגדולה כוללים ארבעה ענינים ראשיים וכולם הולכים כך גם בכל דברי הנביאים כולם.

בכל מקום אשר הנביאים יזכירו ענין זה ידברו בלשון היותר קצרה כמו בענין הידוע לכל איש ואשה ולכל תינוק מישראל, מדברי התורה הקבועים וידועים.

אבל תוכן דבריהם הוא על פי ארבעה יסודות כוללים אשר אותם ידענו מדברי התורה.

כל יסוד דברי התורה בענין יציאת מצרים וחנית ישראל במדבר זה הוא: כי לא מעצמם יצאו בני ישראל מארץ מצרים ולא ככל דרכי הגויים כולם, אשר זרועם הושיעם

ואשר אבות לבנים יספרו גבורתם וישע ימינם וגבורת שרי צבאותיהם, כי אם שיד ה' עשתה זאת, וה' בכוחו הגדול הוא הוציא את בני ישראל באותות ומופתים ובמכות גדולות ונאמנות אשר עשה במצרים. וכי ה' הוליקם במדבר והם הלכו רק אחרי ה' ודברו אליהם. וארבעים שנה הלכו בני ישראל במדבר עד בואם לארץ כנען. ולאחרונה, כי המדבר הזה היה מקום שומם ונעזב, ציה ושמן אשר אין זרע ואין מים, וגם אילו היו בידם אוצרות וסגולת מלכים, לא היו יכולים לכלכל את כל העם הגדול והרב הזה על ידי קניית לחם לאכול ומים לשתות, אבל ד' כלכלם ויתן להם את לחמם ואת מימיהם.

וכל הדברים האלה ימצאו כן בכל דברי הנביאים כולם, ובדברים היותר קצרים ככל אשר יזכירו דברים ידועים וגלויים לפנינו בדברי התורה.

הנה עמוס (ב', י') יאמר: "ואנכי העליתי אתכם מארץ מצרים ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה לרשת את ארץ האמורי". וממש כן יאמר גם ירמיה' (ב', ב'): "הלך וקראת באזני ירושלים לאמר כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה".

וכל הדברים האלה נשענים הם על דברי התורה. ואי אפשר לאמר "לכתך אחרי המדבר", ואי אפשר לאמר "ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה" כי אם מתוך דברי התורה שמות (י"ג, כ"א): "וד' הולך לפניו יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם ללכת יומם ולילה".

וכמו שיאמר שם בעמוס: "ואנכי העליתי אתכם ממצרים", אף כן יאמר שם ירמיה' (ב', ד'): "שמעו דבר ה' בית יעקב וכל משפחות בית ישראל כה אמר ה' מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי וילכו אחרי ההבל ויהבלו, ולא אמרו איה ה' המעלה אותנו מארץ מצרים המוליך אותנו במדבר בארץ ערבה ושוחה בארץ ציה וצלמות בארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם".

והנה יתוכח עם ישראל מתוך הדברים הגלויים וידועים לכל ככל אשר הם הדברים בדברי התורה.

וממש כן יאמר מיכה (ו', ב'): "שמעו הרים את ריב ה' והאתנים מוסדי הארץ כי ריב לה' עם עמו ועם ישראל יתוכח, עמי מה עשיתי לך ומה הלאיתך ענה בי כי העליתך מארץ מצרים ומבית עבדים פדיתך ואשלח לפניך את משה ואהרן ומרים עמי זכר נא מה יעץ מלך מואב ומה ענה אתו בלעם בן בעור מן השטים עד הגלגל למען דעת צדקות ה'".

הנה מלבד מה שיאמר גם הוא כלשון עמוס וירמיה' "כי העליתך מארץ מצרים", יוסיף גם: "ומבית עבדיך פדיתך" ככל דברי התורה, ובדברים היותר קצרים ככל מי שמזכיר דברים גלויים ומונחים לפני כל.

וכל הנביאים האלה ישתמשו בזה בויכוחם עם העם – "ועם ישראל יתוכח", וירמי' גם הוא יאמר כן: "שמעו דבר ה' בית יעקב" בהיות באמת כל זה ידוע לכל מתוך דברי התורה אשר היו פתוחים וידועים לכל העם.

ושמואל בויכוחו עם כל העם (שמואל א' י"ב, ו') יאמר גם הוא ככל הנביאים האלה: "ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן ואשר העלה את אבותיכם מארץ מצרים. ועתה התיצבו ואשפטה אתכם לפני ה' את כל צדקות ה' אשר עשה אתכם ואת אבותיכם כאשר בא יעקב מצרים ויזעקו אבותיכם אל ה' וישלח ה' את משה ואת אהרן ויציאו את אבותיכם ממצרים וישיבו במקום הזה".

ונראה דבר נפלא במקום הזה. כי יתחיל "כאשר בא יעקב ממצרים" וידלג על כל מה שהי' בינתים ויאמר "ויזעקו אבותיכם אל ה' וישלח ה' את משה ואת אהרן ויציאו את אבותיכם וכו'". כי בהשענו על דברי התורה הגלויים וידועים היה לפנינו להזכיר רק את ראשית הצעדים וסופם. והיה די לפנינו לאמר "כאשר בא יעקב מצרים" ראש כל המאורע הגדול והכולל ולהזכיר אח"כ את הסוף.

ודברי הנביא מיכה שהוזכרו לעיל מלבד ענינם לעצמם אשר הם נשענים רק על דברי התורה, הנה נראה בהם מפורש כי כל התורה כמו שהיא היתה ידועה ופרושה לפני כל העם ממש כמו שהיא גם בימינו אלה אצל עם בני ישראל, הגוי כולו. כי אי אפשר לקרא לבני העם: "עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אותו בלעם בן בעור" אם לא שכל פרטי הדברים האלה היו ידועים אצלם ומפורסמים לכל. שכן הוא לא יזכיר כלל מה שהיה שם, רק יאמר "עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב" וכן יזכרו "מה ענה אותו בלעם בן בעור". והדבר הזה הן הוא ענין אשר היה יותר משבע מאות שנה לפני הימים האלה. וכמה מרעישים הדברים "ומה ענה אותו בלעם בן בעור", וכמה הם מוכיחים על עצמם שהכוונה לכל הדברים אשר באו בתורה מכל תשובות בלעם לבלק אשר נאמרו שם באורך. וקריאה גדולה וכוללת כזו בלשון סתמית כזו, בדבר שהיה לפני שנות מאות רבות, אי אפשר כלל שתבא לפני העם רק בדברים שהם פרושים בתורה וידועים לכל העם למקטנם ועד גדולם כמו שהדבר היה באמת, וכמו שהדבר אפשרי גם כהיום גם אחרי שנות אלפים לקרא לפני עם בני ישראל.

ובס' שמואל א' ט"ו: "ויאמר שמואל אל שאול אתי שלח ה' למשחך וכו' ועתה שמע לקול דברי ה' כה אמר ה' צבאות פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל אשר שם לו בדרך בעלותו ממצרים עתה לך והכיתה את עמלק והחרמתם את כל אשר לו ולא תחמול עליו והמתה מאיש ועד אשה מעולל עד יונק משור ועד שה מגמל ועד חמור".

והן דברי התורה שמות (י"ז, ט'). ויותר מזה גם לשון התורה דברים (כ"ה, י"ז): "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים וכו' והיה בהגיה ה' א־להיך לך מכל אויביך מסביב בארץ אשר ה' א־להיך נתן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח".

וכמו שהוא לשון תורה "בדרך בצאתכם ממצרים", אף כן יאמר שמואל "אשר שם לו בדרך בעלותו ממצרים". וכן דברי התורה "כי מחה אמהה", וכן "תמחה את זכר עמלק", כן הם דברי שמואל "והחרמתם את כל אשר לו מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק" וכו'.

והנה לא יפרש שמואל כלל וגם לא הכתוב עצמו מה עשה עמלק לישראל בדרך בעלותם ממצרים כי אם יאמר סתם: "פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל", ומבלי אשר יזכיר כל מאומה איזה עול עשה עמלק או לישראל עד שיצוה להחרימו מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק. אבל סמך בזה על דברי התורה הידועים לכל. והושע (ט') יאמר: "כענבים במדבר מצאתי ישראל כבכורה בתאנה בראשיתה ראיתי אבותיכם המה באו בעל פער וינזרו לבשת ויהיו שקוצים כאהבם".

והם דברי התורה במדבר כ"ה: "וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות את בנות מואב וכו' ויצמד ישראל לבעל פער ויחר אף ה' בישראל וכו'".

ובמלכים א' י"ט באלהו אחרי מעשיו בהר הכרמל נאמר: "וילך בכח האכילה ההיא ארבעים יום וארבעים לילה עד הר הא־להים חרב ויבא שם אל המערה" וכו'. והדברים האלה "עד הר הא־להים חרב" אין להם מובן כלל בלא דברי התורה. והוא באמת לשון התורה (שמות ג', א'): "ומשה היה רועה וכו' ויבא אל הר הא־להים חרבה". וכל זה נכתב אחרי מתן תורה, ואז כבר נקרא הר הא־להים, וכמו שכבר אמר למשה: "ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדו את הא־להים על ההר הזה". ולכד דבר קבלת התורה אצל ההר הזה, ולכד דברי התורה המפורשים וידועים בכל הענין מתן תורה, אין זכר ממעשים אחרים אצל ההר הזה.

והנה גם יוסיף עוד ויאמר: "ויבא שם אל המערה וילן שם". ואין ספק שהכוונה לאמור בתורה (שמות ל"ג, כ"ב): "והיה בעבור כבודי ושמתך בנקרת הצור".

ובמלכים א' ח', ט': "אין בארון רק שני לחות אבנים אשר הניח שם משה בחרב אשר כרת ה' עם בני ישראל בצאתם מארץ מצרים", דהיינו מעמד הר סיני.

וראה עוד דברי יפתח שופטים י"א והשוה לבמדבר כ' ודברים ב'. והושע י"ב ד' והשוה בראשית ל"ב כ"ה ובראשית ל"ה.

מכל זה יש לראות שכל ספורי התורה הכוללים הנוגעים לכל דבר האומה בראשיתה היו ידועים יפה בעם והוזכרו בדברי הנביאים לרוב בלשון התורה.



ה. התפשטות הנבואה בתקופת בית ראשון ר' י. הלוי. דורות ראשונים (כרך ו', פרק כ"ג)

הורגלנו לחשוב כי הנביאים היו רק יחידים, בודדים בתוך העם, וגם בני הנביאים היו רק אנשים בודדים אשר הסתופפו בצל נביאי הדור. אבל כשנתבונן בדברי הכתובים נראה אחרת לגמרי, וכשנחקור על הדברים נראה שם המון ערים אשר קבלו מהנביאים אורם ואמתם והיו למקומות התורה.

ואם כי כדרכי הכתובים אשר נכתבו לעינינו לא ידובר מזה במקומות הרבה, אבל הפרשיות הללו אשר בהן הוזכר זה, דין לתת לנו צורה בולטת וידיעה שלמה מכל הדבר הגדול הזה.

הנה הדבר ידוע כי בימי אחאב מלך ישראל ואיזבל אשתו נהרגו נביאי ד' ובמלכים א' י"ח נאמר: "ויהי בהכרית איזבל את נביאי ד' ויקח עבדיהו מאה נביאים ויחביאם חמשים איש במערה וכלכלם לחם ומים".

והנה נתמעטו מאד בימים ההם כלשון הכתוב: "ויהי בהכרית איזבל את נביאי ד'" וכלשונו של אליהו לפני ד' שם י"ט, י': "ויאמר קנא קנאתי לד' וכו' כי עזבו בריתך וכו' ואת נביאיך הרגו בחרב ואותר אני לבדי" וכו'.

ואם כי הלשון "ואותר אני לבדי" הוא רק כדרכי הנביאים אשר בנוגע לעונם של ישראל דברו בלשון כולל ובשלוח ככל אשר כבר נתבאר בפרק ד'.

אבל זה ודאי כי הרוב היותר גדול נהרג אז, ורבים ברחו לארץ יהודה.

ואם כך הי' בזמן הרע ההוא הלא נוכל להיות בטוחים כי בשאר הזמנים ודאי נמצאו שם כהנה וכהנה במספר גדול יותר מאד מאשר בסוף ימי אליהו וראשית ימי אלישע, אשר היו אחרי הרדיפה הכוללת ואחרי ההרג הרב של איזבל שעל ידי זה נתבטלו כל מקומות לימודי התורה, והתלמידים, אשר בימים ההם נקראו לא בשם "תלמידים" כי אם בשם בני הנביאים, נתפזרו לכל רוח.

והנה אחרי דברי אליהו לפני ד' בהר חורב: "את נביאיך הרגו בחרב ואותר אני לבדי", בא אליו שם מאמר ד': "לך שוב לדרכך מדברה דמשק ובאת ומשחת וכו' ואת אלישע בן

שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתך". כי אך זמן קצר עבר בין הרדיפה הכוללת לכל נביאי ד' לבין עליית אליהו השמימה.

ובינתים שקטו הרדיפות הכוללות האלה ע"י המעשה הגדול של אליהו בהר הכרמל אשר כל העם ראו עין בעין את כל מעשי ד': "וירא כל העם ויפלו על פניהם ויאמרו ד' הוא האלהים ד' הוא האלהים".

ואחרי מות אחאב ומות אחזיהו בנו במלאת שנתים למלכו נאמר במלכים ב' ב': "ויהי בהעלות ד' את אליהו בסערה השמים" וכבר נראה בפרשה זו את תלמידי הנביאים "בני הנביאים" במקומות הרבה, ולשון הכתובים שם: "ויהי בהעלות ד' את אליהו בסערה השמים וילך אליהו ואלישע מן הגלגל, ויאמר אליהו אל אלישע שב נא פה כי ד' שלחני עד בית אל ויאמר אלישע חי ד' וחי נפשך אם אעזבך וירדו בית אל ויצאו בני הנביאים אשר בית אל אל אלישע ויאמרו אליו הידעת כי היום ד' לקח את אדניך מעל ראשך ויאמר גם אני ידעתי החשו, ויאמר לו אליהו: אלישע שב נא פה כי ד' שלחני יריחו, ויאמר חי ד' וחי נפשך אם אעזבך ויבאו יריחו ויגשו בני הנביאים אשר ביריחו אל אלישע ויאמרו אליו: הידעת כי היום ד' לקח את אדניך מעל ראשך. ויאמר: גם אני ידעתי החשו ויאמר לו אליהו: שב נא פה כי ד' שלחני הירדנה, ויאמר: חי ד' וחי נפשך אם אעזבך. וילכו שניהם וחמשים איש מבני הנביאים הלכו ויעמדו מנגד מרחוק ושניהם עמדו על הירדן וכו' ויהי המה הולכים הלוך ודבר והגה רכב אש וכו' ויראהו בני הנביאים אשר ביריחו מנגד" וכו'.

ומכל זה הננו רואים כי היו מקומות רבים אשר תלמידי הנביאים, בני הנביאים, נמצאו שם במספרים גדולים. ועל יריחו בא במקום הזה "חמשים איש מבני הנביאים הלכו ויעמדו" וכו'.

והלשונות האלה "ויצאו בני הנביאים אשר בית אל", "ויגשו בני הנביאים אשר ביריחו" יורו על עצמם כי ה' זה מקומם הקבוע, המקום אשר גרו שם. ודבר שאין צריך לאמר הוא כי עיקר ענינם ה' דבר התורה, ונתגדלו לשם זה על ברכי ראשי התורה.

ולשונם לאלישע לא ה' "היום ד' לקח את אדונינו מעל ראשינו" כי אם "היום ד' לקח את אדניך מעל ראשך". לפי שהם לא זכו לזה להיות תלמידי אליהו עצמו ויהיו רק תלמידי יתר נביאי הדור ועל כן ה' לשונם: "היום ד' לקח את אדניך מעל ראשך" בהיות רק הוא תלמידו של אליהו עצמו.

וכל הדברים יתראו לפנינו עוד הרבה יותר מתוך כל דברי הכתובים אשר באו לפנינו מימי אלישע. כי הנה במלכים ב' (ד', ח') נאמר: "ויהי היום ויעבר אלישע אל שונם ושם

אשה גדולה ותחזק בו לאכל לחם ויהי מידי עברו יסור שמה לאכל לחם ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא עבר עלינו תמיד נעשה נא עלית קיר קטנה וכו' והי' בבואו אלינו יסור שמה" וכו'.

והדברים האלה יורו לנו כי "מידי עברו" לא הי' איזה מקרה אשר קרה פעם אחת, כי אם שיהי' זה דרכו של אלישע לסבב על כל ערי ישראל ללמד את העם תורה ולהורותם את הדרך. ושם ל"ח נאמר: "ואלישע שב הגלגלה והרעב בארץ ובני הנביאים יושבים לפניו ויאמר לנערו שפות הסיר הגדולה ובשל נזיד לבני הנביאים ויצא אחד אל השדה" וכו'.

וכידוע לא הי' מקומו של אלישע בגלגל כי אם בשומרון, וכמו שהוא במלכים ב' (ב/כ"ה): "וילך משם הר הכרמל ומשם שב שמרון". ויותר מפורש הדבר שם ו', כ"ה: "ויהי אחרי כן ויקבץ בן הדד מלך ארם את כל מחנהו ויעל ויצר על שמרון ויהי רעב גדול בשמרון וכו' ויהי כשמוע מלך ישראל את דברי האשה וכו' ואלישע ישב בביתו והזקנים יושבים אתו" וכו'. ומבואר כי אך בשמרון הי' עיקר מקומו של אלישע. ובכל זה בא לשון הכתוב "ובני הנביאים יושבים לפניו" גם בגלגל.

ובמלכים ב', ו' נאמר: "ויאמרו בני הנביאים אל אלישע הנה נא המקום אשר אנחנו יושבים שם לפניך צר ממנו נלכה נא עד הירדן ונקחה משם איש קורה אחת ונעשה לנו שם מקום לשבת שם ויאמר לכו ויאמר האחד הואל נא ולך את עבדיך" וכו'. והנה הי' זה במקום אחר קרוב למקום הירדן, וגם שם ישבו לפניו, אבל רבו כל כך עד כי הי' צר להם המקום, ועל כן הלכו לבנות להם בית מדרשם במקום חדש אצל הירדן. והדברים מפורשים שהכוונה על מקום בית מדרשם. המקום אשר "ישבו לפניו" ללמוד תלמודם.

אבל הנה הדבר מבואר כי לא הי' כזאת רק במקום אחד כי אם במקומות הרבה ובכל מקום ומקום הי' שם קבוץ גדול. וכמו שראינו אצל אליהו אשר "חמשים איש מבני הנביאים (אשר ביריחו) הלכו". וכך נראה במקום הזה אשר בית מדרשם אשר ישבו שם לפניו הי' צר להם ובנו להם בית מדרש חדש.

וכמו שנראה גם במלכים ב' (ד', מ"ב): "ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלהים לחם בכורים ועשרים לחם שערים וכרמל בצקלנו ויאמר תן לעם ויאכלו ויאמר משרתו מה אתן זה לפני מאה איש ויאמר תן לעם ויאכלו" וכו'.

ודברי הכתובים אצל אליהו ואלישע יורו כי ביריחו לבד הי' קבוץ גדול, כי כאשר עלה אליהו, ואלישע שב נאמר במלכים ב' (ב', ט"ו): "ויראהו בני הנביאים אשר ביריחו מנגד ויאמרו וכו' ויאמרו אליו הנה נא יש את עבדיך חמשים אנשים בני חיל ילכו נא

ויבקשו את אדניך וכו' ויפצרו בו עד בש ויאמר שלחו וישלחו חמשים איש" וכו'. והדברים האלה הלא יורו על עצמם כי הי' שם קיבוץ גדול עד כי מתוכם שלחו חמשים איש בני חיל.

ונפלא הדבר כי דוקא בימי אחאב ואיזבל ימצאו שם לפנינו כל הדברים האלה אשר מהם נוכל לדעת כל פרשת העבר לפני זה. והדבר מתבאר כי דוקא מפני שימי אחאב ואיזבל היו ימי טירוף וימי רדיפות כוללות, וימי סערה וקטב, נזכרו פרטים רבים אשר באו אז. ועל כן מתוך אריגת סדרי המעשים נוכל למצוא פרטים רבים הנוגעים לדברי הימים ההם.

אבל אין כל ספק שהרבה והרבה יותר הי' בימים שלא נרדפו חכמי התורה, בימי שלות השקט אשר זה הי' שם רוב הימים.

ונראה באמת כן כי תחת אשר בארץ עשרת השבטים לא הי' שם סידור לפרנסתם בימי היותם בבית מדרשם לפני נביא הדור, כמו שיוכיח דבר המעשה "ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלהים וכו' ויאמר תן לעם ויאכלו". וכמו שנראה מהדברים לפני זה מלכים ב' (ד', ל"ח): "ואלישע שב הגלגלה והרעב בארץ ובני הנביאים יושבים לפניו ויאמר לנערו שפות הסיר הגדולה ובשל נזיד לבני הנביאים. ויצא האחד אל השדה ללקט ארת וימצא גפן שדה וילקט ממנו פקעת שדה מלא בגדו ויבא ויפלא אל סיר הנזיד כי לא ידעו. ויצקו לאנשים לאכול יהי כאכלם מהנזיד והמה צעקו ויאמרו מות בסיר איש האלהים" וכו'.

הנה בארץ יהודה הי' סדר גמור לפרנס את היושבים בבתי מדרשות אלה בזמנם. ואמציה כהן בית אל כאשר כעס על עמוס נביא ד' ורצה לכוותו נאמר עליו בעמוס ו', י': "וישלח אמציה כהן בית אל אל ירבעם מלך ישראל לאמר קשר עליך עמוס בקרב בית ישראל לא תוכל הארץ להכיל את דבריו וכו' ויאמר אמציה אל עמוס חזה לך ברח לך אל ארץ יהודה ואכל שם לחם ושם תנבא".

ומזה מבואר כי שם הי' סדרים לפרנסת בני הנביאים, ושולחנם ערוך, ואמציה בחפצו לכוות את עמוס שם ענינו עם תלמידי הנביאים, כאילו לא יחשוב אותו כלל לנביא כי אם לאחד מתלמידי הנביאים היושבים לפני הנביאים בבית המדרש, ולאלה מהם אשר לא השיגה ידם והיתה פרנסתם קבועה.

והדבר מפורש כי בני הנביאים לא היו קטנים או נערים, כי אם כבר אנשים באים בימים, אשר עסקו גם לעצמם ורק לעתים קבועות ומזומנות נאספו לבית מדרשם לקחת תורה מפני ראשי הדור, כמו שהי' הדבר באחרית הימים בימי המתכתות בבית שני ואחר זה גם כל ימי האמוראים.

וזה יוצא לנו גם מדברי הכתובים בספר מלכים ב' (ד', א'): "ואשה אחת מנשי בני הנביאים צעקה אל אלישע לאמר עבדך אישי מת ואתה ידעת כי עבדך הי' ירא את ד' והנשה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים" וכו'.

וכל אלה לא היו נביאים כי אם תלמידים אשר שמשו בבית מדרשם, עד שגם הוצרכה לאמר עליו "ואתה ידעת כי עבדך הי' ירא את ד'", לפי שלא היו נביאים כי אם תלמידים יושבים לפני רבותיהם לעתים קבועות.

וכמו כן הי' אז לגדולי התורה גם עתים קבועות ללמד תורה להעם בימי השבת וראש חודש כמו שנאמר על זה אצל אלישע במלכים ב' (ד', כ"ג): "ויאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת".

וריבוי גדול כזה מתלמידי הנביאים בערים רבות מאד, מה שהי' גם בארץ עשרת השבטים. זה יורה לנו כי רבו מאד בכל עיר ועיר יראי ד' ושומרי תורה ומצוה בכל לבכם ונפשם. כי דבר שאין צריך לאמר הוא אשר כל אלה תלמידי הנביאים הרבים בכל עיר ועיר לא נולדו על צחיח סלע ובין הברקנים.

וככל דרכי העולם ומנהגו לא יוכל להיות ספק כלל כי רובם נתגדלו בדרך זו מנעוריהם, על ברכי אבות ישרים אשר חנכו את בניהם על פי דרכם, אמונים על פי התורה והמצוה, והיא שעמדה לבניהם אחרי זה, כי בהגדלם נכנסו לבתי מדרשות של הנביאים, כל אחד מהם אם במקומו, במקום אבותיו, או במקום הסמוך לו אשר הוקבע שם בית מדרשם.



ו. לימוד התורה בתקופת בית ראשון ר' י. א. הלוי. דורות הראשונים (כרך ו', פרק כ"ה)

ועלינו ללכת הלאה בדרכינו ולהראות כי היו אז חכמים גדולים מיוחדים תופשי התורה אשר זה הי' כל ענינם ככל אשר הי' הדבר גם בימי הבית השני וגם אחר זה.

והדברים מפורשים כי חכמי הדור גדולי התורה היתה לפני כל אחד מהם ספר תורה כתובה אשר למדו בה לעצמם ולימדה לאחרים. וגם בבית ראשון כבבית שני היו שם חבורות גדולי תורה וחכמי הדור אשר היו מיוחדים ללימוד התורה.

והנה יאמר לנו ירמיה' (ח', ח'): "איכה תאמרו חכמים אנחנו ותורת ד' אתנו אכן הנה לשקר עשה עט שקר ספרים הבשו חכמים חתו וילכדו הנה בדבר ד' מאסו וחכמת מה להם". והנה לא יוכל להיות ספק כי דבריו: "אכן הנה לשקר עשה עט שקר ספרים"

הכוונה לאמר, כי אחרי אשר אצל חכמי התורה אלה אין תוכם כברם, אם כן כל חכמתם בתורה איננה כלום, וספרי התורה אשר עמהם אך לחנם טרחו הסופרים לכתוב אותם ואך לחנם גם תקנו ועשו להם עט סופר, וכל הטורח הגדול הזה למה, אחרי אשר לא ישיגו את העיקר שהוא אהבת התורה והמצוה.

וכמה מובנה היא כונת הנביא בדבריו אלה וכמה בולטים דבריו: "איכה תאמרו חכמים אנחנו – בתורה – ותורת ד' אתנו – לומדת ונלמדת – , אכן הנה לשקר עשה עט שקר ספרים הבשו חכמים חתו וילכדו", כי לימודם במה נחשב וחכמתם לא תחשב כלום כי "הנה בדבר ד' – הכתוב בתורה – מאסו" ועל כן "וחכמת מה להם".

יצחק עשו לנו חוקרי הבל שבדו להם כי כל "תורה" אשר באה בדברי הנביאים אין הכוונה כלל לתורה צוה לנו משה ולחוקי התורה ומצותיה, כי אם לדברי תוכחות הנביאים, כי לנביאים דבר לא הי' עם חוקים ומצוות התורה אשר לא היו עוד, וכל דבריהם אינם רק על דרכי המוסר אבל לא על חוקים ומשפטים.

וה' וולדיון יציין לו איזה ציונים בישעי' ובוה כבר גמר כל החקירה הגדולה הזאת ויאמר בפרק שני "הקרבנות" (עמ' 57): "אמנם במלת תורה ישתמש ישעיהו לא בהוראת "תורת הכהנים" (דברי התורה), כי אם בהוראת תורת הנביאים – עי' ישעי' א'–י', ב'–ג', ה'–כ"ד, ח'–ט"ו – אבל מכיון שהמורה היחידי הוא ד' (שם ל', כ') משום כך אין להבדל זה ערך מיוחד. תורת כהנים אינה מתאימה לתוכן תורה זו שאנו שומעים כאן" (פרק א'–י"א).

ואך חרפה היא לראות חקירות הבל כאלה, ובחקירה גדולה וכוללת כזו הרשה לעצמו לציין איזה ציונים מבלי להביא הדברים ולראות ענינים. וכל דבריו בנה רק על מה שכתב כי אי אפשר שתהי' הכוונה לדברי התורה שהרי הכתוב בפרק א', י"א "למה לי זבחיכם" סותר לדברי התורה.

ומה אפשר לאמר להבלים כאלה, ישעי' ידבר שם כנגד חוטאים במרד ויאמר עליהם: "הוי גוי חטא עם כבד עון זרע מרעים בנים משחיתים עזבו את ד' נאצו את קדוש ישראל נזרו אחור", ויאמר לאלה: "למה לי רוב זבחיכם". ועל זה יטעון וולדיון כי זה נגד דברי התורה!

ולא ידע חוקר הבל זה כי בכל דברי התורה אין שם קרבן על העובר עבירה במזיד. כל הקרבנות חטאות ואשמות הנם רק על מי שעבר עבירה במקרה בשוגג. אבל איזה ענין יש לכבדי עון זרע מרעים בנים משחיתים אשר עזבו את ד' ונאצו אותו, איזה ענין יש להם עם זבחים בבית ד'.

והבלי הבלים כאלה נכתבו לשם חקירה, ועוד נשוב לדון עם חוקרי הבל אלה על כל טעותם הגדולה בנוגע לדברי הנביאים בקרבנות. כי אמנם תורה בכל דברי הנביאים היא על הרוב רק תורה צוה לנו משה מפי ד' ביד משה, וכל תוכחות הנביאים כולם הן רק לשמור ולעשות את כל דברי התורה.

ובמלכים ב' (י"ז, י"ג) הדבר מפורש כן, כי דברי כל הנביאים לא היו דברים חדשים או רק דברי מוסר, כי כל יסוד דבריהם ועיקרם הי' להזהיר לשמור את התורה, ובא שם: "ויעד ד' בישראל וביהודה ביד כל נביאי כל חזה לאמר שבו מדרכיכם הרעים ושמרו מצותי חקתי ככל התורה אשר צויתי את אבותיכם ואשר שלחתי אליכם ביד עבדי הנביאים". והכוונה לאמר שישמרו את התורה וגם את אשר שלח ד' ביד נביאיו.

ועמוס (ב', ד') יאמר: "כה אמר ד' על שלשה פשעי יהודה ועל ארבעה לא אשיבנו על מאסם את תורת ד' וחקיו לא שמרו". ודבריו על מאסם את תורת ד' עיקר הדברים הוא את אשר "וחקיו לא שמרו".

וירמי' (ב', ח') יאמר: "הכהנים לא אמרו איה ד' ותפשי התורה לא ידעוני". ומזה מבואר כי "תפשי התורה" היו גם בימי הבית הראשון ענין לעצמם כמו בימי הבית השני ולא היו זה לא הכהנים ביחוד, ולא הנביאים ביחוד. וזה הוא גם ענין דברי ישעי' ח', ט"ז: "צור תעודה חתום תורה בלמדי". והלשון הזה "חתום תורה בלמדי" הוא להוראה זו עצמה כמו "תפשי התורה" אצל ירמיהו.

וזה הוא גם דבר הושע (ח', א'): "אל חכך שפר כנשר על בית ד' יען עברו בריתי ועל תורתי פשעו". ולא יוכל להיות ספק שהכוונה רק על התורה אשר כרת עליה ד' ברית עם ישראל.

ובמלכים ב' (כ"א, ז'-ח'): "בבית אשר אמר ד' וכו' ולא אסיף להניד רגל ישראל מן האדמה אשר נתתי לאבותם רק אם ישמרו לעשות ככל אשר צויתים ולכל התורה אשר צוה אותם עבדי משה".

וראו לנו להעיר על דברי ירמיהו סי' ה', ג': "ד' עיניך הלא לאמונה הכיתה אותם ולא חלו וכו' ואני אמרתי אך דלים הם נואלו כי לא ידעו דרך ד' משפט אלהיהם אלכה לי אל הגדולים ואדברה אותם כי המה ידעו דרך ד' משפט אלהיהם אך המה יחדיו שברו עול נתקו מוסרות".

והנה לא יוכל להיות ספק כי "הגדולים" האלה אינם שרי הצבא ורכבי הרכש האחשתרנים, או שרי המדינה, כי אם גדולי התורה כמו שיאמר מפורש "המה ידעו דרך

ד' משפט א־להיהם". ועל כך מתוך הכל הדברים האלה הנה יוצא לנו דבר גדול מאד בנוגע לכל החקירה הזאת. הננו רואים:

(א) כי היו שם לכל הפחות בימי ירמיהו גדולי התורה אשר ירמיהו יכנה אותם כן במפורש.

(ב) כי גם בין גדולי התורה אלה נמצאו כאלה אשר יאמר עליהם "אך המה יחדיו שברו עול נתקו מוסרות".

והננו רואים גם זאת כי ירמיהו יתלוצץ על הגרועים שבתוכם כי לחנם כתבו גם הם להם הספרים ספרי התורה אחרי אשר מאסו בה, אם כן גם חכמת התורה שלהם אינה כי אם "חכמת מה" כלומר במה נחשבה, ואך לחנם הטריחו הסופרים עצמם לכתוב להם ספרי התורה, ואך לחנם טרחו גם בעשית העט לכתיבת הספרים.

אבל הנה מזה מבוארת לגמרי טעות כל החוקרים המבקרים האלה לאמר כי אז בימי ירמיהו נולד ספר דברים, ואחר זה בימי הבית השני נוספו גם ספר ויקרא ספר במדבר והחלק היותר גדול מספר שמות (מלבד יתרו ומשפטים).

ולא התבוננו החוקרים האלה בדבר היותר פשוט, שלהוסיף על התורה, ובפרט הוספות גדולות וכבירות כאלה אי אפשר כי רק אם נאמר שהתורה לא היתה מצויה כלל לא אצל העם בכלל, ולא אצל חכמי הדור.

וזאת הי' באמת טעות כל החוקרים האלה אשר חשבו כן כי התורה לא נמצאה כלל אצל שום אחד מישראל, והמצוות אפי' המצוות מעשרת הדברות ומספר הברית (בפרשת משפטים) לא נשמרו ולא נעשו ולא ידעו אותן. אבל אחרי אשר נתבאר ממקומות אין מספר כי המצוות כולן נשמרו ונעשו לא לבד על ידי הטובים בעם כי אם גם על ידי הגרועים שבתוכם.

ואחרי אשר נתבאר ממקומות הרבה מאד כי התורה היתה שגורה בפיהם והשתמשו בה בכל מקום.

ואחרי אשר גם נתבאר כי הנביאים היו להם בתי מדרשות לתורה אשר שם ישבו לפניהם תלמידים הרבה מאד.

ואחרי אשר הננו רואים עוד יותר כי היו שם "תפשי התורה", חכמי התורה וגדולי התורה עד כי ירמיהו יאמר בלשונו: "אלכה לי אל הגדולים ואדברה אותם כי המה ידעו דרך ד' משפט א־להיהם".

אם כן איך הי' אפשר להונות את כל העם ולהוסיף תורה ומצוות בשם ד' ביד משה במדבר ובאהל מועד, וכל העם היו יודעים כי אך שקר הדבר.

ואלו היו כולם צדיקים כולם קדושים כולם חפצים כי יגדיל תורה ויאדיר הי' אפשר עוד לאמר כי שמחו בהוספות מצוות חדשות. אבל הלא מפורש כי גם בין החכמים ותופסי התורה עצמם, וגם בין הגדולים שביניהם נמצאו כאלה אשר הנביא בלשון הנביאים יאמר עליהם: "אך המה יחדיו שברו עול נתקו מוסרות". ויאמר: "הנה בדבר ד' מאסו וחכמת מה להם".

והלא לעיני האנשים האלה אשר ידעו את התורה והיתה אתם, לא הי' אפשר להוסיף אפי' מצוה אחת על התורה, ומכל שכן ספרים שלימים ומצוות ואזהרות חדשות.

ינסו נא חוקרי תהו אלה בימינו לעינינו לעשות כזאת ויראו אם לא ינקרו את עיניהם לא לבד אלה אשר נתקו עול שברו מוסרות, כי אם עוד יותר כל יראי ד' והחרדים על דברו.

ינסו נא ויראו אם יעלה בידם להוסיף בתורה פסוק אחד או אפי' אות אחת.

כי לא ככל הספרים ספרי התורה אצל עם ד' שומרי תורה ומצוה, כי בידעם כי דברי התורה הם דברי ד' ישמרו אותה מכל משמר.

ואמנם כי אם לא שמו כל החוקרים האלה לב להדברים הפשוטים האלה, הנה גם לא שמו לב לדבר בני ישראל וענינם מהימים היותר ראשונים.



ז. קדמות התורה

ד"ר פ. קורנגרין. חוקי המזרח הקדמון

1. חוקי העבדות שבתורה הם בשרם היתה מדינה (עמ' 1)

אם נעיין עיון נמרץ במקורות המשפטיים שלנו, כלומר, בכל חמשת חומשי התורה במדה שהם דנים בשאלת העבדות, נמצא עובדה מענינת אשר עד עכשיו לא שמו אליה לב כראוי.

בכל חוקי התורה נזכרים רק שני סוגי עבדים: (1) מקנה כסף, כלומר, עבדים שקנו אותם בכסף; (2) ויליד בית, כלומר עבדים אשר נולדו בבית אדוניהם מאבותיהם העבדים והשפחות. וכו'. אבל בכל התורה, ז"א בכל חמשת הספרים חסרים המושגים של: א) עבדי

המלך – עבדי ההיכל, או ב) עבדי האוהל או בית המקדש. – כלומר, אין בתורת משה שום זכר לעבדי המדינה. וכו'. אין אף חוק אחד, אשר יסדר את היחסים החוקיים היום יומיים בין עבדי המדינה ובין המדינה או ביניהם לבין עצמם. ואי־אפשר שלא ימצא בספר החוקים אף זכר לעבדי המדינה, אלמלא היו קיימים באותו זמן עבדים כאלה.

דבר זה מתחוויר לנו ביותר כשאנו משוים את תורת משה עם שאר שלש הלגיסלציות (*) שם אנחנו מוצאים על כל צעד ושעל הוראות בדבר "עבדי המלך" – או עבודת המלך הנעשית על ידי עבדים קבועים "אשר אי אפשר למכרם" או עבדים זמניים, כלומר, אנשים אשר נדונו בעד כל מיני עברות פליליות לעונש "לעבוד עבודת המלך" למשך זמן ידוע (כמו בחוק האשורי), וכו'. בתורת משה אין זכר לכל הדברים האלה, המסקנה היא פשוטה – כמו שפשוטה היא הסבה לדבר: כשניתנו חוקי התורה הנוגעים לעבדות – לא היתה קיימת עוד לבני ישראל מדינה.



2. חוקי העריות שבתורה הם ניגוד למושגי אותה תקופה (עמ' 45)

אם נשווה את החוקים של שלשת העמים הנאורים ביותר שבאסיה המערבית בימי קדם עם חוקי תורת משה, יתגלה הניגוד שביניהם באופן בולט לעיניו של כל מסתכל. כל החוקים האלה על דבר "גילוי עריות" הם מחאה מחושבת ומכוונת לא רק נגד הדת שהיתה השוררת באותה תקופה בסביבת שבטי בני־ישראל, כי אם גם נגד החוקים אשר נתפרסמו על ידי מלכים גדולים בפועל, כובשים ומארגני־מדינות ממדרגה ראשונה, ואשר לפי דעת החוקרים והמלומדים יש בהם משום התקדמות ניכרת בהשוואה עם מה שהי' נוהג בחיי העמים לפני חקיקתם.

בחוג אנשי האסכולה ההיסטורית מיסודם של מבקרי המקרא מבית ספרם של הפרופסורים הגרמנים הישנים והחדשים שוררת הדעה שאנחנו קבלנו את חוקינו אנו מאת הכנענים, שכנינו הקרובים ביותר, או לכל הפחות באמצעות הכנענים. מספיק לקרא את ספרו של אולמסטד (History of Palestine & Syria) בכדי לבא לידי מסקנה שאת חוקינו נתן תחלה איזה מחוקק משכם תחת חסותו האדיבה של אלהי־שכם, ששמו הי' בעל־ברית ושמשה שלנו העתיק את החוקים האלה, ביחוד את "ספר הברית" (עמ' 21–24), מהקודקס הכנעני הזה. לא איכפת לו לפרופיסור הנכבד שבכלל לא מצאו עוד

(*) חוקת חמורבי, החוק האשורי והחתי.

עד היום אצל הכנענים איזה קודקס בכלל. קודם כל הוא מניח: 1) שאם טרם מצאו עד היום, יתכן שימצאו ספר חוקים זה בעתיד, 2) שהכנענים "קבלו" את חוקיהם (אשר שום איש אינו מכיר אותם) מהעמים הגדולים, כלומר מהבבלים, האשורים, החתים ו"מסרו" אותם לנו. 3) שאנחנו בכלל לא היינו מסוגלים לחוקק שום חוקים בהיותנו "רועי צאן" אשר "עלו מהמדבר" לארץ בעלת ציביליזציה ותרבות גבוהה. בכשרון כזה חוננו הכנענים, לפי דעתו. הם חקקו חוקים. מהיכן יודעים אנחנו זאת? פשוט מתורתנו אנו – הלא משה לקח מהם את ספר החוקים והמשפטים, – והוור חלילה. אוחזים בכל מיני להטים כדי להוכיח, כביכול, דעות שאין בהן כל ממשות היסטורית והגיונית ומכיון שבתורה שלנו יש חוקים מצויינים ואנושיים בעניני המצב האישי, אשר לא תוקנו בנקודותיהם העיקריות על ידי שום חוק חדש, ומכיון שאצל הבבלים, החתים, האשורים היו חוקים פרימיטיביים בנדון זה, אשר אף הם לא שונו במשך כל חייהם ההיסטוריים, ומכיון שאנו איננו יודעים בכלל שום דבר על אי-אלה חוקים כנעניים (ומה שאנחנו מסיקים בדוחק ממכתבי אמרנה איננו מעודד ביותר), הרי ברור שהכנענים הם הם שיצרו את ספר חוקינו ואנחנו העתקנו אותו מהם. (מי שרוצה להוכיח בדבר שאינני מגזים ואינני מוסיף משלי כל נופך לדברי הפרופיסור הנכבד, יכול לקרא בעצמו בספרו הנ"ל עמודים 108-122). ואם תשאלוני: מהיכן אני יודע שהפרופיסור הנכבד טועה? הייתי יכול לתת תשובה פשוטה: מן המקור עצמו כלומר, מן התורה, שם כתוב באופן מפורש שחוקינו שם שונים מחוקי הכנענים, ואיני מבין כלל, מאיזה טעם עלינו לזלזל במה שכתוב שם ולבחור דוקא במה שלא כתוב בשום מקום. תשובה זו היא בדיוק כה מדעית כהמצאתו של אולמסטרד, והנמוק הוא פשוט: אם המקור שאנחנו שנינו מסתמכים עליו הוא טוב ומספיק בתור הוכחה נגד עצמו, הרי הוא בלי שום ספק טוב בתור הוכחה לטובת עצמו. אני דוחה בשתי ידי את הבוכהלטריה הכפולה ביחס לערכו המדעי של מקורנו, אין בה משום יושר ואמת, ובעיקר אין בה משום יסוד מדעי. אינני נרתע מלהשתמש בנימוק זה, גם אם יגידו לי: "אתה פשוט מאמין במה שכתוב בתורה". אין לי שום סבה מדעית שלא להאמין, ומכיון שאני מאמין, הרי יותר קל לי להאמין בזה שכתוב בתורה שחור על גבי לבן, מאשר להאמין להשערות קלוטות מן האויר.

ברם, יש לי גם דרך מדעית לעצמי שהיא חשובה מאד דוקא בנקודה זו שאנחנו דנים בה עכשו. אני שואל: לפי איזה חוקים נהגו שבטי ישראל לפני זמנו של משה? וכו'. משה ... ביצע ריפורמה רדיקלית בדיני המשפחה ואישות, אשר את דוגמתה אין אנחנו מוצאים אצל העמים האחרים אפילו אלף שנה אחרי התקופה הכי מאוחרת אשר החוקרים מרשים למשה רבנו להיות בה. וכו'.

ממי קבל המחוקק העברי את חוקי המשפחה שלו, אם בכל הסביבה היה יכול לראות אך ורק את ההיפך? בנידון זה לא השתנו חוקי הסביבה באסי' המערבית מימי משה עד

ימי עזרא ונחמיה. ממי קבלו אותם הכהנים במשך כל זמן קיומו של הבית הראשון, אם לא היו חוקים דומים לחוקי ישראל מצויים בכלל אצל שום עם מן העמים באותו זמן? מה גרם איפוא ליצירתם? הדרישות הכלכליות? להיפך: הגורמים הכלכליים הטורחים חייבו דוקא את קיומם של החוקים הפרימיטיביים: נשואין בתוך החוג המפחתי הצר היו מביאים לידי חסכון הוצאות לשם קניית נשים. לא הי' צורך להקטין את מספר הבהמות או לחלק את הנכסי דלא ניידים כדי לתת מוהר לבנים. וכו'.

בנגוד לכל חוקי הסביבה לא הי' לחוקי תורת משה שום יסוד כלכלי. להיפך, האינטרס הכלכלי הי' נגדם.



3. בתקופת התורה עמד ה"שכיר" על דרגה נמוכה (עמ' 114)

אין בתורת משה שום הוראה על שכירות נכסי דלא ניידים באיזו צורה שהיא. עובדה זו מעוררת לכאורה תמיהון, שהרי קשה למצא איזו שהיא לגיטימציה קדומה או חדשה שלא תהיינה בה כלל הוראות על שכירות קרקעות, בתים דירות, חנויות, מקומות מרעה או חציבת אבנים, למקרה שהיו רק קיימים בחברה בזמן חקיקת חוקים אלה יחסי שכירות. המסקנה הפשוטה: בזמן שנוצרו החוקים האלה לא היו קיימים עוד כלל יחסי שכירות בנכסי דלא ניידים. אין שום ספק שמצב כזה לא יתואר בזמנים, אשר בהם ישבו בני ישראל בארץ, ועוד פחות מזה – בזמן ישיבתם בבבל, ארץ שהיא כולה חקלאית, ואשר בחוקיה קבועים סעיפים רבים המסדרים את היחסים שבין בעלי קרקעות ובין כל מיני ארסים ושוכרים וחוכרים. וכו'.

אין שום ספק שבתקופה שבה ישבו כבר שבטי ישראל על האדמה ויצאו מכלל מצב של בידואים, החיים בעיקר על גידול הצאן והבקר התפתחו אצלם ענפי מלאכה שונים שהיו דרושים לחייהם הכלכליים החפשיים. הופיעו חרש, העוסק בעיבוד מתכות שונות כמו חרש הנחושת והברזל, אשר הי' מכין לא רק חרבות, חניתות חצים ושריונים, כי אם גם כלי עבודה שונים. הופיעו צורפי הזהב והכסף. היוצרים אשר עשו מחומר כל מיני בקבוקים, צלחות, סירים וכו'. חוצבי אבן, חרשי עץ וכל מיני בנאים, פסלים מסגרים, קמה והתפתחה תעשי' שלמה של סריגה ואריגה, אופים ורוקחים וספרים סיפקו את צרכי הרבים. וכו'.

קשה לקבל את ההנחה שבימי יאשיהו המלך הגדול האחרון ליהודה, בערך עשרים או שלשים שנה לפני הגלות לא הי' בירושלים אף חרש ומסגר מלחמה, בו בזמן שיאשי' העיז

לצאת למלחמה אפילו נגד נכו מלך מצרים מהשושלת 26 המפורסמת. ולו היה שמץ של אמת בפי מבקרי המקרא האומרים כי ספר דברים נכתב בשנת 621 לפני סה"נ, לא יתכן שהספר לא הי' מזכיר באיזו צורה שהיא את היחסים שבין החרש והמסגר ובין כל אלה אשר היו מזמינים אצלם שריונים ורמחים, מגינים וציננות, חרבות וקשתות; והרי המלך לא הי' המזמין היחידי, כי גם השרים ואנשי הצבא היו מזמינים נשק לעצמם. ואם יבואו כל מלומדי העולם לא יוכלו להוכיח כי דבר זה הוא בגדר האפשר.

דוקא בס' דברים בשני הפסוקים המובאים (כ"ד, י"ד-ט"ו) יש משהו מוזר ואופיני המחזק את השקפתי זאת. לפי ספר דברים הועמד ה"שכיר" בשורה אחת עם "עני", "אביון". הכתוב רואה אותו כאיש ה"נושא את נפשו" לשכר יומו, ואם לא משלמים לו את שכרו עד הערב אין לו מקור מחיתו. הסעיפים האלה סמוכים לפסוקים על היתום והאלמנה ובכלל הדלים שבדלים הרעבים האומללים מקרב התושבים והגרים. לא יתכן בשום פנים, כי מצב כזה הי' קיים בימי יאשי' המלך. בדברי הימים נזכרים לא רק קורפורציות כ"א גם משפחות שלמות של בעלי-מלאכה, אשר היו מאוכלסות אפילו בכפרים מיוחדים, כמו שהי' נוהג הדבר אצל כל העמים בימי קדם וגם בימי הביניים. (עי' דבה"א, ד', י"ד; כ"א, כ"ג). בימים שבהם בנו את החומה לעיר ירושלים לפי פקודת נחמ' אנחנו מוצאים קבוצות בעלי מלאכה השומרות על חלקי החומה על ידי החיילים, האכרים והאצילים. התיאור שניתן ל"שכיר" בספר דברים תיאור של אדם אביון וגר, מתאים לזמנים אחרים לגמרי, אשר בהם היו כל מעשי המלאכה והאמנות הפרימיטיביים נעשים בתוך המשפחה.



4. תורת משה נכתבה לפני פילוג המלוכה בישראל

אין הבדל בתורת משה בין בני ישראל ובני יהודה. להיפך, בני יהודה הם חלק של בני ישראל, שבט אחד בין שאר שבטי ישראל. מדברי ימינו אנחנו יודעים שלאחר מותו של שלמה המלך נשתנו הדברים. הממלכה האחידה נתפלגה למלוכות ישראל ולמלוכות יהודה. ויש דברי ימים מיוחדים למלכי ישראל ומלכי יהודה. בימי יאשי' מלך יהודה לא הי' קיים כבר בערך זה מאה שנה המושג המדיני "בני ישראל", מכיון שבני מלוכות הצפון הגלו ע"י אשור. הנביאים מבחינים הבחנה יסודית בין שני חלקי האומה, אשר גורלם ההיסטורי היה שונה. בתורה אין כל זכר לזה. בימי עזרא הסופר, אשר לפי דעת מבקרי המקרא כתב את כל התורה או רק חלק גדול ממנה, היה קיים הבדל יסודי בין גולי יהודה וגולי ישראל. גולי יהודה גלו לבבל העיר ולאורך בבל הצפונית ושם נפגשו רק עם חלק

של שבטי ישראל הגולים, עם אלה שהלכו לנהר כבר. אולם כל שאר אוכלוסי בני ישראל הגלו לנינוה, לערי מדי ופרס ולא נפגשו עם גולי יהודה אלא בימי כורש כשהפרסים איחדו את כל הארצות האלו תחת ממשלה אחת והרשו ליהודים לשוב ירושלימה ולארץ יהודה.

פרק ל"ב. זרמים ביהדות

תורת החסידות, ההתנגדות ותורת המוסר

שתי תפיסות התפתחו ביהדות במאות השנים האחרונות - תורת החסידות ותורת המוסר. בצורה היולית היו קיימות אמנם תפיסות אלה גם לפני כן; אולם את גיבושן והעמדתן כשיטות מושלמות המרכזות מסביבן חוגים רחבים המהוים צבורים בעלי גוון מיוחד, הן קבלו רק ע"י מחוללי התנועות - הבעש"ט, ראש תנועת החסידות, ור' ישראל מסלנט, ראש תנועת המוסר.

שתי השיטות עומדות בשתי הרגלים בתחומי היהדות הנאמנה לתורה וחז"ל, ומכל מקום שונות הן ומנוגדות זו לזו. השוני נובע מתוך שכל שיטה בחרה לה כנקודת מרכז, שבו תלויה כל התורה כולה, רעיון אחד מתוך הרעיונות המובעים בתורה וחז"ל.

אין להוציא משפט ולקבוע עם מי הצדק ומי תפס כראוי את רוח התורה וכונתה. ולא רק מפני שאין אנו מוסמכים לכך - יצדק יותר לומר, שלא תתכן כאן בכלל הכרעה. כל שיטה נולדה בזמנה עפ"י גורמים אישיים והיסטוריים ונקלטה באותו ציבור שלו התאימה, ובו פעלה את פעולתה. במקום שנזרע זרע החסידות לא היה רעיון תנועת המוסר ראוי להקלט, והוא הדין להיפך. כל שיטה השפיעה על פי דרכה, לפי תנאי המקום ועיצבה צורות אנשי מעלה, ואף צביון חיים צבוריים, שהביאו ברכה לישראל, כי על כן שתיהן רעננו את המחשבה וחיזקו את המסירות והנאמנות לתורה בתוך המסגרת הקבועה של תורה ומצוות.

על כגון זה יש לומר - אלו ואלו דברי אלהים חיים. שתי השיטות העשירו את המחשבה הישראלית, וכל הטוב מזה ומזה יתוסף אל אוצר קניני הנצח של האומה.



החסידות

א. החסידות לא ראתה את עצמה כמחדשת ביהדות. בשם הבעש"ט מובא: אין בהערתי שאני מעיר לבות החפצים קרבת ה' לא שום חידוש ולא שום הוספה וכו' רק הזכרה, התיסדות והתחזקות ענין האמונה שנשכח מעט מעט (אור ישראל פי"ח), מכל מקום נראתה בעיני רבים כתורה חדשה (עי' שארית ישראל שער הזמנים ג').

החסידות מעמידה את כל התורה כולה על רגל אחת - **אהבת ה'.**

עיקר תורת החסידות בנוי על פיתוח הרעיון שנאמר בקבלה "לית אתר פנוי מיניה"; בהתעמקות ברעיון זה ובהעמדתו כבסיס לכל עבודת האדם בקיום תורה ומצוות, רואה החסידות את עיקר דרך היהדות.

בעל ה"תניא" מפרש באופן זה את הכתוב: "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האֱלֹהִים וכו' אין עוד", שבא לומר שהעולם כולו אינו שום מציאות עצמית, וגם לאחר שנברא אינו אלא אור אֱלֹהִים. דבר האֱלֹהִים אשר היה את העולם עומד ומהוה אותו כל רגע ומוציא אותו מן האין אל היש. יוצא מזה שכל העולם וכל הנמצא בו אינו אלא אֱלֹהוּת. "אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ואת הרוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' וכח פיו - לא היה גשמיות הנברא וחומר וממשו נראה לעינינו כלל". **ותפיסת ידיעה זו בכל עומקה היא המצווה עלינו במצוות האמונה באחדות השם.**

במיצוי רעיון זה עד הסוף מגיעה החסידות לכלל: "האֱלֹהוּת כוללת כל העולמות וכל הנבראים בעולם הן טובים הן רעים" (תולדות, לד), והרע אינו אלא כסא לטוב (שם).

ההבדל שבין טוב לרע אינו אלא באופן **היחס והקשר** לאֱלֹהוּת. הטוב עומד בקשר ישר. היניקה שלו היא בקו ישר. הרע והטומאה מקבלים את יניקתם דרך יותר ויותר מחיצות צמצומים וירידות - בחינת אחורים: "כך גברו ועצמו הצמצומים ובסתר הפנים העליונים עד שיוכלו להתהוות ולהבראות גם דברים טמאים וכו', שיקבלו גם הם חיותם מדבר ה' ורוח פיו בהסתר פנים וירידת מדרגות - בחינת אחורים, כאדם הנותן דבר לשונאו שלא ברצונו שמשליכו לו כלֵאחֵר כתיפו, כי מחזיר פניו ממנו משנאתו אותו" (תניא פ' כ"ב).

ב. האור הא־להי הצטמצם ונתכסה עד כדי אפשרות של הראות, מציאות שבעיני בשר היא נראית כקיימת ועומדת ברשות עצמה ובכוח עצמה. **מטרת עבודת האדם היא להחזיר ולהביא לידי גלוי את האור הא־לוהי הגנוז בעולם.** התוכן הפנימי של כל חטא הוא גילוי עצמיות נפרדת מהא־להות, וזה היה גם עיקר חטא עץ הדעת וצרור החיים לר"מ מליובביץ סי' קע"ז, ועיקר העבודה הראויה היא להגיע לדרגת ביטול היש. "גדולים מעשי צדיקים ממעשה שמים וארץ - היה אומר ר' דוב ממזריץ - שהשי"ת ברא יש מאין והצדיקים מביאים הכל לשרשם - אל האין, ועושים מיש אין" (שפתי צדיקים).

כל כוונה **לשם עצמו** בעבודת ה' הרי היא פגם בעבודה. "כשם שיש אדם המענג עצמו בתענוגים גשמיים, כן יש אדם שמענג עצמו בתורה, תפלה וחדוש שמחדש איזה רמז בתורה ומענג את נפשו והוא הנקרא גן עדן עליון. מי שהכרתו חזקה ולבו דבוק תמיד ברוממות א־להית יבין שצריך לגנות גם בחינת עדונים זאת, לבלי יגיע לו שום תענוג והנאה לצורך עצמו ועיקר הכוונה היא לעשות נחת רוח ליוצרו ולא לעצמו ח"ו" (שם). "צד הקדושה אינו אלא השראה והמשכה מקדושתו של הקב"ה, ואין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו ית' בין בפעל ממש, כמלאכים עליונים, ובין בכח בכל איש ישראל למטה, שבכוחו להיות בטל ממש לגבי הקב"ה במסירות נפש על קידוש השם וכו'. אבל מה שאינו בטל אצלו ית' אלא הוא דר נפרד בפני עצמו אינו מקבל חיות מקדושתו של הקב"ה מבחי' פנימית וכו' אלא מבחינת אחרים" (תניא פ"י ושם עוד פ' ל"ח). "וזהו כלל בכל סטרא דקדושה שאינו אלא מה שנמשך מחכמה שנקרא קדש העליון הבטל במציאות באור אין סוף ב"ה המלובש בו ואינו דבר בפני עצמו ולכן נקרא 'כח־מה'. והוא בהפך ממש מבחינת הקליפה וסט"א שממנה נפשות אומות העולם דעבדון לגרמיהו ואמרין הב הב הלעיטני להיות יש ודבר בפני עצמו כנ"ל" (שם פי"ט).

דרך זו של עבודה ע"י התבטלות עצמית לגמרי היא רק בטבע הנפש הישראלית. "נר ה' נשמת אדם", פי' ישראל הקרואים אדם נשמתם היא למשל כאור הנר המתנענע תמיד למעלה בטבעו וכו' חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה, הגם שתהיה אין ואפס ותבטל שם במציאות לגמרי ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון" (שם).

ועל כן כל מטרה שהאדם מעמיד לעצמו אפי' אם היא למען שלמותו הרוחנית היא פסולה. ו"הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם" הכוונה שהיו רוצים לעשות לעצמם סגופים כדי שיבואו למדרגת רשב"י, ולכך לא עלתה בידם. "ולא יכון בעבודתו רק לעשות נחת רוח לבורא ית' לבד" (מצוואת ריב"ש). ה"יש" עצמו, באיזו צורה של עדינות רוחנית שלא יתלבש, מהוה את המחיצה הגדולה ביותר בין האדם לקונו.

ג. מתוך גישה זו, הוטל עיקר הדגש של עבודת ה' על **התפילה**. "עיקר ענינה ומהותה הוא יסוד כל התורה כולה לדעת את ה' להכיר את גדלו ותפארתו בדעה שלמה ומיושבת בבינת הלב שיתבונן בזה כ"כ עד שתתעורר נפש המשכלת לאהבה את שם ה' ולדבקה בו ובתורתו ולחפוץ מאד במצוותיו. ואין לקחת דוגמא מצדיקים הראשונים כגון רשב"י וחבריו שמתוך גדולתם היה די להם בק"ש בלבד לכל ענין זה שהיה נקנה להם בהשקפה ראשונה בשפלות הלב הנאמן בבריתם אתם" (בית רבי 39-38). על דרך תפילתו של הבעש"ט מסופר שהיה בדרגת התפשטות הגשמיות ודבקות עצומה בא־להים חיים (הגאון ר' מאיר מאוסטרה); ועל ר' מנדלי מויטבסק מסופר שקודם נסיעתו לאה"ק אמר: "יה"ר שאזכה בימי חיי להתפלל תפלה אחת בכוונה".

גם בלמוד התורה יש לראות בעיקר את **הכוונה**. עיקר עסק התורה הוא שידבק את עצמו אל פנימיות רוחנית אור אי"ס שבתוך אותיות התורה, זה נקרא תורה לשמה (תולדות ויצא). אם חסר עיקר זה, יש ולמוד התורה אינו אלא **עצת היצר**: "אין היצה"ר מפתה את האדם שלא ילמד כלל, כי ידוע לו שאין האדם שומעו לזה, כי אז לא יהא חשוב בעיני הבריות ולא יקרא למדן, אבל מפתה אותו שלא ילמד דברים שיבא לו יר"ש על ידם" (צוואת ריב"ש). בקורת חריפה נמתחה על עולם הלומדים והרבנים, "לומדי התורה בפלפול רב, שהם רחוקים מיראת השם ומעבודתו" (מאור עינים, יתרו ונשא), "עושים עטרה מהתורה להתגדל בה, כשלומד הלכה אחת מתפאר מעט, וכשלומד פוסקים או קבלה מתגאה עוד יותר וכו' ובזה יובן הכתוב "על מה תכו עוד תוסיפו סרה" (ישעי' א') יותר שהם מכתתים רגליהם לילך לשיבה ללמוד עוד יותר מוסיפים לסור מהשי"ת" (תולדות). ומסופר בשם הבעש"ט: "פעם אחת הלך לביהמ"ד ולא רצה להכנס ואמר שאינו יכול להכנס מפני שהוא מלא תורה ותפלה שלא עלו למרום מחמת שלא היו בכוונה" (דברי משה).

עד כדי שהתגלתה כמעט נטיה לזלזל בלמוד: "לא ירגיל בזה להיות מתמיד בלמודו רק יתערב עם בני אדם גם כן, ושם ג"כ תהיה יראתו על פניו לקיים שויתי ה' לנגדי תמיד" (תולדות ויצא). "כלל אחר שלא להרבות בלמוד מאד וכו' כי אם נבטל מחשבותינו מן הדבקות בשי"ת וללמד הרבה ח"ו נשכח יראת ה', והיראה היא העקריות" (דרכי ישרים).

בזה פתחה החסידות את הדרך לא־להים להמוני עם - "אם לומד המשנה המחליף פרה בחמור חשוב לפני הבורא, כש"כ עם עושה הדבר ומחליף פרה בחמור ומנהיג עצמו בזה עפ"י התורה ודאי יותר חשוב עבודה מעולה" (לקוטי מוהר"ן קמא סי' ס"ב). "הנשמה אמרה לבעש"ט שמה שזכה שנתגלו אליו הדברים העליונים הוא לא מפני שלמד הרבה מש"ס ופוסקים, רק משום תפילה, שהיה מתפלל תמיד בכוונה גדולה" (שבחי הבעש"ט וע"ע ליקוטי מוהר"ן קמ"ב).

ד. מכיון שהכל הוא מציאות א־להית, והרע אף הוא אינו אלא כסא לטוב, אין מקום אף פעם לעצבות "העצבות היא מניעה גדולה לעבודת השם" (צוואת ריב"ש). "מאורעות העולם אינם יכולים להוציא את האדם ממצב נפש של שמחה". "שויתי ה' לנגדי תמיד" - שויתי, מלשון השתוות דכל מאורע ומאורע שיבא על האדם יהיה שוה אצלו. וכו'. וכל דבר שיארע יאמר: "הלא הוא מאתו יתב" (שם) ואפילו אם הוא עצב ממילי דשמיא יש "שיצה"ר מטעה את האדם ואומר לו שעבר עבירה גדולה וכו' כדי שיהא האדם בעצבות" (צוואת ריב"ש). "וכאשר יתן לב ולהבין שגם כאן הוא ית' אתו אז הוסר ונתגלה הלבוש ונתבטל הצער" (תולדות ויחי).

אין להתגבר על היצר אלא מתוך שמחה "כמו שנצחון לנצח דבר גשמי כגון שני אנשים המתאבקים זה עם זה להפיל זה את זה, הנה אם אחד הוא בעצלות וכבידות ינוצח בקל ויפול גם אם הוא גבור יותר מחבירו, ככה ממש בנצחון היצר אי אפשר לנצחו בעצלות וכבידות הנמשכות מעצבות וטמטום הלב כאבן כי אם בזריזות הנמשכת משמחה ופתיחת הלב וטהרתו מכל נדנוד דאגה ועצב בעולם" (תניא פ' כ"ו). "ואפילו אם נופלים לו הרהורי תאוות ושאר מחשבות זרות בשעת העבודה בתורה או בתפילה בכוונה אל ישית לב אליהן, אלא אדרבא יתחזק יותר ויוסיף אומץ בכל כחו בכוונת התפילה בחדוה ושמחה יתירה בשומו אל לבו כי נפילת המחשבה הזרה היא מהקליפה שבחלל השמאלי העושה מלחמה בבינוני עם הנפש הא־להית שבו,

ונודע דרך הנלחמים וכן הנאבקים יחד כשאחד מתגבר, אזי השני מתאמץ להתגבר ג"כ במאמצי כוחו. שהנפש האלהית מתאמצת ומתגברת להתפלל אזי גם הקליפה מתגברת כנגדה לבטלה ולהפילה במחשבה זרה משלה. ולא כטעות העולם שטועים להוכיח מנפילת מחשבה זרה מכלל שאין תפילתם כלום, שאילו התפלל כראוי ונכון לא היו נופלים לו מחשבות זרות וכו' הוא כמשל אדם שעומד ומתפלל בכוונה ועומד כנגדו העכו"ם רשע ומשיח ומדבר עמו כדי לבלבלו" (שם פ' כ"ח). המלחמה נגד הנטיות הרעות המתעוררות באדם צריכה להיות בעיקר ע"י התעצמות ברעיון של מלא כל הארץ כבודו. הבעש"ט המשיל לזה משל למלך שבנה ארמון גדול באחיזת עינים והזמין את כל השרים אליו, והיו כל השערים והפתחים נעולים. ותמהו זה לזה איך אפשר להכנס בו. עד שבא בן המלך ואמר להם שהכל אחיזת עינים, ואין כאן לא טרקלין ולא פתחים, ובאמת הכל פנוי פתוח ומפולש, והרי אבי המלך לפניכם (כתר שם טוב). הנטיות הרעות הן התגלות הפעולה של הנפש הבהמתית, ויש לאדם להדגיש לעצמו **שלא זהו רצונו האמיתי** – "ירעם עליה בקול רעש ורגז להשפילה, לומר לו (ליצה"ר): אתה רע ורשע ומשוקץ ומתועב ומנוול וכו' ככל השמות שקראו לו חז"ל, באמת עד מתי תסתיר לפני אור אי"ס ב"ה הממלא כל עלמין, היה הוה ויהיה בשוה גם במקום זה שאני עליו כמו שהיה אור אי"ס ב"ה לבדו קודם שנברא העולם בלי שום שנוי, כמו"ש אני ה' לא שניתי כי הוא למעלה מהזמן וכו' מכחיש האמת הנראה לעינים דכולא קמיה כלא חשיבא ממש וכו'. והנה עי"ז יועיל לנפשו האלהית להאיר עיניה באמת יחוד אור אי"ס **בראייה חושית** ולא בחינת טעימה והבנה לבדה כמו"ש כ במקום אחר **שזהו שורש כל העבודה**. והטעם לפי שבאמת אין שום ממשות כלל בסטרא אחרא, שלכן נמשלה לחושך שאין בו ממשות כלל וממילא נדחה מפני האור" (תניא פ' כ"ט), "גם בשעה שהלב חומד ומתאוה איזו תאוה גשמית בהיתר או באיסור ח"ו, יכול להתגבר להסיח דעתו הימנו לגמרי, באמרו אל לבו: אינני רוצה להיות רשע אפילו שעה אחת, כי אינני רוצה להיות מובדל ונפרד ח"ו מה' אחד בשום אופן, כדכתיב: "עונותיכם מבדילים" וכו', רק אני רוצה לדבקה בו" (שם פי"ד).

ו. אכן קיום המצוות לפי תכליתם, דהיינו שיזכו למדרגת "בו תדבק" אינו אפשרי לכל אדם, "לכן אמרו: תדבק בת"ח, שהוא דבוק בשי"ת, ואז על ידו יוכל הוא גם כן להדבק בשי"ת" (תולדות דף ע"ב). כי "בכל דור ודור יש ראשי

אלפי ישראל שנשמותיהם הם בחינת ראש ומוח לגבי נשמות ההמון וע"ה" (תניא פרק א'). המון העם יחד עם הצדיקים מהוים אחדות שלמה "שכשם שיש רמ"ח אברים וש"ה גידים גשמיים כן יש רמ"ח אברים וש"ה גידים רוחניים. והנה המוני עם הם האדם הנקרא גוף וכו' משא"כ הצדיקים העוסקים בתורת ה' הם הנשמה של העולם" (תולדות דף ע"ח). צדיקים אלה הם בחינת דרגא גבוהה יותר שאינה בגדר בחירה, ואין כל אדם זוכה לזה וכו' ולכן אמר איוב בראת צדיקים וכו' כדאיתא בתיקונים שיש בנשמת ישראל כמה מדרגות ובחינות וכו', שאין כל אדם זוכה להיות צדיק ואין לאדם משפט הבחירה על כך להתענג על ה' באמת ושיהיה הרע מאוס ממש באמת" (תניא פי"ד). אכן כשם שמצד אחד נדרש מהמון העם דביקות בצדיק, כן מאידך גיסא תפקיד הצדיק להתחבר עם המוני העם, וכשם שאין תקנה להמוני העם בלי הת"ח כן גדולת הראשים אינה באה אלא ע"י התעלות המוני העם על ידם - "תכלית האדם שנברא בחמר וצורה כדי שיכניע את החמר אל הצורה בפרט אדם אחד, וה"ה בכללות העולם - שיחזיר הרשעים למוטב וכו'. וכאשר המוני העם עולים מדרגה אחת אז גם הראש שבדור יעלה מעלה כמו שמצינו במרע"ה כאשר חנו ישראל בתשובה, שנאמר: "ויחן שם ישראל נגד ההר", אז - "ומשה עלה אל האלהים". וה"ה להיפך ח"ו" (תולדות דף ס"ד). השמעות לראשים הוא תפקיד העם, ונצול השמעות זו לשם העלאת העם הוא תפקיד הראשים". "ראיתי בני עליה והמה מועטים" - ר"ל שהיה יכולת בידם להעלות את עצמם עם בני דורם ולדבקם ע"י תפלה או מוסר בו ית' - הם מועטים. אבל יש עוד תנאי אחד וכו' שבשעת מעשה כשאומר להם דברי כבושים המשבר לבם או מתפלל עמהם ומהרהרים בתשובה אז על כל פנים מדבקים את עצמם בו ונכללים בו שיש שומע ומשמיע שמכוונים לבם יחד לשמים שזה משמיע לש"ש ולא לכבוד עצמו וכיו"ב משום הנאה ח"ו, והם שומעים לש"ש ואינם חושדים אותו בשום דבר, ואז נעשה יחוד עליון" (שם דף נ"ט).

תורת החסידות חוללה תנועה כבירה בה שותפו המוני עם מאחורי מנהיגות שאין אחריה הרהור וערעור, לשם עליה כללית.



ההתנגדות

א. זרמים שונים בחסידות שפיתחו אי-אילו מיסודות החסידות לקיצוניות מופרזת, עוררו חמת קנאות בהרבה קהלות בהן עמד למוד התורה על גובה ותלמידי חכמים גדולי תורה ומדות תפסו עמדה מרכזית בחייהן.

הדרישה לכוונה יתרה בתפילה הביאה לידי הכנות שנמשכו כ"כ עד שעבר זמן התפילה. הדרישה לכוונה מיוחדת הולידה גם צורך של התגודדות למנינים מיוחדים, ואף שינוי נוסח מנוסח אשכנז המקובל, לנוסח האר"י; ואף בזה לא נקבעו מסמרים, וכל בית רבי מצא לאפשרי להכניס שינויים בנוסח התפלה שהיה מקודש מדורי דורות. המנינים המיוחדים ("שטיבלעך") שמשו לא רק לתפלה אלא גם לבית ועד לחסידים, ורעיון של עבודת ה' בשמחה נתחזק לפרקים בצורה מלאכותית ע"י שתית יי"ש וכיו"ב. הזלזול בלמוד התורה ובת"ח והעמדת הדגש בעיקר על העבודה וכוונת הלב, איימו בהקמת דור של עמי הארץ, שלא יהא בהם ריח תורה. ולבסוף, האמונה הבלתי מוגבלת ב"צדיק" ובסגולתו העצמית, ללא כל צורך של גדלות תורנית, נתנה אפשרות לאנשים אשר סמכותם לפעמים מפוקפקת, להוביל אחריהם המונים ללא כל אפשרות של בקורת. ה"צדיקות" כסגולה נפשית עברה בירושה, והעמדה במדרגה שאין להרהר אחריה, וזה היה יכול להיות מנוצל לרעה ע"י חסרי אחריות שיובילו את צאן מרעיתם בדרך חתחתים.

עיקר המלחמה בחסידות במובן ההמוני היתה מכוונת כנגד היסודות הללו שהוכרו כמסוכנים: זלזול בדינים המקובלים, שמחה שיש בה גם משום קלות ראש כמטרה מקודשת לשם שמים, ואמונה בלתי מעורערת בצדיק.

אולם יש להוסיף שגם עצם הרעיונות שעליהם התבססה החסידות ובהם ראתה את עיקר דרך עבודת השם, אף הם הוגדרו כמטעים ובלתי נכונים במדה מרובה.

ב. בטויו לשיטה המתנגדת יש למצא בספר "נפש החיים" לר' חיים מולוז'ין ז"ל, זה התלמיד המובהק של הגר"א, אשר יסד את ישיבת ולוז'ין המפורסמת עפ"י הקוים שצוינו בספר הנ"ל.

"נפש החיים" אמנם אינו סותר את עיקר הנחת החסידות בהבנת "מלא כל הארץ כבודו", ו"לית אתר פנוי מיניה", הנלמד בחכמת הקבלה. אף הוא

מפרש את אותה משמעות בפסוק "וידעת היום וכו'" כמו בעל התניא (שער ג' ושם פ"ג). אולם הוא אינו מסכים לראות את העמדת רעיון זה במרכז עבודת האדם - "אין הדבר אמור אלא לחכם מבין בדעתו פנימיות הענין **כשעורא דלבא בלבד ברצוא ושוב**" (שם). בעמדו על הסכנה שרעיון זה כשלא יתפס בעומק כוונתו יכול להביא - מאחר שהכל אִלֵּהוּת גמור, הרי שוב גם מעשי עבירה והרהורי עברה (בלשונו שם מדובר על מקומות המטונפים, אולם ברור שכונתו היא הלאה הרחק מזה. עי' לקוטי מוהר"ן תנינא י"ב) אין להלחם בהם. ומזה "יוכל להולד ח"ו הריסת כמה יסודות תוה"ק" (שם), הרי הוא מסביר את הדבר עפ"י הנחה, שיש **לראות בה את קוטב הקו המבדיל בין החסידות לבין ההתנגדות**, והיא: שיש הבדל גדול בין האמת המוחלטת שמצדו יתב' לבין האמת של **בני אדם** כיצורים, כי ודאי "האמת שמצדו ית' גם עתה אחרי שברא וחדש העולמות ברצונו, הוא ממלא כל העולמות והמקומות והבריאות כולם בשיווי גמור ואחדות פשוט ואין עוד מלבדו כמשמעו ממש" (שם פ"ד). אולם כ"ז כלפי הבורא, לא כן כלפי האדם אשר נברא כמציאות נפרדת וכך הוא רואה את עצמו ואת העולם כולו "הן הן גבורותיו ונוראותיו ית"ש שאעפ"י כצמצם כביכול כבודו ית' שיוכל להמצא ענין מציאות כמו שהם נראים, **שעל פי זאת הבחינה נבנו כל סדרי חיוב התנהגותנו**" (שם פ"ה).

ג. תפקיד האדם הנהו העלאת העולם ע"י הסדר אשר **נקבע לו ע"י הבורא** והוא תורה ומצוות, עפ"י מה שנמסר לנו ביאורם וענינם ע"י חז"ל ופוסקים ראשונים ואחרונים. דרך זאת בהשמרה בקפדנות יש בה בכדי להביא לשלמות זאת כפי שהובטח, ומאידך כל סטיה מדרך זאת אפילו בכוונה טובה לא תוכל בשום פנים להביא לזה. "לא בשמים היא", - לבל יתחכם האדם הגדול שהשגתו מרובה לומר אנכי הרואה סוד וטעמי מצוות בכחות ועולמות העליונים שראוי לי לפי שורש נשמתו או למי ומי לפי שרשו לעבור ח"ו על איזו מצוה, או לדחות שום פרט מפרטי המעשה לעשותה מדעת ואף דקדוק אחד מדקדוקי סופרים". "אנו אין לנו אלא לשמור ולעשות ככל הכתוב בתוה"ק שבכתב ושבע"פ ככל משפטם וחוקתם בזמנם ופרטיהם ודקדוקיהם, בלי נטות מהם נטיה כל דהו" (שער א' פ' כ"ב). אף **הכוונה** אינה העיקר במעשי המצוה, עצם קיום המצוות יש בתוכם כח הפעולה וכוללים את עומק הכוונה - "כשיקיימם כל איש ישראל כראוי אף אם לא יכוין וגם

לא ידע כלל טעמי מצוות וסודות כוונתן עכ"ז נתקיימו המצוות ויתוקנו על ידיהם העולמות ויתרבה בהם קדושה ואור בכל מצוה לפי שעתה ומקורה וענינה וכו', העיקר בכל המצוות לעיכובא הוא פרטי המעשה שבהם" (שם).

ד. אין הדבקות המטרה העיקרית של מעשי המצוות שאם כך "הרי אין דבקות יותר נפלא מאמירת תהלים כראוי כל היום". העמדת הכוונה של "לשמה" ומחשבת הדבקות במרכז בקיום המצוות גורם למכשול והוא "פרי חטאת לכמה המונעים עצמם מעסק התוה"ק בחשבם כי ענין לשמה פירושו דבקות גדול בלי הפסק. וגם דעה חולה יותר מזה שסוברים בדעתם שעסק התורה בלא דבקות אין כלום וללא תועלת ח"ו". עיקר כונת "לשמה" אינו אלא לשם התורה, וזה "היפך מאשר שגו בזה כמה מרבת עמנו, שקובעים כל עסק לימודם בספרי יראה ומוסר בלבד, שכמו בענין קדימת האוצר לתבואה שבתוכו וכי יעלה על לב האדם כיון שכל קיום ושימור התבואה הוא ע"י האוצר יתעסק כל זמנו או רובו בבנין האוצר בלבד ולא יכניס בו תבואה לעולם" (פ"ח).

כעצת היצר יש לראות את ההנחה "שכל תורה ומצוה בלי דבקות איננה כלום", שזאת הדרך היא עד אבדון תאכל וכו' שהעיקר בכל המצוות הוא החלק המעשי" וטהרת המחשבה אינה אלא מצטרפת למעשה, ולמצוה ולא לעיכובא", "וכל המרבה לדקדק במעשיו הרי זה משובח". "ולא זו בלבד שבמצוות מעשיות העיקר בהם הוא החלק המעשי, אלא שגם במצות תפילה שנקראת עבודה שבלב, עכ"ז העיקר שצריך אדם לחתך בשפתיו דוקא כל תיבה ממטבע תפילה" (שער ד' פ"ה, פ"ו).

מעשי המצוות שהאדם עושה פועלים מצד עצמם בכל העולמות, ועל כן צריך האדם לדקדק בהם כל פרט ופרט "ומה רבו מעשיו וכו' שכל אחת עולה כפי שרשה לפעול פעולתה בגבהי מרומים וכו' ובאמת כל איש החכם ויבן את זאת לאמתו לבו יחיל בקרבו בחיל ורעדה בשומו על לבו על מעשיו" (שער א' פ"ד).

ה. בתוך המערכת הכללית של המצוות, הדגש מוטל על לימוד התורה, שהוא עיקר העיקרים "שבהעסק והעיון בלבד הוא דבוק ברצונו ודבורו חד" (פ"ו), "שמקור שרשה העליון של תוה"ק מאד נעלה מעל כל העולמות" (פכ"ו), "משא"כ בכל המצוות ואפ"י מצות תפילה וכו'. ולא עוד אלא שגם כל עיקר

תפילה אינה תלויה רק בעסק התורה ובלעדה אינה נשמעת ח"ו" (פכ"ו); "ולא עוד אלא שגם אותה הקדושה וחיותן ואורן של המצוות שמקדשים ומחיים להאדם שמקיימן, הוא נלקח ונשפע רק מקדושת ואור התוה"ק, כי המצוה לית לה מגרמה שום חיות וקדושה ואור כלל, רק מצד קדושת אותיות התורה הכתובות בענין אותה מצוה" (פל"ה). וכל קיומם של כל העולמות הוא רק ע"י הבל פינו והגיונונו בה. "והאמת בלי שום ספק כלל, שאם היה העולם כולו מקצה אחד ועד קצהו פנוי ח"ו אפילו רגע אחד ממש מהעסק וההתבוננות שלנו בתורה, כרגע היו נחרבים כל העולמות העליונים והתחתונים והיו לאפס ותהו ח"ו" (פי"א). אף קניית היראה שהיא תנאי לחכמה אינה דורשת עמל ויגיעה לאדם הקבוע בעסק התורה, "כי התורה הק' מעצמה תלבישהו יראת ה' על פניו במעט עמל ויגיעה ע"ז, כי כך דרכה וסגולתה של תוה"ק" (שם פ"ה).

ו. אפשרות זו של התעסקות במצוות וכן בתורה כל אחד ואחד בחלק התורה המתאים לו, ניתנת ביד כל אחד ואחד והיא גם חובתו. אין לראות באחד נבחר, צנור להשפעה בעולם - "וידעת היום והשבות אל לבבך וכו' היינו שלא לכוין להשתעבד בשום עבודה לאיזה כח וכו'. וזה הכל עבודה זרה גמורה וכו', ואפילו להשתעבד ולהדבק באיזה עבודה לבחינת רוה"ק שבאיזה אדם נביא ובעל רוה"ק, גם זה נקרא עכומו"ז ממש".

כל אדם דרכו נכונה לפניו ובידו להגיע בכח מעשיו הוא עד כסא הכבוד. אין צורך בזה לשום מתווכים ולשום משפיעים. התורה היא הקשר היחיד של האדם עם קונו.



השלילה של שיטת החסידות אגב שימת הדגש על הדקדוק היבש של מעשה החיצוני של המצוות והקדשת כל תשומת הלב על לימוד התורה, היתה הקו האופייני של ישיבת וולוז'ין ושל בנותיה שקמו כמתכונתה בהרבה מעירות ליטה. אולם זה גרר בעקבותיו מיעוט התעמקות בעניני מחשבה של התורה מה שיצר לעתים קטנות מוחין ויובש איום של המעשים. לא תמיד גם שימש עצם לימוד התורה כתריס בפני קלקול המידות, יש ולימוד התורה נעשה לעטרה להתגדל בה, יש ובכפיפה אחת עם גדלות

תורנית שכנו גם מדות משחתות. שטח המחשבה שלא נוצל נשאר פרוץ לרוחות זרות של השכלה שהתחילו אז לנשב בעיירה הליטאית.

הטענות שבשעתם עוררו כמה מגדולי החסידות על הלימוד היבש שאין עמו לחלוחית של דבקות, התחילה להשמע גם בקרב היהדות שראתה בלימוד התורה כשלעצמה תרופה לכל. ר' ישראל סלנטר זצ"ל מתאר את המצב במלים הבאות: "גם הנה אשר מלפנים בישראל היה התורה והיראה תמים יחדו וכו' הנה עתה בעוה"ר התפרדה החבילה נתקו המוסרות ונפסק הקשר המחבר אותם יחד" (הקדמה לס' אור ישראל). הורגש הכרח להשלים את החסר בשטח המחשבה, שבהסתמכה אמנם **על אותם היסודות** שב"נפש החיים" הנ"ל, תשמור יחד עם זה על הלשד העיוני שלא יהפך את התורה והמצוות לדבר חיצוני שאינו משפיע על האדם. למטרה זאת קמה תנועת **המוסר**.



תורת המוסר

א. אם כי **כתנועה** קם המוסר רק ע"י ר"י סלנטר, הרי **תורת** המוסר, כלומר, עיקר הרעיון שעליו תנועה זו מבוססת, היתה קיימת גם לפני כן, והיתה נחלתם, אם כי לא כמגובש, של אותם חלקי יהדות בהם לא קנתה החסידות זכות אחיזה. את עיקרי השיטה המוסרית יש למצא בס' הקלאסי שלה "מסילת ישרים" לרמח"ל.

תורת המוסר רואה כמטרת חיי האדם כפי שנקבעו ע"י הבורא את הדאגה **לשלמותו וטובו**; ובתורה, בהעמדת ההדגשה על **היראה** הנרכשת על ידה - את הדרך בכדי להגיע למטרה זו.

"מה חובת האדם בעולמו?" זו השאלה ש"המסילת ישרים" מציג בפתח הספר. העולם המדובר כאן "עולמו" של הפרט הוא, רשות יחידו, והחובה הנידונה לא למישהו אחר - שוב אינה **לעצמו**. מה צריך האדם לעשות בכדי לרכש את טובו?

ברור שגישה זו אינה באה לחתור תחת הנטיה של האדם לדאוג לעצמו ולטובת עצמו, אדרבא בשם נטיה זו עצמה היא באה אל האדם, היא מעוררת אותו לפעולה. מטרתה היא רק להוכיח, שהערכת הטוב הרגילה אצל האדם היא מוטעית, ושמיילא הדרכים שנקוטים בהם כרגיל **אינם** יכולים להביא למטרה הנכספת, היא טוב האדם ושלמותו. "האדם לא נברא אלא **להתענג**" – זאת היא ההנחה הכללית של התשובה על השאלה הנ"ל, השאיפה של האדם לתענוג היא מטרה ליגלית בהחלט, ולא זו בלבד שהיא מותרת, היא גם **חובה** כי על כן חתירת האדם להשגת טובו הנה מילוי הכוונה שהיתה לקב"ה בבריאתו את העולם. עיקר הקוץ שבאליה הוא, שרגילים במחשבה שטחית **להחליף** את מושג הטוב עצמו – "כל מה שיחשבוהו בני אדם לטוב אינו אלא **הבל ושוא נתעה**", שהרי "לא יוכל שום בעל שכל להאמין שתכלית בריאת האדם הוא למצבו בעוה"ז, כי מה הם חיי האדם בעוה"ז, או מי הוא ששמח ושלם ממש בעוה"ז וכו' אחד מני אלף לא ימצא שירבה העולם לו הנאות ושלוה אמיתית".

ומכיון שהאדם לא נברא אלא להתענג, ומכיון שתענוגות עוה"ז הם הבל, הרי שחובת האדם **להפנות את** הרצון הטבעי שלו להתענג לדרך המובילה "לתענוג **האמיתי** והעידון הגדול שיכול להמצא" – "להתענג על ה' וליהנות מזיו שכינתו".

לבני אדם "הפתאים" המבקשים להקל על עצמם באמרם לא ניגע את עצמנו "די שלא נהיה מהרשעים לא נדחק את עצמנו בגן עדן לפני ולפנים", יש להסביר שאין זה אלא פיתוי כוזב של היצר שהרי "עינינו הרואות כל עמל אדם להנשא על מי שיוכל ולשום מקומו בין הרמים יותר כי **היא קנאת איש מרעהו**", ואיך יוכלו לסבול שיראו עצמם "שפלים במקום המעלה האמתית והיקר הנצחי".

אף כאן, כפי שיש לראות, אין הקדשת מלחמה על נטית "קנאת איש מרעהו", להיפך, קנאה זאת **עצמה** מנוצלת כדוחף לשאיפה לקראת השלימות.

ללמד את האדם **איך** להתענג, היא מטרת התורה, ותורת המוסר באה לפענח את זה בתורה ובמצוותיה. בהעמידה באור זה את מטרת הבריאה ועבודת השם של האדם, מתברר שעבודה זאת שה' דורש מהאדם אין זו איזה דרישה של תקיף שהכח בידו והרשות בידו להתנהג כך כפי שרירות

לבו, אין כאן אלא הדרכה נאמנה של אב אוהב, השם את היד על שכמך ומורה לך את **דרכך** הנכונה.

ב. משום מה נוטה האדם לטעות בהערכת עניני העולם? משום מה נוטה הוא לראות טוב במה שהוא בעצם הבל ושוא? האם לא היה בידי הבורא להכניס באדם נטיה טבעית לבחור בטוב ולמאוס ברע? ואם כן, האם לא נוכל להוכיח ההיפך - מכיון שהבורא ברא את האדם כך, שמא כך צריך להיות?

התשובה לזה היא, שאדרבא, העולם נברא **בכוונה תחילה** כך, כי רק באופן זה יכול האדם להגיע לשיא הטוב ושיא השלמות ולא באופן אחר. "כי כל עניני העולם בין לטוב בין לרע הם **נסיונות לאדם**". לא השלוה והאושר הם בעלי ערך שהוא ולא העוני והיסורים הם דבר של ממש בכדי להדכא מהם, כל זה אינו אלא אמצעי, **מחזה תעתועים**, שהאדם נתון בו בכדי **להתגבר** עליהם והתגברות זאת היא שמביאה את האדם לשלימותו.

"יצר לב האדם רע מנעוריו". טבעי הוא הדבר. אין לחפות על זה ואין להתעלם מזה. זאת תהיה רק אונאה עצמית, שלא תביא תועלת לאדם אלא להיפך תרדים אותו ותמנע ממנו את דרך השלמות. חולי נפש הננו מטבע בריטנו, זה מוכרח להיות ככה, זאת היא **הנורמליות** שלנו, בל יואל מישהו לראות את עצמו או את מישהו אחר יוצא מן הכלל. אין מקום כמובן לפי זה גם להעדיף את ישראל ולעשותו בנידון זה יוצא מן הכלל. שאיפות קבועות מלידה לטוב **אינן** מעלה כלל. הרי עיקר התפקיד הוא להלחם עם הנטיות הרעות להכניען, איך יתכן איפוא לראות מעלה בטוב לב תורשתי. אדרבא, "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו".

אולם, מצד שני, אין זה צריך לשמש גורם מיאש כלל. הכרת חולשתינו אינה צריכה להפחידנו, הרי תחלת ברייתנו היתה ככה, משום מה נכעס איפוא על עצמנו, על שהננו מוצאים ששאיפות ירודות מקננות בקרב לבנו? הן זהו נורמלי בהחלט, ורק זהו שנותן טעם ומגמה לחיים!

הכרה זאת צריכה רק לדרבן אותנו לפעולה: עם הכרת חולשותינו **אסור** לנו להשלים אתן, תפקידנו להתגבר עליהן, **ובכחנו** להתגבר עליהן, לשנותן מן היסוד ולהפנותן לאפיק מבורך.

"אל יאמר האדם: את אשר עשה אֱלֹהִים אֵין לשנות. והוא ית' הטביע בי כח הרע ואיך אקוה לעקרו מהשרש. לא כן הדבר. כוחות האדם בני כבישה גם בני חילוף המה. כאשר עינינו רואות בטבע בעלי חיים, אשר האדם רב חילו לכובשם במאסר רצונו לבל ירעו ולבל ישחיתו, גם לעשותם בני תרבות להפוך טבעם ולעקור משורש רע תכונתם, כן האדם עצמו יש לאל ידו לכבש טבעו הרע לבל יצא לפעולה, **וגם לשנות** טבעו" (אור ישראל).

חשיפה אכזרית לראוה של כל הנטיות העכורות השוכנות בקרב האדם, שהאדם נוטה לראות בהם חלק מה"אני" שלו, תוך לימוד תכסיסי הערמומיות וההסוואה של היצר בהם הוא משתמש לפיתוי האדם ולהטעיתו, והתחלה נמרצת של **חינוך עצמי** לשם כיבוש התכונות הרעות עד כדי שינויים מן היסוד, היא מטרת המוסר.

ג. כיצד עושים זאת? גישה בכחות עצמיים לעבודה רבת אחריות זאת, היא מחוסרת כל סיכוי להצלחה. "בראתי יצה"ר - בראתי לו **תורה** תבלין". טרם השתחרר האדם משלטון היצר, הרי השכל עצמו משוחד ממנו ואינו מסגל לראות נכוחה. "התאוה בוערת **והנטיה** דולקת לטהר את השרץ אשר טמא טמא יקרא" (אור ישראל). את התרופה יש למצוא בתורה **ורק בה** - "אל תקח את שכלך אפילו למשענה" (הגר"א).

הכח העיקרי שבכוחו לחולל את המהפכה באדם **היא היראה**, ותנועת המוסר הכריזה שהיא באה "להקים את סוכת ה**יראה** הנופלת להרים קרנה" (הקדמה לס' אור ישראל). כל מטרת תורה ומצוות היא בכדי להשריש את היראה הזאת בקרב האדם - "למען תלמד ליראה". תוכן הנטיות הרעות הוא **בחושים**, על כן השכל לבדו לא יעצר כח להשתלט עליהם, רק היראה אשר אף היא מקורה בחושים היא אשר תוכל להשתלט על התאוה, לרסנה לבלי תעבור גבוליה, והיא אשר תברר לאדם באיזה מדה מעשיו נובעים מתוך אונאה עצמית והגררות בהמתית אחרי החושים (אבן ישראל ט').

"חפשי האדם בדמיונו ואסור במושכלו. הדמיון נחל שוטף והשכל יטבע, אם לא נולחנו באניה והיא **רגשת הנפש וסערת הרוח**" (הנ"ל).

המצוות ערכן בעיקר במידה שהנן נעשות מתוך התבוננות מחשבתית ומתוך כובד ראש ואי הסחת הדעת מהמטרה שלהן, שהיא קניית היראה, ועל כן אסור להשאיר את הכל בידי השיגרה. יש צורך ב**לימוד** מוסר מדי יום יום בכדי לפקח על **עצמו** ולראות באיזו מידה הדברים מתקדמים לפי התכנית הרצויה.

דרכי לימוד המוסר נפרדות לשני ראשים: א', להלהיב את הנפש ולזכך את הרעיון "בשפתים דולקים", בניגון עצוב המשפיע על האדם להוריד את כח הבטחון העצמי, הטבעי אצל האדם מעצת יצרו, לזעזע את האשיות הפנימית של הנפש עד אשר יתלהב הלב ויוכל להשפיע על האברים להוציא את מעשה הטוב לפועל, **אם ברצון ואם בכפייה עצמית**; ב', לתכנן תחבולות להקטנת הנסיון, ע"י ניצול כוחות נפש מנוגדים, שיקלו להתגבר על הסתערות היצרים.

אחת התחבולות היא **שינון** פתגמי מוסר חריפים, שהשפעתם הורגשה אצלו. תוכן השינון הוא, לפי הסברת ר"י סלנטר, להעביר את ההשפעה מהשכבות העליונות של התודעה אל תת-התודעה, אשר בכחה מתמלאים כמה דברים אצל האדם באופן אוטומטי מבלי כח המחשבה והשיפוט כלל. אף כאן ההצעה היא להלחם עם היצרים בנשקם הם - כל עיקר כוחם הוא בהיותם כחות דוחפים תת-תודעתיים ולכן יש לגייס גם נגדם כחות מעין אלה.

יחד עם זיכוד רעיון עבודת אלהים, מלראות בו רק ענין של מילוי רצון הבורא המצוה, מחזיר המוסר על כנו את ה**יראה** הפשוטה החושנית, יראת העונש - יראה תתאה.

אולם היראה אינה מטרה לעצמה, מה שהיה בכחו לדכא את האדם, או להוליד אצלו רצון התמרדות, עיקר ענינה אינו אלא לפעול על האדם **כסם מרפא**. לא נעימים אמנם תיאורי העונש, כשם שלא נעים שבעתים העונש עצמו, אולם על האדם לזכור שכל זה אינו אלא לטובתו הוא, בזה יאחז וימצא את עוגן הצלתו.

ד. תורת המוסר מלמדת להכיר את האדם, את חולשותיו, את מאוייו את המקורות הנעלמים לעתים קרובות מהכרת האדם עצמו המהוים את הכח הדוחף למעשיו; היא מלמדת לחפש אחרי הנקודה המיקרוסקופית שממנה מסתעפים אח"כ הפרשים ענקיים, חוט השערה שממנו נארגים עבות העגלה של החטא, ומאידך, היא מורה את הדרך כיצד להתגבר על החולשה ולהתקדם בדרך השלמות האמיתית.

את המקורות ללימודים אלה המוסר מחפש ומוצא בתורה שבכתב ושבע"פ. הטיפוסים העוברים בתורה, הן ה**חיוביים**, אנשי המעלה אשר יש

ללמוד מהם, ועליהם אמרו: חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי, והן השליליים, אשר ירדו לתהום השחיתות וההתנוונות; דרך העליה של ענקי הרוח, ודרך השאול של המשחתים נלמדים בכל פרטיהם בהדרגת חז"ל המראים על מקור טעותם; באור דברי חז"ל אלה משתקפת כל חולשה קלה, כל פניה מסוכנת, בלתי מורגשת בעין הרגילה, ומתוך כך לומדים ממה יש להזהר ומה הן דרכי העליה.

ע"י המוסר האדם לומד לאמן את כח רצונו, הוא מעמיד לעצמו תביעות חמורות, והוא עצמו עומד על המשמר להוצאתם הנאמנה לפועל. הוא לומד לשפוט את עצמו ואת אחרים באוביקטיביות, הוא חותר תמיד אל נקודת האמת ואינו נרתע מפני קשיים; איש המוסר מקבל ע"י האימון הבלתי פוסק כשרון להוציא אל הפועל דברים כאלה, שבתנאים אחרים הם נראים כבלתי אפשריים לאדם זה.



תורת המוסר היא תורת **היחיד**. היא אינה מטילה שום ערך מיוחד על צבור **בתור צבור**. הצבור אינו מופיע לפנייה אלא כאוסף של יחידים. ראית העם **כיחידה אחת** שיש בו יותר ממה שיש בכל יחיד, זה אי אפשר למצוא במוסר, יתר על כן, זה **מנוגד** לעצם מהותה. ומכל מקום **בעקיפין** מושגת כאן הרמת ערך הצבור. למרות שהמוסר אינו בא לשלול את אהבת האדם לעצמו ודאגתו בראש וראשונה לעצמו, הרי הוא נלחם בגילויים **השליליים** של אהבה עצמית ודאגה עצמית זאת, במדה שזה משתקף כרגיל בחברה. בפיתוח ורכישת המחשבה המוסרית מתברר לו לאדם שלא זה בלבד שההטבה שהוא עושה לחברו אינה מתנגשת בטובתו הוא אלא אדרבא, היא הנה בעצם **טובה יותר גדולה** לו מאשר לחברו. "נברא העולם באופן שמה שהוא **דואג לזולתו, היא היא דאגת עצמו**" (ר' שמחה זיסל מקלם). דוקא האהבה העצמית היא היא שצריכה להמריץ אותו לפעולות מעין אלה, שיש בהם באופן שטחי משום פגיעה בשלומו וטובתו. הצבור נבנה ע"י ההשתלמות של היחידים גם משום, שהצבור נבנה מיחידים אלה ועל כן הוא ממילא מתעלה בעליתם, וגם משום שהיחיד אינו יכול להשיג את דרך שלמותו אלא ע"י פעולה לטובת אישים אלה המהוים את הצבור.

אולם את עיקר תפקידו רואה המוסר בבניית **היחידים** אנשי עליה, שכל אחד שקול כצבור כולו.

נספחות

**א. אומה קשורה עם עברה *
אחה"ע. על פרשת דרכים
1. מתוך ח"א (עמ' פ"ד, דביר)**

ה"אני" של כל איש הוא הסכום היוצא מחבור זכרוננו עם רצוננו, מהתאחדות העבר עם העתיד. כשאדם אומר "אני" אינו מכון לשערות ראשו וצפרניו, שהיום הם כאן ומחר מתגוללות באשפה, ואף לא לידיו ולרגליו ויתר אותם חלקי "בשר ודם" הפושט צורה ולובש צורה, כי אם לרוח או לכח הפנימי, המאחד באיזה אופן נסתר את כל הרשמים והזכרונות של העבר עם כל החפצים והתקוות לעתיד ועושה מכולם יחד בריה אחת שלמה. וכו'.

גם ה"אני" הלאומי של עם ועם אינו בעיקרו ויסודו אלא תערובת עבר ועתיד: זכרונות ורשמים מצד אחד ותקוות וחפצים מצד אחד, האחוזים וקשורים אלו באלו ומשותפים לכל אישי העם.

2. מתוך ח"ד

הכרה לאומית "חפשית" מן העבר הלאומי – זהו אבסורד שלא נשמע כמוהו בשום אומה ולשון. אין מצוי יכול להשתחרר מתנאי מציאותו הטבעיים אלא אם כן "ישתחרר" עם זה מעצם מציאותו. וכי יכול אילן להשתחרר משרשיו הטמונים בעמקי האדמה ושוללים ממנו את חופש התנועה? ואם יחמול עליו הגרון וישחררהו – מה תהא עליו? גם ההכרה הלאומית שרשיה טמונים עמוק בקרקע העבר הלאומי שממנה היא יונקת ונוזנת וחיה, ואם "תשתחרר" מיניקה זו, אין לה תקומה. צבור אנשים שבאו מכל קצוי ארץ למדינה אחת ומצאו בה מקום לעבודה פרודוקטיבית עדיין אינם אומה אחת ואין להם הכרה לאומית משותפת אלא הכרת אינטרסים משותפים בלבד. רק עתה, אחרי מאות שנה של עבודה פרודוקטיבית, מתחילות להגלות באמריקה סימני התרקמותה של אומה חדשה "אמריקאית", ועוד כמה דורות יעברו עד שיגיע יציר זה לגמר היותו – אין השרשים עמוקים די צרכם!

ההיסטוריה יודעת רק נסיון אחד של אומה בת תרבות – האומה הצרפתית לפני מאה ועשרים שנה, שרצתה לעקור מן השורש את העבר הלאומי ולמחות כל זכר לו, עד למנין שנים ושמות חדשים חדשים. ומה עלתה בידה? לא היו ימים מועטים והכירה בטעותה; השרשים לא נעקרו, והאילן עדיין עומד ומהם הוא יונק.

* לפרק א'

ב. קיימת תורשתיות רוחנית *
ג. טורבו. הפסיכולוגיה של הצבור, תורשה וסביבה (עמ' 57)

– יש חכמים המודים בתורשה גופנית וכופרים בתורשה רוחנית. ויש בכך משום חוסר הגיון ועקביות. וכו'. יש פרצוף גופני-רוחני ליחיד; וכמו-כן – אם כי, כמובן מאליו, מטושטש הרבה יותר – לקיבוץ, המורכב מיחידים, שכרגיל דומים הם קצת יותר זה לזה מאשר ליחידים אחרים: לקיבוץ, אשר השם "עם" יקרא עליו. וכו'.

אמנם אורגניזמוס ציבורי רחוק מאד מהיות העתקה מורחבת מאורגניזמוס יחידי, ובכל זאת אורגניזמוס הוא עפ"י דרכו; יש בו אחדות פנימית ידועה, אינטגרציה של החלקים, שיתוף שאיפה ופעולה, חיים ומות. ואם הדבר כך, – הרי שיש להבחין פרצופים לאומיים יסודיים מבחינה גופנית, וכמו כן דרכי-מחשבה אופני-הרגשה, תגובות מזג לאומיים. וכשם שהראשונים עוברים בירושה ומטביעים במדת-מה את חותמם על פני רוב העם, כן יעברו גם האחרונים (בגבולות ידועים) מאבות לבנים ויהוו באחדותם את אופיו של אותו עם, את הפסיכולוגיה שלו.



התוצאה הברורה למדי (מנסיונות עם "תאומי זהות") היא, שהסביבה יש לה אמנם חלק הגון בעיצוב האישיות ובהבלטת קוים ידועים בפרצופה הגופני והרוחני; ואולם החומר היסודי של האישיות מן הטבע הוא בא, והקוים הראשיים של הפרצוף העתיד לבא הותוו ברקמה של פלסמת-הזרע ברגע הפגש תאי-ההפרי' שבזרע האב והאם ובהזדווגם ל"זיגוטה" אחת: הכרומוזומים והגנים – אין השפעתם בטלה לעולם, "וקול הדם" ההומה במעמקים איננו משתתק לחלוטין בתוך הרעש והמהומה של הסביבה החיצונית.



ג. על הסטיות מרוח ישראל **
אחה"ע. עפ"ד (מתוך ח"ב)

בין הקולות השונים והמשונים שנשמעים בערבוביה בתוך המהומה הכללית השולטת עתה בקרבנו, ישנו אחד "משמיע חדשות" העושה רושם זר מאד. וכו'. יחידי סגולה שומעים ומבינים מהיכן הקול יוצא, ולפי שמבינים זאת, יפטרוהו במנוח ראש וילכו להם

** לפרק ה'

* לפרק א'

בדרכם. אבל בני הנעורים, שלבם ער ומתפעל מכל חדש מטים אוזן אל המלה "החדשה" הנשמעת להם בקול זה. וכו'. המלה היא: "שינוי ערכין", והרעיון הוא בערך זה: כל מהלך חיינו מימי הנביאים ועד עתה נראה להם, לבעלי המלה הזאת, כשגיאה אחת ארוכה, הצריכה תיקון יסודי מיד. כי העם הזה יוכל פתאום אחרי שנות אלף "לשנות את ערכיו", לותר על יתרונו החומרי, הממשי, את ה"ספר" על ה"סיף", והיהודי המוחשי נעשה כמו טפל לתורת המוסר המפשטת. צריכים אנו קודם כל לשנות את הערכים המוסריים השולטים בנו, להרוס בלי חמלה בבת אחת, את כל הבנין ההיסטורי שנחלנו מאבותינו, אשר נבנה על יסוד השגיאה המסוכנת הזאת של יתרון ערך הרוח על החומר והשתעבדות החיים האישיים לחוקים מוסריים מפשטים, להרים את מעלת הגשמיות על הרוחניות, להסיר את הכבלים מעל הנפש החפצה חיים, לעורר בה חבה יתרה לתגבורת רצונה, להשיג מאוייה בזרוע, בחירות בלתי מגבלת, וכו'.

קשה להבין חזיון זר זה, כי יבואו אנשים לגבול ישראל ותורה חדשה זו בידם לתקן בה חיי כל האומה, בהאמינם בתומתם כי העם הזה, אשר כל עצמותו לא היתה אלא כעין מחאה תמידית עזה מצד הכח הרוחני נגד כח הזרוע והסיף, כי העם הזה יוכל פתאום אחרי שנות אלף "לשנות את ערכיו", לותר על יתרונו הלאומי בעולם המוסרי, בשביל להיות "זנב לאריות" בעולם הסיף; להרוס את מקדשו לא־להי הצדק, בשביל לבנות על מקומו במה קטנה ושפלה (יותר מזה הן לא תשיג ידו!) לאליל הגבורה הגשמית.



ד. השאיפות העיקריות של רוח ישראל *

פרופ' י. קלויזנר. יהדות ואנושיות

1. (עמ' 40 ואלך)

את תעודת עמנו, כשם שתעודת כל עם ועם, צריכים אנו לבקש בהיסטוריה שלו. ההיסטוריה מוכיחה לנו, ששתי שאיפותיה העיקריות של רוח ישראל הן: אחדות הא־להות וממשלת הצדק המוחלט.

בספורים על האבות הראשונים אנו מוצאים רשמים מרובים שהם מוכיחים למדי, שבזמן קדום זה שאף השבט העברי הקטן להכרת אחדות א־להים וליחס יותר מוסרי בין אדם לחברו ובין עם לחברו. בדברי הנבואה אנו מוצאים הכרת א־ל מוזככת ומוסריות מרוממת ביותר, במדרגה שאר העמים היו רחוקים ממנה. וכשהגיעה השעה לעולם

* לפרק ה'

האילי לקבל אמונה צרופה יותר ותורת מוסר יותר טהורה, היה אנוס לבקש אותן בארץ ישראל ובספרות ישראל. דבר זה בלבד מוכיח למדי, שאמונה טהורה ותורת מוסר נעלה רק על אדמת ישראל יכלו לגדל. וזהו מופת חותך ששתי הנטיות העצמיות של ישראל היו: להגדיל את ההכרה של העצם העליון, והיחיד והמיוחד, ולהגביר את השאיפה למוסריות טהורה ושלמה, כלומר, לאמת וצדק בין אדם לאדם ובין עם לעם; נטיות עצמיות אלו נתפתחו ונשתלמו במשך דורות עד שנעשו לעמנו כטבע שני.



2. (עמ' 118)

רנאן משתדל להוכיח ולהטעים, שרק בני שם היו יכולים להיות מונג'תיאסטיים: לכך סייע כשרונם המיוחד להשיג את האחדות-כשרון שהוטבע בהם מתחילת היותם ע"י מקום מולדתו של גועם: "המדבר הוא מונג'תיאסטן". אולם, לפי דבריו, היו צריכים כל בני שם להיות מונג'תיאסטיים. למעשה, אנו יודעים, שלאשורים, הבבליים והכנענים היתה תיאוגוניה, שגם היונים היו יכולים לקנא בה.

יש לדבר על המונג'תיאסמוס לא כעל תכונה טבעית הכרחית ומשותפת לכל בני שם, אלא כעל סגולה לאומית, שהיא מיוחדת לאומתנו.



ה. הכלכלה – יסוד למשטר החברה *

פ. אנגלס. התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע

ההשקפה המטריאליסטית עומדת על ההנחה, שהיצרנות, ולידה החליפין של פירותיה, משמשים יסוד לכל משטר חברה; שבכל חברה הדורכת על במת ההיסטוריה, חלוקת הפירות, ועמה ההתפצלות הסוציאלית למעמדות ולשכבות, ערוכות ומסודרות לפי ה"מה" וה"איך" של הייצור ולפי צורת החליפין של המוצרים. לפיכך אין לבקש את העילות האחרונות לכל השינויים החברתיים וההפיכות המדיניות במוחותיהם של האנשים ובעיוניהם שהם מעיינים באמת הנצחית ובצדק, אלא בשינויים החלים באופן הייצור והחליפין; יש לבקשם לא בפילוסופיה, אלא באקונומיה של התקופה הנדונה. הדעה

* לפרק ח'

העושה לה כנפים, כי המוסדות הצבוריים הקיימים אינם מושכלים ואינם צודקים, שהתבונה היתה לשטות והטובה לפגע רע, מעידה כי בהצנע חלו באופני-היצרנות ובצורות-החליפין תמורות, שאינן הולמות עוד את הסדר החברתי, שהוקם לפי התנאים האקונומיים הקודמים.



ו. מקורה של התודעה *
ק. מרקס. מתוך "לבקרת הכלכלה המדינית"

בדרך הייצור החברתי שבחייהם, מקבלים האנשים על עצמם יחסים מסוימים, הכרחיים ובלתי-תלויים ברצונם, והם יחסי ייצור התואמים לדרגת-התפתחות מסוימת אשר לכחות-הייצור החמריים שלהם. הכוללות של היחסים האלה מהווה את התבנית הכלכלית, את הבסיס הריאלי, שעליו מתנוסס בנין-על משפטי ומדיני, ואשר לו (לבסיס) מקבילות צורות-תעודה חברתיות מסוימות. אפן-הייצור של החיים החמריים מתנה בכלל את תהליך-החיים הסוציאלי, הפוליטי והרוחני. לא התודעה של האנשים קובעת את הווייתם, אלא, להפך, הווייתם החברתית קובעת את תודעתם. בדרגה מסוימה של התפתחותם באים כוחות-הייצור החמריים של החברה לידי סתירה עם יחסי-הייצור המצויים, או עם – בעצם, אין זה להם אלא ביטוי יורידי-משפטי – יחסי הקנין, שבתוכם היו חגים-ונעים עד עתה. מצורות התפתחות של כוחות הייצור נהפכים יחסים אלה לכבלים לאותם הכוחות. אזי נפתחת תקופה של מהפכה סוציאלית. עם השתנותו של הבסיס הכלכלי נהפך על פיו במהירות או באטיות, כל בנין-העל העצום.



ז. ההתפתחות הכלכלית ויחסי החברה *
תולדות המפלגה הקומוניסטית

— — — הנה בקוי יסוד, תיאור התפתחות הכוחות היוצרים מהזמן העתיק עד זמננו. מעבר מכלי האבן הגסים לקשת וחץ ובהתאם לזה מעבר מאורח חיים המתקיים על הצייד, להפיכת בעלי חיים לביתיים ומרעה צאן קדום; מעבר משימוש בכלי אבן לכלי מתכת (קרדום ברזל, מחרישה עם יתד ברזל וכיו"ב) ובהתאם לזה מעבר לפיתוח הצמחים ולחקלאות; המשך שיפור כלי העבודה ממתכת דרך שכלול תהליך עיבוד המתכת, מעבר

* לפרק ח'

לתעשייה נפחית, תוצרת כלי יוצר, ובהתאם לזה התפתחות מלאכת היד, פירוד בין מלאכה לחקלאות, פיתוח תעשיית מלאכה העומדת ברשות עצמה, ובהמשך – פיתוח טויה ועשית בגדים; מעבר מעבודת יד למכונה והפיכת תוצרת האריג הביתי לדרך עיבוד ממוכן; המעבר ליצירה ממוכנת והופעת התעשייה הגדולה הממוכנת, זהו בערך התיאור הכללי, לא המלא, של פיתוח הכוחות היוצרים בחברה במשך תולדות האנושות.

עם זה מובן, שהפיתוח והשיפור של מכשירי התוצרת יצאה לפועל ע"י בני האדם הקשורים לתעשיות, ולא בלי קשר אתם – בהתאם לזה עם שינוי והתפתחות מכשירי היצור השתנו והתפתחו בני האדם כחלק החשוב ביותר של כוחות המיצרים, השתנה והתפתח הנסיון היצרני שלהם, ההרגלים לעבודה והאפשרות לנצל את מכשירי היצירה.

בהתאם לשינוי והתפתחות כוחות היצירה של החברה בהמשך דברי ימי האנושות השתנו והתפתחו היחסים היצרניים בקרב בני האדם, כלומר יחסיהם הכלכליים ההדדיים. בהיסטוריה ידועים חמשה טיפוסים יסודיים של היחסים היצרניים: קדום-משותף, משק עבדים, מבנה פיאוודלי, רכושני וסוציאליסטי. במשטר השתופי הקדום הבסיס ליחסי היצור משמש הקנין הצבורי על אמצעי היצור. צורה זו היא המתאימה ביסודו של דבר לכוחות היוצרים שבתקופה זו. כלי האבן, והקשת והחץ שהופיעו אח"כ מנעו אפשרות מלחמה עם כחות הטבע ועם חיות הטרף ביחידות. בכדי לאסוף את הפרי ביער, לדוג דגים במים, להקים איזה שהוא מקום מחסה, בני האדם היו מוכרחים לעבוד בשיתוף, בכדי לא לפול לקרבן לחצי הרעב, למאכל חית השדה או לציבורי בני אדם בסביבה.

עבודה משותפת מובילה גם לשיתוף במכשירי ואמצעי הייצור ואף בתוצרת המיוצרת. במצב זה עדיין אין מושג על קנין פרטי, אם לא לחשוב איזה ממכשירי הייצור, המשמשים יחד עם זה גם מכשירי הגנה מחיות הטרף. במצב זה אין מעמדות, אין גם ניצול.

במשטר של משק עבדות היסוד ליחסי היצור משמש קנינו של האדון על אמצעי הייצור כמו כן על העובד בייצור – העבד, שהנהו קנין כספו שברשותו למוכרו לקנותו להמיתו כמו הבהמה. יחסי ייצור אלה מתאימים ביסודם למצב כוחות הייצור בתקופה זו. במקום מכשירי האבן של האנשים יש ברשותם לשימוש מכשירי מתכת. במקום המשק העני והפרימיטיבי של הצייד שלא ידע ממרעה צאן ולא מחקלאות הופיע מרעה צאן, חקלאות, מלאכת יד; הופיעה חלוקת עבודה בין המקצועות השונים של הייצור; הופיעה אפשרות החלפת מוצרים בין יחידים ובין חברות, אפשרות הצטברות הון בין מיעוט, אפשרות שיעבוד הרוב למיעוט, והפיכת הרוב לעבדים למיעוט.

במצב זה אין כבר עבודה חפשית משותפת של כל חבר החברה בתהליך הייצור, כאן שולטת עבודת כפיה של העבדים המנוצלים ע"י האדונים שאינם עושים כלום. אין משום כך גם שתוף באמצעי הייצור כשם שאין שותפות על המוצרים. האדון מופיע כאן כבעל היחיד והמלא של אמצעי הייצור והמוצרים כאחד.

עניים ועשירים, מנצלים ומנוצלים, שבעי זכויות ומשוללים, מלחמת מעמדות חריפה ביניהם. זוהי התמונה של משטר העבדים.

במשטר הפיאודלי, יסוד ליחסי הייצור הוא הקנין הפרטי של הפיאודל על אמצעי הייצור, וזכות לא מלאה על האדם העובד בייצור – המשוועבד, בהיות, שאין לו רשות להורגו, אבל בכל זאת יש לו עליו רשות למכרו או לקנותו. בצד הקנין של הפיאודל, קיים קנין הפרט של האכר ושל בעל המלאכה על אמצעי הייצור, על משקו הפרטי, המיוסד על עבודה עצמית. יחסי ייצור אלה מתאימים למצב הכוחות היוצרים שבתקופה זו. המשך שפור דרכי ההיתוך והעיבוד של המתכת, הפצת מחרשת הברזל, מכשירי האריגה, המשך פיתוח עבודת האדמה, מלאכת היין והשמן, הופיעו בצד עבודת הטויה הביתית תעשיות נרחבות ממנה לייצור – אלה הם הקיום האופייניים של כוחות המיצרים.

התנאים החדשים לייצור דורשים שלעובד תהא איזו שהיא יזמה ונטיה לעבודה, התענינות בתפוקה. משום כך הפיאודל עוזב את העבד מכיון שאין לו כל ענין בעבודה ומחשיב יותר ממנו את המשוועבד, המנהל לו גם משק פרטי ויש לו ענין בעיבוד האדמה ומשלם לפיאודל מפרי יבולו. הקנין הפרטי מקבל בזה המשך התפתחות. הניצול הוא כמעט באותה אכזריות כאשר בתקופת העבדות. מלחמת מעמדות בין המנצל למנוצל מהוה קו יסודי במשטר הפיאודלי.

במשטר הרכושני היסוד של יחסי הייצור, הוא הבעלות הרכושנית על אמצעי הייצור, וחוסר קנין של עובדי התעשייה – פועלים שכירים, שאין זכות לרכושן עליהם לא להורגם אף לא למוכרם מכיון שהם חפשים מתלות אישית, אולם הם משוללים אמצעי ייצור ומוכרחים, בכדי שלא למות ברעב, למכור את כוח עבודתם לרכושן ולשאת על הצואר את חותמת הניצול.

בצד הרכוש הקפיטליסטי על אמצעי הייצור קיים, ובזמן הראשון נפוץ מאוד, הקנין הפרטי של האכרים המשוועבדים ששוחררו רק זה עכשיו, ובעל המקצוע הזעיר העובד בתעשיתו הפרטית המבוססת על עבודה עצמית. במקום בתי המלאכה ובתי הטויה הזעירים, הופיעו בתי חרשת המצוידים במכונות משוכללות. במקום החלקות הקטנות של האדמה המעובדות באמצעים פשוטים הופיעו משקים רכושנים נרחבים, מתנהלים על יסודות הטכניקה החקלאית והמצוידים במכונות חקלאיות לרוב.

אמצעי הייצור החדשים דורשים שהעובדים יהיו יותר בני תרבות, יותר נבונים, מאשר ה"מוחזקים" המדוכאים והמטומטמים, יש צורך שיהיו מסוגלים להבין את המכונה וכיצד להשתמש בה, בגלל זה הרכושניים מעדיפים להתעסק עם פועלים חפשיים העובדים כשכירים, שהם תרבותיים במדה מספקת בכדי לדעת איך לטפל במכונות.



ה. תורת "האדם העליון" *
פרידריך ניטשה. כה אמר סרטוסטרא
1. מתוך "פתח דבר סרטוסטרא (ג)"

ראה הנה אנכי מורה אתכם את תורת האדם העליון!
אדם העליון תכלית האדמה. ובכן אפוא יאמר נא חפצכם: יהי אדם העליון תכלית האדמה!

השבעתיכם, אחי, היו נאמנים לאדמה ואל תאמינו לאומרים לכם: יש תקוה מחוץ לאדמה! רק מטיפי רוש המה בדעת ואם לא בדעת. רק בווי חיים הם ונוטי למות ושכורי רוש גם הם, אשר נלאתה מהם האדמה: כי עתה יחלפו נא כל־אלה ויגעו ויתמו!



2. מתוך "על הדורשים אל־מאחרי העולם"

גאות חדשה למד אותי "אני" שלי ואותה אני מלמד את האדם: אל נא הוסיף עוד לשים ראש בתוך החול אשר למעשי שמים, כי־אם נשא אותו חפשי לרוח, באשר הוא ראש־אדמה, הנותן לאדמה רעיון ותכלית!

חפץ חדש אנכי מלמד את־האדם: כי יחפוץ את־הדרך אשר הלך בו האדם בעינים סגורות ויאמר: טוב לי, ואל יט ממנו הצדה כמשפט החולים ונוטי למות!

רק חולים ונוטי למות היו הבוים לבשר ולאדמה ויבראו להם את מעשי השמים ואת נטפיי־הדם המביאים גאולה. ואולם אף את הסמים העכורים והמתוקים האלה הם לוקחים מעם הבשר והאדמה.



* לפרק ח'

3. מתוך "על המלחמה ואנשי המלחמה"

את השלום אהבו כמו דרך למלחמות חדשות. ואת השלום הקצר אהבו מן הארוך. ולא איעץ לכם לגשת לעבודה, כי אם למלחמה. ולא איעץ לכם לגשת לשלום, כי אם לנצחון. תהי עבודתכם מלחמה, יהי שלומכם נצחון!
האמרתם: התכלית הטובה היא המקדשת גם מלחמה? ואולם ראו אנכי אומר לכם: המלחמה הטובה היא המקדשת כל דבר וכל ענין.
המלחמה ורוח הגבורה פעלו גדולות בארץ שבעתים מאהבת האדם לרעו. לא חמלתם, זולתי גבורתכם מלטה עד כה את האמללים.
מה טוב, תשאלו? – כי יהי איש גבור חיל, והי' זה טוב. תאמרנה נא הנערות הקטנות אשה לרעותה: "כל היפה וכל אשר יניע את הלב והי' זה הטוב".



4. מתוך "על פני איי עדן"

... הבו ואגידה לכם הפעם את כל לבי, רעי: לו היו אֱלֹהִים, כי אז איך יכלתי נשא לבלתי היות אֱלֹהִים, ובכן... (עפרא לפומי).
הנה זה מוצא־הדבר אשר העליתי לי; ואולם עתה הוא מעלה אותי.
אֱלֹהִים הוא חזון מלבכם; ואולם מי ישתה כל המצקות אשר לחזון־לב זה ומות לא ימות? הביד יקח מן הבורא אמונתו ומן הנשר עופו במרחקי שחקים? אֱלֹהִים הוא הרעיון אשר יעקם את־כל הישר ובכל העומד מוצק יגע והתגלגל. האמנם כן? העבר הזמן וחלף וכל אשר עבר איננו בלתי־אם שקר? אשר יחשב כזאת והיתה זאת לעועים ולתעועים לעצמות אדם, וגם בבטן תהי' לו לקיא: אכן מחלת עועים אני קרא לכל אשר יחזה כזאת בלבו.
רעה אני קרא, ושנאה לאדם, לכל התורה על דבר האחד והשלם והמוצק והשבע והקים תמיד בלי חלוף!
הקים בלי חלוף־זה איננו בלתי משלו! והחזוים מכזבים רב מדי. – ואולם ידברו נא לנו המשלים הטובים רק על הזמן ועל ההויה: תהלה יהי' נא לנו ומליצת ישר לכל־עובר וחולף!
והולף!



5. מתוך "על העקרבים"

"חפץ אל שויון" – זה יהי מעתה השם אשר לצדק; "ולעמת כל-איש אשר יכלת לו נרים את-קול צעקתנו!"

אתם מטיפי השויון! רק שגעון-עריצים אשר אין אונים לו צעק מקרבכם ל"שויון"; רק תאוות עריצים אשר התחבאו מתחפשות במלות הצדק!

בנביאי השויון האלה לא חפצתי להתערב וגם אל תחליפוני. כי זה הדבר אשר אלי ידבר הישר: "אין בני האדם שוים".

וגם חלילה מהם כי ילכו וישוו! הן מה אחרית אהבתי את האדם העליון כי אחרת אדבר?



6. מתוך "על המתגברים על עצמם"

באשר מצאתי חי, שם מצאתי גם חפץ לכה, ואף בחפץ העבד עוד מצאתי את החפץ להיות לאדון.

אשר יעבד החלש את החזק ממנו – רק החפץ הוא אשר יפתה אותו ככה, יען אשר חפץ הוא להיות לאדון גם הוא לאשר חלש ממנו: רק מן התאווה הזאת לא יחפוץ להחליף.

וכאשר יתמכר הקטן אל הגדול ממנו, לבעבור היות לו תאוה וכה על הקטן ממנו, כן יתמכר הגדול גם הוא, ובכלל הכח – ישים את נפשו בכפו.

וזה דבר ההתמכרות אשר לגדול: שואה והשליך נפשו מנגדו משחק בקביות אם לחיים ואם למות.

ובאשר קרבן ועבודה ומבטי אהבה, ומצאנו גם שם עוד את החפץ להיות לאדון. בארחות עקלקלות מתגנב פה החלש אל ההיכל ועד הלב אשר לחזק – וגנב שם כח לו.

וגם אתה המוצא דעת, רק שביל אתה לי ועקב לחפצי: אכן חפצי לכה מתהלך גם בעקבי חפצך לאמת!

כי: אשר איננו זה יפלא ממנו לחפץ; ואולם זה אשר נמצא ויש, איך אפוא יחפץ זה עוד מעל היש!

"רק באשר חיים, שם גם חפץ"; ואולם לא חפץ לחיים כי אם חפץ לכה – הנה זה אשר אנחנו מורים אותך.

"הרבה יש לחי, אשר יקר לו גם מחיים"; ואולם גם בהעריכו ככה את ערכו, הלא דבר ממנו – רק החפץ לכה!



7. מתוך "על הצדיקים"

ואולם לא לזאת בא סרתוסטרא, לבעבור הגיד לכל המכזבים והכסילים האלה לאמר: "מה אתם יודעים על דבר הצדקה! מה אתם יכולים לדעת על-דבר הצדקה!"
"כי אם: אשר אתם, רעי, תלאו מנשא את-הדברים הנושנים האלה, אשר למדתם מן-הכסילים והמכזבים.

כי תלאו מנשא את-המלים "שכר", "גמול", "ענש", "נקמה בישר" – כי תלאו מקרא: "הנה זה מעשה טוב, כי עשה אותו האדם ולא זכר את עצמו".

לא, רעי! אשר יהי' עצמכם אתם בכל מעשה אשר אתם עשים, כאשר תהי' אם בפרי בטנה: הנה זה יהי' דברכם אתם על-דבר הצדקה!



ט. בגנות אידיאל השלום הנצחי *

ב. מוסוליני. פשיזם – השיטה

הפשיזם אינו מאמין באפשרות, אף לא בתועלת, של השלום הנצחי. הוא דוחה את הפציפיזם הנושא בחובו את ההתכחשות למלחמת הקיום ואת יחס הבטול להקרבה עצמית. המלחמה בלבד היא שגורמת מתיחות מכסימלית של כל המרץ האנושי ושמטביעה את חותם האצילות על אותן אומות, שיש להן הזכות להתגבר עליה. את הרוח הזאת של התנגדות לפציפיזם מעתיק הפשיזם גם לחיי הפרט.

המדינה הפשיסטית היא רצון העוצם והקיסרות. המסורת הרומאית אינה אלא אידיאה של כוח. לפי התורה הפשיסטית האימפריה היא לא לבד ביטוי קרקעי, צבאי או מסחרי, כי אם גם רוחני או מוסרי. העמים ההולכים מחיל אל חיל הם עמים אימפריאליסטיים, ואילו עמים העומדים על מקום אחד הם עממים גוססים.



* לפרק ח'

י. בין ישראל לעמים * שד"ל. יסודי התורה

ל"ג. והיסוד השלישי לתורת משה, והוא אמצעי לתקון המדות ולשמירת הדת יחדו, הוא אמונת היות ישראל העם בחר בו ד' להיות לו לעם סגולה ושהוא כרת ברית עם אבותם לא תופר לעולמים. וענין האמונה הזאת צריך פרוש, לא להוציאו מאמתתו בתחבולות חכמה חלילה, אלא למען יובן על אמתתו ולהרחיק מלבבות בני-אדם הבלבול והמכשול אשר יפלו בו אם ישפטו על האמונה הזאת ממה שימצאו אצל שאר העמים הקדמונים. כי אמנם זה שרש של כל השבושים שהמתחכמים נכשלים בהם בשפטם על עניני בני-ישראל, כי ישפטו אותם אם לפי מחשבות הדורות האחרונים ואם לפי מחשבות שאר הגוים הקדמונים. וזה שבוש גדול, כי ב"י הקדמונים דרכיהם ומחשבותיהם רחוקים היו הרבה מאד גם מן הקדמונים כמהאחרונים.

ל"ד. והנה קצת מן הגוים הקדמונים היו עובדים אליל מיוחד שלא היו שכניהם עובדים אותו, ולפיכך היו מאמינים שהאל-לוה ההוא משגיח עליהם ואוהב אותם, ורחוק משכניהם ושונא אותם על היותם עובדים זולתו. לא כאלה חלק יעקב, כי יוצר הכל הוא א-להיהם, א-להי כל בשר, רחמיו על כל מעשיו, אם ישראל בנו בכורו, הגוים כולם בנים הם, ומעולם לא קצף על האומות על היותן עובדות זולתו, ומעולם לא אמרו הנביאים שגוי פלוני יקבל ענש על עון עבודת עץ ואבן, אלא על עון החמס והתועבות שעשה ועל אשר לא חמל.

ל"ה. ואחרים בין העמים הקדמונים היו מאוסים ושונאים כל גוים זולתם מפני שלא הגיעו למעלתם בחכמות ובאמונות, והיו קוראים להם "ברברים" והיו נחשבים בעיניהם כבהמה, אבל ב"י ואבותם לא שנאו ולא מאסו שאר העמים. אברהם היה בעל ברית לענר אשכל וממרא האמוריים, והוא ויצחק בנו כרתו ברית עם אבימלך מלך פלשתים, ויעקב קלל אפם ועברתם של שני בניו על שהרגו אנשי שכם אשר ענו אחותם, ויהודה עשה שותפות עם חירה העדולמי, ויוסף אמר איך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לא-להים אע"פ שאדוניו היה מצרי, ויהושע והנשיאים קיימו שבועתם אשר נשבעו לגבעונים, אע"פ שהיו כנענים, ואע"פ שהיתה השבועה בטעות, ויחזקאל (י"ז, ט"ו) אומר כי צדקיה יפול ביד מלך בבל בעון אשר מרד בו אחר אשר כרת עמו ברית ונשבע לו להיות נאמן עמו, ואע"פ"י שהיה נבוכדנאצר עובד אלילים ומלך עריץ, אין הנביא מצדיק מרידת

* לפרק ט"ז

צדקיה, אבל הוא צווח במאמר סתמי, ואומר שלא יתכן שיצליח וימלט איש המפר בריתו:
"היצלח הימלט העושה אלה? והפר ברית ונמלט?!"

ל"ו. ואמנם אמונת ישראל בענין ההפרש ביניהם לשאר אומות היא שהעברי רואה כל בני אדם בני אב אחד, וכלם בצלם אֱלֹהִים, ואין אדם נשפט על אמונתו אלא על מעשיו; אבל הוא מאמין כי אחרי שהיו הגוים כלם עו"א ואברהם דבק באֱלֹהֵי יחיד קונה שמים וארץ, ה' כרת לו ברית להרבות זרעו ולהיות להם לאֱלֹהִים (להראות לו אֱלֹקוֹתוֹ על ידי אותות ומופתים), ולתת להם את ארץ כנען, ולסימן לברית הזאת צוה אותו ואת זרעו על המילה. וכשבא ה' לתת להם תורה ע"י משה קים וחזק אצלם האמונה הזאת, ואמר להם: "אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ (וכל המין האנושי יקר אצלי) ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"; ועל הכוונה הזאת, לחזק בלבם האמונה הזאת, הרבה להם תורה ומצוות, כדי שיהיה כל ההמון אשר בישראל במדרגת הכהנים אצל שאר האומות, שהיו מופרשים מההמון במצוות וחקים מיוחדים להם לקדש אותם לאֱלֹהִים.

ל"ח. ואולם עם מה שחזקה התורה האמונה הזאת, היות ישראל עם הסגלה, ועם כל מה שהרחיקה אותם מהתערב עם הגויים עו"א, מעולם לא הבדילה התורה בין העברי והנכרי בשום דבר ממה שמשפטי הצדק והישר מחיבים כל אדם לחברו. לא אמרה תורה לא תרצח בני עמך, לא תנאף את העברים, לא תגנוב את העברי; ולא הבדילה בין העברי והנכרי אלא בארבעה משפטים שאין שורת הדין מחיבת אותם, ואינם נוהגים אצל שאר העמים אפילו אצל הכשרים שבהם, והם חדוש שחדשה התורה לצוות אותם לישראל, למען תנהגו זה עם זה לא בשורת הדין לבד אלא לפני משורת הדין, כאלו כולם אנשים אחים; והם:

א) להלוות כספנו בלא רבית, לא הרבה ולא מעט, וזה ידוע שאין שורת הדין מחייבתו, והרבית המוגבלת מותרת אצל כל האומות.

ב) שלא לתבוע המלוה אחרי שנת השמטה, וגם זה חק לפני משורת הדין, ואינו נוהג אצל שאר אומות.

ג) להוציא העבדים חפשי מקץ שש שנים, וליעז האמה לו או לבנו, או להשתדל בפדיונה, וגם זה לפני משורת הדין, ובלתי נוהג אצל שאר אומות.

ד) שלא לנקום ולנטור, ואין לך דבר לפני משורת הדין ומדת חסידות יותר מזה; כי אמנם במה הכ' מדבר? אם לחבול בגופו או בממונו כבר אמרה תורה והזכירה ענשו; הא אינו מדבר אלא כגון לומר לו "איני משאילך כדרך שלא השאלתני", ולהמנע גם מזה הוא לפני משורת הדין.

ל"ט. אבל בכל שאר משפטי צדק שבין אדם לחברו לא חלקה תורה בין ישראל לנכרי, אלא הזכירה הצווי בלשון סתם כגון לא תרצה, לא תנאף, לא תגנוב, או הזכיר מלת רע, כגון לא תענה ברעך עד שקר, ומלת רע אין המכוון בה בני עם אחד דווקא אלא כל אדם במשמע, שהרי כתוב (שמות י"א, ב'): "וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה", הרי שהמצרים קרויים רעים לישראל, אבל מלת אחיך שהיא ודאי על בני עם אחד דווקא לא תבוא במצות אשר הן לפי שורת הדין; ומה שכ' (ויקרא כ"ה, י"ד): "אל תונו איש את אחיו", אין הכוונה שמוותר להונות את הנכרי, אלא הזכירה תורה "אחיך" מפני ששם מדברת במכירת קרקעות והנכרי לא היה לו קרקע בארץ-ישראל. וכן מה שנזכר "אחיך" בפרשת השבת אבדה ובהקמת הבהמה הנופלת (דברים כ"ב, א'-ד') אין ללמוד ממנו שאבדת הנכרי מותרת, כי אין הכ' אומר כי תראה את שור אחיך או את שיו נדחים לא תקחם לך, אך הוא אומר לא תראה וגו' והתעלמת מהם; והנה הצווי הנה שלא להתעלם מן האבדה ולאסוף אותה אל ביתנו הוא דבר לפנים משורת הדין, וכן הוא גם כן הצווי להתעסק בהקמת הבהמה הנופלת בדרך. וכן לא תשנא את אחיך בלבבך, הוא לפנים משורת הדין, כי אין הכתוב מדבר בשנאת חנם, אלא בשנאה לאיש רשע וחוטא, כמו שמוכיח סוף המקרא "הוכח תוכיח את עמיתך".



י"א. יסודות המוסר העברי *

אחה"ע, עפ"ד (ח"ד)

מליצה שגורה היא בפי רבים זה כבר שהמוסר היהודי מיוסד על הצדק והמוסר האונגלי על האהבה. אבל כמדומה לי שלא כל המדברים על ההבדל הזה ירדו לסוף כוונתו. על הרוב רואים בזה הבדל המדרגה בסולם מוסרי אחד, העומד על בסיס אחד: שתי התורות מתכונות להלחם עם האיגואיזמוס, אלא שלדעת הנוצרים, השיגה דתם בזה מדרגה יותר גבוהה; והיהודים מכחישים את הדבר. ככה מראים המפרשים הנוצרים בגאון על הכלל החיובי של האונגליון: "מה שתחפצו שיעשו בני אדם לכם, עשו להם גם אתם" (מתיא ו' י"ב; לוקס ו', ל"א) ומונים בו את היהדות שאין לה אלא הכלל השלילי של הלל: דעלך סני לחבריך לא תעביד. וכו'.

* לפרק כ"ג

ואולם הסתכלות יותר מעמיקה בדבר תביאנו לידי הכרה, שההבדל בין שתי התורות בענין זה היא לא הבדל של "פחות", או "יותר", כי אם הבדל יסודי בעצם ההשקפה על תכונת הבסיס המוסרי, ולא במקרה נתן הלל לכללו צורה שלילית אלא מפני שבאמת הבסיס המוסרי של היהדות איננו סובל את הכלל החיובי. וכו'. התורה המוסרית של האונגליון רואה לפניו את האדם האישי בתמונתו המוחשית, עם יחוסו הטבעי לעצמו ולאחרים, והיא מבקשת להפוך את היחס הזה ולהטות את החיים האישיים מן ה"אני" אל ה"אחר", מן "אגואיזמוס" ישר אל "איגואיזמוס" הפוך. כי אמנם האלטרואיזמוס האונגלי אינו בעצם אלא איגואיזמוס הפוך, בהיותו גם הוא שולל מן האדם ערך מוסרי אובייקטיבי מצד עצמו ועושהו אמצעי לתכלית סובייקטיבית, אלא שהאיגואיזמוס עושה את ה"אחר" אמצעי לתועלת ה"אני", והאלטרואיזמוס עושה את ה"אני" אמצעי לתועלת ה"אחר". ואולם היהדות הסירה מתורת המוסר את היחס הסובייקטיבי והעמידה על בסיס אובייקטיבי מופשט: – על הצדק המוחלט, הרואה את האדם בתור ערך מוסרי-עצמי בלי הבדל בין "אני" ובין "אחר". על פי השקפה זו, רגש הצדק בלב האדם הוא השופט העליון על מעשיו ומעשי אחרים כאחד. הרגש הזה צריך להשתחרר מן היחסים האישיים, כאלו הוא בריה בפני עצמה, וכל בני אדם, וגם אני בכלל, צריכים להיות שווים לפניו. כולם, וגם "אני" בכלל, חייבים לפתח חייהם וכחותיהם עד מקום שידם מגעת, וכולם חייבים עם זה לעזור איש את אחיו בהשגת מטרה זו, כפי יכולתם, וכשם שאין לי רשות להרוס חייו של אחר בשביל חיי אני, כך אין לי רשות להרוס חיי אני בשביל חייו של אחר. כי שנינו בני אדם וחיי שנינו ערך אחד להם לפני כסא הצדק. איני יודע דוגמא יותר נאה להשקפה זו מן הברייטא הידועה: שנים שהיו מהלכים בדרך וביד א' מהם קיתון של מים, אם שותים שניהם מתים, ואם שותה א' מהם מגיע לישוב. דרש בן פטורא: מוטב ישתו שניהם וימותו ואל יראה א' מהם במיתתו של חברו. עד שבא ר"ע ולימד: וחי אחיך עמך – חיך קודמים לחי חברך (ב"מ ס"ב). – אין אנו יודעים מי היה בן פטורא, אבל אנו יודעים את ר"ע ובטוחים אנו בו, שרוח היהדות מדברת מתוך גרונו. בן פטורא האלטרואיסט אינו מוקיר חיי אדם כשהם לעצמם ונוח לו לאבד שתי נפשות במקום שמלאך המות אינו דורש אלא אחת, ובלבד שינצח רגש האלטרואיזמוס. אבל מוסר היהדות מסתכל בדבר מתוך השקפה אובייקטיבית: כל מעשה שיש בו אבוד נפש – רע הוא, אף אם יוצא מתוך רגש טהור של אהבה ורחמים, ואף אם הנפש הזאת היא בעל המעשה עצמו. ובענין שלפנינו שאפשר להציל אחת משתי הנפשות, חובה מוסרית היא על כן להתגבר על רגש הרחמים ולהציל. את מי? הצדק אומר: מי שהיכולת בידו להציל את עצמו, כי כל אדם הופקדו חייו לשמרם, ושמירת פקדון שבידך קודמת לשמירת פקדון שביד חברך. וכו'.

וכשם שמחייב הצדק להתרומם על הרגש בנוגע להבחנה בין "אני" ו"אחר", כך הוא מחייבנו לעשות זאת בנוגע להבחנה בין אחר לאחר.

וכבר העיר מי שהוא – כי מצות היהדות: "ודל לא תהדר בריבו", הוא חזיון מוסרי שאין דוגמתו. כל התורות האחרות אינן מזהירות אלא על משא פנים לעשירים ולגדולים. והאונגליון, כידוע, הוא עצמו נושא פנים לעניים ומפריז בשבחם וגדלותם "במלכות השמים". כל זה טוב ויפה מצד רגשות הלב אבל מוסר הצדק מתגבר על הרגש ואומר: הרחמנות מדה טובה היא אמנם, ואם יש בידך לעזור לעני, חובתך לעזור, רק אל יביאוך רחמיך להטות כף הצדק עד שתהדר דל בריבו!



"ב. הצדק המוחלט ותורת המוסר * פרופ' י. קלוזנר. יהדות ואנושיות

המוסר הישראלי אינו מיוסד לא על התועלת, כהמוסר של אריסטו והפילוסופים האנגליים החדשים, ואף לא על הידיעה הטהורה כמוסרם של אפלטון בין הקדמונים ושל שפינוזה בין החדשים. הוא מיוסד אך ורק על הצדק. מה שאינו צודק, מה שאינו ישר, מהפך את כל העולם לתוהו ובוהו, שהרי הוא מפריע את סדר־העולם המוסרי, משבית את ההרמוניה העולמית, שמקורה באחדותה של הא־לוהות ובטוב המוחלט שלה. כדי להעמיד את סדר־העולם המוסרי על מכונו צריך לבער את הרע: "ובערת הרע מקרבך" – הוא ביטוי מתמיד בתורה. אין חטא, שנשאר בלא עונש כי החטא חותר חתירה תחת יסודותיה של החברה, של המדינה, של האומה. על כן גורם החטא, שהוא הרע, רעה לא לעושו, או לא רק לעושו, אלא גם לזרעו אחריו, לכל בני־חברתו, למדינתו ולאומתו. ולפיכך אנו מוצאים בין מדותיו של הקב"ה: "נושא עון ופשע וחטאה ונקמה לא ינקה; פוקד עון אבות על בנים על בני בנים, על שלשים ועל רבעים", כך הבינה היהדות את הצדק המוחלט. רגילים לגנות את היהדות, ביחוד את העתיקה, הנבואית, על שהיא מרבה לדבר על הנקמה וקוראת לא־להים עצמו בשם "א־ל נקמות". אבל לאחר כל מה שאמרנו יובן הדבר, שהנקמה אינה מעשה, שבא מרוע־לב, כדי להשקיט את רתיחת הדם, אלא היא הגמול ההכרחי, שמטרתו היא אך ורק להעמיד את סדר־העולם המופרע על מכונו. לא התאוה דורשת אותה; אותה מבקש הצדק המוחלט. אי אפשר שתפסוק איזו הפרעה ותחדלנה כל תוצאותיה בלא ששולם גמול למפריע בערך מכוון אל ההפרעה, כדי שישוּב "שווי־המשקל" לעולם.

* לפרק כ"ג

צדק גמור ומוחלט כזה נעשה יסודה של כל תורת-המוסר הישראלית. ערך-האדם שנברא בצלם נעשה נקודת-מוצאו. צדק זה דרש חוקה אחת ומשפט אחד לכל בני-אדם, לגר ולאזרח כאחד. הוא תבע את עלבונם של החלשים והמדוכאים מידי מתקיפים והמדכאים. הוא תבע, שתהיינה הזכויות של השכבות הנמוכות של החברה והאומה שוות לאותן של השכבות העליונות, שהמלך העברי לא יתנשא על עמו, שהשופטים ישפטו משפטי-צדק, שהשרים לא יעשו עול לשום אדם וגם – שההמון לא ילך אף הוא בשרירות-לבו. הוא שאף, שיחדל רוח-האגרוף מלהיות המנצח והאנוכיות לא תהא הכוח-המושגל במעשיהם של בני-אדם. משפט וצדקה, שויון ויושר – אלה הם יסודותיה העיקריים של כל המוסריות הישראלית, וכל כך שלטו בה המשפט והצדק, עד שיש בתורת-ישראל מקרא מפורש: "ודל לא תהדר בריבו" (שמות כ"ג, ג') – מקרא שאין דוגמתו בכל ספרי-הקדש וספרי-החוקים של כל שאר אומות העולם. שום אומה שבעולם לא היתה חוששת כלל וכלל, שמא יתנו את היתרון לדל; מוסר היהדות היה נעלה כל כך, עד שיהיה בו מקום אף לחשש כזה. ומצד אחד היה רגש היושר נטוע כל כך בלבותיהם של גדולי-אומתנו, עד שמצאו לנכון להזהיר שאין להטות משפט-צדק אפילו מתוך חמלה ורחמנות על העני: הצדק המוחלט אוסר גם דבר כזה. המוסר הישראלי אינו נוח ביותר, שהרי הצדק בכללו אינו נוח כלל וכלל. והוא תבעני מאד, הוא מלא רצינות קדושה. הוא קשה, אבל קשיו אינו בא אלא כדי להקל את סבל-החיים, כדי לגאול את כל האנושיות כולה מן היסורים החברתיים, מן הרע שבין אדם לחברו. ואולם בעצם הוא טוב מפני שהוא שואף אל הטוב המוחלט, נחלת הא-לוהות, שבאה ע"י סדר-העולם המוסרי.

תוכן עינים מפורט

הקדמה..... 7

שער א. אמונת אמן

פרק א. מהות לאומית

בתנ"ך..... 15

בדברי חז"ל..... 15

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

א. ההפרדה הגיאוגרפית והתרבותית ומגמתה – הרב ש. ר. הירש..... 16

ב. האידיאה האלהית והאידיאה הלאומית באדם – הרב א. י. הכהן קוק... 16

ג. תרבות האומה היא בהתאם לתכונותיה – הרב צ. י. הכהן קוק..... 18

בשולי המקורות..... 18

פרק ב. האמונה – סגולה לאומית בישראל

בתנ"ך..... 20

בדברי חז"ל..... 20

בדברי הקדמונים

א. הגדרת המושג "אמונה" – רב סעדי' גאון..... 21

ב. האמונה – טבעית לישראל – רמב"ם..... 21

ג. מסירות נפש על אמונה בישראל – רמב"ם..... 22

בדברי האחרונים

ד. הגדרת המושג "אמונה" – ר' יוסף אלבו..... 23

ה. האמונה בישראל היא למעלה מטעם ודעת – רש"ז מלאדי..... 23

ו. האמונה היא ניצוץ נבואי – ר' נחמן מברסלב..... 25

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- 26 ז. הנשמה הישראלית צמאה להרגשת אֱלֹהִים – הרב א. י. הכהן קוק
- 26 בשולי המקורות

פרק ג. רציפות המסורת בישראל וערכה

- 29 בתנ"ך
- 30 בדברי חז"ל

בדברי הקדמונים

- 31 א. מסורת ישראל מיוחדת במינה – ר' יהודה הלוי
- 34 ב. מעמד הר סיני הוא עמוד האמונה – רמב"ם
- 35 ג. מסורת אבות שקולה כראיה – רמב"ן

בדברי האחרונים

- 35 ד. אמונה על סמך הקבלה וערכה – ר' יוסף אלבו

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- 36 ה. הנסים מחזקים את האמונה – שד"ל
- 36 ו. זכירת ימי ראשית האומה – מקור האמונה בישראל – ד"ר י. ברייער
- 37 בשולי המקורות

פרק ד. מושג אחדות השם ומובנו

- 39 בתנ"ך
- 40 בדברי חז"ל

בדברי הקדמונים

- 41 א. תכלית ידיעת האדם באֱלֹהוֹת הן י"ג המדות – רבנו בחיי
- 46 ב. הרחקת ההגשמה – רמב"ם
- 49 ג. שמות ה' כמושגים באֱלֹהוֹת – רמב"ם
- 51 ד. הכרת ה' דרך הנהגתו העולם – רמב"ם
- 53 בשולי המקורות

פרק ה. אמונה בא־להים ושלמות מוסרית

בתנ"ך..... 55

בדברי חז"ל..... 55

בדברי הקדמונים

א. דרכי ה' - המדות המתקנות - רמב"ם..... 56

ב. מדות מושחתות מרחיקות את האדם מהבורא - רמב"ם..... 57

ג. רחמים - מתכונות ישראל - רמב"ם..... 57

בדברי האחרונים

ד. מדות מתוקנות מביאות להכרה במציאות ה' - ר' יעקב מדובנא..... 57

ד'. שתי הנקודות המרכזיות של התורה - ר' יעקב מדובנא..... 58

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ה. הצדק - תכונה א־להית בנפש האדם - הרב א. י. הכהן קוק..... 58

ו. העולם יחזור לתקונו דרך תיקון המדות - הרב י. מ. חרל"פ..... 59

ז. המוסר הישראלי קשור עם רעיון אחדות ה' - הרב הרץ..... 59

בשולי המקורות..... 60

פרק ו. יד ה' אשר בהיסטוריה

בתנ"ך..... 62

בדברי חז"ל..... 63

בדברי הקדמונים

א. נס קיומו של ישראל מוכיח על השגחה מיוחדת - ר' יהודה הלוי..... 63

ב. הקב"ה שומר הבטחתו לישראל - רמב"ם..... 64

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ג. ההיסטוריה היא תולדות חינוך האנושיות להכרת ה' - הרב ש. ר. הירש... 65

ד. קיום עם ישראל מפגין מציאות מנהיג העולם - הרב ש. ר. הירש..... 66

בשולי המקורות..... 67

פרק ז. תחומי השכל והאמונה

בתנ"ך 69

בדברי חז"ל 69

בדברי הקדמונים

א. מהי מטרת המחקר? – רב סעדי' גאון 70

ב. חובת המחקר העצמי – רבנו בחיי 73

ג. הכרת אֵלֵהִים בדרך המחקר – רבנו בחיי 74

ד. העיון העצמי הוא השלב השני אחר הקבלה – רמב"ם 75

ה. הידיעה העיונית היתה קיימת בישראל ונשתכחה – רמב"ם 76

בדברי האחרונים

ו. האמונה עולה על המחקר – ר' יוסף אלבו 77

ז. גבולות האמונה – ר' יוסף אלבו 77

ח. יראת ה' מציינת את התפיסה הדתית – ר' יצחק בן עראמה 78

ט. ערך התמימות בעבודת ה' – ר' נחמן מברסלב 79

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

י. האמונה – נטיה עדינה בנפש – ר' אי"ש קרליץ 81

יא. סיפוק נפשו של המאמין – ר' אי"ש קרליץ 82

יב. טיבה של אמונה – שד"ל 82

יג. האמונה היא בעיקרה תלוי' בתכונות האדם – ד"ר י. ר. הולצברג 82

יד. חוש האמונה צריך פיתוח – ד"ר י. ברייער 83

בשולי המקורות 85

פרק ח. הכפירה בעולם ובישראל

בתנ"ך 87

בדברי חז"ל 87

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- 88 א. בלי יראת ה' אין גם יושר מדות – הרב יעקב יאסעף
- 89 ב. מוסר ללא אמונה – מנותק משרשו – הרב א. י. הכהן קוק
- 89 ג. התוצאות ההרסניות של הכפירה בעולם – ד"ר י. וולפסברג
- 90 ד. מוסר השלילה של ניטשה – ד"ר ש. פדרבוש
- 92 ה. שלילת המוסר העצמאי ע"י המרקסיסם – ד"ר י. ברייער
- 92 ו. הכפירה מנוגדת במהותה לרוח ישראל – הרב א. י. הכהן קוק
- 93 בשולי המקורות

פרק ט. גורמיה של הכפירה

- 96 בתנ"ך
- 96 בדברי חז"ל

בדברי הקדמונים

- 97 א. גורמים פסיכולוגיים ושכליים בכפירה – רב סעדי' גאון
- 99 ב. קוצר דעתו של האדם גורמת לספקנות – רמב"ם

בדברי האחרונים

- 99 ג. היצר מערפל את דרך המחשבה – ר' מ. ת. לוצטו

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- 101 ד. יצר הקנאה כגורם לכפירה – הרב א. י. הכהן קוק
- 101 ה. השואת הדתות כגורם לכפירה – הרב א. י. הכהן קוק
- 103 ו. הבסיס הפסיכולוגי של הכפירה – ד"ר י. ר. הולצברג
- 104 בשולי המקורות

פרק י. הכפירה בתעועיה

- 106 בתנ"ך
- 106 בדברי חז"ל

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- א. בקרת ניטשה ושיטתו המוסרית בנויות על סילוף ההיסטוריה
- ד"ר ש. פדרבוש 107
- ב. הכפירה המרקסיסטית מוחקת את צלם הא־להים מהאדם
- ד"ר י. ברייער 108
- ג. הארת האמונה תחזיר את האדם לא־להים - הרב א. י. הכהן קוק 108
- ד. האנושיות שוב תשוב אל הא־להים - הרב א. י. הכהן קוק 109
- ה. בדיקת האקסיומה המונחת ביסוד הכפירה לאור המסקנות הנובעות ממנה
- ד"ר י. ר. הולצברג 110
- ו. בדיקת האקסיומה של הכפירה לאור המציאות - ד"ר י. ר. הולצברג ... 112
- ז. לפי הכפירה - האדם פועל באופן מכני - ד"ר י. ר. הולצברג 114
- בשולי המקורות 114

שער ב. ארץ ומלואה

פרק יא. מהות הבריאה ותכליתה

בתנ"ך 119

בדברי חז"ל 119

בדברי הקדמונים

א. הבריאה – פעולה מתמדת – ר' יהודה הלוי 120

ב. ה' כמקור העולם – רמב"ם 120

ג. תכלית הבריאה – רצון ה' – רמב"ם 121

בדברי האחרונים

ד. תכלית הבריאה גילוי החסד הא־לוהי – ר' מ. ח. לוצטו 124

ה. הבריאה – אור א־להים מוסתר – ר' ש"ז מלאדי 125

ו. תכלית הבריאה – הארת אור ה' מתוך החושך – ר' ש"ז מלאדי 126

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ז. חק הטבע הוא חק העזרה ההרדית – הרב ש. ר. הירש 127

בשולי המקורות 128

פרק יב. האדם

בתנ"ך 130

בדברי חז"ל 130

בדברי הקדמונים

א. האדם – יתרונותיו וחולשותיו – רב סעדי' גאון 133

ב. האדם הנבחר ושאר המין האנושי – רמב"ם 135

בדברי האחרונים

ג. האדם – תכלית הבריאה – ר' מ. ח. לוצטו 137

ד. תכלית האדם בעוה"ז – ר' מ. ח. לוצטו 139

ה. האדם משפיע בכל העולמות – ר' חיים מולוזין 142

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- 142 ו. תפקיד האדם במערכת הבריאה – הרב ש. ר. הירש
- 143 ז. כוחות אין חקר גנוזים באדם – ר' נ. צ. פינקל
- 144 ח. המשמעות האוניברסלית של ה"צלם אֱלֹהִים" – ר' ש"ז פינס
- 146 בשולי המקורות

פרק יג. הבחירה החפשית

- 148 בתנ"ך
- 148 בדברי חז"ל

בדברי הקדמונים

- 149 א. הבחירה החפשית – עמוד התורה – רמב"ם
- 152 ב. שלילת הבחירה כעונש – רמב"ם
- 153 ג. תשובת היחיד ותשובת הצבור – רמב"ם
- 155 ד. נטיות מלידה אינן מכריעות – רמב"ם
- 157 ה. כלל ישראל הוא למעלה מהבחירה – רמב"ם

בדברי האחרונים

- 157 ו. ברית ישראל עם ה' לא תופר – ר' יצחק בן עראמה
- 158 ז. שלמות האדם ע"י הבחירה החפשית – ר' מ. ח. לוצטו
- 160 ח. גבולות הבחירה של ה"בינוני" – ר' ש"ז מלאדי

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- 161 ט. כלל ישראל קשור לעולם לאֱלֹהִים חיים – הרב א. י. הכהן קוק
- 162 י. ההכרח והבחירה החפשית בעם ישראל – י. דמיאל
- 163 בשולי המקורות

פרק יד. השגחה

- 166 בתנ"ך
- 167 בדברי חז"ל

בדברי הקדמונים

- 169 א. דעות שונות בהשגחה והדעה הנכונה – רמב"ם
- 171 ב. גבולות הבחירה וההשגחה ופעולת חוקי הטבע בעולם – רמב"ם
- 174 ג. השגחה על כלל האומה הישראלית – רמב"ם
- 174 ד. התנהגות האדם עפ"י אמונה בהשגחה – רבנו בחיי
- 178 ה. לפי התנהגות האדם – התנהגות ה' אתו – רמב"ן

בדברי האחרונים

- 179 ו. חלקי הבריאה ויחסיהם ההדדיים – ר' מ. ח. לוצטו
- 180 ז. המובן האמיתי של השגחה – ר' ש"ז מלאדי
- 183 בשולי המקורות

פרק טו. עבודת ה'

- 185 בתנ"ך

- 185 בדברי חז"ל

בדברי הקדמונים

- 186 א. הבסיס המוסרי לחובת עבודת ה' – רבנו בחיי
- 191 ב. הדרך לאהבת ה' ויראתו – רמב"ם
- 191 ג. אהבת ה' ללא מצרים – רמב"ם
- 191 ד. מחשבה דבוקה בה' תמיד – רמב"ן
- 192 ה. מטרת העבודה – רמב"ן

בדברי האחרונים

- 192 ו. עבודת ה' בהתלהבות – ר' אלימלך מליזנסק
- 193 ז. ערכה של שמחה בעבודת ה' – ר' נחמן מברסלב

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- 194 ח. עבודת ה' מקיפה כל תופעות החיים – ה"חפץ חיים"
- 195 ט. עבודת אֱלֹהִים – החופש האמיתי – הרב א. י. הכהן קוק
- 195 י. היראה והשמחה בעבודת ה' – ר' נ. צ. פינקל
- 197 בשולי המקורות

שער ג. ישראל ותורתו

פרק טז. בין ישראל לעמים

בתנ"ך..... 203

בדברי חז"ל..... 204

בדברי הקדמונים

א. ישראל – דרגה מיוחדת במין האנושי – ר' יהודה הלוי..... 205

ב. התיחדות ישראל מהאומות – בתורתו – רמב"ם..... 209

בדברי האחרונים

ג. הבחירה הכללית של עם ישראל – מהר"ל מפרג..... 210

ד. טבע הנשמה הישראלית – ר' ש"ז מלאדי..... 210

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ה. סגולות ישראל – הרב א. י. הכהן קוק..... 211

ו. הסגולה והבחירה בנשמת ישראל – הרב א. י. הכהן קוק..... 212

ז. הדת והלאומיות תואמות יחד בישראל – הרב א. י. הכהן קוק..... 212

ח. תפקיד ישראל בעמים – ר' ש. ר. הירש..... 214

בשולי המקורות..... 214

פרק יז. הנבואה

בתנ"ך..... 218

בדברי חז"ל..... 219

בדברי הקדמונים

א. הנבואה, תכנה ותוצאותיה בישראל – ר' יהודה הלוי..... 221

ב. ההכשרה לנבואה – רמב"ם..... 226

ג. הנבואה ודרגותיה – רמב"ם..... 228

ד. דעות שונות על נבואה – רמב"ם..... 230

ה. הנבואה – התגלות אור האמת – רמב"ם..... 233

בדברי האחרונים

- ו. השפעת הנביא על סביבתו – ר' יוסף אלבו 234
בשולי המקורות 238

פרק יח. תורה ומצוות

- בתנ"ך 240
בדברי חז"ל 241

בדברי הקדמונים

- א. התורה, חלקיה וערכה בשביל האדם – רב סעדי' גאון 242
ב. המצוות כאמצעי לקבלת השפע הא-להי – ר' יהודה הלוי 246
ג. נצחיות התורה – רמב"ם 248
ד. תועלת לאדם במצוות בעוה"ז – רמב"ם 250
ה. כל המצוות יש להן טעם גלוי – רמב"ן 253

בדברי האחרונים

- ו. חלקי התורה – ר' יוסף אלבו 255
ז. התורה כאמצעי להשגת הטוב הנצחי – ר' מ. ח. לוצטו 256
ח. יצה"ר מתרסן רק ע"י התורה – ר' מ. ח. לוצטו 257
ט. הקשר של ישראל לתורה – מהר"ל מפרג 257
י. התורה היא גילוי א-לקות – ר' ש"ז מלאדי 258
יא. השראת השכינה ע"י תורה ומצוות – ר' ש"ז מלאדי 259

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- יב. קיום המצוות דורש ויתור על השיקול השכלי העצמי
– ר' י. הורביץ 261
יג. הקשר ההיסטורי של ישראל עם התורה – י. דמיאל 262
בשולי המקורות 263

פרק יט. המעשה, התלמוד והכוונה

- בתנ"ך 266
בדברי חז"ל 266

בדברי הקדמונים

- 267 א. תקון הגוף ותקון הנפש ע"י המצוות – רמב"ם
- 268 ב. השפעת המעשה על המחשבה – הרא"ה

בדברי האחרונים

- 269 ג. הכוונה והמעשה – ר' יוסף אלבו
- 271 ד. ערך ידיעת התורה – ר' ש"ז מלאדי
- 273 ה. תורת ישראל – תורת המעשה – ר' חיים מולוזין
- 273 ו. הכוונה היא העיקר – ר' אלימלך מליזנסק

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- 274 ז. חשיבות הכוונה הטובה מראשיתה – ר' ש. ז. זיו
- 275 ח. טהרת הנפש – תנאי להשפעת התורה – ר' ירוחם ליבוביץ
- 276 ט. הלימוד עיקר, והיראה – תנאי לה – ר' אי"ש קרליץ
- 278 בשולי המקורות

פרק כ. תורה שבע"פ

- 280 בתנ"ך
- 280 בדברי חז"ל

בדברי הקדמונים

- 281 א. השתלשלות הקבלה בתורה שבע"פ – רמב"ם
- 286 ב. ב"ד הגדול – הסמכות היחידה לתורה שבע"פ – רמב"ן

בדברי האחרונים

- 286 ג. המחלוקות ששתי הדעות שבהן – אמת – מהר"ל מפראג

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- 288 ד. רמזי תקנ"ח מאחרות – בתורה – ר' מ. ש. מדוינסק
- 289 ה. תורה שבכתב ותורה שבע"פ – הרב א. י. הכהן קוק
- 290 ו. ערך קבלת התורה איש מפי איש – הרב י. מ. חרל"פ
- 291 ז. דרך התורה – להתקין לפיה את החיים – הרב מ. א. עמיאל
- 292 ח. נצחיות התורה בתוך המציאות המשתנית – ד"ר י. ברייער
- 293 ט. ערך המצוות המעשיות ותקנות חז"ל – י. דמיאל
- 294 בשולי המקורות

פרק כא. אגדות חז"ל וחידותם

בתנ"ך..... 296

בדברי חז"ל..... 296

בדברי הקדמונים

א. דברי חכמים נאמרו בחידה ומשל – רמב"ם..... 297

ב. סוגי דרשות חז"ל – ר' אברהם בן הרמב"ם..... 299

בדברי האחרונים

ג. חידות חז"ל – ר' מ. ח. לוצטו..... 303

ד. דברי חז"ל – תעלומות חכמה – מהר"ל מפרג..... 304

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ה. כל דברי חז"ל נאמרו ברה"ק – ר' אי"ש קרליץ..... 305

בשולי המקורות..... 305

פרק כב. שכר ועונש

בתנ"ך..... 307

בדברי חז"ל..... 307

בדברי הקדמונים

א. עוה"ז מעין עוה"ב – ר' יהודה הלוי..... 309

ב. מהות עוה"ב וטיבו של השכר ועונש – רמב"ם..... 311

בדברי האחרונים

ג. השכר והעונש – תוצאה טבעית – ר' חיים מולוז'ין..... 316

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ד. ערך יראת העונש כמשפיעה על חינוך האדם – ר' ישראל סלנטר..... 317

ה. שכר ועונש כללי ופרטי – הרב א. י. הכהן קוק..... 318

בשולי המקורות..... 320

פרק כג. מוסר התורה

בתנ"ך..... 323

בדברי חז"ל..... 323

בדברי הקדמונים

א. משפט הבכורה להכרעה השכלית – רמב"ם..... 324

ב. מדות ה' כקנה מדה למוסר האנושי – רמב"ם..... 326

ג. האכזריות – מדה ראויה במקומה – רמב"ם..... 327

ד. מושג "ואהבת לרעך כמוך" – רמב"ן..... 328

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ה. דרישת אֱלֹהִים אשר בשורת הדין – הרב א. י. הכהן קוק..... 328

ו. צד שוה למינות ולאלימות בשטח המוסרי – הרב א. י. הכהן קוק..... 329

ז. מהות האדם – לזולתו – ר' ירוחם ליבוביץ..... 331

ח. מדת הרחמים – מעיקרי התורה – שד"ל..... 333

ט. המוסר והמשפט מתמזגים בתורת ישראל – ד"ר ש. פדרבוש..... 334

י. האדם – המרכז בתפיסת המוסר הישראלי – ר' ש"ז פינס..... 336

בשולי המקורות..... 337

פרק כד. שלשת עמודי היהדות

בתנ"ך..... 339

בדברי חז"ל..... 341

בדברי הקדמונים

א. שכחת שם ה' וראשית ע"ז בעולם – רמב"ם..... 343

ב. מצות קידוש השם ואיסור חילולו – רמב"ם..... 344

בדברי האחרונים

ג. ג' עבירות – המקור לכל רשעה – מהר"ל מפרג..... 345

ד. גם ישראל עלולים להכשל בעבירות – מהר"ל מפרג..... 345

ה. מדות טובות – בטבע הבלתי מושחת – מהר"ל מפרג..... 346

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- ו. ה"ערב רב" וחטא העגל – ר' ש. ר. הירש 346
ז. גילוי עריות וע"ז קשורים זה בזה – הרב א. י. הכהן קוק 348
ח. עבודה זרה לצורותיה השונות וביטוייה בתקופתנו – ר' אלחנן וסרמן ... 349
ט. הצניעות והטהרה בישראל – הרב צ. י. הכהן קוק 350
בשולי המקורות 351

פרק כה. השלמות – מהותה ודרכה

- בתנ"ך 356
בדברי חז"ל 356

בדברי הקדמונים

- א. הדרך הנאותה בפרישות – רבנו בחיי 357
ב. תיאום כוחות הנפש – דרך השלמות – ר' יהודה הלוי 358
ג. ממשלת האדם על עצמו – רמב"ם 364
ד. הדרגות הגבוהות בשלמות והדרך אליהן – רמב"ם 376
ה. סוגי השלמות והשלמות העליונה – רמב"ם 383
ו. דרך הפרישות היא דרך התורה – רמב"ן 384

בדברי האחרונים

- ז. הפרישות הנאותה והפרישות המזיקה – ר' מ. ח. לוצטו 385
ח. ההתבטלות המוחלטת – תנאי לשלמות – ר' דב בר ממזריטש 388
ט. תוכן הקדושה – התבטלות לקב"ה – ר' ש"ז מלאדי 388

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- י. ערך הדרך ארץ לשלמות האדם – ר' ש. ז. זיו 389
בשולי המקורות 390

שער ד. גוי ונחלתו

פרק כו. ארץ ישראל

- בתנ"ך 395
- בדברי חז"ל 396
- בדברי הקדמונים**
- א. ארץ-ישראל – ארץ סגולה – ר' יהודה הלוי 396
- ב. החלכה על ערכה של א"י – רמב"ם 400
- ג. א"י – נחלת ה' – רמב"ן 400
- בשולי המקורות 401

פרק כז. מדינה וחברה ישראלית

- בתנ"ך 404
- בדברי חז"ל 405
- בדברי הקדמונים**
- א. המלכות בישראל וסייגיה – רמב"ם 407
- ב. מדינה חזקה ושלוה עוזרת להגיע לשלמות – רמב"ם 408
- ג. ערך החיים החברתיים לשלמות המין האנושי – רמב"ם 409
- בדברי האחרונים**
- ד. האם רצוי משטר של מלוכה בישראל? – אברבנאל 411

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- ה. קיומה של מדינת ישראל להמחשת רעיון ההשגחה – הרב ש. ר. הירש . 413
- ו. התוכן של מדינה בישראל – הרב א. י. הכהן קוק 415
- ז. הגויה הלאומית בישראל משועבדת לרצון גבוה – הרב א. י. הכהן קוק . 415
- ח. ההתעסקות בענייני העולם – עונשו של אדה"ר – הרב א. א. דסלר 416
- ט. ההתנהגות הנסית והטבעית – הרב א. א. דסלר 417
- י. הערכת העבודה בישראל – הרב מ. פינדלינג 418
- יא. ערך התעסקות בישובו של עולם – הרב מ. פינדלינג 419
- בשולי המקורות 420

פרק כח. גלות

בתנ"ך..... 425

בדברי חז"ל..... 427

בדברי הקדמונים

א. ההשגחה הנסתרת על ישראל בגולה – ר' יהודה הלוי..... 428

ב. אין אדם מישראל יכול להשתחרר מהתורה – רמב"ם..... 432

בדברי האחרונים

ג. ג' עבירות ושנאת חנם – גורמי התורבן – מהר"ל מפרג..... 433

ד. ישרות ונפתלות בדרך עבודת ה' – הנצי"ב מולוז'ין..... 434

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

ה. תפקיד ישראל בגולה – הרב ש. ר. הירש..... 434

ו. המלחמה על שיווי זכויות בגולה – הרב ש. ר. הירש..... 436

ז. הגולה כמכשיר הגאולה – הרב א. י. הכהן קוק..... 438

ח. עליות וירידות בדברי ימי ישראל – ר' מאיר שמחה הכהן..... 440

ט. הסיסמא "נהיה ככל הגויים" איכזבה – ר' אלחנן וסרמן..... 441

י. התאוה והגאווה – סיבות התורבן – ר' אליהו דסלר..... 442

בשולי המקורות..... 443

פרק כט. גאולה

בדברי חז"ל..... 447

בדברי הקדמונים

א. הכמיהה לא"י מקרבת את הגאולה – ר' יהודה הלוי..... 448

ב. ימות המשיח – אמצעי לקנין דעת ה' – רמב"ם..... 451

ג. הגלויות והגאולה בתורה הכתובה – רמב"ן..... 453

ד. תקון הטבע בימות המשיח – רמב"ן..... 455

בדברי גדולי תקופתנו והוגיה

- ה. התאחרות הגאולה עקב החטא – הרב א. י. הכהן קוק 456
- ו. דרכי גאולה וחבלי משיח – הרב א. י. הכהן קוק 456
- ז. מרידה ומהפכה בחבלי משיח – הרב א. י. הכהן קוק 458
- ח. לאומיות חילונית – סופה כשלון – ר' אלחנן וסרמן 458
- ט. השלב האחרון של חבלי משיח – ר' אליהו דסלר 459
- י. מה מחייבת תקומת מדינת ישראל – הרב י. ד. סלובייציק 460
- יא. ברית גורל וברית ייעוד ומשמעותן לדורנו – הרב י. ד. סלובייציק ... 463
- יב. לקח הימים – הרב מ. צ. נריה 466
- בשולי המקורות 467

שער ה. נוספות

פרק ל. הדת והמדע

- 475 א. השכל מורה את ההבנה הנכונה בתורה – ר' יהודה הלוי
- 475 ב. לשכל ניתן לפרש התורה – רמב"ם
- 476 ג. הדת והמדע – שני תחומים – מהר"ל מפרג
- 477 ד. אין פשוטו של מקרא בחלק הרזי שבתורה – הרב א. י. הכהן קוק
- 477 ה. מעשי בראשית – מסודות התורה – הרב א. י. הכהן קוק
- ו. סתירה בין המדע המדויק ובין התורה היא בלתי אפשרית
- 480 – ד"ר י. ר. הולצברג
- 481 ז. על דבר הסתירות בין התורה ובין המדע – ד"ר י. ברייער
- 484 ח. תחום המדע ותחום האמונה – ש"ז שרגאי

פרק לא. סילופי בקורת המקרא

- 485 א. עדותה הנאמנה של המסורת – הרב ד. צ. הופמן
- 487 ב. המסרת והבקרת – פרופ' מ. צ. סגל
- 492 ג. התיאור הכללי של ימי הבית הראשון – הרב י. א. הלוי
- ד. זכרון יציאת מצרים והיות ישראל במדבר חי במסורת האומה
- 497 – הרב י. א. הלוי
- 501 ה. התפשטות הנבואה בתקופת בית ראשון – הרב י. א. הלוי
- 505 ו. לימוד התורה בתקופת בית ראשון – הרב י. א. הלוי
- 509 ז. קדמות התורה – ד"ר פ. קורנגרין

פרק לב. זרמים ביהדות

- 515 תורת החסידות, ההתנגדות ותורת המוסר
- 516 החסידות
- 522 ההתנגדות
- 526 תורת המוסר

נספחות

- 535 א. אומה קשורה עם עברה – אחה"ע
- 536 ב. קיימת תורשתיות רוחנית – נ. טורוב
- 536 ג. על הסטיות מרוח ישראל – אחה"ע
- 537 ד. השאיפות העיקריות של רוח ישראל – פרופ' י. קלויזנר
- 538 ה. הכלכלה – יסוד למשטר החברה – פ. אנגלס
- 539 ו. מקורה של התודעה – ק. מרקס
- 539 ז. ההתפתחות הכלכלית והיחסים הצרכניים – תולדות המפלגה הקומוניסטית..
- 542 ח. תורת ה"אדם העליון" – פ. ניטשה
- 545 ט. בגנות אידיאל ה"שלום הנצחי" – ב. מוסוליני
- 546 י. בין ישראל לעמים – שד"ל
- 548 יא. יסודות המוסר העברי – אחה"ע
- 550 יב. הצדק המוחלט ותורת המוסר – פרופ' י. קלויזנר

555 **תוכן ענינים מפורט**