

עכב רב

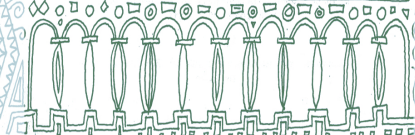
גיליון חודשי מתורתו

של הרב עדין

אבן-ישראל שטיינזלץ

* *

גיליון סיוון תשכ"ג



נבב"א
נבב"א



הקדמה

בשיחות של הרב עדין לחג שבועות כמו גם בשיחות שעסקו בעניינה של התורה חוזר הרב שוב ושוב על התביעה 'לקבל את התורה'. קבלת התורה היא עבודה שצריכה להתבצע בכמה רבדים. ראשית במובן החווייתי: לחזור באיזה אופן למעמד הר סיני, לעמוד מול הקדוש ברוך הוא שנותן לנו את התורה; במובן הפנימי: לקבל על עצמנו בהחלטה פנימית שאנו רוצים את התורה והמצוות, שאנחנו רוצים לעבוד את הקדוש ברוך הוא, ובמובן היומיומי המתמשך: לשבת, ללמוד ולהפנים את התורה, לעשות שהתורה תהיה חלק ממני, ובמובן מסוים - גם אני חלק ממנה. אצל הרב הבחינה הזו של 'קבלת התורה' היא שאלה שצריכה לנסר בתוכנו גם במעגלים האישיים והפרטיים וגם במעגלים רחבים יותר של הקהילה ושל העם היהודי כולו. הקדוש ברוך הוא נתן לנו את התורה, מה אנחנו עושים איתה? אם אנחנו לא נלמד אותה, אם אנחנו לא נחיה אותה - מי יעשה זאת.

עניינה של התורה היא בהיותה דבר ה' שיוּרד אל לעולם הזה, הירידה הזו היא לא משהו שקרה פעם, אלא משהו שקורה עכשיו. למשימה הזו הרב הקדיש את חייו - להוריד את התורה מחדש לעם היהודי ולעולם כולו. המאמץ להביא את התורה אל העולם בא לידי ביטוי גם כאשר ביאר ותרגם את התלמוד, (והקפיד להכניס גם מדורים כמו "החיים" ו"העולם" - לחבר את התורה לעולם הממשי), גם כשערך התוועדיות ודיבר על עבודת ה', גם כשהקים מוסד חינוכי, או נסע ברחבי רוסיה וניסה לגעת ולהביא את התורה אל היהודים. הרב כתב בכמה מקומות על ה"מהפכה של עזרא הסופר", שתרגם את התורה

וְלִימַד אֹתָהּ אֶת הָעָם. עַל עֲזָרָא נֹאמַר: רְאוּיָהּ הֵייתָ תּוֹרָה שְׁתִּינַתָּן עַל יְדֵי עֲזָרָא, אֲלֵא שֶׁקִּדְמוֹ מֹשֶׁה. הָרַב חָשַׁב שֶׁמֵּהִפְכָּה מַעֲיָן זֶה שֶׁל עֲזָרָא נִדְרַשְׁתָּ בִּמְיֻנּוֹ. הָרַב נִסָּה לְהִתְחִיל אוֹתָהּ, הִשְׁאַלָּה הָעוֹמֶדֶת לִפְתָּחוֹ הִיא הָאֵם נִמְשִׁיךְ אוֹתָהּ? הָאֵם נִדָּאג לֶכֶךְ שֶׁדוֹרְנוּ יִקְבֵּל אֶת הַתּוֹרָה?

בְּכַתְּבֵינוּ וּשְׁיִחוּתֵינוּ שֶׁל הָרַב יֵשׁ צִדְדִים רַבִּים וּמִגּוּוֹנִים שֶׁל דְּרָכֵי הַסְתַּכְלוּת עַל הַתּוֹרָה: לִפְעָמִים דִּיבַר עַל הַתּוֹרָה כְּתַמְצִית הַתְּרַבּוּת הַיְּהוּדִית - כְּכּוֹחַ הַקִּיּוּם שֶׁל הַיְּהוּדוּת לְדוֹרוֹתֶיהָ וּלְפַעְמִים דִּיבַר עַל הַתּוֹרָה כְּשַׁעֲשׂוּעַ עֲלִיּוֹן - מִשְׁחָק בֵּין הָאָדָם לִקְב"ה, לִפְעָמִים דִּיבַר עַל הַתּוֹרָה כְּחִיפּוּשׁ הָאֵמֶת וּלְפַעְמִים כְּדַבְּקוֹת בִּקְב"ה - אֲנוּ מִקְוִים שֶׁהַגִּילּוֹן שֶׁלִּפְנֵיכֶם כּוֹלֵל אֶת הַתַּמְצִית שֶׁל הַדְּבָרִים, תַּמְצִית שִׁישׁ בְּכּוּחָהּ לְהַצְמִיחַ אֶת הָאֵילָן כּוֹלֵל.

הַגִּילּוֹן מִחוּלָק לִשְׁנֵי שַׁעֲרִים, הָאֶחָד מִתְמַקֵּד בַּחֲגֵי הַשְּׁבוּעוֹת בִּפְרָט וּבִמְתָּן הַתּוֹרָה. הַשַּׁעַר הַשְּׁנִי עוֹסֵק בַּתּוֹרָה בַּעֲצָמָה - וְבוֹ לִיקוּט קֶצֶר מִדְּבָרֵי הָרַב עַל מַהוּתָהּ שֶׁל הַתּוֹרָה, עַל לִימוּד תּוֹרָה וְעַל הַצּוֹרֵךְ לַחֲדָשׁ בָּהּ, וְכֵן מֵאֵמָרִים שֶׁמֵּאִירִים צִדְדִים מְסוּיִימִים בְּגִישָׁתוֹ שֶׁל הָרַב לְלִימוּד תּוֹרָה בִּפְרָטִים וְעִנְיָיִם שׁוֹנִים.

יְהִי רְצוֹן שֶׁנִּצְלִיחַ לִקְבֵּל אֶת הַתּוֹרָה בְּשִׂמְחָה וּבִפְנִימִיּוּת, לְלַמּוֹד וּלְלַמֵּד, לְשַׁמּוֹר וּלְעֲשׂוֹת וּלְהַקִּים אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה אֲצִילָנוּ וְאֲצֵל כָּל עַם יִשְׂרָאֵל.

הַמַּעֲרָכָה: יֵאִיר שׁוֹרְצִפּוֹקֶס וְאֶהֱרָן בִּילֵט

הַשְּׁתַּתְּפוּ בַּהִפְקַת הַגִּילּוֹן: נִתְנָאֵל אִתִּי וְרַעוּת מִדָּר

לְמִידַע אֻדּוֹת הַפָּצָה הַגִּילּוֹן וּלְתְּרוּמוֹת נִיתָן לִפְנוֹת לְמַסְפָּר: 054-727-9623

TalmideiHarav@gmail.com

עִיצוּב גֵּרָפִי: עִיצוּבֵי שִׁיר' 052-8954475



תוכן עניינים

שבועות ומתן תורה

- ליקוטי הרב לחג השבועות: לקבל את התורה7
- מעבר למקום ולזמן - שיחה לחג השבועות.....21
- יהודים סקרנים - ברכה לחג.....29
- מגילת רות - מאמר.....32

התורה

- ליקוטי הרב: תורה.....39
- ים התלמוד - הרצאה לכבוד הוצאת תלמוד ברוסית.....45
- פשוטו של מקרא - מאמר.....50

סיום

- מצוות תלמוד תורה57

שבועות ומתן תורה



”

התמצית של חג השבועות היא בדיוק ההפך מהעניין של הפסח. בפסח הנקודה היא ה'רצוא', אף על פי שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים זה היה רק כדי שיהיה להם מוקד לרוץ אליו. לעומת זאת ההתגלות במתן תורה היא התגלות אחרת. ההתגלות במתן תורה היא התגלות שהאור יורד מלמעלה למטה.

בשני החגים האלה יש בחינה של התגלות. בפסח יש התגלות - "נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה" וגם בחג השבועות ה' ירד על הר סיני. ההבדל הוא שבפסח כשנגלה עליהם מלך מלכי המלכים זה כמו שאני מציץ אל מישוהו, ואני אומר לו: "אתה רואה? עכשיו רוץ אליי". במתן תורה זה להפך - "אתה תעמוד במקום, תהיה מוכן לקבל אותי. אני אינני רוצה שאתה תרוץ אליי, שאתה תצא ממקומך, אני רוצה שאתה תהיה מוכן לקבל אותי", זהו ההבדל היסודי.

ההבדל בין ה'רצוא' ל'שוב' הוא שביציאת מצרים התביעה היא לא רק לשינוי מקום, אלא לשינוי של כל הגישה, של כל כיוון החיים. לעומת זאת במתן תורה, השינוי הוא שינוי במהותם של החיים שאני חי, אינני נתבע לצאת מן הדברים של החיים שלי, אני נתבע לעשות שינויים בתוך החיים שלי, אני נתבע לקבל דברים מלמעלה, לקבל הוראות, לקבל הנחיות ולעשות כך וכך דברים.

לכן למעשה ביציאת מצרים מצד אחד נגלה עליהם מלך מלכי המלכים אבל בתמצית, הוא איננו מדבר, איננו אומר שום דבר. כל מה שהוא עושה זה העניין של "קול דודי דופק". הוא בסך הכל אומר: "פתחי לי" - זוהי קריאה. בשבועות הוא מגיע, הוא נכנס פנימה - זוהי מהות אחרת, שם הוא אומר דברים, מפני שאני נשאר במקומי - אני צריך עכשיו לקבל, אני מוכן לקבל את פניו של הקב"ה.

(ביאור לקוטי תורה, ד"ה "וספרתם לכם")

“

ליקוטי הרב

שבועות-לקבל את התורה

הקטעים שלפניכם כוללים פסקאות קצרות, סיפורים ואמרות שנלקטו מתוך שיחות, שיעורים ומאמרים של הרב ועוסקים בצדדים שונים של חג השבועות - בחג עצמו, בדוד המלך ובבעל שם טוב שהחג הוא יום פטירתם, במעמד מתן תורה, ובמשימה המוטלת עלינו - קבלת התורה. הליקוט מבוסס במקצתו על הליקוט שהתפרסם שנה שעברה, אבל ברובו הוא חדש, והושמטו חלק מהקטעים שהתפרסמו כבר. הקטעים הללו נוגעים בנקודות יסוד הקשורות לחג ולמה שצריכים לעשות בו בניסוח נוקב ומלא חיות והתעוררות. על מנת לאפשר עיון, הפנמה והתבוננות ב'מנות קטנות' להתעוררות הלב והמוח.

חג השבועות

מסיום של יציאה למהות אחרת, להיות עבד ה'. 'עבדי הזמן עבדי עבדים, עבד ה' הוא לבדו חופשי'. 'חרות על הלוחות' - להיכנס לעבדות של מתן תורה, שזה שיעבוד חמור יותר ממצרים, אבל זו החירות של להיות עבד ה'. ארבעים ותשעה הימים שספרנו היו בגדר של הכנה, מאכילת המצות וארבע הכוסות ועד לחג השבועות. עכשיו אנחנו באים לקבל את התורה; נפתחים השמים, ומגיעים אל ה'.

(שיחה בישיבת תקוע, תשע"ג)



[ב] בחג הפסח, נוסף על הטקסים שלו, יש עולם שלם של מאכלים; בחג הסוכות יש עולם שלם של טקסים ושל מגבלות הישיבה בסוכה. ואילו בחג השבועות,

[א] מה שאנחנו עושים בחג השבועות - ואולי התיקון של ליל שבועות עשוי לעזור לזה - הוא לעמוד לפני ה' באימה ביראה ברתת וזיע. לפני כן אנו סופרים שבעה שבועות, המנהגים של ימי הספירה קשורים להיטהרות לקראת מתן תורה, זה 'דמי טהרה'. יש מנהג שלא לקצוץ ציפורניים של ידיים ורגלים באותו היום, חוץ מכאשר אישה נטהרת מנידתה - הרב קוק היה נוהג בערב שבועות לקצוץ, ואמר שבערב שבועות אנחנו כמו אישה שנטהרת מנידתה.

אנחנו צריכים להתנקות ולהגיע מארץ מצרים ועד מתן תורה. עדיין לא ברור שעשינו את כל הדרך הזו: אולי אנחנו לא עובדים במצרים, אבל האם אנחנו בני חורין? "כי לי בני ישראל עבדים" - זה סוג

ההיסטורית והרוחנית של המועדים הללו יש לראותם לא כשני חגים נפרדים, אלא כהמשך אחד. אף במובנם זה הם חגי ראשית, חגים המבטאים את ראשית חייו של העם היהודי. פסח הוא זמן היציאה ממצרים, שהיא הגדרת העם כמעט רק במובנה השלילי - כשלילתה של ההתבוללות, כשלילתה של גלות מצרים, כשלילת הגדרתם של היהודים כסוג מסוים של מצרים. שבועות, לעומת-זאת, הוא זמן קבלת התורה - שהיא הגדרת החיובית של העם היהודי, קביעת מהותו העצמית, קביעת מטרת חייו והכיוון אליו הוא פונה.

(מתוך "שבועות ומתן תורה", תשל"ו)



[ד] אני רוצה לומר משהו קטן על חג השבועות הבא עלינו לטובה - מנהג ישראל שנעורים בחג השבועות, ושואמרים תיקון ליל שבועות. מה שאני רוצה לומר הוא: תגידו תיקון. זה לא לוקח כל כך הרבה זמן. למה אני אומר את זה? אדם צריך שתהיה לו הבחינה של 'חוקה', בין בדבר שהוא הלכה או בדבר שהוא מנהג ישראל. מכאן והלאה - שימשך ויעשה עוד. יש דבר טוב בזה שאנשים שוברים את הכלים, שאנשים עושים דברים מיוחדים, שיש יומרות ושאיפות גדולות, אבל כל זה בתנאי שאדם לא יזניח את הדברים הפשוטים שצריך לעשות אותם.

(שיחה בישיבת תקוע, תשס"ד)

שהוא גם היחיד מבין הרגלים הנמשך יום אחד בלבד, אין כל טקסים מיוחדים - לא מצד האכילה ולא מצד מקום המגורים - משום שהוא-עצמו נקודת הפתח, השער, לעולם שממנו כל שאר הדברים נובעים וצומחים. נראה כי משום כך ניתנה התורה במקום שאינו מקום, לאמור: בנקודה חסרת ייחוד בלב המדבר, ובזמן שאינו זמן, שהרי התאריך המדויק של מתן תורה אינו נזכר בשום מקום בתורה. אדרבה, בשום מקום בתורה אף לא נאמר שחג השבועות הוא חג מתן תורה! החג הזה מבטא אפוא כיצד התורה, שאינה מוגדרת ומוגבלת במקום ובזמן, עוברת אל בני אדם החיים במקום ובזמן. מתן תורה הוא מעין "שרוול" מעולם עליון לעולם תחתון, ואחרי שבני ישראל שהו בו במשך זמן-מה עליהם לקחת את הזיכרון הזה, זיכרונה של פגישה עם מה שנבדל לחלוטין מן המציאות שלנו, ולחיות אתו ואותו. אין זה דבר פשוט; ואכן אנחנו, הן כיחידים והן כציבור, מתלבטים ומתחבטים כבר אלפי שנים בשאלה כיצד אפשר להגיע, במציאות שלנו, ל"חירות עולם", ולהיות בנים לעם סגולה, "ממלכת כהנים", שבכל הזמנים והדורות נאבקים להיות קדושים.

(ברכה לחג תשע"ו)



[ג] חג הפסח הוא בעיקר זכר ליציאת מצרים, חג החירות - ואילו חג השבועות הוא יום מתן תורה. גם במשמעותם

הוא לעולם איננו מושלם.

עד לאיזושהי נקודה, עד העמידה לפני הר סיני, אפשר להגיע. מאותו רגע והלאה מגיעים למלכות אחרת, שהיא מלכותו של הקב"ה בעצמו, שם הוא - ורק הוא, יכול לתת את התורה. יש גבול ליכולת האדם, ומשם והלאה זוהי מתנתו של הקב"ה, שהיא מתנה ממין אחר, מסוג אחר לגמרי. לעולם אי אפשר להיות מוכנים לה, ותמיד צריך לצפות שהיא תגיע.

בליל חג השבועות, בזמן ההכנה לקבלת התורה, אפשר לעשות רק דבר אחד בלבד: לעמוד "באימה וביראה, ברטט ובזיע". אחרי כל מה שאדם יודע, אחרי כל מה שהוא למד, אחרי כל מה שהוא הכין, עיקר הנקודה היא: לעמוד. על האדם לדעת שכל מה שהוא יודע איננו ולא כלום, שכל מה שהוא למד איננו משנה, ושהכל צריך לבוא מלמעלה. כל מה שביכולתו לעשות זה לעמוד כמו שעמדו אבותינו, להרגיש את אותה ההרגשה שהוא עומד אל מול ההר, שהוא עשה מה שהיה ביכולתו ועדיין הוא ככלי ריק, ועכשיו הוא יכול רק לעמוד ולצפות: "תן לי".

זה מה שעושים לקראת מתן תורה, בשביל זה סופרים את כל הימים הללו - בשביל להגיע לנקודה שבה הקב"ה בעצמו יוסיף את המספר החמישים, את היום האחרון, ויתן לנו את התורה.

[ה] סיפורה של רות, העוזבת הכל ועולה ונדבקת בקודש, הוא סיפור הגלות והגאולה; זהו סיפורה של הנשמה הקדושה שירדה לעולם ומצאה את דרכה לשוב למעלה, וסיפור גלות השכינה וגאולתה בכללה, בגאולה העתידה בידי משיח בן דוד שיוולד מרות המואבייה.

לקשר בין מגילת רות וחג השבועות ניתנו הסברים אחדים. יש המסבירים שעיקר המאורע המתואר במגילה מתרחש בזמן קציר החיטים, והרי חג השבועות הוא זמן קציר חיטים; ויש מסבירים כי מגילת רות מספרת על ייחוסו של דוד המלך אשר, לפי מסורת חז"ל, מת בחג השבועות. ויש מסבירים באופן פנימי יותר כי חג השבועות הוא חג מתן תורה, וכל סיפורה של רות הריהו מעשה של קבלת התורה מתוך רצון ואהבה; ולמרות הייסורים שיש בדרך זו, סופה ברכה והצלחה.

(חמש מגילות)



[ו] למתן תורה לעולם אי אפשר להיות מוכנים בשלימות, ואם היה הקב"ה דוחה אותו עד שבני האדם יהיו ראויים, היה הדבר נמשך עד סוף כל הדורות. כדי להגיע למתן תורה, כדי לבוא ליום החמישים, אין זה עניין של יום נוסף שצריך לספור אותו. יום החמישים הוא מהות אחרת לגמרי, ומשמעותו היא, שכמה שאדם עשוי להיות מוכן - הוא לעולם איננו מוכן, כל כמה שהוא כלי -



"חמישים יום", שיחה בישיבת מקור חיים
(תש"נ)

מתן תורה

[ז] יש שאלה, שאין כמעט מי שלא עסק בה בדורות ראשונים ואחרונים: מדוע כתוב "אנכי הויה אלוקיך אשר הוצאתיך מאשר מצרים", ולא "אנכי ה' אלוקיך אשר בראתי את השמים ואת הארץ"? לא נאה לו? בעצם, 'אנוכי' הוא יותר מאשר הכרה של גדלות ה'; 'אנוכי' בא גם ליצור את הקרבה ובעצם את המשמעות של קבלת התורה. הכינוי של ה' כבורא שמים וארץ היא איננה אותו עניין של נותן התורה. מתן תורה הוא האפשרות של האדם לצאת מן השעבוד של השמים והארץ.

יש שעבוד של מציאות העולם, והשעבוד הזה מכריח שיהיו שמים ותהיה ארץ, ובכל זאת יש "אנוכי הויה אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", והוא זה שנותן את השחרור מהשעבוד של ארץ מצרים בכל ההיקפים, וזהו הפתח שיש בקבלת התורה. זו המשמעות של החירות ממלאך המוות, החירות משעבוד; וזהו הבחינה של "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" - הבחינה של ההתבטלות אליו בתוך הפתח של היציאה אל החירות הגדולה.

(ביאור הוספות לתורה אור, ד"ה להבין שורש הדברים)

[ח] מן הבחינה הכוללנית ביותר תורה משמעה: קשר וגשר בין מהותה האלוהית ובין האדם. תיאור זה של התורה כ"קשר" בין הקב"ה ובין בני-האדם מתבטא בצורה קלאסית במאמר בספר ה"זוהר": שלושה קשרים מתקשרים זה בזה - ישראל, התורה והקב"ה. ישראל מתקשרים בתורה והתורה מתקשרת בקב"ה. הקשר הזה בין שמיים וארץ, בין מעלה ומטה, הוא-הוא משמעה של תורה.

כדי שתהא משמעות לקשר זה, הריהו מורכב מעצם טיבו משני אלמנטים יסודיים. מצד אחד - הרצון מצד נותן התורה לתת תורה, או במילים אחרות: הרצון ליצור קשר משמעותי עם האדם, ומן הצד השני - רצונו של מקבל התורה לקבל על עצמו תורה.

דו-צדדיות זו של הקשר מופיעה במקורות בדימוי החוזר והנשנה, המתאר את מתן התורה כחתונה בין איש ואישה. דימוי זה מרומז בתורה עצמה, ומופיע בהרחבה ניכרת בכל ספרי הנבואה. הדימוי מבליט מאוד את הדו-צדדיות - את הקשר הכפול - המצוי בעצם עניין מתן התורה, שהרי אם צד אחד נעדר - אין זה יותר 'מתן תורה', כי אם אקט שונה לחלוטין. דו-סטיות זו של הקשר - של המעלה-מטה ושל המטה-מעלה - מתארת בעצם המאורע של מתן תורה על הר סיני, בהתקרבות ההדדית משני הכיוונים כאחד.





הוא שהוא עונה באופן חיובי על שני השאלות הללו.

אם אני אשאל מהו התאריך החשוב יותר מבחינת האנושות - זה היום הזה. יציאת מצרים היא דבר פרטי בשבילנו, וכך גם קריעת ים סוף - המעמד של הר סיני הוא תשובה לשתי השאלות הללו. היתה שאלה מהותית, משאלות הבסיס של העולם, והם קיבלו תשובה. ואחרי שהם קיבלו תשובה, כל העולם נראה אחרת. הנקודה שהקב"ה אומר "לא תרצח" או "לא תגנוב" או 'תלבש טלית קטן', זו שאלה פרטית. הדבר הכללי הוא שהקב"ה רוצה ממני משהו. השאלה היא האם לקב"ה אכפת ממה שאני עושה? והתשובה היא שאכפת לו.

הייתי קצת מיודד עם אדם אחד, קיבוצניק, שחזר בתשובה, אני סייעתי לו קצת. כשהכרתי אותו בפעם הראשונה זה היה בכנס של אנשים מחפשי אמונה, הוא הקריא יצירה יפהפיה על שבת - הוא היה איש עם הרבה דרמטיות, הוא היה ממשפחה של חסידי קוצק, ופרא אדם כל חייו - והוא כתב שם בסוף שאת הדברים הללו הוא כותב בעצם יום שבת... אבל מאז הוא עבר דרך ארוכה. יום אחד אחרי שנים, שאלתי אותו מה גרם לכל הדבר הזה, אז הוא אמר לי שפסוק אחד בספר איוב: "למעשה ידיך תכסוף" - אם הקבה כוסף אלי, איך אני יכול להגיד לא?

(שיחה בישיבת תקוע, תשס"ו)

(מתוך "תהליך קבלת התורה", סיוון תשל"ט)

[ט] אנשים רבים, גם לא דתיים, מאמינים שהקב"ה קיים, בורא, ומנהיג את העולם. מעבר לזה ישנה השאלה: מה אכפת לו? מה אכפת לו בכלל מה אנחנו עושים? אלו אקסיומות בלתי תלויות; העניין של האמונה הוא דבר אחד, והשאלה האם לקב"ה באיזה אופן אכפת ממה שאני עושה, אינה תלויה בשאלה האחרת. אני יכול להיות אדם בעל רגש דתי עמוק, ולפנות לקב"ה כל יום - אבל השאלה האם לקב"ה אכפת היא שאלה אחרת. ישנה גם שאלה שלישית, שלא נוגעת לא בשאלה הראשונה ולא בשאלה השניה. והיא עומדת כשאלה מהותית מאוד; השאלה היא: "האלוקים בשמים ואתה על הארץ", אני הוגה בדברים האלה ואני רואה שהשמים יותר ויותר גבוהים, ואני נמצא על הארץ, ואני שואל: האם יש איזו אפשרות של קומוניקציה? האם זה בכלל אפשרי?

הפתרון לשאלה הראשונה, לגבי מציאות ה', יכול לבוא בדרך של התבוננות מחשבה, ולא רק בהרגשת הלב. כמעט כל הפילוסופים הגדולים של העולם האמינו באיזה אופן במציאות של ה'. לשאלה השניה של "מה אכפת לו?", והשאלה השלישית: "האם יכול להיווצר קשר?", אין תשובה שבנויה על אותו המשקל, כאן זו נקודה משמעותית וקובעת, הרת עולם באמת - עניינו בתמצית של המעמד הנכבד, מתן תורה,



פעולה בתוך עולמי, בתוך הגבולות שלי
- התוצאות שלה אינן מוגבלות בתוך
עולמי, אלא פועלות בכל העולמות.

מתן תורה הוא יצירת הקשר הזה בין
המהות של מעלה והמהות של מטה.
למעשה, זה בערך כמו שקורה לפעמים
שאנשים נכנסים לחדר בקרה. כשהחדר
הזה מנותק אני יכול להשתעשע
במחוגים: אני מזיז את המחוג, מזיז
איזשהו מכשיר למעלה למטה, הזזתי
דבר ואני יכול לדמות בעצמי, כמו ילד
קטן: אעשה קצת רעש, ואענע אותו,
ואז האווירון שלי יטוס. אבל נתאר
לעצמנו שאני באמת מחובר, ואז הזזתי
פה איזשהו ציור דמה - הוא מזיז כל מיני
דברים למעלה.

(ביאור תורה אור, ד"ה "וכל העם רואים
את הקולות")

[יב] מדוע על כל דיבור ודיבור פרוח
נשמתן? העניין בעשרת הדיברות הוא
לא "מה אומר הקב"ה" - אלא בזה
שהקב"ה מדבר. על כל דיבור ודיבור
פרחה נשמתן על ה"לא" כמו על מה
שכתוב אחריו - פרוח נשמתן מפני
ש"אנוכי הויה אלוקיך" - אנכי מי שאנכי
- מתגלה עכשיו. ההתגלות הזו, הדיבור
הזה - שאיננו דיבור של יצירת עולם,
אלא דיבור של האנוכי האלוקי. בעצם
בכלל לא משנה מה התוכן שלו - נשמת
פרחת לפני שאני מבין מה אמרו לי. אני

[יג] כל מצווה היא מרמ"ח איברים של
ה'; אם באמת עשיתי מצווה אחת היא
צריכה להספיק לכל החיים. אבותינו
במעמד הר סיני שמעו את שתי הדיברות
הראשונות, יש אומרים שהם שמעו מילה
אחת. אם פעם אחת נגעת בזה אני לא
צריך עוד פעם. מה קורה כשבן אדם נוגע
באין סוף? הוא מתאחד איתו.

(שיחה בישיבת תקוע, כ"ב אייר תשע"א)



[יא] מתן תורה הוא לא רק הנתינה של
התורה בצורתה, בהגשמתה; מתן תורה
הוא מעבר לזה - הוא נתינת התורה
כדבר שיוצר את הקשר בין עולם עליון
לעולם תחתון. מתן התורה, הנתינה,
המתנה של תורה, היא המתנה שכשאני
עוסק בדברים של מטה אני אוכל ליצור
גם מהויות של מעלה. כשאני מתעסק
בדברים נמוכים אני יכול על ידיהם ליצור
את הדברים הגבוהים.

פעמים אני עושה דברים שהם "מעשים
סימבוליים"; אני עושה איזשהו דבר ואני
אומר שהוא מכון כנגד צורה של מעלה,
כנגד דברים אחרים; אני מצייר ציור קטן
שצריך לבטא עניין גדול. התורה, היא לא
רק מודל של מעלה - זה חלק של העניין
- יותר מזה, היא בערך כמו מערכת של
לחצנים שאני לוחץ עליהם. הכפתורים
כאן, כאשר הפעולות נעשות בכך וכך
עולמות למעלה ומעל ומעבר לפעולה
הזו שאני פועל. הפעולה שאני פועל היא



כמעט כל הדברים בעשרת הדברות לא חדשים, כמעט כל הדברים בעשרת הדברות הם דברים ששייכים לעניינים של העולם הזה, לדברים שהם היו מקובלים בכל חברה אנושית. החידוש של מתן תורה הוא לא בעצם העובדה שלא כדאי לרצוח או לא נוח לנאוף, החידוש הוא ש"לא תרצח" הוא בצד מסוים הגילוי של האינסוף בתוך המציאות היום-יומית. "כבד את אביו" הוא עניין של מוסכמה חברתית, במתן תורה המוסכמה החברתית מפסיקה להיות מוסכמה חברתית, היא מתחילה להיות הגילוי של אינסוף. מעמד הר סיני הוא החדירה של האינסוף אל תוך הסופי, במובן הזה זה לא שהיש הופך להיות אין, אלא שהאין פולש אל תוך התחום של היש, שהוא נמצא בתוך החומר הזה. יש עליה של המהות החומרית שהופכת להיות מהות אחרת.

(מתוך ראיון בטלוויזיה הצרפתית)



[יד] אחד התיאורים של "אנכי" במתן תורה מופיע בתלמוד בתור ראשי תיבות של "אנא נפשי כתבית יהבית" ויש לעניין הזה שתי אינטרפרטציות שונות שהאחת היא עמוקה יותר מהשנייה. האחת מפרשת את זה - "אני בעצמי כתבתי ונתתי", כלומר הקב"ה נותן משהו שהוא נותן בעצמו, לא ע"י מלאך, לא ע"י שרף, לא ע"י שליח. ויש אופן יותר עמוק שלוקח את אותו דבר בעצמו - "אני את

לא שומע משפט ואני כל כך מזועזע עד שנשמתי פורחת - נשמתי פורחת על הדיבור הראשון. לכן יש מי שאומר שרק את שתי הדיברות הראשונות שמעו בני ישראל מפי הקב"ה בעצמו, יש מי שאומר שגם את שתי הדיברות הראשונות הם לא שמעו - הם שמעו רק את המילה הראשונה "אנוכי", או חצי מהמילה "אנוכי" - מפני שמה ששמעתי לא היה זה ששמעתי תוכן מסוים שעשה עלי רושם. מה שקורה בדיבור האלוקי זהו המגע עם המהות האלוקית, והמגע הזה עם המהות - הוא מגע שאיננו קשור ואיננו נוגע למה היה התוכן של הדברים.

כשהקב"ה אומר "אנוכי" - זה מספיק כדי שתצא נשמתי. מה שהוא קורא לו - "שהנפש יוצאת בתשוקה" מפני שהדיבור הזה הוא לא רק התיאורים היפים שנמצאים במדרש - שהדיבור יוצא מכל פינות העולם, ונכתב באותיות אש בשמים - כל זה הצגה ויזואלית, והיא מאד מרשימה - ועדיין לא פרח נשמתי. פרוחה נשמתי - לא מהדבר שהם קולטים, אלא מהעמידה בפני זה. כשאני שומע את ה-"א" של אנוכי - אז אין יותר מציאות אחרת בכלל, אין יותר שום דבר, כל המציאות נעלמת לחלוטין פתאום, ונשאר רק דבר אחד.

(ביאור לקוטי תורה, ד"ה "וידבר ה' אל משה במדבר סיני")



[יג] החידוש במתן תורה הוא שהקב"ה מגיע בעשרת הדברות. הרי בסך הכל,



עצמי כתבתי ונתתי", במובן הזה הקב"ה נותן את עצמו בתוך התורה. וגם נפש זה רצון, נפשי היא רצוני, הקב"ה אומר: על גבי נפשי אני את רצוני כתבתי. במובן הזה התפיסה של מתן תורה, התפיסה של ההתגלות, זה שהקב"ה נותן את עצמו במתנה לעולם, הוא נותן את עצמו במתנה, והתורה מראה שהוא נותן את עצמו, את המהות שלו אל תוך המציאות של העולם. ולכן גם התגובה של העולם נראית בהתאם. אני עומד אל מול הרצון האלוקי, לא בבחינת פרטיו, יכול להיות שעם ישראל שומע את ה"א" של אנוכי וזה הכל, אבל הוא שומע מה שהוא אומר: "הקב"ה רוצה".

(מתוך ראיון בטלוויזיה הצרפתית)



[טו] לפני שיש הבנה של התורה, יש את ה-'לאמור'. לפני שיש חוויה ממשוה, יש קבלה. יש מציאות כזו שבה אני מקבל, ובאותה שעה אין שום דבר אחר - רגע הקבלה כשלעצמו הוא רגע של שתיקה גמורה; אחר כך הדברים יכולים לקבל פרצוף כזה או כזה, אבל זה כבר עניין של גידול של מה קיבלתי. זהו העניין של השתיקה. השתיקה היא הזמן שבו התורה היא איננה שלי, החוויה היא איננה שלי, וכל מה שיש הוא רק הדבר בעצמו.

סיפרו פעם על חסיד אחד, אחרי ששמע מאמר גדול בעניינים האלה, שהוא יצא בשעת לילה ופגש בשוטר. מכיוון שהיה

חשוק, השוטר שאל: 'מי זה? מי הולך?', וכיוון שהחסיד היה כל כך בתוך הדברים האלה, הוא אמר: 'ביטול הולך...'. זה בעצם מה שהוא מדבר פה: יש נקודה ראשונית אחת שבה רק הביטול הולך, ואחר כך יכול לבוא כל השאר. בתורה, בתפילה ובקבלת התורה יש קודם כל ביטול גמור, שקט, דממה וחושך, ומכאן ואילך יכול לבוא אור.

(ביאור הוספות לתורה אור, ד"ה להבין שורש הדברים)



לקבל את התורה

[טז] הרבי מקוצק, כדרכו, הגדיר כפילות זו של נתינה וקבלה באימרה קצרה: "חג השבועות נקרא תמיד 'זמן מתן תורתנו' - משום שבאותו יום ניתנה התורה לישראל. ואילו קבלת התורה - כל אדם מישראל מקבל אותה לפי דרכו ובזמן שהוא חפץ בכך".

(מתוך "תהליך קבלת התורה", סיוון תשל"ט)



[יז] חכמים מדגישים שהגם שחג השבועות הוא חג מתן תורה, היום שבו ניתנה לנו התורה בשלמות, אין הוא חג קבלת התורה. קבלת התורה, היינו: ההכרה הפרטית והלאומית בדבר התכנים, הרציות והמטרות שלנו והתקבלותם בתוכנו פנימה, כחלק



[יט] כל אדם אמור, במוקדם או במאוחר, לחוות מחדש את מעמד הר סיני, לקבל את התורה בעצמו. חכמים אומרים (שבת פח.) שמתן תורה היה מאורע שהתרחש לפני כך-וכך שנים, אך לא כן קבלת התורה; לפחות לא אצל כולם. את הנתינה שהייתה בהר סיני אנחנו אמורים אפוא להשלים על-ידי קבלה, וקבלה היא תמיד עניין אישי ביותר. אצל אנשים מסוימים זה עשוי לקרות בצורה של חוויה מיסטית שעלולה לעיתים להיות גם מרסקת, בעוד שאצל אחרים זה יכול לקרות בשקט ובלי כל כאב. אבל אצל כולם זה יהיה מלווה בתחושה של מפגש: מפגש מחדש או פגישה ראשונה.

(מתוך ראיון למגזין פרבולה, מאי 1978)



[כ] קבלת התורה זה לא אומר שאני מבין משהו או שאני יודע משהו - אלא שאני נמצא במצב של קבלה, שאני מוכן לקבל. אני אומר לאלוקים: אני אולי לא מבין הכל, אני אולי איש בער לא ידע, אבל אני מסכים לקבל. יש שני ימים בשנה שאנו מתעסקים בתורה, שבועות ושמחת תורה. בשמחת תורה אני שמח שקיבלתי את התורה ובשבועות אני מקבל אותה. שבועות הוא "יום מתן תורתנו", אבל הקבלה עצמה יכולה להיות בזמנים אחרים - בשבועות נשאלת השאלה: האם אני מוכן לקבל את התורה?

מעולם המחשבה, החוויות והרציות שלנו, מתרחשת בהדרגה ובמשך זמן רב: לא שבועות, חודשים או שנים, אלא דורות רבים. היא גם אינה מתרחשת בו-זמנית אצל כולם. אפשר אפוא לומר שעם ישראל לדורותיו, הן כיחידים והן כציבור, עודנו מקבל והולך את התורה. זהו אתגר חיינו, אתגר לא פשוט, שלא כל אחד מקבל אותו בהבנה או מתוך שלוה ושמחה: יש כאלה ההולכים לקראתו מתוך חוויה אקסטאטית עמוקה, ואחרים ההולכים מתוך שמחה שבמציאת פתרון, ובוודאי שיש גם רבים-רבים הנגררים והולכים אחריהם; אך כולם גם יחד מצויים בתוכו.

(ברכה לחג תשע"ו)



[יח] אין זו שאלה פרקטית - האם אפשר או אי אפשר לקיים את התורה למחצה, לשליש ולרביע. ישנם אנשים שכל דברי תורה ערבים עליהם חוץ מפרט אחד, אך אין זו מהות הבעיה. הבעיה המהותית מתחילה ברגע שאדם מחליט לקבוע תחומים וגבולות לתורה. מאותה שעה, התורה שתכנס לתחומים אלה לא תהיה תורת ה', אלא רק הטבעה של דמותו שלו על איזשהו חלק של התורה, שבמקרה נכנס לתבניתו הפרטית. תורת ה' איננה יכולה להגיע לידי מימוש באופן כזה, לא בדרך הזו ולא באיש הזה.

(מתוך "דבר ציווה לאלף דור", שיחה בישיבת מקור חיים)



לפעמים אדם נמצא באיזה עולם ובעצם הוא לעולם לא עשה בחירה; וכאשר יש איזה משהו שמנער אותו, בין מבפנים ובין מבחוץ, הוא מגלה שהוא לא נמצא בשום מקום. עכשיו אני מדבר אליכם, שלא קיבלתם את ההחלטה הזאת, אלא שנולדתם במקרה דתיים. אני נמצא באיזה מקום ועולם, ואני שואל: מתי אני בחרתי להיות בו? יום השבועות זה יום מסוגל לזה שאדם יושב ועובד על הבחירה, על הפנימיות של הבחירה - לומר: לא נפלתי למקום הזה אלא בחרתי בו. בחירה היא לא מעבר לעולם אחר, אבל היא בחירה. יש ילד ששולחים אותו לגן דתי והוא לא עושה צרות, שולחים אותו לבית ספר ולתיכון דתי, והוא עדיין לא עושה צרות מיוחדות - אבל זה עדיין לא אומר שהוא שייך לזה.

בסך הכל, מה שרציתי להגיד: אנחנו הולכים לקראת זמן מתן תורה - זה הזמן לקבל את התורה באימה וביראה ברתת ובזיע. מפני שזה עניינו של הזמן, זו סגולה לבן אדם לקבל את התורה, לקבל על עצמו עול מלכות שמים, ואחר כך עול מצוות. צר לי שלא אמרתי דברים המרוממים את הנפש. מה לעשות? סוף דבר הכל נשמע, את האלקים ירא ואת מצוותיו שמור, כי זה כל האדם.

(מתוך שיחה בישיבת תקוע, תשס"ד)



[כא] מתן תורה הוא, איפוא, מעמד

שבו האלמנט הקובע הוא האלמנט האלוהי, המעוגן כל כולו בהתקשרות העקרונית ובהתייחסות הבסיסית של הא-ל והעולם. קבלת התורה, לעומת-זאת, שונה במהותה: היא אנושית, קרובה ומובנת לנו.

ועם זאת, מתגלה כאן הפרדוקס של התהליך הכפול הזה: מתן התורה, עם כל חשיבותו העקרונית-התיאולוגית, יש לו משמעות רק כאשר הוא מתלווה לאקט הנגדי של קבלת התורה. שהרי התורה - שמשמעה הוראה, הנחיית דרך והתוואת כיוון - יש בה ממשות רק בשעה שיש מישהו המקבל אותה, והיא אכן מנחה אותו ומתווה לו את דרכו.

דבר זה הדגישו חז"ל בפירוש הנועז לפסוק בספר ישעיה (מגיב) "אתם עדי נאום ה' ואני א-ל". וכך אמרו: "כשאתם עדי - אני א-ל, וכשאין אתם עדי, כביכול אין אני א-ל". בדברים אלה בא לידי גילוי הצד האחר של מתן תורה: נכונותו של עם ישראל לקבל על עצמו את התורה, נכונות שמולידה את המפגש והזימון. ויש לזכור: כאן לא קובע הצד התוכני של הדברים - כלומר מה כתוב בתורה - אלא העובדה שיש מישהו המוכן לקבל את המסר, כלומר, שעם ישראל מוכן לקבל על עצמו את התורה.

(מתוך "תהליך קבלת התורה" סיוון תשל"ט)



ומצד מסוים הוא במקום משה, ולכן אומרים שבכל דור מנהיג הדור נקרא משה. אדמו"ר הזקן אומר יותר מזה: האיש הזה שצריך לעשות את התורה - שהוא למעשה כל אדם מישראל - הוא גם כן משה, וגם הוא צריך לקבל את התורה בכדי שתהיה תורה.

(ביאור תורה אור, ד"ה השמיים כסאי)



דוד המלך והבעל שם טוב

[כד] במזמור תהילים "בהיותו במדבר יהודה" - אומר דוד: "זכרתיך על יצועי באשמורות אהגה בך" ומשמעותן של דברים אלה היא מרחיקת לכת ביותר. אין כל רבותא במצב של "אהגה בך" כאשר אנו נתקלים בו בבית הכנסת, זהו מקום שמטבע הדברים מזמן את האדם להגות באלוקיו - הספרים, ה"שיויתי", הטלית והתפילין. אך לא כך הם פני הדברים כאשר אנו מדברים על סיטואציות אחרות, וביחוד כאשר מדובר ברגעים בהם שריו האדם בערפול החושים והמחשבות. כאשר דוד מדבר על "יצועי" ועל "אשמורות" הרי הוא מדבר על רגעים בהם רובא דאינשי אינם מצויים במצב של "אהגה בך" - כאשר אדם שוכב לישון, כאשר מעירים אותו משנתו וכן הלאה, ואם רואים אנו שדוד שריו ברגעים אלו בדבקות, פירושו של דבר כי דברים אלו נוגעים לו ברמה הקיומית ביותר.

[כב] לפי מאמר של הבעש"ט, הדיבור האלוקי של עשרת הדיברות בסיני ממשיך ומידבר לעולם. ההבדל בין מעמד הר סיני לבין כל זמן שלאחריו הוא לא בכך שעשרת הדיברות הפסיקו להיאמר, אלא בכך שהם הפסיקו להישמע. המיוחד במעמד הר סיני היה ביכולת שניתנה לנו אז לשמוע את הדברים. הבעש"ט גם אמר שכל אדם, אם הוא זוכה לכך, יכול להיות במעמד הר סיני בכל רגע בחייו. ותלמידי הבעש"ט אכן מספרים כיצד זכו לקבל תורה אצל הבעש"ט כפי שהיה במעמד הר סיני: בקולות וברקים ובקול שופר.

(ביאור תניא, שער היחוד והאמונה א')



[כג] הבעש"ט היה מסביר את הפסוק "קול גדול ולא יסף" (דברים ה, ח), ואומר שהתרגום של 'לא יסף' הוא 'לא פסק', ולכן הכוונה היא שמתן תורה הוא מאורע שיש לו קיום נצחי. ה' תמיד עדיין אומר את עשרת הדיברות; אלא שאנחנו לא תמיד נמצאים לידו, אני כבר לא תמיד שומע, וכדי שיהיה "ודברת בם" אני צריך לשוב ולהיות בגדר הזה, וזה מה שנקרא 'לעשות את התורה'.

יש צד מסוים שהוא מתן תורה פרטי, קבלת תורה פרטית. במקומות אחרים מדובר על זה שבן-אדם מדבר בדברי תורה והוא נעשה כלי לדברי התורה, וכעת הוא מדבר את הדיבור האלוקי,

("לדוד ה' אורי וישעי", שיחה בשיבת תקוע)



[כה] שאל חטא וגם דוד חטא. מהו ההבדל ביניהם? ההבדל הוא שלאחר ששאל נשבר פעם אחת, הוא חוזר ונשבר פעם שנייה, חוזר ונשבר פעם שלישית, ובסופו של דבר, למרות שהוא מתחיל לא רק בתור יחסן גדול, אלא גם בתור אדם "משכמו ומעלה גבוה מכל העם" (שמואל א ב,ט): גיבור מלחמה, עניו וצנוע, אדם הגון ונפש טהורה – עם כל זה, כשהוא נופל הוא לא מצליח לקום. כאשר שאל חוטא הוא מגיע למצב שהוא מוכן כבר למות והוא גם מוכן לקבל את כל העונש המגיע לו, ואילו כשדוד חוטא – הוא עושה מזה תהילים. זהו עניין גדול: דוד המלך יכול לרדת מטה מטה, וגם לעשות את המטה מטה לעניין של מעלה.

(חיי עולם, פרשת ויגש)



[כז] אדם נמצא ערב מלחמה ושרוי בלחץ רב. אויביו מקיפים אותו, סוגרים עליו והמצב בהחלט לא מעודד. השאלה היא, כיצד מגיב האדם ברגעים כאלו? כיצד מגיב דוד המלך במצב שכזה? מתוך כל הפחד, החששות והצרות, מביע דוד את משאלתו היחידה – "אחת שאלתי מאת ה', אותה אבקש, שבתי בבית ה' כל ימי חיי, לחזות בנעם ה' ולבקר בהיכלו".

דבר זה שופך אור חדש על דמותו של דוד המלך, זו נקודת השוני. מכל אדם באשר הוא אדם היינו מצפים לתגובות

מסויימות כאשר הוא שרוי במצבי לחץ. על-פי רוב התגובות הן ספונטניות – יש המגיבים בהיסטריה, יש המנסים בכל מחיר לצאת מן הבוץ וכן הלאה. ואילו תגובתו של דוד – דומה כי איננה ממין הענין כלל. היא אמנם ספונטנית, אך כלל לא מתאימה למצב. מצפים היינו כי במצב הזה יזעק דוד לה' או יחשוב על תכנית, אולם תגובתו הראשונית של דוד מבטאת דבר שונה בתכלית – את כיסופיו לחזות בנעם ה', ובתור תגובה ספונטנית (בהתחשב במצב המתואר) זוהי תגובה בלתי שגרתית ומפתיעה ביותר.

במידה רבה, ספר תהלים ברובו בנוי על תודעה כזו. יושב אדם ומדבר על דבר אחד ופתאום עולה מתוכו דבר אחר, פנימי יותר, והאדם נכנס למצב של דביקות. החריגה הזאת, הכניסה הזאת לדביקות, היא זו שמבדילה את האדם הזה (הבדל פנימי ומשמעותי) מבעלי צרות אחרים מחד ומבעלי תפילה אחרים מאידך והיא זו שמוכיחה על פנימיותו ועל הגדרת מהותו.

("לדוד ה' אורי וישעי", שיחה בשיבת תקוע)



[כז] מייסדה של החסידות, ר' ישראל בעל שם טוב העמיד את שיטתו על שלוש אהבות המשולבות זו בזו: אהבת ה', אהבת התורה ואהבת ישראל. מתוך אהבה לאין קץ ומתוך אמונה עמוקה



שם טוב ניסה למצוא אצל החסידים איזושהי מהות פנימית שאיננה מוגדרת. החיפוש אחר כתר שם טוב איננו שולל או מוחק את העולם החיצוני וגם איננו מתחרה בו, ולכן גם מי שיש לו כתר שם טוב יכול לקנות לעצמו תכונות ומעלות אחרות. אלא שחסידי הבעל שם טוב לא ניסו ללמוד לעשות דבר מסוים. הם ניסו לקנות לעצמם כתר שם טוב.

(התוועדות ח"י אלול, תשע"ה, עד בלי די)

[ל] אם בוחנים את העניין באופן היסטורי אובייקטיבי, מתברר שבכל הדברים שאמר הבעל שם טוב, אין למעשה שום דבר חדש. אפילו אמירות או מעשים שמיוחסים באופן ספציפי לחסידות או נחשבים טיפוסיים לחסידות, למעשה אינם מיוחדים לחסידות; הם נכתבו ונאמרו עוד לפני החסידות, אלא שאנשים לא הכירו אותם או לא שמו לב אליהם. מה בכל זאת היה הדבר שהתחדש על ידי הבעל שם טוב? תוספת החיות - "יחי בָּהֶם".

הבעל שם טוב ניסה להתמודד עם בעיה שיש לנו, היהודים: אנחנו סובלים מכך שיש לנו יותר מדי מילים, יותר מדי תורות ויותר מדי ספרים. יש מילים שכל יהודי דתי מכיר, כמו אהבת ה', יראת ה', גדולת ה'. המילים האלה, שאדם דתי שומע אותן פעמים רבות במהלך חייו, נעשות בשבילו הברות ריקות מתוכן. הוא שומע

פתח את המסתורין של הזוהר על "תלת קשרין מתקשראן דא בדא, ישראל באורייתא ואורייתא בקודשא בריך הוא" (שלושה קשרים מתקשרים זה בזה, ישראל בתורה והתורה בקדוש ברוך הוא)

(מתוך "שלושים שנות נשיאות לרב")



[כח] יש סיפור על הבעל שם טוב, כשניסה להגיע לארץ ישראל. הייתה לו נפילה - והוא שכח הכל, ממש לא ידע שום דבר... והיה איתו הסופר שלו, והוא אמר לו: "אולי תגיד לי דבר תורה?", אז הסופר אמר: "גם אני שכחתי", אמר הבעש"ט: "תגיד לפחות את הא"ב". אז הוא אמר, והבעש"ט חזר אחריו בהתלהבות, וכך נפתחו כל שערי שמים... מי שמתחיל מהא"ב בונה עולם ע"י הא"ב. בסופו של דבר זה עולמות שנבנים.

(שיחה בישיבת תקוע, כ"ז טבת תשס"ט)



[כט] הבעל שם טוב ייסד חיפוש חסידי הבעל שם טוב חיפשו בתוך עצמם את כתר שם טוב. החיפוש הזה הוא התמצית של חסידות הבעל שם טוב. לעומת כל מיני סוגים אחרים של חסידים שמופיעים בגמרא או במקורות אחרים כ"האי מאן דבעי למהוי חסידא", ולעומת כל מיני אנשים בכל הדורות שנקראו חסידים על שם הדקדוק במצוות, אהבת הבורא או מעלה אחרת שהייתה להם, הבעל



אותן פעם אחר פעם, והן פשוט נכנסות לאוצר המילים שלו, ולא יותר. השאלה היא אם המילים האלה באמת נוגעות לו?

הבעיה הזו הייתה קיימת גם בזמנו של הבעל שם טוב. יהודים קראו כל כך הרבה ספרים וידעו כל כך הרבה חומר תורני, היו קוראים ספרי מוסר וידעו בדיוק מה כתוב בהם, וכל זה לא הועיל משום שהייתה חסרה חיות. הבעל שם טוב חידש שצריך לקחת את הדברים הללו ולנסות לעשות איתם דבר שהוא פשוט מאוד וגם מסובך מאוד - להתייחס אליהם באמת ברצינות.

(התוועדות ח"י אלול תשע"ג, עד בלי די)



[לא] בחסידות פלגים רבים. הרבה זרמים רעיוניים זרמו בתוכה. רבים הם המנהיגים מכל סוגי האופי שקמו בתוכה, הללו התפללו בקול צעקה, והללו בקול דממה, אלו שמו את הדגש על התפילה, אלו על התורה, אלו השליטו את המוח על הלב, ואלו את הלב על המוח.

אולם פלגים אלה כולם נבעו מאותו נהר, הנהר הגדול של החסידות הבעש"טית. אותה מהות עצמה שהיתה מוכללת בתוך החסידות הבעש"טית מצאה כאן בנפרד את דגשה היא בתוך החסידות. כל סוג של אופי מצא בחסידות נקודת מוקד אחרת, כל אדם מצא אותה מנקודת מבטו הוא, נקודת המבט הייחודית של נשמתו. הפלגים בחסידות לא הפכו

לקללה אלא לברכה, ברכת הצבעוניות העשירה של עבודת ה'. ואף זאת, לא האלילות הקטנונית הביאה ליצירת הקשת הרב-גונית, אלא דוקא גדלות המוחין, היכולת למזג ולאחד את עושר הצבעים למטרה אחת: גילוי האלוקות בעולם הזה.

ולמעלה מכל פרטי הזרמים בחסידות, היתה נקודת מוקד אחת: לעשות את תורת ישראל לתורת חיים. תורת חיים חייבת להיות דומה לחיים עצמם, היא חייבת להיות מושרשת במציאות, ועם זאת הולכת, גדלה וצומחת ללא הרף. אותו אילן חסידי עטור ענפים ונושא פירות-תפארת שנשתל לפני מאתיים שנה בגולה, יש לנטוע בקרקע המציאות הנוכחית, בתקופתנו אנו. גם בדור הזה חייבים להצמיח פירות באותו אילן, את הענפים והפירות של החסידות בזמננו, ניתן לחשוב כהשלמה לחסידות ההיסטורית, בדרך אל הגאולה השלימה, אשר בה תהיה החסידות בתורת שלימה.

(מתוך "בדרך שלהבתי-ה")

מעבר לזמן ולמקום

שיחת הכנה לשבועות, ישיבת

תקוע, א' סיוון תשע"ד

עניינו של חג השבועות

נקודה אחת בסיסית ויוצאת דופן היא שחג השבועות הוא בפשטות חג בלי תאריך. באף מקום לא נאמר מה התאריך של חג השבועות ומצד האמת העובדה שבימינו יש לחג השבועות תאריך זה רק מפני חטאינו... בזמן שיש בית המקדש וישראל מקדשים את החודשים כראוי לפי הראיה - לחג שבועות אין תאריך. החג יכול לחול בחמישי, בשישי או בשביעי בסיון, תלוי איך קידשו את החודשים הקודמים. אם כן, למעשה, אין תאריך לחג הזה מן התורה חוץ מההגדרה שהוא אמור לחול חמישים יום מ"מחרת השבת" - זו נקודה יוצאת דופן.

צד אחר של חג השבועות אפשר לראות בהשוואה לחגים האחרים. חג הפסח למשל לא זקוק להסבר משום שההסבר עולה בבירור מתוך עניינו - כולם יודעים מה זה חג הפסח ולמה חוגגים את חג הפסח. גם לגבי חג הסוכות יש טעם המופיע בתורה הקשור לסוכות בהן ישבו בני ישראל במדבר. השאלה הנשאלת בנוגע לחג השבועות היא בראש ובראשונה למה חוגגים את

חג השבועות? אחד הדברים הכתובים בתורה בנוגע לשבועות הוא שזהו "חג הביכורים". אגב, הביטוי "חג הביכורים" השפיע הרבה על הקרן הקיימת ועל הקיבוצים שהפכו את חג השבועות לחג שמביאים בו את הביכורים. לאמיתו של דבר לא צריך להיות תלמיד חכם גדול כדי לדעת שחג השבועות הוא לא חג הביכורים ולא מביאים ביכורים בחג השבועות. יום הביכורים פירושו שהיו מביאים את החיטה החדשה בקרבן שתי הלחם. זהו הסבר שישנו בפסוקים.

השם האחר של החג, שמופיע הרבה בדברי חז"ל הוא "עצרת". זה הסבר אחר, הסבר לא שלם לעניין של חג השבועות. ההסבר לא שלם וצריך הרבה עיון, מפני שחג השבועות במובנו כעצרת מקביל במידה מסוימת לשמיני עצרת. בסוכות יש חג ואחריו ימים שהם בעצם לא ברורים ואחריהם עוד חג שנקרא עצרת, לעומת זאת בחג השבועות אין את הימים של האמצע והעצרת באה בלי ההקדמה של חג ראשון וימי החול המועד.

העניין של העצרת הוא לכאורה סוג של סיכום. בסוכות יש שבעה ימים של החג



ואחרי זה יש יום סיכום, עצרת. גם חג השבועות נקרא עצרת, וזה בנוי על אותו עיקרון אלא שהיחס בין שבועות לשמיני עצרת הוא כמו היחס בין שמיטה ליובל. גם שמיטה וגם יובל נעשים בסוף של מחזור של זמן, ההבדל הוא רק ששמיטה זה מחזור אחד, והיובל זה שבע פעמים. באותו אופן, אחרי חג הפסח יש שבעה שבועות, ואחר כך יש עצרת תהיה לכם. העצרת הזו איננה עצרת שלאחר שבעה ימים אלא עצרת של שבעה שבועות.

זמן מתן תורתנו

הצד הנוסף שיש לחג, צד שכתוב בכל הסידורים ובכל המנהגים הוא הביטוי "זמן מתן תורתנו". בכינויי החגים שבסידור ניתן לראות שלחג הסוכות שאין לנו הסבר ביחס לתאריך שלו - קראו "זמן שמחתנו", לחג הפסח קראו "זמן חירותינו" ולחג השבועות קראו, והדבר הזה לא מופיע בגמרא, "זמן מתן תורתנו".

כשנכנסים להגדרה הזו עולות כמה בעיות. מתי היה מתן תורה? לכאורה זה תאריך חשוב של מאורע חשוב, והיה מן הראוי לדעת מתי הוא התרחש, אך בפועל - אין למתן תורה תאריך; לא כתוב בתורה מתי היה מתן תורה. אנחנו יכולים לשער בערך את טווח הזמן אבל איננו יודעים בדיוק מתי הוא היה. יש מחלוקת תנאים בשאלת התאריך של מתן תורה, יש תנאים שאומרים שמתן תורה היה בו'

בסיון ויש שאומרים שמתן תורה היה ב-ז' בסיון.

נראה כי לפי כללי ההלכה הרגילים היינו צריכים לפסוק הלכה כמי שאמר שמתן תורה בז' סיוון אך למרות זאת נראה שאנחנו פוסקים ש' בסיוון זה זמן מתן תורתנו משום שכך אומרים בסידור ויש בדבר הזה תמיהה מסויימת. פעם חשבתי (בכל זאת כשאדם מתפלל יכול לקרות מפעם לפעם שהוא יחשוב על מה שכתוב בסידור...), שאולי עצם הביטוי שיש בסידור לא מחייב יותר מידי משום ש"זמן מתן תורתנו" הוא לא בדיוק כמו "יום מתן תורתנו" הרי לכל הדעות מתן תורה היה סמוך לשבועות אז אולי בגלל זה אנחנו יכולים לומר "זמן מתן תורתנו" משום שבאופן כללי זה הזמן של מתן תורתנו. השאלה הנוספת שיש בעניין הזה הולכת עמוק יותר: הקשר בין חג השבועות למתן תורה לא מפורש בתורה בשום מקום, אנחנו מגלים אותו מתוך עיון בתורה, ומגיעים למסקנה שלכל הדעות באותו זמן באופן כללי ניתנה התורה, אך השאלה האם צריך לחגוג את זמן מתן התורה היא שאלה אחרת. בכל הספרים מהגמרא ואילך פירשו שחג השבועות הוא זמן מתן תורתנו, השאלה היא מדוע הם החליטו לפרש כך.

צד אחד שמיוחד בשבועות שקשור אולי בהיותו זמן מתן תורה, הוא מה שמופיע בגמרא שבניגוד לשאר החגים, בשבועות "כולי עלמא מודו דבעין



הכל אין עבודה במדבר, כתוב שהבגדים שלהם לא בלו, אז אפילו לא היה עבודת חייטות, אז אנשים ישבו בחופש אחד גדול של שלושים וכמה שנים, אז עושים על זה חגיגה.. אבל כשמגיע יום מתן תורתנו, הבעיה היא שזה יותר מידי רוחני, מתן תורתנו זה לא כמו לשבת בחופש במדבר או לצאת משעבוד לחירות - זה דבר לגמרי אחר. לכן, מכיוון שיום מתן תורתנו עלול להיות יום יותר מדי רוחני - מצווה לאכול בשבועות. גם אלה שאומרים שבפסח לא צריך ובסוכות לא חייבים - בשבועות מצווה לאכול ומשום כך יש מעלה מיוחדת בסעודה של חג השבועות.

קרבנו לפני הר סיני

מתן תורה הוא מבחינות רבות המאורע החשוב ביותר בהיסטוריה, אין שום מאורע שדומה לו בחשיבות שלו. העניין של "וירד ה' על הר סיני", עומד הרבה מעבר להתגלות רגילה, זה סוג מסויים ומיוחד של התגלות. מתן תורה הוא סוג של מפגש שאין דבר דומה לו, מפגש בין הקב"ה לבין עם ישראל שמתרחש בהר סיני.

בפיטו "דיינו" שאומרים בפסח כתוב "אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה" והשאלה היא מפני מה לבוא לפני הר סיני? מה יש בהר סיני? הייתי פעם בל"ג בעומר באיזה בית כנסת

לכם". זאת אומרת: בחגים אחרים יש שאלה האם כולו לכם או כולו לה', מפני שלפעמים כתוב חג זה וזה לה', ולפעמים כתוב "לכם". אבל בחג השבועות כולם מודים מודים שצריך גם לעשות "לכם". אחד ההסברים שכתובים בספרים הוא שבחגים אחרים המוקד מלכתחילה הוא אחר. בחג הפסח הוא זמן חירותנו, ולכן ברוך ה' יש לנו נחת מזה בעצמו,



**מתן תורה הוא מבחינות
רבות המאורע החשוב
ביותר בהיסטוריה, אין
שום מאורע שדומה לו
בחשיבות שלו. העניין
של "וירד ה' על הר
סיני", עומד הרבה
מעבר להתגלות רגילה**



לא צריכים לעבוד בחומר ובלבנים ולכן אנחנו עושים חגיגה.

בחג הסוכות אנחנו יכולים לומר שבסך הכל במדבר לא היה רע, והשהות שם הייתה חופש ממושך אחד גדול. בסך

נמוך מאוד, הם טוענים שמשווים את ההר הזה לכרמל ולתבור, נראה שהוא הר קטן יותר מתבור וכרמל. התבור הוא באמת הר, הוא בולט בסביבה, אבל מה הגובה שלו? סך הכל הוא הר לא גבוה. יש עמק מסביבו אז התבור שעומד באמצע בולט שם. גם הכרמל, הוא הר לא כ"כ גבוה אפילו במקומות היותר גבוהים שלו. אז לפי זה יוצא שהגובה של הר סיני הוא



התרבות שלנו לא מתחילה בארץ ישראל, היא מתחילה במקום שלא עבר שם איש. במדרשים נאמר שהתורה ניתנה במדבר כדי לומר שהתורה פתוחה לכל אדם,



אולי 200 מטר. יוצא אם כך שכל ההרים שמזוהים כהר סיני, הם הר סיני בשביל הגויים, הגויים חושבים שהקב"ה צריך לשבת על הר שצריך להרים אליו את העיניים. דווקא מתוך דברי חז"ל באופן חד משמעי, כולם מסכימים על זה, הר

קטן, מכרו נרות להדלקה, יכול להיות שזה מנהג של ספרדים. והאיש שהדליק נרות מכר לכל מי שיהיה: קודם מכר את אברהם, יצחק, יעקב, משה, אהרון, דוד, שלמה וכך הלאה, ואחר כך התחיל למכור נביאים, והוא זכר כמה משלמים גם בשביל נר לנביא חבקוק, אחר כך הוא חיפש תנאים ואמוראים וכך הלאה, זה היה מרתק לראות את זה, עמדתי שם ונהניתי מהגבאי. אחר כך התחילו לשיר, והשיר התחיל בזה: "משה משה על הר סיני", ושרו ושרו, אח"כ באמצע השירה כולם היו קצת בגילופין והתחילו לשיר "סיני סיני על הר משה", קורה שאנשים מתבלבלים מחמת השיר, אני חושש שזה לא תירוץ מספיק טוב לבעיה שיש ב"דיינו" ... אילו "קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה" מה היינו עושים שם? על מה היה לנו להסתכל?

איפה הר סיני

בספרים של גיאוגרפיה והיסטוריה יש לפחות שלשה הרים שמזוהים בכל מיני שיטות כהר סיני, יש את "ג'בל מוסא" שעליו נמצא סנטה קתרנה ועוד שני הרים. הבעיה היא שלכאורה לפי דברי חז"ל אף אחד מהם לא יכול להיות הר סיני, כי הר סיני לפי דברי חז"ל הוא הר קטן מאוד, כך עולה גם מהסיפור של משה רבינו לכאורה שעלה על הר סיני עם הכבשים, תנסו לעלות ל"סנטה קתרנה" עם כבשים, זה לא כל כך פשוט. בפשטות, מכיוון שחז"ל אומרים שזה הר



מבוא השמש", כתוב בדיוק איפה הם, כדי שלא יהיה לי טעויות, למרות שאין כל כך הרבה הרים כאלה. מפני שאני צריך את הר גריזים כדי לעשות את הטקס שהתורה רוצה שיתבצע שם אז כתוב לי מה הכתובת. הנקודה היא שעל דברים שאני צריך לדעת היכן הם, יש כתובת ועל דברים אחרים לא כתוב כתובת מפני שאני לא צריך לדעת איפה זה. האם על הר סיני אין כתובת בגלל שאין לי מה לעשות שם היום, האם הר סיני הוא מקום שצריך להיות על המפה או לא?

מעבר למקום ולזמן

אומר את זה כהצעה: לדעתי, כל העניין של מתן תורה באמצע המדבר הוא בעצמו דבר תמוה, איפה ניתנת התורה? במקום שלא עבר אדם שם, בארץ ציה ושוממת- שם ניתנת התורה. איזה מין מקום זה לתת את התורה? לא בארץ ישראל כפי שאולי יש כאלו שכך היו רוצים. הקיום שלנו לא מתחיל בארץ ישראל, התרבות שלנו לא מתחילה בארץ ישראל, היא מתחילה במקום שלא עבר שם איש. במדרשים נאמר שהתורה ניתנה במדבר כדי לומר שהתורה פתוחה לכל אדם, שהיא לא שייכת לארץ מסוימת. אדם יכול לטעון: אני לא נולדתי בארץ ישראל לכן אין לי זכות לתורה. לכן התורה לא ניתנה בארץ ישראל. איפה היא ניתנה? במקום שאין שם בני אדם. היא ניתנה במובן מסוים מעבר לתחומים של העולם המיושב. היא ניתנת במקום

סיני הוא הר נמוך מאוד, "לא מפני שאתה גבוה מכל ההרים אלא מפני שאתה נמוך מכל ההרים" כדי שיהיה נמוך מכל ההרים הוא צריך להיות אולי 50 או 100 מטר.

להבדיל אלף הבדלות: עליתי לבד פעם על ראשו של ההר הכי גבוה בהולנד, אולי מאה מטר גובה. סיפרו לי שבדנמרק יש הר "הימלביארגט" (=הר השמים) שהוא בערך בגובה של מאה ושבעים מטר. זו ארץ שטוחה כמו מחבת- אין שם הרבה הרים, אז כשיש שם איזה גבעה היא נקראת "הר השמים" לא פחות מזה. על כל פנים נראה שהר סיני הוא גם כן הר כזה, אז כל ההרים שמזהים בתור הר סיני לא יכולים להיות הר סיני.

נראה שלהר סיני יש שם, אבל לאמיתו של דבר אין לו כתובת. אני לא יודע אם מישהו ידע באיזשהו זמן איפה הוא נמצא. היחידי שאולי כתוב שהלך לשם באיזה זמן זה אליהו הנביא אבל חוץ ממנו לא כתוב שמישהו הלך לשם, או ביקר שם. העניין הזה הוא לכאורה תמוה, אמנם לא נראה שיש למקום איזשהו משמעות של קדושה שנשארה לדורות ועדיין האם לא היה שווה לשמור לפחות על המקום ?! זה הרי מקום מעניין, מקום שקרה בו איזה מאורע.

לדעתי חוסר הבהירות ביחס להר סיני הוא לא השמטה בעלמא, תראו, כשמנסים לברר מה המיקום של הר גריזים והר עיבל אפשר יחסית בקלות למצוא אותם משום שהתורה כותבת "הלא המה דרך



שהוא לא עולם מסוים - בתוך שיממון, בתוך השממה שם הקב"ה נותן את התורה. מדוע? מפני שהתורה לא שייכת לשום מקום, התורה אחר כך תהיה קשורה לארץ ישראל, אבל בעצם מתן תורה, עצם הענין הזה של מתן תורה, לא שייך למקום.

אני טוען שבאותו אופן- התורה כנראה גם לא שייכת לזמן. ולכן למרות שכל מיני מאורעות שכתובים בתורה כתוב באיזה יום ובאיזה זמן זה קרה, על מתן תורה לא כתוב מתי זה קרה. למה? מפני שמתן תורה הוא מאורע שהוא בעצם מחוץ לעולם, הוא לא בזמן ובמקום. הוא נמצא בזמן, אבל הזמן הזה לא כתוב לנו, הוא נמצא במקום, אבל המקום הזה לא ברור לנו. מדוע, מפני שהתורה הוא דבר טרנסצנדנטי- מעבר לתחומי ההשגה וההכרה.

בצד מסויים העניין הזה מקביל לקודש הקודשים. מה המקום הקדוש לישראל, מה המקום שבו אחת בשנה הכהן זורק שם את הדם? המקום שם נמצא ארון הברית - זה המקום שעליו כתוב בגמרא ש"מקום ארון אינו מן המניין", ופירושו שהארון לא נמצא במימד המקום, הוא לא מן המניין שאני יכול למדוד אותו מבחוץ. זה בהחלט מתאים לכל העניין של קודש הקודשים. קודש הקודשים הוא בעצם חלון בין העולם שלנו לעולם שלא שלנו, לכן קודש הקודשים הוא לא במקום, אני מגיע למקום ושם אני עובר למקום שאינו מקום, מעבר למקום. כעין

זה כתוב שיום הכיפורים לא נספר בימי השנה, יוצא שיום כיפור הוא גם לא יום בשנה. יש זמן של השנה ויום כיפור הוא לא בזמן של השנה. אז מתי נכנס הכהן לקודש הקודשים? ביום שהוא לא יום, למקום שהוא לא מקום, ושם הוא מזה את הדם, ושם זו הנקודה הכי קדושה של היום. יש את העולם שלנו, עולם של מקום וזמן, ויש לו את הגבולות שלו. מעבר לגבולות שלנו, יש מן תווך כזה שעובר אל המקום שלמעלה מהמקום, והזמן למעלה מהזמן. לגבי מתן תורה זה היה אותו דבר, המקום הוא לא מקום ולא משאיר לנו שום עקבות, הזמן הוא גם כן עמום - ברור שהתורה ניתנה בזמן מסויים אבל התורה לא כותבת מתי, למה? מפני שזה לא בזמן מסוים. זה היה באיזשהו זמן, אבל אין לי תאריך לזה. זה המעבר בין מה שנמצא במקום ובזמן למה שנמצא מעבר למקום וזמן.

הפגישה

מתן תורה היא בעצם הפגישה בין בני אדם, יהיו אשר יהיו, למשהו מעל ומעבר לתחום של בני האדם והאנושות, המעבר הזה הוא מתן תורה. לכן, התורה לא כותבת מתי זה, התורה כותבת מתי הם נכנסו למדבר סיני, מתי הם עמדו ליד הר סיני אבל מתן תורה זה אי שם קצת אחרי זה. ולכן העניין של "קרבנו לפני הר סיני" איננו דבר בעלמא אלא סוג של הגעה מעבר לגבולות של המקום והזמן, אני יצאתי מתחומי המקום והזמן ושם אני



האותיות או כל התורה שבעל פה, כל זה לא משנה, מה שמשנה הוא עצם העניין של הכתב והמכתב של הקב"ה - "אנא נפשי כתבית יהבית", באופן הכי פשוט אני בעצמי כתבתי ונתתי, זה הענין של לוחות הברית.

כתב של הקב"ה

על דרך משל, יום אחד הביאו אותי לאוניברסיטה של אוקספורד, והייתי אמור לעשות שם דרשה והם הביאו אותי לראות שם שלשה דברים. אחד מהם היה מקום ליד אוקספורד שבו לפני שבע מאות שנה שרפו יהודי על קידוש ה'. הביאו אותי לראות את זה ובאו איתי כל מיני אנשים, עשינו מנין ואמרנו שם קדיש, אני לא חושב שאמרו על האיש הזה קדיש הרבה זמן. דבר שני הוא שהביאו אותי לאיזה פרופסור שם באוניברסיטה שיש לו אותו השם משפחה שיש לי...

המתנה השלישית הייתה שהוליכו אותי לפני ולפנים אל חדר כתבי היד, ונתנו לי לשבת ולדפדף בפירוש המשניות של הרמב"ם בעצם כתב ידו. לא העתק אלא כתב ידו של הרמב"ם. מה שאני רוצה להגיד הוא למרות שבדיק בדף שפתחתי היה שם הציור של המנורה שזה דבר ידוע, זה לא משנה מה כתוב שם, אני כבר יודע את הדברים, אבל עצם הידיעה שזה כתב ידו של הרמב"ם ושאי

מגיע להר סיני. כשאנחנו שרים ומודים על כך שקרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה - אנחנו בעצם שמחים על עצם הפגישה עם הקב"ה. אני נפגש עם ה' על הר סיני ואני עומד שם וגניח שהוא לא אומר לי שום דבר - עדיין אני אומר "דיינו", המפגש בעצמו הוא הדבר.

בצד מסוים, כשמעיינים בעשרת הדברות - יש בעשרת הדיברות דברים שהם חדשים ויש שם דברים ישנים. אבל נראה שהעניין הזה של עשרת הדיברות הוא לא שיש את הדיבורים האלה שאסור לגנוב או לרצוח. אלא שיש דבר כזה שהקב"ה אומר שאסור לגנוב, אלף שנה לפני מתן תורה היה חוק כזה שאסור לגנוב, אסור לרצוח אסור לנאוף. החוק כתוב, מצאו אותו. אבל זה לא אותו דבר, העניין של עשרת הדברות הוא שאני עומד בהר סיני ופוגש את הקב"ה.

יש מחלוקת בגמרא על "אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי", יש מי שטען שהם שמעו רק את אנכי, ויש מי שאמר שהם שמעו רק את א' של אנכי. אבל האמת היא שזה לא משנה, כשאני מגיע למפגש עם הקב"ה, מה שאני אבין מזה הוא בכל מקרה מעט מאוד, אבל עצם הדבר שאנחנו נפגשים, נוגעים אחד בשני - זה העיקר. שמעתי שם דברים יותר גדולים ויותר קטנים, זה לא משנה, לא משנה מה אני אשמע בעשרת הדיברות, אם כתוב על הלוחות הראשונים עשרה דברים או כל המצוות שבתורה בין



מחזיק אותו הוא מה שעושה את העניין. באותו אופן, העניין של עשרת הדיברות זה לא האם כתוב שם דברים כאלה או דברים אחרים, העניין של עשרת הדיברות הוא שהם כתובים באצבע אלוקים- ומה שכתוב באמצע אלוקים שווה יותר מהאוטוגרף של הרמב"ם, זה האוטוגרף של הקב"ה, הקב"ה כתב את הדבר הזה, עם חתימה או בלי חתימה ובמובן הזה למרות שהוא כותב שם רק אנוכי ה' - זה מספיק.

זו הנקודה, מתן תורה זה הידיעה שאני האדם מגיע עד הקב"ה. כל השאר הבל הבלים, הרי מה יכול להיות מעבר לזה. ישראל לא האמינו שהאדם יכול לדבר עם הקב"ה ולהישאר חי, שיכול להיות מגע כזה שאחריו נשארים בחיים. ובאמת זה פלא גדול שהביאנו וקרבתנו לפני ה' סיני עם תורה או בלי תורה, עצם זה שאנחנו פוגשים את הקב"ה - על זה עושים את כל העניין, על זה עושים את כל המהומה הגדולה.

קבלת התורה ושמחת תורה

הזכרתי כמה פעמים שאנחנו יודעים מתי זה יום מתן תורה. השאלה היא מתי זה יום קבלת התורה? והתשובה היא שאצל כל בן אדם זה ביום אחר. יכול להיות שאצל מישהו זה היה היום. מתן תורה זה שהקב"ה נותן את התורה.

עכשיו השאלה היא מתי אני מקבל את התורה. מתברר שלזה אין תאריך, לכל אדם יש את התאריך שלו, ויש אנשים שזוכרים את התאריך הזה, יש יום שכן אדם מקבל על עצמו את התורה. זה לא חייב להיות בשבועות. זה יכול להיות בשבועות אין שום סיבה שזה לא יהיה, זה יכול להיות בכל יום ובכל חודש. לכן יש חלוקה, יש יום מתן תורה, ויש גם יום לא מוגדר של קבלת התורה ויש גם יום של שמחת תורה. יוצא שכל דבר אנחנו עושים לחוד. יכול להיות שבזמן מתן תורה לא היה לנו זמן לעשות שמחת תורה, היינו יותר מדי נפעמים, אחר כך, כשנרגענו קצת יכולנו לעשות גם שמחת תורה. תראו, יש אנשים שכאשר הם זוכים בפרס הגדול - הם מתעלפים... מתי אדם כזה יעשה את החגיגה? אחר כך, כשהוא יירגע קצת ואז הוא יוכל לעשות את החגיגה. בחג השבועות הקב"ה נתן לנו את התורה, עצם זה שאני יודע שהוא נתן לנו את התורה, זה מאורע, זה מהמם, מתי אני יכול לשמוח בתורה? יקח עוד זמן, אני ארגע, יעברו עוד כמה ימים, אחר כך יהיו ראש השנה, יום הכיפורים, חג סוכות, ואז אני יכול להגיד עכשיו קצת נרגעתי ואחרי שנרגעתי אני יכול לעשות שמחת תורה.

יהודים סקרנים

ברכה לשבועות, תשע"ה

ללמוד, אבל באמת היא רק הורסת את הסקרנות; והסקרנות היא בעצם הדבר החשוב ביותר. ההתעניינות במה שאיננו רלוונטי - כלומר: בדברים שאין להם שום קשר מידי, ולפעמים אפילו לא קשר רחוק, עם מציאות חיינו - היא חלק מייחודנו כבני אדם.



**מורים, ולפעמים
גם הורים, סבורים
ש"רלוונטיות" מחזקת
את המשיכה ומעמיקה
את התשוקה ללמוד,
אבל באמת היא רק
הורסת את הסקרנות**



בהקדמה לספרו על פיזיקה להמונים מתאר לאופולד אינפלד את הניסויים הראשונים שנעשו בתחום החשמל. את

רוב בני האדם מפסיקים ללמוד בבת אחת מיד עם תום לימודיהם הפורמליים, בין שמדובר בבית הספר היסודי, בבית הספר התיכון או באוניברסיטה. אין זה אומר שמאותו רגע ואילך אין הם לומדים שום דבר: הם חווים המון חוויות, ויש לקוות שהם גם לומדים מכך משהו. אם הם מתגוררים בעיר גדולה, ייתכן שהם יכולים ללכת למגוון רחב של הרצאות, וייתכן שהם אפילו הולכים, ומקשיבים, ואם הנושא מעניין אותם - אפילו חוזרים שוב. אבל רק מבוגרים מעטים מתיישבים ללמוד בצורה רציפה, מובנית וממושמעת. סקרנות היא תכונה האופיינית לבני אדם צעירים. כל הפרימאטים האחרים מפסיקים להיות סקרנים בגיל מוקדם יחסית, כדי שיוכלו להתמודד עם בעיות חיי היומיום: מציאת אוכל, גידול צאצאים; ואילו ילדותם הממושכת של בני האדם מעניקה להם את האפשרות להקדיש זמן רב יותר לטיפוח סקרנותם.

מערכות חינוך רבות אינן מבינות זאת. הן מנסות להפוך כל נושא לימודי ל"רלוונטי", וזו שגיאה חמורה. מורים, ולפעמים גם הורים, סבורים ש"רלוונטיות" מחזקת את המשיכה ומעמיקה את התשוקה



שהתקדמות האנושות מואטת כאשר
הסקרנות הבלתי פוסקת נעלמת.

יהודים מחויבים בלימוד התורה לשמה.
זהו סוג ייחודי של עשייה דתית. רוב
הדתות מספקות הסברים בכל מה שנוגע



מדוע רוצה הקב"ה

שנלמד? ... לימוד

התורה היא אהת

הדרכים שבהן יכולים

אנו לדבוק בה'. אף

יותר מאשר מעשיית

מצוותיו, כאשר אנו

אומרים את דבריו ואף

חושבים את מהשבותיו

- אין דבקות פנימית

מזו.



לאמונה ולעשיית המעשים הנכונים, אבל
אין הן מחייבות את המאמינים ללמוד.
אצלנו, לעומת זאת, לימוד התורה הוא
עשייה בפני עצמה, שאיננה קשורה
ישירות לאמונה או לחיי המעשה. אכן,
הספרים היהודיים הנלמדים יותר מכל,
כמו התלמוד, הם ספרים שנעשה בהם

הניסויים האלה יכול כל אחד לערוך:
לוקחים חתיכת זכוכית, משפשפים אותה
בבד משי - ומקבלים חשמל; או לוקחים
חתיכת ענבר ומשפשפים אותה בבד
פלנל - וגם כך מקבלים חשמל, אלא
שזהו חשמל מסוג אחר; האחד הוא חיובי
והשני שלילי. מה היו רוב בני האדם עושים
לו היו בידם חפצים אלה? בזכוכית היו, מן
הסתם, מניחים כמשקולת על ניירות כדי
שלא יתעופפו; את הענבר היו מניחים
על מדף, כקישוט; בפלנל היו מצחצחים
נעליים ובבד המשי היו גורפים את אפם.

ואיך הגענו מן החשמל למחשבים? ומה
משותף לפילוסוף היווני תאלס (הראשון
שתיאר לפני כ-2500 שנה, חשמל
סטאטי אחרי שפשף זכוכית בבד
משי) לסטיב ג'ובז (שהתעסק בחפצים
שונים שמצא במוסך של הוריו)? שניהם
היו אנשים סקרנים. היה להם פנאי, והיו
בידם כמה חפצים שהם יכלו להשתעשע
בהם. והם אכן שיחקו בהם, כדי להשביע
את סקרנותם. הם ניסו דבר ועוד דבר,
וכך גילו דברים מעניינים.

כאשר בית הספר מנסה להפוך את
כל הדברים לרלוונטיים ומעשיים יש
בכך, בוודאי, צד מסוים של תועלת;
יש כמה תחומי ידע שבהם בהחלט
יש מקום לשאול "מה טוב בדבר זה
או זה", או לבחון האם יש בכך תשובה
מעשית לבעיה מעשית כלשהי. אבל
לפעמים אנחנו רוצים לגלות מהו הדבר
הזה, וה"רלוונטיות" פשוט ממיתה
את הסקרנות. אפשר אפילו לומר

רק מעט שימוש מעשי.

מדוע אנו לומדים חוקים הקשורים למאורעות שהתרחשו בזמנים עברו - ואפילו אז היו אירועים בלתי שכיחים - או דברים שהתלמוד עצמו מעיד עליהם שמעולם לא התרחשו ולעולם לא יקרו? אנו מקדישים לכך זמן משום שבעצם אנו משחרים אחר הידע עצמו, ולא דווקא מחפשים ידע שחייבים לעשות בו שימוש. אמנם לא לכל בני האדם יש מידה דומה של סקרנות תוססת ופעילה, אבל היהדות לא רק מעודדת את הלימוד: היא גם מחייבת אותו. אין להשוות את מספר השיעורים וההרצאות הנערכים בקהילות של יהודים שומרי מצוות לשום דבר אחר בכל מקום שהוא בעולם.

היכולת ללמוד תורה לשמה היא, בעיני, אחת התכונות הייחודיות לבני האדם שנבראו ב"צלם אלקים", תכונה אשר עושה אותנו נעלים יותר מכל יצורי העולם. יותר אפילו מן המלאכים, שאין להם אפילו קורטוב של סקרנות, כיוון שהם יודעים הכל; ויותר מכל בעלי החיים, אשר לומדים רק מה שהם חייבים לדעת כדי לשרוד. היצורים היחידים ביקום אשר ניחנו במידה כלשהי של סקרנות הם בני האדם.

הסתכלות זו הייתה מאז ומעולם בעלת חשיבות עצומה בחיים היהודיים, ואגב אורחא גם הביאה לא מעט אנשים לרמה אינטלקטואלית גבוהה. כאשר איזידור רבי, בעל פרס נובל בפיזיקה (1944) נשאל למה הוא מייחס את הישגיו

הגדולים ואת זכייתו בפרס, הוא השיב: להוריו. כאשר היה שב הביתה מבית הספר הם מעולם לא שאלו אותו מה הוא למד; הם רק רצו לדעת: "האם שאלת איזו שאלה טובה היום?"

נראה כי הגישה הזו ללימוד חקוקה בעומק ישותנו עוד מקדמת דנא. הגיאוגרף היווני הקטאיוס, בן זמנו של אלכסנדר הגדול, תיאר את הארצות הנידחות שאותן החלו להכיר באותה עת. בין השאר הוא מספר על עם מיוחד במינו החי בסוריה הדרומית - עם שכולו פילוסופים, כלומר: אנשים השואלים שאלות ומתעניינים בחוכמה לשם ידיעתה בלבד. האין זו אמירה חביבה למדי על בני עמנו?

מדוע רוצה הקב"ה שנלמד? מבחינה תיאולוגית לימוד התורה היא אחת הדרכים שבהן יכולים אנו לדבוק בה'. אף יותר מאשר מעשיית מצוותיו, כאשר אנו אומרים את דבריו ואף חושבים את מחשבותיו - אין דבקות פנימית מזו.

בחג הקרב ובא, חג השבועות, אנו חוגגים את מתן התורה. אנו מציינים את החג הזה לא בשירה ובריקודים, כמו בשמחת תורה, אלא בכך שאנו יושבים, ביחידות או בקבוצות, ולומדים. ולא משנה באיזה טקסט אנו בוחרים: אנו עושים זאת אך ורק כדי לדבוק בקב"ה, דרך הלימוד.

רות - ניצוץ שמצא את דרכו מתוך "נשים במקרא"

הגרות בכללה. שכן דומה שרות באה לבסס את ההנחה שהגרים בעצם אינם עוברים תהליך אמיתי של שינוי, של מעבר ממהות אחת למהות אחרת. אין בהם תהליך של היפוך דמותם הקודמת, כי אם - בדומה לרות - הם אנשים המוצאים את עצמם, אנשים שבעצם כל הזמן היו שייכים לעולם אחר, אלא שלא ידעוהו מתחילה. גלגולי הנסיבות והדברים רק מעבירים אותם אל המקום שבו היו ראויים להיות מעיקרם.

סיפורה של רות הוא השלמה למערכת גדולה מאוד (שאולי יש לראותה כחלק מן ההיקף של המקרא כולו), שבה מוצאים אנשים לבסוף את המקום הראוי להם, שבה קשרים אישיים, משפחתיים והיסטוריים מגיעים לאחר זמן לידי המיצוי השלם שלהם. הדרך שבה נעשה הדבר בפועל היא לעתים לא ברורה ולא מובנת, אלא שהם מגיעים באופן זה או אחר - ומשלימים מעגל שנפתח אי-שם, והוא צריך להיסגר. לפעמים רק אחרי דורות רבים משלים אדם תמונה מסוימת, היקף מסוים, פרט כלשהו בתוך ההיסטוריה. וכבר העירו כי רות משלימה

אחת הנשים הבודדות שזכתה שספר מן המקרא ייקרא על שמה היא רות. רות היא אולי הדמות הנשית היחידה במקרא שאין בה שום צד של פגם אישי. במובן מסוים עומדת רות בודדת כנגד כל דמויות הנשים (ורוב הגיבורים) שבמקרא, שכן שום פגם אנושי, או תערובת של מידות רעות, אינם נאמרים בה לכל אורכו של הסיפור. ואף שחייה של רות (על כל פנים תחילת חייה) אינם קלים ואינם פשוטים, ולא כל שכן שאינם מספקים מבחינות רבות, הרי כל הפגמים שאפשר לראות בחייה ובמעשיה באים או נכפים עליה מבחוץ, בעוד שהיא עצמה מגלה אישיות רבת-שלמות.

לגבי תחילתה של רות ומוצאה אין בידינו ידיעה של ממש. מסורת חז"ל היא שרות היתה בת מלך, בתו של מלך מואב. מכל מקום, מתוך הסיפור עצמו אין רות נראית כמושרשת בתוך העם שממנו היא באה; אין אנו חשים שרות היא חלק מהותי באומה שלה עצמה. היא נראית הרבה יותר כאילו היתה מתחילתה, ממקורה, יוצאת-דופן. ואכן, משום כך גם נעשתה אב-טיפוס לתפיסה מסוימת של מהות



רבה פה). לאמור: אנשים פועלים בדרכים שונות, ובתוך הפעולות שלהם, המכוונות והבלתי מכוונות, יש צדדים שונים: יש רע וכיעור, ויש כוונות טובות. לעתים גם בתוך המעשים המגונים אפשר למצוא היבטים של טוהר ושל יופי הקיימים בעומק לבם של בני האדם, אך רק בהיקף הגדול הם מגיעים לידי בירור. עירוב התכונות והמוטיבים הבלתי אחידים הקיימים אצל אנשים שונים מגיעים, בסופו של דבר, לכלל התבהרות; הקווים והצדדים האחרים נעשים ברורים יותר. וכך, במקום שהיה רובו טוב נעלמים המרכיבים הפגומים, והצדדים האחרים גוברים. לעומת זאת גם בדבר שרובו ככולו רע, כל רעיון או ניצוץ של טוב שהיה בו אינו הולך לאיבוד. הניצוצות הללו נקשרים זה בזה, והם מתגלים בבירור, אם כי לפעמים רק אחרי דורות רבים.

מבחינה מסוימת - ופעמים שהדבר הזה ניכר היטב במעשה, ביודעין או שלא ביודעין - יש כאן מעין התחקות על גן רצסיבי העובר מדור לדור, ואף שאינו מתגלה וניכר במשך דורות רבים, הרי הוא עדיין קיים - עד אשר בגלגולי הדורות ובצירופים של קשרי משפחה נולד ילד שבו אותו גן, שהיה קיים בסמוי במשך דורות, מופיע במלוא שלמותו. אם מדובר בצד חיובי ונדיר, בתכונה נעלה, הרי ילד כזה מצדיק את כל השושלת הארוכה, את כל הדרך הארוכה של דורות רבים; הוויתו נותנת כעין צידוק לקיומם, משום שהם היו נושאים של גרעין

(או בלשון אחרת - גואלת) כמה דמויות מן העבר הרחוק. וזהו גם הטעם שבגללו מייחסים אותה אל מלכי מואב: משום שהיא גואלת דבר מסוים, תכונת נפש, המצויה בהסתר בתוך מואב (ובלשון קבלת האר"י: את הניצוץ הקדוש של מואב). רות היא כביכול ההתגלות של נקודה המצויה בעם המואבי בהסתר, בלא יודעין, במשך דורות רבים. בכך מתגלה שוב קשר ישן, נקודה טמירה של מואב עצמו. שהרי מואב הוא, כאמור בספר בראשית, בנו של לוט, והקשר הפנימי מתגלגל והולך מאברהם אל לוט.

יש לזכור כי לוט הוא קרובו הקרוב של אברהם; הוא אינו רק בן אחיו, אלא אולי גם גיסו, ובמובן מסוים - בן דמותו של אברהם; הוא מלווהו של אברהם ומעין חיקוי שלו. בוודאי שהדמיון בין לוט לאברהם אינו שלם; יש בלוט פגמים לרוב, ואף-על-פי כן הוא מעין בן-דמות של אברהם. סיפור חייו של לוט מסתיים, לכאורה, בצורה שהיא גם עצובה וגם בלתי נעימה; הילדים שהוא משאיר אחריו הם ילדים אשר נולדו עקב גילוי עריות. אלא שבתוך כל אלה אפשר לראות קו מתמשך אחד - כעין מה שנראה בסיפור מקראי אחר, סיפור מכירת יוסף, בעל הגאולה.

וזה שנאמר במדרש: המערכות השונות והמעשים השונים, הטובים והרעים, מתקשרים לבסוף זה בזה, עד שבסופו של דבר כולם כאחד "אורגים", כלשון המדרש, את "אורו של משיח" (בראשית

של דבר מוצאים לעצמם, כמו עורק של מים, את הנקודה שבה הם יוצאים ופורצים החוצה. וכאשר הם מתגלים הם יוצאים בלי תערובת הרע שהיתה בהם, בלי זוהמת הדורות, כאילו עברו תהליך



**הצד הזה של אדם
המוצא את עצמו -
אדם המשתחרר מכל
הצדדים החיצוניים
של עברו, של חינוכו
ושל מוצאו בלי
להראות כל סימן
של עכבה ושל היסוס -
בולט מאוד
ברות**



ממושך של טיהור בכל אותם דורות רבים שבהם נתגלגלו והלכו.

הצד הזה של אדם המוצא את עצמו - אדם המשתחרר מכל הצדדים החיצוניים של עברו, של חינוכו ושל מוצאו בלי להראות כל סימן של עכבה ושל היסוס - בולט מאוד ברות. בראשונה מתגלה

שהיה צריך לבוא לידי ביטוי. אכן, גם בלוט ובמשפחתו הקרובה אפשר לגלות צדדים של תכונות נעלות. יש בלוט צד של מסירות נפש לגבי המצווה שהוא מחזיק בה: הכנסת אורחים; גם בת לוט, העושה עמו מעשה אשר לא ייעשה, עושה זאת, ביסודו של דבר, מטעם בלתי אנוכי. גם אם מעורבות כאן התאווה והתשוקה, המניע היסודי הוא נעלה יותר: הרצון לשמור (כפי הבנתה) על קיומו של המין האנושי. לא בכדי יש צד מסוים של דמיון (אם כי מרומז ומצועף) בין מעשה בתו של לוט לבין מעשה של רות הבאה אל בועז, דורות רבים לאחר מכן. עם כל ההבדל בין עדינות הרמז של רות למעשה הבוטה של בת לוט, יש דמיון ביוזמה שנוטלת האישה בשני המקרים: להמשיך את קו הקיום, את חוט הדורות.

אף חז"ל הבחינו בכוונה לדבר מצווה שקיימת כאן - הגם שהיא מעורבת בתוך מעשה של כיעור, של גילוי עריות - והדגישה. צד זה, עם כוונת המצווה שבו, איננו בטל לחלוטין בתוך המעשה, אלא קיים ונשאר לדורות. אותו רעיון עצמו מובע בייחוסה של רות כ"בת בתו של בלק", כ"בתו של עגלון מלך מואב". שכן חז"ל רואים גם אצל בלק צד מסוים של כבוד לאלוקי ישראל ולגבואה, ואותו צד נמצא גם בעגלון מלך מואב, הנעמד כדי לתת כבוד למי שמביא לו את דברי ה'. ההנחה היא שכל אלה לעולם אינם נעלמים; שמעשה טוב, רעיון טוב, ניצוץ של קדושה - אינם הולכים לאיבוד, אלא הם מצויים בהסתר במשך דורות, ובסופו



מסוים של התקרבות אל העם היהודי. יחס הקרבה אינו רק אל בעלה, שמת ולא השאיר אחריו צאצאים, אלא לעולם מסוים של ערכים. אמירתה של רות: "עמך עמי ואלהיך אלוהי" אינה רק ביטוי של קשר אישי אלא גם התקשרות מחשבתית, אידיאית, אל עם אחר. אי-אפשר לשער - לא באותם הדורות, אף לא בדורות רבים לאחר מכן - שאישה נישאת לאיש מעם אחר בלא לעבור אל דתו, מנהגיו ואורחות החיים שלו. מבחינה זו בוודאי שגם רות וגם ערפה עברו, עם נישואיהן, מעבר כולל שבהצטרפות אל בית-אב יהודי. אלא שצריך לזכור: בית-האב הזה היה כנראה מנוכר ומנותק. למרות ייחוסו הדתי ניתק בית-האב הזה עצמו במידה כלשהי מן המבנה היהודי המסורתי. בית-האב הזה מצא לאפשרי, לראוי ולנכון לעזוב את בית-לחם ולנדוד לארץ אחרת - אמנם ארץ שאינה זרה ועוינת לגמרי, אבל עדיין ארץ אחרת - ארץ שאינה יהודית. מכאן משמע שהאיש הגדול מבית-לחם זנח את המורשת שלו.

אין דרך בולטת יותר להסביר את משמעותה של יציאה זו מאשר להשוותה עם דבריו של דוד, בן בנה של רות, כאשר הוא נאלץ לברוח מארץ-ישראל: "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמור לך עבוד א-לוהים אחרים". (שמואל א' כו,ט). היציאה מן הארץ נתפסת פה כ"עבודה זרה בטהרה" (דבר המקבל ביטוי חריף בתלמוד). על כל פנים, באותם זמנים היציאה מן הארץ היא בוודאי לא רק יציאה מן המולדת במובן החומרי

הדבר בכל תוקפו בשיחה של רות עם נעמי חמותה, שבה מבקשת נעמי מכלותיה להיפרד ממנה. נעמי מציגה כאן עמדה פשוטה וברורה, שכל-כולה קביעה מעשית (ואפילו הלכתית), שאין לכלות הללו עוד מה לעשות עמה. אין להן עוד כל קשר אליה: לא חוקי, לא משפטי, לא ממוני - ומעתה אין להן אלא לחזור למקורן. ואכן הכלה האחרת, ערפה, חוזרת שוב אל מקומה ושבה להיות חלק מתוך המערכת הנכרית הרגילה. (אגב, חז"ל מייחסים את גלית ואחיו לערפה, כאגטייתזה לדוד, שהוא מבני בניה של רות. לאמור: ערפה מבטאה את החזרה, את הנקודה של מגע עם עם ישראל המגיעה, בסופו של דבר, להתרחקות גדלה והולכת - עד לעימות האחרון, ועד למאורע שחז"ל קוראים לו נפילת "בני הנשוקה" בידי "בני הדבוקה").

אצל רות מפתיעה הדבקות לא רק בחמותה, כי אם במכלול הוויתא, במציאות שפירושה עם אחר, חיים אחרים, דרך אחרת, ואשר לכאורה אינה מבטיחה שום עתיד. ואף-על-פי-כן הולכת רות ושבה עם נעמי, עד לנקודה האחרונה. ואף שהמעשה מסתיים ב"הפיגד" לא רק בחייה הפרטיים של רות, אלא אף ביצירת שושלת גדולה ומפוארת לדורות, הרי מסירות הנפש אינה קשורה, אינה תלויה ואף אינה מצפה לכל תשלום גמול.

וכאן צריך לזכור: ברור שבשנים שלפני בואה לבית לחם עברה רות תהליך



שלה, אלא גם יציאה מערכיה ומדרכי חייה. עם זאת מה שנשאר מן המורשה ומן הזיכרונות של אותה משפחת יורדים, אותם זיכרונות ושרידי המסורת שהביאו אתם מן היהדות שלהם, הקשר שלהם אל עולמם הרוחני - שהיה בוודאי פחות ממשי ושלם מזה שהיה להם כאשר חיו בתוך מקור מחצבתם, ביהודה - הוא עדיין בעל משמעות גדולה עבור רות. די היה בכל אלה כדי שתבוא ותילווה לחמותה ולעם חמותה, ותרגיש שהיא מצאה שם את מקומה, עוד לפני שהיא יודעת אם אכן יהיה לה בית.

מכל מקום ברור שהתייחסותה של רות אל ארץ יהודה, עמה ודתה עוברת הרבה את גבולות הקשר האישי והמשפחתי. היחס בין כלה לחמותה היה אמנם במשך דורות רבים קשר של ציות, והנביאים מדברים על כלה המורדת בחמותה כביטוי לירידת הדור. עם זאת נדיר הוא שיהא ביניהן יחס קרוב יותר, וכל שכן קשר של אהבה. אדרבה: במשנה (ע"פ יבמות טו,ד) אנו מוצאים רשימה של הנשים השונאות זו את זו באופן אינסטינקטיבי, וביניהן - כלה וחמותה (עובדה זו יש לה סיבות חברתיות ומשפחתיות עמוקות, שמן הסתם לא השתנו הרבה במשך הדורות). ואולם הקשר בין רות לנעמי אינו רק קשר אישי, אלא הוא קשר עמוק ופנימי יותר. הדבר מבוטא בצורה ברורה ביותר בידי בועז, כאשר הוא משבח את רות ואומר שהיא צריכה לזכות בתודה ובהוקרה, משום שהיא באה לחסות תחת כנפיו של אלוקי ישראל. לאמור: הכל

הבינו בבירור כי בואה של רות לבית-לחם הוא צעד בעל משמעות יסודית: זו אישה, שאכן הגיעה להתגייר, שבאה לחסות תחת כנפיו של הקב"ה.

אין הסבר פנימי לתופעה זו אלא מתוך אותה הרגשת מעורבות של אדם המוצא את מקומו האמיתי, את עצמו, המגלה את ההרמוניה והשלמות של הווייתו האישית בתוך עולמו של עם ישראל. רות מוצאת בביתו של אלימלך דבר-מה שהיא מחפשת (בלא יודעין, שלא במתכוון) כל ימיה. ודבר זה, מעל ומעבר ליחס המשפחה המקרי שכבר בטל, הוא הגורם לה להמשיך ללוות אותו בדרך חזקה ומובהקת יותר, עד שהיא מגיעה אל בית-לחם ואל יהודה ואל השלמתה הגמורה בתוך ביתו של בועז. נעמי שבה משדה מואב אל המולדת; ודומה שגם רות, הגם שמעולם לא היתה שם, שבה גם היא הביתה.

יחסו של בועז לרות עומד על כך שהוא רואה, עוד מהפגישה הראשונה, דבר שאנשים אחרים אינם רואים. בעיני האחרים רות היא קודם כל זרה, ובתור שכזו - מושא לחשד, אם לא לשנאה, ומוטב לשמור מרחק ממנה. שהרי היא רק זרה ענייה, גרה, בארץ נכרית, ללא משפחה וללא חסות. אמירתו של הקרוב הנתבע לעשות את קשר הגאולה (שהיה, כנראה, מעין ייבום), שהוא אינו רוצה להשחית את נחלתו, פירושה שהוא אינו רוצה לשאת אישה שהיא פגומה משום שהיא גיורת, מואביה, זרה, ואין הוא רוצה

לסאב את עצמו בדבר מפוקפק כגון זה.

צד זה של חשדנות ואפילו איבה סמויה קיים במציאות. ואולם בועז, שהוא האיש הגדול בבית-לחם (ולפי מסורת חז"ל - שופט בשבט יהודה) רואה את הדברים באופן אחר. מעבר להיותה גרה, ענייה, זרה, אלמנה עלובה המתפרנסת ממתנות עניים, רואה בועז ברות את מהותה הפנימית, ואליה הוא מתייחס. הוא רואה אותה כאישה שבאה לחסות תחת כנפי השכינה. ועוד לפני שהוא יכול להעלות בדעתו כל קשר אישי ביניהם, הוא מנסה לעודד אותה, לתמוך בה, לקרב אותה.

יחסם של שני האישים הללו, הגואל ובעז, לרות, מבטא שתי דרכים של התייחסות אל הגרים. מצד אחד - החשש מן הזר, מן הבלתי מוכר, תמיהה באשר למניעיהם וכן חשדנותו של מי שכל ימיו הולך בדרכו שלו ובתוך עולמו שלו, בלא שינוי ותמורה, כלפי מי שחרג מן המסגרות, שעבר אל מחוץ לגבולותיו. מצד שני ישנו רגש עמוק ודק מאוד של קרבה יתרה. יחס זה, המתבטא בכל נעימתה ומשמעותה של מגילת רות, מבואר במדרש (במדבר רבה ח) באמצעות משל: מעשה ברועה שהיה לו עדר צאן גדול, וצבי אחד נצטרף לעדר ורעה עמו. הרועה מזהיר את עוזריו שינהגו בצבי באופן יוצא מן הכלל, שיטפלו בו, שיאכילו וישקו אותו. וכשהוא נשאל: הרי יש לך עדר גדול כל כך, מדוע אתה דואג דווקא לצבי זה? הוא עונה: הכבשים שלי

אין להם מקום לרעות אלא במקומות שאני מנחה אותן, ואין להם מקום לישון בו אלא בדיר. ואילו הצבי הזה יכול היה לחיות בכל העולם כולו; ואם הוא בחר להצטרף לעדר, מן הראוי לתת לו יחס מיוחד. אכן, זהו הטעם לשורה ארוכה של מצוות ואזהרות שבתורה, המחייבות לנהוג כלפי הגר במידה יתירה של אהבה וזהירות. מי שיכול היה לחיות בעולם אחר והכניס את עצמו אל תוך המסגרת היהודית - ראוי הוא ליחס מיוחד, לקשר מיוחד.

מבחינה זו דמותה של רות היא כל כולה התיאור השלם והנאה ביותר של גר הצדק. אין לנו שום גר אחר במקרא המתואר כאישיות שהיא כולה טהורה. והרי במגילת רות מסופר כיצד היא עוברת שלב אחרי שלב של התקרבות אל התוך, אל הפנים, כיצד היא משילה מעליה את כל הקליפות, את כל העטיפות של הווייה הקודמת, את מוצאה ומשפחתה, את הקשר עם בעל שלא היה ראוי לה, וכיצד אינה נפגעת מקשיי החיים של הזרה. כיצד היא שומרת מעורבות עמוקה גם כאשר יחסם של בני המקום איננו ידידותי במיוחד, וכיצד כל אלה נעשים חסרי משמעות ביחס לתוך, לנפש הפנימית. וכיצד אותו גרעין עתיק של קדושה - אותו ניצוץ שבמשך דורות רבים עבר בלא יודעין, בלא שאיש חש בו - חוזר ומוצא את מקומו הראוי לו בתוך עם ישראל.

התורה



עיקרו של לימוד התורה איננו כאמצעי ומכשיר עזר, אלא הוא כשלעצמו מעשה של פולחן. לאמור: עצם לימוד התורה הריהו כמו נטילת לולב או הקרבת קורבן, דהיינו: זוהי דרך של עבודת השם והתייחסות אליו מצד האדם. בעוד שרוב המצוות נעשות באופן גופני, בלימוד התורה הפולחן הוא "עבודה" הנעשית באופן רוחני. אם על התפילה נאמר שהיא, בתמציתה, "עבודה שבלב", על לימוד התורה אפשר לומר שהוא "עבודה שבמוח".

כל מעשה של פולחן הוא עניין של התקשרות, ומהרבה בחינות - גם מעין חיקוי של מעש הקב"ה. באותו אופן יש לראות את לימוד התורה כפעולה של התחברות, של התקשרות עם הקב"ה, ומכיוון שהוא נעשה כ"עבודה שבמוח" הרי שהוא יצירת קשר בין מחשבתו של הקב"ה, כפי שהוא מבטא אותה באמצעות התורה, לבין מחשבתו של האדם היושב ועוסק בתורה. וכבר אמרו חז"ל, שכשאדם קורא בתורה הקב"ה קורא כנגדו (ע"פ אליהו רבה יח).

לימוד התורה הוא אפוא עניין של דבקות, כאשר האדם והקב"ה נמצאים בחיבור שעם כל זה שהוא דק מן הדק הרי הוא גם מובהק מאוד: חיבור של דיבור וחשיבה ביחד עם הקב"ה. ומשום הצד הפנימי-הנפשי הזה שיש בפולחן שבלימוד התורה דרשו חכמים את הפסוק "כל חפצים לא ישוו בה" (משלי ח,יא) לאמור שכל החפצים, ובכללם גם המצוות, אינם שווים ללימוד התורה; שהרי לימוד התורה כשלעצמו הוא הוויה של דבקות בין הבורא והנברא. משום כך לא נושא הלימוד הוא החשוב אלא ההידבקות בנותן התורה, ההכרה בכך שכשאדם לומד תורה הוא בעצם חושב ביחד עם הקב"ה.

(מתוך "לימוד תורה")

ליקוטי הרב - התורה

יהודי הגון, צריך ללמוד רק ארבעה ספרים, זה לא כל כך הרבה: תנ"ך, גמרא, שולחן ערוך, וזהר. אני לא אומר שהשאר לא חשוב, אבל אם אדם יודע את ארבעת הספרים האלה ניתן לומר עליו שהוא אדם מישראל. כדי להיות בגדר של אדם מישראל הגון, די בארבעת הספרים הללו, מי שרוצה יותר - תאמינו לי שיש מספיק ספרים ללמוד. בשביל לקבל צורה מספיקים ארבעת הספרים האלה, אבל ברוך ה' יש לאן לגדול.

(שיחה בתקוע, א חשוון תשס"ו)



[ג] בן אדם יכול להיוולד למשפחה שהיא כולה רבנים ועדיין להיות בור וריק מכל הבנה של התרבות שלו בעצמו. יכול להיות שהמון דברים עוברים באופן גנטי, אבל תרבות לא עוברת יחד עם הגנים. כאן אנחנו עומדים בעצם בבעייה הבסיסית של החיים היהודים: יהדות זה לא רק עניין של אמונה בכך וכך עיקרי אמונה, היא לא רק ביצוע של כך וכך

[א] בנקודת הראשית שלה, התורה איננה חכמה מעשית, עצות או דברימוסר לדרך חיים נכונה. במקורה הראשון, לפני היות עולם, היא לא נועדה בשביל החיים או בשביל תכלית כלשהי. היא הייתה שעשועיו של הקדוש ברוך הוא, המדרגה שמכונה בלשון הקבלה: 'שעשועי המלך בעצמותו'.

גם בדרגתה התחתונה יותר, התורה איננה נתפסת ככלי עזר או אמצעי שימושי בעבור בני אדם, אלא כשעשוע. כאשר הם עוסקים בתורה הם אמורים להשתעשע בה, כנוסח ברכת התורה: "הָעֶרֶב נָא אֶת דְּבָרֵי תוֹרַתְךָ בְּפִינוּ". ההוויה מתוארת אפוא כמעין משולש: הקדוש ברוך הוא 'משחק' עם העולם ועם התורה. ואף האדם יכול לקחת חלק באותו משחק.

(התנ"ך המבואר, משלי ח)



[ב] אמרתי כמה פעמים שבשביל להיות

מבחינתם של היהודים התלמוד זה מין מפה, מפה מאוד מפורטת של העולם הפנימי שלהם. זהו סוג של מין, הייתי קורא לזה: מכשיר רנטגן, שבו האדם היהודי יכול לראות אל תוך עצמו.

(פרזנטציה לתלמוד, פטרבורג 1996)



[ד] חכמים אמרו, שהיה הקדוש ברוך הוא מביט בתורה ובורא את העולם. כלומר: התורה היא התבנית, התוכנית הפנימית של העולם. מבחינה זו התורה והעולם הן כצמד התגליות: התורה מבטאת את הרצון הפנימי, הכיוון, הדרכים, אופני הפעולה וההתייחסויות שבין העולמות ובין הקדוש ברוך הוא, ואילו העולם הוא כעין גיבוש - רוחני וחומרי - של אותו רצון ואותה תבנית.

התורה היא כעין מפה של העולם, אך אין זו מפה סטטית של מצב העולמות בדרגה מסוימת ובאופן מסוים, אלא מפה דינמית, המתייחסת למעמד העולמות במצבים שונים. וביתר שאת היא מורה גם את הכיוון שבו צריכים העולמות ללכת לקראת עלייתם והשתכללותם, לקראת התקרבותם והתאחדותם עם האלקות.

(שלושה עשר עלי השושנה, התורה)

דברים מעשיים - יהדות היא ציוויליזציה שלמה; בקנה מידה, והיקף, ובמשמעות. כמו למשל, הציוויליזציה המערבית כולה. זאת שפה, זאת תרבות, זאת דת, זאת ספרות, זה עולם של דיעות ועולם של חיים. אבל ציוויליזציה היא לא דבר שבו אדם מגיע אליו רק מפני שהוא אומר שלוש פעמים הללויה ואומר אני מאמין - ציוויליזציה היא חיים שלמים שצריך להשקיע כדי להיכנס אליה. התלמוד הוא חלון אל תוך הציוויליזציה היהודית. כאשר מכירים אפילו חלק מהתלמוד אני יכול אז להבין שיהדות היא לא רק גפילטע פיש, אלא היא תרבות באותו היקף כמו שיש לפילוסופיה יוונית, או לפילוסופיה הגרמנית או למתמטיקה המודרנית.

ולכן, קודם כל, זה סוג של פגישה כדי לדעת שיש דבר כזה בתוך העולם, ושהעולם הזה הוא לכל הפחות הוא עולם גדול שלם לעצמו, זהו חלון כזה לעולם אחר. כאשר קולמבוס ואחרים באו לאמריקה התגלית הגדולה ביותר היתה שיש עוד עולם שלם חדש, שהוא גדול כמו העולם שלהם, אבל הוא לגמרי אחר. למעשה אנחנו מדברים כאן על עולם שלם, עולם שלם גדול שמתגלה לאנשים. כמו שבפעם הראשונה אנשים מסתכלים בטלסקופ ואומרים: תראו, יש שם עולם גדול שלם, שאני אף פעם לא ידעתי שהוא קיים.



[ה] באופן תמציתי, כאשר הקב"ה מסביר את עצמו על ידי הלכה, ואני מבין לפחות את ההלכה הזאת, אז ברגע הזה אני מבין את הקב"ה בנקודה הזו. הבנה כזו, כפי שהוא מסביר בתניא, פירושה ייחוד. זה דבר חשוב מאוד מבחינת ההבנה לא רק של התניא, אלא גם של עולם שלם בתוך העולם היהודי. לימוד התורה מוסבר כאן בתור דבר שבכל מיני דתות אחרות מוסבר כ'התאחדות' או 'ייחוד מיסטי' שיש בין האדם לבין הקב"ה. כאשר אדם מבין את ההלכה הזו לאשורה ועל בוריה, אז הוא מאוחד עם הקב"ה - חוכמתו מתקשרת עם חוכמתה של ההלכה, והם נעשים דבר אחד. ברגע הזה, אין ייחוד יותר קרוב מאשר הייחוד של האדם עם המושא של המחשבה שלו. זה לא מושא רק של חוויה, אלא בעיקר מושא של מחשבה שאני עכשיו חושב את המחשבה הזאת, ואז אי אפשר לדעת מה חושב את מה, כלומר איפה נמצא האובייקט ואיפה נמצא הסובייקט. כך הוא מתאר העניין הזה של הייחוד הגמור שנוצר ברגע שאני חושב על משהו, וזהו ייחוד הרבה יותר עמוק משאר כל הייחודים, כמו למשל ייחוד גופני, וזאת מפני שבייחוד הזה שני דברים עדיין נבדלים. לעומת זאת, כאן יש ייחוד שבעצם העניין הזה שאני חושב בדבר, אני יכול להגיד שהדבר הזה נמצא בתוכי, ואני נמצא בתוכו.

היה פעם מישהו, אולי קצת מבוגר מבעל התניא, שהסביר שהייחוד הזה הוא כמו ייחוד של שתי טיפות מים, שלאחר שהן נפגשות אני כבר לא יכול להגיד מי עם מי. ברגע אחד שני הדברים הללו נעשים אחד ממש, והם בולעים זה את זה. אני לא יכול להגיד שדבר אחד בלע את השני, אלא הם נעשים עכשיו ליחידה ולהוויה אחת. באותו רגע שאני לומד ומבין, אני נעשה אחד עם האובייקט של הלימוד שלי. כאשר אינני מבין הרי שאני לא מגיע לייחוד הזה, אך ככל שההבנה שלי יותר שלימה בנושא הזה, אז אני מגיע לייחוד שלם יותר.

(מתוך ביאור לקוטי תורה, ד"ה לא תשבית)



[ו] לדעת תורה זה לא כמו לדעת מתמטיקה; לדעת מתמטיקה זה נושא מוגדר שהוא עניין עיוני כללי תיאורטי. תורה איננה רק השכלה מסוימת בתוספות, שכל מסוים של המהרש"א, או שכל מסוים המופיע בדברי ראשונים ואחרונים - תורה היא הוראת דרך המורה לנו איך מגיעים אל הקב"ה. התורה היא דבר שאומר לנו דבר מה מסוים, התורה איננה רק דבר דומם המונח אי שם, ולא חשוב באיזו קרן זווית, גם אם זו קרן זווית חשובה - היא איננה נמצאת בקרן זווית,



אלא שהיא דבר שמורה לי את הדרך
ושאני יודע אותה במידה כזו שהיא מראה
לי את הדרך.

יש דבר שנאמר אומנם על העתיד
לבוא, אבל הוא חלק מהעניין של לימוד
התורה; שכתוב שתשמעו קול מאחורכם
- "לאמר זה הדרך לכו בו, כי תאמינו
וכי תשמאלו". אם יש תורה והתורה
מלמדת את האדם הלומד אותה - הוא
שומע דבר מסוים שאומר מה הדרך
שהוא צריך ללכת בה, לא רק הדברים
הכתובים בקיצור שולחן ערוך, אלא
גם בדברים שהם לא כתובים בשולחן
ערוך, שהוא יודע ושהוא חי ומנסה לחיות
לחוות אותם.

(מתוך הרצאה בישיבת נחלים, תשד"מ)

[ז] הייתי רוצה לראות דברים חדשים
בלימוד תורה, לא כתרגיל, אלא שבאמת
יעלה איזה עניין חדש. מבחינת העולם,
יש שאלות שמקדימות את הפתרונות
התורניים בעשר, עשרים או מאה שנה.
היו תקופות שבהן המצב היה הפוך,
והפתרונות קדמו לשאלות באלף שנים.
היו פתרונות לשאלות, שבזמן שהן נידונו
הן עוד לא היו רלבנטיות ויש דוגמאות
רבות לכך. הדברים הלא ממשיים נותנים
את הרקע לאלה הממשיים. כאשר חכמי

התורה נעשים עייפים ומיוגעים ובלתי-
יצירתיים, המחשבה נעשית יותר צרה.
בסופו של דבר העולם מתחדש ונוצר,
וצריכים את הכח ליצור דברים ולראות
אותם מחדש.

(שיחה בתקוע, יח שבט תשס"ב)



[ח] הרשב"א היה איש מאוד רב גוני.
אנחנו יודעים מפני שנשאר עליו חומר.
הוא היה הרב של העיר שלו; זוהי עבודה.
הוא היה ראש ישיבה. הוא היה גם אחד
המשיבים הגדולים במשך הדורות,
בשו"ת הרשב"א יש אלפי תשובות. צריך
לקבל את המכתבים, ולענות עליהם.
הרשב"א כתב גם כמות הגונה של
ספרים, שיטות על מסכתות של הש"ס
(לפחות חצי, אולי על כולם ולא הכול
נשמר). חוץ מזה הוא היה גם רופא, כי
היה צריך לחיות ממשהו - וחוץ מזה חצי
שעה ביום היה הולך לטייל...

השאלה היא: איך אפשר להספיק?
והתשובה היא: ריכוז. עם חלק מהיכולת
להתרכז אנחנו גולדים, וחלק אפשר
לקנות על ידי תרגול. לפעמים אדם יושב
על נושא וזה נמצא אצלו בראש, והוא
עושה את זה בשלמות. אם אין יכולת
של ריכוז, הזמן מתבזבז. אם אדם יושב
וכותב תשובה ואין עכשיו שום דבר אחר,



לאור לשכון עלי. מה הפעילות האישית שלי? - אני צריך לפתוח את עצמי כלפי ההארה של מעלה. בגמרא העניין הוא לא לפתוח את הגמרא ולקבל את האור, אלא אני נתבע להכניס את המחשבה שלי, אם אפשר את האגו שלי, לתוך הלימוד; אני נתבע לעשות את זה. אני שואל את משהו: "מה חידשת היום?" והוא אומר לי: "לא חידשתי שום דבר" - אם הוא ימשיך ככה הוא יהיה עם הארץ. למדת גמרא, כמה קושיות חדשות יש לך?

(שיחה בתקוע, טו טבת תשס"ד)



[י] היה פעם אדם אחד שהיה עם הארץ מופלג שהיה חי בעיר צפת. וכשהיו בניו באים מבית הכנסת הוא היה אומר להם מילים של ברכה. ומה הוא היה אומר? המילים שהוא זכר מהסידור היו: "אלו ואלו נשרפים בבית הדשן". אז הוא היה מניח ידיו על הבנים ומברך אותם כך: "אלו ואלו נשרפים בבית הדשן"... יום אחד בא אליו אחד הרבנים להתארח. אז הוא גער בו - למה מקלל את בניו בכל פעם ופעם! האדם שאל מה אומרים, והסבירו לו שצריך להגיד "ברוך ה' וישמרך" או "ישמך אלוקים כאפרים וכמנשה". אבל מה שקרה הוא, שהאיש המסכן שכח את המילים הללו ולא ידע

זה עניין גדול; אם משהו חי ככה, אפשר לומר שכשהוא עושה דברים זה נטו. למדתי משעה זו עד שעה זו. כמה מזה הוא נטו?

הסיפור הזה של הרשב"א, אומר שאדם שיכול לרכז את עצמו באיזה דבר יכול לעשות דברים שאי אפשר להאמין שאפשר להספיק אותם. עם חלק מזה נולדים, וחלק מזה קשור לכך שאדם לא רוצה למות כשהוא עדיין חי. זה שהוא מת אחר כך זה בסדר, זה זמן מנוחה.. אבל בזמן הזה שהוא חי - האם הוא חי ממש או חי בערך? סיפרו על אחד מאבות אבותיי, הרבי מוורקה, שמישהו שאל את בנו אחר מותו מה היה בעיניו הכי חשוב. הוא ענה: מה שהוא עשה באותו רגע.

(שיחה בישיבת תקוע, ט"ז אדר תשס"ט)



[ט] מה אכפת לקב"ה שאני אבין את הגמרא, מדוע לא די לו בזה שאני קראתי תוספות כמו תהלים? השאלה הזו גם יוצרת מבנה מסוים שמעמיד אותי בלחץ, כי במצווה אחרת אני לא אמור להכניס את הראש שלי, אני אמור להכניס את הרגל שלי. יש בלימוד גמרא משהו שהוא בעייתי ומסובך עד עומק העניין - כשאני עושה מצווה אני צריך להגיע לנקודה של התבטלות בתוך המצווה; אני צריך לתת



מה להגיד. והפסיק לברך את הבנים.

של התלמוד ואומר שהוא רוצה לדעת את כל התורה, את כל העולם היהודי על רגל אחת. אז הוא אומר לו שני משפטים ואני רוצה לומר ששני המשפטים הם חשובים: מה שאתה שונא שיעשו לך, אל תעשה למישהו אחר; ואת כל השאר תלך ותלמד.

מה שאני אומר לכם ואיתכם הוא: אמרתי אולי יותר מאשר על רגל אחת - אבל העיקר הוא להתחיל מכאן ולהמשיך ללמוד.

(פרזנטציה לתלמוד, פטרבורג 1996)

האר"י הקדוש קרא לרב ההוא ואמר לו: תראה, אתה גרמת צער לאדם מישראל. הייתה נחת רוח גם למעלה וגם למטה מהברכה שלו. לכן, תדע לך, יש לך תקנה אחת, או שאתה תמות השבת, או שאתה הולך על היהודי ההוא ויניח ידיו עליך ויגיד את הברכה שהוא היה מברך: 'אלו ואלו נשרפים בבית הדשן', ואז אתה תזכה לחיות...

הסיפור - שנשמע כמו סיפור חסידי אבל הוא קדום בהרבה - מבטא את העניין של המילים. אמנם מצד אחד הוא מדבר הרבה מאוד על כוונה, אבל הוא מדבר על כך שהמילים הקדושות, ולא התוכן. האיש לא הבין שום דבר ממה שהוא אומר, אבל המילים הללו הן מילים קדושות, וכשהוא מבטא אותן הוא יכול לברך ברכת התורה, למרות שהוא לא יודע בכלל מה הן אומרות. הוא רק יודע שאלה הן מילים קדושות.

(מתוך ביאור לקוטי תורה, ד"ה לא תשבית)



[יא] אני רק אצטט קטע שמופיע בדרך אגב בתוך אחד הכרכים של התלמוד, במסכת שבת. מסופר שם על בן אדם לא יהודי שבא אחד מהחכמים הראשונים

ים התלמוד

הרצאה לכבוד הוצאת כרך של התלמוד המבואר ברוסית, קייב, תשנ"ו

ספרים.. - אין ספר כמו התלמוד.

ים התלמוד

באופן פורמלי, התלמוד עוסק בעצם בחוק היהודי. אבל החוק היהודי איננו עוסק בנקודה ספציפית אחת - הוא עוסק בכל מה שנמצא בעולם: מהתהום שמתחת למים, עד לשמים; מה שקורה לבני אדם - בעיקר לבני אדם - אבל גם מה שקורה לחתולים, לתולעים ולמלאכים. אם הייתי רוצה להסביר בצורה ספרותית איך התלמוד כתוב, איך הוא בנוי, הייתי אומר שזה אולי כמו שנתאר שמישהו כותב טקסט של מתמטיקה בסגנון של זרם התודעה - כמו למשל הספר יוליסס... אם מישהו יכול לתאר לעצמו מין צירוף, בלתי אפשרי, כזה - זהו בערך מה שיש בתלמוד. על הסגנון של התלמוד בלבד, אפשר היה לדבר ולהאריך הרבה, משום שהסגנון הוא חלק מן הקושי וחלק מן הקסם של הספר.

איך התלמוד בנוי: בעצם התלמוד הוא ספר, ספר גדול מאוד, ספר שמכיל

רבותי, גבירותי, באופן מסוים, לבן אדם שעוסק בנושא שבו הוא סוג של מומחה, יש קושי גדול כאשר הוא צריך לדבר עליו עם אנשים שאינם עוסקים בו. הרבה יותר קל לעסוק בבעיות ספציפיות פרטיות, לאורך לרוחב ולעומק, מאשר לנסות לתת לאנשים שונים, כמו אלו שנמצאים כאן, איזושהי תמונה שתהיה גם משמעותית וגם נכונה.

מכיוון שאני נמצא כעת בבית שנקרא 'בית המשוררים', אני לא אנסה לתת הרצאה היסטורית ולהגדיר בהגדרות היסטוריות מה נמצא בתלמוד - אלא אני יותר אנסה לתת איזושהו מושג, במובן מסוים אפילו תחושה, לגבי הספר.

קשה ביותר להסביר לבן אדם שלא למד תלמוד מה זה 'תלמוד'. יש כמות הגונה של הגדרות מילוניות, אבל יש מעט מאוד הגדרות שיכולות להעביר את התוכן לאנשים שאינם מכירים את הספר. יש בעולם הרבה מאוד ספרים, יכול להיות שיש יותר מדי ספרים, אבל דומני שבכל הספרים השונים - ובזמנו קראתי הרבה



או מבררים: מן הבעיות הקטנות ביותר, עד לבעיות הכי גדולות של הקיום ושל החיים.

שולחן בארבעה מימדים

כדי להבין איך הדיון התלמודי מתנהל, אני אזכיר דבר שהוא חלק מהתבנית הלימודית היהודית בכל הדורות. אנחנו עדיין אומרים: "אביי אומר כך", "רבא אומר כך", "רב אשי אומר כך", ו"רש"י או הרמב"ם אומרים כך". בכל המקרים הללו אנחנו משתמשים בלשון הווה ולא בלשון עבר. לכן, כדי לתת איזשהו תיאור של התבנית הפנימית של הדיון התלמודי, אני צריך לבנות מערכת שהיא לא ריאלית, היא לא שייכת לעולם הזה, אולי היא שייכת לפיזיקה המודרנית... זו מערכת שיש לה ארבעה ממדים. תארו לעצמכם איך מתנהל הדיון התלמודי: הדיון מתנהל ליד שולחן, אבל השולחן הזה חי בארבעה ממדים; בקצה אחד של השולחן הזה יושב משה רבנו, לידו יושבים הנביאים, קצת הלאה יושבים התנאים של המשנה, הלאה יושבים האמוראים של התלמוד, רש"י יושב בצד אחד, הרמב"ם יושב בצד אחר, הבעל שם טוב יושב קצת הלאה משם - ויכול להיות שגם מישהו מאיתנו יושב בצד האחרון של השולחן הזה!

זה לא שולחן שנמצא באיזשהו מקום בעולם, זה שולחן שקיים בארבעה ממדים, הוא עובר דרך המקום והזמן,

יותר מחמשת אלפים עמודים בתבנית פוליו, צפופים מאוד, שלא לדבר על כל הפירושים והפרשנות שלו. לא לחינם היו קוראים במשך הדורות לספר: "ים התלמוד", מפני שהוא באמת ים גדול; יש אנשים שרק נמצאים על שפת הים, כמו ילדים קטנים, ומשחקים במים, יש כאלה שמגיעים עמוק יותר, ורק מעטים יכולים להפליג מהצד האחד של הים ולהגיע גם לקצה שלו.

גם מהבחינה של התבנית של התלמוד, וגם מהבחינה של התפיסה הבסיסית שלו, התלמוד הוא בעצם ספר של דיאלוגים על בעיות - הייתי אומר, על כל מכלול הבעיות האנושיות - הוא בנוי בעיקר בצורה של דיאלוגים, שנמשכים במשך כל אורך הספר הענקי הזה.

כדי לתת רושם כלשהו על המורכבות וההיקף של הספר, אני אזכיר ספרים מפורסמים אחרים, שגם הם בנויים דיאלוגים: הספרים הפילוסופיים של אפלטון. גם הם בנויים מדיאלוגים, אבל בדרך כלל הדיאלוגים הם דיאלוגים בין שני אנשים, והם עוסקים בסך הכל במספר די קטן של בעיות, והם בעצם נמשכים ומתארים חיים של אדם אחד. בתוך התלמוד יש בעצם דיאלוג של מאות אנשים - שאני מיד אסביר איך הם עושים את הדיאלוג שלהם - מאות אנשים שחיים, בהיקף הגדול, במשך יותר מאלף שנים, שמשוחחים או מתווכחים



באופן מהותי, הם משמעותיים באותה מידה. השאלה מתי חי אדם מסוים היא בעיה של היסטוריונים, אבל כאשר אני עוסק בבעיה מתמטית, השאלה הזאת מפסיקה להיות בעלת משמעות בשבילי, כל הדורות איכשהו ארוגים למערך אחד, שהוא בעצם מערך של: איפה נמצאת האמת, ומה היא הדרך הכי טובה למצוא אותה.

אבל, מתמטיקה עוסקת בעצם רק בצורות ובמספרים - התלמוד עוסק בבעיות הרבה יותר מורכבות: הוא עוסק לפעמים בשאלה איך ילד מחיך, מה קורה כשמישהו נרצח, או מה קורה כשמישהו גונב לי מהכיס. השאלות האלה אולי אינן ניתנות בכלל לניתוח חד משמעי בצורות ובמספרים, מפני שכל אחת מהן כוללת בתוכה כמות גדולה לאין ערוך של מרכיבים ושל אלמנטים. האם על ידי זה אנחנו תמיד מוצאים את התשובה הסופית לכל השאלות? לא בהכרח, התלמוד מכיל הרבה יותר שאלות מאשר תשובות.

שאלות שאלות

בספר אחר שכתבתי על התלמוד - לצערי אני צריך לא רק לעסוק בתלמוד אלא לכתוב גם על תלמוד... - ניסיתי להביא דוגמא למבנה של התלמוד, תוך משל מפורסם: בשפה של האסקימוסים יש בערך מאה מילים שונות בשביל 'שלג',

מההתחלה של ההיסטוריה שלנו, עד עכשיו. כאשר אני אומר שלשולחן הזה יש ארבעה ממדים, אני מסביר מדוע אנחנו מדברים בלשון הווה. בעצם, כאשר כל אדם, קטן או גדול, לומד תלמוד - הוא נכנס לתוך המעמד הזה; וכל האנשים שנמצאים שם, בצורה כזו או אחרת, משתתפים בדיון. הם אולי לא משתתפים שוויון, אבל כולם משתתפים בדיון, והם דנים זה עם זה. לכן 'משה רבנו אומר', לכן 'רבא אומר', 'רש"י אומר', 'הרמב"ם אומר', ולפעמים גם אני אומר. אנחנו כולנו 'אומרים' בסוג של הווה נצחי שנמשך כבר שלושת אלפים ויותר שנים. הווה אחד מתמשך, שבו כולנו שותפים.

התיאור הזה שלי הוא לא תיאור פואטי, אלא הוא תיאור אקזיסטנציאלי של איך לומדים תלמוד. משום שהלימוד איננו עוסק בבעיה של היסטוריה, של מה שהיה - אלא הוא תמיד עוסק בהווה. כלומר, הבעיה שלי איננה מה אמר פעם אדם גדול מסוים, אלא הבעיה שלי, בכל רגע, היא: מה הוא אומר כעת ביחס לבעיה מסוימת.

מהצד הזה, הדימוי שדימיתי בהתחלה את הטקסט התלמודי למתמטיקה תופס באותה מידה. כאשר אני מנסה לפתור בעיה מתמטית, אני יכול להשתמש במשפט של היפוקרטס, לעבור למשפט של פרמה, או למשפט של גאוס - הדברים שיש להם ערך, שהם תקפים,



בשום שפה אחרת אין. בשפה הערבית יש כמעט שמונה מאות מילים בשביל 'גמל', גם את זה אין בשפה אחרת. אבל זה מובן: האסקימוסים חיים כל הזמן בשלג, לכן הם יודעים את כל הדקויות של שלג; הערבים באו ונולדו בתוך מדבר עם גמלים, הם יודעים להבחין בין גמל בן שנה, גמל בן שנה וחצי, זכר, נקבה, מתורבת, לא מתורבת... למישהו אחר זה לא אכפת, אבל הם חיים עם גמלים ולכן יש להם מילים בשביל גמלים. בתלמוד - וזה דבר שאני נתקלתי בו, מפני שאני מתעסק גם בתרגומים - יש יותר משלושים מונחים בשביל שאלה. זה מובן; האסקימוסים חיים בתוך שלג, לכן יש להם הרבה מילים לשלג, לכל הגוונים של שלג. הערבים חיים עם גמלים, לכן יש להם מילים לגמלים. אנחנו חיים בתוך שאלות, לכן יש לנו מילים לכל הגוונים והצורות, הדרגות והאופנים של שאלות...

אנחנו מומחים לשאלות. אגב, אנחנו כיהודים, באופן היסטורי, כל כך מומחים לשאלות, שבמשך הדורות האחרונים אנחנו היינו הרבה פעמים אלה שעשו בשביל העולם שאלות חדשות. והעולם - אוהב אותנו או לא אוהב אותנו - אבל הוא מתעסק עם השאלות האלה... יש שאלות ששאל מרקס, והן מציקות לאנשים, הן הרגו גם כמה מליוני אנשים... יש שאלות ששאל פרויד, וגם הן מציקות לאנשים. יש שאלות ששאל איינשטיין - גם הן מציקות לאנשים. לא לכל השאלות הללו

יש תשובות, אבל אנחנו מומחים לפחות בלהעלות שאלות.

אינטלקטואליזם קדוש

אני רוצה לגלוש לרגע אחד לנושא אחר שאני מתעסק בו, למיסטיקה היהודית. בעצם זה לא נושא אחר, אבל זה ז'אנר אחר, ז'רגון אחר. שנותן איזשהי תמונה - שהיא לא שונה, אלא היא אחרת ובסגנון אחר, לגבי אותו נושא בעצמו - לפיה אנחנו רואים את המאמץ הזה, את ההתעסקות הזו בתוך הלימוד, בתוך השאלות הגדולות, לא בתור תרגיל אינטלקטואלי, אלא בתור מפגש אקטואלי עם הקדוש ברוך הוא.

רק כדי לתת השוואה: כאשר אדם מתפלל הוא יוצר סוג מסוים של דיאלוג עם הקדוש ברוך הוא. אני פונה אליו, לעתים רחוקות מאוד הוא גם עונה לי. התפילה, באופן עקרוני, היא דיאלוג אמוציונלי; בין שאני אומר: "כואב לי", בין שאני אומר: "אני מבקש ממך", או שאני אומר: "תודה רבה לך". בכל אחד מאלה אני בעיקר מביע את התחושה שלי וההרגשה שלי. כאשר אני לומד תלמוד, אני גם כן בונה דיאלוג עם הקדוש ברוך הוא, אבל זהו דיאלוג אינטלקטואלי. אני מנסה בעצם לשאול, לחקור, לדבר איתו. זה לא רק "יש לי שאלה" - אלא בעצם, אם הייתי מעמיד את כל התלמוד על שאלה אחת, הייתי מעמיד אותו בערך כך: "ריבוננו של עולם, יש פה בעיה, מה

אתה חושב על זה?"

אני יכול לתת הגדרה שהיא אולי פרדוקס, למה זה ללמוד גמרא' - זהו דבר שאיננו נמצא בעולם, וזה מה שהייתי קורא לו: 'אינטלקטואליזם קדוש'. בתוך העולם שלנו זה כמעט סתירה מיניה וביה; אם משהו הוא אינטלקטואליזם הוא לא יכול להיות קדוש, ואם הוא קדוש הוא לא יכול להיות אינטלקטואליזם. זה מה שאנחנו מנסים לעשות בתוך הספר הזה.

אם לתאר את זה באופן סימבולי: אני פותח את הספר, ומותר לי לשאול כל מיני שאלות: 'למה?', 'איך?', 'מדוע?', 'מדוע אתה חושב כך?', 'אני לא מסכים איתך', 'אולי זה צריך להיות ההיפך?'; ואני יכול להמשיך כך ימים ושנים, עם אותו סוג של חריפות, ועם אותו סוג של דרישה, וכשאני סוגר את הספר - אני מנשק אותו. אין ספר שעושים איתו את שני הדברים הללו יחד...

להיעשות חלק

אני חושב שאני מפחד שאני מדבר יותר מדי. אני רוצה להגיע לנקודה של סיום, מפני שאפשר לדבר יותר, גם עוד כמה שנים, בנושא הזה. אני לא יכול להישאר פה כמה שנים, ואולי גם אתם לא יכולים לשבת פה כמה שנים.. לכן צריכים להביא את הדברים לאיזשהו סוף שלא יהיה סוף.

בשביל להגיע לאיזושהי נקודה, אני

רוצה להוסיף עוד משהו: יש הרבה מאוד ספרים שאפשר, בצורה כזו או אחרת, לעשות תמצית שלהם, ולכתוב פחות או יותר מה כתוב בספר הזה. אני מקצר את הספר ומשאיר ממנו משהו - 'מה אפשר להגיד לגבי הנושא הזה והזה', 'מה כתוב בסיפור של רומן גדול', ואז אפשר לפחות לדעת משהו - אי אפשר לעשות את זה לגבי תלמוד. הסיבה לכך היא לא רק מפני שיש בו כל כך הרבה נושאים וכל כך הרבה אופנים, אלא הסיבה בנויה בעצם ההתייחסות ללימוד ולמה שיש בספר: בשביל איכשהו לא דווקא להיות מומחה בתלמוד, אלא אפילו בשביל להיכנס אליו במידה הכי קטנה - אני חייב לא להיות צופה, אלא משתתף. אני צריך להיעשות בעצמי חלק מתוך התהליך ומתוך המשא והמתן של התהליך. כאשר אני צופה באנשים שמשחקים בכדורגל ולא משתתף, יכולה להיות לי איזשהי הנאה מסויימת מהצפייה בלבד - לגבי התלמוד זה הרבה פחות מאשר להסתכל על אנשים אחרים שאוכלים..

אני אשתמש אולי בדימוי לא מכובד, אבל הוא דימוי שנמצא בתוך התלמוד בעצמו. תארו לעצמכם מי שמחזיק ספר של תלמוד ולא נעשה שותף איתו, חלק איתו - זה כמו שמישהו מחזיק יד של בחורה וישאר כל החיים כשהוא רק מחזיק לה את היד.. כך שאתם יכולים להבין שלפחות במקרה הזה מי שלא מעורב - שום דבר לא קורה אצלו..

פשוטו של מקרא

פורסם ב'דעות' כ' תשכ"ב

אפשר רק לרמוז כי תפיסה רציונליסטית כללית, מביאה לכלל שאיפה להכניס את התורה בתוך מכלול התופעות הניתנות לחקירה אחידה בשכל האנושי; ומצוי הרצון לקבוע חוקים קבועים אשר התורה תוכל להחקר על ידם - חוקים דקדוקיים, עובדות היסטוריות ועוד. מציאותו של יחס זה בין השכלה כללית ופשט הודגשה פעמים רבות במהלך דברי ימינו אף כי ברוב המקרים מתוך הרצון להכתים את דרך ה'פשט' כתוצאה של השפעה זרה. בכל אופן סקירת רשימת הפרשנים שהלכו בדרך הפשט בשלמותה, מגלה כי הכללה זו נכונה היא בדרך כלל 'ראב"ע, רלב"ג ורד"ק הם דוגמאות לכך.³

ודוקא משום מעמדו המיוחד והמיוחד הזה של ה'פשט', ראוי לחזור ולבדוק את מהותו, ואת ערכו מבחינות שונות.

כדי לברר את הנושא כל צרכו יש להגדיר קודם מה הם בעצם פשט ודרש. כמו בהגדרתם של נושאים מרובים אחרים, הנראים 'מובנים מאליהם' יש קושי במציאת הגדרה, אשר תבטא בשלמות

את המושג, אולם במקרה זה אין אפשרות

"שנים אלה היו בעוכרינו - הטבע והפשט"

(ספר אמונת חכמים פרק ב')

מקומו של הפשט בדורנו

בדורנו יש לפשט, ובפרט לפשוטו של מקרא מקום נכבד ומיוחד. ההערכה וההתחשבות בפשט היא כללית, ורק חוגים שוליים אחדים אינם מקבלים אותה במלואה. המושג 'פשט' יש בו עבור בן דורנו משמעות לוואי חיובית, בעוד ש'דרש' יש בו יותר ממשהו של פגם, כמוהו כ'פלפול'. יחס זה כלפי הפשט אינו מיוחד אך לתקופתנו; אפשר להראות כי קיים קשר פנימי בין הערצת הפשט לבין השכלה כללית. ובכל תקופה (או מקום)¹ בה השכלה כללית נפוצה ומקובלת קיים יחס חיובי מקביל כלפי הפשט.² מבלי להכנס לחקירה מקפת בהתייחסות זו,

1 כמו ספרד בתור הזהב, או איטליה בתקופות מאוחרות יותר.

2 רש"י אינו יכול להחשב כמפרש פשטן לאמיתו. העובדה שהוא כולל בפרושו "פשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו" (בראשית גח), מוכיחה, כפרושו בכל מקום, שהאגדה היא בעיניו דרך פירוש שאינה סותרת ועלולה לבוא במקום כל פירוש של פשט.

3 הפרשן הבולט היוצא מן הכלל הזה הוא הרשב"ם, אך כמדומה היחיד בקו זה.



ותפיסה, הרי הפרוש הניתן לדבריו יטה מן הפשט ויגיע להיות 'דרש'.

הפשט בתורה

אם נעבור מן הסקירה החיצונית הקצרה הזו, אל המקרה המיוחד של התורה, נראה מיד את הקושי, או מוטב לומר, חוסר האפשרות להשתמש במתודה הזו. אם אמנם רואים אנו את המקרא כ'כתבי הקודש', כ'תורה מן השמים' הרי כותב התורה הוא - הקדוש ברוך הוא. תפקידו של משה רבנו, לפי התפיסה המקובלת ביהדות, היה כמקבלה ומעתיקה של תורת ה', ומשה אינו אלא הסופר הראשון הגדול של התורה⁴, ולא עוד. ומשום כך, ברור הוא כי כל ניסיון להבין את פשט התורה (שהוא כאמור הניסיון להבין, ובמידת מה להזדהות עם כותב הדברים) נדון מראש לכשלון מוחלט. וכשם שאי אפשר להבין את הקדוש ברוך הוא, כך ממש אי אפשר להבין את פשטה של התורה, הנשאר חתום וסתום מפני האדם.

הרעיון הזה כי פרושה האמיתי של התורה, או 'פשטה' של התורה הנו נעלם עקרונית מבני האדם, כבר הובע פעמים רבות בדברי חז"ל ובדברי חכמים מאוחרים. והביטוי המפורסם 'כל התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא' מבטא בלשון אחרת את הרעיון הזה - שבעצם התורה היא גילוי אלוהי, וכשאר גילוי האלוהות היא מעבר לתחום ההשגה

לדון בנושא מבלי להגדירו - ולו גם הגדרה שאינה מושלמת; הגדרה כללית (מבלי לשים לב מהו הנושא המיוחד של הדברים ספרות כללית, דתית או מקרא) של הפשט היא בערך זו: הפשט הוא אופן הבנתם של הדברים כפי שכותבם התכוון שייבנו. והדרש, בנגוד לזה, הנו: כל אופן הבנה, שאינו מתאים לכוונתו של הכותב.

מהו פשט?

הפשט הוא כוונתו של הכותב, אולם כיצד יודעים אנו למה התכוון כותב הדברים? לשם כך יש צורך להכיר את הכותב; לדעת את מטרותיו בכתיבת מה שכתב, לדעת מה היו מגבלותיו ומה היו ידיעותיו, מה היו כלי הבטוי הרגילים בהם היה משתמש (או שהיו בני תקופתו משתמשים בהם), מהו הסגנון המקובל, וצורות הבטוי המיוחדות של האיש והתקופה - בצרופם של פרטים אלה ורבים אחרים משתמשים כדי להגיע להבנת של דברים כפשטם. המתודה הזו קיימת בין לגבי פענוחו של טכסט עתיק בשפה בלתי ידועה, בין בהבנתם של דברים אחרים שאין משמעותם ברורה ומובנת מאליה. ואפשר לראותה כדרך כללית של המאמץ להבין כוונות ותכנים הנעלמים מאתנו.

אולם בכל אופן, המשותף בכל האמצעים המפורטים השונים בהבנת הפשט הוא הניסיון להגיע להבנה שלמה ככל האפשר של הכותב. ובלי ספק, ככל שכותב הדברים רחוק מאתנו מרחק זמן,

⁴ "וימת משה ספרא רבה ד'ישראל" סוטה יג:.



האנושי. וכבר נגע בבעיה זו ובמסקנות הנובעות ממנה הרמב"ן בהקדמת פרושו לתורה.

כנגד גישה ושיטה זו טענו (וטוענים) המחזיקים בפשט, את הטענה שבטאווה: 'דברה תורה כלשון בני אדם' או 'אין מקרא יוצא מידי פשוט' מענין לציין, לפחות בדרך אגב, כי שני מאמרים אלה מן התלמוד שהרבו להשתמש בהם לצורך זה - שניהם הוצאו מידי פשוטם המקורי, וניתנה להם משמעות חדשה - דרש גמור. שיטת ר' ישמעאל 'דברה תורה כלשון בני אדם' פרושה במקורות רק דבר אחד: שההכפלה בתורה של המקור והעתיד (כגון 'ראה תראה') או הכפלה דומה אין בה הדגשה מיוחדת, אלא היא הצורה הדקדוקית הנכונה במקרה זה.⁵ ואילו הביטוי 'אין מקרא יוצא מידי פשוט' אין משמעו אלא שהדרשה על פסוק אינה עוקרת לגמרי את משמעותו הפשוטה, וכי גם אחרי הדרש אפשר ללמוד משהו מן הפשט.⁶

דברה תורה כלשון בני אדם

אולם הקושי היסודי בתפיסה זו אינו בכך שהבטויים מן התלמוד שהיא מסתמכת עליהם פורשו שלא כהלכה. הקושי הוא בעצם התפיסה הזו. נגסה להבין את 'דברה תורה כלשון בני אדם' במשמעות

5 עיין ברכות לא: ושם סומנו שאר המקומות בהם נזכר הבטוי הזה. ועיין גם סנהדרין נא: ביחס לבטוי שזכה אף הוא להוצאה מידי פשוט "וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא את זו לשרפה".

6 עיין במסכת שבת סג. בנושא זה.

הרחבה ביותר. כלומר, לא רק כדרך פרוש של מלים בודדות אלא כשיטה פרשנית כוללת, המקיפה את כל התורה כולה על כל חלקיה. השאלה הראשונה הראויה להשאל כאן היא: כלשונם של אילו בני אדם מדברת התורה? התשובה הרגילה היא: כלשונם של בני אותו דור בו נתנה התורה. ובמובן כולל ייאמר אז כי התורה כפשוטה היתה בעלת משמעות מלאה בדור מתן תורה. נקח לעיון מקרה ספציפי, החזרה המיגיעת על המאורע באליעזר ורבקה. חזרה זו כבר זכתה בדורות התנאים להערה 'יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים'.⁷ אנו בדורנו איננו רואים את משמעותה וערכה של חזרה זו, או של פרטי הספור. אולם נניח כי בדור מתן התורה בגלל הרקע השונה ובגלל פרטים מרובים אחרים היתה לכל זאת משמעות.

משמעות התורה בדורות שונים

ואז מחוייבים אנו להגיע לשאלת היסוד הבאה: האם הקטעים בעלי המשמעות בדור ידוע, הנם בעלי משמעות גם בדורות אחרים, או שערכם היה קשור וצמוד רק לדור מסוים אחד.

אם נקבל את ההנחה כי חלקים ידועים בתורה (או כולה) היו בעלי משמעות וערך רק עבור דור אחד, וכי לאחר מכן אין הם אלא 'שרידים קדושים' של חומר שהיתה בו בשעתו התקדמות יחסית לגבי שאר האומות. אם כן הרי אנו שוללים מן

7 בראשית רבה פרשה ס' (יא) 7

לשם מה נתנה בכלל התורה לבני אדם?

כנגד השיטה ה'אובסקורנטית' הזו, ניתן לטעון: אם כן הוא, אם אמנם אין אפשרות להבין את התורה, לשם מה נתנה בכלל התורה לבני אדם? התשובה על כך היא ברורה: על פי האמור לעיל יכולים אנו לומר שדרך הפירוש של ה'פשט', המקבלת את התורה כיצירה אנושית, אין לה טעם אם מאמינים בקדושתה. אולם אין זה שולל אפשרויות אחרות של פרוש. הפשט, כלומר הפשט האמיתי, יצטרך להתחיל מהנחות שונות לגמרי ביחס לתורה - לקבל מראש את ההנחה בדבר קדושתה בכל פרטיה, בדבר המקור האלוקי שלה. וממילא המסקנות הנובעות מכאן: קבלה בלתי מסויגת של הסברים המבוססים על מאורעות מאוחרים מזמנו של כותב הספר ומתן ומשמעות מלאה לכל פרט וביטוי המופיע בתורה. השיטה הזו, (הנקראית כרגיל בשם 'מדרש' או 'אגדה'), היא הראויה להיקרא פשט בתורה - במידה שיש פשט.

אולם, מאחר שהתורה שבכתב נתונה לנו עם תורה שבעל-פה הרי התורה שבעל פה בכל צורותיה יכולה להיות עבורנו המפתח עבור תורה שבכתב.

כאשר אנו מקבלים את התורה שבכתב, על פי הביאור והשיטה של תורה שבעל פה, הרי התורה היא באמת תורה, לאמור: מורת הדרך לנו בכל דרכינו, ובתוכה

התורה את קדושתה הנצחית, וראוי לה שתועמד בארונותיהם של היסטוריונים, ארכיאולוגיים וחוקרי הדתות, במדף מסוים בין חוקי אשנונה והקודקס של יוסטינינוס.

ומאידך אם נקבל את ההנחה השניה כי התורה כולה היא בעלת משמעות בכל הדורות. הרי שהקטעים המסוימים הבלתי מובנים וחסרי הענין או הערך צריכים להגיע להבנה אחרת. וכי הבנתם האמיתית הכוללת לכל הדורות אינה זהה עם הפשט, שהוא לכל היותר, (אף אם נקבל את ההנחה שאינה מבוססת מראש שלתורה היתה משמעות 'פשטית' כזו באיזושהי תקופה) הבנה מצומצמת אחת שהיתה במקרה⁸ משמעותית בדור ידוע. ולכן המשמעות הכללית המוחלטת של התורה אינה יכולה להיות ב'פשט' לפי הבנתו המקובלת.

ובסכמו של רעיון זה: עצם הגישה לתורה בדרך הנתוח של הפשט מבוססת על הכרה מוקדמת כי התורה ניתנת להבנה במתודה זו. וההכרה המוקדמת הזו פירושה שהתורה נכתבה כיצירה אנושית, כיצירתו של אדם מסוים שחי לפני מספר שנים ידוע, וכי כל הדרכים שבניתוח יצירה אנושית יפים גם לתורה. עבור כל אדם המאמין בקדושתה של התורה, הנחה ראשונית כזו (אף אם ישתמש בה בפועל לצרכים לימודיים) אינה יכולה להתקבל בתור בסיס לפשט.

8 הבטוי 'במקרה' צריך להתפרש כאן, כמשמעו בספרי החקירה כנגוד ל'מוחלט'.

נמצאות ברשימה אחרת של מידות 'בל"ב מדות של רבי אליעזר בר' יוסי הגלילי" - שיש ביניהן גם מדות רבות של הלכה⁹ (אף כי הן נקראות מידות האגדה) ויש מידות בהלכה המצויות במקומות אחרים - בפרוש או ברמז.¹⁰



ההכרה בתורה כדברי אלקים חיים, נותנת אפוא את האפשרות לדרוש אותה, לאמור: למצוא בתוכה משמעות לפרטים ולפרטי פרטים בחיים ובמהשבה.



ואכן כל המעיין במדרשי המקראות של חז"ל אינו יכול שלא להתרשם מן העובדה שלא רק שהם דרושים את הפסוקים בכל האמצעים שבידי מדרשי ההלכה אלא שאינם שמים לב כלל ל'פשט'. אין נכרת כל רתיעה מפני 'עקום הפסוקים'

מצויים הפתרונות לכל בעיות האדם הן הבעיות המטפיסיות למיניהן, הן בעיות ההלכה והמשפט על כל סבוכיהן, והן הפתרון לכאביו ובעיותיו המוסריות של כל אדם מישראל בכל דור ודור - כולם כתובים בתורה, ואת כולן אפשר למצוא בתורה אם נשתמש בדרכים הראויות בהבנתה. ומשום כך "ניתנה התורה לידרש בכלל ופרט ופרטי פרטות לכל נפש פרטית מישראל" (הקדמת ספר התניא).

ואולי נפרש בדרך הדרש את המצוות?

וכאן המקום לשאול: מאחר שדוחים אנו כך את הפשט, את המשמעות רגילה וה'מתקבלת על הדעת' של המקראות, אם כן נוכל לפרש בדרך הדרש הרמז והאליגוריה לא רק את 'ספורי המעשיות שבתורה' אלא גם את חלק המצוות שבה, ומכאן - הרס גמור ליהדות כולה. אולם לאמיתו של דבר יש לזכור כי ההלכה איננה מבוססת כלל על הפשט, אין ההלכה מתייחסת לתורה בדרך פירוש רציונליסטי כלשהו. דרך למוד ההלכה מן התורה אינה אלא דרך מדרש ההלכה. ומדרש ההלכה (כמוהו כשאר המדרשים, מדרשי אגדה או ספרי קבלה) משתמש בשיטות וכללים מסוימים, בדרכים ידועות של הבנת הדברים. חלק מן הכללים הללו של מדרש ההלכה מצוי בשלוש עשרה המידות של ר' ישמעאל, מדות רבות בעלות חשיבות יתרה

9 למשל 'רבו ומעוט', שאפשר להוכיח מכמה מקומות שדרשה זו היא בסיס להלכה. או 'אם אינו ענין'.

10 למשל 'פרט וכלל ופרט'. או הכלל 'תפסת מרובה לא תפסת'.



הוא במדרש הלכה (ויתכן שידרוש אדם מדרשי הלכה גם בדורנו¹¹ ואפילו בדרך שונה מדרך חז"ל) הרי כפוף הוא לכללי מדרש ההלכה. אין הוא רשאי להשתמש בדרכי דרשות מסוימים (גזרה שוה למשל) שאינם נתונים לשימוש אלא מתוך המסורת, אף לא בשיטות שאינן שייכות לדרך דרש זו (למשל בגיטריות). וכן אם המדרש הוא מדרש בסתרי התורה - גם כאן יש סמלים מקובלים וקבועים שאין רשות לדורש לשנות את משמעותם, שיטות קבועות בדרך הדרש, ובדרכים המותרות בו.

הגבלות שבתוכן כיצד - בכל אחד מתחומי הדרש, בין שהוא בהלכה, ובין שהוא במוסר או בסודות התורה, הרי העקרונות הראשוניים נתונים מקודם במסורת שבעל-פה. מדרש ההלכה אינו אלא מכוון ומישב את הדרכים בתורה בהתאם להנחיות המקובלות מקודם בהלכה.¹² אף בשאר מדרשים קיימת מסורת מוקדמת בדבר התכנים שהם הם האמת, ואשר המדרשות השונים באים, למצוא להם הוכחות שונות בדברי הפסוקים, או לפתח את הרעיונות העיקריים הרמוזים והידועים כבר מקודם.

ומפני הגבלות אלה של העיקרים, אין אנו יכולים לשנות ולדרוש את הכתובים בכל דרך, אלא יש דרכים ידועות ומושגים מקובלים שונים, המדריכים אותנו

11 רשות נתונה לנו לדרוש הפסוקים בכמה פנים משונים מדבריהם ז"ל כל שאין הפניות דברי רז"ל בהלכות (אור החיים, ויקרא יד).

12 עיין בנושא זה בהקדמת הרמב"ם לפרוש המשניות.

או מפני 'אנכרוניזמים' למיניהם. והסבה היא ברורה - חז"ל לא הכירו כלל בפשט במשמעותו החדשה, וראו את התורה כתורת חיים נצחית, ושאומו ממנה את כל שיכלו להוציא - בהלכה ובאגדה.

ההכרה בתורה כדברי אלקים חיים, נותנת אפוא את האפשרות לדרוש אותה, לאמור: למצוא בתוכה משמעות לפרטים ולפרטי פרטים בחיים ובמחשבה. וכל אופני הדרשות של 'פרד"ס' ושל שבעים הפנים שבתורה (המצויים ב'פרד"ס') - כולם הם שווי ערך במובן מסוים. נתנה הרשות לדורש לדרוש, יכול ורשאי הוא למצוא בתורה פתרון לכל בעיה, ועם זאת לדעת שבמהותה האמיתית, בפשט האמיתי שלה הריהי "נעלמה מעיני כל חי ... אלקים הבין דרכה והוא ידע את מקומה".

הרשות שניתנה לדורש לדרוש, מקורה הוא בהעברת התורה אלינו בדרך התורה שבעל פה. ומאחר שצמודות הן שתיהן, ושתייהן נתנו מרועה אחד, הרי כל מדרש והבנה במקרא אינה נכונה ואמיתית אלא אם כן מתכוונת היא להגדרות ולדרכים שבתורה שבעל פה. רשות המדרש מוגבלת על כן בדברים שונות ובאופנים מסוימים.

הגבלות לגבי הדרוש

הגבלות מצויות לגבי הדרוש (על כל סוגיו) והן בעיקר שתיים: הגבלות השיטה, והגבלות התוכן. שיטה כיצד - אם הדרש



סיכומם של דברים

אותה דרך פרשנית המכונה בימינו 'פשט', היא מכל הצדדים רחוקה מלהיות פשוטו של המקרא. הספר המבוסס על ההנחה היסודית (הכלולה בתוכו, ושאין להבינו בלעדיה!) שהינו תוצאה של התגלות אלקית, אי אפשר לנסות להסבירו כיצירה אנושית (גדולה או קטנה) מאותה תקופה. פירוש כזה יהא סוף רוחו וכוונתו של הספר. כל שכן שאין אפשרות של פרשנות מעין זו, שהיא חילונית במהותה יכולה להתיישב עם הכרת קדושת המקרא. ודוקא הפרושים המבוססים על ההכרה בקדושת הספר, במעשי הניסים והתגלות נבואית מתמדת, ובמשמעות המתאימה לכל פסוק שבו 'האגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו', היא הראויה להיקרא פשט אמיתי - ביטוי אחד לכוונת כותב התורה. אולם מאחר שהתורה היא אלוקית, מושלמת ובלתי גדלית, יתכן לפרשה למעשה באין סוף פירושים של מדרשים לסוגיהם (אף כי יש לכל המדרשים מקום שווה עם כל פשט), ובין המדרשים האחרים אפשר גם להבין את התורה על רקע התקופה בה ניתנה. אולם כשאר מדרשי המקרא הקו המנחה במדרש אינו הניסיון לגלוי 'אמת מוחלטת' - שהיא האמת האלוקית הבלתי ניתנת לגילוי, אלא במגמה להוציא מן הדברים לקח מוסרי, רוחני והלכתי בהתאם למסורת התורה שבעל פה על כל ענפיה. ורק אז יוכל כוון זה של מדרש ה'דרש ההיסטורי' למצוא את מקומו בתוך הפרשנות היהודית המסורתית וברת הקיים.

בנושא זה.¹³ והיסוד בכל אופני המדרש של התורה: ההכרה בקדושתה, ההנחה כי התורה צריכה ללמדנו משהו,¹⁴ וכי הלימודים בתורה הם לימודים של דרך חיים - מוסרית או מעשית שעלינו לקבל על עצמנו אותה ואת מסקנותיה.

אכן מאחר שרשאים אנו לדרוש את התורה בשבעים פניה, יש גם אפשרות מסוימת לדרש (ובלי ספק אין זה אלא דרש, כאמור) שיתבסס על אותן שיטות הנחשבות כעת - כפשט - ההנחה כי דברה תורה כלשון בני אדם. אולם גם במקרה שינתן המקום לדרך מדרש זה (יחד עם מדרש ראשי תיבות וגימטריות) הרי צריך הוא להיות מוגבל. ההגבלה האחת, כאמור, מצד שיטת המדרש הצריכה להביא בחשבון את אלקיותה של התורה, כלומר: את החשיבות והערך של כל חלק בה בשוה. ומצד שני כל מדרש שכזה צריך לכוון, כדרך המדרשות, ללמוד שיש בו תועלת מוסרית לכל אדם, שאם לא כן - הרי זה ודאי בכלל 'דרשות של דופי'.¹⁵ וכבר אמרו על כך: "הלומד בתורה לדעת כמי שלומד בספר הזכרונות - הלוואי שלא יפסיד". שכן לימוד זה מבטל מראש הכרה בקדושת התורה, ויש בו על כן חלול קדושתה ולא עוד.

13 וכבר העלה הרמב"ם במורה נבוכים את האפשרות לפרש את פסוקי הבריאה בהנחה על קיום חומר קדמון. אך אפשר לראות מתוך הדחיה השלמה שנדחתה שיטת הרלב"ג בזה, כי יש גבול מוקדם של יסודות אמונה שאינו נותן לכל דרשה להדרש.

14 והסתייה מהנחה זו נקראת 'גלוי פנים בתורה שלא כהלכה' ו'דרשה של דופי'. ועיין במסכת סנהדרין בפרק חלק.

15 פרדס לרמ"ק, שער כ"ז פרק א'.

מצוות תלמוד תורה

נכתב במטוס לטולוז, ר"ח כסלו תשנ"ה,

עבור 'אשכולות' (מקור חיים)

טבעו הפנמה ומעורבות גורס, מצד עצמו, שיהא האדם שותף, ולו גם שותף זוטרי, לקב"ה בעצם קיומה. וכיוון שהתורה היא תבנית יצירתו של העולם, לא ייפלא שהעוסקים בתורה נחשבים כאילו היו "שותפים לקב"ה במעשה שמים וארץ".

השתתפותו של האדם במצוות תלמוד תורה אינה רק בשותפות סבילה, בהיותו תלמיד ומקבל בלבד. מעבר לחובת הציות וההקשבה, בבחינת "שמע ישראל", יש גם חובת אמירה והתבטאות, בבחינת "ודברת בם". דיבור בתורה אינו רק "מעשה זוטא" של הנעת שפתיים, אלא מעשה יצירה מסוים של האדם הלומד.

על הציווי "הסכת ושמע" אמרו חז"ל: קודם הס, ואחר-כך כתת. אפילו המונח המתייחס ללימוד התורה בדרך קבלה - אף הוא כולל את המשמעות של גריסה, כלומר שבירה וטחינה, על מנת לקלוט כראוי, לעכל את הדברים בפנימיותו.

אולם אין הגירסה רק שבירה, אלא גם מעשה בנייה מחודש, העמדה והקמה של דברי התורה (כפי שאכן נקראים דברים אלה בתלמוד) שיוכל האדם

מצוות תלמוד תורה מתייחדת משאר מצוות התורה בכמה דברים. רוב שאר המצוות ניתנו לנו לעשותן - למלא מצוות מלכו של עולם העשייה בפועל. ההרגשה וההבנה, החוויה והכוונה הריהן ברוב המצוות עניין של תוספת, הן תוספת מאמץ מצד האדם או מעין מתן שכר על המצוות גם בעולם הזה. ואין הדבר כך במצוות תלמוד תורה, שבה ההבנה וההתייחסות הפנימית הן חלק מהותי מן המצווה עצמה. אף שיש מקום לומר שמצוות "ושננתם" מתקיימת אף בשינון בלבד, כמעשה מכונה, מכל מקום אין יוצאים בשינון ידי חובת ידיעת התורה (וראה בשו"ע הרב בהלכות תלמוד תורה).

כדי להגיע לידיעת התורה יש צורך גם להפנים את הלימוד, לעשותו קניין עצמי של הלומד, שיוכל לעיין ולהרהר בו. ומטעם זה משלו את התורה במיני מאכל ומשקה, "לחמו בלחמי ושתו בין מסכתי", ואין מאכל ומשקה משמעותיים אלא אם כן הם נכנסים אל תוך הגוף ומתעכלים בו.

העיסוק בתורה כמעשה הדורש מעצם

להלך ולחיות בתוכם.

מנת להחזירה היא, אלא גם בגדר פועל המקבל שכר, על מנת שיעבוד ויוסיף וישביח. עמלי תורה, שהם כעץ שתול על פלגי מים (ואין מים אלא תורה), אף הם אמורים לתת את פריים, ולהוסיף לתורה שלמדו פרחים ופירות.

שותפות היצירה של האדם בתלמוד התורה ובתורה היא מן המופלאות של התורה. כשם שבברייתו החומרית של העולם מניח הקב"ה את האדם לעשות

פירות אלו, המתחדשים ובאים בעתם, נוצרים מן הצירוף והקשר בין "תורת ה'" הנלמדת והמקובלת ובין "תורתו", פרי הגותו ומחשבתו של העוסק בה. היחס בין שני המרכיבים הללו אינו פשוט ואינו אחיד. כאשר החדש אינו אלא דברים עתיקים, שנקנו בשינוי סדר או שינוי צורה, אין בכך רביה. ומאידך כאשר החדש אינו צומח מן העיקר - אין כאן פרי תורה, אלא לכל היותר דבר חדש המטפס ונטפל אליה.

חידושי תורת אמורים להיות בבחינת תגלית, דבר שלא ראתהו עין עד כה, ועם זאת - מה שהיה מצוי וטמון כל העת. אף תורה חדשה של הגאולה, של "עין לא ראתה אלקים זולתך", גם היא בעצם יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית.

מעשה הגילוי הראוי, שהמאמץ בו הוא פרי רוחו של היוצר העוסק בדברי תורה והוא עצמו צריך לבטא דברים כהווייתם האמיתית, הוא מגופי תורה. זו היא דרך חשובה שבה התורה נקנית ללומדיה כקניין אמיתי, אף היא הדרך שבה מקנה האדם לה' את פרי עמלו.

וכאמור במקרא ביכורים: "הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'".

**עמלי תורה,
שהם כעץ שתול על
פלגי מים (ואין מים
אלא תורה), אף הם
אמורים
לתת את פריים,
ולהוסיף לתורה
שלמדו פרחים
ופירות.**

דברים בעולמו, להוסיף ולבנות, לשכלל ולחדש, כן הוא גם בעולמות הרוח של התורה, כאשר נותן התורה מתיר - אף ממריץ - את הלומד לא רק לעסוק בתורה "לעבדה ולשמרה", אלא גם להיות גנן ונוטע, בונה ומחדש.

ודאי שיש מעלה במי ששומר את המתנה שניתנה לו ואינו מניח לה להיפגם ולהתקלקל. אבל מתנה זו לא רק על



‘שפע רב’

גיליון חודשי מתורתו של

הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ זצ"ל

שפע רב' הוא גיליון חודשי מתורתו ועל תורתו של הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ. בגיליונות מאמרים, שיחות, קטעים, התוועדויות וסיפורים, שמטרתם לפתוח צוהר לעולמו של הרב; לתורה שהוא לימד, לדרך שהוא סלל, לתביעות שהוא הציב ולחלומות שהוא חלם.

בתורתו, מפעליו ובעצם אישיותו, הרב עדין לימד וחינך לדרך חיים יהודית שלימה. דרך של קדושה ושל חיים, של דבקות ושל פתיחות, מחויבות עמוקה לעם היהודי, ומסירות אמתית לקב"ה.

הרב מעולם לא הסתפק במה שפעל, וראה בכל עבודתו ומפעליו רק הקדמה לפעולות גדולות יותר שיש להוציא לפועל בדרך לתיקון השלם.

אנו מקווים שתוכלו למצוא ב'שפע רב' משהו מכל אלו. חלק מהדברים מיועדים לעזור 'לחיות עם הזמן', וחלק מהדברים טובים ומועילים לעבודת ה' שבכל יום. מהם תיאורטיים וגבוהים ומהם מעשיים למדי. חלקם פשוטים וידועים וחלקם חידושים מופלגים. חלקם נוגעים אל הלב, וחלקם מעוררים למחשבה או למעשה. בתקווה שהדברים יכנסו למוח וללב, יאירו ויעוררו.

לתרומה עבור הגיליון



לקבלת גיליון
דיגיטלי חודשי



תקוע



תלמידי הרב שטיינזלץ

מרכז שטיינזלץ
למד את עמי

