

הגהה 2 – 29.1.2022

דברי חכמים וחידותם

דברי חכמים וחידותם

חננאל בן משה סרי הלוי

נוף איילון, התשפ"ג

תוכן העניינים

7	פתח דבר
	חלק ראשון
11	שלום עליכם מלאכי השרת
14	הכרובים
17	היתכן שמלאכים יולידו בני אדם?
20	גילוי אליהו
24	ארבעה נכנסו לפרדס
28	אגדתא ופירושה (א)
32	אגדתא ופירושה (ב)
35	עוצמתה של האמת
39	כיצד הופכים רשע לגל של עצמות?
42	סיפורו של מזיק
45	מיהו השטן?
49	האם קיימים שדים בעולם?

חלק שני

- 55 בעקבות הרועים
- 59 שעיר העזים ממכירת יוסף
- "שֹׁמֵר רֵגְלִיךָ כְּאִשֶּׁר תִּלְךָ אֶל בֵּית הָאֱלֹהִים..."
62 (קהלת ד, יז)
- 66 מה באמת אדם רוצה?
- והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על
70 פני האדמה (במדבר יב, ג)
- 74 נספח: על טובה המושלם של הבריאה

פתח דבר

בקובץ קטן זה אספתי מקצת מהמאמרים הקצרים שכתבתי לעלון "אור ההליכות", ובחרתי את המאמרים שמטרתם הייתה לבאר מה הייתה כוונת חכמינו במאמרים שונים שתוכנם מרתק אולם נראה לא מתאים לעולמנו. הוא תואם לכאורה לעולמות אחרים ששייכים למדע בדיוני ואולי אף לפנטזיה שאין להתייחס אליהם ברצינות יתרה. לפי דרכו של הרמב"ם חייבים אנחנו לדעת שדברי חכמים הם אוצרות יקרים אך כוונתם אינה למובנם הפשוט אלא למשמעויות אחרות שעוסקות ביסודות החיים והחוכמה שרבים מבני האדם אינם מבינים את חשיבותם ובשל כך הם עלולים להתרחק מהם כל עוד לא העמיקו בהבנת יסודות החיים. בגללם בחרו חכמינו לדבר בסיפורי משלים שרק המעמיק בהם יבין את שרצו להסתיר בהם. אמנם לפי דרך זו יש חשיבות שלא לחשוף את אשר רצו חכמינו להסתיר אבל הגענו כיום למצב שבו השארת מאמרים אלו ללא הסבר מציגה את חכמינו בצורה מעוותת ופעמים אף מרחיקה רבים. נגד סכנה זו רבים מהמפרשים הקדישו מקום גם לביאורי אגדות וחשיפת כוונתם הנסתרת. אספתי כאן הסברים שמצאתי ומעט שהוספתי משלי כדי להראות

שהבנה מציאותית של חכמינו קיימת וראוי שנלך בה, מבלי לפקפק בחשיבות עולם המדע של ימינו (ובצד ההכרה במגבלותיו ובעיותיו הייחודיות).

בחלק נפרד הוספתי כמה מאמרים שנושאים הם מידות טובות וחתמתי במקומו של המוות בעולם. השארתי את המאמרים בצורת כתיבה קלילה עם מראי מקומות למעוניינים בהעמקה נוספת. יהי רצון שתגלו עניין בתוכנם של המאמרים ויפתחו בפניכם תחומים שעד עתה היו חתומים.

הדחף להדפיס מאמרים אלו בא מתוך רצון להודות לאנשים היקרים לי: אשתי רינתי האהובה, הורינו היקרים וילדינו הנפלאים: רחלי ואוהד, תהילה ואיתם, נריה ובת־אל, נתנאל, אילת־השחר.

הספרון יוצא לאור כמה חודשים אחרי הסתלקותה של אמי מורתי, נורית בת ר' חיים חמדי ע"ה, שבזכותה אספתי את הפירות המונחים לפניכם, והדרכותיה יוסיפו להנחותני עד סוף ימי.

תודה מיוחדת אוסיף לדודי היקר, אלי אורן, שנענה לכל רעיון שלי ודאג במסירות להוציא לאור את מאמרי בצורה המיטבית, היפה והנוחה ביותר.

חננאל

חלק ראשון

שלום עליכם מלאכי השרת

הגמרא מספרת (שבת קיט, ב) על שני מלאכים שמלווים את האדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו, אחד טוב ואחד רע. אם הם מוצאים שביתו מוכן ומסודר לשבת המלאך הטוב אומר: "יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך" והמלאך הרע עונה "אמן" בעל כורחו, ואם מצאו שביתו אינו מוכן המלאך הרע אומר: "יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך" ומלאך הטוב עונה "אמן" בעל כורחו. סוגיה זו שימשה בסיס לפיוט המפורסם שרבים נהגו לאומרו לפני הקידוש של ליל שבת. יש מהפוסקים שהעדיפו להשמיט את אמירת הבית השלישי "ברכוני", ומובא בשם הגר"א שמיום עמדו על דעתו לא אמר ברכוני לשלום בליל שבת, ולא תפלת מלאכי רחמים בסליחות. טעם הקפדתם הוא שלכאורה מדובר בפנייה למלאך כמתווך, דבר שמנוגד ליסוד החמישי בי"ג עיקרים שאותו הביא הרמב"ם בהלכה: "עיקר הציווי בעבודה זרה, שלא לעבוד אחד מכל הברואים לא מלאך... ולא אחד מכל הנבראים מהם, ואף על פי שהעובד יודע שה' הוא האלוהים, והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחילה – הרי זה עובד עבודה זרה" (הל' עבודה זרה ב, א). זו כנראה הסיבה שרס"ג תירגם את ברכת יעקב

לבני יוסף שפונה לכאורה למלאך בצורה זו: "על ידי מלאך גאלני מכל רע, הוא יברך..." כלומר אין זו תפילה למלאך אלא תפילה למי ששלח מלאכו להושיעני שימשיך להשגיח גם על נכדיו באותה השגחה (ר' אברהם בן הרמב"ם). נמצא שפירושם של הפסוקים (בראשית מח טו-טז) הוא כך: הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְכוּ אֲבֹתַי לִפְנֵי... [והוא גם] הָאֱלֹהִים הָרָעָה אֹתִי, מֵעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה [בשולחו לעזרתי את] הַמֶּלָּאךְ הַגָּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע, [אותו אלהים] יְבָרֶךְ [באותה שמירה גם] אֶת הַנְּעָרִים, וַיִּקְרָא בָהֶם שְׁמִי..."

מלאכי השרת שמתארת הגמרא כמלווים את האדם בשבת הם לכאורה אותם מלאכים שזכרו במקומות אחרים בדברי חז"ל. הם המעידים על מעשי האדם אם נהג שלא כשורה (תענית יא, א), ומהם לכאורה צריך האדם להיפרד בהתנצלות לפני שיכנס לעשות את צרכיו (ברכות ס, ב). השו"ע כתב שכיום לא נהגו לומר התנצלות זו של "התכבדו מכובדים" (או"ח ג, א), כיוון שאין אנחנו מוחזקים ליראי שמים שמלאכים מלווים אותם (משנה ברורה). בספר כף החיים הביא לעומת זאת שיש מקובלים שהמליצו לאומרה גם בזמננו, כיוון שמלאכים אלו ממשיכים ללוות כל אדם גם היום. מחלוקת זו אם המלאכים עדיין מלווים את בני דורנו והאם כדאי לפנות אליהם שכן הערת תשומת לבם אינה משיגה רק סיוע טוב והיא כרוכה גם בביקורת קפדנית יותר של מעשינו, הן התלבטויות שנובעות מתפישת מושג המלאכים בדרך שהרמב"ם רחוק ממנה. במורה הנבוכים

(ב, ו; ג, כב) הרמב"ם עסק בהסבר מהותם של המלאכים, הוא ציין שלא תמיד משמעותה של המילה "מלאך" אחידה, אולם המשמעות הבסיסית היא תמיד – שליח. בשל כך כל נביא ראוי לשם זה ואפילו כוחות הטבע שבעזרתם הקב"ה מנהל את עולמו כולם ראויים להיקרא מלאכים והם המכונים פמליא של מעלה (צבאו של הקב"ה). לאחר הקדמה זו הרמב"ם מביא את מדרש קהלת שמספר כיצד כשהאדם ישן "נפשו אומרת למלאך ומלאך אומר לכרוב". ומכאן הוא למד שבלשונם של חז"ל יכולת הדמיון של האדם נקראת מלאך, ושכלו נקרא כרוב. הרמב"ם ידע שרוב בני האדם אינם רגילים לכנות את חלקי הנפש האלו כמלאכים ואף יתקשו לקבל זאת, לכן הוסיף ואמר: "כמה חשוב זה למי שיודע, וכמה כעור הוא אצל הסכלים". מצאנו אם כן מי הם לפי הרמב"ם שני המלאכים שמלווים את האדם לכל מקום (ראה גם ג, כב), וברור מעתה שלדעתו גם בימינו כל אדם מלווה בשני מלאכים אלו. מעתה נשאר רק לברר מי מהם הוא המלאך הטוב ומי מהם המלאך הרע. השאלה אינה קשה כל כך, ובכל זאת גם לשאלה זו הרמב"ם התייחס אולם בפרק אחר של המורה (ב, יב).

הכרובים

הציווי לעשות צורת שני מלאכים על ארון העדות, בא לדברי הרמב"ם (מו"נ ג, מה) כדי לבסס את ההכרה במציאותם של המלאכים. הכרה במציאות המלאכים הכרחית ומהווה ידע בסיסי לעבודת ה', שכן בלעדי הכרה זו לא תתכן תורה מאת הקב"ה. תורה יכולה להנתן רק בדרך של נבואה, וזו זקוקה לתיוכום של מלאכים שיאפשרו לאדם לקלוט את המסרים שמגיעים מאת הקב"ה (ראה במדבר ז, פט). כמוכן שביצירת הכרובים מעל הארון ישנה גם סכנה גדולה. אנשים יכולים לטעות כפי שטעו הגוים לאחר החורבן, שראו את צורת הכרובים וסברו שגם בעם ישראל יש פולחן לפסלים (יומא נד, ב, שם מדובר בכרובי שלמה ולא בכרובי הארון שנגזזו במטמוניות מתחת לאדמה עוד בימי יאשיהו לפני החורבן, ראה הל' בית הבחירה, ד, א). אולם למתבונן היטב רמזה התורה שלא כך הם פני הדברים. עשייתם של זוג כרובים בקרב עם שמשנן ערב ובקר "ה' אלהינו ה' אחד", אינה מותירה מקום לספק שלא מדובר בדמותו של האל עצמו אלא בתיאור בראוי (גם עשיית מקצת מאיבריהם כאיברי בעלי חיים באה להדגיש את נחיתותם, ראה מו"נ א, מט).

מי הם המלאכים שמאפשרים את קיום הנבואה? המילה "מלאכים" מרובת משמעויות (מו"נ ב, ו) אולם כאשר הם נזכרים בקשר לנבואה נראה מדברי הרמב"ם שהכוונה לשני כוחות שנתן הקב"ה באדם: הכח השכלי (הוא המכונה כרוב) והכח המדמה (שגם הוא מלאך ראה מו"נ ב, ו; ג, כב, ונראה מהל' יסודי התורה ב, ז-ח שהוא הקרוי אישים). הכח השכלי מקבל את השפע שמגיע מאת הקב"ה, אולם נפש האדם איננה יכולה להבין אותו בצורתו זו, והיא נזקקת לעזרתו של הכח המדמה שיתרגם את המסר המופשט למושגים סמליים-מוחשיים הלקוחים מעולמו של אותו נביא (לדוגמה מלחמה תצטייר כחרב, מוות יצטייר כדם, וכן הלאה).

שני מלאכים אלו הם אשר תוארו על ידי חז"ל במספר מקומות כמלווים את האדם, האחד טוב וחברו רע. המדמה הוא המלאך הרע (פעולתו הפוכה מפעולתו של השכל, מו"נ א, עג). פעולתו עשויה להוביל את האדם לאבדון אם היא הממלאה לבדה את חייו, שכן חיים בהם שולט הדמיון יתמלאו בתאוותיו הטבעיות של האדם, ותאוות אלו שהינן גשמיות-חומריות ישתלטו על כל תוכן חייו (שם, ב, ל). אולם לכח המדמה אין שליטה על השכל הנקנה ("והוא ימשול בך" בראשית ג, טז), אותו חלק אלוה ממעל שהאדם יכול לטפח בקרבו, והוא הוא הקרוי יצר הטוב (ג, כב). אם יקפיד האדם לתת לחלק זה לשלוט על המדמה, הרי שלא יכשל במעשיו ואף יצליח אולי להגיע לנבואה בעזרת אותו מדמה (ב, לו).

על פי דרך זו, מתבהר יחסם החמור של חז"ל ל"הרהורי עברה", שכן בהם עשיית הרע נעשית בכלי היותר נכבד שניתן לאדם. עשיית עברה באותה מתנה נכבדת שהוענקה לאדם, דומה לבגידה שפלה של אדם המנצל את חסדי מטיבו כדי לפגוע בו (מו"נ ג, ח). כל חייו צריך האדם לחתור ולהתאמן כדי לנהל את חייו לפי השכל. החשיבה על מטרות חייו ויעדיו היא המחסום היחיד מהיגררות אחרי תאוות הגוף אשר מושכות את האדם כל העת. אדם שלא יבחן את מצבו בכל עת, עשוי למצוא את עצמו מפעיל את חשיבתו היקרה במטרות בזויות כמו מציאת דרכים מתוחכמות למימוש הנאות חולפות אשר חסרות ערך ממשי. אנשים כאלה עשויים לרדת ממעלת האדם שבה נבראו (מו"נ ג, יח), ולהיות מזיקים אף יותר מחיות הטרף, שכן למימוש תאוותיהם הם משתמשים בכלי רב-עוצמה כמו השכל. חשוב לציין כי בעם ישראל הסכנה לאובדן דרך של האדם פחותה מאשר אצל הגוים, שכן לישראל יש את המצוות המרגילות אותם לניהול חיים מבוקר, על ידי בחינת כשרותו של כל מוצר והאיסורים הכרוכים בכל פעולה, וממילא החשש להיסחפות גמורה אחר התאוות פוחת (ראה פירוש המשנה, בבא קמא, ד, ג).

היתכן שמלאכים יולידו בני אדם?

בתחילת ספר בראשית (פרק ו, א-ב) מצויה פרשיה תמוהה המספרת כיצד לאחר שהחלו בני האדם להתרבות בארץ לקחו בני האלהים מבנות האדם לפי רצונם ואף הולידו מהם את הנפילים שגדלו והיו לגיבורים מפורסמים (שם פסוק ד). במדרש דברים רבה נראה שהובנו הדברים כמתייחסים למלאכים: "ירדו שני מלאכים עזה ועזאל, וחמדו בנות ארצות והשחיתו דרכם על הארץ, עד שתלית אותם בין הארץ לרקיע" (דברים רבה יא, יא, וראה גם בזהר א, כה, ב; לו, א). אולם בבראשית רבה (כו, ה) הובאה ביקורת קשה של רבי שמעון בן יוחאי על דעה זו. לדעתו מתייחס הפסוק "ויראו בני האלהים" לבני הדיינים כפי שמילת אלוהים מוכרת לנו מפרשת משפטים: "והגישו אדניו אל האלהים" (שמות כא, ו, וכן שם כב, כז). רבי שמעון בר יוחאי מוסיף גם הסבר לפרשה זו ולפיו בדרך כלל פרצה שמצליחה לקלקל את החברה כולה מתחילה מגדולי הציבור, שכן אם לא הייתה מהם כבר היו נזעקים לגדור אותה ולמנוע את הקלקול בחברה שעליה הם מופקדים. ומוסיף המדרש שרבי שמעון בן יוחאי היה אף "מקלל" לכל מי שהיה מפרש את הפסוק כמדבר על "בני אלוהיא". רס"ג הלך בדרכו

של רשב"י (בתפסיר וכן בפירושו לאיוב א, ו), כך נראית דעת הרמב"ם ברמיזתו לפסוק זה (מו"נ א, יד וכן א, מט), וגם רש"י העדיף פירוש זה. יש להניח שאת דברי המדרש בדברים רבה היו מפרשים כדעה דחויה או כמדרש שאין לקבלו במובנו הפשוט ויש לחפש לו ביאור בדרך הרמז. נמצא שהתורה תיארה אירוע אופייני שמוכר לנו כאחת מבעיותיו של המין האנושי. בדרך כלל קהילה מתקדמת התפתחה בזכותם של אנשים בעלי כושר מנהיגות יוצא דופן, אולם פעמים רבות מגיע שלב שצורת הסתכלותם של אותם מנהיגים או מקורביהם על החיים משתנה. הם מתחילים להרגיש עד כמה תרומתם לחברה הייתה גדולה וחשובה ובשל תחושת חשיבותם הם פונים לקחת לעצמם זכויות מיוחדות (ראה גם נבואת הרועים ביחזקאל לד). לפתע הם מנצלים את עמדת הכוח שלהם לטובת רווחתם האישית ואפילו מילוי תאוותיהם הגסות ביותר כשהשקיעה בהם אף מתפתחת לסטיות קיצוניות. הסובלים העיקריים מכך הם פשוטי העם שאין להם דרך להתגונן מפניהם ואת חולשתם זו מנצלים בעלי הכוח. "בנות האדם" הן בנות פשוטי העם בניגוד לבני האנשים החשובים שמכונים בלשון המקראית אנשים או אישים (במדבר יג, ג: "כולם אנשים ראשי בני ישראל המה", מלכים א, ב, ב: "וחזקת והיית לאיש" ועוד דוגמאות רבות) ולעיתים הם מכונים אף בכינוי "אלהים" כאשר מדובר ברמות הנהגת העם הבכירות ביותר של החברה, כפי שראינו למעלה.

נקודה אחת נותרה לבירור, מדוע ראה רשב"י צורך לדחות את הפירוש הראשון בצורה בוטה כל כך? יתכן שההסבר לכך מצוי בהערה אחת שנמצאה על "חלק הדקדוק" להפטרות פרשת נח (ראה כתר תורה תאג', מהדורת יוסף חסיד, ירושלים תשל"ח). בהערה לפסוק ה' צוין דרך אגב שהמילה "בן" בעברית כוללת גם את המשמעות הפשוטה של המילה בן וגם את המשמעות של תלמיד. זאת בניגוד למילה "בר" בארמית שלכאורה היא תרגומה הפשוט של אותה מילה, אולם כפי הנראה הובנה אצל חז"ל רק במשמעות אחת של בן ממש (רעיון דומה מעלה הרמב"ם במורה הנבוכים א, מח בנוגע לפועל ראה ומשמעותו בעברית לעומת הארמית). לכן הירושלמי (שבת סוף פ"ו) תיאר כיצד מלאך סטר לנבוכדנצר שהשתמש בביטוי "בר אלהין" עד שתיקן את עצמו ואמר במקום זאת "מלאכיה". נמצא שלהבנת חז"ל הארמית שונה מהעברית ולא ראוי להשתמש בה בביטוי בן-אלהים כיוון שבארמית אין לו את אותן המשמעויות שיש לאותו מונח בעברית (ראה תהלים ב, ז). ההערה מסיימת ב"צריך עיון" שכן במקום אחד נמצא חריג להבנה זו (פירוש אונקלוס ל"בני בכורי", שמות ד, כב). אולם למדנו מהערה זו דיוק חשוב שיתכן והוא שגרם להקפדתו של רבי שמעון בר יוחאי במדרש שראינו.

גילוי אליהו

בעולמה של ההלכה ישנם כללים ידועים ופשוטים, כמה מהם עוסקים בקביעה שתחום ההלכה עומד בפני עצמו ואינו מושפע כלל מידיעות שמקורן פלאי. אפילו נביא שהתאמתה נבואתו אינו יכול להשפיע על פסיקת ההלכה ביכולתו הנבואית. חוכמתו בהלכה היא היחידה שתשפיע ומעמדו יהיה כשל כל חכם הלכה אחר (הלכות יסודי התורה פרק ט). אולם מצאנו במאמרי חז"ל את דמותו של אליהו שמופיעה בצורה פלאית ולכאורה גם משפיעה על תחום ההלכה. בבבא מציעא (קיד א-ב) מצאנו מעשה שבו רבה בר אבון פגש את אליהו בבית קברות של גוים, במהלך השיחה הוא שאל את אליהו כיצד הוא נכנס לבית הקברות שהרי הוא כהן? ואליהו השיב לו בפליאה שהלכה פשוטה היא שקברי גוים אינם מטמאים (באוהל) כמו קברי ישראל. תוספות במקום העירו שנראה שאליהו רק דחהו בתשובתו, כפי שעשה במקום אחר כשנשאל על התעסקותו בקבורתו של רבי עקיבה. במקרה של ר"ע היה היתר גמור לדבר משום שהכל פחדו מהרומאים ולא היה מי שיקבור אותו, אולם תשובתו של אליהו הייתה שצדיקים אינם מטמאין (חידוש הלכתי שלא ידוע לו מקור אחר). פליאה גדולה מזו

מביא התוספות על דברי אליהו שהרי מצאנו שהיה דיון בסדר אליהו רבה (ובדומה לכך במדרש רבה) אם אליהו מבניה של רחל או מבניה של לאה, ואליהו עצמו בא לבסוף והודיע שהוא מזרע רחל. לפי זה הוא אינו יכול להיות כהן ולא היה מקום לשאלה שנשאל על מעשיו בבית הקברות. יש מפרשים שמתוך מעשים מעורפלים אלו למדו שקברי צדיקים לא מטמאים ורבים מהפוסקים התנגדו למסקנתם זו במיוחד לאור הכלל שאין למדים הלכה מדברי אגדה (מנהגי ישראל, ב, עמ' רכח-רכט). דמותו של אליהו מופיעה בדברי חז"ל בכמה וכמה מאפיינים החל מהוראת התורה ועד לקבורת מתים, היא מתאפיינת כמו במקרא במפגשים פתאומיים נלעתיים מדובר בעשיית ניסים כשל הצלת חיים. יש במפרשים אף הרחבות שמזהות דמויות נוספות כאלהיו. כך לדוגמה במעשה המפורסם של ר' שמעון בן אלעזר שנהג שלא כשורה במכוער שפגש (תענית כ, ב) כתבו רש"י ותוספות במקום שיש מסורת שמכוער זה היה אליהו זכור לטוב שרצה לתקן את התנהגותו של ר' אלעזר. במסכת חולין ו, א מסופר כיצד רבי יצחק בן יוסף שלח את רבי אבהו להביא יין מהכותים ורבי אבהו חזר וסיפר שפגש שם זקן ידוע (ההוא סבא) שהזהירו שאין שם שומרי תורה. בעקבות כך נאספו חכמי הדור ולא זזו משם עד שעשו את הכותים כעובדי כוכבים גמורין. מעירים התוספות במקום שהיה מי שכתב שכל מקום שמזכיר ההוא סבא הכוונה לאלהיו. התוספות מתקשים לקבל דעה זו שכן במסכת

שבת (לד, א) ישנו מעשה שרשב"י גוער בההוא סבא ומביא למותו. יש מהמפרשים שהציעו לומר כמו באגדות תמוהות אחרות שאין מדובר במעשים שהתרחשו במציאות אלא הן אירעו בחלומו של אחד החכמים או שהופעת אליהו הכוונה להופעת רעיון בדעתם כשזכו להתעלות הנשמה בהתבודדות מיוחדת. דרך אחרת נרמזה על ידי הרב קאפח. בשנת תשכ"א הוא פרסם שרידים שהציל סבו מפירוש עתיק מימי הגאונים. הוא חשב שמחברו תימני אך בעקבות הפרסום הראו לו שיש כמה ראיות לכך שמדובר בשרידי ספרו של רב ניסים גאון – מגילת סתרים. החיבור מביא בין השאר (כתבים א, עמ' 413-414) את המעשה המפורסם ממסכת שבת (יג, א) על אחד התלמידים המובהקים שמת בבחרותו, ואשתו לקחה את תפיליו והלכה בהם לבתי כנסיות כשהיא שואלת את החכמים מדוע בעלה שעסק בתורה האמורה להאריך את ימי האדם מת בחצי ימיו? ולא היה שם מי שענה לה עד שבאחד הימים "נטפל לה אחד מן החכמים" ומצא שבעלה הקל בהרחקות חכמים מאשה שנמצאת בימי ספירת שבעה נקיים, ואשריו שמצאוהו ראוי לכפר על דברים שכאלה. הרב קאפח העיר ברמז שמכאן אפשר לראות כיצד הבינו קדמונינו את השימוש בשם אליהו אצל חז"ל, שכן בתלמוד לפנינו לא כתוב שנטפל לה אחד מן החכמים אלא מדובר לכאורה על אליהו. מכאן שלהבנתם כשחז"ל אומרים אליהו הם רצו לומר פלוני אלמוני, אדם שאיננו יודעים את שמו, אולם מאחר שחשוב היה לצורך

הענין להדגיש שמדובר בתלמיד חכמים רציני השתמשו בשמו של אליהו, שגם הוא היה תלמיד חכמים ופעמים רבות חזר ונעלם. מכאן יכול לבוא פתרון לתמיהת התוספות בחולין, ומקור וחיוזוק לפירוש שמצאנו בדברי רש"י ותוספות על המכוער שגער בר' אלעזר בר' שמעון, לא היה זה סתם עם הארץ אלא אליהו כלומר תלמיד חכמים ששמו לא ברור אולם יכול היה להוכיח את ר' אלעזר על התנהגותו, ומאחר ואין זה אותו אדם בכל פעם הרי שיכול היה פעם אחת להיות כהן ופעם אחרת חכם שאיננו כהן. גם הרמב"ם בתארו את הגאולה העתידה מזכיר את אליהו בעקבות הנביא מלאכי (ג, כג) אולם ניתן להבחין שהוא רואה בכך כינוי לנביא שיופיע לפני בוא המשיח ולא דוקא שזהו אותו אליהו הקדמון (הלכות מלכים יב, ב), כך נראה גם מהסברו בפירושו למשנה מדוע לדעתו ניתן לחדש את הסמיכה בהסכמת כל חכמי ישראל, שכן בלעדי זה לא ניתן יהיה להחזיר את כל משפטי התורה ואף נביא ומשיח אינם יכולים לחדש דברים אלו (סנהדרין א, ג) ולא קיבל את דעתם של מפרשים אחרים שכשיופיע אליהו הוא יחדש את הסמיכה שהרי הוא נסמך על ידי אחיה השילוני (ראה הקדמת הרמב"ם למשנה תורה). נמצא שמחלוקת הפירושים היא האם אליהו בלשון חז"ל מציין אישיות פלאית או תופעה שבה מופיע תלמיד חכמים או נביא לסייע ברגע המתאים.

ארבעה נכנסו לפרדס

מלים אלו פותחות את אחד המעשים המפורסמים שסיפרו לנו חז"ל (חגיגה יד, ב): "ארבעה נכנסו בפרדס ואלו הן: בן עזאי, ובן זומא, אחר, ורבי עקיבה. ...בן עזאי הציץ ומת...בן זומא הציץ ונפגע, ...אחר קיצץ בנטיעות, רבי עקיבה יצא בשלום". הבנת מה שהתרחש במעשה מופלא זה העסיקה רבים מהמפרשים. הרמב"ם בהל' יסודי התורה (סוף פ"ד) הסביר שפרדס הוא כינוי לשני תחומי הלימוד העמוקים ביותר של מחשבת ישראל: מעשה בראשית ומעשה מרכבה. גם ביאורו לתחומים אלו מיוחד: "מעשה בראשית" הוא הבנת מבנה החומר ומערכת הכוכבים (פיזיקה ואסטרונומיה) ו"מעשה מרכבה" הוא הבנת מה שאפשר על הקב"ה ומלאכיו (מטאפיזיקה). שני תחומים אלו מורכבים וסבוכים להבנה עד שארבעת גדולי ישראל שנוכרו במעשה הפרדס "אף על פי שגדולי ישראל היו וחכמים גדולים היו, לא כולם היה בהם כוח לידע ולהשיג כל הדברים על בורין". רבי עקיבה היה היחיד שהצליח להכנס ולצאת בשלום, כלומר הצליח ללמוד תחום זה ולהשכיל ממנו בצורה מועילה. בשל הקושי והסכנה שכרוכים בתחומים אלו הורה הרמב"ם להקדים להם תחילה את תחום ההלכה ודרכו תפתח השכלת האדם בהדרגה

הראויה, יבנו חייו בצורה המסודרת ביותר ויזכה לחיי העולם הבא מבלי להסתכן. מדוע יש סכנה בלימוד תחומים אלו? הרמב"ם (מו"נ א, לב) מדמה את המתעסק בתחומים אלה לאדם שמאמץ את עיניו לראות דברים מרוחקים מאוד, קטנים מאוד או מבהיקים מאוד שמסנוורים את ראיית האדם. אם יאמץ את עצמו זמן רב יגלה לאחר מכן שעניו מתקשות לראות אפילו דברים שקודם לכן ראה בצורה קלה. הדברים נכונים גם בהשכלה, אם אדם מאמץ את מחשבותיו בצורה קיצונית הבנתו עשויה להשתבש עד שייפגעו גם דברים שקודם לכן היו ברורים לו. למידה נכונה של תחומים חמורים אלה דורשת עבודה מתונה וזהירה, קפדנית וביקורתית, ובכך הייתה לדעת הרמב"ם מעלתו של רבי עקיבה, שלא מיהר לקפוץ למסקנות כלשהן לפני שבירר ודקדק בדברים בצורה קפדנית והמשיך לטרוח ולסדרם בצורה שיהיו בהירים וברורים לפניו. סופו של אלישע בן אבויה המחיש מצד שני את חומרת הדברים כשאינם נלמדים בזהירות הראויה. כשלוננו של אלישע היה לא רק בכך שלא הצליח להשלים את בניית דעותיו, אלא שכל חשיבתו כשלה, אפשרה לדמיון להשתלט על עיצוב מידותיו ומגמותיו, והוא איבד אף את ההישגים שקודם לכן הצליח לרכוש. חז"ל תיארו את כישלוננו של אלישע בן אבויה בדימוי שגם הוא קשור לפרדס: אדם שמקצץ בנטיעות. מספר פירושים ניתנו לדימוי זה אולם המתאים ביותר נראה הפירוש שנעזר בתיאור אחד ממעשיו לאחר

שהתפקד (ירושלמי חגיגה ב, א): "...היה עולה לבית המדרש ורואה תינוקות לפני ספריהם. היה אומר: מה אלו יושבים ועושים כאן? אומנותו של זה בנאי, אומנותו של זה נגר, אומנותו של זה צייד, אומנותו של זה חייט. וכיוון שהיו שומעין כן, היו עוזבים והולכים להם". קיצוץ הנטיעות לפי תיאור זה הוא משל להשחתתם של הצעירים שעדיין לא גדלו ולא הספיקו לפתח שורשים חזקים דיים שיאפשרו להם יכולת עמידה עצמאית, השחתת דרכם גרמה לכך שלא זכו להביא פירות לעולם. ניתן להבחין כיצד עולמם של לומדי התורה הצעירים מלווה את כל סיפור חייו של אלישע בן אבויה: המשנה היחידה של אלישע בן אבויה שנמצאת בפרקי אבות (ד, כ) עוסקת בחשיבות הלימוד של האדם בעודו צעיר, ובמקור אחר הוא עצמו תלה באירוע מתקופת ילדותו את הגורם לכישלונו ודרכו המעוותת: "אבויה אבי, מגדולי ירושלם היה. ביום שבא למהלני, קרא לכל גדולי ירושלם והושיבן בבית אחד, ולרבי אליעזר ולרבי יהושע בבית אחד. לאחר שאכלו ושתו, שרו טפחו ורקדו. אמר רבי אליעזר לרבי יהושע: עד שאלו עסוקין בשלהן, נעסוק אנו בשלנו. וישבו ונתעסקו בדברי תורה, מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים, וירדה אש מן השמים והקיפה אותם. [בלשון האגדה האש מסמלת את עוצמת המחלוקת] אמר להן אבויה: רבותי, מה באתם לשרוף את ביתי עלי? אמרו לו: חס ושלום, אלא יושבין היינו וחוזרין בדברי תורה, מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים, והיו הדברים שמחים

כנתינתן מסיני, והייתה האש מלחכת אותן כלחיכתן מסיני. ועיקר נתינתן מסיני לא ניתנו אלא באש: "וההר בוער באש עד לב השמים." [מחלוקתה של תורה איננה הרסנית אלא יש בה גילוי עוצמות שמניעות את המציאות, כמאמר חז"ל: אפילו האב ובנו, הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשו אויבים זה לזה, ואמר רבא אין זזין משם עד שנעשין אוהבים זה לזה, דכתיב "את והב בסופה" – אל תקרי בסופה אלא בסופה (ילקוט שמעוני חקת כא), וראה גם יבמות יד]. אמר להם אבויה אבא: רבותי, אם כך היא כוחה של תורה, אם נתקיים לי בן הזה, לתורה אני מפרישו. ולפי שלא הייתה כוונתו לשם שמים, לפיכך לא נתקיימו באותו האיש. [מכיון שהתפעלותו של אבויה היתה רק מהעוצמה של הדברים ולא מאמיתתם, לכן לא עסק בהם בנו אלישע בצורה ישרה, ולא הצליח לבנות את חייו על פיהם]. "ללמדנו עד כמה חשובה השקידה וההתמדה, המתינות והזהירות בלימודו של אדם כשמעל הכול חשובה הכוונה, שתהיינה פעולותיו ולימודיו לשם שמים.

אגדתא ופירושה (א)

אחת הסוגיות המופלאות בתלמוד היא סיפור מחלוקתו של רבי אליעזר הגדול עם שאר חכמי דורו בסוגיית תנורו של עכנאי (בבא מציעא נט, ב). נחלקו בה חכמים בדינו של תנור חרס שנטמא וחילקוהו לחלקים שחול מחבר ביניהם, האם פקעה ממנו טומאתו או שנשאר טמא? רבי אליעזר הגדול נותר בודד מול שאר החכמים ולא הסכים לקבל את דעתם למרות שהיו רבים. משראה רבי אליעזר שאינו מצליח לשכנע את חבריו בדרכים המקובלות פנה לדרכי שכנוע אחרות. בתחילה הכריז: "אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח" ומתארת הגמרא שנעקר אותו עץ חרוב ממקומו למרחק רב. חבריו ענו לו שאין מביאים ראיה מחרוב! רבי אליעזר פנה והציע הצעה אחרת: "אם הלכה כמותי אמת המים יוכיחו" והחלו המים לזרום לאחוריהם, אמרו לו: אין מביאים ראיה מאמת המים! רבי אליעזר לא התייאש והציע ראיה שלישית: "אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו", הטו כותלי בית המדרש ליפול על החכמים עד שגער בהם רבי יהושע ואמר: "אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה אתם מה טיבכם", לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע ולא זקפו מפני כבודו של ר"א ועדיין מוטיין ועומדין. רבי אליעזר

ניסה לבסוף כלי אחרון שנראה המרשים מכולם – אמר להם: "אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו". יצאתה בת קול ואמרה: "מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום", עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: "לא בשמים היא" (דברים ל, יב) ...אין אנו משגיחין בבת קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה "אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב)!

פירושים רבים נאמרו למעשה מופלא זה, ורבים נעזרו בו כדי להמחיש את מעמדה ועוצמתה של ההלכה, והיותה מסורה לידיהם של החכמים. היו שרצו ללמוד ממנה שגם לא חייבת להיות התאמה בין הכרעת חכמים לאמת ולמציאות. אולם למרות שאכן ישנם מקומות מהם נראה שפער כזה בין ההלכה למציאות יכול להופיע, לא מדובר בדברים שנובעים מהתעלמות חכמים מהמציאות אלא מדובר בפער שמקורו במגבלות האדם או מטבעה של מערכת משפט שצריכה להיות אחידה וקבועה לכולם ואינה יכולה להתאים עצמה לכל מקרה פרטי (מורה הנבוכים ג, לד). מי שאמון על חינוכו של הרמב"ם מזהה במבט ראשון שקשה ללמוד מסוגיה כזו לפני שמזהים למה היא רומזת, שהרי ברור שלא התרחשה כפי התיאור הפשוט שבו נכתבו הדברים. בעולמנו המוכר שום חכם לא מזיז עצים, משנה את כיוון זרימת המים, מפיל קירות או מעקם אותם וגם לא ממציא קולות שתומכים בו מהשמים. בנוסף לכך גם בהבנתו הפשוטה של הסיפור ישנם רמזים שצריך לחפש להם מובן: מדוע הוסיף רבי אליעזר להביא ראיות של ניסים למרות שראה שחבריו

אינם מתרשמים מהם? הגמרא גם מציינת פרט שכנראה יש לו חשיבות והוא שהעץ היה עץ חרוב, לכאורה כל הזות עץ מרשימה באותה מידה ואין משמעות לסוג העץ? אולם מאגדות אחרות שמוכרות לנו ובהם נזכר החרוב נוכל להאיר את הדברים. במעשים של רבי חנינא בן דוסא (ברכות יז, ב; תענית כד, ב) ורבי שמעון בר יוחאי (שבת לג, ב) הופיע החרוב כמאכל פשוט של אנשים המסתפקים במועט, ומהם ניתן ללמוד שרבי אליעזר בא להצביע על מידה חשובה שהייתה בו והביאה לגדולתו בתורה – לא היה מי שלמד כמוהו מבחינת הסתפקותו במועט והתרחקותו מהנאות העולם כדי להקדיש עצמו לתורה (פרקי דרבי אליעזר א). מידה זו בוודאי השביחה את תלמודו ובשלה הוא ציפה שיכירו בעדיפות הכרעתו ההלכתית שמן הסתם היא נקיה ומדוייקת יותר משל חבריו. חבריו ענו לו שאם לא ישכנע אותם בצורה עניינית שיקול כזה עם כל חשיבותו אינו יכול לשנות את פסיקתם, כי הבנתם שונה ועליהם לפסוק רק לפי הבנתם. גם ראייתו השניה של רבי אליעזר מהמים עוסקת בנושא שסמליותו מפורסמת, המים מסמלים בדרך כלל את התורה או את מידת הענווה, שכן המים תמיד מחפשים את המקום הנמוך ביותר. מידה זו הייתה ברבי אליעזר שהרי הקפיד לומר רק דברים ששמע מרבותיו ולא את חידושי האישיים (סוכה כז, ב), רבי אליעזר ציפה אם כן שחבריו יצטרפו למסקנתו ולדרך למדנותו, וגם כאן הם לא קיבלו את עמדתו. הטיעון השלישי שהעלה עסק

בכותלי בית המדרש, ואכן לא היה חכם שישב בין כתלים אלו בשקידה המתקרבת לשלו, הגמרא מספרת שלא היה אדם שהגיע לפניו לבית המדרש ולא היה אדם שעזב אחריו, ובכל אותם שעות שהיה שם לא היה מתנמנם (סוכה כח, א). מול שקידה מרשימה כזו מי יכול להתמודד? ועדיין טענו חבריו שאין זו טענה עניינית שתשנה את מסקנתם, הם חייבים לפסוק רק לפי הבנתם האישית ואף אסור להם להיות מושפעים מדעתו של גדול הדור. ישנו ציווי מפורש על כך (ראה הלכות סנהדרין י, א) ובדיני נפשות בשל חשש זה מתחילים לשמוע את דעות הדיינים הקטנים תחילה (שם ו). אמנם ביררנו עד עתה רק את שלוש הראיות הראשונות שבמעשה זה והותרנו את משמעותה של ה"בת-קול" לפעם אחרת, אולם כבר ניתן לראות שלפי המשמעות האמתית של הסוגיה אין מדובר בכך שרבי אליעזר עשה ניסים וממילא ברור שהוא לא הוכיח מהי האמת. הערותיו היו צדדיות ולא נגעו למקרה עצמו שבו נחלקו חכמים, ממילא כל ניסיון ללמוד מכאן על פסיקה בניגוד למציאות אינו נכון ויש לחפש לו מקורות אחרים.

אגדתא ופירושה (ב)

לאחר שהצגנו את סיפור מחלוקתו של רבי אליעזר הגדול עם חכמים על תנורו של עכנאי, את הניסים שעשה רבי אליעזר לפי תיאור הגמרא וסירובם של חכמים לראות בהם ראייה עניינית. התחקינו אחר מידותיו המיוחדות של רבי אליעזר במקומות אחרים ועל פיהם הצענו הסבר לאירועים שהתרחשו שם מבלי שיהיה צורך לערב אירועים שאינם טבעיים. השארנו לפעם זו את ראייתו האחרונה של רבי אליעזר – אמר להם: "אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו". יצאתה בת קול ואמרה: "מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום", עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: "לא בשמים היא" (דברים ל, יב) ...אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה: "אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב)! ראייתו של רבי אליעזר נראית במבט ראשון כסיוע מוחץ שאמור היה לסיים את הדיון לטובתו. מדחייתו של סיוע זה רצו רבים להוכיח שחכמים קובעים את ההלכה לפי ראות עיניהם ואינם מתחשבים באמת המוחלטת, שהרי כאן גם מול הוכחה משמים חכמים לא זזו מעמדתם. אולם גם כאן הסקת המסקנה מאותו מעשה טעונה תחילה בדיקה – האם אנחנו אכן מבינים את המושג "בת-קול" במשמעותו

הנכונה. המובן הפשוט של "בת-קול" נראה כמכוון לקול היוצא משמים, נס גלוי שהוא תופעה שאיננו מכירים כמותה בחיי היום יום. אולם אם נעקוב בדברי חז"ל נראה שמילה זו שימשה אצלם בכמה משמעויות שונות. להבנת משמעותה במחלוקת שלפנינו ראוי להתבונן במאמר חז"ל אחר שעסק במחלוקת אחרת של חכמים שגם בה התערבה בת-קול. הגמרא במסכת עירובין (יג, ב) מספרת ששלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל עד שיצאה בת-קול והכריעה ש"אלו ואלו דברי אלוהים חיים הן, והלכה כבית הלל". הוסיפה הגמרא להסביר מפני מה זכו בית הלל שתקבע הלכה כמותן? מפני שנוחים ועלובין היו והיו מציגים לשואליהם גם את עמדת בית שמאי ואפילו מקדימים להציגה לפני הצגת עמדתם שלהם. משמעות הסבר זה היא שחכמי בית הלל היו נוחים יותר לציבור ועובדה זו היא שהשפיעה על כך שהוכרעה הלכה כמותם. שיקול זה נראה מוזר ולא ענייני, אלא שהוא אפשרי. כשמחלוקת לא מוכרעת ושני הצדדים מוכרים כאנשי תורה רציניים יתכן וההכרעה בסופו של דבר תהיה לפי הציבור שבדרך כלל מעדיף את הפוסק שדרכו נוחה ומתחשבת יותר בצרכיו. אולם גם זה כוונת הגמרא, עדיין לא ברור מדוע מתארים חז"ל דרך הכרעה זו כבת-קול שיוצאת ומכריזה? במקרא מצאנו שהעברת קול במחנה (שמות לה, ו) משמעותה הודעה על ידי שליחים, גם בלשון חז"ל מצאנו את הביטוי "יצא עליה קול" (גיטין פט) כשכוונתו לשמועה שהתפרסמה בציבור (בצורה דומה

ביאר הרמב"ם את "בת קול" במשנה ביבמות טז, ה כדיבור של אדם שלא התבררה זהותו). חז"ל במסכת אבות לימדו שאדם שרוח הבריות נוחה הימנו, גם רוח המקום נוחה הימנו (ג, יב), וכנראה שמדבריהם נולד הביטוי המפורסם "קול המון כקול שדי", שמשמעו יש בדעת הציבור אפשרות לשקף את רצון שמים (בדרך כלל), ולכן ראוי להתחשב בדעתם. בלשון חז"ל מצאנו רעיון דומה: "הנח להן לישראל, אם לא נביאים הן, בני נביאים הן" (פסחים סו, א), במשמעות שאומרת, בוא לא נתערב ותראה שהציבור ימצא את הדרך הראויה ללכת בה. אם נחזור למעשה שפתחנו בו, נראה שרבי אליעזר פנה להראות לחכמים כיצד ידוע ומפורסם בציבור שעליו ניתן לסמוך שידע מהי ההלכה הנכונה – הלכה כמותו בכל מקום, שהרי לא היה בקי ממנו בדברי חכמים. וכנראה שאכן הציבור הציג עמדה החלטית שלפיה הוא הראוי להקרא פוסק־הדור! רבי יהושע בא מנגד וטען: אין מקום למושג כזה כשיש בית דין מסודר, בבית הדין מוכרעת ההלכה לפי רוב דעות אפילו בנושאים חמורים ואין דמות שצריך לעמוד דום בפניה גם אם מדובר בגדול שבחכמים. יכול החכם להציע את דבריו בפני חבריו אולם אם לא ישכנע אותם לא תהיה הלכה כמותו, וכידוע דעתו של רבי יהושע היא שהתקבלה בסופו של דבר. (עוד בענין המושג "בת־קול" ראה במורה הנבוכים ב, מב גם שם נראה שהכוונה לדבר שאינו נסי, אך מאחר ושם מדובר בהקשר של מאורע פרטי ולא ציבורי התאים יותר לפרשה כהנחייה שמקורה בהבזק רעיוני או תחושה חזקה).

עוצמתה של האמת

בפרקים הקודמים הצגנו פרשנות למחלוקתם של רבי אליעזר הגדול וחכמים, שלפיה הויכוח ביניהם היה כיצד יש להכריע במחלוקת ומי היא הסמכות הקובעת, ודחינו את האפשרות שנושא המחלוקת קשור לשאלת היחס שבין האמת וההלכה. בנושא זה נעסוק הפעם ונסה להסביר אותו תחילה: חשוב לברר את מידת ההתאמה שצריכה להיות בין ההלכה והאמת? האם חייבת להיות זהות ביניהן או שיכול להימצא ביניהם הבדל? השאלה לא מתייחסת למקרים שישנו הבדל בגלל שידיעות חשובות לא הגיעו לידיעתו של הפוסק (ידיעות מדעיות לא שלמות או תיאור העובדות בצורה לא מדויקת), אלא לאפשרות קיומו של הבדל שנובע מהצורך להישמע להכרעת חכמים שאולי מחייב אף אם הוא כרוך בהתעלמות מהעובדות. ישנם מספר מקורות שעלינו לבחון, והמפורסם שבהם הוא מחלוקתם של רבן גמליאל ורבי יהושע על קידוש החודש (ר"ה סוף פ"ב), רבן גמליאל הכריע על פי עדים שעדותם אינה הגיונית, ורבי עקיבה שידל את רבי יהושע שיקבל את הכרעת הנשיא מכיוון שהתורה מסרה את סמכות הקביעה לחכמים: "אשר תקראו אתם" (ויקרא כג, ב; ד), הקריאה של הפוסק היא

אותם אולם הכתיב החסר בא ללמד שאתם הקובעים את הלוח וראיית הלבנה היא רק הנחיה מסייעת. אולם במקור זה חכמינו הדגישו שהתורה עצמה מסרה את ההכרעה לידי חכמים, האם הדברים נכונים גם בתחומים אחרים? הרמב"ם דן בבעיה דומה כאשר הוא פירט את הפגיעות שמטריפות בעלי חיים ואוסרות אותם באכילה. התנאים והאמוראים מנו לנו 70 טרפיות, מדובר בפגיעות שגורמות מוות לבהמה ולכאורה מנייתם יכולה להיות נכונה רק בנקודת הזמן שחז"ל פירטו אותן שהרי מאז מדעי הרפואה השתנו בצורה אדירה, נמצאו תרופות חדשות וטיפולים חדשים ומצד שני זוהו גורמי מיתה שלא הבחינו בהם קודם לכן, כיצד כל אלו ישפיעו על מספר הטריפות? הרמב"ם קבע שכל אלו לא ישפיעו ולא ישנו את רשימת הטרפיות שקבעו חכמינו, לא יוסיפו וגם לא יגרעו (הלכות שחיטה י, יב-יג): "...שאינן לך אלא מה שמנו חכמים, שנאמר: על פי התורה אשר יורוך". מפרשי הרמב"ם נחלקו בהבנת דברי הרמב"ם, יש שטענו שתקופת התנאים והאמוראים הייתה תקופה ייחודית שבה נקבעו גדרי ההלכה והם המחייבים לעולם (החזו"א), אחרים פירשו שהדבר נובע מכך שלא יתכן שההלכה תשתנה בכל פעם שנעשים ניסיונות חדשים או תפישות מדעיות חדשות והלכות כשרות חייבות להיות אחידות. כך או כך מדובר גם כאן בתחום מסוים מאוד שבו נדרשו הגדרות שייקבעו על ידי חז"ל וממילא קביעתם הפכה למחייבת גם אם לעתים היא שונה במעט מהמציאות

הנראית. סוגיה אחרת שהעסיקה את הפוסקים היא מצב בו שני עדים כשרים או בית-דין מורים לאדם שאסור לו לעשות דבר מה והוא יודע בוודאות שהוראתם מוטעית, האם ידיעתו בטלה מול מעמדם של שני העדים או בית הדין או שאין אפשרות להתכחש לידיעה ודאית (קל כמובן להחמיר, אולם יתכן והוראתם היא להקל בעוד שידיעתו אוסרת עליו). ספר החינוך במצוה תצו' סבור שגם אם התבררה האמת בצורה ברורה אין היא משפיעה והכרעת רוב החכמים היא המחייבת (לדעתו זו גם משמעות דברי הגמרא בסוגיית תנורו של עכנאי), אולם מכתבי הרמב"ם נראה לכאורה אחרת. כשהרמב"ם פסק שעלינו לשמוע לדברי מי שמוחזק לנביא הוא הדגיש שהישמעותנו לנביא נובעת רק מציווי התורה, שהרי יתכן שאדם זה עם כל גדלותו אינו אלא מתחזה לנביא ולא דיבר אתו הקב"ה. לכן אם יאמר דבר שמנוגד לנבואת משה לא נשמע לו, והרמב"ם השווה מקרה זה למקרה שאדם שומע עדותם של שני עדים אולם הוא יודע בוודאות שדבריהם אינם נכונים מכיוון שראה בעיניו את האמת, לדעת הרמב"ם אסור במקרים כאלו לנהוג כדברי העדים שהרי האדם יודע את האמת ועל פיה הוא צריך לעשות (הלכות יסודי התורה ה, ג). הדברים באים לידי ביטוי גם בהלכות שגגות (יג, ה-ו) שם הרמב"ם פסק שכשבית דין טעה בהוראתו, מי שעלה על דעתו שמצוה לשמוע לבית הדין גם כשהם טועים אינו נמנה בכלל השוגגים בהוראת בית דין. נראה אם כן

שעדים ואפילו בית דין הם הנחייה חשובה ואפילו הכרחית אולם רק כאשר המציאות איננה ברורה, לעומת זאת כאשר המציאות ידועה בצורה מוחלטת לא נכון לחפש הנחייה חדשה. הדברים כמובן דורשים זהירות רבה, בדרך כלל דיינים זהירים מאוד בדבריהם, ולכן הרמב"ם באחד המקורות שציינו מבחין בין תלמיד שהגיע להוראה לעם הארץ, שכן עם הארץ אינו יכול לדעת אם אכן מה שנראה לו באיסורים אכן הובן כראוי, אולם במקרים הנדירים שבהם אדם יודע בוודאות שההוראה שמולו מוטעית לא יוכל לנהוג היתר בדבר האסור בשל הוראתם ועליו לפעול לפי האמת. בצורה דומה הרמב"ם הציג את הצורך להבין את אגדות חז"ל המוזרות ולא להבין כהבנתן הפשוטה כשהיא נוגדת ההגיון (פירוש המשנה, ההקדמה לפרק חלק במסכת סנהדרין). הוא אף הדגיש שההולכים בדרך שהציג מעטים הם עד מאוד, "עד שאפשר לקרוא להם כת כמו שאפשר לומר על השמש מין". כלומר הרמב"ם מתאר קבוצת אנשים שמספר חבריה קטן כמו מספר הכוכבים שהם שמשות, ובזמנו של הרמב"ם השמש נחשבה לכוכב היחיד שיש לו אור עצמי משלו (רק בימינו נודע שכל הכוכבים המרוחקים הם שמשות), זאת אומרת שהרמב"ם ראה עצמו בודד בהבנת רבים ממאמרי חז"ל, למרות מעמדו וריבוי תלמידיו ההולכים בדרכו. למרות בדידותו זו הוא לא נרתע מבירור האמת לאמיתה גם אם רוב רובם של החכמים לא הבינוה כפי שזכה הוא להבינה.

כיצד הופכים רשע לגל של עצמות?

הרמב"ם ביאר במורה הנבוכים (ג, י) שאין הקב"ה עושה אלא דברים טובים, ובלשון חז"ל: "אין דבר רע יורד מלמעלה" (בראשית רבה נא, ה). נובע מכך שכל פורענות שמגיעה לאדם או אומה אינם תוצאת רצונו להרע, אלא הם נגרמים מהפסקת התמיכה וההגנה שהקב"ה רגיל לתת, ובהעדרם נחשף אותו חוטא לפגיעות רבות ומשונות שקיימות כל העת מסביבנו. אחד ממפרשיו של הרמב"ם, רבי חיים בן עטר הסביר על פי זה את לשון הפסוק במכת בכורות האומר שבזמן שהקב"ה עבר בארץ מצרים בכורות מצרים מתו כאילו מעצמם: "ומת כל בכור" (אור החיים, שמות יא ד-ה). לא הקב"ה המיתם אלא הם מתו מכך שסילק מהם את תמיכתו. רבי חיים בן עטר מרחיב עקרון זה לכך שגם הצדיקים דרכם לעשות טוב ולא רע, שהרי אחת ממידותיהם היא ההליכה וההדבקות במידותיו של הקב"ה (מצות עשה בהלכות דעות א, ה-ז). והנה בניגוד לכך מצאנו במספר מקומות בגמרא מעשים בהם תלמיד חכמים נותן עיניו ברשע וממיתו, הדברים עוד יותר תמוהים באחד המקומות שמתאר כך תלמיד חכמים שהיה סומא (רב ששת בברכות

נח, א) וכלל אינו מסוגל לראות. רבי חיים בן עטר המחיש את הקושי בעזרת פסוק ממשלי (כב, ט) שבו מתואר הצדיק בדרך מתאימה יותר – "טוב עין הוא יבורך". בביאורו לאותם מעשים הוא עשה שימוש בעקרון שראינו בפתיחה, ובדומה לו פעולת הצדיק בכל מעשה כזה הייתה רק סילוק דבר מה שנתן תמיכה עד עכשיו לרשע, ובכך הרשע נפל מאליו. אולם תחילה הסביר רבי חיים בן עטר הקדמה חשובה. כיצד הרע מצליח בכלל להתקיים בעולמנו? בדומה לפתגם האומר ש"לשקר אין רגלים", לכל דבר רע יש קושי להתקיים, ומה בכל זאת מאפשר לשקר או לרע להתקיים בעולמנו? חלק קטן טוב שמעורב בו הוא הנותן לו את יכולת קיומו! עירוב דברי אמת בדבר השקר הוא המקשה על השומע לזהות את השקר שנאמר בפניו. הדרך להתמודדות עם הרע דורשת אם כן מאתנו לזהות את גרעין האמת המצוי עמו ולהודות בו. אותם תלמידי חכמים שעמדו בעימות עם רשע השכילו לעשות בכך שבחנו את מכלול דברי אויבם זיהו בהם את נקודת האמת, וניטרלו אותה בכך שהצביעו עליה והראו שרק היא נכונה ובה הם מודים. בכך נותרה ביניהם מחלוקת רק בסוגיה העקרונית הבסיסית שבה עומד הרע במעורמו מול הטוב. חשיפת הרע לבדו מכריעה אותו שכן אז אפסותו ניכרת לכל אדם. נתינת העיניים שמתארת הגמרא אינה ראיית עיניים פשוטה אם כן, אלא כוונתה לומר שהוא הסב את תשומת לב כולם לנושא המדובר האמיתי כשהוא נפרד ממרכיבים אחרים ודרש לבחון אותו לגופו. בכך הפך

הרשע לגל של עצמות חסרות רוח חיים ויכולת השפעה. גם בימינו עימותים רבים עובדים באותה צורה. אם יש אדם או קבוצה שיש להם השפעה רעה במקומותינו, סימן הוא שיש גרעין של אמת בתוכם. יתכן שזהו גרעין קטן מאוד אולם הוא משמעותי, ולצורך סילוקם או יכולתם של אותם רשעים עלינו לבחון אותם כראוי ולמצוא היכן קיים אותו גרעין של אמת, בביקורתם עלינו. תיקונו יסלק את יכולתם להמשיך בפעילותם הכוללת וממילא יעלם כוחם מאליו.

סיפורו של מזיק

הגמרא במסכת קידושין (כט, ב) מביאה סיפור מעשה מוזר בו נפגשים תלמידי חכמים עם מזיק מסוכן. הגמרא מתארת שבבית החכמים של אביי היה מזיק שהיה פוגע בחכמים גם אם היו מגיעים שנים יחדיו בשעות היום. כששמע אביי שעומד להגיע לבית מדרשו רב אחא בן יעקב הורה אביי לאנשי המקום שלא יזמינוהו לבתיהם כדי שיאלץ ללון בבית המדרש ואולי יקרה נס בזכותו שיסייע להם במאבקם באותו מזיק. ואכן כך היה, רב אחא נאלץ להכנס באותו לילה לבית מדרשו של אביי ואותו מזיק נדמה לפניו כתנין בעל שבעה ראשים. רב אחא היה כורע ובכל כריעה נשר אחד מראשיו של אותו המזיק. למחרת התלונן רב אחא שאלמלא התרחש לו נס היה מסתכן בגללם. סיפור המעשה תמוה מאוד, הן בכך שהוא מתאר יצור שלא מוכר לנו כמותו, והן בחוסר ההתאמה שלו להלכות פשוטות. היתכן שאביי מגדולי האמוראים יכניס תלמיד חכמים מכובד לסכנת נפשות כדי לפתור בעיה שקיימת במבנה מסוים? הסיפור כל כך מוזר שברור לכל מתבונן ובמיוחד לזה שקרא את הקדמותיו של הרמב"ם שאין הדברים כפשט המלים ויש לחפש להם ביאור אחר. עיון בסיפור המעשה מלמד שכנראה אותו מזיק אינו

אלא אחד מחכמי בית מדרשו של אביי, ואם כן נראה שהנוק
שהיה עושה בחכמים אינו אלא שהיה חריף מאוד וטרדן
גדול. רצה אביי לנצל את אישיותו החכמה של רב אחא כדי
ללמד לקח את אותו חכם, ודאג שיאלץ רב אחא לשהות
באותו לילה בבית מדרשו. למרות שרב אחא הגיע בשעה
מאוחרת ומן הסתם היה כבר עייף ויגע, התייצב לפניו אותו
טרדן כשהוא במלוא יכולתו – שבעה ראשים – שבע דרכי
חשיבה שונות התוקפות כל מה שיאמר. ורב אחא אכן
התגלה בכל גדלותו, הוא בחר בדרך מעניינת להתמודד מול
אותו חכם חריף. רש"י פירש את פשט המעשה ככריעה
של תפילה שמכוחה היה אחד הראשים נושר בכל פעם,
אך יתכן שלא מדובר בכריעה של תפילה דווקא אלא
בנתינת כבוד לאותו חכם. כבוד המנטרל את ארסיותו
ותוקפנותו, מרגיע אותו ואז בצורה מתונה מאפשר להגיע
אתו לעמק השווה או לבירור אמיתי. סוקרטס, החכם היווני
התפרסם בדרך דומה, הוא היה פונה לאנשים כאילו הוא
מתייעץ עימם ורוצה ללמוד מהם, ובהמשך היה שואל על
העמדות שהציגו שאלה אחר שאלה כמיתמם ומבקש הבנה
לדבריהם החכמים, עד שהיה מביא אותם לחוש את חולשת
דבריהם ואת הצורך לשנותם. בסיפור המעשה שלפנינו
נראה שרב אחא פעל בצורה דומה אלא שעם כל הצלחתו
רב אחא גם ידע להעריך את גודל העימות שעבר באותו
לילה ולמחרת תיאר אותו לשאר החכמים כאירוע שלולא
זכה לסייעתא דשמיא לא היה מצליח לסיים אותו בצורה

מכובדת. המהרש"א קישר מעשה זה עם מאמר תמוה אחר של חז"ל במסכת בבא קמא (טז, א), הקישור נראה מתאים וננסה לבארו לפי הדרך שהצענו עתה. הגמרא מתארת כיצד שדרתו של אדם לאחר שבע שנים נעשית נחש אלא אם כן כרע במודים. מאמר נפלא זה מורכב כולו מאבני היסוד המוכרות של סתרי חז"ל: עמוד השדרה של האדם רומז לעמידתו הזקופה כלומר למידת הגאווה, שבע שנים הם דרך לתאר זמן מרובה שהרי שבע הוא מספר שמשמשים בו ככינוי להרבה (ראה בתורה "...ובשבעה דרכים... דברים כח, ז), ונחש אינו אלא יצר הרע או מלאך המוות (מורה הנבוכים ג, כב). אם נסכם הכל יחדיו: גאוותו של האדם הופכת עם הזמן ליצר הרע שיביא לאובדנו, אלא אם כן יודע הוא לכרוע במודים כלומר להכנע ולהודות לקב"ה שהביא להצלחתו הגדולה. אדם שיודע להודות לקב"ה יכול להיות זקוף קומה כלומר מנהיג מבלי שהדבר יגרום לו ללכת לאיבוד. על כך ראוי שנכוון בתפילותינו בימים אלה: השיבה שופטינו כבראשונה ויועצנו כבתחילה... כאותם מנהיגים של ראשית ימי השופטים והמלכים: עתניאל בן קנז ודוד בן ישי, אנשי מעלה והנהגה שידעו לתת תודה לקב"ה על כל שהגיע אליהם.

מיהו השטן?

דמותו של השטן מוכרת לנו בעיקר מפתיחתו של ספר איוב, שם בפרקים הראשונים הוא מתווכח עם הקב"ה על אישיותו של איוב. איוב היה ידוע לכל כאיש תם וישר, ירא שמים וסר מרע. אולם טען השטן התנהגות זו נובעת מהעובדה שהיא משתלמת לו ומספקת לו כבוד ועושר, אם לא הייתה משתלמת, היינו מגלים את אופיו האמתי והוא היה עושה רעות לא פחות מאנשים אחרים. כך נפתחת דרך יסוריו של איוב, יסורים שבאו לבחון את עמידתו ואת יושרו האמתי. רבנו סעדיה גאון מעלה את השאלה החשובה: מיהו בעצם השטן? הוא מביא שלוש הצעות אפשריות: הראשונה שאותה הוא מייחס ל"חיצונים", כלומר אנשים שאינם משלנו. לדעתם השטן הוא אחד מהמלאכים של הקב"ה, אותם יצורים רוחניים שהקב"ה מנהל אתם את עולמו. חיזוק לשיטתם שמלאך יכול להגרר להתנהגות קטנונית שכזו כקנאה והכפשה של צדיק הם מצאו בשתי פרשיות נוספות שבהן מופיעים בני אלוהים כחוטאים ועושים עוול, האחת בבראשית (ו, ב) כאשר מתואר מעשה בני האלוהים שבאו אל בנות האדם ולקחו מהם לפי רצונם, והשנייה שמוכרת משיר של יום

שלישי (תהלים פב, ו-ז) שם מתוארים בני עליון שעושים עוול. רס"ג שלל את הבנתם של ה"חיצונים" ובמיוחד את שתי ראיותיהם האחרונות שחשפו בורות לשונית, שכן המילה "אלוהים" בשפה העברית הינה מילה רב-משמעית אשר מעבר לשמו של הבורא משמשת פעמים רבות ככינוי לאנשים מורמים מעם כדוגמת הדיינים (לדוגמה: שמות כב ז-ח). בני הדיינים והמנהיגים בפרשת בראשית הרשו לעצמם להתעלל בפשוטי העם בגלל שסמכו על החסינות שיתנו להם קרובי משפחתם. לכן כעס הקב"ה על בני האדם בפסוקים הבאים ולא נזכר שכעס על המלאכים, שלפי הבנת החיצונים היו החוטאים שראויים לעונש. חומרתו של פירוש זה לדעת רס"ג בכך שהוא מייחס למלאכים קנאה ותחרות וממילא גם תאוה וביאות אסורות, בעוד שכל אלו הינם חסרונות שקיימים רק אצל היצורים הגשמיים עשויי החומר. פירוש אחר שמתקרב לדרך האמת, רואה בסיפור הפתיחה של ספר איוב משל, כשדמותו של השטן מייצגת את חטאו של האדם. פרשנות זו מוכרת לנו באחת ההפטרות המפורסמות שבה ראה הנביא זכריה את יהושע הכהן הגדול של ראשית ימי הבית השני כשהשטן עומד על ימינו לשטנו (ג, א-ב). תרגום יונתן בן עוזיאל פירש שהיה זה החטא שבה לקטרג עליו, שכן בניו נשאו נשים שאסורות לכהנים. הבעיה בפירוש זה היא שהוא לא יכול להתאים לספר איוב שכן הספר פתח והודיע שאין לאיוב חטא כלשהו. לכן פנה רס"ג לאפשרות השלישית ולפיה המילה "שטן" אינה כינוי

ליצור אלא לתפקיד, תפקיד הקטגור. לאיוב היה קטגור בין הסובבים אותו, אדם שלמרות מעשיו הטובים של איוב, תמיד הטיל דופי בצידקתו וטוהר כוונותיו. בגלל קטרוגו של אדם זה החליט הקב"ה להביא על איוב את סדרת צרותיו כדי לנסותו ולהוכיח לכל את גודל מעלתו. הרמב"ם במורה הנבוכים (ג, כב) נדרש גם הוא לנושא שלנו והוא מקבל כדבר פשוט את הקביעה הראשונה של רס"ג שסיפור השטן בפתיחת הספר אינו אלא משל. אולם בהבנת מהותו של השטן פנה הרמב"ם לכיוון אחר לגמרי. רס"ג ביאר שאחד הפסוקים המטעים בהבנת מהות השטן הוא הפסוק שמתאר כיצד הקב"ה נענה לדבריו של השטן במלים: "הנה כל אשר לו בידך, רק אליו אל תשלח ירך..." (א, יב). משמעות הפסוק מכירה ביכולת גדולה שמעניק הקב"ה לשטן לפעול, יכולת שרס"ג לא מוכן להכיר בה. יכולת העשייה בעולם קיימת רק לקב"ה בעצמו, ולכן רק הוא היכול להעניש. לכן מפרש רס"ג שהמילה "יד" לא באה לומר ברשותך ולפי החלטתך אלא בהתאם לרצונך וכוונתך. רס"ג מביא מקורות נוספים בהם המילה "יד" באה לומר רצונו של מישהו (שמואל ב, יד; ישעיהו כ, כא; דבה"י ב, ל, יב), כשהעקרון שמנחה אותו הוא שלא לתת יכולת לגורם נוסף מחוץ לקב"ה. הרמב"ם לעומת זאת הוטרד מהיבט אחר שנוצר: כיצד יתכן שהרעות מגיעות מאת הקב"ה? הרמב"ם טרח רבות בפרקים שקדמו לפרק זה כדי להראות שכל עשיותיו של הקב"ה טובות הן, ואין דבר רע יורד מן

השמים. לכן גם כאן הרמב"ם העדיף לחזור להבנה הפשוטה שהקב"ה מאפשר לשטן מרחב פעולה, ומסיר את השגחתו אבל לא שהוא יוצר את הרע. אפילו השטן עצמו לפי הרמב"ם אינו יצירה של הקב"ה ובוודאי לא יצור, אלא כינוי למצב שנוצר בהעדרותם של הכוחות הטובים שיצר הקב"ה והשפיע מהם על עולמו (עיין היטב בחלק ג י-יא). דרכו הפרשנית של הרמב"ם מורכבת יותר והוא גם לא הציג אותה בצורה גלויה, הוא חושף אותה בצורה זהירה על ידי פיזור רמזים שונים, שמדריכים לכיוון הנכון אולם מניחים לקורא תקופת הבשלה לרעיונות החדשים. מספר דברים הרמב"ם קובע בצורה ברורה: השטן מכונה על שם תכונתו למשוך את האדם לסטות מדרך הישר, לכן הוא לא דווקא אדם אלא הוא יכול להיות כל מרכיב במציאות שמפריע ומטעה את האדם בדרכו (ראה במדבר כב, לב וכן מלכים א, יא, יד; כג; כה). הופעתו השנייה של השטן בפרק ב' מציגה בספר מרכיב אחר שיכול להטעות את האדם אך מרכיב זה אינו מחוץ לאדם אלא בתוכו, אליו רמזו חז"ל כשאמרו "הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות" והוא ראוי לבידור במקום אחר בפני עצמו. יהי רצון שנדע למצוא את הדרך לגבור על משטינינו ומקטרגינו השונים בעזרת הדרכותיה של תורת ה'.

האם קיימים שדים בעולם?

בפרשת האזינו לכאורה ישנה הוכחה ברורה לקיומם של השדים, שכן התורה מתארת כיצד כשבני ישראל יכשלו בעבודה זרה הם יקריבו קרבנות לשדים: "וַיִּבְחֹוּ לְשָׂדִים לֹא אֱלֹהִים, אֱלֹהִים לֹא יִדְעוּם..." (דברים לב, יז). אולם הרמב"ם ראה בפסוק זה דווקא ראיה הפוכה, שכן בסופו נאמר: "...תִּדְשִׁים מִקְרָב בָּאוּ, לֹא שָׁעְרוּם אֲבֹתֵיכֶם", ומכך הוא הסיק שמדובר באמונה כוזבת שהומצאה והתחדשה מעט לפני ימיו של משה רבנו (ג, מז). בדרך זו הוא ביאר את דברי המדרש שתיאר את גודל התדרדרותם של בני ישראל במלים: "לא דיין שהם עובדים חמה ולבנה כוכבים ומזלות אלא שעבדו בבואה שלהם (הצל שלהם)". הרמב"ם מבאר שכוונת המדרש לומר שהתדרדות ישראל היתה לא רק בפולחן לדברים מוחשיים שראו מסביבם, אלא שהחלו לעבוד גם דברים דמיוניים שאינם קיימים כלל במציאות. ומאחר ואמונה זו נקלטה אצל העם, קבעה התורה מספר מצוות כדי להרחיק ממנה את אנשיה, ומכאן מצות כיסוי הדם, ואיסור הכרת למי שיאכלו, שכן בדם היו "השוטים" (כך לשון הרמב"ם) כורתיים ברית עם שדיהם. כידוע המחלוקת על קיומם של השדים לא הסתיימה.

הרמב"ן בפירושו לתורה הציג גישה שונה (ראה לדוגמה פירושו לשעיר המשתלח ויקרא טז, ח), ורבים הקשו על הרמב"ם מלשונות חז"ל באגדות התלמוד שבהם ישנה התייחסות מרובה לשדים. אכן, קשה לומר שבכל המקומות האלו דברו חז"ל על דברים דמיוניים שאין להם דבר עם המציאות, ולא נראה שזו דעת הרמב"ם. בפירושו למשנה בהקדמת פרק חלק (סנהדרין פרק י') הוא איננו שולל את משמעות מאמרי חז"ל לגמרי, אלא הוא טוען שיש להם מסר אחר ממשמעותם הפשוטה של הדברים, ועלינו לחפש אחרי משמעות זו. בפרקיו הראשונים של מורה הנבוכים הוא גם מציע את פירושו ל"שדים" שמופיעים בדברי חז"ל. במדרש מתואר כיצד בשנים שקדמו ללידת שת הוליד אדם הראשון "שדים", והרמב"ם הסביר שם (א, ז) שכוונת המדרש היא שאדם הראשון לא השקיע כראוי בחינוכם של בניו הראשונים לאחר שהולידם, ורק כשנולד לו שת החל לעסוק גם בחינוכו. הוא הוסיף להדגיש שכיון שמהותו האמיתית של האדם הינה השכל שבו, ממילא אדם שלא חונך כראוי ואינו מבין את מקומו הרוחני בעולם מן הסתם יפעל רק על פי דחפיו החומריים, הוא לא יהיה שונה מבעלי חיים אלא בצורתו החיצונית, ובכך שיש לו את היכולת השכלית שהופכת אותו למסוכן ומזיק יותר משאר החיות, שכן הוא משתמש בה כדי להמציא נזקים מסוגים חדשים.

נמצא שהרמב"ם אכן קיבל את דברי חז"ל המתארים את מציאותם של "שדים", אולם לדעתו אין מדובר ביישיות

מיוחדות, אלא באותם דמויות המוכרות לנו – עבריינים, אנשי דמים ומרמה, מתחזים ושאר מזיקים למיניהם ולשינוייהם (לאו דוקא בני אדם, ישנם מאמרי חז"ל שמתיחסים למחלות, בעלי חיים ובריות אחרות כאל מזיקים), כל אלו הם הם אשר עליהם דיברו חז"ל, מהם יש להיזהר, והדרך לעשות זאת רמוזה בדברי חז"ל – לשבת בסתרו של העליון – הקב"ה, לשנן את מזמורי התפילה של ספר התהלים, ולהרבות בלימוד התורה שמרחיקה אותנו מלהיות בקירוב דעתם של אותם מסכנים ששקועים בטינופי החומר, ומלכלכים בו את הסובבים אותם.

חלק שני

בעקבות הרועים

הרמב"ם מדגיש במורה הנבוכים (ג, מז) כיצד באה התורה לשחרר את אנשיה מדעותיהם של המצרים ושאר עובדי אלילים בכך שהורתה על פולחן שבו נשחטות הבהמות. כך גם במהלך הסבריו לדיני בכור בהמה (ג, לט) מדגיש הרמב"ם את היות אבותינו מתאפיינים במקצוע רעיית הבהמות. המקצוע שהרבו לעסוק בו (והיה גם מקצועם של משה רבנו ודוד מלכנו) לא במקרה היה המרעה. מדובר בתפיסת עולם חשובה שבאה לידי ביטוי במקצוע שאדם בוחר לו. בניגוד לאלו שסגדו לבהמה החזקה כפי שנהגו המצרים (ראה תרגום אונקלוס לפסוק "...כי תועבה היא למצרים": "ארי בעירא דמצראי דחלין ליה עבראי אכלין". בראשית מד, לב), סגידה שהשפיעה גם על חלק מיוצאי מצרים והביאה לחטא העגל, וכנראה נבעה מחשיבות כוחה של הבהמה ששימשה מעין טרקטור של ימינו עבור החקלאי (ראה שבת קיח, ב: "מעולם לא קראתי לאשתי – אשתי, ולשורי – שורי, אלא לאשתי – בתי ולשורי – שדי"). אבות האומה ראו בבהמה עוצמה שהאדם צריך ללמוד להנהיג ("וַיַּחֲבֹשׁ אֶת חֲמֹרֹוֹ בראשית כב, ג). אסור לסגוד לעוצמה זו אלא ראוי ששכלו של האדם יהיה המנהיג

והמשפיע שיחליט כיצד ראוי לנהוג בעוצמות הבהמיות לצורכי העולם.

הדברים באים לידי ביטוי במשמעות שנותן האדם לחייו. בצורה טבעית נמשך האדם למהותו שמתבטאת בשכלו. כל אדם חפץ לדעת ולהבין את הנעשה מסביבו, אלא שכאשר הוא מבין שכדי לרכוש הבנה זו עליו להתאמץ ולשקוד על לימודיו בצורה מסודרת ועקבית נטייה אחרת שלו מצננת את התלהבותו – העצלות! (מו"נ א, לד הסיבה השלישית). גורם חזק יותר מהעצלות לאובדן אהבת הלימוד קשור בטיפוח תאוות הצד החומרי של האדם. ככול שהאדם מפנה יותר מתשומת לבו ועיסוקיו לתחום הנאות הגוף כך הוא מכבה את להט אהבתו לחוכמה ודעת (א, לד הסיבה החמישית). הדברים נכונים גם בכיוון ההפוך: אדם שהוקסם מעוצמת יופיים של החוכמות "שוכח" לפתע את צרכיו החומריים ולעיתים אף את ההכרחיים שבהם. כך מסביר הרמב"ם את יכולתו של משה רבנו להיות בהר סיני ללא מאכל ומשתה (ג, נא). והנה גם בחושים השונים יש כאלו שמרוחקים יותר מהשכל ויש שמרוחקים פחות: הראייה והשמיעה נחשבות לתכונות היותר עדינות, הן הקולטות מידע ממרחק רב יותר (א, מז), והן המסייעות בתהליך הלימוד של האדם. שאר החושים נחותים יותר, כשהמגושם שבהם הוא חוש המישוש. חוש זה כל כך מגושם עד שאריסטו הגוי כבר כינהו "החוש שחרפה הוא לנו" (ב, מ; ג, ח). מסיבה זו גם כשרצתה התורה לבטא בדרך משל את השגחתו של

הקב"ה על עולמו היא השתמשה בלשון של – וירא ה' – או – וישמע ה' – אולם לא בטעם ולא במישוש (א, מז), כיוון שחוששים אלו ידועים כנחותים אפילו אצל אנשים פשוטים. הפעילות הנחשבת לנחותה ביותר לפי גישה זו, הינה תשמיש המטה. חכמי תימן אף הביאו ראיה לכך מהעובדה שזו הפעולה היחידה שכשהאדם מתעסק בה הוא אינו יכול להתבונן במושכלות (כתבים, א, עמ' 351-352). גם מעלת הקדושה נקשרת בגדרים וסייגים שנעשים למאכל ובמיוחד לתשמיש (רש"י לויקרא יט, ב וכך הנושאים שכלל הרמב"ם בספר קדושה שבמשנה תורה). אולם לא הכול הסכימו לדעתו של הרמב"ם, ובסוגיה זו נולדה אחת המחלוקות המפורסמות בינו ובין הרמב"ן. הרמב"ן לא ראה בתשמיש פעולה נחותה כל כך. העובדה שזו הפעולה שמביאה חיים לעולם, והכתוב משתמש במילה "ידיעה" עבודה, שללה לדעתו את האפשרות שמדובר בפעולה מגונה (אגרת הקודש). סוגיה זו היוותה בשל כך את אחת מאבני המחלוקת בין חסידי הקבלה ומתנגדיה, שכן בספרות הקבלה מצויים ביטויים הלקוחים מתחום הצניעות עבור דימוי התהליכים המתרחשים בעולמות העליונים ותלמידי הרמב"ם התקשו לקבל מושגים אלו בעבור תחומים עליונים ומקודשים. נמצא ששני הצדדים התכוונו לשם שמים, אלא שהבדלי השפה בין רבותיהם שהאחד ראה תחום זה כנחות ומגונה ומשנהו ראה בו תחום נעלה וקדוש הם שהביאו את תלמידיהם למחלוקת קשות. יהי רצון שנלמד מכולם

את המכנה המשותף שהיה מוסכם עליהם: חשיבות התורה
ומצוותיה והרצון לעשות רצונו כרצונו, המקום יצילנו מכל
שגיאה ומכשול.

שעיר העזים ממכירת יוסף

פרשת מכירת יוסף היתה אחד הגורמים לכך שקורבנות הצבור באים מן השעירים. יש בכך תזכורת לחטאם הראשון של ישראל כצבור, אותה טבילה של כתונת האח בדם שעיר העזים. הרמב"ם הדגיש (מו"נ ג, מו) שטעם זה מבטא את העמדה העקרונית של התורה, לפיה כל חטא שנכשל בו אדם, צריך להפוך ולהיות תמרור אזהרה קבוע לאותו אדם, ולא רק עבורו אלא גם עבור זרעו אחריו. כשלוננו של אדם בחטא גילה על קיומה של מגרעת ופגם באישיותו בתחום ספציפי, ואם לא יזהר מעתה באותו תחום הרי הוא עשוי ליפול בו שוב ושוב. שנאת אחים הינה תחום מועד לפורענות בעם ישראל. ולכן יש תמיד לזכור ולהזהר משנאה זו בכל מפגש ציבורי, ולא בכדי חרב הבית השני דוקא בגלל חטא זה (וזהו המסר של מדרש עשרת הרוגי מלכות שבו מתואר כיצד אספו את כל עשרת חכמי ישראל יחדיו וגזרו עליהם מיתות משונות בעטיה של אותה מכירה קדומה, תיאור שכפשוטו אינו מתקבל על הדעת שהרי ידוע לנו שהריגתם אירעה בזמנים שונים).

עקרון זה שישנה מעין הטבעה של מידות האב בזרעו אחריו, בין לטובה ובין לרעה בא לידי ביטוי במקומות

נוספים. לדוגמה, חז"ל הצביעו על כך שהסגנון השווה בו מוצגות דינה ולאה (ותצא דינה... – ותצא לאה...), בא ללמדנו שהבת למדה את התנהגות אמה, מבלי לבחון את הסיבות שהביאו את אמה לנהוג כך, ובלשונו של הנביא יחזקאל "כאמה בתה" (טז, מד, וראה גם תנחומא וישלח, ו וב"ר פ, א). הנצי"ב בפירושו לתורה (העמק דבר, בראשית לד, כה; מט, ה) הצביע בצורה דומה על המשכיותן של תכונות האופי הייחודיות של השבטים אצל זרעם אחריהם. הקנאות הדתית מבית מדרשו של לוי בפרשת דינה (בניגוד לקנאות שמעון שבאה לדעת הנצי"ב בשל הקרבה המשפחתית) הופיעה אצל קרח, פנחס, שמואל והחשמונאים. בכך מתבאר גם המדרש שמביא רש"י (בראשית מט, ו) שיעקב אבינו ביקש שלא יוזכר שמו על בניהם של שמעון ולוי שימשיכו בדרכם, דרך שהיתה למורת רוחו של יעקב. גם המדרש על תפילתו וחששו המיוחד של משה שמא יהושע תלמידו יכשל בהוצאת דיבת הארץ ("יה יושיעך מעצת מרגלים", רש"י לבמדבר יג, טז), נבע לדעת אחד המפרשים מהעובדה שיהושע יצא מזרע יוסף שהביא את דיבת אחיו אל אביהם (ענף יוסף על מדרש תנחומא, שלח, ו. וראה עוד ר"ח שמואלביץ, שיחות מוסר, שנה ב', מאמר ח'). חז"ל מוסיפים ומסבירים (מגילה טו, א) את העובדה שבמקרא מצוין בשמו של אדם גם שם אביו, ולעיתים נוספים לו גם שמות סבו ואבותיו שקדמו לו. עובדה זו באה ללמד שאותו אדם היה ממלא מקום אבותיו בתפקידו

או במידותיו, ואין מעשיו רק תוצאה של אישיותו הפרטית בלבד. מכאן דרשו בעלי המוסר שמעלתו הגדולה של מי שמתקן מידה רעה שהיתה בו, נובעת מהעובדה שבתיקון זה הרי הוא מתקן גם את בניו ובניו שיבואו אחרייו ומידה מגונה זו לא תוסיף עוד לעבור במשפחתו. גם בקניית מידות טובות ציינו זאת חכמים, אם הצליח אדם להביא לכך שבמשפחתו יהיו מספר דורות רצופים של אנשי תורה, מכאן והלאה השגת התורה תהיה קלה יותר לדורות הבאים, שכן "תורה מחזרת על אכסניה שלה" (ב"מ פה, א).

ענין המשפחה מתגלה כגורם רב משמעות בחייו של האדם. חלק גדול מההשפעות הסובבות אותו לטוב ולרע נובע ממנו, עימם יצטרך להתמודד ובהם יוכל להעזר. כאן טמונה הסיבה לחשיבות הרבה שנתנו אברהם אבינו וכל חכמי ישראל לבדיקת המשפחה עמה עומד אדם לקשור את עצמו בבואו להנשא, וזהו המקום שבו אדם צריך לראות את יעדיו לתיקון הפגמים ולזהירות ממכשולים.

"שֹׁמֵר רִגְלֵיךָ כַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ אֶל בֵּית הָאֱלֹהִים..." (קהלת ד, יז)

נחלקו המפרשים בפירושו של פסוק זה, האם שלמה המלך בא להזהיר בו על ההתנהגות הראויה בבית ה', או שמא דבר זה ברור מכדי שיהיה צורך לדבר עליו, ושלמה רק הסתמך עליו ולימד שתמיד צריך האדם לשמור את צעדיו ממש כפי שהוא רגיל לעשות בהיותו בבית ה'. מבחינה לשונית ההבדל הוא בהבנתה של המילה "כאשר", האם היא תאור זמן: שמור עצמך בזמן שאתה הולך למקדש, או שמדובר בכף הדמיון: כמו שאתה עושה בהיותך במקדש.

הרמב"ם במורה הנבוכים (א, ה; לב) מביא משמעות נוספת שטמונה בפסוק זה, ולפיה שלמה המלך בא להזהיר מפני פנייה ללימודם של נושאים חמורים הנוגעים לסתרי תורה בקלות דעת, מתוך יוהרה של אדם המשלה את עצמו שביכולתו להבין את תחום הלימוד החדש ללא קושי.

הרמב"ם הזכיר כמה אנשים שמהם ניתן לראות כיצד הדברים מתקיימים: משה רבנו ורבי עקיבה הם הדוגמאות למי שהצלח להתקדם בצורה זהירה ונכונה, והדמויות המנוגדות להם: אצילי בני ישראל, נדב ואביהוא ואלישע בן אבויה. התחקות אחר סיפור חייהם יכולה להצביע על

כך שמושה ורבי עקיבה שהצטיינו במידת הענווה יכלו
 בקלות להקפיד על הסתרת פנים והתקדמות הדרגתית
 בשעה של התגלות, שכן היו מורגלים להיות עם הצאן,
 ועם צעירי התלמידים. לעומתם גדולי הקהל שהיו בני
 עשירים ובני משפחות מיוחסות נכשלו בקלות, שכן הורגלו
 לראות את עצמם כנבחרים העם וכראויים ביותר לכל דבר
 מרומם. נמצא שהשפלות בתחילת הדרך היא מידה טובה
 שמרגילה את האדם למידת הענווה ובכך מכשירה אותו
 להיות ראוי ללימודים האיכותיים והנעלים יותר. ולכן אמרו
 חז"ל: "היהרו בבני עניים שמהן תצא תורה" (נדרים פא, א).
 נטייתם של צעירים רבים לעסוק בתחומים עמוקים
 של תורת ישראל, צופנת בחובה סכנות גדולות. דווקא
 המשיכה לקודש עשויה להכשיל את הלומדים הצעירים,
 ולכן בפתיחת משנה תורה הקדים הרמב"ם הדרכה זו (הלכות
 יסודי התורה סוף פרק ד'): "...אין ראוי להטיל בפרדס, אלא
 מי שנתמלא כרסו לחם ובשר; ולחם ובשר זה, הוא לידע
 באור האסור והמתיר וכיוצא בהן משאר המצוות. ואף על
 פי שדברים אלו, דבר קטן קראו אותם חכמים, שהרי אמרו
 חכמים דבר גדול מעשה מרכבה, ודבר קטן הויה דאביי
 ורבא; אף על פי כן, ראויין הן להקדימן: שהן מישבין דעתו
 שלאדם תחלה, ועוד שהן הטובה הגדולה שהשפיע הקדוש
 ברוך הוא לישוב העולם הזה, כדי לנחל חיי העולם הבא.
 ואפשר שידעם הכל: גדול וקטן, איש ואשה, בעל לב רחב
 ובעל לב קצר." אדם שלא מקפיד לעלות תחילה במדרגות

קטנות דומה לילד קטן שמנסה לאכול מזון שגופו עדיין לא למד לעכלו (מו"נ א, לב-לג), לא זו בלבד שלא יבנה את גופו בעזרת מזון זה אלא הוא אף יגרום להקאת כל שבקיבתו כולל מזון אחר שהיה ראוי לעכלו, ונמצא שהזיק לעצמו. רבים נוטים לעסוק במחשבת ישראל ומואסים בלימוד הלכות. יש בלימודי מחשבה נושאים מרתקים ונדמה לכל אדם שהוא מבין כל מה שנאמר בהם. הלכה לעומת זאת דורשת שינון מתמיד וירידה לעומק ההבדלים הדקים בין מקרה אחד למשנהו, הבחנה הדורשת מאמץ ועמל, ופעמים רבות נותרת שאלה לגבי אחת ההלכות. הרמב"ם הדגיש (א, לב) שאין לראות בקשיים אלו סיבה להשתמטות מלימוד, אלא רק לדרוש הקפדה על לימוד נכון. אדם צריך לדעת את מגבלותיו ולפעול בהתאם להן. אין במגבלות סיבה אמיתית להימנעות ולבטלות. העיסוק בהלכות אף שהוא קשה יותר, הרי הוא מעניק ללומד הרגלי למידה וחשיבה נכונים. בהדרגה הוא יגלה שישנם רעיונות העומדים ביסודה של כל הלכה וכך יקנה לעצמו לאט לאט השקפת עולם מגובשת ושלמה. פיתוח עצמי נכון מתחיל מקנייתן של ידיעות התורה, כשלאחר מכן הלומד פונה להתבונן בהן ולדלות מהן את חוכמת התורה (ראה מו"נ ג, נד). בהלכותיו של הרמב"ם הדברים ניכרים בכך שהרבה לסיים את ספריו בהלכה שיש בה היבט מחשבת־רעיוני על אותו נושא. מי שהרבה להשתמש בעקרון זה היה הרבי מלובביץ שברבים משיעוריו על הרמב"ם (לדוגמה בספרו יין מלכות) ניתן

לראות כיצד הם בנויים משלושה שלבים: שלב של סקירה
הלכתית, שלב שני של הגדרת העקרון המחשבתי שעומד
מאחורי ההלכה, ושלב שלישי שמסיק מאותו עקרון הנחייה
מעשית לחיי האדם.

מה באמת אדם רוצה?

אחד מי"ג יסודות האמונה שניסח הרמב"ם היא הקביעה שיש לאדם בחירה חופשית לבחור את הדרך בה ילך. אולם לעתים נדמה שחופש הבחירה שלנו איננו לגמרי בדינו, אולי מכיוון שלא תמיד ברור מה אנחנו באמת רוצים. ההלכה מציגה בפנינו תמונה שבמבט ראשון נראית לא סבירה, היא מאפשרת לעתים לכפות אדם לרצות דבר שמנוגד לרצונו. לדוגמה, אדם שהתנדב להביא קורבן עולה ורוצה לחזור בו כיוון ששינה את דעתו, עדיין חייב להביא את שהתנדב ובית הדין יכפהו להביא קורבן, אף על פי שקורבן כזה צריך להביא מרצון. כיצד אם כן יבוא קורבנו מרצון? כופין אותו עד שיאמר רוצה אני (רש"י לויקרא א, ג). כך גם בגירושין ניתן לכפות אדם לגרש את אשתו למרות שהגירושין חייבים להיות ברצונו של הבעל (בתנאי שהדיינים השתכנעו שיש לסיים את הקשר של שני בני הזוג), וגם כאן הפתרון הוא שיכפו אותו עד שיאמר רוצה אני (הלכות גירושין ב, כ). הרמב"ם עמד כבר את התמיהה שקיימת בהלכה זו וההסבר שהביא לה גם הוא דורש הבנה. הרמב"ם קבע ש"שֵׁאִין אוֹמְרִין אָנוּס, אֶלָּא לְמִי שֶׁנִּלְחֶץ וְנִדְחַק לַעֲשׂוֹת דָּבָר שֶׁאֵינוּ חַיִּב מִן הַתּוֹרָה לַעֲשׂוֹתוֹ, כְּגוֹן

מִי שֶׁהָכָה עַד שֶׁמָּכַר אוֹ נָתַן, אָבֵל מִי שֶׁתִּקְפוּ יָצְרוּ הָרַע
לְבַטֵּל מִצְוָה אוֹ לַעֲשׂוֹת עֲבֵרָה, וְהָכָה עַד שֶׁעָשָׂה דְּבַר שֶׁחֵיֵב
לַעֲשׂוֹתוֹ אוֹ עַד שֶׁנִּתְרַחַק מִדְּבַר שֶׁאָסוּר לַעֲשׂוֹתוֹ, אֵין זֶה
אָנוּס מִמֶּנּוּ [= מאִיתָנוּ], אֲלֵא הוּא אָנֹס עַצְמוֹ בְּדַעְתּוֹ הָרָעָה.
לְפִיכָךְ מִי שֶׁאֵינוֹ רוֹצֶה לְגַרֵּשׁ, מֵאַחֵר שֶׁהוּא רוֹצֶה לְהִיּוֹת
מִיִּשְׂרָאֵל, רוֹצֶה הוּא לַעֲשׂוֹת כָּל הַמִּצְוֹת וּלְהִתְרַחַק מִן
הָעֲבֵרוֹת, וַיָּצְרוּ הוּא שֶׁתִּקְפוּ. וְכִיּוֹן שֶׁהָכָה עַד שֶׁתִּשֶּׁשׁ יָצְרוּ
וְאָמַר, רוֹצֶה אֲנִי, כָּכָר גָּרֵשׁ לְרִצּוֹנוֹ". כְּלוּמַר הֶרֶמְב"ם מֵתֹאֵר
כֹּל אָדָם מִיִּשְׂרָאֵל כְּבַעַל רִצּוֹנוֹת מְנוּגָדִים – רִצּוֹן אֲמִיתִי
(הֶרֶצּוֹן לְהִיּוֹת מִיִּשְׂרָאֵל שְׁעוֹשִׂים אֶת הַמִּצְוֹת וּמִתְרַחֲקִים
מֵעֲבֵרוֹת) וְלַעֲוֹמָתוֹ רִצּוֹן מִדּוּמָה שְׁאוֹתוֹ הוּא מִכְנָה דַּעַה רַעָה
אוֹ יֵצֵר שֶׁתּוֹקֵף אֶת הָאָדָם. כֹּאשֶׁר הָאָדָם מוֹכָה וַיָּצְרוּ מוֹתֶשׁ,
רִצּוֹנוֹ הָאֲמִיתִי חוֹזֵר לְשִׁלוּט בְּדַעְתּוֹ. אֲלֵא שִׁידוּעָה הַגְּמֵרָא
שֶׁמֵּתֹאֵרֶת לְכֹאדוּרָה מִצַּב הַפּוֹךְ לְגִמְרִי וְבוֹ קוֹשֵׁי הַיִּיסוּרִין יִכּוֹל
לְהַעֲבִיר אָדָם עַל דַּעְתּוֹ הַיְּהוּדִית. הַגְּמֵרָא אוֹמֶרֶת שֶׁאִילוֹ
הָיוּ מַלְאָכִים אֶת חֲנַנְיָה מִיִּשְׂאֵל וְעִזְרִיָּה בִּמְקוֹם לְהַשְׁלִיכֵם
לְכַבְּשֵׁן הָאֵשׁ הֵם הָיוּ נִשְׁבָּרִים וְלֹא הָיוּ עוֹמְדִים בְּנִיסוּין
הַקֶּשֶׁה שֶׁל קִידוּשׁ הַשֵּׁם (כְּתוּבוֹת לֵג, ב). כִּיֵּצֵד אִם כֵּן קִבַּע
הֶרֶמְב"ם שֶׁהַכִּפְיָה לְקִיּוֹם מִצְוֹת הִיא הִיא הַחוֹשֶׁפֶת אֶת
רִצּוֹנוֹ הָאֲמִיתִי שֶׁל הָאָדָם? לְכֹאדוּרָה כֹּל כִּפְיָה יִכּוֹלָה לְאַלֵּץ
אָדָם לְנַהוֹג בְּצוּרָה שְׁאֵין לָהּ וְלֹא כְּלוּם עִם דַּעְתּוֹ. אוֹלֵם
יִשְׁנָה רֹאיָה חִזְקָה לְקִבְעֵתוֹ שֶׁל הֶרֶמְב"ם מִמִּבְחַן הַזְּמָן.
כְּשֶׁאָדָם יֵבִיט אַחֲרֵיהּ עַל מַעֲשָׂיו יִשְׁנוּ הַבְּדֵל גָּדוֹל בֵּין שְׁנֵי
מִצְבֵּי הַכִּפְיָה שֶׁתִּיאָרְנוּ. מִמְּרַחֵק שֶׁל זְמָן נוֹכַח לְרֹאוֹת שֶׁאֵכֵן

הכפייה חשפה את רצונו האמיתי של האדם רק כאשר הכפייה הייתה לעבודת שמים. כאשר אדם העדיף את תאוותיו הגשמיות או הרגשיות על פני מצוות התורה, הרי שהוא עתיד להתחרט על החלטותיו לאחר זמן, שכן הרווח שקיבל מתאוותיו זמני ואינו מותיר לו לאחר זמן שום רווח ממשי. לעומת זאת כאשר בחר במצוות הרי שמצבו הפוך. ככול שיתארך הזמן וייעלמו אותם תאוות שהעסיקו אותו כך ישמח בבחירתו הערכית. כך קורה כשכופים אותו לגרש את אשתו. הרגשות שעוררו אותו להתעמת עם אשתו ולצערה כשחייהם עלו על שרטון במקום להיפרד ממנה ולפתוח בחיים חדשים, הם רגשות בני חלוף. לאחר כמה שנים הוא רק יודה לדיינים שאפשרו לו להתנתק מהעבר ולהיבנות מחדש עם אשה אחרת בצורה יעילה ונכונה. הנחת היסוד שהציב הרמב"ם בדבריו הייתה שכל יהודי רוצה לקיים את מצוות הקב"ה אלא שלעתים במקרה נקודתי הוא אינו עומד בפני יצרו. אולם מה היה אומר הרמב"ם על אנשים שכלל אינם רוצים לקיים שום מצוה מן המצוות? האם גם לגביהם היה אומר שרצונם האמיתי הוסתר על ידי תאוותיהם? יש מהפוסקים שאכן סבורים שליהודי כזה לא תועיל כפיית בית הדין שכן אין לו רצון להיות יהודי כלל, אחרים סבורים שלכל יהודי יש נקודה פנימית טהורה והיא כל כך געלמת לעתים בשל השקיעה בתאוות שקשה לראותה אולם היא קיימת ויכולה להתגלות בכפיית בית הדין גם אם הוא עצמו אינו מודה בקיומה

(ראה מאמר חז"ל: "לא עבדו ישראל ע"ז אלא להתיר להם את העריות", סנהדרין סג, ב). יהי רצון שיסייענו המקום על מעשה רצונו ויעשה רצונו כרצונו.

והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה (במדבר יב, ג)

הלצה ידועה מספרת על בחור ישיבה שכל הצעות השידוכים שהביאו בפניו לא הניחו את דעתו, לבסוף קרא לו המשגיח וייעץ לו שיחזור על שער הענווה בכמה ספרי מוסר. לאחר זמן מה כשהמשגיח ראה שדבר לא השתנה פנה אליו שוב ושאלו אם שמע לעצתו, הבחור ענה לו שאכן כך עשה אולם מצבו רק החמיר שכן אם קודם לכן התקשה למצוא בחורה שתתאים לכשרונותיו הגדולים הרי שעתה קשה הדבר כפל-כפליים שהרי עוד מעלה נוספה לו והוא גם עניו בנוסף לכל.

אחד משבחיו של משה רבנו היתה ענוותנותו המופלגת, אולם רבים התקשו להבין כיצד מתארת התורה את משה בשיא הענווה כאשר הוא הרשה לעצמו לא רק לדרוש בפני כל הקהל, אלא אף להוציא להורג בצורה נחרצת (לאחר חטא העגל), וללחום על כבודו בשעה שקרח ועדתו פקפקו על מעמדו ומעמד אחיו בהנהגת ישראל? אצל משה לכאורה השאלה עולה בצורה החמורה ביותר שכן בתורה שהעתיק עבורנו כתוב במפורש שהוא העניו מכל בני האדם, ואם כן לאחר שנודעו לו הדברים כיצד הוא יכול להמשיך

בענוותנותו. ענוה לכאורה היא מצב שבו אדם אינו רואה את עצמו נעלה וגבוה משאר אנשים?

כפי הנראה טמונה הבעיה בהבנה נכונה של מידה חשובה זו, וישנן כמה גישות להסברתה בצורה נכונה. גישה אחת (אגרת הרמב"ן וספר מסילת ישרים של הרמח"ל) סבורה שהאדם החכם מבין שהדבר הקובע לפני הקב"ה איננו החכמה, העושר או הישגים אחרים שיש לאדם. הדבר המשמעותי הינו עבודתו לשמים, ממילא כאשר הוא מגלה שהוא חכם יותר מאחרים אין הדבר נותן לו עדיפות כלשהי על חברו אלא מחייב אותו יותר כיון שממנו מצפים ליותר. אפילו במקרה שחברו נראה כמי שעשה פחות מצוות ממנו עדיין יתכן שהדבר נובע מעיכובים שבגללם לא הצליח להרבות מצוות כמוהו, ומכיון שאין אתה יכול לדון את חברך עד שתגיע למקומו הרי שתמיד יתכן שהוא זכאי ממך.

מדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ג, נב) ניתן להציע תשובה אחרת, ולפיה החכם יכול לדעת את מעלתו וחשיבותו היתרה על הסובבים אותו, אולם עדיין הדבר לא יביאו לידי גאווה והוא ישאר עניו, בשל הבנתו שערכו הגדול ככל שיהיה עדיין השאירו דל מאוד ביחס לדבר היחיד שחשוב במציאות כולה – הקב"ה. האדם השלם מבין שכל הערכות או חוסר הערכות של בני האדם הסובבים אותו איננה משמעותית כלל. הדבר המרכזי בחייו הינו מעמדו לפני בוראו, וכשיצליח להגיע למעלת "שויתי ה' לנגדי תמיד", יהפכו כל תגובותיהם של הסובבים אותו לחסרות

השפעה עליו. מעתה יוכל לשקול ולפעול בצורה עניינית ומושחרת את מה שעליו לעשות, גם אם תהיה זו הנהגה של ציבור גדול, ולא יהיה לו שמץ גאווה על מעשיו. ביטוי נאה לכך אנו מוצאים במקרא שהכתוב משבח את יהושפט מלך יהודה שגבה לבו בדרכי ה' (דבה"י ב, יז, ו). זו אינה הגאווה המתועבת בדברי חז"ל, זוהי הגאווה הראויה שבה אדם יודע ועושה את מה שעליו לעשות בעבודתו לאלוהיו (לפי חלוקת שלמויות האדם שעשה הרמב"ם במו"נ ג, נד ההסבר הראשון שהצגנו רואה את הענוה כשייכת לתחום השלישי שהוא שלמות המידות שמעלתן בעיקר לחברה, ולפי ההסבר השני היא שייכת לתחום הרביעי, תחום המעלות ההגיוניות שהם הכרת האדם את מעמדו לפני הקב"ה. תחום שבו ההתקדמות מועילה לאדם עצמו).

אחת הטעויות הידועות במידת הענוה היא שדוקא אדם שהגיע להכרה במיעוט ערכו לפני הקב"ה עשוי להכשל ביחסו לחברו, שכן גם כבודו של חברו הפך להיות חסר חשיבות בעיניו. כאן צריך לזכור שלאחר שר' עקיבה אמר ש"ואהבת לרעך כמוך" הוא כלל גדול בתורה, עמד בן עזאי ואמר שישנו כלל גדול מזה והוא הפסוק בבראשית (ה, א): "זה ספר תולדות אדם... בדמות אלהים עשה אתו" (ספרא, קדושים, ד, יב) וכוונתו היתה שלפי הכלל של ר' עקיבה יכול אדם לכאורה לזלזל בכבוד חברו אם הוא נוהג כך כלפי עצמו, אולם לפי הפסוק השני גם אם אינו מקפיד על כבוד עצמו עדיין חייב הוא לנהוג זהירות כלפי חברו, שכן

הדבר מתחייב מעצם היותו יצור חשוב, יצור שנברא בדמות אלהים (מהי דמות זו ראה מו"נ א, א). כל אדם צריך לדעת שגם אם הגיע להכרה במיעוט ערכו, עדיין חייב הוא לנהוג כבוד בחברו בשל רצונו של הקב"ה שננהג כך. הדבר דומה לכיבוד הורים ומוראם, שגם אם הוריו של אדם כבר חסרי כח וחולים עדיין הוא צריך לנהוג כלפיהם בכבוד ואף במורא, משום שאין מדובר ביראה שמא הם יענישוהו, אלא ביראתו מפני הקב"ה שציוה על ההתייחסות אליהם בציווי חמור.

נספח

על טובה המושלם של הבריאה

בתיאור בריאתו של העולם הדגישה התורה אחרי כל שלב שהיה בו כיצד הקב"ה ראה [=בחן] את אשר עשה ומצא "כי טוב". ביום השישי נבראו בעלי החיים של היבשה ונמצאו גם הם טובים (א, כה), אחריהם נברא האדם ועליו לא נאמר "כי טוב", כיוון שייחודו של האדם בכך ש"ממנו לדעת טוב ורע" (ג, כב), כלומר הוא מעצמו קובע אם יהיה צדיק וטוב או רשע ורע (אונקלוס במקום וכן הרמב"ם בהלכות תשובה ה, א). בסיום היום השישי אומרת התורה שהקב"ה בחן את הבריאה בכללותה "והנה טוב מאד" (שם, א, לא). התחבטו חכמינו במדרש רבה ט' מהו הדבר שהתווסף כעת והביא את הבריאה למעמד של "טוב מאוד"? הצעות שונות הובאו במדרש: "בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב: והנה טוב מאד – והנה טוב מות" (שם ה). ברור שבספר התורה של רבי מאיר לא יכולות היו להיכתב מלים אחרות, אלא שהיה בכתביו האישיים פירוש כזה (ראה מו"נ ג, י). הדברים מוכחים גם מהמשכו של המדרש שמספר על רבי שמואל בר נחמן ששמע בהיותו רכוב על כתפו של זקנו כיצד ר"ש בן אלעזר יושב ו"דורש" בשם רבי מאיר: "הנה טוב מאד –

הנה טוב מות". מדובר אם כן במדרש שדרש רבי מאיר על הפסוק. אולם עדיין מדרש זה צריך לימוד: כיצד יתכן שהמוות המוכר לכולנו כמרכיב רע, כואב ומפחיד יהפוך את הבריאה כולה מדבר טוב לדבר טוב מאוד?

הרמב"ם (ג, י) הדגיש את הצורך להבחין בין דבר שלילי באמת לבין מצב בו חסר דבר חיובי אולם הוא איננו שלילי, הוא תואם את מה שקרוי בלשוננו, אפס" או מצב נייטרלי. החושך לדוגמה, איננו מהות שלילית אלא חוסר באור. כאב לעומת זאת, הוא מצב שלילי ולא רק העדר תחושת הנאה. הבחנה זו עמוקה ובעלת השלכות רבות, שכן היא מביאה להבדלה ברורה בין כאבי אדם פצוע שדורשים התמודדות ממשית לבין כאבי תסכול של אדם שהופלה לרעה ולא ניתן לו מענק כפי שקיבלו חבריו. תסכולו של אדם זה אינו אלא תוצאת דמיונו. במציאות הממשית אין לו סיבה שתחייב אותו לסבול! מסקנה קשה לכאורה, אולם לאחר שמתרגלים אליה יש בה ראייה חדשה שיכולה לתת לאדם הגנה מפגיעות דמיוניות שמופנות כלפיו, ההגנה טמונה בידיעה שבסוג זה של טרדות הכול תלוי רק במחשבתו.

מה הועילה לנושא שלנו הבחנתו של הרמב"ם? הקב"ה עושה רק טוב, כיוון שזוהי מהותו, אולם הוא לעיתים מניח מקום ללא עשייה, ובכך הוא מאפשר לרע להופיע. בבריאת החומר נעשתה פעולה טובה אלא שלא ניתנה לחומר עמידות תמידית, הוא זמני בלבד ונוטה כל העת להתקלקל. חוסר העמידות של החומר הוא מאפיין טוב עבור העולם,

כיוון שהתחלופה שנדרשת מכך מאפשרת התחדשות ושינוי למצבים מתקדמים יותר. מצב של קיבעון יכול להביא את העולם לקפיאה ולעמידה במקום. רק הסופיות של כל דבר מכריחה ליצור ולמצוא חלופות כדי לקיים את הדברים החשובים, ומביאה אנשים לפעול לפני שהזדמנויות שמצאו יחלפו להן.

רבי מאיר טען שעל אף שלאדם הפרטי המוות הוא מפגש קשה, בהסתכלות כוללת ומערכתית ניתן לראות שדווקא הוא, ובמיוחד כאשר הוא בא במפתיע, הוא המרכיב שהופך את הבריאה להיות בשיא שלמותה. המדרש מוסיף ומביא שתי דוגמאות נוספות שמראות כיצד ניתן למצוא את חשיבותן של תופעות קשות. רב שמואל בר נחמן (שם ז') אומר שטוב מאוד זהו יצר הרע! "שאלולי יצר הרע, לא בנה אדם בית, ולא נשא אשה, ולא הוליד, ולא נשא ונתן". כלומר בלי המשיכה לדברים אלו העולם לא היה נבנה, הבעיה איתם מופיעה כשלא מעמידים להם את הגבולות המתאימים. הצעה נוספת לפסוק ניתנה על ידי רב הונא שאמר: "טוב מאד, זו מדת יסורין. וכי מדת יסורין טובה מאד אתמהא?! אלא, שעל ידיה הבריות באים לחיי העולם הבא". אפילו יסורים תורמים לאדם המתייסר, כשהוא מבין מהם את מעמדו לפי יוצרו ושב אליו בצורה נכונה יותר. נמצא שבכל הדוגמאות הוצגה תופעה שמוכרת לנו כשלילית, אולם עם הבנת תרומתה לעולם היא הופכת לפתע להיות זו שמביאה את הבריאה לשיא תכליתה.