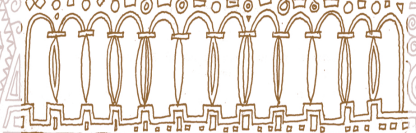


עפכע רב

גליון חודשי מתורתו
של הרב עדין
אבן-ישראל שטיינזלץ

גליון סיון תשכ"ה



ת"ר ב"ב
ב"ד י"ד
ש"ס





הקדמה



בעוד כמה ימים נחגוג יחד עם כל עם ישראל את זמן מתן תורתנו. אנחנו נמצאים כעת, אם כן, בימי ההכנה, בשלב ההקדמות. בתוך התורה עצמה אין אנו מוצאים הקדמות, התורה מתחיל מ"בראשית", המשנה מ"מאימתי" בלי התחלה ובלי סוף. עם זאת, יש והתורה נזקקת להקדמה, נזקקת למבוא, למרחב שממנו יהיה אפשר לפסוע פנימה על מנת שלא לצאת עוד לעולם.

את מפעל חייו של הרב עדין אפשר להגדיר כעומד בדיוק על הנקודה הזו של ההקדמה. הרב היה 'בעל ההקדמות' לא רק בגלל שכתב את ה'מבוא לתלמוד', לא רק בגלל שכתב הקדמות לכל מסכת ולכל פרק בש"ס, לכל ספר בתנ"ך ולכל כך הרבה חיבורים אחרים. הדברים הולכים הרבה מעבר לכך: הרב עדין, במובנים רבים עיצב את עצמו, את כתיבתו, את אישיותו התורנית והחינוכית כהקדמה, כמישהו המנסה להעניק לכל יהודי קרש קפיצה, נקודת זינוק, נקודה שממנה הוא יוכל להיכנס פנימה אל התורה. ההקדמות והמבואות שהרב העניק לנו בכתב ובעל פה הן מלאכת מחשבת שיש בה הרבה יותר מאשר איסוף של הידע הבסיסי הנדרש לפני הכניסה לנושא כזה או אחר, הרבה למעלה מזה, ההקדמות של הרב הן נקודת תצפית על התורה, על הקבלה, על החסידות, על התלמוד ועל היהדות בכלל. נקודת התצפית הזו יקרה מפנינים משום שהיא מהווה מעין מפה יסודית שבתוכה יש לא רק שרטוט של השבילים אלא גם ואולי בעיקר הגדרה של המבוקש, של הדבר שאותו אנחנו מחפשים.



מפעל האדירים הזה לא היה רק מפעל ספרותי אלא אישיותי. הרב עדין אמר פעם שאנשי כנסת הגדולה הם אולי קבוצת החכמים המשפיעה ביותר על היהדות ועם זאת איננו מכירים לא את שמותיהם ואף לא את חידושיהם. הסיבה לכך, אמר הרב, היא בגלל שהם הצליחו באופן מלא כל כך. היהדות שבידינו טבועה באופן מלא כל כך בחותמם של אנשי כנסת הגדולה עד שאין לנו נקודת תצפית ממנה נוכל להתבונן בפועלם. בדומה לכך, הרב עדין במפעל ההקדמות שלו, המעיט את עצמו, השקוט את קולו, שם את עצמו כמדבר, וניסה עד כמה שיכל להיות אספקלריה מאירה שדרכה יוכל האור של התורה לעבור עם כמה שפחות פילטרים. הרב חידש חידושי תורה רבים בכל מקצועות התורה אבל החידוש הגדול הוא אולי החידוש שלעוצם חידושו אינו נראה כלל כחידוש. דוק ותשכח.

אנו מקווים שמשוהו מהאור הזה עובד גם בדפים שלפניכם.

יהי רצון שנזכה לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות, כולנו כאחד, כל עם ישראל מקטון ועד גדול, יחד ננסה שוב להתחיל ולהיות ממלכת כהנים וגוי קדוש.

חג שמח!

המערכת: יאיר שוורצפוקס ואהרן בילט

השתתפו בהפקת הגיליון: נתנאל איתי

להרשמה והצטרפות להפצת הגיליון ולתרומות ניתן לפנות למספר: 054-301-6657

TalmideiHarav@gmail.com

עיצוב גרפי: עיצובי שיר' 052-8954475

תוכן עניינים

חג השבועות

- 7.....מאמר - חירות על הלוחות -
- 12.....על משמעות מתן תורה בתורת החסידות
- 17.....ליקוטי הרב לחג השבועות
- 25.....יהיב לן אורייתא - שיחה לשבועות

על התורה

- 39.....כבודה של תורה - נאום
- 42.....על הלכה ואגדה - מאמר
- 47.....חידושי תורה וחידושי עולם - נאום

סיום

- 51.....'רבי אליעזר' - סיפור

תג העבדות



”

על הפסוק "לא בשמים היא" אומרים חז"ל, שאם התורה היתה בשמים, היה עלינו לבנות סולמות בכדי להגיע אליה. "לא מעבר לים היא", אבל אם היא היתה מעבר לים, היה עלינו לשוט באניה. גם עד לשמים וגם עד מעבר לים, יש מרחק מוגדר שניתן לגישור - אם לא עכשיו אז בעוד שנה, ואם לא - אז בעוד עשרים אלף שנה; העיקר הוא, שאפשר לעבור את הדרך הזו, ואם הדבר אפשרי יש טעם לציפיה. המרחק בין האדם לבין הקב"ה, לעומת-זאת, הוא מרחק אינסופי, ומשום-כך ההבדל בין הרחוק והקרוב הוא חסר משמעות.

גם כעבור אלף דורות, כאשר הכלים יהיו יותר צחים, כאשר האנושות תהיה יותר דקה ומעודנת, הפער האמיתי יישאר בעינו. האדם יישאר לעולם בצד אחד של המציאות, והקב"ה בצד האחר.

לשם נתינת התורה, הקב"ה צריך לרדת אל תוך העולם, אל תוך המציאות שלנו. פירושה ומשמעותה של ירידה זו הוא שבירה של חוקי הטבע, שבירה של ההדרגתיות. מתן תורה איננו יכול לקרות באופן הדרגתי, מתן תורה הוא קפיצה מהותית מצד אחד של ההווה לצד השני. אשר על-כן, כיוון שזוהי קפיצה שמעבר לדרגות, השכלול הנוסף, והעליה לדרגה גבוהה יותר מאבדים את כל חשיבותם. מצבו ומהותו של המקבל אינם בעלי חשיבות כלל אל מול הגילוי הגדול, אל מול שבירת המציאות שמתרחשת במתן תורה.

”

(מתוך המאמר: 'דבר ציווה לאלף דור')

חירות על הלוחות

ביכורי קציר חיטים

לכל אחד משלושת הרגלים ישנה משמעות כפולה - כחגי טבע וכמועדים היסטוריים. חג הפסח הוא חג האביב וגם חג יציאת מצרים; חג השבועות הוא זמן מתן תורה, כשם שהוא יום הביכורים - "ביכורי קציר חיטים", וסוכות - חג האסיף, נעשה גם זכר לסוכות בהן ישבו אבותינו בתקופת הנדודים שלאחר יציאת מצרים. המשמעות הכפולה הזו של החגים, מופיעה במקרא תמיד כמהות אחת, בלא שתהיה הבדלה בין הצדדים שבתוכן החג.

היחס בין שתי המשמעויות ושני הפנים של שלשת הרגלים, איננו יחס חיצוני-מקרי בלבד, אלא ביטוי לתפיסה אחדותית של המציאות. לפיכך, יש טעם להבין כל אחד מצדיהם, מתוך ההארה הנובעת מן הצד השני, ועל-ידי כך אפשר לקבל תמונה שלימה של מהות החג.

חג השבועות קרוי במקורות בכמה שמות. מצד אחד הוא מכונה 'זמן מתן תורתנו' ומצד שני - 'חג הבכורים', על שום שביום זה מביאים את בכורי קציר החטים לבית המקדש. עם זאת, שמו הראשי של החג הוא 'שבועות', לאמור: חג זה הוא השלמה לחג הפסח, כאשר שבעה שבועות לאחר הפסח, חוגגים את חג השבועות. אם להשתמש במשמעות מאוחרת יותר, הרווחת בדברי חז"ל: חג השבועות הוא יום העצרת, שהיה ראוי להיות בסופו של חג הפסח. שני חגים אלו משלימים זה את זה מבחינת תכנם - שניהם חגי ראשית היבול, כאשר לאחר יגיעותיה וסכנותיה של השנה החקלאית, מגיעים אל הימים בהם אפשר כבר להנות מיבולי השנה. בחג האביב - השעורה החדשה, ואילו בחג השבועות מציינים את זמן בכורי קציר החטים.

בשני החגים יש, אפוא, מהות ותוכן יסודי אחד: אלה הם חגי הודאה, על שהגענו לראות את תוצאותיהן של



ההכנות והעמל של הזמן שעבר למן ראשית השנה.

שני החגים הם המשך אחד, המתחיל בפסח ומסתיים בשבועות, ויש בהם גם קו עליה מסוים. בחג האביב, בו חוגגים את יבול השעורה הראשון, אין השמחה שלימה עדיין, שהרי לאמיתו של דבר השעורה איננה מאכל אדם. אף על פי שניתן לאכול פת העשוי לחם שעורים, הרי זו פיתם של העניים שבעניים, פת הנאכלת בזמני רעב ומצוקה, אך בדרך כלל "השעורים והתבן לסוסים ולרכש". לחם שבני אדם אוכלים אותו, ואפילו פת קיבר, אינו אלא לחם חיטים. מתוך כך מובן, שגם כאשר יבול השעורה עלה יפה, יש עדיין תקופת המתנה של שבעה שבועות, שבועות שיש בהם עדיין מקום להרבה דאגה ותוחלת, עד להבשלת היבול הראשי - יבול החטים. רק אז יכולה להיות שמחה שלימה - חג העצרת של הפסח, חג השבועות.

חרות - לשם מה?

לשני החגים הללו יש, בד בבד עם משמעותם הטבעית-הארצית, גם משמעות כללית והיסטורית. חג הפסח הוא בעיקר זכר ליציאת מצרים - חג החירות, ואילו חג השבועות הוא יום מתן תורה. גם

במשמעותם 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 במבנה השלילי - כשלילתה של ההתבוללות, כשלילתה של גלות מצרים, כשלילת הגדרתם של היהודים כסוג מסוים של מצרים. שבועות הוא, לעומת-זאת, זמן קבלת התורה - שהיא הגדרתו החיובית של העם היהודי, קביעת מהותו העצמית וקביעת מטרת חייו והכיוון אליו הוא פונה.

אם חירות היתה מושג שלילי בלבד של העדר עבדות - הרי השחרור מן העבדות מקנה, כשלעצמו, את החירות. אולם לחירות יש גם תוכן חיובי, ותוכן זה איננו נוצר על-ידי הורדת העול בלבד. שעבוד הוא מצב שבו אין אדם (או אומה) עושה מה שלבו חפץ, אלא את הדברים שאחרים אומרים לו לעשות. מצב של חירות הוא, כשיכול אדם לעשות את שלבו חפץ, לחיות את חייו שלו. אולם לשם-כך חייב הוא לחפוץ בדברים משלו, חייב הוא שיהא לו תוכן חיים משל עצמו.

הנקודה הזו איננה שייכת דווקא בבני אדם או בהערכות מיוחדות



רבה בתוך מאמר מפורסם של חכמינו, הדורשים את הכתוב "חרות על הלוחות" - "אל תקרא 'חרות' אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה". הפרדוקס המצוי באמרה זו, הוא הפרדוקס של החירות כשלעצמה. מי שאינו עוסק בתורה, מי שאין לו תורה - אין לו חיים עצמיים משלו. העובדה שאין עליו כרגע עולו של שעבוד זר הנראה לעין, בעצם אינה משנה לגביו. שהרי מה יעשה בחירות זו שלו, כשאין הוא לאמיתו של דבר רוצה משהו מסוים לעצמו? ועל-כן בהכרח, מטבע הדברים, הוא חוזר ומשעבד את עצמו שוב לבית העבדים, לכל מי שיהא אדון לו, לכל מי שיקבע בשבילו מה לעשות וכיצד לפעול.

השלמת הגאולה

מתן תורה הריהו, אפוא, גמר התהליך של פריקת עול השעבוד ממצרים. בחג הפסח יש אך ורק חופש במובן השולל של המילה, ויש צורך בחג השבועות, חג מתן תורה - כדי לקנות את החירות - לתת תוכן חיובי, תוכן עצמי לעם היהודי. משעת מתן תורה ואילך יש לו חירות של אמת.

אין כל קיום במציאות ערטילאית וחסרת גוף בכל תחום. על-כן חייבת הגאולה הגופנית להיות ראשונה. חייב להיות עם יהודי, שיוכל להיות מוכן

של המושג חירות, אלא במשמעות הבסיסית של החופש. חופש שאין בו רצון עצמי - אין בו תוכן ומהות, ולכן אין לו כל קיום. עקרון זה נכון לא רק בתבניות המורכבות של חיי הרוח של אומה, אלא למעשה בכל יחיד, ואפילו בכל יצור חי. קיימת תופעה ידועה של בעלי חיים הנולדים והמוחזקים זמן רב בשבי. גם כאשר הם משתחררים מפעם לפעם ובורחים אל מחוץ לסורג, מתברר כעבור זמן קצר, כי אין הם יודעים כיצד לחיות בחופש, אינם מסוגלים לחיות בעולם חופשי ללא אדונים ומטפלים, ובעצם אין להם כל דחיפה פנימית לחיים עצמאיים. יצורים אלה, הנראים כמתאמצים כל-כך להיחלץ מתוך כלאם, אינם פועלים אלא מתוך אינסטינקט עמום, אך כשהם מגיעים לשחרור זה - אין הם בעצם חפצים בו. בדרך-כלל הם חוזרים כעבור ימים אחדים אל הנוחות של המכלאה, אל סדר החיים הקבוע בה, אל מציאותו של המטפל הדואג להם - אפילו אם הוא מעביר אותם בפרך.

ואם בבעלי חיים כך - בבני אדם על אחת כמה וכמה. להיות בן חורין פירושו: להיות בעל אישיות עצמית, להיות בעל מטרת חיים עצמית, שיש טעם לנסות לחיות אותה על אף כל הקשיים שבה.

הדברים הללו מובאים בתמציתיות

על-כן, עם הספירה הזו, ספירה של
אחר החירות, צריכה להתחיל גם
ספירה אחרת - ספירה של ציפייה,
של הכנה לקבלת התורה. שהרי רק
עם קבלת התורה מסתיימים חגי
הראשית. כאשר העם מקבל את
התורה, וכאשר הוא מקבל אותה
כתורה - כהוראת דרך חיו, מכאן
ואילך יכול הוא להתחיל ללכת בדרכו

אבן היסוד של העם

השגתה של החירות על ידי קבלת
תורה, על ידי קבלת 'עול מלכות
שמיים', איננה דבר פשוט ומובן
מאליו. קיימת שאלה נוקבת, אשר
מן-הסתם כבר שאלו אותה גם יוצאי
מצרים, והיא ממשיכה להישאל גם
בימינו שלנו: מדוע יכולים עמים
אחרים, גדולים וקטנים, לחיות את
חייהם בפשטות ללא משימות חיים,
ללא תורה? ומפני מה חייב עם ישראל
דווקא, לשם קיומו, להיות יוצא דופן?

התשובה לשאלה זו נעוצה בזרות
ובחריגות של עם ישראל, הקיימת
לאו דווקא בהיותו בגלות, אלא
מתחילת קיומו כעם - מאז יציאת
מצרים. משהו מן הייחוד הזה, המלווה
את עם ישראל בכללו, מגיע לביטוי
בדברי הנביא: "מי שמע כזאת, מי
ראה כאלה, היוחל ארץ ביום אחד,
אם יולד גוי פעם אחת, כי חלה גם
לדה ציון את בניה". ככלל, יצירתו של

לקבל את תורת היהדות. אולם יציאת
מצרים וכללותו של מושג החירות
שבה, הם רק הבשורה הראשונה, הם
אביב של תקופה - אין זה אלא חג
של 'מנחת שעורים'. לא די לאומה
להישאר במצב של יבול מזון בהמה;
לא די לחירות שיהא מאחוריה הדחף
של "כי ברח העם" בלבד, חירות
שאיננה אלא שלילתם של אחרים,
בלא שיהיה לה תוכן משלה.

לא ייפלא אפוא, כי שבעת השבועות
של 'ספירת העומר', יש בהם
במסורת היהודית דוק של עצבות
ושל צפייה לבאות. השחרור הלאומי
מעורר בשעתו הראשונה התלהבות,
ובתקופתו הראשונה עשויות שמחת
ההשתחררות והסרת המועקה
החומרית וכל הצדדים הנלווים אליה,
להביא להרגשה כי הכל כבר בידינו.
אולם לאחר מכן מתחילים לבוא ימים
אחרים - ולאו דווקא ימי צרה ואסון,
בהם מתחילים לחוש כי החירות
איננה הפתרון לכל הבעיות. החירות
היא מתן אפשרות - אבל סמוך מאוד
לאחריה מתחילה ההרגשה של
'ספירת העומר': היום יום אחד, שניים,
שלושה לעומר - השנה היא שנה
ראשונה, שניה, שלישית לעצמאות,
אבל אלה בלבד אינם מספיקים. אי
אפשר להסתפק שנים הרבה רק
ביבול המתאים לסוסים; גם האדם
תובע את חלקו.



בעל משמעות רק על רקע של קיום משמעותי קודם; של תורה שאין לה אפשרות להגיע לידי ביטוי מלא תחת עולם של אחרים. אולם ללא התורה, אין הסרתו של השעבוד מהווה עצמאות של ממש, אלא מהווה רק אפשרות לקראת חירות מלאה. חג הגאולה ממתין עדיין להשלמתו במתן תורה.

חג השבועות נקרא "זמן מתן תורה", ועל כך העיר ר' מנחם מענדל מקוצק הערה נוקבת: יום מתן תורה היה באמת יום אחד בעבר, אולם קבלת התורה אינה דווקא באותו יום. קבלת התורה נעשית בכל אדם ואדם, כאשר בוא מגיע לידי ההחלטה לקבל את התורה.

במובן הזה חג השבועות, מתן התורה, הוא רק נתינת אפשרות, הצבתו של אתגר אשר כם ישראל בכללו וביחידיו נתבע להענות לו. מבחינה זו אין מתן תורה נקודת סיום שאין אחריה כלום, אלא להיפך; מתן תורה מהווה לעם ישראל התחלה לקראת תהליך ארוך יותר ומסובך יותר - תהליך קבלתה וקיומה של התורה הנתונה.

עם היא תהליך אטי, הנמשך מאות שנים, כאשר מציאות חיים משותפת קושרת מעט מעט את היחידים למכלול גדול יותר, המגיע לבסוף לידי זהות עצמית. אולם אין הדבר כן לגבי עם ישראל. משום שעם ישראל "נולד פעם אחת", בתהליך חד פעמי. הרי מתחילת קיומו אין אחדותו וייחודו הלאומי יכולים לנבוע בפשטות רק מן העובדה ש'אנו פה' ולא עוד. משום שגידולו של עם ישראל איננו 'טבעי' כשל כל האומות, על-כן לא יתכן שיוכל להסתפק בעצם עובדת קיומו, כדי לבסס את עצמותו כעם אחד.

עם ישראל צמח כאומה מתוך בסיסה של אידיאה מאחדת, וקיומו הנמשך קשור בכל הדורות באותה אידיאה. ביטוי של רב סעדיה גאון: "אומתנו בני ישראל אינה אומה אלא בתורתה", נשאר בעל משמעות אפילו בדורות שבהם לא החזיקו רוב בני העם בתורה זו, אף על פי כן נשארה התורה היסוד העקרוני של חיי העם; משום שקשרי הזהות נמשכים תמיד אל העבר המשותף, ועבר משותף זה טבוע בחותם המאחד של התורה האחת.

עם ישראל נזקק אפוא לסוג מעמיק יותר, של חירות משל אומות אחרות. אכן, ימות המשיח מתוארים בהלכה כמושתתים על הסרתו של שיעבוד המלכויות. אולם דבר זה יכול להיות

על משמעות מתן תורה בתורת החסידות

גם מצד אחר; הנה ידוע כי קיים אברהם אבינו את כל התורה כולה עוד לפני שניתנה, כאמור "וישמור משמרתי מצוותי חוקותי ותורת", הרי שהשיגו האבות את התורה, ואת תכניה ופרטיה, עוד לפני התגלות מתן תורה, ואם כן מה הוא הדבר שנוסף לעולם, מה הוא השינוי המהותי אשר במתן תורה ובתקופה שלאחר מתן תורה על הדורות הקודמים, ועל העולם ללא תורה?

האדם מישראל, כמציאות שלמה, יש בו חלק מ"חלק אלקה ממעל" - ניצוץ אלוהי של אור שהוא הנקודה הפנימית, הגרעין העמוק והמוצנע ביותר של חיי נפשו. אכן, לא בכל עת זוכה אדם להכיר את המהות האלוהית הפנימית של נפשו שלו, לא תמיד יכול הוא לראות מאחורי המסכים המסתירים את העצמות האלוהיות הקוראה אליו - אולם, הגרעין קיים תמיד. ומאחר שנקודת הפנים הזו של

לאחר הגילויים הגדולים של יציאת מצרים וקריעת ים סוף ולאחר ההכנה של ההליכה במדבר בניסיונות השונים, עד שהגיעו ישראל להיות "כאיש אחד בלב אחד" - הגיעה שעת מתן תורה. לאחר הקולות והברקים וקול השופר, מתגלה ה' פנים בפנים אל עמו, אומר הוא לכל העם כולו את עשרת הדברות. הנה כאן נמצאים אנו מופתעים במידה רבה: לשם מה היתה כל ההכנה הגדולה, כל ההתגלות העליונה הזו, האם כדי לגלות לעולם את הנאמר בעשרת הדברות? הרי לכאורה הדברים הללו, הן בנוגע לאמונה בה', הן בנוגע לכיבוד אב ואם, או ביחס ל"לא תרצח", "לא תנאף" - הלא אפשר להגיע אל כל הדברים הללו בדרך העיון והחקירה של השכל האנושי. והלא אלה הם בסיסי המוסר האנושי בכל זמן ומקום, ואם כן - מה הוא החידוש, מה היא מעלתה היתירה של ההתגלות הזו? ועוד אפשר לגשת לבירור שאלה זו של מהות מתן תורה

א

ב



המונחת ביסוד "כי הוא חייר" - ההכרה האמתית בהרגשה עזה כי ה' הוא הוא עצם החיים, אשר הוא חיי החיים, וכי הוא מקור החיים לא רק של העולם כולו אלא גם של הנפש שלי ממש. והוא כפירוש הזוהר על "נפשי אויתך בלילה" שהוא קריאתו של האדם אל ה': אתה, שאתה הוא באמת נפשי, מקור חיי האמיתי, אותך אני רוצה, אליך אני שואף בלילה - בלילו של העולם, בחושך ובקדרות של המציאות.

ומתוך כל המחשבות הללו מתעורר ומתגלה הרצון להגיע אל ה', להתקרב אליו, להיות תמיד עימו.

האדם, "קודש הקודשים" של נפשו, הריהו החלק האלוך - שואף האדם בכל זאת, ביודעין או בלא יודעין לקראת האלוקות. בדרכים שונות מגיע אדם לכלל הכרה שחפצו ורצונו להתקשר עם ה'. יש מגיעים לכך על ידי התבוננות ומחשבה ממעמיקה על עצמם ועל העולם, ויש אחרים אשר מאורעות חייהם וניסיונם גורמים להם לכך, ומצויים גם המקרים שבהם אדם שהיה רחוק כל ימי חייו מן היהדות ומן המחשבה על אלוקות מתגלה בו לפתע - בשעת משבר חיים, בשעה שהוא צריך להחליט סופית לאן הוא שייך - כל עוצם כוחו של גרעין החיים הפנימי הזה.

ג

שאיפתו של האדם להתקרב אל האלוקות, כאשר הגיעה כבר לשלב של הכרה וידיעה, מביאה אותו להתחיל בדרך של חיפוש וניסיונות, במאמץ להתקרב אל ה'. כי, גם כאשר ברורה לו כבר לאדם שאיפתו להיות קרוב לאלוקות, וגם כשהוא מגדיר לעצמו את החיפוש אחר האלוקות כמטרת חיים - אין הכל נעשה ברור. אז, בכל תוקפה ובכל משקלה מתייצבת השאלה, אותה שואלים כל מבקשי ה', מצבא מרום ועד לאדם התחתון אותה שאלה עצמה: "איה מקום כבודו?"

אף ההתבוננות והעיון המביאים את האדם לכלל ההכרה, לידי הרצון להתקרב אל ה' אינם בני סוג אחד. יש המגיעים לכך מתוך ההתבוננות בגדולתו של ה' בעולמות שברא, מתוך הכרה והתבוננות במעשי ה' בעולם כולו, בשפע אורו וטובו - מגיעים הם לכלל התרגשות והתפעלות הנפש, ומכאן - להרגשה מודעת שלמה יותר של רצון להתקרב אל ה'. ויש המגיעים לכך מתוך מחשבה על גורלו של עם ישראל, על חסד ה' לנו המלווה אותנו תמיד, מאז יציאת מצרים, על המהות המיוחדת של עם ישראל. אף קיימת דרך אחרת: כאשר מגיע האדם אל הרצון לה' דרך עצמו, דרך העיון בחייו ובנפשו שלו. "מבשרי אחזה אלקה" - מעצם חיי והתרגשותי שלי רואה אני את ה' מאחוריהם. והיא היא המחשבה



הרגש הראשון, התנועה הראשונית המחפש ומבקש אלוקים הריהי תנועה של- התנשאות, ניסיון להתעלות על ההגבלות והתחומים שמציבה החומריות, לקראת המופשט, הרוחני, הדבר שמעבר לתחום החושים. סבור הוא המחפש כי כאש יוכל להיפטר מן התאווה המרובות המקיפות את חייו, כאש יוכל להגיע להכרה יותר ברורה בדברים הרוחניים- הרי אז יגיע ממילא להיות קרוב יותר לה'. הגוף, החומר, השאיפות והתחושות הגשמיות- אלה נראים כמפריעים היסודיים. ומעבר להם, ביתר דקות, חש האדם כי עצם היותו קשור ברצונות ובחפצים אל ה"אני" שלו אלה הם המפריעים, המעכבים את התקשרותו האמיתית לה'. ואם כן, הרי מחפש ה' פונה לעבר הרוחניות, מנסה להעמיק את הרגש הקיים בו לגבי האלוקות, מנסה הוא להגיע לאהבת ה', לרגש של התמסרות ודבקות. וכמובן- מגיעים לשיאים שבהם שוכח האדם את עצמו בתוך התעוררות אהבה רבה זו, בתוך סערה של תשוקת ההתקרבות לה'. כאשר נשכח העולם, כאשר עוזבים את תאוותיו ותשוקותיו- להיות קרוב יותר לה'.

התעוררות והתרגשות זו הינם באמת אלוקות?

ובתוך המחשבה המעמיקה יותר, מגלים כי בעצם כל מה שאנו יודעים, כל מה שאנו מסוגלים להשיג ביחס לאלוקות אינו מגיע כלל לידי הבנה כלשהי. כל מה שאנו מסוגלים פחות או יותר להרגיש מבשרנו, לחוות בתחושתנו העצמית, האור השופט ומחיה את עולמנו שלנו ואת רבבות העולמות הרוחניים אשר מעבר לנו- כל זה אינו אלא ניצוץ זעיר, אור מוחזר שכבר עבר אין ספור צמצומים "מלכות שבמלכות דעשיה". וה' בעצמו, הוא אשר אליו אנו שואפים- הוא רם ומתנשא, הרחק ומעבר לכל תחושה והשגה, מעבר ליכולת השגל להשיגו. ולא רק השכל האנושי שלנו אינו מגיע להשגת האלוקות, אלא עצם התפיסה של השכל בכל דרגה שהיא אינה מסוגלת להשיגו, להגיע לידי איזה שהוא מגע עימו. כי הקדוש ברוך הוא, הריהו "קדוש", לאמור: נבדל ומופרש ונעלה מן הכל, אין סוף ברוך הוא.

ועל כן, כל המאמצים האנושיים להגיע להתקרבות אל ה' על ידי המאמץ שעושה האדם עצמו הריהם, מעצם מהותם, נידונים לכישלון. וכי כיצד יוכל האדם, אשר במהותו הוא יצור מוגבל ומצומצם, לחרוג מעבר לגבולות מציאותו? כיצד יכול האדם,

עד כאן התנועה הראשונה, הכיוון הראשוני של הרצון להגיע אל האלוקות. אולם, כאן מגיע זמנה של המחשבה, מיגע התור של הביקורת, המקום לשאול: האם השגה זו, האם



של דבר, הרי הקדוש ברוך הוא רם ומתנשא מן הכל, הרוחניות העליונה ביותר הריהי, כגשמיות הנמוכה יותר, אין ואפס לגבי גדולתו האין סופית. ועל כן, גם אם יעלה האדם לרום המעלות שהוא מסוגל להגיע אליהן (והאדם מסוגל, בכוח, להגיע למעלות עליונות, למעלה ממלאכים ושרפים) גם אז נמצא הוא רחוק ומובדל מה'. הפער האין סופי הקיים בהכרח בין האדם כיצור מוגבל, הנשאר תמיד, בכל רוממתו מוגבל, לבין הקדוש ברוך הוא שהוא מובדל ואין סופי, הפער הזה אין דרך ביד האדם לעבורו. לעולם, על אף כל מאמציו של האדם בדרכו האנושית שלו אין הוא יכול להיות קרוב באמת, אפילו קרוב יותר לה'.

הדרך אל ה' נראית, אפוא, בלתי ניתנת למעבר; אין אדם, יהא מי שיהא מסוגל לעבור על כל המעצורים, על כל המגבלות של האדם- בהיותו יצור מוגבל- ולהגיע ממש אל האלוקות, אל המהות שמעבר לכל. התשוקה, הרצון של החלק האלוקי שממעל בתוכנו הוא לעלות אל ה' אך אין דרך שבה מסוגלים אנו לבדנו לעשות זאת.

ולו גם בשיאי השיאים של התעלות רוחנית למצוא מגע עם מה שאינו ניתן למגע, עם הקודש והמובדל? כל אותן חוויות שיש בהן התעלותו של האדם



**כיצד יוכל האדם,
אשר במהותו הוא
יצור מוגבל ומצומצם,
לחרוג מעבר לגבולות
מציאותו?
כיצד יוכל האדם, ולו
גם בשיאי השיאים של
התעלות רוחנית למצוא
מגע עם מה שאינו
ניתן למגע, עם הקודש
והמובדל?**



באהבת ה' וביראתו, בהתרחקות מן העולם החומרי ומושגיו- עדיין אין הם מביאים את האדם לקרבה אל ה'. סבור הוא האדם כי האלוקות מצויה בתחום הרוחני ולכן נעשה את המאמץ לעזוב את חיי החומר ולהגיע אל התפשטות הגשמיות, אל בטול התחושות הטבעיות. אולם, לאמיתו

ד

וזו היא משמעותה של נתינת התורה.



החיצוני, וכפי שהיא נתפסת ומובנת על פי השכל, לבין מהותה הפנימית של המצווה- כציווי, כדרך של התקשרות עם הקדוש ברוך הוא. "לא תרצח" של המוסר האנושי הוא חוק נעלה, הוא דרגה עליונה של השגה אנושית, אולם, גם כאשר "לא תרצח" מובן באופן הדק והרוחני ביותר (לא מתוך בקשת תועלת עצמית, אף לא מתוך רצון להקים ולבסס את החברה האנושית) הריהו נשאר סוף כל סוף השגה אנושית, המוגבלת בטבע ובמהותו של האדם, שיא אנושי- שאינו מגיע מעבר לתחום האנושי. ואילו "לא תרצח" כאשר הוא מתגלה במעמד הר סיני בעשרת הדיברות הוא צו אלוקי, הוא חלק מן הקשר אשר המובדל, הנעל המכל, הקדוש ברוך הוא, מתקשר בו אלינו. הצו הזה הוא המכשיר המוגבל להשגת הבלתי מוגבל, הכלי הסופי להשגת האין סוף.

העולם עד למתן תורה הוא עולם בו האדם מנסה, מתאמץ להגיע אל ה', ולמרות כל המאמצים נשאר מרוחק. ממתן תורה ואילך נפתחת הדרך- דרכה של התורה, להגיע אל האלוקות. הקדוש ברוך הוא עצמו יורד ומתגלה בתוך התורה, הוא מוסר את הדרך, את האפשרות כיצד יוכל האדם להתגבר על מעצור עצם היותו אדם, כדי להתקרב ולדבוק באלוקות.

לאחר שאנו בני אדם, במאמצינו שלנו איננו מסוגלים להגיע אל האלוקות, הרי הקדוש ברוך בעצמו מתוך חסדו וטובו שאין להם סוף, ועל מנת להגיע להגשמת הכוונה הראשונה של בריאת העולם- מוריד הוא את עצמו אלינו. התגלות ה' אלינו, מתן התורה בהר סיני אינם רק הורת דרך למעשה כיצד צריכים אנו לעשות ולנהוג. ירידת ה' במתן התורה היא ההתלבשות בתוך התורה והמצוות, היא האופן שבו מתאחדים אנו ממש עם הקדוש ברוך הוא- כאשר אנו מקיימים את מצוותיו. המצווה נעשית אפוא לא רק מילוי פקודה "צו" בלבד. המצווה מתמצאת תוכן פנימי יותר, מהותי יותר, הריהי מלשון "צוותא"- להיות יחד, להיות יחד עם ה'. הקדוש ברוך הוא "ירד על הר סיני"- והוריד כביכול את מהותו ועצמותו, את מהותו שלמעלה מכל גדר והגדרה, דווקא אל הגדרים והתחומים, ההגבלות ומחיצות של התורה שנתן לנו. ומאחר שהתורה היא ביטוי רצונו העליון של הקדוש ברוך הוא, מאחר שהיא היא חכמתו ורצונו יתברך, הרי שיש לנו בכך הרבה יותר מאשר קבלת "תורה מן השמיים". מתן התורה הוא הורדה אל בני האדם ואל דרגתם וכושר תפיסתם של בני אדם את הדבר העליון ביותר: "תורה שהיא שמיים".

ועל כן יש הבדל פנימי ויסודי בין המצווה כפי שהיא נראית באופן

ליקוטי הרב לחג השבועות

שסופרים הם הכנה, מאכילת המצות וארבע הכוסות - עכשיו באים לקבל את התורה; שמץ מהעניין של נפתחו השמים, ומגיעים אל ה'.

(שיחה בישיבת תקוע, תשע"ג)



[ב] חג הפסח הוא בעיקר זכר ליציאת מצרים, חג החרות - ואילו חג השבועות הוא יום מתן תורה. גם במשמעותם 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 גלות מצרים, כשלילת הגדרתם של היהודים כסוג מסוים של מצרים. בשבועות, לעומת-זאת, קבלת

[א] מה שאנחנו עושים בחג השבועות - ואולי התיקון של ליל שבועות עשוי לעזור לזה - הוא לעמוד לפני ה' באימה ביראה ברדת 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 מסיום של יציאה למהות האחרת, 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 החרות של להיות עבד ה'. 49 יום



התורה - שהיא הגדרתו החיובית של העם היהודי, קביעת מהותו העצמית,

קביעת מטרת חייו והכיוון אליו הוא פונה.

(מתוך "שבועות ומתן תורה", תשל"ו)



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

(שיחה בישיבת תקוע, תשס"ד)



[ד] 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 - 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.



[ה] 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



באיזה יום ואיזה זמן זה קרה, על מתן תורה לא כתוב מתי זה קרה, לא היום ולא החודש.

מדוע? מפני שמתן תורה הוא מאורע שהוא מעבר לזמן ולמקום. הוא נמצא בזמן, אבל אנחנו לא יודעים מתי, הוא נמצא במקום, אבל אנחנו לא יודעים מהו. מפני שמתן התורה הוא טרנסצנדנטי - לא בתחומי ההכרה. לכן התורה לא ניתנה לא במקום ולא בזמן.

יש את העולם שלנו, עולם של מקום וזמן, ויש לו את הגבולות שלו. מעבר לגבולות שלנו, יש תווך כזה שהוא עובר מהמקום שלמעלה מהמקום, מהזמן למעלה שמעבר לזמן. מתן תורה הוא הפגישה בין בני אדם לבין מה שהוא מעל ומעבר לתחום של בני אדם והאנושות.

(שיחה בישיבת תקוע, א סיוון תשע"ד)

[ז] להגיע להר סיני זה סוג של הגעה מעבר לגבולות של המקום והזמן. לכן אנחנו אומרים ש"אילו קרבנו לפני הר סיני - דיינו". פגישה כזאת עם הקב"ה, גם אם הוא לא אומר לי שום דבר, זה חשוב. בעשר הדיברות יש דברים חדשים ויש גם דברים ישנים - אלף

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

("חמשים יום", שיחה בישיבת מקור חיים תש"ג)



[ו] התורה ניתנה במובן מסוים מעבר לתחומים של העולם המיושב. היא ניתנת במקום שהוא לא עולם מסוים - בתוך השממון, בתוך השממה, שם הקב"ה נותן את התורה. מדוע? מפני שהתורה לא שייכת למקום. אחר כך התורה תהיה קשורה לארץ ישראל, אבל בעצם, עצם העניין הזה של מתן תורה, לא שייך למקום.

באותו אופן - התורה כנראה גם לא שייכת לזמן. למרות שעל כל מיני מאורעות שכלולים בתורה כתוב



שנה לפני מתן תורה היה חוק שאסור לגנוב - העניין הוא שאני עומד לפני הר סיני ופוגש את הקב"ה.

לפי מה שכתוב בגמרא על הפסוק "אחד דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי", יוצא שישראל לא שמעו את עשרת הדיברות, אולי את הדיברה ראשונה - השאלה אם "אנכי ה'" זה דיבר אחד או שניים. יש מי שטען שהם שמעו רק את "אנכי", ואולי רק את א' של "אנכי" - אבל האמת היא שזה לא משנה - אני משיק לקב"ה, עצם הדבר שאנחנו נוגעים ומשיקים אחד לשני זה העיקר. זה לא משנה מה אני אשמע בעשרת הדיברות, אם כתוב שם עשר דברים או את כל המצוות שבתורה או את כל התורה שבעל פה. עצם הדבר הוא שאני נוגע בקב"ה. "אנא נפשי כתבית יהבית", אני בעצמי כתבתי אותם.

מתן תורה זה הידיעה שאני, האדם, מגיע לקב"ה. כל השאר הבל הבלים. זה העיקר, מה יכול להיות יותר מזה? בני ישראל לא האמינו שאדם יכול לדבר עם אלוקים ולהישאר חי, עצם הדבר שיכול להיות מגע כזה שאחריו נישאר בחיים זה פלא גדול. לדבר עם הקב"ה זה דבר גדול - על זה עושים את העניין ואת המהומה הגדולה

(שיחה בישיבת תקוע, א סיוון תשע"ד)

[ח] 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 להקב"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 קומיניקציה? 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 - המעמד הנכבד, מתן תורה, עניינו בתמצית הוא שהוא עונה



באופן חיובי על שני השאלות הללו.

שפסוק אחד בספר איוב: "למעשה ידוך תכסוף" - אם הקבה כוסף אלי, איך אני יכול להגיד לא?

(שיחה בישיבת תקוע, תשס"ו)



[ט] 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 נגעתי בזה אני לא צריך עוד פעם. מה קורה כשבן אדם נוגע באין סוף? הוא מתאחד איתו.

(שיחה בישיבת תקוע, כב אייר תשע"א)



[י] מדוע על כל דיבור ודיבור פרוחה נשמתן? העניין בעשרת הדיברות הוא לא "מה אומר הקב"ה" - אלא בזה שהקב"ה מדבר. על כל דיבור ודיבור פרוחה נשמתן על ה"לא" כמו על מה שכתוב אחריו - פרוחה נשמתן מפני ש"אנוכי הויה אלוהים" - אנכי מי שאנכי - מתגלה עכשיו. ההתגלות הזו, הדיבור הזה - שאיננו דיבור של

זו נקודת חציצה, אם אני אשאל מהו התאריך החשוב יותר מבחינת האנושות - זה היום הזה. יציאת מצרים היא דבר פרטי בשבילינו, וכך גם קריאת ים סוף, המעמד של הר סיני הוא תשובה לשני 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



יצירת עולם, אלא דיבור של האנוכי האלוקי. בעצם בכלל לא משנה מה התוכן שלו - נשמתי פורחת לפני שאני מבין מה אמרו לי. אני 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 נשמתם. 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 פרחת נשמתם. פרחת נשמתם - 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.

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



[יא] 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 מבלוט 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-סטטיות זו של הקשר - של המעלה-מטה ושל המטה-מעלה - מתארת בעצם המאורע של מתן תורה 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)

[יד] כל אדם אמור, במוקדם או במאוחר, לחוות מחדש את מעמד הר סיני, לקבל את התורה בעצמו. חכמים אומרים (שבת פ"ח ע"א) 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)

[טו] קבלת התורה זה לא אומר שאני

הר סיני, בהתקרבות ההדדית משני הכיוונים כאחד.

(מתוך "תהליך קבלת התורה" סיוון תשלט)

לקבל את התורה

[יב] 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)



[יג] 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



לפעמים אדם ניגש להקב"ה ואומר לו שהוא כך כך שנים נמצא איתו ועכשיו הוא מחליט שהוא רוצה בזה, והוא משתנה מהקצה אל הקצה - אבל לא תמיד זה כך. מה שבחירה תמיד עושה הוא שאדם נמצא עכשיו בדרך שהוא רוצה להיות בה. אנשים מגלים אותו דבר גם בחיי המשפחה שלהם - הוא אף פעם לא החליט משהו אמיתי, היתה החלטה טכנית, ואחרי 10 שנים הוא אומר לעצמו: "מה לי פה?", ואז או שאורזים והולכים - או שמתחילים לבנות משהו.

בסך הכל, מה שרציתי להגיד: אנחנו הולכים לקראת זמן מתן תורה - זה הזמן לקבל את התורה באימה וביראה ברתת ובזיע; ומפני שזה העניין של הזמן, זה עושה סגולה לבן אדם לקבל את התורה, לקבל על עצמו עול מלכות שמים, ואחר כך עול מצוות. עול מלכות שמים זה העיקרון, וברגע שקבלתי את העיקרון - אז מה המסקנות? - כך וכך וכך, זה מה שצריך לעשות. 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)

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 תורתינו", אבל הקבלה עצמה יכולה להיות בזמנים אחרים - בשבועות נשאלת השאלה: האם אני מוכן לקבל את התורה?

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.



יהיב לן אורייתא

דברי התעוררות ללימוד התורה הקדושה שנאמרו בערב שבועות תשס"ז בישיבת תקוע

לאחר ספירה של חמישים יום מפסח, והתאריך נקבע עפ"י אורך של חודשי ניסן ואייר שיכולים להיות מלאים או חסרים. כך שבעצם לחג השבועות אין תאריך קבוע.

נוסף על כך, יש בגמרא במסכת שבת מחלוקת בין התנאים בשאלה מתי ניתנה תורה, ונראה מתוך הדיון שחכמים רבים לא חושבים שהיא ניתנה בו' בסיוון. יתכן שזו הסיבה שאנחנו אומרים "זמן מתן תורתנו" ולא מכריעים לגמרי בשאלת היום המדויק. הרי לכל הדעות, שבועות הוא בזמן מתן תורתנו, זה זמן, ויוצא שבערך בזמן הזה היה מתן תורתנו. כל זה היה בשביל לפתוח בדברי תורה.

לעיקר העניין, לא רציתי לדבר על זמן תורתנו אלא על תורתנו עצמה. על העניין הזה שצריך ללמוד תורה. לכאורה זה כמו להכניס תבן לעפריים

הבה נדבר על "זמן מתן תורתנו". יש צד אחד שהוא מעין רמז לדבר: יש חגים שאנחנו קוראים להם "זמן כך וכך", זמן חירותנו. זמן שמחתנו וזמן מתן תורתנו. אחת הסיבות לכך היא שחג הפסח הוא שבעה ימים וכמו כן חג הסוכות הוא שבעה או שמונה ימים וממילא זה לא יום שמחתנו או חירותנו אלא "זמן" שמחתנו או חירותנו. לאור העניין הזה, מעניין לחשוב באותו אופן על חג השבועות. גם שבועות נקרא "זמן" ולא "יום מתן תורתנו" למרות שלכאורה הוא רק יום אחד. יתכן שהעניין הזה קשור בצד אחד של יחוד שיש בחג השבועות: חג השבועות הוא החג היחידי שאין לו תאריך. לכל החגים יש תאריך שכתוב בתורה ורק לחג השבועות אין תאריך. בזמנינו אנו חיים על פי הלוח ובלוח עשו סדר שחג השבועות חל תמיד בו' בסיוון. אבל כשקידשו את החודש עפ"י הראיה, חג השבועות יכול היה לחול הן בה' בסיוון והן בו' או בז' בסיוון ואין שום סיבה שלא יהיה כך. את חג השבועות קובעים



לבוא לישיבה ולומר שצריך ללמוד תורה... זה נכון שיש הרבה מקומות אחרים שבהם אולי יותר דחוף לספר לאנשים שיש מצווה ללמוד תורה. מה שרציתי להגיד שיכול להיות שצריך להגיד את זה גם בישיבה. הלכה למעשה שצריך ללמוד תורה.

אני ורצה לדבר על העניין הזה בפשטות. קודם כל יש דבר אחד בסיסי: היו אמנם הרבה דורות שהיו בהם עמי ארצות, זה דבר שלא בהכרח השתנה במשך השנים. יש אמנם מחלוקת מה זה עמי-הארץ. מהאלה שאומרים שעם-הארץ הוא בריה בזויה מכל צד, עד למדרגה שהיו אנשים שחששו לזה שמי שקרא ושנה ויודע ללמוד ולא שימש תלמידי חכמים הוא נקרא עם-הארץ ומסופר שנהגו כך באדם גדול שתורתו מובאת בגמרא, אחד מעמודי הגמרא, ומישהו אמר עליו שבגלל שלא שימש תלמידי חכמים הוא בגדר עם-הארץ.

אבל תמיד היו עמי ארצות כפשוטו ממש - גם בורים, גם עמי-ארצות וגם 'גמשל כבהמות נדמו'. ועדיין, מה שאני רוצה לומר הוא שמציאותם של עמי-הארץ בתודעה היהודית היא לעולם בבחינה של אסון, של תקלה, היא לא חלק מצורת העולם כפי שהוא צריך להיות. למה העולם נראה כמו שהוא נראה? בגלל תקלות. תמיד יש תקלות, בדורות מסוימים יש יותר

תקלות כאלה ובדורות אחרים פחות תקלות. סיפר פעם מישהו שהיה בכפר במרוקו וגילה שלכל זקני הכפר יש אוזניים חתוכות. התברר שיום אחד הייתה גזירה וחתכו לכל היהודים את האוזניים. והיהודים מאותו דור נשארו עם אוזניים חתוכות. נו, אז אף אחד לא יבוא ויטען שאזניים חתוכות הוא מנהג קדמונים וכך ראוי שיהיה, לכל בר דעת ברור שזו תקלה, שזה לא חלק מתמונת העולם הראויה גם אם בפועל כל הכפר הם כאלה... אדם לא יכול להגיד: אבא שלי עם-הארץ, סבא שלי עם-הארץ ועד לדורו של משה רבנו אנחנו משפחה של עמי ארצות. זה תמיד נחשב לתקלה וחשוב לדעת את זה משום שזו נקודה שהיא ביסוד היהדות.

לימוד תורה הוא עניין מהותי. זה לא דבר שניתן להגיד עליו שהוא לוקסוס. יש אולי מי שמחמיר על עצמו ונוהג בשני זוגות תפילין, יש מי שנוהג בארבע זוגות תפילין. אבל אי אפשר להגיד שיש אחד שלומד תורה ואחד שלא לומד תורה. זה לא הולך ככה. כי העניין הזה הוא יסוד מוסד בעצם העניין של יהדות. קור, אמנם, שיש עמי ארצות אבל זו תופעה שצריך לתפוש אותה כמו מה שיש אנשים בלי רגל. זה קורה, זו תקלה, אבל זה לא צריך להיות חלק מבניין העולם שיש אנשים בלי רגל. להיפך, אני מנסה ככל האפשר שלא יהיו אנשים כאלה.



דבר כזה משום שזו בעיה ששייכת למהות.

עד כמה שאני יודע אין כל אומה, לשון ודת שבה זה עומד ככה. בכל מיני מקומות יש מעלה לאלה שלומדים ויש מעלה לאלה שיודעים, בכל מקום לפי דרכו הם מקבלים 'שישי' ו'שלישי' אבל אפשר גם בלי זה. בכל העמים והדתות אדם יכול להשתייך לעם ולאומה ולחברה גם בלי זה. הוא לא יודע שום דבר. בדורנו אני חושש שיש יהודים שמנסים להיות כמו דרוזים, דרוזי חייב להיות עם-הארץ. יש אצלם כמה אנשים שהם החכמים וכל השאר אסור להם לדעת את העניין. עומד לו דרוזי והוא יודע שהוא צריך לשמור את ההלכה הזאת אבל אם תשאל אותו במה הוא מאמין, מתברר שהוא לא יודע שום דבר על העניין הזה. הוא יודע בערך מה שיודעים על אותו נושא היהודים.

ובאמת העניין הזה שיהיו אנשים שלא יודעים היה קיים בכל האומות. היו מקומות ששמעתי שעשו שלכתחילה אדם לא ידע, מפני שיוסיף דעת יוסיף מכאוב, ומוטב שבן אדם שלא צריך את זה שלא יהיה לו יותר מדי דעת. יש מקומות שאם אתה לומד יש בזה צד טוב אבל גם אם לא - אתה נשאר אדם שלם בדתך, באמונתך ובעולמך. אבל אצל היהודים יש דבר שהוא

היהדות עומדת על העניין הזה שכל אדם מישראל צריך להיות במידה זו או אחרת לומד תורה, זו דרישה שלא שייכת לעיסוקו, לא לפרנסתו ולא לגילו אלא משהו הקשור במהותו של אדם מישראל. ליד הבית שלי יש מסעדה שמוכרים בה את בשר החזיר השקף והעכבר ומפעם לפעם אנשים גם נכנסים, אבל אני לא יכול להגיד



**היהדות עומדת על
העניין הזה שכל אדם
מישראל צריך להיות
במידה זו או אחרת
לומד תורה, זו דרישה
שלא שייכת לעיסוקו,
ולא לגילו אלא משהו
הקשור במהותו של
אדם מישראל.**



שזה מנהג ישראל שאוכלים חזיר. אם קורה שיש דבר כזה, זו תקלה, זה שיבוש. אותו דבר כשיש עם-הארץ, זה אותו סוג של דבר כמו שיש אוכלי חזיר. אני לא יכול להגיד שאני מקבל



לא יכול להבין שום דבר הוא יהיה פטור מזה. אבל אם אין לו תעודה הוא לא פטור מהעניין הזה.

מעניין שדווקא רשב"י אומר שאדם שקורא קריאת שמע שחרית וערבית לא רק שקיים את מצוות תלמוד תורה אלא אפילו מקיים את המצווה של 'והגית בו יומם ולילה' אבל קודם כל זה לא חל בזמן הזה אפילו אליבא דרשב"י כי זה שאדם יכול ללמוד ולהגיד קריאת שמע שחרית וערבית ולצאת בזה ידי חובת תלמוד תורה זה רק אם אין לו זמן לשום דבר אחר. ואם בן אדם עובד 18 שעות ביום ובשאר הזמן הוא צריך איכשהו להאכיל את עצמו ובשאר הזמן הוא חייב איכשהו לישון ולעשות עוד כמה דברים קטנים אז הוא יכול לצאת ידי חובה בקריאת שמע של שחרית וערבית. אבל אם לבן אדם הזה היה עשר דקות לצאת ולשאוף רוח אז הוא היה צריך לשבת וללמוד תורה. ואם הוא לא יושב ולומד תורה אז הוא לא מקיים והגית בו ולא תלמוד תורה, זה חשבון לעצמו.

חובת לימוד תורה שייכת לאחד מהעמודים היסודיים של היהדות. אני טוען שהיהדות עומדת על שלושה עמודים שהם קצת מעין העמודים שמופיעים בפרקי אבות. עמוד אחד הוא האמונה, במה יהודי מאמין ובמה הוא צריך להאמין. עמוד נוסף הוא

מיוחד, עם הארץ יכול להיות בדיעבד כמו שכל אחד יכול להיות יהודי בדיעבד. מה זאת אומרת בדיעבד? שאדם שנולד לאמא יהודיה הוא יהודי, גם אם הוא נראה כמו גוי, מתנהג כמו גוי וחי כמו גוי - הוא עדיין יהודי. אבל במה היהדות שלו מתבטאת? בזה שהוא בא ממשפחה כזאת וכזאת וזה הכל. אבל בתמצית אין עניין מיוחד בו. אבל אצל יהודים יש עניין כזה שאם תחפשו אותו הוא כתוב בתורה, ולא פעם אחת: 'למען ילמדו ולמען ילמדו' ויש מצוה שכתובה בצורה כזו או בצורה אחרת: ללמוד, לדעת, לשנן, לחזור ולחיות בתוך העניין הזה. כל אלה כתובים בתורה, כתובים במשנה וכתובים בכל מקורות ישראל. לימוד התורה הוא חלק מהמהות היהודית כמו העניין של שמירת מצוות. ובעצם, למרות שתלמוד תורה הוא גם אחד מן המצוות, הוא יוצא מגדר של מצווה פרטית והופך להיות דבר הרבה יותר בסיסי. הייתי אומר שמבחינת התפיסה של היהדות יכול להיות יהודי שהוא לא נימול אבל שיהיה יהודי שהוא בגדר של עם-הארץ זה הרבה יותר גרוע. יש מצבים שנשאר ליהודי הערלה שעל הגוף בגלל בעיה רפואית שלא מאפשרת להוריד אותה, ויש אנשים כאלה, שיכולים להיות אנשים כשרים מישראל שהם לא נימולים. זה לא נוח, אבל זה יכול לקרות. אבל שיהיה בן אדם שהוא עם הארץ זה לא יכול להיות. יכול להיות שאם תהיה לו תעודה רפואית שהוא



והעניין של התורה זה כמו הפתקים שמכניסים בקופסאות של מכשירים עם הוראות איך להשתמש בזה. או איך להרכיב את זה - זה לא התורה. התורה היא לא אוסף של פתקים של איך להשתמש בכל מיני דברים, יכול להיות שזה מביא תועלת גם בעניין הזה, והיו בעבר גם אנשים כאלה שידעו את החלק המעשי של התורה לא מהראש אלא מהבטן. הם ידעו את זה לא על ידי לימוד, הם ידעו איך לקיים את המצוות לא על ידי לימוד, אלא הם חיו בתוך העולם הזה והוא היה מפעפע בתוכם כמו באוסמוזה. בן אדם חי במקום מסוים ושם התורה מפעפעת לתוכו. הידיעה איך לעשות דברים מפעפעת בתוכו. היו כל מיני נשים וגם אנשים שבאמת לא ידעו באופן תאורטי שום דבר, אבל הם ידעו איך לעשות את זה. למרות שבסידור של סבתא שלי היו קטעים שאני כמעט בטוח שהיא לא עיינה בהם, על איך מולחים בשר, היא עשתה את זה לפי כל מיני שיטות, בהידור גדול, בלי ללמוד איך לעשות את זה, התורה לא עשויה בתור פסקי הלכה איך לעשות דברים. אפשר להעביר את הנושא הזה גם בלי שום הבנה בתאוריה, בלי שום הבנה בשורשי הדברים או במשמעויות שלהם, סתם - ככה עושים. עם ישראל פעם ידע איך עושים

רק בשביל להסביר את העניין: בכל מדינה תרבותית - לומדים דקדוק של

שמירת המצוות והעמוד השלישי הוא תלמוד תורה. אלה שלושה עמודים שעליהם עומדת היהדות ואם חסר אחד מהם זה פגם במהות ישראל. זה אומר שהחובה ללמוד זה עניין שנחוץ לעצם הציור היהודי.

אם להגיד את זה באופן אחר: כל חלק מהאדם צריך להיות שייך בעניין של הקב"ה ומוחו של האדם שייך בלימוד תורה. שוב, יש כל מיני בדיעבדים, יש כל מיני אנשים שיש להם כל מיני מומים, מחלות, צרות ועניינים והם איכשהו חיים, זה בסדר, אבל אם יש בן אדם שלא יושב ולומד הוא באותה בחינה. לא עלינו ולא עליכם הוא בעל מום, לא עלינו ולא עליכם.

מה בדיוק כולל העניין של תלמוד תורה. ראשית, תלמוד תורה וידיעת התורה אינם בהכרח חלק מזה שאני צריך לדעת מה לעשות. את העניין של לדעת מה לעשות לפעמים אני לומד מהתיאוריה או מתוך המציאות. יש הרבה דברים שאני אף פעם לא לומד את התיאוריה ועדיין אני עושה אותם במציאות לא רע, יכול להיות שהתאוריה תשפר אותי אבל במהות אני יכול להסתדר בלעדיה. אני לא יודע אם משהו מכם עשה פעם לימודי תיאוריה בהליכה. כולם פה עד כמה שאני מכיר הולכים למרות שאף אחד לא קיבל לימוד תאורטי בהליכה. לכן, מי שחושב שכל התוכן



שפה. אבל, היו אנשים רבים, ועדיין יש אנשים רבים בעולם, שמדברים יפה מאוד בשפה שלהם ומעולם לא למדו דקדוק. הם ידעו את השפה מתוך שימוש בשפה, אם אני אשאל אותו מדוע אתה אומר כך ולא אומר אחרת הוא יגיד לי כי כך אומרים - לא יודע למה כך צריך להגיד. גם אלה שלא למדו דקדוק יודעים שלא צריך להגיד שחור חתול כשאני שואל בן אדם האם הפועל צריך לבוא לפני שם העצם או אחרי שם העצם, הוא לא ידע, הוא יגיד לך שהוא לא יודע לא מה זה פועל ולא מה זה שם העצם, אבל הוא יודע שאומרים חתול שחור וכלב לבן. ולא אומרים את זה בסדר הפוך. למה זה? מפני שככה זה.

שפת החיים היהודית היא דבר אחד והיא באמת יכולה לבוא שלא על ידי לימוד כלל אלא כאמור באופן של אוסמוזה.

מעבר לזה יש עניין אחר. תראו, פה זה ישיבה ובישיבה מקובל שיושבים ולומדים גמרא. היה זמן שהייתי הולך לישיבה התיכונית בכפר עציון והייתי שואל את הילדים בזמן הסדר בשביל מה לומדים גמרא? ואני יכול להגיד שבאופן כללי התשובות לא היו תשובות מוצלחות, חוץ מזה שאמרו שהמורים אמרו להם ללמוד, שזו תשובה אולי אמיתית אבל היא לא שייכת לעומק העניין... באופן כללי,

כללי מאוד, ואני אומר פה דברים שהם אולי על דרך הסוד, יש עניין כללי בעניין של לימוד התורה שהוא לא קשור בשימוש שיש בדברים, הוא לא קשור בעשייה, או בשאר דברים שאני יכול להוציא מהלימוד. אלא בעניין שלימוד התורה כשלעצמו הוא בעצם אחד מהאופנים הראשיים שאנחנו עובדים בו את ה'. בצד מסוים, לימוד התורה הוא לא לימוד של איך לעבוד את ה' אלא בעצמו אופן ודרך שבו אנחנו עובדים את הקב"ה. אנחנו עובדים אותו על ידי זה. אם נאמר זאת בתמצית: לימוד התורה בעצמו הוא סוג של פולחן. עצם הלימוד כשלעצמו הוא עניין של פולחן. את זה צריך להבין בראש ובראשונה כשאני יושב ולומד תורה, שהלימוד הוא עבודת ה'.

למה אני מנענע לולב משום שאני עובד את ה' בנענוע לולב, אני עובד את ה' בזה שאני לא אוכל את האוכל הזה והזה. כיוצא בזה, עצם העניין של לימוד התורה הוא לא עניין שימושי, אלא הוא כל כולו סוג של עבודת ה' כשלעצמה. השאלה האם בזמן לימוד התורה אני מרגיש התרוממות הרוח ואני מרגיש שאני יושב עכשיו ונקשר בקב"ה היא שאלה לגמרי אחרת, היא באמת לא שייכת לעניין. מפני שהשאלה הזאת היא יכולה להיות גם בזמן שאני מניח תפילין. האם כשאני מניח תפילין אני מרגיש שאני נקשר



כלה ביום חופתה ואני לא מכיר את התחושה, אבל יש אחדים מכם שיש להם את מי לשאול ויכולים לברר איך הכלה הרגישה כששמים עליה את הטבעת האם היא ההרגשה שלה הייתה האם המידה היא נכונה והאם הזהב הוא 24 קראט או שהוא לא 24 קראט או שהיה לה איזה התרגשות הנפש מהעניין הזה.

מה שאני רוצה לומר לעצם העניין הוא שהחווייה הוא עניין יפה אבל היא לא בנינים של הדברים. חוויה היא דבר המשתייך למאורעות, הוא דבר שנספח לדברים. אני יכול לשבור צלחת עם חוויה ובלי חוויה אבל הצלחת תהיה שבורה. אפשר גם לנטוע עץ עם או בלי חוויה ואפשר לעשות עוד כמה דברים עם או בלי חוויה, אבל השאלה היא האם הם נעשו או לא נעשו. אם בן אדם קיבל כדור השאלה האם ירואת הכדור הזה מתוך שנהא, מתוך איבה לזהטת, או מתוך זה שמישהו במקרה קלע בדיוק בי כשהוא היה יכול לפגוע במישהו אחר, או שזה היה כדור טועה - כל זה לא משנה.

אני חוזר לעניין: לימוד התורה הוא במובן הזה כמו מצוות אחרות, אני יכול להניח תפילין ולהרגיש ואני יכול לא להרגיש. אני חוזר על דרשה, השתמשתי בה בפעם הראשונה לפני המון שנים כשהיה רק רדיו. הייתה

לקב"ה? האם בזמן שאני מקיים את מצוות של 'בל תשקצו' אני מרגיש קשור לקב"ה? לפעמים כן, אבל זה שייך לחשבון אחר, אם אני מרגיש וכמה אני מרגיש זה דין לעצמו. יש בן אדם שעושה מצווה ומתרגש בעשייתה ומתלהט בעשייתה ויש מי שעושה מצווה ולא מרגיש שום דבר ולא מתלהב מהעניין הזה. כל אחד מהדברים האלה הוא דבר לעצמו. האם כשאני עושה את המצווה הזאת והזאת אני מרגיש שע"י קיום המצווה האור האלוקי נשפע עלי, אני מרגיש את ההשפעה של האור האלוקי. או שאני עושה את זה סתם. ואני אומר שהחווייה לא משמעותית.

אני מסכים שיכול להיות הבדל אם בן אדם שמניח תפילין ומרגיש שהוא מתעטף בקדושה וכשהוא שם טלית עליו הוא מרגיש שהוא עוטה אורה של הקב"ה, וכשהוא שם את הרצועות על היד הוא מתקשר לקב"ה בעבותות אהבה ובכל כריכה וכריכה הוא מרגיש איך שהוא מתמלא אהבה. חלק מכם וודאי אומרים את זה כשכורכים את הרצועה של תפילין על האצבע - "וארשתין לי..". יש מי שהוא מרגיש את זה שהקב"ה שם על האצבע שלי את הטבעת שלו. שזו הכוונה של "וארשתין לי לעולם" שזה סוג של טבעת ששמים על הכלה. ועכשיו אני הכלה והקב"ה החתן ועכשיו שמים עלי את הטבעת. אני אף לא הייתי



לי פינה ברדיו - בקול ישראל לנוער והייתי צריך להגיד כמה דברים על עניינים של תורה בערך 5 דקות ובכל פעם דיברתי על עניין אחר. מכיוון שידעתי שמתי שאני מדבר המון המון ילדים ונוער שומעים את זה כי לא היה משהו אחר. יום אחד ניסיתי להסביר משהו על ציצית והבאתי דוגמה לזה מהאינקה בפרו. לאינקה בפרו הייתה תרבות עשירה עם כל מיני דברים אבל מה שהם לא ידעו זה לכתוב באותיות. אבל בכל זאת זו הייתה מדינה גדולה ועשירה ומאוד ממוסדת והייתה להם שיטה מיוחדת להעברת מסרים. הם היו לוקחים פתילים בכל מיני צבעים ולפי מספר הקשרים ידעו מה משמעות העניין. זה היה כתב שבעצם לא היה כתוב אלא כתב שנוצר ע"י קשרים וצבעים. אז אמרתי שהנה זה כמו ציצית. והאמת שיש בציציות כל מיני דברים שכתובים, אבל לא כתובים באותיות. הציציות של האשכנזים כרוכות לפי הוי"ה אחד. אני חושב שרוב הכריכות של ספרדים הם רק לפי הוי"ה. אצל אשכנזים זה עשוי לפי כל מיני ספירות. ויש מקומות אצל ספרדים שכורכים ממש לפי שם הוי"ה - עשר כריכות וקשר, חמש שש ואז עוד פעם חמש כריכות. וכותבים את השם. אני יכול לקחת את הציצית ולהגיד: הנה המכתב שהקב"ה כתב לי, כמו כל מיני דברים שמישהו שולח לי, אז זה לא כתוב באותיות זה כתוב בקשרים. אבל הקב"ה שלח לי.

כיוצא בזה דיברתי על זה שהדבר הכי דומה שיש לתפילין זה הכתר של מלכי מצרים הקדמונים שהיה להם על המצח. בדיוק במקום של התפילין. יש טבעת ועל הטבעת היה תלוי או נחש או נץ או שניהם ביחד. היה מצרים העליונה והתחתונה ואלו שהיו מלכים של שתיהן ביחד היה להם גם נץ וגם נחש. וזה הסמל של המלכות. וזה הדבר הכי דומה לתפילין - כתר המלוכה של המצרים. וזה אומר שאני מלך ולכן אומרים שלעבד אסור להניח תפילין כי זה סוג של כתר שאומר אני השליט על העולם. אז יש כתר כזה ואם אני מנסה להסביר לאיזה ילד והוא נמצא במצב רוח טוב ואני נמצא במצב רוח טוב הוא יכול באמת להתרגש מהעניין הזה שהוא לובש כתר מלוכה, עם כל העניין של הכתר והנזר והכל. הוא עכשיו בבחינה שהוא מוכתר להיות מלך. עכשיו יכול להיות שהוא מניח תפילין כי הסבתא שלו אמרה לו, ויכול להיות שהוא מניח תפילין כמו בחור דתי מסיבה שהוא כבר שכח למה - סתם שמים את זה על הראש. הנקודה היא שבלי קשר למה שהוא מרגיש - עכשיו התפילין מונחים בראש.

העניין של לימוד תורה הוא בדיוק אותו הדבר. במובן הזה לימוד תורה הוא פולחן כמו מצוות אחרות במובן המעשי של העניין. בעצם המעשה אני עובד את ה'. אני לא עובד את



מתוך התורה. ויש מי שלומד את זה כ'נמשל כבהמות נדמו'. יש הבדל בכל מיני עניינים - במדרגות ובשכר לעתיד לבוא, אבל בעצם העניין אין הבדל. הרמב"ם אומר איזו היא עבודה שבלב, יש עבודה שהיא בהקרבת קורבנות וקיום מצוות ויש עבודה שהיא בלב והיא תפילה. ויש עבודת ה' שהיא עבודה שבמוח והיא לימוד תורה. וזו עבודת השם כשלעצמה - כך אני עובד את ה'.

יש שני פסוקים שחולקים באותו דבר: במשלי הוא אומר על התורה - 'כל חפצך לא ישוו בה' ויש פסוק שאומר 'כל חפצים לא ישוו בה' וחז"ל מסבירים שיש עניין של לימוד התורה שכל חפצך לא ישוו בה - כל מה ששייך לבני אדם לא ישוו בה. ויש דבר שכל חפצים לא ישוו בה שהכל כולל המצוות לא ישוו כנגד לימוד התורה. התורה היא במובן הזה הפולחן האולטימטיבי, כל חפצים לא ישוו בה כי זה פולחן שנעשה בתוך האדם בעצמו. ומה עניינו של הפולחן הזה? חלק מהמצווה היא מצוות עשה מעשית - לדבר בדברי תורה, להוציא בפה דברי תורה ויש אנשים שמקיימים את זה שחרית וערבית. שכן אדם קורא ק"ש הוא מקיים את ודברת בם בין של ק"ש ובין של דברי תורה.

אבל חלק מעבודה הזאת היא עבודה

ה' בכוונות שלי אלא אני עובד אותו בעצם המעשה. אני לוקח ענף של תמר ואני מנענע אותו בזמן הראוי אז אני עובד את ה'. כשאני שם את הרצועות האלה על ידי אני עובד את ה'. וכשם שיש את הדברים הללו יש העניין של המצווה והפולחן על ידי זה שאני לומד, זו עבודת ה'. נכון שעבודת ה' בלימוד היא לא דומה לעבודת ה' בידים וברגלים אבל זו עבודה שאני עושה בחלק המתאים בגוף שלי והחלק הזה עכשיו עוסק בעבודת ה'.

ראיתי באיזה ספר על הסבא משפולא שמבחינת ההתנהגות שלו ומצד נטיית הגפש שלו היה אמור להיות בצד שהתנגד לאדמו"ר הזקן אבל הוא, באופן מוזר, לעולם לא אמר עליו דבר לגנאי. פעם שאלו אותו למה זה, והוא סיפר: רציתי לדעת מה טיבו ועמדתי פעם מאחורי הדלת הסגורה להקשיב איך הוא לומד ושמעתי אותו לומד ואומר כך: כתוב שאם יבוא ראובן ויטען ככה ויבוא שמעון ויטען ככה וככה אז עלה ברצונו הפשוט של הקב"ה שהלכה כמו ראובן... והסבר משפולא אמר שאחרי ששמע איך אדמו"ר הזקן לומד תורה הוא מבין שהוא איש קדוש שאי אפשר להגיד עליו דבר רע, למרות שלא הסכים איתו בכל הדברים.

אז יש אנשים שלומדים ככה גמרא ואדם כזה מרגיש איך שרצון ה' מדבר

היו כאלה שהיו נוהגים להסביר מה הבעיה באכילת חזיר? הם היו אומרים שבחזיר יש טפילים, וכשאוכלים בשר חזיר הטפילים האלה נכנסים לאדם ומתחילים לאכול אותו וזה יוצר מחלה קשה מאוד. זה הסבר טוב למה לא לאכול חזיר אלא שיש פיתרון פשוט לעניין של הטפילים והוא לבשל היטב את הבשר לפני שאוכלים... זה מראה שלפעמים צריך להזהר שמא



יש חמדה גנוזה

שנמצאת אצל הקב"ה
והיא נמצאת בידו עוד
קודם שנברא העולם,
התורה היא שעשועי
המלך. ועכשיו הוא
נותן את התורה לבני
האדם



מהסברים כאלה משהו ילמד שאם בחזיר יש טפילים אז פשוט צריך לבשל אותו היטב או לצלות אותו מכל הצדדים ואז יהיה אפשרי לאכול אותו. וכל השאר זה בסדר - פתרתי את הבעיה המרכזית זה כבר לא יגרום לי לבעיות אחרות.

שבלימוד, היא התקשרות שאני מתקשר לקב"ה ע"י מוחי. יש טבעות שאני כורך על היד ויש דברים שאני כורך על המוח - מבפנים, לא מבחוץ. והדברים שאני כורך על המוח כולם עומדים פה בארונות, ואני כורך אותם על מוחי ובזה שאני עושה את הדבר הזה ובלי כל קשר לשאר הדברים בזה אני עובד את ה'. אני לא עושה את זה כמו כל מיני דברים אחרים. זה הדבר המרכזי.

יש מעשה שהיה לפני הרבה זמן. רב גדול שהיה פעם הראשון לציון החליט שהוא ילך במקומות בישראל ויעורר לתשובה ולמעשים טובים. זה היה בקיבוץ אחד שהייתי בו. הרב ניסים ניסה להסביר, זה קורה שיש לאדם כוונות מצוינות אבל הוא לא יודע בדיוק מול מי הוא עומד. הוא הסביר לאנשים כמה זה חשוב לצום והוא הסביר להם כמה זה בריא לגוף שיום אחד לא אוכלים ומה שהרופאים אומרים שזה מועיל למעיים וכו' וכו', כדי לעורר אנשים לצום ביום-כיפור. ואז קם אחד האנשים שאני מכיר אותו ואלי הוא אף פעם לא התנהג בחציפות שכזו והוא אמר: כבוד הרב! שכנעת אותי, מהיום כל י"א בתשרי אני הולך לצום.

לפעמים משהו מנסה להסביר שלדבר יש תועלת בעולם הזה ואז הוא מסביר מה התועלת בעניין.



שבכל פעם שהוא לומד תורה כל גופו
מזדעזע מאהבת ה' - אשרי חלקו. ומי
שלא כל גופו מזדעזע מאהבת ה' אז
שילמד בלי שגופו יזדעזע.

מה שאני רוצה לומר הוא: יש זמן מתן
תורתנו ולאחר זמן מתן תורתנו הקב"ה
נתן לנו את התורה. כתוב שמלאכי
השרת באים בטענה על משה רבנו
- חמדה גנוזה שהייתה לך אלפיים
שנה לפני שנברא העולם, ואתה נותן
אותה לבני האדם? הם צודקים. יש
חמדה גנוזה שנמצאת אצל הקב"ה
והיא נמצאת בידו עוד קודם שנברא
העולם, התורה היא שעשועי המלך.
ועכשיו הוא נותן את התורה לבני
האדם. במשלי כתוב: "וְאֶהְיָ אֶצְלוֹ
אֶמּוֹן וְאֶהְיָ שַׁעֲשָׁעִים יוֹם מִשְׁחָקָת
לִפְנֵיו בְּכָל עֵת. מִשְׁחָקָת בְּתֵבֶל אֲרָצוֹ
וְשַׁעֲשָׁעִי אֶת בְּנֵי אָדָם" (משלי ח, ל' -
לא') השאלה היא מי משחק עם מי?
אנחנו משחקים ביחד.

אולי זו לא לשון מכובדת ואם שלמה
המלך היה רב בימינו הוא לא היה
כותב דברים כאלה. לשמחת הלב
לא מינו אותו להיות הרב של עיר
פלוני ולכן הוא יכול היה לכתוב על
התורה שהיא שעשועיו לבני אדם. זה
השעשוע שלי - אני יושב ובצד אחד
אני עוסק בתורה - אם זה ככה זה
ככה ואם זה ככה זה ככה. אם תרצו,
נגיד שכיבד אותי המלך הגדול ואמר
בני יקירי בא ונשחק טניס. אני זורק

יש בדיחה מהמהר"ל, הוא התנגד
לרוב הסוגים של הפלפולים שעשו
בתקופתו. פעם היו קוראים לזה
חילוקים. זה כמעט מה שעושים
עכשיו רק בסגנון אחר. עכשיו זה
בסגנון אירופאי ופעם זה היה בסגנון
יותר מזרחי, יותר עשיר. היו יושבים
ובונים הר על גבי הר וגבעה על גבי
גבעה. המהר"ל אמר על הלימוד הזה
שיש אנשים שאומרים שהוא מחדד
את המוח ואני מציע להם שילכו
וישחקו שחמט... זה בדיוק אותו
דבר - אם הנימוק הוא בשביל חידוד
המוח יש דברים טובים יותר שאפשר
לעשות. וזה לא העניין.

אם קורה שתוך כדי שאדם לומד
מוחו נעשה בהיר יותר אשרי חלקו.
זה מה שקוראים לזה - רווח צדדי.
כמו שיכול להיות במצווה אחרת איזה
צד שדברים מועילים גם בעולם הזה,
אבל זה לא שייך לעניין. העניין הוא
כמו שאמרתי שהתמצית והשורש
זה הדרך כמו שכתוב בדניאל:
"אלהך דאת פלחת ליה תדיר" -
אלוקיך שאתה עובד אותו בתמידות
ומהי העבודה הזאת בתמידות -
זה שיושבים ולומדים תורה. שזה
בתמצית העניין - עבודת ה'. הקב"ה
רוצה שכמו שאני מכניס את הראש
בתוך הטלית כך אני אכניס את המוח
בתוך הלימוד. וזו הדרך של המצווה.
המצווה הזאת נעשית על ידי שאני
מכניס את הראש לתוך התורה. ומי



לך כדור ואתה תזרוק לי כדור. ואיך אני מרגיש? שכל כדור וכדור זה כבוד מלכותי חדש. זה בדיוק מה שהקב"ה אומר לשבת ללמוד גמרא. הקב"ה נותן לי משהו ואומר זה היה קודם שלי - זה היה שעשועי - "מְשַׁחֶקֶת לְפָנָיו בְּכָל עֵת" ואח"כ "ושעשועי את בני אדם" - זו התורה. זה העניין של הלימוד. אני יושב ולומד ומה יוצא מההלכה הזו ששור שנגח את הפרה מה יהיה דינו ומה קורה כשלמישהו יש צרת צרה ומתברר אח"כ שהצרה הייתה איילונית? אז מה יהיה הדין האם היא פטורה או חייבת בחליצה בייבום ובשאר דברים. אז אני יכול להגיד שאין לי צרות, ואין לי צרות צרות ושאר דברים, אין לי שור ואין לי פרה ובכל זאת מה שאני עושה זה שאני יושב ומתעסק עם הקב"ה. הקב"ה רוצה לדבר איתי על זה - אז אנחנו משוחחים. כמו שכתוב: "כל היום היא שיחת"י אני יושב ומשוחח עם הקב"ה. אני יכול להגיד שאני לא מבין ולא מגיע לעומק העניין, אבל זה לא שייך לעניין הזה. זהו המישור שהוא מדבר איתי ומשחק איתי. וזה העניין של לשבת וללמוד תורה.

זה מה שאני רוצה לומר על חג השבועות, על חג מתן תורתנו. אחד הדברים שיש בחג הזה הוא הנקודה הזאת ש"היב לן אורייתא", זו מתנה בפני עצמה, מעבר לעניין הזה שנתן לנו תרי"ג עיטין, תרי"ג עצות איך

להגיע אליו, ואיך להישמר לא לטעות בדרך. מעבר לכל זה קיבלנו מתנה, חמדה גנוזה שנמצאת אלפיים שנה קודם שנברא העולם אז את החמדה הגנוזה הזאת הוא נתן לנו שהיא תהא הדרך שלנו, מה שקוראים לזה 'פולחנא דמהימנותא'. זה נקרא לעבוד את ה' - לעבוד אותו בפועל ממש. אז מי ששייך במקרא יעסוק במקרא ומי שעוסק במשנה יעסוק במשנה ומי שעוסק בגמרא יעסוק בגמרא או שיעסוק באיזה עניין אחר של תורה וילך ויעבוד את ה' במקום לשבת ולגרד את הקורקבן.

יש דבר כזה שזה זמן מתן תורתנו שיהיב לן אורייתא, זה לא דבר של מה בכך. זה מה שכתוב באחד הספרים הקדושים "הוי כל צמא לכו למים" ואמרו חז"ל אין מים אלא תורה כמו שכתוב בכמה מקומות, והשאלה היא מה זאת אומרת 'הוי כל צמא לכו למים' מי שצמא שילך לשותות, למה צריך להגיד את זה. אז בעל התניא אומר ככה: מי שצמא לקב"ה ומחפש איזה דרך איך מגיעים אליו. אז התשובה היא: לכו למים. במקום ללכת ולהתגרד ולנסות לעלות במעלות של דמיונות שחלק מהם הם דמיונות של שווא ושקר ורעות רוח, ובמקום לשבת ביוגה ובמדיטציה וכיוצא בזה בין שהם נקראים בשם הזה או בשמות אחרים, אז במקום זה אני יכול להגיע לדבר שהוא דבקות



אחרת: משל למלך שהשיא את בתו למישהו. זה בדיוק אותו דבר עם התורה - בת יחידה יש לי ואני נותן אותה לכם, ומה אני עושה עם הבת הזאת שהיא בכל אופן בת המלך. אז אני צריך לשבת עם בת המלך לפחות מצד כבוד המלך, אח"כ כשאחכים ואגדל אני אבין שאפילו אם היא לא הייתה בת מלך הייתי לוקח אותה.

אז דיברתי על העניין הזה בגלל שחג השבועות ממשמש ובא, אפשר להתעסק בכל הנושא של הביכורים וכל כיוצא בזה ואפשר לדון כמה עגנים היו בהר סיני. וכל זה לא שייך לעצם העניין. הקב"ה נתן לנו את התורה ואחרי זה הוא נתן לנו דרך לעבוד אותו שהיא מעבר לשאר כל העניינים שיש. והדרך הזו פתוחה לפנינו. אנחנו יכולים לעשות אותה ברב ובמעט, זה לא רק רב ומעט בנושא של הכמות אלא מבחינת האיכות. יש אופן שבו אני נכנס ועוסק בתורה בתוכה פנימה ויש אופן שבו אני לא כל-כך נכנס פנימה. אבל בכל אופן שיהיה אני עובד את הקב"ה ושווה לעבוד אותו, הוא נתן ופתח לנו את הדרך לעובדו לפחות באופן שאנחנו יכולים לעשות אותו, אנחנו צריכים להשתמש בזה.

הימים האלה הם כולם הכנות עד שיגיע זמן מתן תורתנו אבל אחרי כל זה הוא נתן לנו כלי חמדה שנתן לנו הקב"ה ואנחנו צריכים להשתמש בו.

אמיתית בה' אחד שזו הדבקות שאני יושב ועובד אותו. אז אני לא יכול לעשות את זה עשרים וארבע שעות ביום, אבל אני יכול לעשות את זה כשיש לי זמן פנוי. ומתי יש לי זמן פנוי? אם אני בחור ישיבה אז יש לי 24 שעות זמן פנוי, ואם אני לא, אז יש כך וכך חובות. אבל עדיין יש לאנשים בזמנים שלנו איזשהו זמן. ואני יכול לשבת ולעבוד את ה' ולעשות מעשה של פולחן, והמעשה הזה זוהי עבודה במשמעות הכי בסיסית שלה שאני עובד את ה',

אומר עוד משהו נוסף כהערה צדדית. אמרתי כבר כמה פעמים שחביבים לישראל אבל יש להם כל מיני חולשות. לישראל יש חולשה לג'ו'ג', זו מילה של שבטים באפריקה שיש להם מין פסל של קדוש או מין חפץ של קדושה, אז גם לנו יש כאלה. וישראל ככל שבמצווה יש יותר ג'ו'ג' אז יותר מתים עליה, ולכן שופר שנראה כמו ג'ו'ג' אז מתים עליה ולולב אותו הדבר, הוא מצווה חביבה על ישראל. מצוות גמילות חסדים שלא נראית כמו ג'ו'ג' - היא לא מצווה כל-כך פופולרית ומצוות לימוד תורה שבכלל לא נראית כמו ג'ו'ג', היא לא שייכת לעניין הזה, אז לכן ישראל לא מחזיקים בה.

אז תזכרו שיש זמן מתן תורתנו והקב"ה כשהיב לן אורייתא אז הוא נתן לנו באמת במילים אחרות ובלשון

על התורה



יש משל מפורסם על מלך שיוצא למלחמה ומשאיר את בנו הקטן. יש לו בן קטן וחכם. הבן הוא קטן מדי מכדי שאפשר יהיה למסור בידו דברים, אבל המלך סומך על חכמתו. למלך יש אוצר. מה הוא עושה באוצר? מצד אחד, הוא רוצה שהאוצר לא יתבזבז על ידי אחרים לכן הוא מטמין אותו; הוא חופר חור בקיר ומטמין בתוכו את האוצר. אם החור הזה הוא גלוי, כל אחד יבוא ויקח את האוצר, לכן צריך לטייח את הקיר הזה שלא יראו את האוצר. מצד שני, אם הקיר יהיה מטויח לגמרי, אז שוב תהיה בעיה: איך הבן ימצא את האוצר? לכן הוא שם את הפתח סמוך למיטה של הבן, והפתח הזה בנוי עם סטיות קטנות - הקיר הוא חלק, אבל לא חלק לגמרי, יש בו איזשהם חספוסים, והוא אומר: הבן שלי שוכב שם ובכל לילה הוא מסתכל בקיר הזה. בוודאי הוא יתחיל לחשוב מה יש שם, מדוע הקיר הזה איננו ככל הקירות, מה יש בו - ואז הוא יתחיל לחפור ואז הוא ימצא את האוצר.

מבחינה זו, הקוד שהקב"ה מטמין בתוך התורה, הסוד שהוא מטמין בתוך התורה, הוא בעצם מובנה על הסטיות הקטנות. אותן הסטיות הקטנות הן אלה שמעוררות אותי לשבת ולחפור, לראות מה שיש שם. זה הנוסח של מדרש ההלכה ומדרש האגדה, שהוא בנוי ביסודו של דבר על הסטיות. יש משפט לא שלם, יש דבר שאפשר היה לבטא אותו באופן יותר פשוט. ולכן שם, בתוך הסטייה הזו, אני מוצא את האוצר.

(מתוך ביאור למאמר "לא תשבית מלח")

קצת לפני השואה, היה רבי מיוחד במינו, הרבי האחרון מקוזניץ, אלה שלא היו חסידי קראו לו: 'המשיגענער קוזניצער'... סיפרו שבשבת בסעודה שלישית, במקום להגיד תורה כדרך הצדיקים, הוא היה מסתכל בחומש ואומר את מה שכתוב שם; אחרי זה היה מנשק את החומש ואומר: "תורת ה' היא כולה קדושה, כל השאר זה הערות".

(מתוך שיחה במכון שטיינזלץ, כ"א אב תשע"ו)

כבוד של תורה

**נאום שנישא בעת מסיבה לכבוד
יציאתו של הכרך הראשון של הביאור
לתלמוד בבית הנשיא בשנת 1969.**

התורה. מבחינת העם היהודי, חלקים רבים לתורה, יש תורה שבכתב, ויש תורת הסוד והנסתר ובודאי ובודאי איננו רחוק מהם. אף על פי כן, יש בחינה מסוימת שהיא חוט השדרה שבתורה, שהיא מבחינה מסוימת לא רק רוב מנין מבחינת היצירה היהודית, אלא רוב באמת, רוב בנין-בנין שהוא מרכז המרכזים ושב לעדיו לא תיתכן היהדות וזוהי תורה שבעל פה, וזהו התלמוד שבלעדיו אין לתאר יהדות, זהו יסוד מוסד, עיקר העיקרים, בתוך כל התפיסה של היהדות בכל ההיקף ההיסטורי שלה. בלי נקודה זו אי אפשר לתאר בכלל יהדות. אי אפשר שתהיה, למרות שנעשו נסיונות לכך- יהדות אשר תעמוד על תורה שבכתב בלבד. אי אפשר הדבר אף שהיו כאלה אשר פרשו ופרצו גדר ורצו להעמיד יהדות על תורת הנסתר בלבד. אבל יהדות עומדת על תלמוד. ויהדות שהיתה כולה תלמוד, מכילה הכל. היא מכילה, משום שהתלמוד הבבלי הוא לאמיתו של דבר כבר לא בבלי

נאוכבוד נשיא המדינה, הרב הראשון לציון, יו"ר הכנסת שעבור העניין ועבורי אינו רק בבחינת יו"ר הכנסת, שרים, ומורי ורבותי, מורי ורבותי באמת, שמרבים מהם למדתי הרבה-הרבה עניינים בפרט ובכלל. לא לי ולא עלי לדבר בדברים אלה שירבו שבת, כבר אמרו בענין זה קטונתי מידת יעקב היא, עם השבח, אם רואה קטנות עצמו; הוא רואה עד כמה קטונתי. לא רק מדברי ביקורת אדם מקטין עצמו ורואה קטנותו מדברי שבח רואים אולי יותר ויותר כמה שיש להוסיף וכמה שיש לתקן וכמה שיש לשאוף להגיע שהדברים שנאמרו יהיו באמת ראויים לדבר שנעשה; שהדברים שנעשו יגיעו למעלה ולדרגה של מה שהדבר היה צריך להיעשות. אבל אם אדבר, אדבר בכבוד העניין, אדבר בכבודה של התורה ואומר משהו ביחס לתורה שבעל פה.

אומר, שהתורה שבעל פה בפרט, ביתר פרטות התלמוד, איננה רק חלק מן

בהלכה, בדברים שהם עיקר גדול כמו בדברים שהם כהילכתא למשיחא, כמו בדברים שעדיין לא הגיעו ואולי מעולם לא יהיו, אבל הם תורה, זהו עניין שלם של "לעסוק בתורה" להזדהות עם התורה בבחינה זו של "תורתך שעשועי", עצם העיסוק בה, עצם הטיפול בה, מעניין לעניין ההברה של כל מילה ומילה, התפיסה של כל פרט ופרט שכל דבר הוא חשוב מאוד,

במובן המקום. יפה אמרו חז"ל: "בלול בתורה, בלול במשנה, בלול בגמרא". יתר על כן: הוא בלול באמת בענין מפנימיותה של תורה שבכתב עד לפנימיות הפנימיות של תורת הסוד. יש בתלמוד-אפשר לומר-כל מה שיש ביהדות, הציור הגדול שביהדות יש בתלמוד. לא אומר מה שיש בתלמוד, לא רק בחינת היקף הדברים, כי אם גם מבחינת תמצית הדברים.



**יפה אמרו בכמה
בחינות שהתלמוד לא
נחתם... משום שכל
תלמיד קטן בישראל -
כשהוא לומד תלמוד,
הוא עושה תלמוד**



יש בתלמוד עוד דבר בעל חשיבות מיוחדת במינה-אין אדם יכול ללמוד תלמוד ולהיות פסיבי, לימוד התלמוד איננו נעשה בבחינה זו שאדם הינו רק מקבל. אפשר שאדם יקרא בתורה שבכתב ויהיה מקבל, ואילו בתלמוד-חובה על הלומד לא רק להיות מקבל, חובה עליו להיות שותף. אין אדם

אינני יודע אם יש אומה ולשון שיש להם תלמוד בבחינה זו כמו שיש לנו, שהרי התלמוד איננו ספר של חוקים, התלמוד איננו ספר של באורי ההלכה, יש הלכה בתלמוד, ואין התלמוד ספר הלכה. יש ביאורי משנה בתלמוד ואין התלמוד ביאורי משנה. יש משהו נוסף ויתר עליהם, שהוא עיקר גדול, מרכזי בתלמוד. יש בתלמוד השתקעות בתוך ענינים שהם תורה, יש בתלמוד הזדהות עם התורה אך לשם התורה עצמה. אדם העוסק בתלמוד שוקע לא בפרטים של הלכה למעשה, לא רק בפרטים של מחשבה, הוא עוסק בתורה, כל אותו מושג, כל אותו היקף אשר אפשר לקרוא לו "אשר קידשנו וציוונו לעסוק בדברי תורה", כל כולו מופיע בתוך התלמוד.

איזו אומה ולשון יש, שעוסקים בה באותה חיבה, באותה הערצה ובאותה הרגשה של קדושה, בדברים שנדחו מהלכה כמו בדברים שנשארו





נושא ונותן עם התנאים והאמוראים. אדם חי עם התנאים והאמוראים. אדם ממשיך את תורתם של התנאים והאמוראים, מי בקטנו ומי בגדלו. הכל חייבים להתעסק בתוך הדברים, הכל חייבים להיות צמודים אל העניין ולהזדהות איתו הזדהות מלאה, לשאת ולתת עם התורה כחלק מן התורה. מבחינה זו, יפה אמרו בכמה בחינות שהתלמוד לא נחתם, ולא רק שלא נחתם רשמית, פורמלית, בתאריך מסוים. לא רק שלא נחתם ע"י רבנן סבוראי, בבחינה מסוימת התלמוד לא נחתם משום שכל תלמיד קטן בישראל-כשהוא לומד תלמוד, הוא עושה תלמוד. הוא עושה תלמוד כשהוא לומד תלמוד. כשהוא מחדש דבר קטן שבקטנים, כשהוא מבין גם טעויות שבו. "ודילוגו עלי אהבה", כל טעות וטעות מצטרפת. יפה הוא שיש בתוך הגמרא גם מה שהיה טעות, גם מה שנאמר עליו בגמרא "לא היו דברים מעולם", גם הוא מובא בתוך התלמוד, בתוך המסכת של תמצית החיים.

יש עוד דבר מתוך התלמוד, אין דבר כמו התלמוד-שהוא פינה מתוך המהות היהודית, אין ספר כזה שיהיה כולו צלילות הדעת ושפיות הדעת, ואין ספר כזה שהוא יהיה כולו צלילות יש לנו ספרים, ספרים שמעפילים אל המליצה, וספרים שמגיעים אל עומק של הוויית העולם. אבל אין דבר

שהוא כל כך צלול וברור. הוא לא רק צלול. הוא מחייב את השומע ואת המקבל להיות צלול כמותו. לא בכדי היו אומרים, כשהיו מזהירים מפני לימוד הנסתר, שלא יעסוק האדם בדברים אלה או בחוכמות אחרות עד שימלא כרסו בתלמוד. מפני שמילוי כרסו בתלמוד איננו בבחינת סגולה, זה בבחינה רפואה, דבר העשוי בטעם ודעת, אדם שמילא כרסו בתלמוד, דמותו היא אחרת. וגם הפילפול שבתלמוד-עם כל מה ששונאי ישראל ושונאי תורה שבעל פה העלילו עליו-הוא תכלית הצלילות והשפיות. הפילפול שבתלמוד לעולם מכוון לעיקרם של דברים. גם אותם העניינים שנראים כמגדלים פורחים באויר, הם דברים שמצויים ועשויים להיות, לא אאריך בשבוחו זה של התלמוד. רק זאת אומר, שיש בעיות רבות העולות כעת על הפרק, מפני שהם חידושים של מדע וחידושים של טכניקה, להפתעתנו, אולי אפשר למצוא תשובה להרבה מאד דברים שעוד יעלו על סדר היום אף בעוד מאה שנים. אשרי מי שזוכה להיות מבחינה זו נספח, אחד התלמידים העוסקים באותו עניין והמוסיפים להבנת העניין. אם מבחינה זו עשיתי משהו-דייני. אומר אני שיש כאן משהו מבחינה זו. לא מבחינה של "לגול האבן מעל פני הבאר". די שפתחנו פתח למען חידוש הדיון המהותי של הנצח היהודי שהוא קשור בכך, שהוא נובע מכל זה.

על הלכה ואגדה

פורסם ב'רשפים' 1958

בין הלכה ואגדה

אם להגדיר בקיצור את ההבדלים בין שני שטחים אלה של התורה, הרי אפשר להשתמש בהגדרה בלתי שלימה זו: ההלכה היא אותו חלק בתורה שמוציאים ממנו הוראות לחיים המעשיים. והאגדה היא - כל השאר. ברור שהאגדה אינה דבר מסוים ומוגדר, אלא היא כינוי כללי הכולל בתוכו פרטים רבים ושונים - מוסר, סיפורים, פירושים למקרא, אמרות, משלים ועצות וכמו-כן גם שיטות פילוסופיות דתיות, קבלה ועוד.

בין ההלכה והאגדה, כלומר בין המתעסקים בהלכה במיוחד, ובין אלה שעסקו במיוחד באגדה היה, כאמור, לעיתים ריב מסוים, שהגיע לפעמים לכלל התבטאות חריפה, וביסודו עמד על השאלה: הלכה ואגדה, מה מהם הוא עיקר היהדות? היו דורות, תקופות ואנשים שעסקו רק בדברי ההלכה, והתיחסו בבזוז מסויים לעוסקים באגדה, מאחר שראו באגדה רק תבלין ותוספת לעיקרה של התורה (שהיתה לדעתם זהה עם ההלכה) ומאידך גיסא היו

ביחסים שבין ההלכה והאגדה היה בזמנים ידועים מתח מסויים, כעין ריב סמוי בין שתי התגלויות אלו של התורה. גם בזמננו ניכר משהו של אי-התאמה בין ההלכה והאגדה, ולפיכך מורגש הצורך לברר ברור נוסף דברים אחדים בדמיון ובהבדלים שבין הלכה ואגדה.

ראשית כל, יש פשוט צורך להגדיר את הדברים: להסביר בבהירות מהי הלכה ומהי אגדה. כי ההבדל שבין הלכה ואגדה הנראה בראשונה כה ברור ומובן מאליו מתגלה לאחר עיון נוסף כמסובך למדי, כפי שנראה להלן. אי הבהירות הזו מקורב במובן ידוע מכך שהחלוקה בין הלכה ואגדה היא חלוקה מאוחרת ביחס, שאף שניצניה והתחלתה נראים כבר בימי הבית השני, הרי חלוקה מובחנת ועקרונית לא נעשתה אולי עד לימי הגאונים.



ה', לירוא ממנו, ולהאמין בו) ונובעות מהם וראות ביחס לדברים השייכים לאות שהשטחים. ובכן, אם נלך בהתאם להגדרתנו הראשונה, הרי שכל הענינים הללו שייכים לתחום ההלכה. אם נמשיך מעט בכיוון זה נראה שרבים הם הדברים, הלכה למעשה, הנובעים מספרי קבלה שונים, שאף הם שייכים למסגרת הכוללת של האגדה. ומאחר שכך, הרי נצטרך לכלול אף את הספרים הללו בכלל ספרי ההלכה. (ואז נצטרך לומר כי תוכנם של ספרים אלו יהיה - משא ומתן הלכתי, שהרי הם מביאים לבסוף למסקנות הלכתיות).

יתר על-כן, עצם הגדרת ההלכה כדבר שכל ישראל מחוייבים לעשותו מעמיד את הבעיה, מהו אומיהוהקובע שדבר מסויים הוא הלכה - ומחייב, ודבר אחר אינו הלכה ואינו מחייב. אם ניתן לדברים הגדרה פורמלית ככל האפשר ונאמר כי כל מה שכתוב ב"שלחן-ערוך" הוא ההלכה, וכל השאר הוא אגדה, הרי נגיע למספר עצום של סתירות וסבכים. אפילו אנו מקבלים את כל הכתוב בשלחן-ערוך (או בשאר ספרי הלכה - כמו היד החזקה לרמב"ם) כהלכה המחייבת אותנו. (וודאי שבאמת יש בשולחן-ערוך דברים שאינם אלא עצה טובה על דרך האגדה). הרי אם נחפש את מקורות ההלכות נמצא בתוכם רבים מן הספרים הידועים כספרי מוסר

אנשים ותקופות שבהם ראו באגדה, או בחלקים מסויימים ממנה את עיקרה ותמציתה של התורה. וידועים הביטויים בספרי קבלה שדברו על כך שההלכה היא רק גוף התורה, בעוד שהקבלה היא נשמת התורה, וממילא היא מעולה וחשובה יותר. וכמובן שבצד דעות מתונות, ובצדם של אנשים שעמדו במובן ידוע מן הצד במחלוקת זו, היו גם אחרים שההביעו דעותיהם בחריפות יתרה בכל אחד מן הצדדים הללו, והגיעו עד לידי ביטול מוחלט של הצד שכנגד.

מה היא בעצם אגדה?

מבלי להכנס עדיין לעצם הבעיה בדבר היסודיות של ההלכה או האגדה, הרי יש צורך לברר שנית את הגבולות בין הלכה ואגדה. לכאורה ההגדרה שהלכה היא חלק התורה, שמוציאים ממנו הוראות מחייבות היא לפחות מספקת מבחינה חיצונית (אם-כי כפי שאפשר לראות מיד אין בה תוכן פנימי). אולם כשנבחן את הדברים שנית, נראה שהגבולות אינם ברורים כלל. מובן וברור שמספור אגדה על מעשי דוד המלך אין להוציא הוראות מחייבות לעם ישראל, אולם מה ביחס לדברי מוסר המדברים על עניני הדרכים להגיע לאהבת ה' או ליראתו? הרי דברים אלה קשורים קשר הדוק במצוות יסודיות שבתורה (המצוה לאהוב את

מה הוא העיקר?

כאשר ניגש לברר משהו בבעיית עיקרה של יהדות מהו, הלכה או אגדה, הרי נדע מתחילה שחריפותה של השאלה ועוקצה הוסרו בעצם, שכן אין הבדל ברור ומהותי בין הלכה ואגדה. כאמור, היו השקפות שונות באותה בעיה, והיו דורות אשר הידיעה שנשמת התורה (שהיא הקבלה-האגדה) הינה היסוד ליהדות, היתה מקובלת בהם כמושכל ראשון. אולם בזמננו, עד כמה שיש עוד אנשים העוסקים ומתעניינים בבעיות הללו בקרב היהדות הדתית, נראה שההשקפה המתקבלת והולכת היא שההלכה היא עיקר היהדות, והאגדה אינה אלא תבלין לה.

יש כמה בסיסים לדעה זו על עדיפות ההלכה, וכמה מהם הינם נימוקים רציניים.

הנימוק הראשון הוא כי ההלכה היא קבועה ויציבה, בעוד האגדה היא בלתי יציבה, והולכת ומשתנה מדי פעם, בכל דור ודור. ההלכה היא דבר קיים שיש בו המשכיות ושיטה קבועה, ואילו האגדה הולכת ומשתנה בכל דור בלי כיוון. החלוקה הזו נראית לכאורה נכונה, מאחר שאכן רואים אנו את דרך ההתפתחות העקבית והמתקדמת של ההלכה מן המשנה

או קבלה - כלומר, מקורות ההלכה הם במקרים אלה באגדה. (העובדה שבספרי הפוסרים מופיע ספר הזוהר כמקור, אמהם משני בדרגה, לפסק הלכה, מראה אף היא על העובדה שההבדל בין הלכה ואגדה הוא מפוקפק וקלוש).

וככל שאנו מעיינים יותר בתחומים שבין הלכה ואגדה, כך יכולים אנו להבחין ביתר שלימות כי תחומים אלה הינם מטושטשים ביותר, וכמוהם כאין, וכי אין כל אפשרות למצוא באמת קו גבול ותיחום ביניהם.

את ההבדלים הניכרים בין הלכה ואגדה אין אנו יכולים להגביל דרך הגדרה מבוררת אלא לציינם ברמז, ובתקוה שהמבין יבין - כלומר, אנו יכולים לתת דוגמאות של דברי הלכה מובהקים, כמו למשל ההלכות העוסקות בדיני ממונות (אף כי גם שם מצויים לעיתים דברי אגדה) ולעומתם דוגמאות של דברי אגדה ברורים, כמו סיפורי האגדה על אישים במקרא, או ספרי קבלה. ורק מתוך ההשוואה נוכל להבחין משהו בהבדל בין הלכה ואגדה מבלי להניח הבדלים מוגדרים ביניהן.

והריבוי בדעות בהלכה אינו קטן מזה שבאגדה. ברור שהחיים הממשיים הכריחו את היהדות לומר שאם-כי "אלו ואלו דברי אלקים חיים" הרי בכל-זאת "הלכה כדברי פלוני", שאין אפשרות להשאר בתוך ערב הדעות כשמגיע הדבר לענינים השייכים לביצוע מעשי עבור הכלל. ומאחר שיש צורך בקביעת הלכה סופית, הרי מתבססת והולכת יצירתו ההלכתית של כל דור על סיכום היצירה של הדור הקודם, והרי זה נראה כהתפתחות יציבה ואחידה - כאשר אין מתבוננים בכל אותן השיטות והדרכים שנדחו מן ההלכה המקובלת, אף שהם בלי ספק חלק מן התורה.

אולם, אפשר להעלות טענה זו מצד אחר במקצת; גם אם אנו רואים את ריבוי הדעות והגוונים אשר בהלכה, הרי בכל-זאת נראה לנו כי שיטת ההלכה, (בניגוד לפרטיה השונים) היא על כל פנים קבועה ויציבה. ולעומת זאת באגדה, או במחשבה הישראלית, רואים אנו מספר נטיות בולטות מצד לצד ללא המשך שיטתי. כמו למשל שלשת התקופות הגדולות של האגדה התלמודית, ההתפלספות ותקופת הקבלה.

אולם גם כאן ההבדל אינו אלא חיצוני ולמראית העין בלבד; גם בהלכה חלו שינויים מופלגים מסוג זה - אם-כי בזמנים ובצורות אחרות. ההבדל בין

לתלמוד ומן התלמוד לפסקי הגאונים ולגדולי הראשונים והאחרונים. ואילו בשטח האגדה נראה שכל דור או כל אדם מתחיל מחדש ללא משמעת וללא עקיבות. ומסייעים מכאן כי היהדות, היינו היסוד הקבוע שבה, הוא ההלכה היציבה, ואילו האגדה היא תוספת המשתנה תדיר, שיש בה חילוקי דעות, שיטות ומחלוקות. אולם, ההבדל הזה אינו אלא הבדל



הקשר ההדוק הזה בין ההלכה והאגדה מתחיל מן המקרא, כשבתורה שלוכות שתי אלה יחד - הסיפור עם ההוראה המחייבת לדורות



חיצוני אשר נסיבות שאינן פנימיות גרמו לו. העקביות והיציבות של ההלכה אינן גובעות מעצם מהותה, אלא מן ההכרח החיצוני. שהרי ההלכה עצמה, בדרך התקדמותה (כפי שהדבר מתגלה בבחירות רבה ביותר בתלמוד) מלאה שיטות חדשות, ומחלוקות מקצה לקצה, והגון



ההלכה שלימי הנביאים למשל (והיתה אז בלי ספק הלכה, אם כי בצורות ובאופנים שונים) לבין ההלכה של ימי המשנה, אינו פחות מאשר ההבדל בין האגדה התלמודית לבין מחשבת ישראל הפילוסופית או הקבלה. כמובן שכאשר אנו מתבוננים, רואים אנו את הקים המקשרים את ההלכה של ימי הנביאים עם ההלכה של ימינו. אולם אם נתעמק נראה כמו כן את הקשר בין האגדה התלמודית לבין דרכיה של החסידות בדורות האחרונים.

טוענים כי להלכה יש שיטה ואילו האגדה אינה כפופה לכל הגבלה. אולם גם הבדל זה אינו מבוסס. ממש כשם שישנן שלש עשרה המידות שההלכה נדרשת בהן, כך קיימות כנגדן ל"ב המידות של האגדה. וכל המעיין באגדות חז"ל (שהן במובן זה הפחות מסודרות ומכוונות) יוכל לראות גם בהן את העקביות, את שיטת המחשבה האחידה ואת ההתפתחות וההסתמכות על העבר.

קשרי האגדה וההלכה

מתוך עיון קצר אפשר לראות כי ההבדלים בין ההלכה והאגדה אינם אלא הבדלים חיצוניים וטכניים. וככל שמרבים להתעמק ולהתעסק בבעיות רואים שההבדלים בין ההלכה והאגדה מיטשטשים לגמרי,

עד שאין דברים אלה נבדלים עוד במהותם. עיון בדברים מראה לנו כיצד ההלכה והאגדה הולכים בתוך היהדות צמודים ומסייעים זה לזה - נבדלים זה מזה במשך תקופה ידועה, וחוזרים ומתאחדים בתקופה אחרת. שהדברים שבתקופה ידועה הם אגדה בלתי מחייבת נכנסים בדור הבא אל ההלכה הקבועה והמחייבת.

הקשר ההדוק הזה בין ההלכה והאגדה מתחיל מן המקרא, כשבתורה שלובות שתי אלה יחד - הסיפור, עם ההוראה המחייבת לדורות. וכך גם מתאחדת האגדה עם ההלכה בתוך התלמוד. ברור שמדי פעם נפרדים הדרכים, אלא שהכל נפגש שוב מחדש, בדור הבא.

ועל-כן, כאשר נרבה להתבונן בתופעות אלו נבוא אל ההכרה שאין כאן בכלל הבדל עקרוני - יש הבדלים בין הלכה ואגדה, אולם תמיד שומרות הן ההלכה והן האגדה, על נקודת יסוד אחת הנותנת לשתייהן את הזכות להקרא היהדות: את הקשר עם המקורות היסודיים הקודמים של היהדות ואת הקשר ההדוק ביניהן לבין עצמן. שכן ההלכה והאגדה נשארות בתחום היהדות, לעולם ביחס אחד ובגישה יסודית אחת אל הדברים.



חידושי תורה וחידושי עולם נאום הסיום הטקס חלוקת פרס הרב קוק לשנת תשכ"ד.

דברים הרבה אמרו בשבחם של חידושי תורה, והיו מגדולי ישראל שצוו לבניהם ולתלמידיהם לחדש בכל יום ויום חידושים ולכתבם בספר, והיו מפליגים במעלתו של דבר זה שהוא מוסיף כוח ועוז בעולמות עליונים ובעולמות תחתונים. ונהגו כן עמלי התורה שהיו מחדשים בה דברים, מהם בפירושי עניינים הקשים להבנה, מהם בחידושי הלכות, מהם בהעמקת הסברות, ובכל תחום מתחומי פשטי התורה המתחדשים בכל עת. ובודאי כל חידוש וחידוש מאותם דברי תורה של אמת, בכל דרך ובכל אופן פותח הוא פתחים חדשים ומגלה לנו צפונות, מרחיב דעת הלומדים, ואף אלה שאינם מקבלים ומודים לחלוטין בכל חידוש, על כל פנים נהנים ממנו שפותח ומגלה שאלות חדשות שלא שערון מקודם. והנה, בכל מה שמתגלה מחידושי התורה, ובכל שפע הטוב הנשפע מאותם העוסקים

שנינו בדברי חז"ל (בראשית מדרש רבה): "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם", והרי מאמר זה משמש בנין-אב לתחומים גדולים של מחשבה; ולומדים אנו מכאן שאין תורה ועולם דברים פרודים זה מזה שאינם מתייחסים זה לזה, אלא צמודים הם בהוויתם, מראשיתו של עולם. צמידות זו כמה וכמה פנים לה, הן מבחינת ראיית התורה כתמציתו של עולם, הן מבחינת ראיית העולם כהתגשמותה של תורה. ולכל אחד מפנים אלה ניתן להעמיק ולהרחיב, לראות עומק לפנינים מעומק ורום מעל לרום. אולם ביסודם של עיונים חוזרים אנו מסביב לאותה קביעת דברים ראשונה: עולם ותורה בחינת למד ומלמד יש בהם, וראוי הוא לעולם שיהא למד מן התורה. ועם כל זאת - פעמים בא המלמד ונמצא למד ומעשר אף הוא מבחינה אחרת של יחסי המחשבה בין אלה.



בתורה ומחדשים בה עדיין מקום הוא לחקור ולדרוש ביסודו של דבר: מה הוא המתחדש כאן באמת? האם מחדשים הם חידושים אלה עניין חדש ומהותי בתורה עצמה, מוסיפים בה ציצים ופרחים, ואף שרשים ועיקרים חדשים, או שמא אין חידושי תורה אלא מה שמסירים את הלוט מעינינו ועל ידי כך באים אנו לראות אמיתתם של דברים. כלומר: האם חידושי תורה אלה מוסיפים באמת כללות ופרטות בתורה, או שמא אין חידושי תורה אלא חידושי עצמנו, מה שנתחדש לו אדם הלומד בדרך הבנתו עצמה.

אלא באופן תפיסתה של נפש האדם. ואותו דבר הנראה למעינים כתמיהה או כסתירה אינו אלא תמיהה או סתירה שבתוך נפשם שלהם, שבתוך דרך הראיה של שכל האדם.

ולאמיתו של דבר נשאלו שאלות כיוצא בזו גם בשעה שמתחדשים ובאים שינויים וחידושים בתפיסתו והבנתו של העולם. גם באותם שטחים קיימת ועומדת בעיה זו עצמה: האם המתחדש הוא אמיתי, או אינו אלא פנים חדשות של הבנתנו וידיעתנו שלנו?

וכשמתעמקים באותה שאלה רואים כי אין היא מצטמצמת רק במה שמתחדש בתורה אלא חידושים אלה מגלים שאלה עמוקה מזו הנוגעת בהבנת התורה בכללה. שהרי אף בה ניתן לשאול האם אותם דברים שמבינים אנו בתורה מגיעים באמת להבנתה של התורה עצמה, או שמא אף כאן אין אנו מבינים אלא את עצמנו. כלומר: שמא אותו דבר הנראה לנו כלימוד התורה וכהבנתה של תורה אינו אלא מה שמתייגעים אנו להתאים ולסדר את המתרשם בתוך שכלנו מן התורה. והרי אפשר הוא שאין אנו מגיעים כלל להבין את התורה עצמה, וכל אותם עיונים, בקושיות ובתירוצים, במציאת הסברות והסברת היסודות אינם נוגעים כלל לגבי מהותה של

והרי ספק זה בגדר המסתבר הוא: שהנה רואים אנו שעל אותה שאלה עצמה ניתנו כמה וכמה תשובות, וכל אחת מהן מבוססת על יסודות איתנים וכולה בנויה בדרך אמת. ואם כן, מצד אמיתה של תורה, מה הוא הפתרון האמיתי לאותה שאלה? ודאי יודעים אנו שכבר אמרו חז"ל בכגון זה "אלו ואלו דברי אלקים חיים", אלא שאין בדבר זה משום תשובה לחקירה זו בדבר מהותם של חידושי התורה. שהרי שאלה זו או ספק זה שנתעורר בתוך הדברים יתכן שמקורו בדברי תורה עצמם, ובתחום שנשאר לאותו דור לגדרו. אולם אפשר ואפשר כי אף השאלה הראשונה, אותה בעיית ראשית שממנה מתחילים חידושים אלה, שבעיה זו אינה נובעת מן התורה



ועל פי כללים שבהגיון שאינו אלא דרך להסדרת מחשבותינו האנושיות באים אנו כמו כן להקשות ולפרק לגבי תורת ה'. ואם כן, קביעה ראשונה שנקבעת עם תחילת לימוד התורה שעשויה היא התורה להילמד ולהיות מובנת כל צרכה, קביעה זו עצמה צריכה בדיקה וחקירה, שהרי מי לידינו יתקע שקיימים קשרים, ומה גם זהויות, בין אופני החשיבה האנושיים, לבין העובדות והאמיתות המובעות בתורה. יפים הם כללי ההגיון שלנו לאותם תחומים שהנם מראשיתם יצירי מחשבה אנושיים (ואף בהם באות ומתגלות חדשים לבקרים סתירות יסוד המערערות עצם תוקפו ועיקרו של הגיונו) ויפה כוחה של מחשבה לעסוק בהם. אך כשמגיעים הדברים לעיון בטבעו של עולם, ומה גם בתוכנה של התורה - מה סיכוי וסבר הוא לעצם יסודי המחשבה ועקרונות התפיסה ההגיונית שבידינו שיש בהם כדי להגיע להבנתם של דברים.

ומפורסמים הם אותם דברי מליצה, אשר יש האומרים אותם בשם הבעש"ט ויש המייחסים אותם לגאון מוילנא, ושעיקרם בפירושו של הפסוק "תורת ה' תמימה", שפירושו: תמימה ושלימה - שלא נגע בה שום אדם עדיין. ודברים אלה שהיו נשמעים אך כדברי ענוה שביראת שמים, מקום יש לראותם כמשמעם: דברי התבטלות

התורה. שיתכן הוא שאין בתורה לא אותן קושיות ותמיהות, וכל דרכה של תורה מעיקרה אינה שייכת כלל ואינה נבנית כלל באותן דרכים של מחשבה שמנסים בני האדם לעיין בה. ואל תהא שאלה זו תמוהה בעינינו, שהרי אף לגבי העולם צצה ועולה שאלת-תמיהה כעין זו. שמא אין אנו אלא דנים ותוהים על מהות עצמנו, שמא כל עיונינו וחקירותינו, שמתעמקים אנו בלימודן כל כך, שמא אינם אלא ישוב סתירות ותמיהות שבעצם ההשגה לבדה.

והרי לגבי התורה, ביתר ייחוד מאשר בעולם, מקום הוא לעיין בכך. שהרי תורה זו שנתנה הקדוש ברוך הוא, שאין התורה רק תורת האדם אלא תורת ה' היא, תורה שהקב"ה כביכול משתעשע בה מקדם לעולם. וכי עשויה התורה הזאת שתהא פגומה וחסרה, שיהו בה תמיהות ותהיות קושיות וסתירות? ואם כן, הלא ראוי הוא אף מצד כבוד של מעלה לומר שבעצם אין אנו מגיעים אל התורה עצמה, וכל השגתנו בה אינה אלא באותם רשמים המצטיירים בנו, על פי יכולת הכרתנו האנושית, מן התורה.

ויתר על כן, הרי בלימודה של התורה חייבים אנו בעל כורחנו להכניס את מושגינו ומושכלינו שלנו לגבי הבנתה של תורה. ואם כן, קובעים אנו מרצון ושלא מרצון קביעות וכללים בתורה,



של גדולי הגדולים, אשר עם עמלם ויגיעתם ראו שאינם יכולים להגיע, לא הם ולא שאר בני אדם, אל מהותה האמיתית של התורה. ועדיין יכולים הם לומר כדרך המקרא באיוב "לא ידע אנוש ערכה ולא תמצא בארץ החיים... אלקים הבין דרכה והוא ידע את מקומה".

אם כן, דומה הוא שניתן לומר כי אין חידושי תורה אלא בבחינת "ושעשועי עם בני אדם", בחינת משחקו של השכל האנושי במה שמסוגל הוא לקלוט מן התורה, לפרוך וליישב בה. ועם זאת, מצד אחר קשה עלינו לקבל הנחה זו בדבר מהותם של חידושי תורה, שהרי למדונו חכמים: כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה מסיני. ואף במאמר זה, לא שבחו של משה בלבד הוא הנלמד ממנו, אלא אף שבח תורתם של תלמידי חכמים שבכל דור ודור, שתורתם וחידושיה - למשה מסיני הם. ועל מנת להבין דברים על בוריים ראוי לחזור לאותה השוואה ראשונית של צמידות עולם-תורה. שמלבד צד מלמד שיש בה בתורה בהוראתה לעולם, אף צד למד מצוי בהשוואה זו, לומר שממשית היא התורה ומצויה כשלעצמה, כשם שממשי הוא העולם וקיומו לעצמו. הוה אומר, אין התורה בעצם מהותה עניין שבשכל ומשחק השכל של בני אדם אלא אמת שלימה היא לעצמה שאינה תלויה כלל בכללי

הגיון או סברה - שכל אלה באים מחוצה לה, ולא מתוכה פנימה.

ומתוך כך דווקא, מתוך שתופסים מהות התורה כנבדלת מן השכל האנושי המשיג אותה, מוצאים אנו דרך להבין כיצד חידושי התורה יש בהם אף צד של חידוש תורה ממש. ונלמד דבר זה מאותם חידושים המתחדשים ובאים בעולם במעשי ידיהם של בני אדם; שהרי אף אם אין בני אדם יודעים ומשיגים השגה ממשית במציאותו של עולם, ואף אם סברותיהם אינן אלא הסדרת מחשבתם שלהם, מכל מקום - חידושים שמתחדשים בעולם ממש יש בהם מממשו של עולם עצמו. ומכאן נמצא למדים אף לעניינם של חידושי התורה, שהרי כל כמה שעשויים בני אנוש להיות מרוחקים מהבנת עצם מהותה של התורה, הרי מתוך שעסוקים הם בה לאמיתתה, כל חידוש שהם מחדשים הריהו מציאות חדשה, אשר אף היא נעשית ממש תורה. ואין דבר זה תלוי בהבנה ובתפיסה של פנימיות הדברים, ואף על פי כן ממילא מתחדשת התורה בכל חידושים אלה. והוא שאמר הכתוב "עץ חיים היא למחזיקים בה", שלגבי מחזיקיה ולומדיה, העוסקים בה ומחדשים שכלם בה נעשית התורה עץ חיים, ומפריחה מכוח עמלם בה ציצים ופרחים בכל עת.

רבי אליעזר

סיפור

שכמוהם היו בבית המדרש מאות, ואשר מרובם לא נשאר אלא דבר שתלמידים חוזרים עליו איש מפי איש, ולא עוד. המעשה התחיל בעצם ביוצר אחד של כלי חרס שניסה להמציא דבר מה, ונראה היה שהרעיון עלה בידו. כמובן, כל אלה לא היו דברים חשובים עד כדי כך; אפילו אינני זוכר בוודאות את שמו; זכור לי במעומעם שהוא נקרא עכנאי, אך ייתכן שזה רק תוצאה של בלבול הזיכרון. אך אותו תנור של עכנאי נעשה, כמעט משעה לשעה, נושא גדול, מסובך ומכאיב יותר, ועכנאי זה התחלנו לחשוב אותו כנחש, התנור היה בצורת נחש, הבעיה קיבלה צורה של נחש המתפתל ומקיף את כולנו כמעט ללא מוצא.

כמו שאמרתי, כל העניין התחיל בדבר של מה-בכך. יוצר התנורים הזה מן הגליל - כמדומה שהיה פעם תלמיד אצל אחד מחכמי ישראל - העלה בדעתו דרך לבנות תנור חרס שלא יהא מקבל טומאה, שיהיה בגדר כלי חרס שייחשב כל הזמן לכלי שבור - ואף-על-פי כן יוכל להיות כל הזמן

אני זוכר את היום האחרון שבו ראיתי את רבי אליעזר - יום שקשה לשכוח, היום שהיה היום הגדול ביותר בחייו ועם זאת גם היום העצוב ביותר. זה היום שבו ראינו אותו בשיא גדולתו ובנפילתו. מאז לא ראיתיו עוד. זה היה יום שאי-אפשר שלא לזכור אותו; לפעמים נדמה לי שהדברים לא היו כלל ולפעמים, ככל שאני מתרחק מאותם הימים ומסתכל על המאורעות ממרחק של שנים, נראים הדברים יותר חריפים, יותר בהירים. מוזר, אבל גם בשעת המעשה הייתה אותה תערובת של אמון ואי-אמון במה שאנו רואים; נדמה היה שאנו נמצאים בשני עולמות בבת אחת, ועד היום לא ברור לנו היכן היינו, לא נעים לנו להזכיר את כל המאורעות. ייתכן שאני כבר זקן וטועה פה ושם בפרטים; מעטים הם אלה שעוד נשארו לספר על המאורע, וכשאנו נפגשים בשום אופן אין אנו מזכירים את הדברים בשמם.

כל העניין כולו התחיל בצורה פשוטה, כמעט ללא עניין, וכל הנושא כולו היה בעצם אחד הוויכוחים הקטנים



שלם. היה זה תנור המורכב חוליות-חוליות; בין החוליות הללו פיזרו חול, כדי שאפשר יהיה לחזור ולפרקו, ואחר כך סתמו את הכל בטיט - והרי לך תנור; ואולם מאחר שהתנור איננו עשוי חטיבה אחת הרי הוא כלי שבור, כך חשב אותו אדם. אלא שהוא עצמו לא היה בטוח עד כדי כך, ואיני יודע אם כל הדבר כולו לא היה אלא מעשהו של אומן תנורים שרצה לעשות אחד מאותם תנורים מקושטים - ואז עלה בדעתו לשאול את רבי אליעזר. אינני בטוח מדוע פנה דווקא לרבי אליעזר; ייתכן משום שהיה בטוח כי ר' אליעזר - שבעצמו סלד כל-כך מדעות חדשות ומרעיונות חדשים - יפסול את התנור הזה מראש, וייתכן שמישהו מהתלמידים רצה - כדרך שהיה פעמים הרבה - לראות כיצד ר' אליעזר איננו עונה לשאלה.

על כל פנים, האיש בא אל ר' אליעזר עם תנורו, ולמרבה הפליאה הפעם היה ר' אליעזר פסקני, בטוח, מוחלט, וקבע שהתנור הזה הוא לעולם טהור, משום שבעצם איננו כלי כלל. נדמה לי שעושה התנור נדהם יותר מכולם כששמע את דברי ר' אליעזר. מצד אחד הייתה לפניו דרך לייצר תנורים רבים שבהם אפשר יהיה לאפות לכל החברים בלי כל חשש של טומאה; אלא שהוא עצמו - דומני שהיה איש רחב-גרם, איש פשוט למדי אשר דיבר כגלילי - היה כל כך נדהם עד

שהחליט להביא את התנור אל בית המדרש, ולשאול עליו את החכמים יושבי השורות הראשונות.

סוגיות רבות בהלכה היו באותם הימים, ונדמה היה לכולנו שאנו יושבים ועוסקים בשאלות חשובות וגדולות שבהלכה. באותם ימים אני עצמי ישבתי, כמובן, בשורות האחרונות; אבל דומני שכולנו, הן גדולי החכמים שישבו בראש והן התלמידים שישבו לידי ומאחורי בשורות האחרונות, ראינו את הדבר כעניין של בדיחות הדעת; נראה היה לכולנו בפשטות שיש כאן ניסיון הערמה על הלכות טומאה וטהרה, הערמה שאף איננה שלמה כל צורכה. כמה מחברי, זכרנים מופלגים, הסבירו בחשאי שחכמים הקדמונים כבר דיברו בתנור של חוליות, ולכולם ברור היה שתנור זה כלי גמור ושלם הוא, שהוא מקבל טומאה ואין כל מקום להתדיין על כך. זוכר אני אחד מבני בתירה, שעדיין שמרו על ההבליית שבידם, אשר קרא לכל העניין "חוכא ואטלולא"; זוכר אני יפה את הביטוי, משם שאחד משלנו שאל: מה אמר בן בתירה? והאחרים צריכים היו לתרגם לו את דבריו.

על כל פנים כל העניין לא נראה חשוב; הדברים אפילו לא הגיעו לכדי מניין, שכן נראה היה שהכל מסכימים שאין כאן מקום לשאלה כלל. בסופו של דבר כשצריך היה לענות פנה רבן



לכך. אחרי אותם רגעים ראשונים של תדהמה על דבריו המשונים והמוזרים של ר' אליעזר התחילו חכמים שונים בשורות הראשונות לנוע באי-שקט על מקומם. נראה היה שיושבי השורות הראשונות מסתכלים זה בזה וממתינים שמישהו מן השורה העליונה יפתח פיו ויאמר דבר.

כיוון שלא נאמר דבר, שוב קם אותו אחד מבני בתירה ששמענוהו אומר קודם 'חוכא ואטלולא', והציג - במידה מסוימת של תימהון, אף כי, כמובן, ברוב דרך ארץ - את הטיעונים הראשונים כדי להוכיח שתנור זה טמא הוא. הזכרן שישב לידי דחק בי מרפק, וחזר ואמר מה שאמרו הראשונים על תנור חוליות; אלא שאותו בן בתירה האריך בדבריו והביא דברים ששמע מפי זקני בני בתירה, ואף דברים ששמע משמו של רבן יוחנן בן זכאי, בצד דברים שנשמעו עוד קודם לכן, בימי שמעון בנו של הלל; ובסך הכל נראה היה שהוא מגבב ומאריך דברים הרבה רק מפני כבודו של ר' אליעזר. בטוח אני שאם המטרה היה אחד מן התלמידים, היה הוא מסתפק רק בנחרה של בוז בתגובה לאמירה כגון זו; אלא כיוון שהיה זה ר' אליעזר הוא דיבר בלשון של כבוד, הביא עוד ועוד מדברי הראשונים, חזר ואמר שדברים אלה כבר דנו בהם חכמים וכבר אסרום, ולבסוף אף הוסיף ואמר שהוא תמה כיצד אפשר בכלל

גמליאל שישב בראש - זוכר אני אותו כאיש גבה-קומה, אריסטוקראטי וקצת חסר סבלנות - ימינה ושמאלה אל חבריו שישבו לצדו ואמר: "האם יש מי שחולק על כך שתנור זה טמא הוא?". ואז, להפתעת כולם, קם לו אט-אט ר' אליעזר הגדול - ראינו אז בעליל מדוע דבק בו כבר אז הכינוי הזה: הוא היה איש גבוה מאוד; אלא שלא כמו גיסו רבן גמליאל, שכל תנועותיו אמרו שהוא שר בן שרים זה דורות רבים, הרי אצל ר' אליעזר היו כל הדברים אחרת לגמרי. מכל מקום, בכל פעם שעמד הייתה הרגשה של כובד, של גדולה, שקומתו הגבוהה רק הדגישה אותו: כובד הראש הנצחי, והידיעה שכמעט מעולם לא ראו אותו מחייך או מתבדח, רק הוסיפו משקל יתר לכל הדברים. ואז שמענו אותו, לתדהמתנו, אומר: "אני טיהרתי תנור זה, ועדיין עומד אני ומטהר".

במשך כמה רגעים שרר בכל בית המדרש שקט של הפתעה; אנשים פשוט לא האמינו למשמע אוזניהם. אני זוכר את ר' יהודה הזקן, שישב שתי שורות לפני והיה אז כבר קצת כבד שמיעה, כשהוא ממצמץ בעיניו ופונה לצדדים, "הא? מה? טהור?". הבעת ההפתעה שעל פניו הייתה, כנראה, גם על פני כולנו, אלא שהכל ידעו שר' אליעזר לעולם איננו אומר מילתא דבדיחותא בבית המדרש; כשהוא אומר 'טהור' הוא מתכוון



להעלות על הדעת שתנור כגון זה
יהא טהור.

איש אחר איש מן השורות הראשונות
- אפילו מן השורה הראשונה - קם
ואומר אותם דברים, בין באריכות
יתירה ובין בקיצור, איש-איש לפי
טבעו ולפי דרכו. ורבן גמליאל יושב
בשלוה, וכדרכו בימים שלא עסקו
בהם בנושאים רבי חשיבות - אדיב
מאוד, שקט מאוד, ומרמז, לפעמים
בדיבור, לפעמים בתנועת-יד, לכל
אדם נוסף שרצה לומר דבר מה. אלא
שרבו הדוברים, וכולנו דומה היה לנו
שכבר נתמצה העניין עד תומו.

תמהנו קצת מה יאמר ר' אליעזר;
שהרי לא רק שכמעט כל הדעות היו
כנגדו, אלא משקלם של הדברים
ובהירותם נראו כל כך ברורים לכל,
ורק מפני כבודו היה בכלל צורך
להגיע לדיון זה. זוכר אני שהרהרתי
שאחדים מן התלמידים שמחים
היו על ההזדמנות שבה תפסו את
ר' אליעזר בהחלטה פזיזה, וכאילו
נפרעו ממנו על אותן פעמים רבות,
שבהם הוא, המבוגר יותר, הכבד יותר,
היה מעיר להם שהם מחדשים דברים
של מה בכך, או מעלים על הדעת
עניינים שהם בניגוד לדברי רבותינו
הראשונים.

כמובן שהיו גם פה ושם מתלמידיו
הקרובים של ר' אליעזר שניסו להגן
עליו; זוכר אני את תלמידו-אוהבו
שנהגנו לקרוא לו בשם אליעזר הקטן,
אלעי, הלוא הוא זה שלימים נודע

ר' אליעזר, שהקשיב כל אותו זמן
בשלוה, המתין עד שיגמור בן בתירה
את דבריו, ולאחריהם אמר, כדרכו,
רק מילה אחת. הכל זוכרים את
קולו: צלול ובהיר, אם כי עמוק מאוד,
כראוי לאדם גבוה ורחב שכמותו. את
דבריו הוא אמר בישיבה, לא נעמד:
כל הטיעונים שהוזכרו אינם ממש
מן העניין; יש מקום לחלק, והוא
עצמו אף לא טרח לפרט, אלא כיוון
שכבר פתח בן בתירה נפרצו הגדרות.
אלא שקודם כל קם בן בתירה אחר,
כמדומני בן דודו של הראשון, אולי בנו
של ר' יהודה הזקן מניצבין; והוא, קצת
יותר בלהט אף כי לא הוסיף הרבה,
שוב חזר ואמר דברים. לאמיתו של
דבר לא הוסיף הרבה, אלא שחזר
והטעים את הדברים, חזר והסביר
שבאמת אין כל מקום לחלק, שהוא-
הוא הדבר שכבר נגמר. והלוא כולנו
ידענו שבני בתירה היה בידם זיכרון
של ימי גדלותם, והכל ידעו מתי וכיצד
ויתרו על גדולה זו, ומשום כך שמעו
הכל בכבוד את הדברים - גם משום
שאיש לא חשד בהם שהם מתכוונים
אלא להלכה לשם שמים.

כשסיים זה עמד אחד אחר ושוב חזר
ואמר אותם הדברים, הוסיף מילים
אחדות, טען טענה נוספת. וכך, זוכר
אני, נמשך הדבר שעה ארוכה, כאשר



רבן גמליאל ישב, כדרכו, כמעט ללא תנועה, אך עיניו, אשר שוטטו בחיפוש אחר חוצפית המתורגמן, ראו מישהו בשורה השנייה שלפני החכמים שרצה לומר את דבריו. כיון שהיה זה איש שיבה הניח רבן גמליאל גם לו לומר כמה דברים - ובכך התחיל כל המהלך, בעצם, לקבל צורה אחרת. אותו הזקן היה במקורו אלכסנדר; אמרו שבצעירותו היה מתלמידיו הצעירים של ידידה, פילון מאלכסנדריה. וכדרך היוצאים מבית מדרש זה היה ירא שמים בתכלית ומדקדק במצוות, אלא שמן הסתם לא למד שם תורה הרבה; ולכן, למרות היותו בא בימים, לא ישב אלא בשורה השנייה, ואף זאת - קצת מפני כבוד זקנתו וקצת משום שהייתה משפחתו מחותנת עם משפחת נקדימון בן גוריון. הלוא יודעים אתם כי רבן גמליאל מוקיר היה את אלה שהיו מיקירי ירושלים של אז, של הימים שלפני החורבן, ואף שירדו מנכסיהם ומגדולתם בכל זאת תמיד היה מקרב אותם.

הכרנוהו משום שפעמים רבות היה דורש בבתי הכנסת במנחה של שבת דרשות באגדה - אף הן קצת ברוח בית מדרשו של פילון. אמנם הוא כבר ידע לשון הקודש על בוריה ודיבר כאיש ירושלים, אלא שניכר היה היטב שאין זו שפתו; המבטא היוני עדיין היה ניכר, וכפי שהיו התלמידים אומרים

בגלל בנו - שאז היה, כמובן, תינוק בלבד - יהודה, הוא האיש המוכר לכל בימינו בשם רבי יהודה בר אלעי הגדול. זוכר אני כיצד עמד אלעי וניסה לתמוך בדברי רבו ולהראות שאין הדברים שווים, שכן החול שבין החוליות מפריד ביניהן. דבריו יפים היו, אלא דומה היה בעיני שאפילו הוא עצמו איננו בטוח בצדקתם אלא אומר אותם רק כדי להגדיל תורה, ובעיקר משום שרבו, ר' אליעזר, אמרם; וכל מה שאמר ר' אליעזר היה אלעי חוזר באהבה, בהתמסרות.

היו עוד תלמידים שניסו לנקוט שיטה זו, אלא שהם בטלו במיעוטם לגבי הרוב הגדול של המדברים נגד, בעוד ר' אליעזר בעצמו ישב, כרגיל, בשקט, וכמו בפעמים הרבות שבהן לא נתקבלו דבריו - קודר מעט. נראה היה שבעצם לבו שומע את הטענות; לעיתים היה עושה תנועה כמעט בלתי ניכרת של שלילה או של קבלת דברים, אבל בסך הכל, באותה התלהבות לתורה שהייתה בו, כרגיל, באותה שיקה לעיסוק בדברים הללו, היה מקשיב בשקט לכל התלמידים, גם לאלה שדיברו כנגדו. לפעמים נראה היה שהוא רוצה לומר דבר-מה, אך לבסוף נסתפק ונשאר יושב, מקשיב לטענות הנאמרות שוב ושוב, כמעט כולן באותה רוח ובאותו אופן - אף-על-פי שכל דובר ניסה, כמובן, לגבש ולהוסיף דבר-מה משלו.



- גם הפילוסופיה היוונית הייתה מדברת מתוך גרונו. עם זאת, כפי שאמרתי, היה ירא שמים בתכלית, והיה מקורב לאנשי בית הלל שעמדו, בכל הזמנים ובכל הדרכים, בקשרים עם הנשיאים מבית הלל. מדי פעם אף היה עושה בשביל רבן יוחנן בן זכאי שליחויות בעניינים שהיה צורך לדבר בהם ביוונית עם גדולי המלכות. ואף שבבית המדרש לא הרבה לדבר, מכל מקום מפעם לפעם היה אומר דברים - בדרך-כלל ברוחם של הקיצוניים שבבית הלל, אלא שבזמננו כבר לא היו הדברים בוטים כל כך. פה ושם היו אנשי בית שמאי מלגלים עליו בחשאי, אלא שאיש לא אמר לו דבר. הוא עצמו היה מקורב בקשרי חיתון גם עם משפחת הורקנוס הזקן, אביו של ר' אליעזר, וכיון שהיה מבוגר מר' אליעזר בשנים הרבה אף היה קורא לו בשמו הפרטי.

וכאן, בעניין זה, פתח הזקן בדברים. מתחילה גם הוא דיבר בענייני הלכה, כשהוא חוזר ומזכיר מה שהזכיר כבר פעמים כל כך רבות - היינו, מה ששמע משמו של הלל הזקן ומה שלמד מבנו של הלל הזקן, וכל כיוצא בזה. הדברים לא היו חדשים, ובעיקרם כבר נאמרו קודם לכן; שהרי אותו זקן לא היה יכול לחדש הרבה. זוכר אני שאחדים חייכו כאשר הזכיר שוב את מה שאמר רבן גמליאל הזקן, אותה הלכה יחידה שזכר מפיו של

רבן גמליאל אשר עליה היה חוזר שוב ושוב, ואשר לימים נשארה קבועה בשמו במשנת חכמים. ואולם כיוון שראה עצמו מקורב לר' אליעזר פנה אליו ודיבר אתו כמו שמדבר גדול עם קטן ממנו.

כל זה לא היה משנה מאומה שהרי, כפי שאמרתי כבר, אנשים חיכו וחיכו שיגמור הזקן את דבריו כדי שיעמדו לדין ויגמרו את הדבר בלא שיהיה צורך להאריך בזה עוד. אלא שמשום-מה ראה הזקן צורך לצאת מעניינה של ההלכה, שלא היה בקי בו הרבה, ומן הדברים שנאמרו על הצד העיקרי של הדבר, אל מה שהוא קרא בשם הרעיון הפנימי - האידיאה, כך אמר ביוונית. וכאן התחיל להתלהב כדרך שהיה מתלהב בדרשותיו שהיה דורש בבתי הכנסת בפני עמי הארץ, כשהוא שוכח שהוא איננו נמצא בתוך בית הכנסת של אלכסנדריה אלא בין תלמידי חכמים של ארץ ישראל, שאין דרכם בדיבורים אלה ודומיהם.

כיון שהתחיל להתלהב חזר ואמר: "דברים אלה שאמר ר' אליעזר הרי הם דוגמא לאותה שיטה שאנחנו, תלמידיו של הלל הזקן ג"ע, ידענו בהם שאין בהם ממש. הגישה הזו היא הלא גישת תלמידי שמאי, ותמהני כיצד ר' אליעזר, תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי, ייפול לאופן כזה של מחשבה שאיננו שייך לנו,



הרוח הפנימית. אין אנחנו יכולים ללכת אחרי משחקים שבדרך ההיגיון בלבד, משחקים של חלוקות דקות בדברים שאין בהם ממש, כאשר עינינו רואות שאין הדבר כן. אין אנחנו יכולים לבנות את ההלכה על סמך רעיון, על סמך עיסוקים פורמאליים שאינם נוגעים לעיקרם של הדברים".

האמת ניתנה להיאמר שאנחנו, התלמידים, לא שמנו לב הרבה לאותם הדיבורים, שכן נראה היה לנו שכבר שמענו כיוצא בהם הרבה. קצת תמהנו כיצד מעז הזקן פניו ברבי אליעזר לומר לו דברים כאלה. אלא ביום שבו, לגופו של דבר, כמעט הכל הסכימו לדעה המנוגדת לדעתו של ר' אליעזר בעניין זה לא היינו מוטרדים. אלא שברגע מסוים הרמתי את עיני וראיתי שפניו של ר' אליעזר נעשו קודרות יותר, וכמו שאירע כבר פעמים אחדות בימים של ויכוח - ראיתי שהוא מתחיל להתכעס. כשכעס ר' אליעזר היה זה מוזר, משום שכרגיל כעסו לא נראה ככעסו של אדם שנפגע פגיעה אישית. נראה היה לו שהוא-הוא זה ששומר את הדברים הטהורים של רבותיו, וכל ניסיון לפגוע בו בדרך שיש בה זלזול כלשהו בשיטה, בדרך, הוא פגיעה בתורה עצמה. נזכרתי כיצד התפרץ אז ר' אליעזר ואמר לרבי עקיבא דברים קודרים, אותם דברים שלאחר שנים רבות נזכרנו בהם באימה גדולה.

אנשי בית הלל הוותיקים. כיצד ייתכן שר' אליעזר יאמר דברים אשר כל-כולם אינם שייכים אל המציאות האמיתית, שהרי כולנו יודעים שכלי זה הוא טמא! הכל רואים שתנור זה טמא הוא! ומה שאמר רבי אליעזר



**וכאן התחיל להתלהב
כדרך שהיה מתלהב
בדרשותיו שהיה דורש
בבתי הכנסת בפני עמי
הארץ, כשהוא שוכח
שהוא איננו נמצא
בתוך בית הכנסת של
אלכסנדריה אלא בין
תלמידי חכמים של
ארץ ישראל**



ומה שנאמר בשמו איננו אלא דוגמה לאותה פורמליסטיקה, ליגליסטיקה, שאיננה לפי רוחה הפנימית של התורה. שהרוח הפנימית מורה לנו דברים, ואין אנחנו יכולים לסמוך על הערמות של מה בכך, אלא שומה עלינו ללכת על פי הכיוון הפנימי,



של דברים. לא אותו תנור מסכן היה לב העניין, אלא היחס לתורה כולה.

"מה משמע פורמליזם?" אמר, וכאן ציטט את מה שאמר רבן יוחנן בן זכאי לצדוקים. ללא ספק ידע שכולנו יודעים כיצד נאמרו הדברים ולמי נאמרו: "מדוע לא תהיה תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם? וכי יש לדמות את חוק התורה אל חוקיכם, אל הגיונכם, אל הפילוסופיה המעורערת, אל הפילוסופיה שלכם שאֵתה אתם בונים בנייני תוהו? הלא התורה היא מהות בפני עצמה, וכל הדברים שבה אינם קשורים, אינם שייכים לעולם. מה פירושו של דבר שהכל רואים, כפי שאתה אומר, שהערמה היא זו? וכי מה משמעות יש להערמה? הלא כל התורה כולה היא דרכים ונתיבות, כל דרכיה של התורה הן דרכים שבהם העולם עצמו נוהג. וכי העולם נוהג והולך בדרך שאתם ממציאים בחוקי האיוולת שלכם? וכי דברים שאנשים ממציאים במחשבותיהם תורה הם? כל דבר שדרכה של התורה מחייב אותו - קרוב או רחוק, דבר הנראה אפשרי או בלתי אפשרי - הלוא כל אלה הם תורה. כך יש לראות אותה, ולא בדרכים שבהן מנסים אתם לעשות את התורה כלי עבור העולם. אין התורה משמשת לעולם: העולם משמש לתורה. אין אנו אחראים אם הדברים ייראו בעיני עמי הארץ ואחרים דומים מדי זה לזה: תורה

ידענו אפוא שר' אליעזר עומד לומר דבר מה, וכאשר נשא הזקן גם הוא את עיניו לר' אליעזר ראו שאין הדבר נוח לו, והוא הפסיק את דבריו כמעט באמצע המשפט. ואז, כמעט בלא לבקש רשות, קם ר' אליעזר על רגליו, אלא שעמידתו זו הייתה שונה לגמרי מזו שעמד קודם, כשרק התחילו לדבר בתנורו של עכנאי. בפעם הזו ראו שרצונו לומר דברים קשים על הנושאים שדובר בהם, ושוב השתררה דממה גדולה כשר' אליעזר פתח בדברים. אמנם קולו היה אותו קול מהדהד, אבל הייתה בו נעימה של התרגשות מעבר לזו של העיסוק בדברי תורה סתם. "מה משמעו של דבר זה שאתה קורא לו פורמליזם?" קרא.

בוודאי יודעים אתם שר' אליעזר בעצמו גדל בבית שבו לימדו ודיברו יוונית, ואף הוא בצעירותו למד - אף-על-פי שרבים לא זכרו זאת - מפיו של מורה שהיה בקי בחכמה יוונית; אולי בגלל זה היה רגיש יותר, מבין יותר, באותם הדברים. אנו הצעירים, חניכי בית המדרש, שמילים יווניות אלה היו אמנם ידועות לנו - וכי מי לא ידע מעט יוונית? - כל העניין לא היה בתוך עולם הוויכוחים והדיונים שלנו; לא כך היינו מתווכחים בבית המדרש. אבל ר' אליעזר הגדול הבין את הדבר, ונראה היה שכאן שוב עומד הוא על נקודה שהייתה נראית בעיניו עיקרם



זה איננו מעניינה של התורה כלל. התורה עומדת נבדלת לגמרי, אחרת, מן העולם, והדבר נוח לעולם - או לא גזירותיכם תקנותיכם" - וכאן, בלי להזכיר, פגע לא רק במה שתיקנו רבן גמליאל, רבי יהושע ואחרים בתקנות שתיקנו לצורך השעה ולצורך הזמן, אלא גם במה שנראה היה שהוא מרמז לדברים שכולנו ידענו כי לא הסכים להם, הן מדבריו של רבן יוחנן בן זכאי ואפילו קודם לכן, דברים שמעולם לא אמרם במפורש ובגלוי. אף כאן לא דברים מפורשים אמר, אלא רק דיבר על קו אחר, על מחשבה אחרת, על דרך אחרת לגמרי, שבה התורה עומדת לגמרי מחוץ למסגרתו של העולם, של המחשבה, בעצם עם כל מה שעושים אנו כאן, במעשינו שלנו ובהחלטותינו שלנו.

כשסיים ר' אליעזר את דבריו - והוא סיימם לא משום שאמר כל מה שהיה לו לומר - התברר שכבר מזמן שכחנו את הנושא הראשון שדנו בו, ושאונו חוזרים עכשיו לדון בגופי דברים, בעיקרה של תורה, בדרכה של תורה. ושוב חוזרים אנו אל המחלוקות הראשונות הגדולות, אל הדברים שנאמרו ואל הדברים שלא נאמרו, וראינו כיצד לא רק יושבי השורות, התלמידים שעמדו וצפו על המתרחש בהשתוממות ובמידה מסוימת של התמרמרות, אלא גם יושבי השורות הראשונות, גם החכמים שהיו לצדו

היא, כך הוא העולם. וכי יכולים אתם לדמות בתורה דבר לדבר? וכי יכולים אתם לדמות בעולם דבר לדבר? כך הולך חוקו של העולם. מה משמעה של פורמליות כאן? הלוא היא-היא התורה עצמה ודרכה של התורה. האופן שבו אנו יושבים והוגים בתורה הוא העיקר. מה בכך אם משהו נראה כהערמה, אם הוא דומה לדבר אחר? הלוא כאן רואים אנו מצב חדש, מהות חדשה. אין הדברים דומים לכל מה שנאמר עליהם, כי אין צורך להסתכל ולדמות דברים בתוך העולם. עלינו לראות את התורה כשלעצמה, בפני עצמה. אין לנו עסק עם דעת הבריות, אין לנו עסק במה שנראה מתאים או לא מתאים לעולם. התורה כשלעצמה היא שתקבע מה נכון ומה אינו נכון."

וכך היה רבי אליעזר כשיצא מגדרו; שהרי רגילים היינו לשמוע אותו מצמצם את דבריו, רגילים היינו לשמוע אותו מזכיר את דברי הראשונים. אך בפעם הזו, כיון שהתכעס על עיקרה של השיטה, כיון שנראה היה לו שאותו זקן ביטא בדבריו את מה שכל אותם הרבים דיברו בו, עמד והסביר והוכיח את דרכו: כי בעיסוק בתורה אין להתחשב כלל במה שנראה בתוך העולם כנכון או בלתי נכון. הוא ניסה להעמיד את התורה כדבר העומד לגמרי בפני עצמו, וחזר ואמר: "כל מה שקוראים אתם היגיון, מחשבה, דרך העולם, כל



כיצד צריך לעיין בהלכה. גם רבי טרפון עמד ודיבר, גם רבי אלעזר בן עזריה, שכבר ידענו שהוא מגדולי הדור, מופלא בגדלותו, אף-על-פי שהיה עדיין כה צעיר, בקושי צימח זקנו, ולמרות צעירותו הקשיבו לו בתשומת לב. היו שהאריכו בדברים והיו שקיצרו, אך כולם כאחד דיברו, איש-איש בדרכו-שלו, על כך שאי-אפשר, שאסור לחשוב על תורה שאיננה חיה ואיננה קשורה עם הווית העולם, שאי-אפשר שתהיה התורה כעולם מנותק לעצמו, שהדברים בו אינם מתייחסים אל העולם ואל מחשבתו של העולם.

בדרכים הרבה דיברו בכך. היו שהדגישו כי דרכו של רבי אליעזר הייתה, אמנם, יכולה להיות טובה וראויה - אבל בעולם שונה לגמרי. היה אחד שאמר שבאחרית הימים, הרבה לאחר שייבנה בית המקדש מחדש, אולי אפשר יהיה שוב ללכת בשיטה זו. אחרים אמרו שעצם הדבר שאותו מדגיש רבי אליעזר - שהתורה היא חוק לעצמו - איננו אמיתי, שחוק התורה איננו יכול לעמוד בסתירה עם חוק העולם, אלא היא חייבת להיות משולבת בו; לא לשמש אותו, אבל להיות קשורה בו.

זוכר אני כיצד טען רבי עקיבא - ובתוך דבריו רמז רמזים שהבנו שהם כרוכים בדברים של סוד שלא הכל

של רבן גמליאל, הולכים ומקדירים. רבן גמליאל בעצמו נראה היה גם הוא מאוד בלתי מרוצה מכל ההתקפה הזו, שבעצם הייתה התקפה גם עליו ועל שיטת בית הלל כולה, וכך נראה גם רבי יהושע, שכמעט מעולם לא הצליח אדם להביאו למחלוקת, למצב של רתחה. רבי טרפון שישב שם, ושכרגיל היינו מצפים ממנו שיאמר דבר שבבדיחות הדעת כדי להפיג את המתיחות, גם הוא נראה נעלב ונפגע. אפילו החכמים שהיו קרובים לרבי אליעזר, כרבי עקיבא שישב מולו, כולם כאחד הרגישו שכל הדברים הללו אינם יכולים ואינם צריכים להיאמר.

בפעם הזו כבר קמו חכמים מן השורה הראשונה; רבי יהושע ורבי עקיבא עדיין שתקו, אבל בין המדברים כבר היו ראשי החכמים אשר דנו והלכו עם רבי אליעזר לא רק בתנור; אמנם פה ושם עוד היו מזכירים אותו, אלא שהזכירו אותו רק כדוגמא לעניין שלם, והם חזרו ודיברו על דרכה של תורה, כיצד נוהגת התורה, על היחס הראוי בין התורה ובין המציאות של העולם. הרבה דברים שמענו באותו יום מאותם דברים שאין אנו רגילים לשמוע בבית המדרש, שכן כל אחד מן החכמים דיבר לא רק על ההלכה אלא על הדרך שבה מבין הוא את ההלכה, וכל אחד טען ואמר כיצד צריך להזכיר ולהבין את הדברים,



לא האריך באותם דברים שהכל דיברו בהם, על תורה ועל דרכה של תורה, אלא דיבר על ההלכה כאילו לא היה כאן דבר מלבד הוויכוח על תנורו של עכנאי. נראה היה שהוא רוצה להחזיר את הוויכוח מן הנושא הקשה והמסובך הזה לדברים שהכל יכולים לעמוד עליהם - היינו, לוויכוח הלכתי כדרך שנעשה בבית המדרש. הוא חזר וסיכם מה שנאמר, ובבהירות גדולה הצביע על ההבדלים והראה מדוע אין מקום כלל לדמות את התנור הזה לכלי שבור, מדוע יש לראותו ככלי שלם, מדוע יש לפסוק שחלה עליו טומאה.

רבי אליעזר לא היה, כמובן, היחיד שהביא את העמדה שהביא; אותם אנשים מבית שמאי ומן הנוטים אליהם, שאמנם היו מעטים, כולם עמדו ותמכו בדבריו, שהרי כולנו ידענו על הקשר בין שיטתו של רבי אליעזר לדרכו של בית שמאי. תלמידיו של רבי אליעזר כמעט לא אמרו דבר, אלא אותם אנשי בית שמאי הם שקמו ודיברו. זוכר אני כיצד עמד יוחנן בן הרכינס. הוא כבר לא היה איש צעיר: כבן שישים היה ושערו שיבה, אך מבחינת הרעננות והחריפות היו דרכו, תנועותיו ואופן דיבורו כשל אחד מצעירי התלמידים ולא כשל חכם שבע-ימים שהגיע לשלווה.

כולנו ידענו את כינויו המשפחתי,

יודעים אותם - שהתורה צריכה להיות קשורה עם מהות הדברים שבעולם, שדרך שאינה שלמה עם העולם משמע שגם התורה שבה אינה שלמה. כמובן, עדיין לא היה זה רבי עקיבא שהכרנו אותו אחר כך בימי גדולתו, כאשר כבר ידענו שהתורה עצמה מדברת מתוך גרונה; אבל כבר אז ידעו שהוא גדול, שכל דבר שהוא אומר מיוסד ומאושש, שלכל דיבור ודיבור שיוצא מפיו, בכלל ובפרט, קודמת מחשבה. אפילו רבי אליעזר נראה שהוא מטה עצמו להקשיב. ידענו שרבי אליעזר החל גם היה לחבב את האיש המוזר הזה, שהיה כל כך רחוק ממנו; אף הוא החל עמוד על טיבו ומהותו של אדם זה, שצמח ועלה - כמעט כמו האיש שצִמַח שמו - כמעט מן האין, והוא הולך וגדל.

סמוך לסוף הדברים קם גם רבי יהושע על רגליו ודיבר. כל אימת שרק היה פותח את פיו לא יכולתי שלא להיזכר שהוא היה ממשוררי בית המקדש. גם עכשיו היה בקולו, כתמיד, משהו ערב, מתנגן, והאופן שבו סידר את הדברים היה מאוד ברור, בהיר ומשכנע. האיש קטן-הקומה, השחור והמכוער הזה - אנו, כמובן, לא ראינוהו עוד בתור שכזה; שהרי מי שראה אותו לראשונה היה נדחה מעט מפני כיעורו החיצוני, אך ברגע שפתח את פיו היה שובה מיד בקסמו את כל המקשיבים לו - אף הוא חזר ודיבר באותו עניין. הוא



"בכור שטן"; ואכן הוא שב והעלה נימוקים מנימוקים שונים, ובעיקר לא דיבר לגופו של עניין אלא הפליג לעיקרה של הלכה, לשורשה של ההלכה. מודה אני, הבנתי רק מעט מן הדברים, וכל הזמן דרכו החריפה, ההגיונית, נראתה מצד מסוים מאוד בהירה, מחויבת המציאות, ומצד שני הייתה לנו הרגשה שאף-על-פי כן לא זו האמת; שאמנם הוא חריף יותר מרוב האנשים שציידו בשיטה האחרת, ובכל זאת היה רושם של עקמומיות בתוך הדברים הללו. היה לנו רושם כאילו מטעה הוא את האנשים. אכן, כמה מתלמידי רבי יהושע גם דיברו על פרטי הדברים, ועל כן לא הוא ולא שאר תלמידי בית שמאי שהיו שם לא הועילו לא לחזק את דעתם אלא להפך: הם שבו ועוררו את רוח המחלוקת הישנה ואת זכר המריבות של בית הלל ובית שמאי, שכבר חשבנו שנעלמו לגמרי.

כך הלכו הדברים והתארכו, וכבר התקרבה שעת בין הערביים, הרבה מעבר לזמן שבו מפסיקים את הדיונים בבית המדרש. ואכן רבן גמליאל החליט לסיים את הדברים. חוצפית המתורגמן קרא לכל לשקוט, ורבן גמליאל אמר שוב באותו קול שקט, שקול, כאילו לא הייתה זו אלא אחת המחלוקות הרבות שהיו מדי יום ביומו בבית המדרש: "רבותי, נעמוד למניין. כל המטהר תנור זה

יאמר שמטהר הוא, ומי שאינו מטהר יאמר שאינו מטהרו". כידוע היה רבן גמליאל מאוד נזהר בלשונו, וככל שיכול היה מעולם לא הוציא דבר מגונה מפיו, כשרק יכול היה שלא לומר "טומאה" מעולם לא אמר זאת. והוא עצמו פתח את המניין באמרו: "רבותי, אני איני מטהר". ואחריו קמו איש אחר איש ואמרו את דעתם. אף אני כן. למעשה רק רבי אליעזר ועוד איש אחד מן השורה הראשונה החזיקו בדעתם לטהר. מזה שנים לא זכרנו מעשה בו יהיה רוב כל כך מכריע לשיטה אחת.

איני יודע אם היו הדברים נגמרים בשלום גם כך, אלא שקפץ עלינו רוגזו של אחד מתלמידיו הזקנים של רבן יוחנן בן זכאי. איש זקן היה, ומעולם לא היה מופלג בחכמה, ועכשיו נראה היה עוד פחות ראוי לשאת ולתת במלחמתה של תורה. היה גם צד נוסף בדבר: הוא היה זה שדיבר בפני יוחנן בן הרכינס, ויוחנן בן הרכינס לגלג על כל דבריו, וכדרך בית שמאי - בחריפות גדולה, עד שנעשו דבריו כאילו לא היה בהם ממש כלל וכלל. מכל מקום, שלא בדרך המניין קם אותו אדם והחל לדבר בהתרגשות גדולה: "הנה רואים אנו, רבותי, שאף-על-פי שאמרו כאן כמה וכמה דברי חריפות של הבל, מכל מקום רוב מניינה ובניינה של הסנהדרין ידע בדיו ומצא את ההלכה של אמת". ושוב

של ודאות.

ואז חזר רבי אליעזר ונעמד על רגליו, אלא שהפעם הוא נראה אחרת לגמרי. תמיד כל דבריו המעטים היו מלאים הרגשה של ביטחון, ביטחונו של אדם שקנה את תורתו בעמל אין-קץ, של אדם שכל דבר שהוא מוציא מפיו הוא נאמן, מבוסס, אמיתי. הפעם היה דבר מה נוסף. פחדנו להביט בו משום שפניו, התנהגותו, לא היו עוד כאילו הוא נמצא במקום זה, נושא ונותן בהלכה עם חבריו, אלא היה הוא כמי שרואה דברים ממרחק ואילו כל מה ומי שמסביבו נעלם מעיניו, כמי שנמצא במקום אחר, בדרגה אחרת. כולנו ידענו שגם רבי אליעזר הוא מיורדי המרכבה, וכעת נראה רבי אליעזר כמי שצופה במרכבה. ולכן מיד כשנעמד על רגליו, עוד לפני שהתחיל לדבר, התמלאנו אימה; פחדנו כולנו מהסוד, מהנסתר, מהדברים שרק יחידי סגולה שמעו עליהם, מאותו מעמד שהוא כעין נבואה של חכמים הצופים בכבשוננו של עולם.

אך על אף שמצד אחד נראה היה רבי אליעזר רחוק מאוד, ובאמת גם גבוה מאוד מאתנו - לא רק בקומתו אלא גם מכל בחינה אחרת, כמו שייך לעולם אחר - הרגשנו שהוא קשור אל הדברים שנאמרו קודם לכן. הוא דיבר בקול שלא היה קולו. את קולו

חזר והאריך עד כמה דברי חכמים הם כמסמרות נטועים, כאילן על פלגי מים, ועוד ועוד כיוצא בדברים אלה, וחזר באריכות גדולה על כך שהנה ניצחה האמת בוויכוח זה, וסיים בדברים של מליצה שלא היינו רגילים לשמעם בבית המדרש אלא לעתים נדירות, בשעת דרשותיהם של חכמים: "רבותי, כשם שאילן גדול זה עומד ממולנו נטוע במקומו ולא יזוז, כך ברורה הלכה זו שלפנינו. כשם שהמים ניגרים באמת המים הזו ואינם שבים אחורנית, כך דבר אמת לא ישוב אחור".

אותו אילן שהזכיר היה עץ חרוב ענק מופלג בימים שעמד סמוך לבית המדרש, ופעמים הרבה היו התלמידים יושבים תחתיו וחוזרים על משנתם, נשענים על גזעו הרחב ומשקיפים על אמת המים שעברה שם והשקתה וגידלה אותו ביותר. אכן, האילן הזה היה אחד הסימנים המובהקים לבית המדרש. כולנו היכרנו אותו. אמנם לא היה מרובה בפירות, אלא כיוון שהיה שייך לבית המדרש לא רצה איש לנגוע בו, מה גם שהיה משמש לנו לצל ולמחסה ממטר. חייב אני לומר שכאשר הצצנו כולנו בעקבות דברים אלה באותו עץ עתיק, ענקי, וראינו כיצד השמש השוקעת מזהיבה את ענפיו העליונים, ואת מי התעלה הזורמים בנחת לידו, הייתה גם לנו לרגע הרגשה של שלוה



הרי הכרנו היטב, והקול שיצא מגרוננו לא היה זה קול זר, אך אף-על-פי כן היה כמו מעל לדברים, כאילו הוא נשען על כוחות אחרים, על עולמות אחרים. ואף הוא פנה אל עבר אותו חרוב עתיק, מסתכל-ואינו-מסתכל בו, ואמר: "אם הלכה כמותי, חרוב זה יוכיח". ואז קרה דבר מה שעיני ראו ולא אחר. עד היום קשה לי להאמין שכך היה, ואף-על-פי כן עיני הן שראו זאת. אינני בטוח אם באותה שעה ראינו דברים כדרך שאנו רואים תמיד, גם אם נשארנו יושבים באותו מקום. אלא שלנגד עיני כולנו אירע דבר שערער עד היסוד את ההרגשה שאנו עומדים על קרקע מוצקה, משום שהאילן העצום הזה נע פתאום ממקומו. כולנו ראינו אותו נע והולך כל כולו, כמות שהוא, כאילו גלש על פני הקרקע, ומתרחק מכותלי בית המדרש עד למרחק של כמאה אמה, ושם נעצר.

באותה שעה לא אני בלבד, אלא גם אלה שהיו עמי - ולא הרבינו לדבר על כך - הבנו ממבטי עינינו האילמים, הנדהמים, שמהלכו וחוקיו של העולם אינם קובעים עוד, שרבי אליעזר קורא לעזרתו את מה שלמעלה מן העולם הזה. אינני יודע אם הסכמנו לו בלבנו, אך לא יכולנו שלא להיות מזועזעים עד היסוד, שלא להרגיש שאין אנו יודעים עוד אמת מהי.

היה זה קולו של רבן גמליאל שעורר אותנו מאותה הרגשה מוזרה. הוא אמר באותו קול צונן שהיה רגיל לדבר בו, כאילו שח בדברים של מה בכך: "אין מביאים ראייה מן החרוב". אמנם רבי אליעזר לא נראה כאילו הוא מטה אוזן לשמוע, ובכל זאת משהו נע בו. הוא חזר ואמר באותו קול שנשמע, הייתי אומר, כקולו של נביא: "אם הלכה כמותי, אמת המים יוכיחו". ואמת המים שעכשיו, לאחר שהחרוב לא ניצב עוד על ידה, עמדה גלויה וחשופה כולה, אותה אמת מים שקטה התגעשה לפתע, וכולנו ראינו כיצד המים שבה זורמים במעלה הגבעה - גלים לא מהירים אך שוטפים, קלים, רצים ועולים במעלה אמת המים. ושוב נשמע קולו הצונן של רבן גמליאל: "אין מביאים ראייה מאמת המים".

בפעם הזאת הפנה רבי אליעזר את פניו מן החלון - כבר אמרתי שהיה כמי שרואה ואינו רואה - והפעם סקרו עיניו, כאילו היה סומא למחצה, את כל הקהל כולו, והוא אמר: "אם הלכה כמותי, כותלי בית המדרש יוכיחו". ואז כל הכתלים בבניין - שאמנם לא היה בניין גדול או יציב במיוחד, אך היה זה בניין של קבע - מזדעזעים ומתפוקקים והולכים, סוטים מעט-מעט מקו המשקולת ונוטים פנימה, פנימה. האם פחדנו שייפלו הכתלים עלינו? אינני יכול לומר; דומני שפחדנו



נכנסנו אל תוך הסתרים, לא יכולנו לכנותה בשם. גם בקולו שלו היה אותו צד נוסף של מסתורין, של דיבור שמהדהד לא רק בתוך העולם הזה אלא כמו נשמע בכמה וכמה עולמות, בכמה וכמה מדרגות.

ובאותו קול של גערה הוא אמר לכתלים: "אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה, אתם - מה טיבכם?" ובדיוק כשם שהיינו רגילים לראות את הילדים, אותם שובבים קטנים, נאלמים מפני הגערה הזו - לא כועסים, אלא רק מבוישים קצת על שנכנסו לתחום שאיננו תחומם - כך הייתה לנו הרגשה שאף הכתלים עומדים מבוישים. הם לא נטו עוד; היה נראה כאילו הם זוקפים והולכים. ולבסוף - אינני יודע אם אפשר לומר דבר כגון זה על כותל דומם, אלא שבאותה שעה נעלמו לגמרי ההבדלים בין החי והדומם, בין האדם ומה שאינו אדם - נראו הקירות כאילו הם מהססים מה לעשות, עד שבסופו של דבר נשאר כפופים מעט, נוטים קצת, לא זקופים לגמרי, אך לא עמדו עוד ליפול. בית המדרש נשאר עומד במקומו.

היחידי שעמד באותה שעה היה רבי אליעזר. בפעם הזאת - ביתר שאת, בהרגשה כאילו הוא אוזר את כל כוחותיו - הוא נשא את מבטו כלפי מעלה וקרא, הפעם בקול אדיר: "אם

מעצם המעמד ומדבריו של רבי אליעזר יותר משפחדנו מן המפולת. לאחר שנעקר האילן ממקומו שוב לא היה שום דבר בעולם ברור עוד בעיני, לא התפלאתי עוד משום מאורע, הכל נראה לי אפשרי. ועם זאת נראה היה לי כאילו אף אני מצוי בתוך חלום. משום כך, כמו בחלום, גם לא יכולנו לזוז ממקומנו; גם אלה שישבו סמוך לכתלים קפאו במקומותיהם, הגם שראו והרגישו כיצד הכתלים נוטים והולכים.

כל זה לא ארך אלא פחות מרגע, ומיד שמענו את קולו של רבי יהושע כשהוא פונה ומדבר אל הכתלים. מוזר שאדם ידבר אל כותל; ומוזר עוד יותר היה שהוא דיבר אל הכתלים כדרך שהיה גוער לעתים בתלמידים קטנים שניצלו את טוב לבו, או כדרך שהיה גוער בבניו כשמפעם לפעם היו יוצאים קצת מגדרי ההתנהגות הראויה. אף-על-פי כן גם הקול הזה וגם הגערה הזו - עם כל היותם רגילים, כמעט יומיומיים, שהרי שמענו ואהבנו את רבי יהושע כך, כשהוא איננו כועס ממש אלא רק נראה כך למראית עין, כדרך שצריך רב ואב להיראות אם הוא מתכעס מעט - גם הם לא היו כרגיל. הקול היה, כרגיל, ערב מאוד, קולו של אדם שרגיל לשיר, אך עמום מעט, כאילו נצרך מפאת השירה; אלא שבפעם הזאת הייתה בו עוד אותה תוספת שאנחנו, שמעולם לא

לנו את התורה האחת והיחידה, נתן לנו, לבני האדם, את האמת, את הדין ואת היושר. ובתורתך כתבת לאמור: 'אחרי רבים להטות' (שמות כג:ב), והרבים אינם סבורים כרבי אליעזר".



השמש נראתה שוקעת כדרכה מימים ימימה... לפתע הרגשנו איך הכל מתבהר והולך, איך שכאן, ברוב מניין שלנו, אנו הקובעים את האמת



את מה שאירע לאחר מכן קשה מאוד לתאר במילים. לא רק שלא שמענו עוד את בת-הקול: היה זה דבר-מה שונה לחלוטין. לא נשמע שום הגה או רעש, לא קטן ולא גדול, אך כולנו הרגשנו שלא רק בת-הקול נסתלקה מבית המדרש, אלא יותר מזה: כאילו מן השמים ויתרו על בת-קול זו. אילו הייתי מעז פני הייתי אומר שדומה היה אז כאילו הקב"ה עצמו מסכים עם דברי רבי יהושע. אכן, אחרי אותם דברים שוב נראה לנו עולם אחר, עולמה של התורה. שוב הבנו

הלכה כמותי, מן השמים יוכיחו". ואז שמענו את הקול. הייתה זו הפעם הראשונה והאחרונה בחיי ששמעתי בת-קול. לפני כן, כאשר סיפרו לי אחרים כיצד נשמעת בת-קול, הבנתי ולא הבנתי את דבריהם. משום כך אינני יודע אם אוכל להסביר כיצד נשמע קול זה. אין זה קול כקול דיבור, ואף-על-פי כן זהו קול. אם יש דבר הדומה לו הרי זה מעין ההד החוזר ועונה כנגדו של אדם המשמיע קולו בין ההרים. יש שההד נשמע ברור מאוד, אבל מרגיש אתה שאין הוא בא ממקום אחד מסוים ואיננו קול אדם כלל, הגם שהוא נשמע כקול. בת-קול זו מעין קול הד היא, אבל איני יודע אם אפשר לתאר את ההרגשה כדיוקה למי שלא שמע דבר כזה מימיו. על כל פנים, את המלים אותם אמרה הבת-קול בוודאי לא אשכח: "מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום". והקול הזה, שהדהד בבית המדרש, נתן הרגשה של ביטחון גמור בכך שכך הוא הדבר, שזו היא האמת, שאי-אפשר כלל לומר אחרת.

עד אותו רגע היינו כולנו עם כל הדברים ששמענו קודם לכן, עם כל דעותינו הקודמות, והנה באה בת-קול זו וגילתה לנו עולם אחר, דברים אחרים. ואז שוב חזר ונשמע קולו של רבי יהושע, שהפעם פנה בתפילה: "ריבונו של עולם, אתה הוא שנגלית בכבודך על הר סיני, אתה הוא שנתת



מהי קדושתה של התורה שבידינו. לא בשמים היא אלא כאן היא, בבית המדרש. ואותם חכמים - מהם גדולים, מהם פיקחים שבפיקחים, מהם אנשים סתם - כשהם עוסקים בתורה, הרי זו היא-היא התורה האמיתית, היא-היא דברי ה' אלוקים אמת.

באותו רגע שוב חזרנו אל בית המדרש, אל הכתלים הללו. הכתלים היו, כפי שאמרתי, מוטים, אבל תעלת המים שוב זרמה כרגיל, השמש נראתה שוקעת כדרכה מימים ימימה, ושוב היה הכל כתמיד, כמו שהיה כאשר הייתי מגיע, כתלמיד קטן, לבית המדרש באותה הרגשה של כבוד ושל יראה - שכאן הוא מושבה של התורה, באותה הרגשה ששוב אין השמים מתכופפים אלינו, שאינם כופים עלינו דברים. לפתע הרגשנו איך הכל מתבהר והולך, איך שכאן, ברוב מניין שלנו, אנו הקובעים את האמת. הכל הרגישו כך, ודומה כי גם רבי אליעזר, משום שהוא לא חזר ונתיישב: הוא צנח על מושבו כשהוא נוטף זיעה ונראה מיוסר, מיוגע וחסר כוחות.

כשחזר רבן גמליאל ודיבר שוב היינו בתוך עולם בית המדרש כרגיל. אמנם איש מאתנו לא חזר עוד להיות מה שהיה קודם לכן, ואף-על-פי כן אז הרגשנו התחזקות כששמענו

אותו שוב מדבר כדרך שהיה מדבר תמיד בבית המדרש. והוא חזר ואמר: "רבותי, כיוון שנמנינו וגמרנו שתנור זה טמא הוא, הרי כל טהרות שנעשו בתנור זה טמאות היו, לפי שלא נזהרו בהן בטומאה ובטהרה. לכן יעברו השמשים ויאספו את כל הכיכרות וישרפו אותם ליד בית המדרש". שמש בית-הדין אסף לאיטו את הכיכרות. עושה התנורים הגלילי נעלם, חמק ויצא ואיש לא ראה מתי יצא, ומקצת מצעירי התלמידים יצאו לאסוף עצים לשריפת הכיכרות. בוודאי, פעמים רבות ראינו שנפסקה הלכה על כיכר של תרומה, והיינו שורפים אותה בחצר בית המדרש; ואולם בפעם הזאת היה זה שונה מבכל פעם אחרת; או שמא כל מה שאירע שוב לא נראה לנו כמשהו שמתרחש בעולם הרגיל: השמש שהלך ואסף את הכיכרות, התלמידים שאספו את העצים. אחר כך הדליק משהו את האש ועשן החל לעלות.

כבר החשיך כשרבי אליעזר פתח פיו לדבר, ודבריו היו מלאים חמה. הכרנו אותו כועס, אך בפעם הזו היה כעסו מלא מרירות גוראה, השפלה תהומית. "הכיכד תעז לשנות דברי שמים?!" אמר. ואפוף כולו בהשפלה ובחרי-אף הוא קם ויצא את בית המדרש אל עבר אכסניא שלו.

אלא שבפעם הזו לא הוא לבדו



המתניו זה לזה. כולם המתניו לאיש שיבוא ויומר מילה, ודומה היה שלאט לאט הכל מסיבים עיניהם לעבר רבי יהושע. רבי יהושע בעל המזג הטוב, רבי יהושע שהיה חברו של רבי אליעזר משנות לימודיהם, שעבר אתו מצוקות שונות. ורבי יהושע היה זה שאמר: "דומני שאין בידינו דרך אחרת. אין אנו יכולים לעשות את התורה שתי תורות". לאחר שתיקה אמר: "דומה שצריכים אנו לעיין אם לנדותו".

ברגע שהוציא רבי יהושע את המילה מפיו כבר ברור היה שכך יהיה. אנשים לא רצו לשאת ולתת עוד. ורבן גמליאל, שבפעם זאת נראה היה שהוא נקרע בין הרגשות שונות ומכריח את עצמו להישאר שלו והחלטי גם יחד, כראוי למנהיג בישראל, תוך שהוא מצניע את כל רגשותיו בתוכו פנימה, רק אמר: "נעמוד למניין". אף כאן היה רוב, והרוב החליט לנדות את רבי אליעזר הגדול.

כעס: גם רבן גמליאל, שכרגיל היה מאופק כל כך, גם הוא כעס. כמובן הדברים לא נשמעו בקולו; לא איש כמוהו ירים את קולו בכעסו. הוא רק נשמע החלטי יותר, ובזמן גם מאוד עצוב. "רבותי", אמר, "אין אנו יכולים לשאת דבר כגון זה, שאין מקבלים את החלטת הסנהדרין של ישראל. סנהדרין של ישראל קבעה - אין אנו יכולים לשאת שיהא אדם, ואפילו הוא רבי אליעזר בן הורקנוס" - כמעט נראה שהוא מהסס רגע, שכאילו רצה להוסיף 'גיס', "אפילו רבי אליעזר בן הורקנוס שיוכל לומר דברים מעין אלה". ואחר כך הוסיף ואמר עוד משפט אחד: "וכבר היה מעשה בעקביא בן מהללאל". כולנו ידענו את המעשה: עקביא היה גדול הדור, ואף הוא עמד כנגד הרבים, ותוצאת העניין הייתה נידוי.

אכן, כבר שנים רבות שלא נידו אחד מן החכמים הגדולים; היו, כרגיל, דרכים אחרות להתמודדות עם מצבים כאלה. אבל בפעם הזאת ברור היה, דווקא מפני גדולתו של רבי אליעזר, שיש לעשות מעשה, והמעשה שרמז עליו רבן גמליאל היה ברור. איש לא רצה לומר דבר, אבל הכל הסכימו לכך, ורק המתניו שמישהו מן החכמים יומר דברים מבוססים יותר. אותם זקנים שדיברו קודם שתקו בפעם הזו והמתניו לחכמי השורה הראשונה, והללו

‘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 דרך חיים יהודית שלמה. 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



תלמידי הרב שטיינזלץ

מרכז שטיינזלץ
למד את עמי

