



רבנן דאגדתא למועדים

פסח



רבנן דאגדתא למועדים - פסח

יוצא לאור ע"י :



רבנן דאגדתא – בית מדרש ומכון מחקר למדע האמונה

ניהול מערכת, הפקה והוצאה לאור: הדסה חיימוביץ

עיצוב כריכה ושערים: סטודיו נקודה טובה

כותבים: הרב חן חלמיש; הרב ישראל אריאל; הרב טל חיימוביץ

עריכה: הרב טל חיימוביץ

לפרטים והצטרפות:

0527202633

או

emetvemunawomen@gmail.com



בקרר אותנו ב

C

כל הזכויות שמורות ל"רבנן דאגדתא – בית מדרש ומכון מחקר למדע האמונה"

בין על פי דין תורה ובין על פי החוק הבינלאומי

החברות מופצות לשימוש המורשים או לקונים בלבד.

אין להעביר או להפיץ את החברות הדיגיטליות והמודפסות בלא אישור בכתב מ"רבנן דאגדתא".

פתיחת שיעורים

ערב פסח מתקרב ובא, ועמו ההכנות המרובות. המצווה הגדולה שמתייחד בו חג החירות הוא "והגדת לבנך", הכוללת את הוראת האמונה הישראלית גם לדור הבא. קשה לתאר את התפתחות האומה ועמידתה, ללא ערבי ליל הסדר החגיגיים והאווירה הטעונה קדושה ומלכות של חירות. יחד עם זאת, דרך מצוות האכילה וקריאת ההגדה, נשזרת האמונה הישראלית ונמסכת בדמם של המסובים.

"רבנן דאגדתא – בית מדרש ומכון מחקר למדע האמונה", שם לו למטרה ליצור מערכת אמונית סדורה ומעמיקה, ולהתאים את לימוד האמונה וערכיה, לכלל הציבוריות הישראלית. המכון מפתח מערכות לימוד הכוללות מקורות וביאורים בהירים ומרתקים בכלל סוגיות הליבה שבאמונת ישראל. חוברות הלימוד והספרים מלווים בסיכומים וגרפים הממחישים את הנלמד והופכים את הסוגיות האמוניות לכל דורש.

חוברת זו שלפניכם באה לעורר נקודות אמוניות חשובות הראויות ללימוד טרם ובמהלך הפסח. בחוברת שלשה שערים בתחום האמונה והדעת, העוסקות בנושאים המרכזיים ביותר שבחג.

אנו מקווים כי תמצאו כף של נחת בלימוד זה, ומאחלים לכם
חג כשר ושמח!

לעילוי נשמת: **הרב זאב יוסף** בן הרב ד"ר פנחס והרבנית הינדלא (הילנא) **וולף זצ"ל**
ורחל בת פרופסור אברהם ושרלוטה **זולצברג ז"ל**

מכון 'רבנן דאגדתא' – בית מדרש ומכון מחקר למדע האמונה

יוצא במבצע מכירת חיסול לקראת חג הפסח!

הזדרזו והזמינו עוד היום! מתאים גם כמתנות לקראת החג!



אמת ואמונה // הרב טל חיימוביץ'

ב' כרכים

שאלות ותשובות באמונות' ודעות.

כרך אחד:

~~45 ₪~~

כרך ראשון - 565 עמודים

כרך שני - 492 עמודים

שני כרכים:

מבצע לפסח או עד גמר המלאי, רק 20 ₪ לכרך*

סדרת רבנן דאגדתא // הרב טל חיימוביץ'

120 סוגיות ליבה המקיפות את כל תחומי האמונה.

מקורות עשירים יסודיים ונדירים מלווים בהסברים

בהירים, גרפים וסיכומים.

~~40 ₪~~

אמונה כריכה רכה 208 עמ'

מבצע לפסח או עד גמר המלאי, רק 10 ₪ לכרך א*



*לא כולל משלוח. ניתן לאיסוף עצמי בירושלים | רחובות | בית אל

לפרטים: 0527202633

ולכבודכם ממשיכים במבצע של פורים - *20 אחוז הנחה* על כל הספרים הנמצאים בקישור:

אתר ישיבת מעלות

[/https://yesmalot.co.il/books](https://yesmalot.co.il/books)

ואתר 'רבנן דאגדתא'

[/https://www.rdaqadata.com](https://www.rdaqadata.com)

תוכן העניינים

❖ שער ראשון: גלות מצרים – סיבה ומהות

6

הקדמה (7) | מהותה של גלות – ייסורים או מיתה (8) | מהר"ל: הגלות כיציאה מהסדר (13) | סיבת גלות מצרים – עונש הבא לתיקון תודעת ארץ ישראל (20) | סיבת גלות מצרים – ייסורים של אהבה והכנה לדבקות בה' (29) | סיבת גלות מצרים – "בית ספר" לאמונה ועבודת ה' | סיבת גלות מצרים – תיקון חטא אדם הראשון (33) | סיכום (37)

❖ שער שני: "פסח מצה ומרור" – בירור סוד האכילה המתגלה בפסח

40

הקדמה – ליל הסדר כעיון במשמעות וחשיבות האכילה (41) | האכילה – נושא מרכזי בבריאה (43) | האכילה – בחינות וכוונות (45) | אכילה בקדושה (50) | הלחם לגוף ודבר ה' לנפש (58) | הנהגת השולחן הישראלי (61) | סוד הברכות (66) | אכילת קרבן פסח (75) | סיכום (82)

❖ שער שלישי: "זכר ליציאת מצרים" על היחס שבין יציאת מצרים

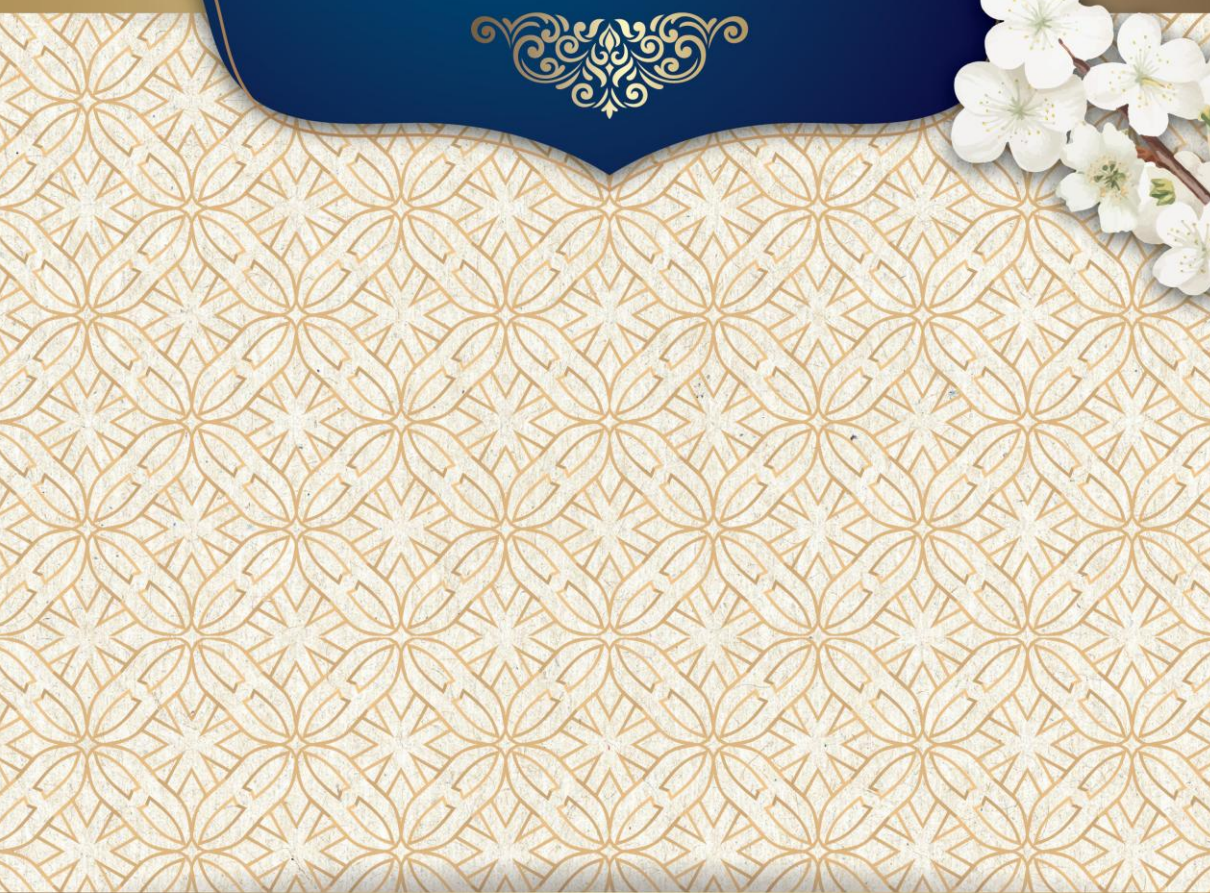
84

לבריאת העולם

יציאת מצרים כשיקוף של מעשה הבריאה (85) | יציאת מצרים – המרד הקדוש בטבע הבריאה העיוור (90) | יציאת מצרים כעדות על מעשה הבריאה (94) | יציאת מצרים כסימון הגבול הבלתי מוגבל (99) | סיכום (102)


שער ראשון

גלות מצרים
סיבה ומהות



הקדמה

הגלות היא תופעה ייחודית לעם ישראל. לרוב, אומות שגולות מארצם, מאבדות את המרקם הלאומי, ונטמעות באוכלוסיות המקומיות.

הגלות הישראלית שמתפרסת על פני תקופות שונות: גלות מצרים, בבל, והגלות האחרונה שאורכה קרוב לאלפיים שנה; היא תופעה שאין לה אח ורע בכל המהלך ההיסטורי האנושי.

פסח מזמן לנו הזדמנות לעסוק לעומק בסוגיית הגלות באופן כללי, אך גם להכיר את הייחודיות של גלות מצרים. הגלות הראשונה, היא גלות מצרים, מהווה חידה פרשנית ידועה: מה היתה סיבתה של גלות זו? איזה "ריווח" נוצר כתוצאה מהגלות, ומה היה מהותה האמיתי של גלות מצרים.

תחילת עיסוקנו יהיה להכיר את מהותה של הגלות באופן כללי, זרק לאחר מכן נעמיק בסיבותיה ומהותה של גלות מצרים.

מהותה של גלות – ייסורים או מיתה

על מנת להבין את תפקידיה של ה'גלות', עלינו לזהות מה מוגדר כ'גלות', ומהי המהות שעל ידה נוצרו מאפייניה השונים.

המושג 'גלות' באופן פשוט נוצר מהשורש ג.ל.ה המציין טלטול של אדם או חפץ ממקומו הרגיל למקום אחר. כך מגדיר זאת רד"ק:

ר' דוד קמחי | ספר השורשים שורש ג.ל.ה

[גלות] משקל אחר: "וגלות החל הזה" (עובדיה א כ), וגלותי ישלח (ישעיה מה יג). עניין אלו והדומים להם עניין גלות וידוע הוא, כי הוא לשון טלטול והנעה. ורוב הלשון: טלטול השבי. ויש בו טלטול הנוע לבד שאין בו שבי כמו: "וגם גולה אתה" (שמואל ב טו יט), וכן "ויגלוס אל מנחת" (דברי הימים א ח ז)

רד"ק מסביר כי השורש ג.ל.ה שממנו יצאה המילה 'גלות' איננו מחייב טלטול ומעבר ממקום למקום בעקבות שבי על ידי אויבים וכד', אלא עצם הטלטול והמעבר מהמקום הוא הקרוי 'גלות'.

אלא שלא כל תנועה ממקום למקום נקראת בלשון חז"ל 'גלות', וכשרבותינו דברו על הגלויות בהם ישראל היטלטלו, כוונתם הייתה לתקופות ספציפיות בהם כל האומה נאנקה תחת עול המלכויות.

מהי א"כ הגלות במובנה הרחב, ומה מגדירה? אצל רבותינו הראשונים מצאנו כמה הגדרות.

הר"ן: הגלות – ייסורים

הר"ן בפירושו על התורה, מגדיר כי הגלות אינה אלא סוג של ייסורים הבאים על האומה.

ר' ניסים מגרונדי | פירוש על התורה
ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו'. נבוכו בו רבים על סבת זה הגלות, וכבר כתבתי למעלה מ"ש בו הרמב"ן ושאינו ישר בעיני. אמנם מה שאני חושב בו כי הוא שכבר ראינו שהפליגו רז"ל לשבח עניין הייסורין ואמרו כל שהקב"ה אוהבו מדכאו ביסורין, והאריכו בזה בהגדות... אבל עיקר העניין הוא שמפני שיצר לב האדם אינו נכנע מתוך השלוח אלא מתוך הצרה, שהשי"ת מתחסד עם ברואיו כשמביא עליהן ייסורין שמתוך כך תש כוחו של יצר הרע והם מתרצים לבוראם... ולזה אחשוב שלפי שאמר אברהם להקב"ה במה אדע כי אירשנה, והביאו לומר כך מפני שיצטרך לקיום ייעוד הארץ צדקת זרעו כמו שכתבתי, השיבו השי"ת ואמר לו בלשון שאלתו עצמה: ידוע תדע כי יבואו זרעך בשעבוד ועינוי מאפל ומחשך אשר יקרה להם, יצעקו תמיד אלי, ולא משכו אחר תאוות הגופניות, ולזה יהיו יותר נכונים לאהבה וליראה אותי, וזה מצד שיסבלו מן התלאה ומן האותות והמופתים אשר אחדש על דבר גלותם.

ר' יהודה הלוי: הגלות – ריקבון ומיתה

לעומת דברי הר"ן שמאפיין את הגלות כמין סוג של ייסורים, כאשר ר' יהודה הלוי, ריה"ל, מסביר את מהותה וגדרה של הגלות, הוא מייחדה מתוך שאר הייסורים הרגילים, ומשווה את הגלות לריקבון של זרע באדמה.

ר' יהודה הלוי | ספר הכוזרי מאמר רביעי אות כג

(כג) אמר החבר: צדקת בבישך אותנו בדבר הזה, כי אכן כל סבלנו לא עמד לנו עד היום. אולם בחשבי על החשובים בתוכנו היכולים לסלק על נקלה באמירת מלה אחת את הבזיונות מעל נפשם, להיות לבני חורין ולשלט במשעבדיהם, ואינם עושים כן בהיותם נאמנים לדתם; אני שואל: האין זה קרבן שיש בו לכפר על חטאים רבים ולמחותם? אמנם אילו נפל הדבר כאשר אמרת אתה, כי אז לא נשארנו זמן רב במצב זה.

ועוד יש לאלוה חכמה נסתרת בהשאירו אותנו בגלות, מעין החכמה הצפונה בגרגיר הזרע. גרגיר זה נופל אל תוך האדמה, ושם הוא משתנה ונעשה לכאורה עפר מים וטיט. ולפי ראות עיני המתבונן בו לא יישאר רושם מוחש כלשהו ממה שהיה הגרגיר קדם לכן. אולם לאחר זמן יתברר כי גרגיר זה הוא אשר ישנה את העפר ואת המים עד שיהיו מטבעו הוא, והוא אשר יעבירם דרגה דרגה עד אשר יתעדנו היסודות ויהפכם להיות כמוהו. ואז יוציא קליפות, עלים, ועוד עד אשר יזדכך הגרעין וכשר לחול בו העניין ההוא האלוהי והצורה של הזרע הראשון, ואז יהיה לעץ נושא פרי, כפרי אשר ממנו בא הזרע ההוא. והנה כך הוא הדבר גם בדת משה כל דת שבאה אחריה משתנה לאמתו של דבר להיות כמה אם כי למראית עין תתרחק ממנה הדתות האלה הן אפוא רק הכנה והקדמה למשיח המיוחד אשר הוא הפרי ובאחרית הימים בהודותן בו תהיינה הן פריה והיה העץ כלו אחד אז יעריצו את השרש אשר לפניו היו מבזים אותו כמו שאמרנו בפרוש הפסוק הנה ישכיל עבדי.

ריה"ל משווה את השארות האומה בגלות לגרגיר הנטמן באדמה ונרקב. הוא אמנם מבאר את החשיבות והסיבה שיש בריקבון זה – מה שנוגע לתפקיד הגלות

כפי שנעמוד עליו בהמשך – אך מתוך דבריו אנו למדים כי בביאור רחב ריה"ל מסביר את מהותה של הגלות כריקבון ואיבוד הצורה של האומה.

באופן דומה כתבו כמה מרבתינו לאורך הדורות. הנה מה שכתב הגאון מווילנה, הגר"א בעניין:

גר"א | ליקוטים בסוף ספרא דצניעותא עם פ"י הגר"א את ח
וכן הגלות וכמ"ש לא יטמא כמ"ש בפר' אמור וכן אנחנו
בגלות ובפיזור עצמות, העצמות היבשות (יחזקאל לח) עד
יערה רוח וכו':... כי יחזקאל אמר בדרך חידה שהיה בחו"ל
ובסוף הבית, וזכריה מראות סתומות. ואין אתנו יודע עד מה
עד יערה רוח ממרום עלינו. כי מעת שחרב הבית יצאה
רוחנו עטרת ראשינו ונשארו רק אנחנו הוא גוף שלה בלא
נפש. ויציאה לחו"ל הוא הקבר, ורימה מסובבת עלינו ואין
בידינו להציל. הן עכו"ם האוכלים בשרינו. ומכל מקום היו
חבורות ושיבות גדולות, עד שנרקב הבשר והעצמות נפזרו
פיזור אחר פיזור. ומכל מקום עדיין היו העצמות קיימות
שהן התלמידי חכמים שבישראל מעמידי הגוף, עד שנרקבו
העצמות ולא נשאר אלא תרווד רקב מאתנו, ונעשה עפר –
שחה לעפר נפשינו. ואנחנו מקווין עתה לתחיית המתים,
התנערי מעפר קומי ויערה רוח ממרום עלינו.

ספרא – אין אובדן אלא גולה

לדברי ריה"ל וסיעתו ישנה ראייה מדברי חז"ל בספרא, הבנויים על התוכחה
שבפרשת בחוקותי: "וְאֶבְדְּתֶם בְּגוֹיִם וְאָכַלְתֶּם אֶתְכֶם אֶרֶץ אֲבוֹיְכֶם" (ויקרא כו לח).

**ואבדתם בגוים. ר' עקיבא אומר אלו יו"ד שבטים שגלו למדי.
אחרים אומרים: ואבדתם בגוים: אין אובדן אלא גולה. יכול
אובדן ממש? כשהוא אומר ואכלה אתכם ארץ אויבכם – הרי
אובדן ממש. הא מה אני מקיים ואבדתם בגוים? אין אובדן
אלא גולה.**

רבותינו בספרא נחלקו האם האובדן אותו מתארת התורה, הוא אבדן ממשי או רק גלות. לדעת ר' עקיבא, הסובר שעשרת השבטים לא עתידים לחזור, הרי שמדובר על אבדן של ממש – גם אם אין זה מיתה גמורה¹. לעומת זאת, דעת אחרים שלא מקבלים את שיטת ר' עקיבא שיהיו אי מי מישראל שלא יחזרו מהגלות, הפירוש לאובדן הוא הגלות עצמה.

הדרך להסביר מדוע גלות היא אבדן, נעוצה היטב בדבריהם של ריה"ל והגר"א כפי שראינו לעיל, וקיבלה ביטוי חריף בדברי הרש"ר הירש:

**הרש"ר הירש | פירוש על התורה בראשית ב יז
מצאנו במקום אחר שגלות באה במקום עונש מיתה, כפי
שקרה אצל קיין וכמו ברוצח בשוגג. גלות היא בעצם מיתה
מועטת, שכן גם מיתה אינה סוף קיום האדם אלא רק
פטירה מהעולם הזה.**

הרש"ר הירש בביאורו לעונשו של אדם הראשון וגירשו מגן העדן, מסביר כי על אף שהקב"ה אמר כי ביום אכילתו מעץ הדעת יומת, הרי שגירוש וגלות האדם מגן העדן, הוא עצמו ענף וסניף ממיתה. הרב מוכיח זאת מדינו של רוצח בשגגה שבחילוף למיתה אותה גרם, הוא מקבל גלות כעונש. דברים אלו מתאימים לנאמר לעיל על ידי ריה"ל והגר"א, וכפי שראינו גם בספרא, כי הריקבון והאבדן הם מהותה של הגלות.

¹ ע"פ ביאורו של המלבי"ם לפסוקים אלו, בפירושו התורה והמצווה.

מהר"ל: הגלות כיציאה מהסדר

בדברי המהר"ל על מהות הגלות, אנו מוצאים כי לדבריו אין חיוב שהגלות תגיע עד כדי איבוד צורה של ממש, אובדן או מיתה. עצם השינוי מהסדר הרגיל בקיומו של אדם או אומה, הוא עצמו מהותה של הגלות.

מהר"ל | נצח ישראל פרק א

ועוד שיש לבאר ענין הגלות תחלה, כי הגלות בעצמו הוא ראייה והוכחה ברורה על הגאולה. וזה, כי אין ספק כי הגלות הוא שינוי ויציאה מן הסדר.

מסביר המהר"ל כי הקב"ה ברא עולמו כך שלכל מציאות ישנם תנאי מחיה מסוימים. השינוי מתנאים אלו שנקבעו בשעת הבריאה, הם עצמם המהות של הגלות. המהר"ל מחלק את שינויי הסדר שמגיעים בעקבות הגלות לג' חלקים. החלק הראשון הוא שינוי מקום:

שהשם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל. והגלות מן מקומם הוא שנוי ויציאה לגמרי. וכל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי, והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם, רק הם חוזרים למקומם הטבעי... וכן ישראל בעצמם, אם היו עומדים בגלות לעולם, שאין זה מקומם הראוי להם, כי מקומם הראוי להם לפי סדר המציאות להיותם בארץ ישראל ברשות עצמם, ולא ברשות אחר. כמו כל דבר ודבר מן הנמצאים הטבעיים יש להם לכל

**אחד מקום בפני עצמו, כמו שגזרו חז"ל (אבות פ"ד, מ"ג)
'אין לך דבר שאין לו מקום', וכל דבר הוא ברשות עצמו.**

החלק השני בו מתבטא שינוי הסדר הוא הפיזור. דרכה של אומה היא להתקיים באחדות ובכינוס בין כל חלקי העם. הפיזור של ישראל בין האומות הוא שינוי יסודי בתנאי קיום זה:

וכמו כן הפיזור אינו דבר טבעי, וכמו שחוזר כל דבר ודבר אל מקומו, כך חוזרים החלקים המפוזרים והנפרדים להיותם כלל אחד. ודבר זה מבואר לכל אדם אשר הוא בן דעת, כי כל החלקים ענין אחד להם. ואם כן למה יהיה חלוק ביניהם, ולא יתאחדו, מאחר שהם דבר אחד?! ולכך כל פיזור עומד להתכנס יחד. ולפיכך פיזור ישראל בין האומות הוא דבר יוצא מן הטבע, שמאחר שהם אומה אחת, ראוי שיהיו עומדים יחד להיות אחד, כמו שתמצא כל הדברים הטבעיים אינם מחולקים לשנים, רק הם מתקבצים ביחד, וכן כל "הנחלים הולכים אל הים" (קהלת א, ז) להיות מתקבצים, ואין דבר אחד מתחלק. ומאשר האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת ומופרדת יותר מכל האומות, ראוי שיהיו מקובצין יחד. ומזה נראה כי הפיזור להם בפרט אינו טבעי כלל. ואי אפשר לומר שדבר זה הוא בשביל חטא ועון, סוף סוף דבר זה הוא בלתי טבעי, דהיינו הפיזור לישראל, ויהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי אם היה זה לעולם:

השינוי השלישי והאחרון הוא ביטול העצמיות והחירות על ידי שיעבוד לאומה או כח זר אחר:

ועוד, כי לפי סדר המציאות אין ראוי שתהיה אומה משעבדת באחרת להכביד עול עליה, כי השם יתברך ברא

כל אומה ואומה לעצמה. רק מה שראוי שיהיו ישראל "עליון על גויי הארץ" (ר' דברים כח, א) כאשר עושים רצון המקום – דבר זה ענין אחר, כי כך ראוי לפי סדר המציאות בשביל מעלתן ומדריגתן. אבל שאר האומות, לפי סדר המציאות, ראוי שכל אומה ואומה מצד שנבראת לעצמה, שלא תהא רשות אחרים עליה. ואם היה נשאר דבר זה תמיד, הוא הגלות ויד האומות מושלים על ישראל, היה דבר זה, שאינו לפי סדר המציאות, והוא שנוי סדר העולם, עומד תמיד, ודבר זה אי אפשר. ולכך מן הגלות נוכל לעמוד על הגאולה:

מדרש שוחר טוב : רק הגולה מארץ ישראל לחו"ל קרוי גולה

לדברי המהר"ל המובאים כאן ישנה ראייה מדברי חז"ל. מאחר והגדיר המהר"ל את הגלות כשינוי ויציאה מן הסדר ולא כטלטול ממקום למקום גרידא, יהיו מובנים דברי המדרש שוחר טוב על שמואל הטוען שגלות משמעה רק כאשר אדם גולה מארץ ישראל לחו"ל, ולא כאשר הוא עובר ממקום אחד למקום אחר בארץ ישראל – מאחר וכל אחד מישראל ראוי לשכון בכל מקום בארץ:

מדרש שוחר טוב | שמואל פרשה ח

ויבוא איש אלוהים אל עלי ויאמר אליו כה אמר ה' הנגלה נגליתי וגו'. תאני ר' שמעון בן יוחאי: אדם כשהוא גולה מיהודה לגליל או מגליל ליהודה, אין זה קרוי גולה. בשעה שהוא גולה מארץ ישראל לחוץ לארץ קרוי גולה.

היש גלות בארץ ישראל?

יתכן וישנו חילוק בין דברי הכוזרי והגר"א לבין דגשו של המהר"ל, בשאלה האם תיתכן גלות גם בארץ ישראל? ונסביר:

מאחר ולדברי ריה"ל והגר"א, המשמעות של גלות היא כפי שראינו שינוי צורה מוחלט המגיע עד כדי אבדן – וכלשון הרש"ר הירש: מיתה מועטת; הרי אפשר שלדעת הכוזרי והגר"א דווקא יציאה מארץ ישראל לחו"ל היא הגלות, ולא כאשר ישראל מרוכזים בארץ גם אם הם משועבדים לאומה אחרת.

מאיידך לדברי המהר"ל כל שינוי ויציאה מהסדר הוא עצמו גדר של גלות, וא"כ גם שיעבוד בארץ ישראל יכול להיחשב לגלות!

ואכן מצאנו אצל כמה מרבתינו שנקטו כי ישנה אפשרות גם לגלות בתוך ארץ ישראל עצמה!

כך כתב ר' משה סופר, החתם סופר:

תורת משה בראשית עמ' קנ

והנה גלות מדי וגלות יון היו שני הפכים. במדי היינו בחו"ל ולאחר נס פורים היו יושבים בשלוח בחו"ל. ואמרו הקדמונים (עי' רמב"ן בס' תורת אדם, עניין אבילות ישנה ד"ה קרי להו) הא דאמרינן (ר"ה יח ע"ב) בזמן שאין שלום רצו מתעניין רצו אין מתעניין היינו בימי מרדכי שהיה שלוח לישראל, ובכ"ז גלות יחשב, כי אין ביהמ"ק וקרבנות ואנחנו בארץ טמאה. וההפך גלות יון היינו בארץ הקדושה ובהמ"ק קיים, אך עשו עמנו רעות רבות ומיתות משונות לבטל התורה ומצוות ישראל, ולגלות יחשב. אך לישוב בארץ ישראל ולקיים מצוות ה' אפילו לא נהיה כמלכים ושרים כמו שהיינו אחר שנתן כורש רשות עד ששלטו היוונים, זה לא נחשב לגלות, כיון שאנחנו על ארץ קדושה ושומרים תורה ומצוות וקונים חיי עוה"ב, מה לנו יותר?

והנה יעקב אע"ה בבואו אל בית אביו בארץ ועבד ה' כרצונו וחפצו, לא רצה שיקראו למקום מגוריו ארץ העברים כי אם

ארץ כנען, כדי שיהיה "ארץ לא להם" ויעלו לו בחשבון ת' שנה (ראה שם טו יג). א"ל הקב"ה לא דיין לצדיקים במה שמוכן להם לעה"ב, ר"ל שיושב באה"ק וקונה לו קניין עדי עד לחיי עוה"ב עוד ירצה לחשוב לו זה לחשבון גלויות להרויח בעוה"ז עוני ושעבוד? לא כן אין זה גלות. על כן קפץ עליו רוגזו של יוסף ירד למצרים על כרחו. והיינו דאמר יוסף כי גנוב גונבתי מארץ העברים ולא אמר מארץ כנען.

מסביר החתם סופר כי גלות יוון נחשבת לגלות בשל השעבוד, אע"פ שישראל ישבו בארצם. ע"פ זה הוא מסביר מדוע יעקב קרא לארץ ישראל: 'ארץ כנען'. יעקב אבינו היה מעוניין שתחילת הגלות עליה נתבשר אברהם אבינו בברית בין הבתרים - (בראשית טו ג) "וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדָע תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זְרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעָנּוּ אוֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה" - תחל כבר כשהוא מצוי בארץ ישראל. על ידי שיעקב ישב בארץ בראשות אחרים, תחל הגלות כבר עתה ויהיה הדבר נחשב בחשבון ה'ארבע מאות' שנה עליה נתנבא אברהם.

ואכן, בנקודה זו מצאנו שני מדרשי חז"ל הנראים כסותרים זה את זה, ומהם מובן כי יתכן שגם בחז"ל נחלקו האם שיעבוד בארץ ישראל יחשב כגלות:

מדרש רבה | בראשית פרשה ב פסקה ד

ר"ש בן לקיש פתר קריא בגלויות: "והארץ היתה תהו" - זה גלות בבל, שנאמר: (ירמיה ד) "ראיתי את הארץ והנה תהו". "ובהו" - זה גלות מדי (אסתר ו): "ויבהילו להביא את המן". "וחושך" - זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן, שהיתה אומרת להם: כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל. "על פני תהום" - זה גלות ממלכת הרשעה שאין להם חקר כמו התהום: מה התהום הזה אין לו חקר, אף הרשעים כן. "ורוח אלהים מרחפת" - זה רוחו של מלך המשיח.

במדרש זה, רואים כי לדעת ריש לקיש השעבוד ליון שהתרחש כאן בארץ ישראל, נחשב כגלות לכל דבר.

מאיך במדבר רבה מצאנו דברים הפוכים:

מדרש רבה | במדבר פרשה ז פסקה י

ד"א 'צו את בני ישראל'. רבנן פתרין קרייה בגלות: 'צו את בני ישראל' – על שעברו ישראל על המצות נתחייבו. שילוח זה גלות, הה"ד: 'וישלחו מן המחנה' – אין 'וישלחו' אלא לשון גלות, כמה דתימא (ירמיה טו): 'שלח מעל פני'. 'ויצאו מן המחנה' זו א"י ששם השכינה חונה... 'ולא יטמאו את מחניהם', הרי זה אמור כנגד שעבוד יון. ולכך לא נאמר בזה 'שילוח', שלא הגלום מארצם, ולכך נאמר בזה 'טומאה' – שטמאו יונים את ההיכל בעבודת כוכבים שלהם.

כאן במדרש שמבאר את פרשת מצורע כרומזת לשלטון ד' מלכויות על ישראל ובהם הגלויות, מובן כי השעבוד היווני איננו קרוי גלות, ולא ננקט לשון 'שילוח' שמשמעותו כבמדרש – גלות; מאחר ולמרות השעבוד הוא לא כלל בימי יון יציאה אל מחוץ לארץ.

ר' יצחק הוטנר אחד מגדולי רבני אמריקה בדור הקודם, הסביר מדוע גם כשהיו ישראל בתוך ארצם בזמן השלטון היווני, נחשב הדבר כ'גלות'. מדבריו עולה כי אין הדבר נובע מתוך שיעבוד, אלא מהיות מה שהעם היושב בו – ישראל – הופך להיות כלא שייך לארץ.

ר' יצחק הוטנר | פחד יצחק על חנוכה מאמר יג ד

והנה התבוננות במהותה של גלות יוון מעמידה אותנו בפני חידוש גדול בתפיסת עניינה. מצינו לחז"ל שאמרו כי בברית בין הבתרים נכללו כל השעבודים וכל הגלויות של ארבע מלכויות. והלא רק ב' מלכויות היו ישראל פזורים בארצות

הגוים, פזורים בבל פרס ואדום, אבל בכל משך הגזירות והצרות של יון לא מצינו שום רמז לגירוש ישראל מארצם. ואם כן כיצד נפרנס מקרא מפורש בברית בין הבתרים שנאמר בה תנאי בכל הגלויות של כל המלכויות שהגלויות מתקיימות ב'ארץ לא להם', וכיצד יתכן למצוא מקום לצרת יון בברית בין התרים?

אלא שענין זה עומד הוא על היסוד האיתן שמומרים לא קבלו חלק בארץ. ארץ ישראל רק לצבור ניתנה, ומכיון שפריקת עולה הוי פרישה מדרכי ציבור, בוודאי שהיא מפקיעה את בעליה ממתנת הארץ. חלק בארץ ישראל למי שמפקיע עצמו מכלל ישראל הרי זה משפט הסותר את עצמו. וזה הוא החידוש הנורא במהותה של גלות יון. כי על ידי הגזירות של השכחת התורה והעברת המצוות ולחץ חכמתה ודעותיה של יון על דעת תורה, בידה של יון ליצור מצב של "ארץ לא להם" בתוך ארץ ישראל עצמה. כי יון היא המלכות השואפת ליצור מצד של מומרות בישראל, ועל כן שלטונה מחדש פנים של פיזור וגלות גם בתוך הגבולין של הארץ עצמה.

על פי דברי הר' הוטנר, יש להבין כי גלות אינה אלא כאשר העם נמצא בארץ שאינה ארצו, ואין שיעבוד יכול להגדיר מציאות כגלות. הרב מסביר, כי הסיבה שגם בשעבוד היוני נחשב הדבר כ'ארץ לא להם' הוא משום שלמתייוונים המומרים הפורשים מדרכי הציבור כבר לא היה חלק בארץ, ומכאן שלדידם היתה כאן 'גלות' ממקומם. לא על ידי שהם יצאו מהארץ, אלא מכך שהארץ כביכול נשמטה מתחת ידיהם.

לדבריו אפשר להבין מדוע לדעת מדרש במדבר רבה שהובא לעיל, אין השלטון היוני נחשב כגלות, אלא כשיעבוד, על אף שעדיין תחשב ושיבתם של חלקים נרחבים מישראל, כישיבה ב'ארץ לא להם'.

סיבת גלות מצרים

עונש הבא לתיקון תודעת ארץ ישראל

עד עתה עסקנו במהות הגלות באופן כללי. ביחס לגלות מצרים, ניתן לומר, כי אפשר להצביע על יחסם של גדולי הדורות לסיבת גלות זו, כנושקת לתפיסות שביחס לגלות בכלל.

לאחר שנפגשנו עם הדעות המרכזיות ביחס למהות הגלות, אם היא כקבלת ייסורים שעל ידי טלטול (ר"ן) או אף כזה המביא לידי רקבון ומיתה (ריה"ל); או שהיא רק יציאה ושינוי מן הסדר הטבעי (מהר"ל); נעסוק כעת בסיבת גלות מצרים.

סיבת גלות מצרים – חטאו של אברהם

הגמרא בנדרים מביאה לנו את דעתם של שלשה מחכמי ישראל, שמציבים את סיבת גלות מצרים כעונש על חטאים שונים של אברהם אבינו.

תלמוד בבלי | מסכת נדרים דף לב ע"א

אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים? מפני שעשה אנגרייא בתלמידי חכמים, שנאמר: "וירק את חניכיו ילידי ביתו".

ושמואל אמר: מפני שהפריז על מדותיו של הקדוש ברוך הוא, שנאמר: "במה אדע כי אירשנה".

ורבי יוחנן אמר: שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, שנאמר: "תן לי הנפש והרכוש קח לך".

בצורה דומה למה שמופיע בדברי חז"ל, כתב הרמב"ן כי סיבת השעבוד במצרים נעשה משום חטא של אברהם אבינו, אלא שהרמב"ן נקט בחטא שונה שלא הוזכר בדברי חכמינו.

רמב"ן | בראשית פרק יב פסוק י

ויהי רעב בארץ הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם להחיות נפשו בימי הבצורת, והמצרים עשקו אותו חנם לקחת את אשתו, והקב"ה נקם נקמתם בנגעים גדולים, והוציאו משם במקנה בכסף ובזהב, וגם צוה עליו פרעה אנשים לשלחם:

ורמז אליו כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים כאשר אמר (שמות א כב) וכל הבת תחיון, והקב"ה ינקום נקמתם בנגעים גדולים עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד, והחזיקו בהם לשלחם מן הארץ לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים והענין הזה פרשוהו בבראשית רבה (ח ו) רבי פנחס בשם רבי אושעיא אמר, אמר הקב"ה לאברהם צא וכבוש את הדרך לפני בניך, ואתה מוצא כל מה שכתוב באברהם כתוב בבניו, באברהם כתוב ויהי רעב בארץ, בישראל כתיב (להלן מה ו) כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ:

ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלהים כח לעזור ולהציל. גם יציאתו מן הארץ, שנצטווה עליה בתחילה, מפני הרעב, עון אשר חטא, כי האלהים ברעב יפדנו ממות ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה במקום המשפט שמה הרשע והחטא:

הרמב"ן מסביר כי בפרשת ירידת אברהם למצרים רמוזה גם ירידת בניו. מה אברהם ירד מפני הרעב, אף תחילת הגעתם של ישראל למצרים גם היא מפני הרעב. מה ירידת אברהם לוותה בלקיחת אשתו, אף בירידת בניו לוקחו נשות ישראל. מה בירידת אברהם נגע ה' את פרעה נגעים גדולים, כך היה גם בירידת כל ישראל ויציאתם ממצרים.

מתוך כך מסיק הרמב"ן, כי גם סיבת ירידת ישראל למצרים גם היא נבעה מהסיפור שהתורה מספרת על אברהם. הקשר לדברי הרמב"ן הוא ישיר. אברהם אבינו חטא בכך שירד למצרים מפני הרעב. היה לו להתמלא באמונה שהקב"ה יפרנסו במקומו, ולא להביא את עצמו למקום שיש בו גם סכנה לשלום שרה.

דברי הרמב"ן הללו, על הצורך של החסידים להתמלא באמונה ולהאמין שיוכלו להתפרנס במקומם גם אם השעה קשה, מתאימים לדברי חובות הלבבות:

ר' בחיי אבן פקודה | חובות הלבבות, שער הבטחון פתיחה
ואמרו על אחד החסידים, כי בתחילת דרכו נסע לארץ
רחוקה לבקש פרנסתו. והנה מצא איש מעובדי האלילים
בעיר אשר נסע אליה. אמר לו החסיד: אתם בתכלית
העיוורון וחוסר יכולת ההבחנה כאשר אתם עובדים
לפסלים האלו. אמר לו האמגושי עובד האלילים: ומה אתה
עובד ולמי אתה מתפלל? אמר לו החסיד: אני עובד את
הבורא, אל שדי האחד, המפרנס אשר אין כמוהו. אמר לו
עובד האלילים: מעשיך סותרים את דבריך. אמר לו החסיד:
מדוע? אמר לו עובד האלילים: אילו מה שאתה אומר היה
בטוח בליבך, כי אזה היה מפרנס אותך בארץ כמו שיפרנס
אותך כאן, ולא הייתה טורח לבוא אל הארץ הזו, במיוחד
בשל אורך המרחק שבין ארץ לכאן. נסתתמו טענות
הפרוש וחזר לעירו וקיבל עליו שלא לנסוע מאותו העת
והלאה.

בבחינת דברי ר' בחיי, הרי שיציאה מן העיר לצורך פרנסה אין לה מקום למי שבוטח באופן שלם בקב"ה. בהתאמה לדברים אלו, הרי שירידת אברהם למצרים לכאורה לא נעשתה כראוי לגודל חסידותם של האבות. מכאן שהדרך להציג את ירידת אברהם כחטא, קצרה.

דברי הרמב"ן ביחס למהות הגלות

דברי הרמב"ן אודות סיבת גלות מצרים כעונש על חטאי אברהם, מתאימים לדברי הר"ן שראינו בפרק הקודם אודות מהותה של הגלות. כזכור, הר"ן הציג את הגלות כייסורים הבאים לכפר עוון.

מאחר ולדעת הרמב"ן גלות מצרים באה כתוצאה מחטאו של אברהם הרי שבהכרח הוא שהגלות מהווה סוג של כפרה על העוון, שמתבטאת בייסורים השיעבוד. אלא שהשאלה העולה מאיליה היא: "אבות אכלו בוסר ושיני בנים תכהינה" (ירמיה לא, כב)? ואכן כך הקשה האברבנאל:

ר' יצחק אברבנאל | פירוש על התורה, בראשית טו השאלה הטו
והנה הדעות האלו (של חז"ל, המעגנים את סיבת גלות
מצרים בחטאיו של אברהם) כולם מלבד מה שיש בהם
מהחולשה כבר יכללם ספק עצום. והוא: שאברהם שחטא
לא נענש כלל, כמו שכתוב: "ואתה תבוא אל אבותיך בשלום
תקבר בשיבה טובה", ונענש עליו הדור השלישי והרביעי
מיוצאי חלציו על לא חמס בכפיו ועל כיוצא בזה נאמר:
"אבות יאכלו בוסר ושיני בנים תקהינה". ואמנם מה
שאמרה תורה "פוקד עון אבות על בנים" הוא לבד בחטא
עבודה זרה וכשאוחרים מעשה אבותיהם בידיהם לא על צד
העונש שיענשו בנים בעוונן אביהם שלא נכשלו הם בו.

את התשובה לשאלה זו ניתן לראות בדברי ר' חיים מוולאז'ין בביאורו למסכת אבות. לדבריו, מעשי האבות אינם רק סימן חייוני לבנים, אלא מהווים הטבעה

נפשית העומדת בתוך טבעיותם של הבנים. כך הוא בין לטוב ובין לרע. חטא האבות, מטביע בנפש הבנים מציאות ותכונה נפשית מסוימת, ולפיכך אף אם אצל האבות לא נפגש בתיקון מסיבות מסוימות, אצל הבנים נזדקק לתיקון.

ספר רוח חיים על אבות – פרק ה משנה ג

עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו. כאן אמר אברהם אבינו. ולעיל אמר מנח ועד אברהם. ולא אמר אבינו. ירצה בזה על פי מה שכתוב (משלי כ, ז), מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו. כי כמה מדות שהצדיק טרח ויגע להשיגם. לבניו אחריו המה כטבע מוטבע. ובקצת יגיעה יגיעו לזה. כמו שנראה בחוש שרבים מעמי ארץ מהיהודים מוסרים את עצמם על קידוש השם. והוא מוטבע בנו מאבינו אברהם שמסר נפשו לאור כשדים על אמונתו. וכן כל העשרה נסיונות היו להישיר הדרך לפנינו. וכן ההתעוררות לאדם פתאום לילך לארץ הקודש הוא מנסיון "לך לך". וקבלת כל דעבדין משמיא לטב מנסיון הרעב שלא הרהר אחר מדות השם יתברך וזה שאמר הכתוב (משלי כד, טז), כי שבע יפול צדיק וקם. ורשע יפול באחת (כן מובא הלשון בסנהדרין (ז). ובמקרא כתיב יכשלו ברעה) פירוש כי הצדיק אף אם יפול לא יחשוב מאומה כי נופל הוא כי אם הוא קם ועומד על עמדו. ובאחת יפול הרשע. כי למפלה יחשב ולא יחשוב זאת לתקומה להיטיבו באחריתו:

גלות מצרים – צריבת תודעת ארץ ישראל בנפש האומה

ירידתו של אברהם למצרים, הוצרכה לתיקון אצל בניו. ההבנה והאמונה כי למרות הרעב והצרות אין לחדת מן הארץ, אלא יש להאמין כי הקב"ה יפרנס את אומתו בכל מקום, הייתה צריכה להיחרט באותיות של זהב בנפשם של הבנים.

השיעבוד שנעשה במצרים, צרב בנפש האומה כי יציאה לגלות מהווה מקום של סבל וכאב. אין בה נחמה ואיננה פתרון. על פי זה הייסורים שהיו כפרה על חטאו של אברהם אבינו, היוו בעצם תיקון נפשי המעגן בנפש האומה את הצורך לדבוק בארץ ישראל.

הפולמוס שעל דברי הרמב"ן

כנגד דברי הרמב"ן הוקשו כמה קושיות. ר' אליעזר אשכנזי בעל מעשי השם, הראה שדווקא מדברי חז"ל יש להבין כנגד ביאורו של הרמב"ן.

ר' אליעזר אשכנזי | ספר מעשי השם, חלק מעשי אבות, פרק ד
ואני לדעתי דבריו ז"ל נגד רז"ל שהרי אמרו רבותינו זכרונם לברכה (בר"ר מ, ו): "א"ר פנחס בשם ר' אושעיא אמר הקב"ה לאברהם צא וכבוש את הדרך לפני בניך" – והרמב"ן ז"ל בעצמו הביא המאמר הזה. ואם כן יראה כוונת ר' פנחס לומר שברשות הקב"ה ובמצותו יצא מארץ ישראל, ובמצותו הלך למצרים ולא למקום אחר, כי מאז היתה הגזירה שמצרים ישעבדו את ישראל לא אומה אחרת, מאחרי שאמר לו כבוש את הדרך לפני בניך, ולא מפני מקום המשפט שמה הרשע כמו שכתב הרמב"ן ז"ל.

ולא יתכן לומר שלחטא נחשב לו, שבגמרא נחלקו פרק ארבעה נדרים (נדרים לב, א) וז"ל: "א"ר אבהו מפני מה נענש אברהם ונשתעבדו בניו במצרים וד"ו שנה מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים שנאמר (בראשית יד, יד) וירק את חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלש מאות וירדוף עד דן, ר' שמואל בר נחמני אמר מפני שהפריז על מדותיו של הקב"ה שנאמר (שם טו, ח) במה אדע כי אירשנה, ר' יוחנן אמר מפני שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי

השכינה שנאמר (שם יד, כא) תן לי הנפש והרכוש קח לך, עכ"ל מאמרם שם.

שהרי דבריהם של אלו השלימים לפי פשוטם נחלקו בחטאו של אברהם על שעבוד מצרים, וכל אחד בחר דרך לעצמו שלא היו נראים לו דברי חבריו, ועם כל זאת אין אחד בהם שהחשיב ירידתו שם למצרים מפני הרעב לחטא, ולא מה ששם בסכנה אותה הצדקת כמ"ש הרמב"ן ז"ל.

ועוד יפלא על דברי הרמב"ן ז"ל שכתב על אברהם שחטא במה שירד למצרים מפני הרעב ושהיה לו לבטוח בהשם יתברך, שהיאך יתכן זה? ועינינו הרואות שביצחק כאשר רצה גם הוא לרדת למצרים מפני הרעב מנעו השם יתברך עד שאמר לו אל תרד מצרימה (בראשית כו, א-ב), ואם באברהם היה נגד רצונו יתברך למה לא יבטיחוהו כמו שהבטיח בנו, וגדולה מזאת ששם נאמר שההבטחה היתה עקב אשר שמע אברהם בקולי (שם ה), אם כן היאך יתכן שליצחק הבטיח.

הרב אשכנזי הקשה על הרמב"ן ג' קושיות:

- א. מדברי חז"ל בבראשית רבה מובן כי אברהם אבינו נשלח למצרים כ"משימה", כדי להכין את ירידת ישראל למצרים – מכאן שירידתו למצרים לא נעשה כחטא אלא כהכרח אלוהי וכציווי.
- ב. מדברי חז"ל בגמרא בנדרים (שהובאה לעיל), מובן כי למרות שחז"ל ציינו את ירידת מצרים כתגובה לחטא אברהם, אף לא אחד מן החכמים ציין את ירידת אברהם למצרים כחטא.
- ג. הקב"ה הזהיר את יצחק מלירד מצרים – ומכאן ראייה שלא היה חטא בירידת אברהם למצרים, שאם היה כן, היה לקב"ה גם להזהיר ולצוות את אברהם בזה.

הוכחה נוספת כנגד שיטת הרמב"ן הביא האלשיך הקדוש.

ר' משה אלשיך | ספר תורת משה (האלשיך) על שמות פרק א פסוק א-ז
והנה הרמב"ן ז"ל כתב שהוא עון אברהם, שנאמר (בראשית
יב י) ויהי רעב בארץ וירר אברם מצרימה, וישם את שרה
בסכנת הלקח לערלים:
אך הנה רבותינו ז"ל גם בזה לא בחרו, כי הלא אדרבה מנו
את ירידת אברם מצרימה, ואת קיחת שרה לשני נסיונות
(אבות דרבי נתן לג ב), ואיכה נחשבו העבירות לזכויות
ונסיונות:

כוונת האלשיך לנוסחה מסוימת שבאבות דר' נתן בפרק לג משנה ב. וכך כתוב
שם:

אבות דר' נתן | פרק לג משנה ב
עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ועמד בכולן – להודיע
כמה היא גדולתו של אברהם אבינו. ואלו הן: באור כשדים
לך מארצך; ביציאת חרן ויהי רעב בארץ; ושנים בשרה –
אחד בפרעה ואחד באבימלך; ושל מילה; ושל בין הבתרים;
ושל יצחק; ושל ישמעאל...

מדברים אלו, מוכיח האלשיך, כי דווקא ירידתו של אברהם למצרים לאחר
ההבטחה האלוקית כי הארץ תינתן לו ולזרעו, מוכיחה על עמידתו של אברהם
בניסיון. על כך שלא איבד מאמונתו בהבטחת הקב"ה, ולמרות שירד למצרים מפני
הרעב לא כפר בטובתו של הקב"ה. המשנה מתארת א"כ את הירידה למצרים
כזכות ולא כחטא!

המהר"ל סיכם פרשיה זו, והקשה קושיא נוספת על שיטת הרמב"ן.

מהר"ל | ספר גבורות השם – פרק ט
וכבר הקשו עליו (על הרמב"ן) קושיות עד שנעקר פירושו
מכל וכל, שהרי אחר שנגזר הגלות עליו, חזר אברהם

כשהלך לגרר ואמר: "אחותי היא". ואיך יתכן זה שאחר
שחטא וענש אותו עונש גדול יחזור לחטא? חלילה לומר
כך!² ועוד יצחק שאמר גם כן: "אחותי היא", למה עשה זה
אחר שאברהם נענש? איך יחטא הוא עוד?!

² תשובת הרמב"ן לקושיא זו, כבר נתנה בדרשת תורת ה' תמימה שלו. לדבריו, אברהם לא ידע על מה נענש ומה היה חטאו, ולכן חזר בן גם במעשה אבימלך. לא יפלא א"כ אם נאמר לדברים אלו כי גם יצחק לא ידע על בן ולכן חזר ועשה כמעשה אביו. לפיכך קושיית המהר"ל מתורצת בתשובה זו.

סיבת גלות מצרים – ייסורים של אהבה והכנה לדבקות בה'

את דרכו של הר"ן בביאור מהות הגלות כמקום לקבלת ייסורים - אודותיה דנו לעיל בפרקים הקודמים, יש ליטול ביחס לגלות מצרים בשני אופנים. את האפשרות הראשונה כבר ראינו בדברי הרמב"ן – הייסורים של גלות מצרים באו לכפר עוון.

אלא שאפשרות זו נדחתה על ידי הר"ן. לדבריו, משום הקושיות שעל דברי הרמב"ן, יש לעגן את ההסבר בסיבת גלות ושעבוד מצרים משום הצורך לקבל ייסורים אך לא בשל חטא. ייסורים אלו נקראים ייסורים של אהבה.

ר' ניסים מגרונדי | פירוש על התורה, בראשית טו, יג
ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו'. נבוכו בו רבים על סבת זה הגלות, וכבר כתבתי למעלה מה שכתב בו הרמב"ן ז"ל ושאינו ישר בעיני. אמנם מה שאני חושב בו כי הוא שכבר ראינו שהפליגו רז"ל לשבח עניין הייסורין ואמרו כל שהקב"ה אוהבו מדכאו בייסורין, והאריכו בזה בהגדות. ואין ספק שיש לשואל שישאל: מה תועלת יש בייסורי העולם הזה? שמא תאמר מפני מירוק עוונות? והרי השם יתברך בין שיהיה נפרע ממנו בעולם הזה או שיהיה נפרע ממנו בעולם הבא, לעולם מאזני משפט בידו שאינו נפרע ממנו אלא כפי מה שחטא, ואם כן איזה תועלת יש שיקדים ליפרע ממנו בעולם הזה?!...
אבל עיקר העניין הוא מפני שיצר לב האדם אינו נכנע מתוך השלווה אלא מתוך הצרה, שהשי"ת מתחסד עם ברואיו כשמביא עליהן ייסורין, שמתוך כך תשש כוחו של יצר הרע

והם מתרצים לבוראם. ועל הדרך הזה אחשוב שיהיו ייסורין של אהבה שהזכירו חז"ל. ואמרו שאם רואה אדם שייסורין באין עליו יפשפש במעשיו, שנאמר נחפשה דרכינו ונחקורה וגו'. פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תייסרנו יה וגו'. תלה ולא מצא כידוע שהם ייסורין של אהבה שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח וגו'. ורבים שאלו- אי זה טעם יש בייסורין של אהבה אחר שאין באין על חטא? ואני אומר שאי אפשר לאי זה צדיק שעם היות שאיננו חוטא ושהוא מקיים המצוות שלא יטרידהו מעט תאוות העולם מהדבק בבוראו, אלא אם כי יהיה במדרגה היותר גדולה ממדרגת הצדיקים. ואע"פ כן אינו נקרא חוטא שלא היה יהושע נקרא חוטא ועבר עבירה מפני שלא הגיע למדרגתו של משה. ומפני זה השי"ת לפעמים מביא לצדיקים ייסורין אע"פ שלא נכשלו בעבירה אלא כדי שיוסיפו עוד להתרחק ולהדבק בבוראם.

הייסורין של אהבת ה', באים על מנת לזכך את נפשו הבהמית של האדם, המפרידה אותו מדבקותו בה'. כך מסביר ר' ניסים את סיבת גלות מצרים. על ידי השעבוד שחוו ישראל במצרים, הם נזדככו. גופם אומנם נשבר, אך רוחם עלתה מעלה עד אשר יכלה לדבוק באלוקות. האפשרות להפוך את ישראל לעם ה', הכרח היה לה לעבור דרך הכור הלוהט של מצרים.

סיבת גלות מצרים – "בית ספר" לאמונה ועבודת ד'

ראינו לעיל בדעת הר"ן כי עניינה של הגלות הוא לייסר את ישראל בייסורי אהבה, וכשזה נוגע לגלות מצרים עניינם של ייסורי אהבה אלו היו להדביק את ישראל לאביהם שבשמים.

אלא שעל דברים אלו יש לשאול: מדוע כור זה של גלות וייסורי אהבה נעשו דווקא באופן זה של שיעבוד ועבודות? מדוע לא ייסורים בארץ ישראל, באופן של רעב או מחלות או בצורה אחרת?

נראה כי בשל כך, היו מגדולי ישראל שהתייחסו לסיבת הגלות באופן שונה. לדבריהם גלות מצרים לא היתה סוג של ייסורים משום עוון או בשל אהבה, אלא בית ספר לאמונה ועבודת ה'. כך בספר מעשי ה' לר' אליעזר אשכנזי מסביר כי דווקא צורה זו של שיעבוד היתה מתאימה להכנת ישראל להיות עם ה'.

ספר מעשי השם – חלק מעשי אבות – פרק ד
והטעם במה שהייתה הגזירה ג' דורות ושהד' יגאלו, יהיה לדעתי לפי שרצה השם יתברך שיהיו מושקעים בעבודות, כי כאשר יהיה אביו של האיש עבד, ואבי אביו, ואבי אביו – הרי נשקע בעבודות, כמו שדרשו ז"ל (בבא מציעא פה, א) על מה שנאמר (ישעיהו נט, כא) לא ימושו מפִּיךְ ומפי זרעך ומפי זרע זרעך, שכל דבר שיתנהג ויוטבע באדם ג' דורות נשקע בו לעד, וכדי שיהיו עבדים מושקעים בעבודות ואח"כ יגאלם ויהיו אז עבדים לה' לעולמי עד, רצה כן.

השעבוד במצרים, קנה בנפשם של ישראל – העזים שבאומות, אפשרות לכניעה. יחס הכניעה כלפי היררכיה גבוהה, הוא הכרחי על מנת להפוך את ישראל מלבד לבנים לה' אלוֹקֵיכֶם, גם לעבדי ה'. משום כך היה נצרך דווקא אופי של ייסורין. ייסורים שעיקרם שיעבוד ועבדות, הוא זה שהיה מסוגל להניע את ישראל אל מטרת בריאתם.

אופן אחר לבאר את הצורך בגלות מצרים יש בדברי המהר"ל:

מהר"ל | ספר גבורות השם פרק ט
ותוכל לומר שדעת רבותינו ז"ל, כי השם יתברך הביא את זרע אברהם בגלות, מפני שלא היה אברהם מתחזק כל כך באמונה, לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו, וכמו שמשמע מן הכתוב שכל אשר היה עושה הוא יתברך שידעו שמו וגבורתו תמיד.

מסביר המהר"ל כי הצורך בגלות מצרים היה כדי לתקן את מה שמצוי היה בשורשם של ישראל, באברהם – לקות באמונה. המהר"ל לוקח לו כיסוד את דברי חז"ל שראינום במסכת נדרים, ועל פיהם מסביר כי לדעת החכמים שמץ חסרון אמונה זה שהיה באברהם, היה נדרש לתיקון כדי לשכלל את בניו. התיקון נעשה דווקא בגלות מצרים.
על פי זה, הולך המהר"ל ומסביר את כל הדעות שבחז"ל בנוגע לחטאו של אברהם, איזו לקות באמונה הייתה כאן.

ולפיכך סובר ר' אבהו שנראה באברהם שלא היה בוטח בה' לגמרי, שהרי עשה אנגריא בת"ח ולקחם למלחמה מיראתו, ואלו לקח הראוי למלחמה אין זה חטא שאין סומכין על הנס,

אבל לקח ת"ח מורה שהיה ירא, והיה לו לבטוח בו יתברך ולא ליקח למלחמה אשר אין ראוי ליקח, ולפיכך נשתעבדו בניו ארבע מאות שנה שיראו גבורותיו אשר עשה ובזה יקנו אמונה שלימה.

ושמואל סובר דאין לומר שהיה אברהם ח"ו אינו בוטח בו יתברך שהוא מציל את אוהביו - שזה רחוק לומר, אבל החטא שאמר "במה אדע". ואין זה מיעוט בטחון כל כך, כי דבר זה לתת לו הארץ שהיא מתנה שמא לא יזכה, וכמו שנתבאר למעלה בפרק שלפני זה, ולפיכך שאל אותו, אבל בטחון להציל את אוהביו אין ספק שהיה בוטח, ולפיכך היה זרעו בגלות ארבע מאות שנה וקנו האמונה שלימה כדכתיב ויאמינו בה' וגו'.

ור' יוחנן סובר דגם זה בראש המאמינים שהוא אברהם ששאל אות לא יתכן לומר, רק שלא הכניס גרים תחת כנפיו שכינה, וזה היה כבוד להשם יתברך שגרים באים להתגייר ולהאמין בו יתברך והוא לא עשה, וזהו כמי שמתעצל שיקנו הבריות אמונה בו יתברך ולא הקפיד על האמונה בו, והשם יתברך רוצה שיהיה שמו נודע בכל העולם ויאמינו בו ולפיכך נשתעבדו בניו ד' מאות שנה, ואח"כ יצאו בנסים ונפלאות עד שגרים הרבה באים להתגייר ולהאמין בו כדכתיב (שמות י"ב) וישמע יתרו וגו', וכן ברחב הזונה ועל זה נאמר (שיר השירים א') שמן תורק שמך על כן עלמות אהבך.

סיבת גלות מצרים – תיקון חטא אדם הראשון

באופן שונה מכל מה שראינו עד עתה, הציבו חכמי הנסתר את סיבת הגלות בכלל, ואת סיבת גלות מצרים בפרט. בפירוט דעתם אנו נתקלים בדיוקנות מופלאה. על פי דבריהם כל פרטי הגלות על כל מאפייניה מקבלים הסבר בהיר. הנה מה שביאר ר' אברהם אזולאי בספר חסד לאברהם:

ר' אברהם אזולאי | חסד לאברהם מעין שני עין הקורא, נהר נו
אמנם סיבת גלות מצרים כתב האר"י זלה"ה שהענין הוא
שאותו הדור היו סוד אותם הניצוצות של קרי שהוציא אדם
הראשון שהוציא באותן הק"ל שנים, והם היו סוד דור
המבול שהיו גם הם משחיתים את זרעם על הארץ להיותם
באים משורש ההוא עד שנימוחו, וזהו סוד וירא ה' כי רבה
רעת האדם בארץ פי' רעת האדם ממש, כי סוד הקרי נקרא
רעה והמוציאו נקרא רע כנזכר בזוהר על לא יגורך רע.

האריז"ל מתאר על פי ר' אברהם אזולאי תיאור הסטורי ממשי שמתרחש
"מתחת לפני השטח". חז"ל ביארו באגדה כי אדם הראשון פרש מאשתו במשך
130 שנה (ק"ל שנים). באותם שנים ראה אדה"ר ניצוצות של קרי.
במקום אחר מסביר האריז"ל כי כאשר אם רואה זרע לבטלה, קורים שני דברים.
דבר ראשון הקב"ה מוליד נשמה מאוצר נשמותיו. ודבר שני מעולם הטומאה נולד
גוף טמא שבו אמורה לשכון אותה נשמה. על מנת שאותה נשמה קדושה תשוב

לשכון בגוף יהודי קדוש, עליה לעבור מסכת של גלגולים בעולם עד שיתקנו המעשים שהובילו לכשלון זה.

זה בדיוק מה שקרה במהלך הגלויות, כשלגלות מצרים יש תפקיד מיוחד בעניין.

נמצא כי דור המבול הם רעת אדם הראשון ממש, וזהו סוד אמחה את האדם, ואח"כ נתגלגלו בדור הפלגה ועליהם כתיב: "לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם" – ממש, "בנוי דאדם קדמאה עצמו" – שהיו בניו ממש רק שהיו מצד הקרי מדכורא לחודיה, וגם הם חטאו, אח"כ הוצרכו להתקן כי כולם נשמות קדושות ועצמות רק שאחזו החיצונים בהם והם המקלקלים אותם, אמנם אחר שיתצרפו ויזדככו יהיו נשמות קדושות אחר תום מהם חלאת טומאתם. והענין הוא שכבר ידעת שאין החיצונים אווזים רק בנשמות קדושות שהם חיותם:

האריז"ל מסביר כי אותם נשמות שיצאו לאוויר העולם בחטא אדם הראשון באותם ק"ל שנים, חזרו לעולם שוב בדור המבול ובדור הפלגה. כחלק מתיקונם הם עברו את סאת הייסורין שבדורות אלו, אך כיון ששבו להרשיע, חזרו שוב בדור גלות מצרים. בהמשך דבריו, מסביר האריז"ל היאך כל שעבוד משעבודי מצרים התאימו לאותם חטאים שפורטו בדורות הקודמים אצל אותם נשמות.

והנה גלות מצרים כל עניינו לא היה רק לצרף הנשמות ההם ולכן באו באותו השעבוד הגדול ההוא וימרו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים, כנגד הלבנים והחומר שהיו עושין דור הפלגה כאשר יתבאר בעין יעקב נהר כ"ג בס"ד, ודע ג"כ שסבת גלות מצרים הוא לפי שביום שחלק הקב"ה האומות לשרים בדור הפלגה פרצו בני האדם פירצה גדולה בעצמם ונכנסו כולם בסוד הבה נבנה לנו עיר וגו' ונכנסו תחת ממשלת החיצונית מפני שראו החיצונית

לה מעמד ומצב להיותם מותרים בע"ז ובג"ע ובכל אשר
יפנו ירשיעו כרצונם ואין קפידא, והשליטו עליהם סמא"ל
ולילית, ועם היות שהיה להם נשמה מן הקודש הסכים
הקב"ה על ידן והשליט עליהם ע' שרים, והכוונה שהם היו
רוצים להיות תחת ממשלת החיצונית ובאחדות, וכבר ידעת
שהאחדות הוא לקדושה ודאי לזה הפיצם ה' תחת החיצונים
כי הפירוד הוא מיוחס לחיצונים, והפיצם תחת

סיכום

- א. בסוגיה זו עסקנו במשמעות הגלות ואפיוניה.
- ב. נחלקו רבותינו מהו גדר הגלות. לדעת הר"ן הגלות נכללת במעלת קבלת הייסורים אלא שאלו נעשים על ידי טלטול ממקום למקום. לעומת זאת ריה"ל מייחד את הגלות על פני יסוריים אחרים בהגדרתו את הגלות כטלטול המביא לידי רקבון ומיתה.
- ג. לדעת ריה"ל יש ראייה מלשון הספרא המגדירה את הגלות כאבדן.
- ד. המהר"ל מגדיר את הגלות כיציאה ושינוי מן הסדר הטבעי, ולדבריו יש ראייה ממדרש שוחר טוב הנוקט שרק טלטול מא"י לחול – שהוא שינוי מהסדר הטבעי, ולא כל טלטול קרוי גלות.
- ה. תיתכן חלוקה בין דברי ריה"ל למהר"ל בשאלה האם אפשרי להגדיר שעבוד בארץ כגלות. לדעת ריה"ל הדבר אינו אפשרי מאחר ורק גלות המביאה לידי אבדן תחשב כגלות, ואילו למהר"ל המגדיר כל שינוי כגלות, יחשיב גם שיעבוד שהוא איבוד החירות הטבעית לאדם, כגלות, וכדבריו נקט החתם סופר.
- ו. מחלוקת זו מצויה גם במדרשים. לדעת ריש לקיש השעבוד ליון נחשב כגלות לכל דבר אע"פ שהתרחש בארץ ישראל. ואילו לדעת המדבר רבה השעבוד ליון שונה משאר השעבודים לאומות האחרות בכך שאינו נקרא גלות.
- ז. בסיבת גלות מצרים מצאנו בחז"ל כי הם מנו את חטאי אברהם אבינו כסיבה להשתעבדות בניו בגלות.
- ח. בצורה דומה למופיע בדברי חז"ל כתב הרמב"ן כי סיבת השעבוד נעשתה משום חטאו של אברהם כשירד למצרים מפני הרעב, שהיה בזה פגם באמונתו הגדולה.
- ט. דברי הרמב"ן מתאימים לדברי בעל חובות הלבבות בשער הבטחון המבקר את העוזבים את ארצם לחפש פרנסה במקום אחר ואינם בוטחים שהקב"ה יפרנסם בכל מקום.

- י. ר' יצחק אברבנאל הקשה על סיבת הרמב"ן, שאם כדבריו היה לו לקב"ה לענוש את אברהם ולא את בניו. אמנם ע"פ דברי ר' חיים מוולאז'ין יש לתרץ שתכונה שנקנתה אצל האבות, מופיעה אצל הבנים וא"כ צריכה לתיקון.
- יא. ע"פ דברי הרמב"ן מתברר כי סיבת גלות מצרים היא כדי לצרוב תודעתית את חשיבותה של ארץ ישראל.
- יב. כנגד דברי הרמב"ן הקשו הראשונים כמה קושיות, ודחו על כן את דבריו. יש שהוכיחו מדברי חז"ל שמנו את ירידתו של אברהם למצרים כעמידה בנסיון אחד מתוך עשרה נסיונות, שלא יתכן למנות זאת כחטא.
- יג. הר"ן הסביר כי סיבת ירידת האומה למצרים הייתה כייסורין של אהבה, העוים לזכך את האומה כהכנה לדבקות בה'.
- יד. בניגוד לדברי הר"ן, שע"פ דבריו אין זה מובן מדוע יש צורך דווקא בסוג ייסורים כזה, סברו ר' אליעזר אשכנזי והמהר"ל כי גלות מצרים באה כהשתלמות לאומה באמונה ועבודת ה'.
- טו. חכמי הנסתר הציבו את סיבת הגלות כתיקון חטא אדה"ר, וע"פ דבריהם אפשר לראות דייקנות ותיאום מפליא בין חלקי מאפייני הגלות לבין סיבת החטא וצורך תיקונו.

הנה תיאור גרפי של חלקים מהיחידה:

מהות הגלות

מהר"ל
יציאה מהסדר
הטבעי

ריה"ל
מיתה ורקבון

הר"ן
יסורים לכפר
עוון

האם ישנה אפשרות לגלות בארץ ישראל?

מהר"ל
גם שיעבוד הוא
שינוי מהסדר

גם שיעבוד
בארץ ישראל
הוא גלות

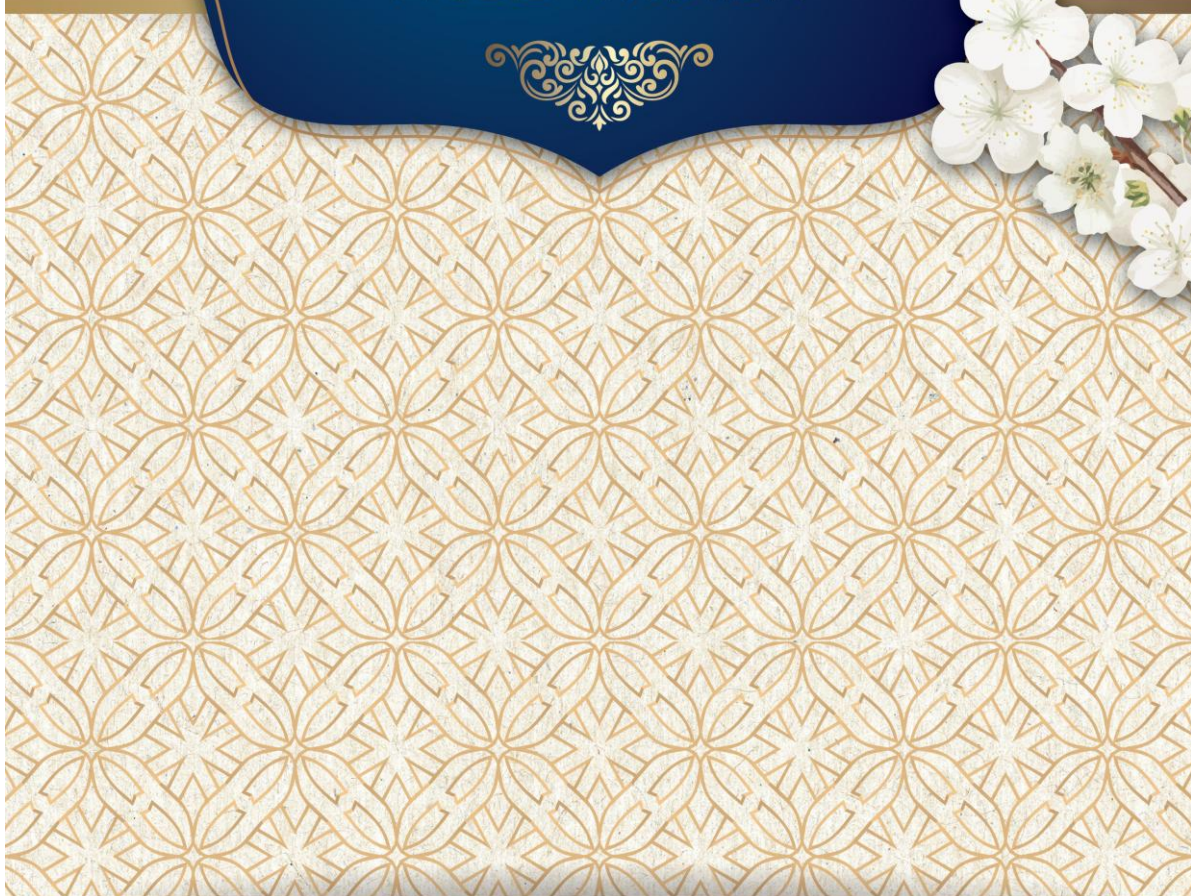
ריה"ל
אין מיתה
בארץ ישראל

אי אפשר
לגלות בארץ
ישראל



שער שני

"פסח מצה ומרור"
בירור סוד האכילה
המתגלה בפסח



הקדמה

ליל הסדר – כעיון במשמעות וחשיבות 'האכילה'

לילה שכולו פה

ליל שימורים. ליל הסדר. כל כולו מצוות התלויות בפה, מצווה להוציא מן הפה סיפורי יציאת מצרים, ומצווה להכניס לפה פסח, מצה ומרור. הקרבן שנאכל נקרא 'פה-סח'³, והמצה נקראת 'לחם-עוני' - שעונין עליו דברים הרבה⁴.

היום היחיד בשנה בו יש מצוות אכילה

ליל חמשה עשר בניסן הוא הלילה היחיד בשנה⁵ בו יש מצוות אכילה לכלל ישראל, ועל אף שמדובר על מצוות עשה שהזמן גרמן, ישנו לימוד מיוחד המכליל אף נשים במצוות אכילה של לילה זה⁶. אמנם ישנן בתורה מצוות אכילה לכהנים אך אין מצוות אכילה המחייבת את ישראל כולם⁷ למעט מצוות לילה זה: אכילת קרבן פסח, מצה ומרור⁸. ייחודיות האכילה בליל הסדר באה לידי ביטוי בברכות המצוות שאנו מברכים עליהן; ובהקבלה לאכילה שבשבת, על אף חשיבותה משום מצוות עונג שבת - הבאה בדרך כלל לידי ביטוי במאכלים השונים - אין אנו מברכים על האכילה בשבת אלא ברכת הנהנין בבבל יום. נוסף לכך, אם אדם חלם חלום שמעיק עליו ותהיה עליו תענית החלום בבחינת עונג, הוא רשאי לעשות כן⁹. לעומת זאת בליל הסדר יש חיוב אכילה והברכות הינן בגדר ברכת המצוות.

³ על פי האר"י ז"ל.

⁴ פסחים לו ע"א.

⁵ למעט כזית פת של ליל חמשה עשר בתשרי, הנלמד בגזירה שווה מליל חמישה עשר בניסן.

⁶ פסחים מג ע"ב.

⁷ לפי הרמב"ן, הוספות לספר המצוות מ"ע ג, יש מצוות עשה לאכול מפירות שביעית אך לא נפסק בן להלכה.

⁸ אכילה מן החי ומן הצומח.

⁹ עיין בשו"ע אור"ח סימן רפח.

בתי ישראל בליל הסדר – כבית המקדש

יחד עם זאת ישנם מרכיבים באכילות שבלייל הסדר המזכירים את אכילת הכהנים במקדש. ראשית יש לומר כי קרבן פסח, שהינו קרבן יחיד מעין קרבן ציבור, הופך את בתי ישראל למעין מקדש. הקרבן נאכל בבית אחד ואסור להוציא ממנו חוצה - ממש כגדרי אכילת הקרבנות למדרגותיהם. קרבן פסח נאכל על השובע כאכילת הקדשים על ידי הכהנים, על אף שבדרך כלל אכילת בעלים אינה דווקא על השובע, ואף יש לאכול ממנו לפחות כזית. בפסח מצרים נזרק הדם על פתחי ישראל כמו היו מזבח, ובכך נראה כי נעשה שולחנם של ישראל כשולחן גבוה. לאור הדברים הללו נראה כי ליל הסדר מזמין להעמקה בסוגיית האכילה ומשמעותה. במסגרת הדברים הבאים נטעם משהו מתוך סוגיה עמוקה ורחבת ממדים אדירה זו.

'האכילה' – נושא מרכזי בבריאה

האכילה מאחדת את כל הבריאה

דבר פלא הוא קיומה של שרשרת המזון, הקושרת את כל חלקי הבריאה אלו לאלו, ומורה כי מקור אחד לכולם. בכלל אלו הוא האדם, שעל מנת להתקיים נדרש לאכול ולהזין עצמו מן החי, מן הצומח ומן הדומם. לא תמיד היה המצב כך, וקודם המבול היה מזונו רק מן הצומח והדומם¹⁰. ברור א"כ כי ישנה כוונת מכוון במחשבת בריאת האדם באופן זה¹¹. זאת ועוד, אכילה אינה צורך קיומי בלבד, אכילה מסיבה עוגג לאדם. טעם וצבע יש לאוכל, והקב"ה ברא בעולמו מגוון עצום של טעמים וצורות של מאכלים ולא אבות מזון בצורת קפסולות של ויטמינים ותוספי מזון¹²... הלא דבר הוא!

כמו כן, מתוך ל"ט אבות המלאכות שנדרשו למשכן, שהן המלאכות האסורות בשבת, אחד עשר מוקדשות לסידור דפת¹³, כלומר למאכלו הבסיסי של האדם. למען האמת, על אף ש"א מלאכות סידור דפת נדרשות להכנת המאכל, הלא מלאכות רבות עושה אדם על מנת להרוויח את לחמו, ו"כל עמל האדם לפיהו"¹⁴. אין כאן המקום להאריך אך לא נוכל שלא להזכיר את העובדה כי חטאו של אדם הראשון נעשה בעניין האכילה. על כן מובא בספרים הקדושים כי ליל הסדר מתקן את חטאו של אדם הראשון בעניין זה.

סופו של דבר, האכילה מאחדת את כל הבריאה, מזקיקה חלקיה אלו לאלו, ומגלה כי כולם נבראו למגמה אחת ויחדיו מתעלים אליה. נמצא אפוא כי האכילה תופסת

¹⁰ כך לפי רוב הדעות, אולם יש דעות מיעוט לפיהן לא נאסרה אכילת בשר לאדם הראשון. אגב, לא מיותר לציין כי לפי הראי"ה קוק זצ"ל לעתיד לבוא יוקרבו במקדש מנחות בלבד, ולא קרבנות מן החי, שכן נפש החי תתעלה למדרגת בני אדם זהיום. הרב תומך דבריו בפסוק "וערבה לד' מנחת יהודה וירושלים", מנחה דייקא. עיין עולת ראיה ח"א עמ' רצב, חלק ב עמ' רעג, קובץ א' תשסג, מאמר 'אפיקים בנגב' סע' 10. ע"ע שו"ת עשה לך רב (הגר"ח"ד הלוי זצ"ל) ח"ט סימן לו.

¹¹ במדרגת אדם הראשון בגן עדן קודם החטא היתה אכילה שונה אך לא נדון בה במסגרת מצומצמת זו.

¹² מרן הראי"ה קוק זצ"ל מדגיש ענין זה במאמר העונג והשמחה בספר עקבי הצאן עמ' קיז-קיח.

¹³ שבת עד ע"ב.

¹⁴ קהלת וז.

מקום מרכזי ביותר בחייו של אדם, ומתוך כך ברור שיש בה עבודת ד' גדולה שעלינו
לגלותה.

‘האכילה’ – בחינות וכוונות

האכילה – שעת הקרב

הזהר הקדוש¹⁵ מתייחס לשעת האכילה כאל שעת קרב, משום שהעיסוק במאכל מפעיל את החושים ואת החלקים הנמוכים בגופו של אדם, בשעה שעליו לשמור ולפתח בכל עת את הממד הרוחני שבו. מלאכת ה"מפליא לעשות" ש"קושר דבר רוחני בדבר גשמי" מגיעה בשעה זו לבירור עמוק, ולא בכדי מכנה התורה את היתר שחיטת חולין בשם תאוה:

דברים יב, כ-כא

כִּי יִרְחִיב ד' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבֻלְךָ כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר לְךָ וְאָמַרְתָּ אֲכַלָּה
בֶּשֶׂר כִּי תֵאָוֶה נִפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בֶּשֶׂר בְּכָל אֹת נִפְשְׁךָ תֹאכַל
בֶּשֶׂר: כִּי יִרְחַק מִמֶּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ד' אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹם שְׁמוֹ
שֵׁם וְתִבְחַת מִבְּקֶרֶךְ וּמִצְאֲנֶךָ אֲשֶׁר נָתַן ד' לְךָ כְּאִשֶּׁר צִוִּיתְךָ
וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכָל אֹת נִפְשְׁךָ.

אף חז"ל כינו בשר זה בשם "בשר תאוה"¹⁶. בשל עוצמתה, עלול אדם להתמסר בשעת האכילה לתאוותיו הגופניות ולהיגרר אחריהן מטה מטה ח"ו. עיקר העניין בכל פעולה שנעשית על ידינו היא הכוונה והתודעה. הכוונה משנה עולמות והופכת מעשה רע לטוב ולהיפך. אף בעניין האכילה עיקרה הוא הכוונה והתודעה של האדם האוכל. כמובן, תהיינה אף השפעות מעשיות לכוונות אלו, כמו

¹⁵ חלק ג דף קפח ע"ב.

¹⁶ חולין טז ע"ב.

למשל כמות האוכל, בריאותו, אופן האכילה, מרכיבי האוכל וכד', אולם עיקר העיקרים הוא הכוונה. להלן נלמד כמה מכוונות האוכל בע"ה.

כח לעבודת הבורא

הכוונה הראשונה והבסיסית באכילה היא מה שכתב הרמב"ם בהלכות דעות¹⁷:

רמב"ם, הלכות דעות פרק ג, הל' - ב-ג
צריך האדם שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם ברוך הוא בלבד, ויהיה שבתו וקומו ודבורו הכל לעומת זה הדבר. כיצד? כשישא ויתן או יעשה מלאכה ליטול שכר, לא יהיה בלבו לקבוע ממון בלבד אלא יעשה דברים האלו כדי שימצא דברים שהגוף צריך להם מאכילה ושתיה ושיבת בית ונשיאת אשה; וכן כשיאכל וישתה ויבעול לא ישים בלבו לעשות דברים האלו כדי ליהנות בלבד עד שנמצא שאינו אוכל ושותה אלא המתוק לחיך ויבעול כדי ליהנות - אלא ישים על לבו שיאכל וישתה כדי להברות גופו ואיבריו בלבד. לפיכך, לא יאכל כל שהחיך מתאוה ככלב וחמור, אלא יאכל דברים המועילים לגוף - אם מרים אם מתוקים, ולא יאכל דברים הרעים לגוף אף על פי שהן מתוקים לחיך. כיצד? מי שהיה בשרו חם לא יאכל בשר ולא דבש ולא ישתה יין, כענין שאמר שלמה דרך משל: 'אכול דבש' וגו'. ושותה מי העולשין, אף על פי שהוא מר שנמצא שותה ואוכל דרך רפואה בלבד כדי שיבריא ויעמוד שלם, הואיל ואי אפשר לאדם לחיות אלא באכילה ושתיה...
המנהיג עצמו על פי הרפואה, אם שם על לבו שיהיה כל גופו ואבריו שלמים בלבד ושיהיו לו

¹⁷ פרק ג הלכות ב-ג.

בנים עושין מלאכתו ועמלין לצורכו - אין זו דרך טובה. אלא ישים על לבו שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה', שאי אפשר שיבין וישתכל בחכמות והוא רעב וחולה או אחד מאיבריו כואב, וישים על לבו שיהיה לו בן אולי יהיה חכם וגדול בישראל. נמצא המהלך בדרך זו כל ימיו עובד את ה' תמיד, אפילו בשעה שנושא ונותן ואפילו בשעה שבועל, מפני שמחשבתו בכל, כדי שימצא צרכיו עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה'. ואפילו בשעה שהוא ישן, אם ישן לדעת כדי שתנוח דעתו עליו וינוח גופו כדי שלא יחלה ולא יוכל לעבוד את ה' והוא חולה - נמצאת שינה שלו עבודה למקום ברוך הוא. ועל ענין זה צוו חכמים ואמרו: 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים', והוא שאמר שלמה בחכמתו: 'בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך'.

כללו של דבר, כל מעשיו של אדם צריכים להיות לשם שמים - ובכללן האכילה. לפי דברים אלו, פירוש המושג 'שם שמים', הוא: "כדי שיהיה גופו שלם וחזק ותהיה נפשו ישרה לדעת את ד'". וכך אמנם נפסק בקיצור שולחן ערוך:

קיצור שולחן ערוך סי' לא סעי' ב

אכילה ושתיה כיצד? אין צריך לומר שלא יאכל וישתה דברים האסורים חס ושלום, אלא גם בדברים המותרים, והיה צמא ורעב, אם אכל ושתה להנאתו, אינו משובח, אלא יתכוין באכילתו ושתיתו, שיהיה לו כח לעבודת הבורא. לפיכך, לא יאכל כל שהחזיק מתאוה לו, ככלב וחמור, אלא יאכל דברים המועילים וטובים לבריאת הגוף. ויש אנשי מעשה, שקודם אכילה אומרים: 'הנני רוצה לאכול ולשתות, כדי שאהיה בריא וחזק לעבודת הבורא יתברך שמו'.

לכוון אל דבר ד'

יסוד ההתבוננות על מהותה של פעולת האכילה נעוץ בפסוקי התורה בפרשת

עקב:

דברים פרשת עקב פר' ח, א-ג

כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם תִּשְׁמְרוּ
לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תַּחְיִיו וּרְבִיתֶם וּבִאתֶם וִירֶשֶׁתֶם אֶת
הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ד' לְאַבְרָהָם: וְזָכַרְתָּ אֶת כָּל
הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הוֹלִיכְךָ ד' אֱלֹהֶיךָ נָה אַרְבָּעִים שָׁנָה
בְּמִדְבָּר לְמַעַן עֲנִתְךָ לְנִסְתֶּךָ לְדַעַת אֶת אֲשֶׁר
בְּלִבְךָ הִתְשַׁמֵּר מִצְוֹתָיו אִם לֹא: וַיַּעֲנֶךָ וַיִּרְעַבְךָ
וַיֹּאכְלֶךָ אֶת הָעֵמָּן אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ וְלֹא יָדָעוּ
אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן הוֹדִיעֶךָ כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לִבְדּוֹ יַחֲיָה
הָאָדָם כִּי עַל כָּל מוֹצֵא פִי ד' יַחֲיָה הָאָדָם.

ערב הכניסה לארץ ישראל, ארץ הקודש, עלינו להתכונן למלאכת הקודש אשר בה, שהיא גילוי האלוקות השרויה בחומר; קידוש החיים והעלאתם. טרם נפגוש בארץ החטה והשעורה, הגפן התאנה והרימון, ארץ זית-שמן והדבש, עלינו להבין מהו היחס שלנו לכל אלו, וכיצד נחיה במרחב אלוקי זה.

בתוך כך אומרת התורה כי במדבר למדנו יסוד מהותי המטרים את כניסתנו לארץ בה נעבוד בעמל כפנו להצמיח לחם מן הארץ: "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ד' יחיה האדם".

ישנו קושי בפסוק זה: אם נאמר "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם" אנו מצפים שהחלק השני של המשפט יאמר שהאדם יחיה גם על משהו נוסף – מוצא פי ד'. אולם הפסוק אומר "כי על כל מוצא פי ד' יחיה האדם" כלומר על מוצא פי ד' לבדו יחיה האדם. מהו אפוא תפקידו של הלחם ומה תפקידו של מוצא פי ד'?

על כרחנו לפרש את הפסוק באופן הבא: כי לא על הלחם שבלחם לבדו יחיה האדם, כי אם על מוצא פי ד' שבלחם יחיה האדם.

על בסיס הבנה זו נבנה בנינה של תורת הסוד המתוקה בענין האכילה.

נפתח בדבריו של רבנו בחיי על הפסוק:

פירוש ר' בחיי (שם)

לא על הלחם לבדו. על הלחם שהאדם רגיל בו אין חיותו של אדם בו לבדו בלתי הכח המצמיח אותו והוא מזלו וכוחו... וכן מכח לכח עד הסיבה העליונה שהוא כח הכוחות כולן וגבוה על כל גבוהים, והוא מקור חיים וחיות כל חי. שהרי ישראל כל ארבעים שנה במדבר לא אכלו לחם וחיו, זהו: 'על כל מוצא פי ה' יחיה האדם'... ובא הכתוב הזה להודיע שאין עיקר החיות במזון הבא מסיבה אחר סיבה כענין הלחם שאנו אוכלים שהאמצעים רבו בו, אלא שעיקר החיות במזון הכח המתקרב אל הסיבה העליונה, כי כל מה שיתקרב מכוחו יתברך ויתמעטו האמצעים הוא עיקר החיות. וזהו שאמרו חז"ל (במדבר רבה ב, כה) ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו (שמות כד, יא), רבי יוחנן אמר אכילה ודאית שנאמר (משלי טז, טו) באור פני מלך חיים. נתכוון רבי יוחנן לומר כי האור העליון שהוא חיי הנפש ומזונה ותענוגיה, היא האכילה הודאית, אבל מזון הגוף הבא מסיבה אחר סיבה אינה אכילה ודאית.

מסביר ר' בחיי, כי הכתוב בא להודיע לנו שבעת האכילה עלינו לכוון עצמנו אל הכח הפנימי ביותר המקיים את המאכל, שהוא מוצא פי ד'. כלומר, הכוונה האלוקית שבבריאת אותו מאכל, וההשגחה האלוקית שזימנה אותו אל שולחנו של האוכל. עצם הידיעה שיש בורא למאכל, כבר מרימה את הנפש ומכוונת אותה אל בוראה ואל בקשתו ממנה. ואם יודעת היא לכוון¹⁸ את עניינה ומהותו של אוכל זה בעולם, נעשית שותפה לבורא. יתירה מזאת, אכילה מכוונת לכח הבורא שבמאכל היא "אכילה וודאית" כלומר אכילה ממשית שבאמת מחזקת את הנפש ונותנת לה חיים.

¹⁸ כמו בפרק שירה.

אכילה בקדושה

כוונות האכילה בקדושה

דברה של תורת הסוד על המאכל מתברר בהרחבה בדברי האריז"ל בעיקר בשער המצוות על פרשת עקב ובשער הכוונות ליום הכיפורים דרוש א, ומתוך כך בספרים רבים נוספים. מפאת אריכות הדברים של מהרח"ו, לא נביאם בלשונם אך ננסה לבאר משהו מתוך יסודות הסוגיה.

שתי כוונות עיקריות ישנן באכילה לאור דבריו של ר' חיים ויטאל, גדול תלמידי האריז"ל ומוסר תורתו לדורות: כוונת העלאת הניצוצות הנמצאים במאכל על ידי בירור האכילה והברכה, וכוונת העלאת חלקי נשמות שהתגלגלו בחלקי הבריאה השונים, ועתה באמצעות האכילה הם שבים לעלות למדרגת אדם¹⁹. במאמרנו נדגיש בעיקר את הכוונה הראשונה²⁰.

¹⁹ זהו פרוש ופשר ברכת בורא נפשות: 'בורא נפשות רבות', 'וחסרונן' שנחסרו על ידי החטא, 'על כל מה שבראת' התגלגל בתוך חלקי הבריאה השונים, 'ברוך חי העולמים' שמחיה מחדש את הנפשות הללו באמצעות אפשרות האכילה.

²⁰ עיין באריכות בשער המצוות. ובכל זאת טעימה כל דהו מתוך ספר עמק המלך, שער תיקוני התשובה פרק ד ה: "...אבל העמי הארץ כתיב, 'הצאן ובקר ישחט להם', כי גלגולם הוא בבהמות, וצריכים שחיטה מפורעת. ולכן אמרו חז"ל עם הארץ אסור לאכול בשר [פסחים מ"ט ב], כיון שאין בידו לתקן ניצוצי בעלי חיים בלתי מדברים, אלא בשרו עצמו יתוקן, על ידי אחרים. וכיון שיש גלגולים שונים בבהמות ודגים, ובכל היצור כנודע, לפיכך כל צדיק האוכל לשובע נפשו, שנאמר, 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי י"י יחיה האדם' [דברים ח' ג'], שהיא הברכה והכוונה, ולכן יכוין להעלות ניצוצי טהרה, שבכל דבר המזדמן לו על שלחנו, בברכת הנהיגין תחלה וסוף, הן יהיה מה שיהיה, צומח או דומם, כגון מלח ומים 'להוציא יקר מזולל', ונעשה שותף מעשה בראשית, כי אפשר שאותה הכוונה של הברכה, היא גמר תיקונו, להעלות בוכותו למחיצתו. אבל אם אכלן בלא ברכה מעל באותה נשמה, ומועל בקדשים דווקא, כי הוא מוסיף פגם בניצוצות הגנוזות בדבר הנאכל, ואפשר שהם ניצוצי אביו או אחיו, שנדמנו לו לתקנם, וקלקל, ולא ידע כי 'בנפשו הוא'. וכל שכן אם האוכל יש לו קורבה אחרת עם אותן ניצוצות, כגון שהוא עצמו מן מקורו, שמתגלגל האב בבנו, כמו אב"י שהכירו בו שהיה מגלגול אביו רב ייבא סבא, ויש באותיות אב"י, ייבא על שם חסיד אחד ידוע בזוהר, הוא הסבא בפרשת משפטים בזוהר, שאומר בהתחלתו 'אבל ברא חד אית לי, ויהיבית ליה בבי ספרא, ובעינא דישתדל באורייתא' [זוהר שמות צ"ה א']. כי כל נשמה היא כדמות אילן של ז' ענפים של אור, וכל הענפים נקראים על שם הגוף והמבין יבין, ולעולם צריך שיהיה האוכל עומד בתשובה, לתקן האוכל שפגם מכל מקום, ובמקומו נבארו יותר, התיקון השייך לזה הפגם והבן".

העלאת ניצוצות

נפתח בדברי הראי"ה קוק זצ"ל ולאחר מכן נשוב ונלמד את מקורות הדברים בע"ה.

כך כתב הרב ב"סוד הברכות, ברכת הנהנין, וברכת המזון וקדושת האכילה":

הראי"ה קוק, עולת ראייה ח"א עמ' שעא
הכחות האלהיים מתפשטים בהויה לפי מדרגתם. בהופעת
הפעולות בכחות הדומם, הצומח והחי, הן בתור פעולות
של כח בלתי משוכלל. אור השכל וכל סעיפיו העליונים
חסר בהם. באים הם לידי מעלה באכילת האדם ובהוציאו
את כחו בשכל וביושר ע"פ ההופעה של האורה והדעה
האלהית העליונה שזורחת בנשמתו. כשהכח הנוסף מתוך
המאכלים מתהפך באדם לכח שכלי מלא אור קודש, מתעלה
עמו חלק רשום מן ההויה.

נסביר את דברי הרב:

העולם שלנו מלא בבריות המחולקות באופן כללי לדומם, צומח, חי ומדבר. אלו הן
מדרגות שונות של גילויי אלוקות. כשם שפרויקט של בנין בית מופיע בראשיתו כבר
במחשבת האדם, אך מתגלה גם בתכנית כתובה, בבניין עצים ואבנים, ואף בתחושת
ביתיות אנושית; כך האלוקות מתגלה במדרגות חיים שהולכות ומתעבות במציאות,
והאור האלוקי נסתר בהן ביותר.

אין בריה שהיא טובה או רעה כשלעצמה - כל הבריות הן גילויי חיים עיוורים,
חסרי כיוון ומגמה. אמנם, בכל הבריות טמון הכח להצטרף למגמת הבריאה, לגילוי
האור האלוקי בעולם והשראת שכינה בתחתונים, עד שהעולם כולו יביע באומר
החיים של כל בריותיו גם יחד את טוב ד', קדושתו, טהרתו, נשגבותו, וכל המידות
האלוקיות. היכולת של כל בריה להתרומם אל המגמה האלוקית תוך דיוק האיכות
הייחודית שבה, הוא הניצוץ האלוקי שבה. אמנם, כוחות החיים המחיים
והמופיעים במדרגות דומם צומח וחי כשלעצמם אינם משוכללים דיים עד כדי
הבעתם המכוונת, הבהירה והגלויה בעולמנו. כשכל אלה משמשים ביד האדם לדעת

ד' בכל דרכיו ולישורתו בכל אורחותיו, וכשהם הווים לכלים למעשה המצוות והפעולות הטובות, הם מתבררים (נפרדים מחלקים מקולקלים אם ישנם) ומתעלים לגלות את האלוקי שבהם.

והקשר לחרוסת

אגב, לדברים אלו של הרב, ישנו ביטוי עמוק ומתוק הקשור לליל הסדר: מובא בגאונים שאת החרוסת - בה אנו מטבילים את המרור, יש להכין מפירות שבנסת ישראל נמשלה אליהם בשיר השירים; שיר שכולו אהבה בין הדוד לרעיה, בין קוב"ה לישראל. דברי הגאונים הללו, מרמזים לנו שהמשל שבשיר השירים איננו חיצוני, אלא מלמד על כך שיש תכונות מיוחדות של עם ישראל שניצוצותיהן גנוזים בסוג מסוים של פירות. לא בכדי התמר ניחן בתכונות אלו! אלו הם תכונות ישראליות, ממש קרצות מניצוצות שמנשמת האומה, המצויות בתמר ועל ידי אכילתו מתבררים ועולים הניצוצות הללו, ופועלים פעולתם במדרגת החיים של ישראל בפועל ממש.

האכילה מעלה את הבריות למדרגת אדם

ממשיך הרב ומסביר, שהאכילה היא פעולה ייחודית מאד, בה הבריות אינן משמשות כלי בלבד ביד האדם אלא מתעלות להיות חלק ממדרגת האדם ממש, עד שמבאן נולד הצורך לזהירות הגדולה הנדרשת באוכל:

כשרעיון האדם שפל, נוטה לעבדות החושים, צולל הוא האדם בכל כחו אל אותן מצולות הים של הכחות העיוורים ומגרע את אור ההוויה. בהופעת רעיון צלול ומחשבה עזה, מנצחת את הבהמות והשיעבוד של החמריות, ובהמשכה של כל הכח אל עדן אור הקודש החי באדם, מחיה הוא את כל הכחות העיוורים, מעלם ומאירם.

הרב מבהיר מדוע שעת האכילה, היא שעת קרב כפי שכבר ראינו בתחילה. על ידי האכילה ניתן לצלול למצולות הים של הכוחות העיוורים (כ'שמצולות' הם הכינוי הקבלי לעולם התוהו, עולם הקליפות והטומאה), וניתן להתעלות מעלה מעלה. האדם הלא עלול לבנות עצמו וגופו - המהווה כלי לחלקי נשמתו - בחלקי חיים שאינם ראויים, ובכך לאטום עצמו מלגלות את האלוקות בחייו - "ונטמאתם במ" - "ונתמטם במ"²¹, ומאיך הוא יכול להעלות על ידי אכילתו את כל חלקי הבריאה, ובזאת "לנצח בקרב".

הצורך בברכות הנהנין

עם זאת, גם ניצחון ב'קרב' זה עלול לגבות מחירים, שעבור מניעתם ו/או תיקונם באה ברכת המזון ותוקנו ברכות הנהנין, כפי שממשיך הרב ומסביר:

כשהניצחון בעת התכונה המעשית של האכילה גומר את פעולתו, מוכרח הוא בכל זאת להיות נלקה באיזו חולשה מצד טבע החומריות, העושה את פעולתו בתכונה מוכנית (=מכאנית), בלא דעה וממילא גם בלא יושר צדק. בברכת המזון מתעוררת התכונה הנשמטית, הציור הרוחני של הגברת עז הקודש מתאחד עם הכוחות החומריים, המתהפכים כעת ויוצאים ממאסר השפלות אל הרום, מכללות האדם שבצלם יוצרו. מאירה היא ברכת המזון את הכוחות כולם באורה, מופיעה היא עליהם בברק הקודש וברכת שמים. ההוויה מתברכת בתוספת כוחות מאירים, וחדוות קודש מתפשטת על היקום באותו החוג הגדול של הנשמה של המברך, וכל סעיפיה, מעומק שרשה עד רום ענפיה ציציה ופרחיה כולם.

²¹ על פי ויקרא יא מג, ומסכת יומא דף לט ע"א וברש"י שם: "אוטמת וסותמת מכל חכמה".

עוד מוסיף הרב שבשם שישנו עיכול גשמי של המאכל והפיכתו לחלק מחומרי הבניין של גוף האדם, כך הנפש צריכה לעכל את פנימיות כוחות החיים ואיכויותיהם שהתווספו אליה כעת:

כברכת המזון, שמופיעה באורה בעת פעולת התהפכות ועלית הכוחות משפלות עבודתם, כך הן ג"כ שאר הברכות שלפני המזון וההנאה כולן. מעוררות הן את הכח הרוחני שבאדם להתגבר באור ד', לשלוט על העבודות ולעכל עיכול רוחני את אוצר החיים הנכנס בתוכו בהנאה, כשם שהוא מעכלו עיכול גשמי.

חשיבות ההכנה הרוחנית טרם האכילה

עתה מבהיר הרב עד כמה ההכנה שטרם האכילה, אל המגמה הטמונה בסוד פעולה זו, מוסיפה להצלחת 'ניצחון הקרב' והעלאת כל המציאות כולה:

ההכנה המאירה עושה את פעלה, והקודש מוסיף אור ואומץ. ומזה נלמד כמה ראוי להיות מלא גבורה בקדושת המזון, כמה ראוי למלא אז את הנשמה רצון-קודש, חפץ אידיאליות של אור ד', של טוב העליון, המתגלה לפי הערך של קודש הנשמה, המופיע בסוד יראים. וכפי מדת הקדושה שבאכילה כך העולם מתעלה והכל מתברך בזה השולחן אשר לפני ד'.

ובכן, לא פשוט לנצח בקרב זה, ושולחנו של כל אדם מציב בפניו אתגר קשה ביותר. אלא שיש לישראל עזר עליון - פגישה עם האכילה המתקיימת בבית המקדש (שיבנה במהרה בימינו אמן!) המרוממת את מבטו ומגמתו באכילת החולין שלו. הדברים אמורים באופן מיוחד כשמדובר על אכילת בשר, כפי שנרחיב לבאר בהמשך.

שולחנו של אדם – בבואה לאכילה שבבית המקדש

כך מבאר הרב קוק זצ"ל את המשנה בפרק איזהו מקומן, העוסקת בקרבן חטאת ואשם:

עולת ראייה ח"א עמ' קעא

‘ונאכלין לפנינו מן הקלעים’ – האכילה המקודשת, שהכפרה באה עמה, הרי היא אכילה צנועה מאד. לא הנטייה הבשרית, ולא קיומה של הגויה, ולא יצירת כח חמרי לעבודת מעשה גופני, הוא הדבר המביא ומבסס את האכילה הזאת, כי אם מה שהוא חבוי וצנוע, מונח בחדרי חדריה של הנשמה, סתור תחת המכסה של הקלעים פנימה, החזרת כח החיים והמפעל שבבשר למקורו הקדוש העליון, בטהרת סוד גניזתו המוצנעת. ‘ונאכלין לפנינו מן הקלעים’.

אכילת הקורבנות, מסביר הרב, לא נובעת מהצורך לקיום הגוף, ובטח של משום תאוה גופנית. מטרת האכילה היא להוציא לפועל ניצוצות של חיים המצויים בבשר הבהמה, אל מקורו העליון – כלומר העלאת ניצוצות, כפי שראינו לעיל. אלא שמסביר הרב כי אותו "מאכל מקודש" של הקורבנות המוציא לפועל ניצוצות עליונים, הופך להיות חלק מכוחם של הכהנים בעבודתם.

‘לזכרי כהונה’ – המאכל המקודש, המכשיר את הכפרה, מתהפך לכח פועל בעבודת הקדש העליונה, שהיא נחלת בני אהרן הכהנים המקודשים, המוכנים לעבודת הקדש בפעל, והם הם זכרי כהונה.

הרב ממשיך בדבריו לבאר מהיכן נובע כח זה של העלאת הניצוצות הטמונים באכילה:

‘בכל מאכל’ – קדושת האכילה, הגנוזה בחביון עז רוממות העליה של כח החיים, השוטפת ע”י הטהר של זרם הקדש, הבא מיסוד האורה של הסליחה והכפרה, היא מכשרת ג”כ את כל נטיות הענג הגופניות, להיות הולכות ועולות למעלת הקדושה, ולהיות מכילות בקרבן פרטי נהרה בכל גון של העידונים השונים, אשר חיך אוכל יטעם לו. בכל מאכל. “למשחה, לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים” (זבח צ”א), בכל מלא חיי הרצון, שהתקדש ונתעלה למדרגתה הרוממה של הדרת הקדש.

מהיכן בא הכח להעלות ניצוצות קודש עליונים?

הרב מוסיף כאן בהבלעה מסוימת מהו שורש קדושת האכילה, מהיכן הוא נובע ומשום מה הוא מתאפשר? כלומר, היאך אפשר שמציאות גשמית תתהפך, אף אם יש בה ניצוצות קדושים של חיות אלוקית, למציאות עליונה יותר עד אשר תגיע למקורה העליון דרך פעולת האדם.

הרב כותב כי כל זה בא "מיסוד האורה של הסליחה והכפרה". דברים לכאורה סתומים אלו, מקורם משותף ליסוד דברי הרב באורות התשובה הבנויים על יסודות מדברי האריז"ל, שהתשובה עניינה העלאת החיים לשורשם, למקורם העליון. כל יסוד התשובה כפי שהרב חוזר לאורך כל אורות התשובה בנוי על אפשרות העלאת החיים, ולפיכך מתוך תנועה כלל עולמית זו, מתאפשרת גם תנועה זו של העלאת הניצוצות הקדושים הטמונים במאכל.

מתוך כך מסביר הרב כי גם העונג הטמון בפעולת האכילה, גם הוא יש לו עליה נהדרת למקורו, מקור העדן העליון.²²

אם כן, הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים!

²² רמז לכך שעלית ניצוצות הקדושה טמונה ביסוד הבינה, שבה גם טמון יסוד העונג: ספר קהלת יעקב - ערך ענג: "ענג עיקר בחינת עונג בבינה, כמו שאמר (ישעיה נ"ח י"ד) אז תתענג על הוי"ה היא הבינה (זוהר אמור צ"ד ע"ב)". ראה עוד זהר ח"ג עמ' רמז 'מאי עדן דא בינה', וסוד העניין הרחיב בו בעל הלשם בספר הדע"ה חלק ב דרוש ד ענף יז סימן ו לבאר איך מסוד הגבורות הוא כל העונג והעדן, עי"ש.

עבין זה מאפיין במיוחד את החטאת והאשם כי שורש כל החטאים והאשמות הוא חטא המאכל, כאמור לעיל. כאשר החוטא והאשם נפגשים עם אכילת הכהנים, מתרוממת אכילתם על שולחנם שלהם, ומשהו מן האכילה הזו צריך להתרחש על שולחנו של אדם הנחשב כמזבח.

הלחם – לגוף, ודבר ה' – לנפש

כותב השל"ה:

של"ה, שער האותיות, קדושת האכילה אות ב
ודבר זה מצאתי יותר מבואר בשם האלהי האר"י ז"ל,
שפירש הפסוק (דברים ח, ג) כי לא על הלחם לבדו יחיה
האדם כי אם על כל מוצא פי ה' יחיה האדם. כבר חקרו
הפילוסופים לידע סיבת חיבור הנפש בגוף על ידי אכילה –
וכי הנשמה בת אכילה היא?! ולא עלתה בידם לידע הסיבה.
אבל הרב ז"ל הנ"ל אמר: אין לך דבר שאין בו צד קדושה,
כמו שאמרו רבותינו ז"ל (בר"ר י, ז) אין לך עשב מלמטה
שאין לו מזל מלמעלה המכה בו ואומר לו גדל – הכוונה כח
ההשפעה הבאה מלמעלה, כמו שנאמר (הושע ב, כג), נאם
ה' אענה את השמים והם יענו את הארץ. נמצא כל מאכל
בעולם הוא מעורב בגוף ונפש, המאכל הנגלה הוא גוף,
וקדושת ההשפעה מלמעלה שמכה בו לאמור 'גדל', זהו
הנפש שלו. וכשהאוכל אוכלו, אז על ידי אכילה נשאר גוף
ונפש שלו מחוברים, כי הנפש נהנה מהנפש של המאכל
והגוף מהגוף. וזהו שנאמר: 'כי לא על הלחם לבדו, רוצה
לומר על הלחם לבדו הנגלה לנו, 'יחיה האדם' – דזה אינו,
דאם כן מה תועלת להנפש מזה?! אלא 'על כל מוצא פי ה' –
רוצה לומר שיש למוצא הלחם פי ה', דהיינו ההשפעה

**שמכה בו ואומר לו שיצא לחוצה ויגדל, 'על זה יחיה האדם'.
וזה הפירוש הוא פירוש מופלא.**

בלחם, המלחים – מחבר - את הגוף והנפש, יש דבר הו"ה, והוא המזין את חיבור
הנפש לחיים ההווים והגשמיים. האכילה חשובה הן לגוף והן לנפש. החסד לאברהם
מתמצת רעיון זה:

**חסד לאברהם מעין ה נהר יז
ובזה יובן הפסוק כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, ר"ל על
הגשמיות של לחם, אלא ברוחניותו שהוא הניצוצות
הקדושות שהוא מוצא פי י"י, כאמור ויפח באפיו נשמת
חיים...**

האכילה אם כן היא חלק מעבודת הבירורים והעלאת הניצוצות, כהסבר הרב קוק:

**אגרות הראיה, אגרת שעח
הבנת הבירורים, כבר דברנו מזה - לצייר שטף החיים,
המלא כל מאור חי העולמים, ההולך חזרם למעולה
שבמגמות, שכל המטרות האידיאליות, העולות על לב כל
חכם-לב וכל הוגה רמות, כאין נגדה. ומתוך אור אמונת-
דעת זו, מתמלא הלב חפץ להיגלות את כל כח חיים ויש,
למעלה למעלה. ומתחילה ההכרה הפרטית להתגלות בכל
פרט מכל פרטי הפעולות והתנועות, שבולם הם עליות של
חיים. מהחשובים שבהם הם עניני האכילה, שמי שהוא
טוב-עין באמת וחפץ בטוב-הכל, יכול לאכול בקדושה.**

הרב מסביר שלכל הפרטים במציאות ישנה מגמה אחת, וכלל עבודתנו להביא את
הכל להשלמת מגמה זו. האכילה היא ענף עיקרי בעבודה זו, שכן בה האדם מאחד
את המאכל עם גופו בצורה המובהקת ביותר, ויחדיו הם נרתיק לנשמת אדם עובד ד'.

תנאי לבירורי ניצוצות קדושה – טוב עין

אלא שהרב מתנה זאת בטוב הסתכלותו החיובית של האדם האוכל כלפי המציאות כולה, אם הוא טוב עין או שמא לא:

ועין טובה זו מוסיפה נעימות בהסתכלותה, וכמה שיש בחלק הרשע שבאדם ממדת רעת-עין, ככה משתפל כח- החיים הכנוס במאכל, ונעשה מוכן לסבב את החלק של הרשעה המוכרחת לסדר העולם, כל זמן שהוא צריך לעשות באפלה. זהו סוד מים אחרונים, נגד מלח סדומית, המסמא את העינים, שע"פ הסוד "הנה זה חלק אדם רשע מאל"²³ – וטוב עין מתקדש בזה עד אשר גם אויביו ישלימו אתו, וכל כחות נפשו וגופו כולם עומדים על משמרתם כראוי: הרם והעליון שבהם והשפל והתחתון שבהם, ו"נחש עפר לחמו": וסמך ליה: לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי" כי מלאה הארץ דעה את ד' כמים לים מכסים".

הרב מסביר כי מאחר והעולם לא הגיע לתיקונו הגמור, ממילא לרע העולמי יש הכרח מציאותי. אלא שהאדם טוב העין, מתקדש על ידי כך שהוא מפנה את נקודת הרשעה המוכרחת, שבצדדים האפלים שבמציאות - המתפרנסים גם מאכילת האדם - על ידי מים אחרונים, שענינם נתינת חלק גם לצדדים אלו, לבל יתפשטו הלאה. כלומר יש כאן הגדרת גבולות הטוב והרשעה שבמציאות כולה ובאדם עצמו: עד כאן תבוא ולא יותר – ונחש עפר לחמו'.
אלא שכאן עלינו לברר היאך מגיעים למידת 'טוב עין' גם בזמן האכילה. חז"ל הדריכונו לכך בכמה אופנים, כפי שנראה בפרק הבא.

²³ הרב רומז לידוע בשם הש"ך (הוא ר' מרדכי כהן תלמיד ר' ישראל די קוראל מתלמידי האריז"ל, ולא ר' שבתי כהן בעל הש"ך על השו"ע) בפירושו לתורה (ויקרא יט כו) כי מלאך הסט"א, סמא"ל הוא סומא ועי' העונות אנו בוראים בו עינים, רע- עין.

הנהגת השולחן הישראלי

שולחן ודברי תורה

אמרו חכמים בפרק שלישי במסכת אבות:

רבי שמעון אומר שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, שנאמר (ישעיה כ"ח): 'כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום'. אבל שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של 'מקום ברוך הוא' שנאמר (יחזקאל מ"א) 'וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'.

מה פשר מאמר חכמים זה? האם בלא דברי תורה השולחן מלא קיא צואה?! ומהו "בלי מקום"?
נבאר את הדברים על פי רבותינו הקדושים בדרך קצרה.

כך ר' צדוק הכהן מלובלין מבאר את עוון עבודה זרה של בית פעור:

פרי צדיק, פרי' ואתחנן אות יט
'מפני מה נקבר משה אצל בית פעור? כדי לכפר על מעשה פעור'. והוא: דידוע ששורש קלקול הנחש היה להכניס תאוה באכילה ועל ידי זה נעשה פסולת ומותרות מהמאכלים. דבמן כתיב: 'לחם אבירים' ואמרו (יומא ע"ה ע"ב): שנבלע ברמ"ח אברים. וקודם הקלקול לא היה פסולת

מהאכילה כשהיה אדם הראשון בגן עדן כמו המן. רק על ידי הנחש שהכניס כח התאוה והנאת עצמו נעשו המותרות ופסולת. וזהו ענין עבודת הפוער לפעור (כמו שאמר סנהדרין ס"ד). ומשום זה, אף דמכין לבזויה, מכל מקום נותן בזה כח להקליפה על ידי המותרות שהם משורש הנחש. ומשה רבינו תיקן הקלקול הזה מהשורש, וזה שאמר לכפר על מעשה פעור. וזה שנאמר: 'ונשב בגיא מול בית פעור' – ששם קבורת משה, וידע משה רבנו שאחר פטירתו כשייתמו ימי אבל משה יזכו לתקן שורש הקלקול הזה. לזה אמר: 'ונשב בגיא מול בית פעור' לתקן שורש קלקול הנחש.

שעת קרב! מאבק איתנים בקרב האדם: מה יוביל את האדם בשעה שהוא מכניס מאכלו לפיו? האם תאוה גסה או הנאה עדינה מטעם הלחם וממוצא פי ד' שבו? הנחש, שורש החטא, מושך את האדם לאכול בתאוה. אכילה בתאוה איננה פוגשת את מוצא פי ד' שבלחם, ואינה מעלה את הניצוצות. על כן היא מביאה לשתי תוצאות קשות:

- א. הגוף נבנה מחלקי חיים שאינם מעלים אותו אלא מכבידים עליו.
- ב. הגוף משתדל לדחות החוצה את החלקים שאינם מבוררים, ונצרך יותר ויותר להוצאת מותרות הגוף.

כאן המקום גם להזכיר כי ישנם מאכלות אסורות, כלומר חלקי בריאה שהניצוצות שבהם עדיין אסורים (=כלואים) בהם, ולא ניתן להעלותם באמצעות אכילה אלא באמצעות פעולות אחרות. כמובן, גם אכילתם משפילה את האדם מטה מטה. לעומת זאת, התורה ניתנה לאוכלי המן – לחם אבירים הנבלע באברים. התורה מלמדת אותנו את סוד העלאת הניצוצות, וניתנה למי שכל גופם נבנה מן המן המבורר בכל ניצוצותיו – שעל כן לא היו בו שום מותרות. מול זה בדיוק ניצבת עבודת בעל פעור²⁴, אכילה שכל עניינה מותרות, שום חלק מן המאכל אינו מתברר על כן כולו יוצא החוצה. בעל פעור אינו אלא בית כסא אחד גדול²⁵.

²⁴ יעוין בהרחבה בספר 'נתיבות', ביאור לספרו של הרב צבי יהודה קוק זצ"ל 'אור לנתיבות', עמ' 138-160.

²⁵ אוסיף אנקדוטה מעניינת, שלא הבנתי את משמעותה בשעת התרחשויות. לפני שנים רבות התארח בעיר דוד מנכ"ל עיריית ירושלים לסיור אישי בהדרכת דוד'לה בארי הי"ו, מנכ"ל עמותת אלעד. באמצע הסיור פנה מנכ"ל העיריה לדוד'לה ושאל: אתה

מתוך כך נוכל לשוב למשנה במסכת אבות, ולפירוש נפלא שפירש בה ספר
נשמת אדם:

ר' אברהם דנציג, נשמת אדם כלל מה
ואגב אודיעך גודל השכר והעונש שבין המדבר דברי תורה
על השלחן או ח"ו להיפך. במשנה באבות, רבי שמעון אומר
שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה
כאלו אכלו מזבחי מתים, שנאמר כי כל שלחנות מלאו קיא
צואה בלי מקום, אבל שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו
עליו דברי תורה, כאלו אכלו משלחנו של מקום, שנאמר
וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'. והנה להבין למה דוקא
בשלשה ולא באחד או ב', וגם להבין פירוש המקרא "מלאו
קיא צואה", והלא אלו ואלו אוכלים לחם ובשר ואיך הוא קיא
צואה?! והווי ליה למימר כקיא צואה - ר"ל כדמיון קיא
צואה, אבל לשון הקרא משמע שהאוכל גופיה הוא קיא
צואה!

ונ"ל, דע כי כל מעשה בראשית לדעתם ולצביונם נבראו, ר"ל
שנבראו בשלימותם ולא היו צריכים שום תיקון, ולכן נאסר
לאדם הראשון לאכול בשר, אך כשחטא אזי נתערב הכל טוב
ברע ואין לך דבר שבעולם שאינו צריך תיקון, ולכן הותר
לנח לאכול בשר כדי שע"י אכילת האדם יתברר הטוב מרע
ע"י הברכה שמברך, ואז הטוב שבתוך האוכל נברר והמותר
נעשה קיא צואה והוא הפסולת הגמור. וזהו מדת כל אדם
שמתנהג ע"פ התורה והמצוה שנוטל ידיו ומברך, אזי
הניצוצות הקדושות שבתוך האוכל חוזר למעלה. ואמנם
אכילת הכהנים שהם משלחן גבוה זוכים, דכהנים אוכלים

מסביר לי כל מיני דברים יפים על מה שהיה פה, ובמיוחד על העליה לרגל, אולם אני מנכ"ל עיריה ואותי מעניינת עובדה אחת
פשוטה: היכן היו השירותים?! כיצד מתמודדים עם בעיית הצרכים של כמות אדירה כזו של עולי רגלים?! שאלה בהחלט טובה.
אולם יתכן כי מי שעלו לרגל, אכלו מנטע רבעי, מעשר שני ומעשר בהמה, בשר תודות ולחמי תודות, לא היו להם כ"כ הרבה
מותרות, כאותו המון של יוצאי מצרים.

ובעלים מתכפרים, ור"ל שכיון שאדם חוטא אזי אפילו מה שבירר מכבר חוזר ליפול לקליפה וע"י תשובתו ואכילתם מבררים הכל, כענין זדונות נעשו לו כזכיות. [ואמנם תקרובת ע"ז אינו יכול להתברר כלל ונמצא הכל קיא צואה שאפי' הנצוץ הקדוש שיש בו אינו נברר]. והנה שלשה אנשים מצינו שיש להם חשיבות לכמה דברים, ולכן אם שלשה יושבים על שלחן אחד ואומרים עליו דברי תורה, נחשב להם כאלו אכלו משלחן גבוה ויש להם כח לברר אפי' מה שנפל ע"י חטאם, כמו הכהנים, וכאמרם ז"ל: 'עכשיו שלחנו של אדם מכפר'. אבל אם לא אמרו עליו ד"ת כיון שיש בידם לברר הרבה ולא עשו כן, העונש גדול כ"כ שאפי' מה שסתם ישראל מברר ע"י אכילתו ג"כ אינם נבררים, [רק הוא כתקרובת ע"ז עד שהכל נחשב לצואה], ולכן צריכים ליזהר בזה, ובפרט בסעודות גדולות, ומכ"ש הלומדים ומהם ילמדו שאר בני אדם.

הרב מברר שהמותרות יוצאים מתוך מאכלים שנאכלו רק מתוך תאוה. נשים לב! שולחן מלא אוכל שהסועדים בו נגשים אליו מתוך תאוותם ולא מתוך תורתם, הוא כבר עתה קיא צואה! הוא שולחן "בלי מקום" - בלי הופעת 'המקום ברוך הוא' המלא את העולם בניצוצות אורותיו. לעומת זאת, האוכלים מתוך תורתם, מעלים את הניצוצות, והרי הם ככהנים המשרתים במזבח, שאכילתם מכפרת.

המאכל הוא עצמו דברי תורה

הרב קוק זצ"ל מעמיק את הדברים עוד יותר:

הראייה קוק מוסר הקודש עמי רצב
מה שהתיאבון הפשוט עושה אצל בעלי חיים כולם, ואצל
בני אדם בינונים - להמשיך את האדם לאכול להחזיק את

חיינו וכחותינו; פועל בצורה אצילית וכח נשגב אצל גדולי הדעה, צדיקים יסודי עולם: החפץ להתאחד עם כל ניצוצי הקודש הטמונים בתוך המאכלים, שהשמחה הנשמטית מתעוררת מהאדם האוכל לעומתם, לקבלם אל תוך נשמתו, להוסיף בהם אור ומדות עולמים, והם בעצמם מוסיפים עו ושמחה בתנועה, גם לפני האכילה. בעת האוכל, כבר השמחה מתנוצצת במעמקים, ובאכילה עצמה היא עולה במעלה יותר עליונה, 'ויאכל בעז וישת וייטב לבו' – 'וייטב לבו' בדברי תורה, שהן הן האכילה והשתיה עצמן לבאי בסוד ד', ידיעי מאי דמחוי להו במחוג.

הרב זצ"ל מעמיק לבאר שדברי התורה שנאמרים על השולחן - שהמשנה מכוונת אליהם, אין הכוונה לדיבורים מילוליים של תורה, אלא לכך שגוף האכילה והשתייה בכוונה הם דברי התורה. כלומר עצם האכילה בטהרה, היא עצמה "מייצרת" דברי תורה בכך שאף הניצוצות המתבררים ומתעלים מתוך המאכל הינם דברי תורה.

סוד הברכות

האוכל, כמשתמש בשרביט המלך

דברי הנשמת אדם המבארים כי האכילה מתוך דברי התורה מהווה מכון להעלאת הניצוצות הנפולים, כללו את הפעולה שנעשית על ידי הברכות על המאכל. נרחיב מעט בע"ה בעניינן.

ברכות המזון מכוונות את הסועד להבין שהוא הולך לעשות מעשה שיש לו משמעות רוחנית; פעולה שיש לגשת אליה מתוך הזכרת שם שמים ומלכותו ית' בארץ. הרב קוק מאריך להסביר נקודה זו בביאורו למאמרי חז"ל על ברכות האוכל:

עין איה ברכות ח"ב פ"ו אות ד

“אמר רב יהודה אמר שמואל כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים” (שם ל"ה). – צריך האדם להסתכל שמלבד שהוא משנה את תכלית ההנאות, מכפי המכוון בהן מצד יוצרן המיטיב האמתי יתברך, הרי מעשה ד' וטובו הם נשגבים ורמים הרבה מערך האדם מצד נטיותיו החמריות – באין בהן רוממות קדושה, ואם כן איך יערב לבבו ליהנות מהם? דוגמת הציור של ההנאה מקדשי שמים, שראוי שישכיל האדם שהוא פחות במעלתו לעומתם ואינו ראוי ליהנות מהם, כמו שאין ראוי להשתמש הדיוט בשרביטו של מלך. אבל עם הברכה, בהתעוררות צד הרוחני שבאדם להשכיל להיטיב, אז הוא רם ונשא, וכל העולם כולו כדאי הוא לו, אז הוא ראוי להנות מן העוה"ז עם כל מעלת המציאות המתדמה לקדשי שמים.

הרב זצ"ל מבאר שמלבד הבעייתיות באכילה בלא ברכה בכך שהאדם משתמש במה שהקב"ה ברא באופן שונה מהתכלית אליה כיון הקב"ה – מה שמהווה גזילה; יש כאן גם דין מעילה בקדשי שמים, משום שכשהאדם אוכל בלא ברכה צדדיו החומריים – הנמוכים ממעלת הקדושה שיש במאכלים שהם מעשי ה' – הם הבולטים, וממילא יש כאן הנאת הדיוט מכלים של מלך.

מה שאין כן כשאדם מברך, שאז הוא מתקדש ומתרומם והצדדים הרוחניים הגבוהים שבו באים לידי ביטוי – שבשביל צדדים אלו של האדם כל העולם כולו נברא. באופן כזה בוודאי שראוי וכדאי לו ליהנות מהעולם הזה, ואדרבה.

מה בין לפני הברכה לאחריה?

בהמשך פירושו של הרב לגמרא, הוא מבאר את היחס להתפשטות הנטייה החומרית, כאשר היא באה קודם הברכה ולאחר הברכה:

עין איה ברכות ח"ב פ"ו אות ה

ר' לוי רמי: כתיב: 'לד' הארץ ומלואה', וכתיב: 'השמים שמים לד' והארץ נתן לבני אדם'? – כאן קודם ברכה, וכאן לאחר ברכה" (ברכות שם). במאמר "לד' הארץ ומלואה" יובן להכיר את כל העניינים החומריים כמכשירים את השלימות הרוחנית – שאמיתתה היא הדעת את ד' – ותכלית חיוזק כחותיהם והרחבתם לא תמצא כי אם כפי ערך ההכרח שמבלעדיו לא תיכון ההשלמה הרוחנית. ובמאמר "והארץ נתן לבני אדם" יורה, שיש יתרון בעצם התגדלות הכוחות החומריים, והרחבתם בקניינים רבים, והשתלמם ע"י חכמה וכשרון מעשה.

הרב זצ"ל מנגיד בין שני חלקי פסוק- "לה' הארץ ומלואה", המלמד שכל תכלית השימוש במציאות החומרית שבבריאה ראוי רק אם הוא נעשה כאמצעי לעלייה רוחנית. מנגד נאמר "והארץ נתן לבני אדם" – מה שמלמד שיש ערך עצמי שאינו

כאמצעי בלבד, גם להשתמשות במציאות החומרית. בהמשך הרב מסביר מהו אם כן היחס הנכון שבין שני צדדים סותרים אלו בשימוש במציאות החומרית שבבריאה.

אמנם הישרת המידה בזה, היא: שאם לא ישקל האדם את ערך הנאותיו החומריות כדי לקחת את הראוי בהן להשלמה הרוחנית, אז הגדלתו את הכוחות החומריים תמשכהו להתבהם ולרדת כרוח הבהמה למטה; אבל בהיותו יודע להוקיר את ערך הצד הרוחני שבהנאה החומרית, בשימושה אל הצדק ואל השכל האמתי, לפי היושר האלוהי שהיא יסוד הנהגת התורה, אז לא זו שההרחבות החומריות לא יעיקו להשלמה הרוחנית, כי אם יוסיפו לה אונים.

על כן קודם ברכה, שעוד לא הרים את מכסת ההערה הרוחנית שבאותה ההנאה החומרית, ראוי שיכיר כי לדי' הארץ ומלואה, ואין נכון להשתמש בהנאות החומריות כי אם כפי המידה הראויה להשתמשות האפשרית לצד המעלה שבאדם. ולאחר ברכה, שקבע את ציור היחש הרוחני שיש לו עם ההנאה החומרית ההיא, אז בהרחבת שמושו בכח החומרי תוסיף להרחיב את דעתו, וכוחותיו הגופניים בהתגדלם יהיו תמיד מוכנים לפעול צדק וטוב, כפי ההערה הרוחנית אשר תפעול עליו כל פגישה של הנאה חומרית. ובמעמד כזה ראוי לשנן 'והארץ נתן לבני אדם', ולהביט בעין טובה על העוסקים ביישובו של עולם לשכלל את העולם המעשי גם בכל צדדיו החומריים.

הרב זצ"ל מסביר שהיחס הנכון בין שני החלקים שבפסוק מתברר בדברי חז"ל, במה שאמרו – כאן קודם ברכה וכאן לאחר ברכה. כלומר: מאחר ושימוש במציאות חומרית עלול לגרום לירידה מוסרית אצל האדם עד כדי "התבהמות", הרי שעל האדם להכיר שכל הערך של השימוש בזה הוא רק לצורך השתלמות מוסרית ושכלית של האדם. לצורך אידיאל רוחני. הברכות שאנו מברכים קודם האכילה, באות להעיר

את האדם לשים לב לכך שעליו להתייחס למציאות החומרית בבעלת ערך רק מצד שהיא מהווה אמצעי המאפשר שכלול של כוחו הרוחני של האדם. לכן קודם הברכה אדם צריך לדעת שאין לו להשתמש בשום מציאות חומרית אלא כאמצעי הכרחי בלבד. ואילו לאחר הברכה הוא כבר יכול לטבול במציאות החומרית בלא חשש, מתוך ידיעה כי מטרת האדם בעולם, וממילא של שאר חלקי החומר שבבריאה, היא לשכלל את הוויתו השכלית והמוסרית.

ולכן ישועות ונחמות היעודות לנו ע"י הנביאים, משובצות בהרחבות חומריות רבות, שהן לעדה על רוממות המצב הרוחני שאליה נקוה, שכל אלה הגדולות החומריות ראויות להיות לנו בו לתפארת - "ושמתי כדכד שמשתך, ושעריך לאבני אקדח, וכל גבולך לאבני חפץ. וכל בניך למודי ד', ורב שלום בניך. בצדקה תכונני, רחקי מעושק", שלא יהי צורך לעשוק כל כח וכל חפץ מחוקו, כי הכל יפנה ישר אל הראוי והטוב²⁶.

נסכם: הרב מסביר כי הברכה הקודמת לאכילה קובעת את היחס הנכון כלפי ההתפשטות החומרית במציאות כולה. הנטייה הראשונית הגלומה באמירה "לה' הארץ ומלואה" היא שכל המציאות כולה אין תכליתה אלא לעבודת ד', כשאר טעם להתרחבות גשמית חומרית מצד עצמה אלא לפי המידה שההכרח המציאותי דורש ע"מ להתפנות לעבודת ד'. אך לאחר הברכה כשהאדם כבר קובע בדעתו כי כל המציאות כולה אכן אינה אלא לשם כבודו ית', הרי שעצם ההתרחבות החומרית היא עצמה מוסיפה כח ועוצמה לעבודת ד' וממילא אין צורך לצמצום חומרי מחשש להתבהמות ונפילה מוסרית.

תפקיד הברכות א"כ, הוא לאפשר לכח החמרי שבמאכל להרחיב את הדעת, לחלץ את הניצוצות שמאכל, ולהיפגש עם מוצא פי ד' שבלחם מתוך מוצא פי ברכתו²⁷.

²⁶ עיין גם עולת ראה ח"א עמ' שמז-ח.

²⁷ על פי מהרח"ו בשם שהאכילה מעלה את הצד החומרי שבמאכל להיות במדרגת אדם, הברכה מעלה את הצד העליון שבניצוצות לתיקון בעולמות העליונים. ואכמ"ל.

הטוב הרע והמעורבב

כמה יפים דבריו של ר' חיים מוולוז'ין בפירושו למשנה שלנו על מנת לסכם את מהלך דברינו.

רוח חיים פרק ג משנה ג
שלשה שאכלו כו'. יובן על פי הכתוב ויצמדו לבעל פעור
ויאכלו זבחי מתים ואמרו חכמינו זכרונם לברכה (סנהדרין
סד.) פעור עבודתה בהתרזה. והנה מה כיונו בזה לעשות
דבר בזוי כזה לאלהיהם?!

אך ידוע דברי קדוש ה' מכובד האלהי מורינו הרב חיים
וויטאל ז"ל על פסוק (דברים ח, ג), כי לא על הלחם לבדו
יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה'. הענין הוא: כי ודאי
הנשמה אינה ניזונת מהלחם הגשמי. אך בשעה שאמר
הקב"ה "תוצא הארץ דשא" וכן כל המאמרות, נוצר מהבל
פיו יתברך שמו כח להדבר ההוא ומקיים הדבר. ובהעדר
השגחתו וכחו יעדר גם גשמיות הדבר וזה הכח המקיימו
הוא רוחני. ואם כן, כל מאכל מורכב משני דברים: גשמי
ורוחני. ולזה ירצו גם כן חכמינו זכרונם לברכה באמרם
(בראשית רבה פ"י, ו), "אין לך כל עשב בקרקע שאין לו
מלאך ברקיע כו'. ובזה האדם ניזון.

גוף האדם ניזון מגשמית הלחם, ורוח אלהים ניזון מרוחניות
כח המקיים את הדבר. לזה אמרו: "לא על הלחם לבדו" -
רצה לומר גשמיותו, "רק על כל מוצא פיו" - יתברך שמו
כנתבאר לעיל. ולכן על ידי אכילה יחובר הגוף והנפש. מה
שאין כן שאר רוחניות כתורה ותפלה הוא בלא גשמיות כלל
ולא יתחבר הגוף עמו.

ר' חיים מסביר את שראינו לעיל: בכל מאכל ישנם שני חלקים: חלק גשמי וחלק רוחני. החלק הרוחני מזין את הנשמה, והגופני את הגוף. בהמשך דבריו ר' חיים מוסיף, כי ישנו במאכל גם חלק שלישי.

והנה עוד דבר אחד יש במאכל חלק שלישי. והעניין כי קודם חטא של אדם הראשון היה מאכלו רוחני. וכן כווננו חכמינו זכרונם לברכה (סנהדרין נט ע"ב) כי מלאכים רוחנים היו צולים לו בשר כו' (ועיין נפה"ח שער ב' פ"ו ד' ע"ב בהג"ה). אך מעת חטאו נעשה כל מאכל מעורב טוב ורע כי ענין עץ הדעת טוב ורע. הקשה המורה נבוכים: היעלה על הדעת כי במרדו הוסיף לו שלימות? אך נאמר כי מקודם חטאו גם כן נברא בחירי אך היה יכול להיות או כולו טוב או כולו רע. ועזא ועזאל יוכיחו שנעשו מכולו טוב ונהפכו לרק רע. אך מהעץ נעשה טוב ורע מעורב, ובאכילתו נאררה הארץ גם כן להיות כל אשר עליה נהפך לטוב ורע מעורב יחד. ולבד שהקליפה קדמה לפרי, הנה גם הפנימי מעורב טוב ורע, ומהטוב ניזון הנפש, והגשמית נהפך לדם, והרע יוצא בצואה והוא חלק הרע וכחה. ולכן אסור להרהר בדברי תורה במקום הטינופת כי אין זה מקום לזה.

הרב מוולאז'ין מסביר כי קודם חטא האדם הראשון העולם היה מחולק לשני חלקים: טוב ורע. לאחר חטאו התערבבו החלקים כך שהטוב והרע מופיעים במעורב. חלק הטוב מזין את הנפש, וחלק הגשמי שגם הוא מעורב מזין את הגוף, כאשר על ידי הפרשת הגוף את המותרות, הרי שחלק הרע נפרד מהטוב ומופיע בפני עצמו.

כוחו של המזבח לעומת כוחה של עבודה זרה

ממשיך ר' חיים מוולאז'ין ומסביר מהו כוחו של המזבח:

וענין הקרבן היה כך כי על ידי האש אשר על המזבח שהוא מלמעלה סר הרע, ונותר חלק הבעלים ומה שנהנין כולו טוב. וכן היה המן היורד מן השמים כולו טוב כי אין רע יורד מן השמים ולכן לא היה בו פסולת ונבלע באיברים. וכן בשר הקרבן נבלע כולו באיברים ואינו מוציא ממנו פסולת. וכן מוכח מחכמינו זכרונם לברכה (יומא עה ע"ב): לחם אבירים כו' שנבלע באיברים. ואלא מה אני מקיים "ויתד תהיה לך על אזניך" וגו'? בדברים שהכנענים היו מוכרים להם. ולכאורה נהי דנימא דסבירא ליה להתנא בשר תאווה נאסר במדבר (חולין יז.) מכל מקום למה לא תירצו מבשר שלמים? אלא ודאי דגם הוא נבלע באיברים.

וכן להיפך ממש. היו נוטלים הבהמה ומהפכים את החלק הטוב הרוחני לרע, ולחם אלהיהם הוא, ומתגבר על ידי זה ובהתגברו אז דרך רשעים צלחה. ולכן לזאת הכוונה עושים אנשים הרשעים להכעיס את ה' יודעים רבונם כו' כמאמר חכמינו זכרונם לברכה (סנהדרין קג ע"ב) על אמון שאמר כלום אני עושה אלא להכעיס את בוראי וכן יהויקים ע"ש. ולכאורה מה עשה להם ה' אשר עוד יוסיפו סרה להכעיסו? אך מכוונים להחזיק בזה הרע ויהיה דרכם צלחה.

מסביר הרב כי בהקרבת בשר הקרבן, האש מכלה את חלק הרע, כך שאכילת הקורבנות היא אכילת חלק הטוב שבבריאה בלבד, שנבלע באיברים ואין לו מותרות. לעומת זאת הקרבת קרבן לעבודה זרה יוצרת מציאות הפוכה בדיוק. היא מכלה את חלק הטוב עד שמה שנשאר הוא רק חלק רע – ומזה מובן היאך היה קיא צואה ומותרות להתרזה בבעל פעור.

הרב מסביר כי הסיבה שעובדי העבודה זרה עשו כך היא כדי שיתקיים בהם המאמר – דרך רשעים צלחה.

האוכל מתוך דברי תורה – כמקריב קרבן

מתוך הנאמר עד כה, מסביר הרב שהאוכל מתוך דברי תורה, הרי שהוא יוצר את אותה פעולה שהמקריב על המזבח עושה.

לכן האוכל ועוסק בתורה הרי מראה באכילתו שמכוין בה לכוונה טובה – שהחלק הטוב יוסיף קדושה בנפשו, והעסק בתורה ישרוף הרע. כי התורה טבעה כאש כמו שכתוב (ירמיה כג, כט), "הלא כה דברי כאש" של מעלה כמו שאמרו (חגיגה כז.), פתח במזבח וסיים בשולחן כו' כי הוא כמזבח ומשולחן גבוה קא זכי.

והנה האוכל בכוונה אמיתית לקיים גופו ונפשו לעבודת אלהיו יתברך שמו, ויברך ברכה הראויה ויעסוק בתורה באכלו²⁸ – כי זה כל פרי תכלית אכילתו, הוא ממש כמו המקריב קרבן שנוטל הבהמה ומקריב לגבוה הרוחניות שבה מעת הבריאה וגם גשמותה נתקדש. וכן חוברו כל הדומם צומח חי מדבר בקרבן: מלח הוא הדומם. מנחה ונסכים צומח. והוא עצמו חי. והכהן המקריב הוא המדבר. והמה הארבעה מיני הבריאה הנשפעים מארבעה מלאכי מעלה הגבוהים הממונים עליהם: מיכאל, גבריאל, רפאל, אוריאל וגבוה על גבוה עד ארבע אותיות של הוי"ה ברוך הוא הרי מעלים הבהמה ומתקנים אותה וגם הגשמית שבה נתקדש ונתעלה.

וכן הצדיק האוכל לשובע נפשו להחיותה לעבודת ה'. ולהיפך חלילה: האוכל לרעבתנות, לא לבד שאינו מתקן הגשמית אך גם הרוחניות שבה גם כן מקלקל ומכניס לקליפה. וכמו שאמרו (ברכות לה ע"ב): האוכל בלא ברכה

²⁸ אכן זהו הפשט של המשנה "ואמרו עליו דברי תורה", אך כמובא לעיל סוף אות ט, הרב זצ"ל אומר כי עצם האכילה בקדושה והעלאת הניצוצות הן הן דברי התורה. אלו שיטות שונות הבאות לידי ביטוי אף בענין המלאכות, עיין בנפש החיים שער א פרקים ח-ט ולעומת זאת במוסר אבין פרק ב אות ב "בכל דרכיך דעהו".

כאלו גוזל כו' - רצה לומר נוטל הקדושה ומכניסה לאבדון וממש גוזל הוא. וכבר אמרו רבותינו זכרונם לברכה (תנחומא ריש פרשת וישב) כל מקום שנאמר "וישבו לאכול לחם" היה צרה, כי באמת רע ומר לענין מגונה כאכילה לעשות ממנה קביעות. אך יאתה הקביעות אם יעסקו בתורה בקביעותם אשר התורה גמלתהו טוב ולא רע רצה לומר שכלה הרע. אבל בלאו הכי הרע מתגבר חס ושלום והוי כאלו אינם אוכלים החיות שבמאכל הזה רק חלק הרע והמת שבו. והוא ממש זבחי מתים כי הטוב הוא המחיה את הדבר והרע הוא הפכו כנזכר לעיל ודי למבין.

אכילת קרבן הפסח

אכילת בשר? לא פשוט

גדר מיוחד יש לאכילת בשר, בשונה מן הצומח. אי אפשר שלא 'לגעת' בה בכל הנוגע לאכילת ליל הסדר, משום שמצוות הלילה הרי היא קרבן פסח! השאלה העולה באכילת הבשר היא שאלה שבזמן האחרון מקבלת תנופה חזקה בציבוריות: האם הצורך של האדם לאכול, מהווה התר שלו לשפוך דם ולאבד חיים?!

נפתח בדבריו החריפים של הרב צבי יהודה קוק זצ"ל בשיחותיו:

שיחות הרצ"ה עה"ת, פרשת אחרי מות סדרה ב תשל"ג סעי' 15
לכאורה, הגענו לאפשרות של "החיה אשר תאכלו", שהיא
היתר אכילת בשר כדי לקיים את הקשר בין האורגני ללא
אורגני. ולכן, היה אפשר לחשוב שזהו הצד הנורמלי
והעיקרי שבנטילת נשמת בעלי חיים, ומתוך כך מתאפשרת
גם הקרבתם על המזבח. לכאורה, נטילת נשמה לצורך
הקרבת קרבנות אינה דבר מובן כמו אכילת בשר לשם קיום
הגוף. האדם נמצא בגוף, ועליו לאכול כדי לקיים את הקשר
שבין הנשמה לגוף, ולכן מותר לו להשתמש בבעלי חיים
לשם כך - ומתוך שהותר לשם אכילה, הותר גם כדי
להקריבו על המזבח. לכאורה, מאכילת ההדיוט נמשכת
"אכילת המזבח".

אבל, בפרשת שחוטאי חוץ מתברר שההיפך הוא הנכון! שימוש בבעל חיים שבו מתגלה פלא הפלאים של החיים, אינו דבר פשוט כלל וכלל! כאשר רבי יוחנן היה רואה נמלה היה מזדעזע ואומר: "מה גדלו מעשיך ד'!". הוא היה מכיר בגדלות ד' לא בפילים ובשאר היצורים הגדולים, אלא דווקא ביצורים היותר קטנים שגם להם יש חיוניות. חופש התנועה של הנמלה, כח שכלה, ההרגשה וההחלטה לברוח ימינה או שמאלה מפני סכנה, הם התגלות של סוד החיים ממקור 'אלוהים חיים ומלך עולם' ה'מפליא לעשות'. נכון שלפעמים מתחשבים באדם - "כי תאוה נפשך לאכל בשר", אבל אין לשכוח שבאמת הפגישה עם עניין זה של נטילת נשמה מתחילה ביחס כלפי גבוה. הגישה האמיתית לטיפול בנטילת נשמה מתחילה ב"עולה כליל".

הרצ"ה זצ"ל הופך לנו את כל המבט! היה נראה כי פשוט לאכול בעלי חיים, אלא שגם ראוי להעלותם על המזבח. אולם ההיפך הוא הנכון! לולא המטרה הנעלה שבהקרבת הקרבנות, קשה לשפוך את דם בעלי החיים, ולהמית את החיות האלוקית שבהם.

האיסור של שחוטאי חוץ מפיץ אור על כל עניין נטילת נשמה לשם אכילת בשר. אתה רוצה להשתמש בדם של בעל חיים? חס ושלום! "כי הדם הוא הנפש". חיוניותם של בעלי חיים היא בדם, ואין שום היתר להשתמש בחיוניות האלוהית הזאת. לכן כשאתה נוטל נשמתה של בהמה או חיה, עליך לזרוק את הדם שלה על המזבח - "וזרק הכהן את הדם על מזבח ד' פתח אהל מועד". יש לכוון את נטילת הנשמה אל מקור כל הנשמות. כשמקריבים ונוטלים נשמתו של יצור חי מתוך קישור אל מקור החיים, יש כאן התקשרות ושליכות הווייתית, ולכן יש היתר לכך; אבל

אחרת, זהו רצח! רק מתוך קדשים של גבוה יש מציאות לחולין, אבל בשחוטי חוץ מתעכבת הדרכה זו מגבוה. "איש איש מבית ישראל... אשר ישחט מחוץ למחנה, ואל פתח אהל מועד לא הביאו... דם יחשב לאיש ההוא דם שפך...". לכאורה, המילים "דם שפך" הן מיותרות, אלא שיש כאן מין גערה ונזיפה: זכור שאתה רוצח! טעות היא לחשוב שמתוך החולין "מלמדים זכות" על הקרבנות! אדרבה, מתוך סדר נטילת נשמה שבמשכן יש גם ערך לסדר נטילת נשמה לצורכי הגוף. אבל שלא מתוך כך, זהו סתם רצח! "דם יחשב לאיש ההוא" - "כשופך דם האדם שמתחייב בנפשו".

הרב מסביר כי בניגוד להבנה הפשטנית כי מתוך שיש הכרח לאכול מותר גם לאכול בשר וגם להקריב קרבן, האמת היא בדיוק הפוכה. דווקא הקרבת הקורבן, נטילת הנפש אפשרית משום שהיא מעלה את הנפש למקור הנשמות. אך ליטול נפש רק כדי לאכול? מי התיר את זה? הרי זה כרצח! הסיבה לאפשרות שיש לאכול רק לשום צרכי הגוף באה דווקא מתוך שכבר הותרה נטילת נשמה לצורכי הקרבן. אך גם זה, כפי שמסביר הרב מיד, בהסתייגות.

שפיכות דמים היא אחת העבירות החמורות ביותר, ובמידה מסויימת היותר חמורה מכל השלוש. בסוגיא של מסירות נפש, הגמרא מבררת את מקור ההלכה של "יהרג ואל יעבור" על עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים. לגבי עבודה זרה הדבר נלמד מהפסוק "בכל נפשך", לגבי גילוי עריות - מהפסוק של נערה מאורסה, אבל לגבי שפיכות דמים אין פסוק, אין צורך בפסוקים! 'קרא למה לי? סברא הוא', זו סברא פשוטה בעצם מציאות החיים, מושכל ראשון ביסוד היצירה של האדם הנברא בצלם. "מי יימר דמא דידך סומק טפי? דילמא דמא דהוא גברא סומק טפי" - "מי יודע שיהא דמך חביב ונאה ליוצרך יותר מדם חברך".

זו אקסיומה מעל לכל הפסוקים. מכאן החומרה המיוחדת של "שפך דם האדם באדם דמו ישפך". מבחינה זו של נטילת חיים מיצור חי, אין הבדל בין אדם לבהמה. בנטילת חיים אתה פוגע בחיוניות שממקור ה'מפליא לעשות', וישנה כאן כאילו קונקורנציה, תחרות עם רבונו של עולם יוצר החיים. אפילו כשמדובר ביצור קטן ביותר, אתה הורס את החיוניות האלוהית ושולל את נקודת ההתקשרות אל מקור החיים. לכן אם דבר זה לא נעשה ממקור הקודש השמימי האלוהי, ומתוך התדבקות חיונית במקור החיים, הרי זו סתם גזלנות ורצחנות. ולכן מוצאים אצל הנביא הושע נזיפה נבואית ביחס לקדשים שאינם כהוגן, מפני שהם שריפה ושפיכות דמים בעלמא. "זִבְחֵי הַבְּהֵמָה יִזְבָּחוּ". הנביא הושע מתלוצץ ומלגלג: זבחיכם אינם אלא הבהוב אש בעלמא. נפגשים כאן בבירור יסודי לגבי הדברים: האם נמשכים הם מן הפנים אל החוץ או מן החוץ אל הפנים. זהו הענין של "אחרי מות שני בני אהרן" אשר הקריבו "לפני ד' אש זרה אשר לא צוה אתם". מן הנשמטיות ומן הפנימיות יש המשך לכל החיים כולם: "כי עמך מקור חיים".

עתה יהיה ברור לכל אוכל בשר כי לולא שתהיה אכילתו כאכילת מזבח, ולולא שישתמש בכח אכילתו לעבודת ד' וישראל עמו, הרי הוא כשופך דם ח"ו.

עם הארץ אסור לאכול בשר

על כן נאמר כי עם הארץ אסור באכילת בשר²⁹, כפי שמרחיב להסביר הראיה קוק ז"ל:

²⁹ פסחים מט ע"ב.

עין אי"ה שבת ח"א פ"א אות יט

אכילת הבשר היא מרוחקת קצת אצל התורה, ולא דברה בה תורה אלא כנגד יצה"ר שהרי הכתוב מאריך, "כי תאוה נפשך לאכול בשר" - דוקא כשתאוה נפשך, אין לעמוד בזה נגד תאוה הנפש. אמנם היסוד הכללי שעל ידו ראוי הבשר להיות למאכל לאדם, הוא מפני שלפי מצב האדם וחלישותו לא יוכל להשתלם היטב בשלימותו הגופנית והרוחנית אם ינזר מאכילת בשר המחזק את כוחותיו. אמנם מצד ההטבה הגופנית לבדה עוד היה בזה עוול נגד הצדק בנוגע לבע"ח, אבל כיון שהחזיק הגופני בכלל האדם יביא עמו בהמשך הזמן ג"כ חיזוק רוחני, ומאת החיזוק הרוחני יבא לבסוף התיקון הכללי של כל המציאות שיבוא ע"י האנושיות, שגם בע"ח ישתכללו ויתרוממו על ידו, ע"כ גם להם יאתה לתן את המס הראוי למלחמת המעבר, עד שיבוא העולם לתכליתו הנרצה.

מסביר הרב זצ"ל כי ישנה בעייתיות באכילת בשר, משום שפיכת דם הנפש, והסיבה היחידה המאפשרת זאת היא רק משום שהשלמות הגופנית של האדם יכולה להביא לידי שכלול העולם. הגופניות שנעשית בריאה על ידי אכילת בשר, תאפשר לאדם להגיע לפסגות רוחניות שיקדמו את כל הבריאה ובתוכם גם את בעלי החיים. זוהי ההצדקה אם כן לאכילת בשר.

מתוך כך מסביר הרב, מדוע עם הארץ שאין לו שום שאיפה להגיע למציאות רוחנית עליונה, אסור באכילת בשר.

ע"כ המרכז של אכילת הבשר במשקל הצדק נמצא רק במקום החכמה, וביותר במקום שהחכמה מתאמצת להרחיב גבולותיה ולקנות לה ידיעות חדשות בתורה ודעת ד', שהוא הדרך המפולש לתיקון המציאות כולה באחרית הימים וגם בע"ח בכלל, וע"ז נסמך מאמרם ז"ל 'עם הארץ

אסור לאכול בשר. ע"כ צוותה תורה לתן מתנות מבשר החולין לכוהנים מורי התורה ודורשיה, מה שלא עשתה כן ביתר המינים שאינם מהעקריים בכלכלה, כי רק דגן תירוש ויצהר מתחייבים בתרומות ומעשרות מן התורה, להודיע שאמנם הבשר יבא לתעודתו רק בהאכלו מחכמים לסעד הרחבת התורה והחכמה, שממנה תוצאות לשכלול המציאות בכללה.

בעל חיים 'מוכן' בביכול לעלות על שולחנו של אדם מתוך מסירות נפשו על דברי תורה, על העצמת הרוחניות והקדושה בעולם. יודע כל בעל חי כי לכך נוצר. אך מה רבה האכזבה כשהאדם משפיל את אכילתו ופועל פעולות סתמיות או שפלות ח"ו! קרבת בעל החיים לאדם מעצימה את פגם אכילת הבשר שלא בצורתו הנכונה. על אכילה זו במיוחד נאמר "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים" כי באופן מיוחד יש ללמוד כיצד לאכול בשר.

ומכאן לליל הסדר

בליל פסח אנו מקבלים הארות גדולות המעלות את כל ישראל לסגולת קדושתם וטהרתם, כך שמתגלה כי בכוחם של כלל ישראל לאכול בשר כראוי ולהעלות ניצוצותיו באמצעות ברכת המצווה שלפניו ובאמצעות סיפור יציאת מצרים ותיקון החטא. זהו גילוי העליון של קרבן פסח. בליל הסדר כל ישראל מתעלים למדרגת תלמידי חכמים המעלים את העולם אל תיקונו.

נוסף על כוחם של ישראל לאכול בשר בלילה הזה, עוד עולה כוחם לאכול על השובע, אכילת תענוג. את הפסח לא אוכלים רק על מנת להשבית את הרעב אלא להתענג על אכילתו, לכן צריך לאכול קודם מבשר החגיגה (או 'שולחן עורך' לעת עתה) ורק לאחריו לאכול בנעימות ובעונג מן הפסח ('אפיקומן' לעת עתה). אכילה זו מסמנת את העתיד לנו, שבו יורחבו כוחות החיים נחלה בלי מצרים, בלא שום סכנת

שפלות וירידה³⁰. אך על זאת יש להרחיב בדברים נפרדים בע"ה. אין זה פלא שאת ברכת המזון בליל הסדר נסיים בתחינת:

**הֶרְחַמְן הוּא יִנְחִילֵנוּ לַיּוֹם שְׁכָלוּ אָרוֹךְ לַיּוֹם שְׁצַדִּיקִים יוֹשְׁבֵין
וְעֵטְרוֹתֵיהֶם בְּרָאשֵׁיהֶם וְנַהְיִין מְזִיו הַשְּׂכִינָה וְיִהִי חֶלְקֵנוּ
עִמָּהֶם³¹**

נוסח בקשה זו מבוסס על לשון הגמ' בברכות יז ע"א (ע"ע מסכת כלה פרק שני):

**מִרְגְּלָא בְּפֻמִּיהָ דְּרַב, לֹא כְּעוֹלָם הַזֶּה הָעוֹלָם הַבֶּא. הָעוֹלָם
הַבֶּא אֵין בּוֹ לֹא אֲכִילָה וְלֹא שְׂתִיָּה וְלֹא פְרִיָּה וְרַבִּיָּה וְלֹא מִשָּׂא
וּמִתָּן וְלֹא קִנְאָה וְלֹא שְׂנָאָה וְלֹא תַּחֲרוֹת אֲלֵא צַדִּיקִים יוֹשְׁבֵין
וְעֵטְרוֹתֵיהֶם בְּרָאשֵׁיהֶם וְנַהְיִים מְזִיו הַשְּׂכִינָה שְׂנֵאמֵר "וַיַּחֲזֹ
אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ".**

יזכנו ד' במהרה למחזה עליון ונשגב זה!³²

³⁰ זהו עיקר מהלכו של הרא"ה הגדול בעולת ראיתו על סדר סימני ליל הסדר. עיין במיוחד עולת ראיה, ח"ב עמ' רנז-רסא; רפה-ו. בביאור אכילת העונג עיין בספרו של מו"ר הרב יהושע מגנס שליט"א "עולת תמיד" על סימני ליל הסדר, עמ' כ-לה, וכן בספרו של הרב יוסף קלנר שליט"א "שיר התקדש חג" על סימני ליל הסדר, עמ' כג-כו. אכילת התענוג מרחיבה את כוחות הגוף והנפש ומעוררת להתמלאות של תוכן נשמתי גבוה יותר. אכילה זו שמורה לחיים שמרוצת כוחות הנפש הטבעיים שלהם מכוונת לטוב וליושר. ע"ע פנקס ראשון ליפו אות קטז: "הבריאות צריכה להיות נחמדה מאד ואהובה, שרק בגוף בריא יש מקום לבקשת תענוג, במקום שבגוף חולה אין שום חפץ כי אם הסרת מכאוב. אם כן רק עם הבריאות, כשהולך מישרים בדרך הטובה, יוכל להתענג על ד'".

³¹ בסידור עולת ראיה מובא נוסח שונה: "הרחמן הוא ינחילנו יום שכלו טוב שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה ויהיה חלקנו עמהם".

³² להרחבת הדברים (מקורות עיקריים): מידות ראיה, העלאת ניצוצות; מוסר הקודש עמ' רפט-רצו; חזון הצמחונות והשלום.

סיכום

- א. ליל הסדר כולו מצוות התלויות בפה, והוא הלילה היחיד בשנה שיש בו מצוות אכילה לכלל ישראל. כמו כן יש בו מרכיבים הדומים לאכילת הכהנים במקדש. לילה זה מזמן לנו הזדמנות להבין את מהות וחשיבות פעולת האכילה בכלל.
- ב. האכילה מהווה מרכיב חשוב בבריאה, מאחר והיא מאחדת את כל חלקיה, כשהמדרגות בדצח"ם נקשרים זה עם זה ע"י הצטרפותם לשרשת המזון.
- ג. **הזוהר** מתייחס לשעת האכילה כאל שעת קרב בה מתעוררים החלקים הנמוכים של האדם, ולכן ישנם כמה כוונות במהלך האכילה, שנדרשות כדי לרומם את האדם דווקא בשעת פעולה זו.
- ד. הכוונה הראשונה והבסיסית היא מה שכתב **הרמב"ם** שהאכילה צריכה להיות לשם שמים על מנת לחזק את גוף האדם לעבודת ה'.
- ה. מהפסוקים בפרשת עקב אנחנו למדים כי בעצם המאכל ישנו יסוד המזין גם את נפש האדם. כפי שנאמר "כי על כל פי מוצא ה' יחיה האדם".
- ר' בחיי** מסביר זאת בכך שעצם הידיעה שיש בורא למאכל מרימה את הנפש ומכוונת אותה אל בוראה.
- ו. המקובלים בארו את חשיבות האכילה בכמה אופנים. א) כדי להעלות את חלקי הבריאה מדומם צומח וחי אל מדרגת המדבר, האדם האוכל.
- ב) אופן אחר הוא מה שכותב **השל"ה** שבמאכל עצמו ישנו ניצוץ קודש המחיה את הנשמה, בה בשעה שהצד הגשמי מחיה את הגוף.
- ז. תנאי התנו רבותינו שעל מנת שהאדם יוכל לאכול גך שגם נפשו תתרומם, ובד בבד ירומם גם את חלקי נצוצות הקודש שיש במאכל, עליו להיות טוב עין ולהתנהג על שולחנו בדרך הראויה.

ח. לכך כמה דרכים - אחד מהם הוא אמירת דברי תורה על השולחן ההופכים את האכילה כולה לקדושה, מאבדים את אפשרות מותרות הגוף, ומאפשרים את גילוי חלקי הקדושה המצויים במאכל.

ט. גם הברכות הנאמרות לפני ואחרי האכילה מכוונים את הסועד להבין שהוא הולך לעשות מעשה שיש בו משמעות רוחנית. הם מאפשרות לכח החומרי שבמאכל להרחיב את הדעת, לחלץ את ניצוצות הקודש שבמאכל, ולפגוש את מוצא פי' ה' שבלחם.

י. באכילת הבשר ישנה סוגיה מסובכת יותר מאחר והיא כולל גם תשפוכת דם בעלי נפשות, ובמיוחד הדברים אמורים בפסח הכולל את חיוב אכילת קורבן פסח.

יא. **הרצי"ה** מסביר כי דווקא הקרבת הקורבנות המעלות את נפש בעלי החיים למקורם, הם המאפשרות גם אכילת הבשר לצורך תזונת האדם. הסיבה לכך היא שחיזוק האדם, תחזק את כוחו להעלות את המציאות שבסופו של דבר תעלה גם את מצבם של בעלי החיים.

שער שלישי



"זכר ליציאת מצרים"
על היחס שבין יציאת מצרים
לבריאת העולם



יציאת מצרים כשיקוף של מעשה הבריא

תורת ההתגלות ולא ההיגיון

בפתיחת ספר הכוזרי נדרש ריה"ל לשאלה מדוע לא הציג ה' עצמו בהר סיני כבורא העולם אלא כמוציא ממצרים:

ספר הכוזרי מאמר ראשון י - כה

(י) אמר הכוזרי: רואה אני כי אכן אין לי לשאול כי אם את היהודים שהם שארית בני ישראל רואה אני כי הם הם ההוכחה לדבר כי אכן יש לאלוה תורה בארץ: אז שלח לקרא לאחד החכמים היהודיים ושאלהו לאמונתו:

(יא) אמר לו החבר: אני מאמין באלהי אברהם יצחק ויעקב אשר הוציא את בני ישראל באותות ובמופתים ממצרים וכלכלם במדבר והנחילם את ארץ כנען אחרי אשר העבירם את הים ואת הירדן במופתים רבים ואשר שלח אליהם את משה בתורתו ואחריו אלפי נביאים שכלם קראו אל תורתו ביעדם שכר טוב לכל שומרה וענש לכל עובר עליה אנחנו מאמינים בכל הכתוב בתורה הזאת והדברים ארכים:

(יב) אמר הכוזרי: לא חנם החלטתי בראשונה לא לשאול את היהודים מדעתי כי שלשלת הקבלה אצלם נתקה מכבר ודעתם נתמעטה כי דלותם לא הניחה להם מדה טובה. וכי לא היה לך לאמר אתה היהודי כי מאמין אתה בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו הוא אשר בראך והוא המטריףך לחם חקך

וכדומה מן התארים האלוהיים בהם יאמין כל בעל דת ובגללם שואף הוא אל האמת ואל הצדק ברצותו להדמות לבורא בחכמתו ובצדקו?!

(יג) אמר החבר: מה שאתה אומר נכון הוא בנוגע לדת המיוסדת על ההיגיון ומכונת להנהגת מדינה דת הנובעת אמנם מן העיון אך נופלים בה ספקות רבים, ואם עליה תשאל את הפילוסופים לא תמצאם מסכימים על מעשה אחד ולא לדעה אחת כי דת כזאת בנויה על טענות אשר רק חלק מהן יכולים הפילוסופים להוכיח במופת ואלו על אחרות נתן להביא ראיות מספיקות בלבד ויתרן אין להביא עליהן אפילו ראיה מספקת אף כי להוכיחן במופת:

כאשר החבר, נשאל על ידי מלך כוזר על אמונתו, הוא פותח באמירה שמעלה תמיהה. הדרך הסבירה לכאורה היא להסביר את המציאות כנוצרת על ידי בורא עולם, ולאחר מכן לפתוח בעקרונות הדת המחייבות לעבוד אותו. אלא שהחבר, בניגוד לשורת הגיון פשוט זה, מסביר את הדת היהודית כתוצאה של התגלות – לא של עיון שכלי ("דת המיוסדת על ההגיון"). ומתוך כך, הוא מתאר את שנגלה לאדם הישראלי, כשמתוך גילוי זה הוא בא לאמונתו.

יציאת מצרים וניסיה מעידים על כח הבורא בבריאה

בהמשך דברי החבר, הוא מסביר על ידי משל מלך הודו, כי מטרתה של יציאת מצריים היא להעיד על עצם כוחו של הבורא בבריאה.

(יד) אמר הכוזרי: רואה אני דברך זה יהודי מתקבל על הדעת יותר מדברי הפתיחה והנני רוצה כעת להוסיף ולהקשיב לדבריך:

(טו) אמר החבר: אולם פתח דברי הוא הוא המופת גדולה
מזאת הוא ההוכחה שאחריה אין צרך לא בראיה ולא
במופת:

(טז) אמר הכוזרי: ואיך זה:

(יז) אמר החבר: תן לי רשות להקדים הקדמות אחדות כי
רואה אני דברי קשים עליך ונקלים בעיניך:
(יח) אמר הכוזרי: הקדם הקדמותיך ואשמען:

(יט) אמר החבר: אלו אמרו לך כי מלך הודו איש חסד הוא
ועליך להעריצו ולהגדיל שמו ולספר מעשי חסדו וכל זה רק
לפי שמועה שהגיעה אליך על דבר צדקת אנשי ארצו
ומדותיהם הטובות ומשאם ומתנם באמונה האם היית רואה
צרך לנפשך לעשות כן:

(כ) אמר הכוזרי: מדוע אראה צרך כזה לנפשי הייתי מטיל
ספק בדבר אולי צדקת אנשי הודו מצד עצמם היא אף יתכן
כי אין להם מלך כלל ואולי באמת מצד מלכם היא ואולי
משני הצדדים גם יחד:

(כא) אמר החבר: אולם אלו באו אליך מלאכי המלך ההוא
בתשורות אשר אין להטיל ספק בדבר כי נמצאות הן אך ורק
בארמנות מלכי הדו ובמכתב אשר ברור לך כי רק ממלך
הודו הוא ולמכתב מצרפים סמי תרופות המרפאים אותך
מכל מדויך ושומרים על בריאותך וסמי מות לאויביך ולכל
הלוחמים בך אשר תפילם בצאתך לקראתם בלא חילות
ובלא כלי מלחמה האם לא היית חייב אז לסור אל משמעתו:

(כב) אמר הכוזרי: אמנם כן כי אז היה הספק הראשון אם
אמנם יש לאנשי הודו מלך מסתלק ממני ואז הייתי מאמין כי
שלטון מלך הודו ופקדתו נוגעים גם לי:

(כג) אמר החבר: ואם ישאלך אז השואל למלך זה במה
תתארהו:

(כד) אמר הכוזרי: ראשונה באותם התארים אשר נתבררו אצלי מתוך מה שראו עיני ואחריהם בתארים שהטלתי בהם ספק לפני זה אך אחרי כן נתבררו לי על ידי אלה:

(כה) אמר החבר: ומעין זה השבתיך כאשר שאלתני אתה, ובדומה לזה אמר משה בפתח דבריו בדברו אל פרעה אלהי העברים שלחני אליך רצונו לומר אלהי אברהם יצחק ויעקב, כי היה דבר האבות מפרסם אז באמות ונודע כי הענין האלוהי נתחבר עמם והשגיח עליהם ועשה להם נפלאות ולכן לא אמר לו משה לפרעה אלהי השמים והארץ שלחני אליך ולא בוראי ובוראך שלחני אליך וכן פתח האלוה בדברו אל כל עדת בני ישראל אנכי יי אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא אמר אני בורא העולם ובוראכם וכן פתחתי אני בהשיבי לך שר הכוזרים כאשר שאלתני לאמונתי בהודיעי אותך מה הוא הדבר המחייב אותי והמחייב את כל עם ישראל דבר שנתברר לבני ישראל בראשונה על פי ראות עינים ואחרי כן נמסר לאיש מפי איש בקבלה הדומה למראה עינים:

תשובת ריה"ל מציבה את יציאת מצרים כדוגמית המעידה על יכולתו של בורא כל, בפני כל אלו שלא נכחו בשעת הבריאה. משום שרק הבורא יכול לעשות בבריאה כרצונו – והניסים מעידים על יכולתו לעשות כן – הרי שיציאת מצריים מעידה על עצם הבריאה והבורא.

ניסי יציאת מצרים, מעידים על רצון הבורא בחוקי הבריאה

אלא, שאם ניקח את הדברים הללו צעד רעיוני נוסף, נוכל לומר שהנסים נותנים לבריאה פרשנות חדשה. הניסים מעידים על כך, שהבריאה הייתה יכולה להיות באופן שונה. מתבאר א"כ שחוקי הטבע עצמם הם העדפה והבעת רצון אלוהי, שכן אינם הכרחיים ביסודם. א"כ מהי מטרתם?

מדוע נבחרו דווקא חוקי טבע אלו?
ניתן לומר כי הקב"ה בחר בחוקים אלו, מאחר ועל ידם הוא סיפר לעולם על
שלמותו וגדולתו:

ספר משלי פרק טז, ד
כל פעל הוי"ה למענהו וגם רשע ליום רעה:

רש"י שם
(ד) כל פעל ה' למענהו - הכל עשה בשביל קילוסו כמו ענו
לה' בתודה (תהלים קמז). דבר אחר: להעיד עליו, כלומר
פעלו מעיד עליו, על גבורותיו. (שניהם בהגדת תהלים). וגם
רשע - עשה להניחו ליום רעה, וכל זה לקילוסו:

כל פעולות הבורא בבריאה הם לקילוסו ולהופעת גדולתו. כך לדוגמא: כח
המשיכה מספר על האחדות וההימשכות של הכל להידבק למציאות אחת. חוק
שימור החומר מספר על הנצחיות והעקביות שביסוד הכל. כך אנו מוזמנים לראות
בכל הטבע וחוקיו את הופעת ה' ונוכחותו.
על פי זאת מתברר כי יציאת מצרים מעידה על נוכחותו של הקב"ה דווקא בחוקי
הטבע. בבריאה עצמה. לא בשבירת הבריאה אנו רואים את נוכחות ה'. השבירה של
חוקי הטבע ביציאת מצרים קוראת לנו להבין את מעשה ה' ונוכחותו, יחד עם גדולתו
דווקא מתוך הצבעה על הטבע וחוקיו.

יציאת מצרים – המרד הקדוש בטבע הבריאה העיוור

לעומת הכוזרי, בהקדמתו השלישית של המהר"ל לספר גבורות ה' נשמעת נימה אחרת על היחס בין יציאת מצרים לבריאה:

מהר"ל גבורות השם הקדמה שלישית
"לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד" וגו'.
(דה"א כ"ט) בפרק הרואה (דף נ"ח ע"א) אמרין שם דר'
שילא דרש להאי קרא: "לך ה' הגדולה" - זו מעשה
בראשית, וכן הוא אומר: "עושה גדולות עד אין חקר".
"והגבורה" - זו יציאת מצרים, וכן הוא אומר: "וירא ישראל
את ה'..."

וראוי לתמוה לפי המדרש הזה, שזכר הכתוב אלו דברים
דוקא. וביאור ענין זה מה שהזכיר דברים אלו, לפי שבא
לומר כי השם יתברך אליו הכל, וכל חלופי המציאות וחלופי
הכחות הכל שלו. ומפני כי החלופים הם החלקים
המתנגדים זה לזה והמתחלקים זה מזה, והדברים
המתנגדים זה לזה והמתחלקים זה מזה בראשונה הם ששה
צדדי עולם, שהם ארבע רוחות ומעלה ומטה שהם מחולפים
ומחולקים - שכל צד נגד השני, ועוד השביעי הוא האמצעי
המתנגד אל כלם.

שבעת צדדי הבריאה ומהותם

ראשית מסביר המהר"ל שישנם 6 צדדים במציאות, וצד שביעי אמצעי המהווה את נקודת הכובד. היחס בין אותם 6 צדדים הוא יחס של ניגוד והיפוך, בעוד שהצד השביעי מרכז את הנקודות הדומות והשוות שבעומק הצדדים. המהר"ל ממשיך ומבהיר מה טמון במהותם של אותם צדדים שבבריאה.

ולאלו השבעה מתייחסים ענינים מתחלפים כפי מה שראוי להם: כי המזרח מתייחס לו הבריאה - לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח, וכמו שתקנו המאיר לארץ ולדרים עליה ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית;

ואל המערב הוא צד שכנגדו ששם שוקע האור התייחס הפסד הנמצאים;

ואל הדרום שזה הצד נקרא ימין בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתייחס לשם הכח הגדול;

וצד צפון הפך זה - כמו שיקרא צד דרום ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד צפון ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתייחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים.

אמנם המעלה והמטה 'השמים והארץ', אלה הם עיקרי מציאות העולם שהמציאות כולל השמים והארץ וכל אשר בהם, וכל המציאות אשר כוללם השמים והארץ, הכל הוא אל השם יתברך.

אמנם השביעי שהוא האמצעי ונקרא 'היכל הקודש' הוא מכון באמצע, לפי שהאמצעי נבדל מהכל שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין, ומפני כך האמצעי מתייחס תמיד אל

הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם...

המהר"ל מפרט מהי המשמעות של שבעת צדדי הבריאה:
מזרח – מהותו כח הבריאה.

מערב – מהותו הכח שמבלה ומחריב מציאויות שבבריאה.
דרום – מהותו כח עוצמה, והתפשטות.

צפון – מהותו כח הסתרה וצמצום.

מעלה ומטה – שמים וארץ וכל אשר בהם (הבריות שבשמים ובארץ)
נקודה שביעית אמצעית – כח הקדושה הנבדלת מהגשמיות.

יציאת מצרים ובריאת העולם – יצירה לעומת הריסה

בהמשך הדברים המהר"ל מבהיר מהו היחס שבין יציאת מצרים לבריאת העולם.

ולפיכך אמר לך ה' הגדולה זו מעשה בראשית, כלומר שכל
חלופי העניינים שהם מתייחסים אל צדדים מתחלפים הכל
הוא מאתו. וכנגד צד מזרח, ר"ל: מפעל שהוא מתייחס אל
צד מזרח, זכר 'הגדולה זו מעשה בראשית' – שמן המזרח
השמש עולה ומחדש בכל יום מעשה בראשית, וכל מעשה
בראשית נקרא 'גדולה' שכל הנבראים הם גדולותו של
הקדוש ב"ה שבראם, כמו שתקנו: 'לתת גדולה ליוצר
בראשית', וכן אמרו זה הלשון בכמה מקומות (סנהדרין ל"ז
ע"א): 'להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים שהאדם טובע
כמה מטבעות בחותם אחד וכולם הם דומות זו לזו אבל
הקדוש ברוך הוא' וכו'.

וכנגד הפועל שמתייחס אל צד מערב זכר 'הגבורה': שכמו
שהוויית העולם מן המזרח שמשם השמש עולה, כך הפסד
העולם מתייחס אל המערב ששם השמש שוקע. ואמרו: 'זה

**יציאת מצרים' - שהחריב הנמצאים, שכמו שבמעשה
בראשית בראם בעשר מאמרות, כך הפסיד אותם כשיצאו
ממצרים בעשר מכות וכמו שיתבאר לקמן בעז"ה. ודבר זה
נקרא 'גבורה' לפי שהיה בא נגד מצרים להתגבר עליהם
בכחו הגדול ובזרועו הנטויה.**

המהר"ל מסביר, כי יציאת מצרים איננה הדגמה של הבריאה אלא היפוכה! את הבריאה משקף המזרח, שם עולה השמש והעולם ה"טוב מאד" מתגלה ביפעתו, אבל את יציאת מצרים משקף המערב - שם שוקעת השמש והצורות מתערבבות, ו"האור כי טוב" נעלם.

בריאית העולם מבטאת את גדולת ה', ואילו נסי היציאה מבטאים את גבורתו, את כח ההתנגדות שלו. עשר המכות מחריבות ומפסידות את העולם שנברא בעשרה מאמרות, לא משקפות את יצירתו של עולם בעשרה מאמרות!

יציאת מצרים - פתיחת המרד בטבע

אם נעמיק בדברים אלו, נכיר כי לדרכו של המהר"ל, יציאת מצרים היא 'פתיחת המרד' המזהה את חסרונות המציאות; את היותה של הבריאה שיקוף מטעה של בוראה. ניתן לומר כי מאחר והבוי"ת הוא 'צדיקו של עולם' (ירושלמי חגיגה ב, א), וכל בראיו יקרים בעיניו ורוצה הוא בטובת כולם, הרי שהבריאה מעוותת תכונה זו, שכן היא משדרת סדרים בהם אי אפשר שכולם יהיו מרוצים, ולא יתכן שיהיה צדק גמור. ישנם אימפריות ועבדים, וישנם הנספים בלא משפט ומומתים בלא חטא (שבת נה ע"ב). יציאת מצרים היא אפוא התחלת מסע ההתאמה שבין הבריאה לבוראה, וממילא כרוכה בזה מלחמה רבה במציאות כפי שהיא בפועל וכפי שמכירה את עצמה.

אם יש שני קצוות בהסבר הנס, כדאי לחפש ממוצע, ואולי אפילו שני ממוצעים, אחד בו גוברת דרכו של הכוזרי, אלא שנכללת בו גם דרכו של המהר"ל, ואחד שבו הנטייה הפוכה.

יציאת מצרים כעדות על מהות מעשה הבריא

בעיית התיאום בין האמת לצדק

הממוצע הראשון שבין תפיסת ריה"ל המתארת את יציאת מצרים בקריאה לעיון בהתגלות ה' דרך חוקי הבריא, לבין המהר"ל המסביר את פלא היציאה במרד בחוקי הטבע העיוור, נמצא לנו בהסבר העולה מדברי הרב קוק:

הראי"ה קוק, לנבוכי הדור פרק 2

המטרה היותר רוממה להמין האנושי המבוררת אחר המלה האחרונה של גדולת הרוח, הלא היא האמת והצדק. אם כן, צריכה דת הראויה להיות קיימת לעד, לחזק על דגלה את היסוד השורשי של האמת והצדק באופן היותר רם שבקצה גבול מציאותם של אלה המושגים.

והנה שאחדות השי"ת היא השורש לכל האמיתות, דבר זה מתברר למדי בכל המחשבה האנושית העליונה שהכירו אותה המעולים שבפילוסופים וכל מי שהיה גדול ונשא במחקר ורעיון בכל הדורות.

אמנם איך להתאים אל היסוד האמיתי המוחלט הזה, גם כן את מטרת הצדק ההחלטי מבלי להצטרך לצרף יסוד אחר שאינו דומה לערכו, על זה לא מצאו כל אנשי חיל ידיהם. ואדרבה, המבט הפילוסופי הביא רבים לחשוב שהמושג של צדק איננו תלוי כלל באותו העוז של האמת, כי אם הוא יסוד נופל, נשען על יסוד החוש היפה של היושר האנושי לבדו....

מסביר הרב כי דת נצחית, תוכל להתקיים רק אם שורשה הפנימי יהיה בעל ערך נצחי. משום כך מעמיד הראי"ה את הערכים: אמת וצדק כנקודות הלזז עליהם מתבססת האמת האלוקית כפי שהיא מתגלה בתורה הישראלית. אלא שמעיד הרב כי התיאום בין שני ערכי יסוד אלו, אמת וצדק, במציאות עצמה הוא דבר שאיננו פשוט כלל.

האם חוקי הטבע צודקים?

בהמשך דבריו מראה הרב זצ"ל כי חוקי הטבע נראים כמגלמים את ערך האמת, אך דורסים מאידך את הצדק. משום כך, לכאורה נראה כי הבריאה מעידה על האמת של הבורא, אך לא על צדקו.

החוקים הסובבים, חוקי המציאות, אי אפשר להם להתגלות כפי טבעם החיצון הנראה לעיני בשר, שהם חוקים של צדק. הקביעות העזיזה שבהם, האיתנות, והרמיסה הפרטית המתראה בצביון היקום, מרשמות על המציאות חותם תולדה של כח, של עז של חכמה ויכולת.

כל אלה הם מתאימים אל האמת, אבל הצדק איננו קשור בהם. אם הם מוכרחים ופועלים בחיוב, יהיה החיוב גשמי או רוחני, כבר אין לצדק מקום במו. ואם כן, על כרחך צריך הצדק שהוא כל כך מוכרח לחינוך בני אדם למצוא לו מחבוא, שקר ומחסה כזב. מובן מאיליו עד כמה צדק כזה אפשר לו להתקיים נגד סערת החיים העזה ונגד כל המיית חמודותיהם השונות והמרעישות, ועד היכן עמוק יכול להיות יסודו בקרב ולב הנפש האנושית.

על כן זאת היתה ההצלה האחת להעמדת הצדק האנושי על כנו ולתן עליו מעז האמת והדרה לחוק חקיקה עמוקה רחבה וחזקה בעמק המחשבה האנושית הכללית, שגם כל

חוקי ההויה האיתנים חוקי הטבע והמציאות, הם באמת חוקים של צדק לא דברים מוכרחים ומחוייבים עצמיים שאין עמהם תכלית ומטרה כי אם עשויים באמת וישר נועדים גם הם להטבה ולתכלית מוסרית.

המציאות בה יש חוקי טבע קשיחים ועקביים, מציגה את העולם כמקום בו האמת מתגלית, אך לא הצדק. אלא שמתוך הנחת היסוד כי יסוד הצדק הוא ערך הכרחי לחינוכו של האדם, מוכרחים אנו להניח כי ההשגחה העליונה טבעה את הבריאה באופן כזה שגם חוקי המציאות בנויים על יסוד הצדק – ולא רק על יסוד האמת, וגם הם הולכים לקראת מטרה ותכלית מוסרית- ביטוי של הצדק בעולם. כלומר, גם חוקי טבע קצובים ומוחלטים, שנראים לפעמים כרומסים את היחיד, גם הם נעשים לשם צדק – אע"פ שהדברים לא תמיד ניכרים בעין פשוטה ולא מיומנת.

כוחו של הנס – כניעת חוקי הטבע בפני הצדק

בהמשך דבריו, הרב מלמד כי זוהי בדיוק פעולת הנס, להורות כי גם חוקי הטבע כפופים למעלת הצדק.

כשם שתעודת הצדק האנושי היא לתת לכל צביון חיים תעודה ותכלית מוסרית מלאה זיו שמחה עונג נדבה וחכמה, כן גם החיים הכלליים, ההוויה הכוללת, הגזרה והבניה העולמית לכל פרטיה, היא גם כן עומדת לתעודה מוסרית ותלויה ביסוד מטרה כוללת נשגבה ואדירה, שפתרונה הוא לפי המושג לנו ההשתלמות התדירית לכלליה ולפרטיה, הוספת כשרון ואורה. ובעיקרה וערכה הפנימי היא ודאי מושקפת רק ליוצרה למקור האמת וההויה. וזה אומנם היה אפשר להולד על ידי חינוך עם שלם עם הוראות חיוביות שחקי המציאות אינם לגמרי איתנים שהם

נכונים גם הם להיכנע לתכלית אדירה של צדק ומשרים.
והפרט הוא מעיד על הכלל, שזוהי מהותו של החוק הכללי
ונמצא האמת והצדק עומדים בשורה אחת ונובעים ממקור
אחד.

מבאר הרב כי כדי לחנך את האנושות לצדק, מוכרח להיות שהמציאות תעיד על כך, שגם חוקי הטבע עלולים לשבירה כל אימת שהצדק צריך להראות. כך יתברר כי הצדק הוא ערך בסיסי, ציר שסביבו העולם סובב.

ישראל - העם המעיד על הצדק העולמי שבבריא

אלא שבהמשך דבריו מסביר הרב כי צדק עולמי, הוא תופעה המתגלה לאיטה. המציאות בעומקה אכן אינה כפשוטה, ומיניה וביה מובנה בתוכה כי איננה קופאת על שמריה, אלא הולכת ומתפתחת עד שייחשף כי אכן מתאימה היא לשלמותו של בוראה. דא עקא שזהו תהליך ארוך מאד, וההתחברות אליה כפשוטה, כל עוד נדמה שאדישה היא לטוב ולרע, וההנחה כי היא כפשוטה מהווה מייצג נאמן של בורא הכל, הבנה זו מועדת להשחית את האדם.

לכן, מסביר הרב, יש קצת לגיטימיות לאלילות. האלילות שמה מתווכים אנושיים בין המציאות העלומה והאדם, ובשמים תבעה אותו להתנהגות אנושית יותר, לציות לשלמות (יחסית) שנודעת לו מתוך נפשו, שעדיפה על הזדהות עם הטבע כפי שהוא מוכר ומנוכר כעת.

לכן מסביר הרב כי חינוך זה של האנושות לצדק יכול לבוא רק על בסיס של מקטע אנושי שאיננו בדיד, כלומר לא יחידה אחת ברת חלוף, אדם אישי פרטי, אלא אומה, שזמן קיומה נצחי:

אמנם כשעם שלם ממשיך בעומק תוך תוכם של חייו
הכלליים והפרטיים את זיוה של אותה ההכרה שרכש לו
בניסיונו הגדול, שהחזקים של ההווה המקפת אינם איתנים
כלל באמת ואינם מחויבים כי אם עשויים ונועדים לתכלית,

גם הם לחוק הצדק נכנעים, אלא שכל כך רחב הוא ההיקף של הצדק הכללי לפי גודל מדתו של הענק – הוא מציאות הכללית הכלול מרוחניותה וגשמותה – עד שבחוג הקצר של חיינו המורגשים אי אפשר לשאוב מאותו המקור הגדול והרחב של הצד הכללי, כי אם על ידי המשאב של האמונה המתמלאת בכלים מכלים שונים, שכולם נשענים בעיקר התולדה הניסיונית של העם הזה הנפלא בתקופת חינוכו, דור המדבר ויציאת מצרים. וממילא שואב הוא גם כן בנקל מים טהורים הללו גם כן מהמעין התמידי, השכל האנושי והלאומי בצירוף הפרט המתלווה אל כל תולדות רוחו של העם הזה, שמתרחב והולך מניבים חכמים וחסידיים ישרי לב שבכל דור ודור הממשיכים את המעין ממקור נביעתו במחקק במשענותם וממדבר מתנה וממתנה נחליאל.

הנסים, כך לפי הרב, הם מין קיצור דרך שמאפשר לאדם להבין שבורא הטבע הוא אכן שלם ומוסרי, ולא כפי שנראה ממבט שטחי כשמסתכלים על בריאתו. כך משיבים הם הנסים את האדם להתייחס אל האחדות שבשורש הכל, ומחברים מחדש את האמונה המתגלה בתכונת הצדק שמופעלת על ידי בורא רוצה ומכוון, עם הקיומיות – שמתגלה בערך האמת – עדות על מציאות, פועל ונפעל. הנסים, אם כן, הם גילוי הטבע האמתי, הם אכן דוגמית, אבל דוגמית מן העתיד, ולאורו מתפרשים העבר וההווה כלא-קפואים, כדינמיים וכחותרים להתעלות. לאור זה מבאר הרב, כי יציאת מצרים הינה עדות לאדם הפרטי שבכל דור ודור, על כך שחוקי הטבע תכליתם צדק ומשפט, אף אם הדברים אינם ניכרים כעת. אין כאן שכפול של מעשה הבריאה – כדברי ריה"ל; ולא שבירה של מעשה הבריאה – כדברי המהר"ל; אלא עדות על התכלית העתידה של מציאות עכשווית.

יציאת מצרים כסימון הגבול הבלתי מוגבל

נס יציאת מצריים מגלה את אמיתותו הניסית של הטבע

לעומת דברי הרב, אם נשים את העולה מן המהר"ל לעיקר, אולי תתהפך התמונה.

המרד נגד הבריאה אכן מגלה פנים חדשות בה' ובדרכי פעולתו (לעומת דברי הרב קוק שהפנים החדשות מתגלות בבריאה עצמה שלפנינו). תחת שהיה נדמה שהבריאה היא הדבר הנכון, "המילה האחרונה", הנה מתגלה כעת שהקב"ה עדיין לא אמר את דברו.

ואולם אם נלך עם קו מחשבה זה צעד נוסף, נבין שאין זה אלא גילוי מילתא על מה שהיה בתחילה. מעיקרא הבריאה אינה מין טבע טבוע ויצוק (ואפילו לא טבע שחוקיו הרבה יותר מוצלחים ונעלים ממה שנראה במבט שטחי) אלא דבר גמיש, "הצעה", מין טיוטה שנדרשת למחיקות ושינויים, הניתנת לאדם, ופתוחה לשינויים בעקבות תגובותיו החופשיות. הרי היא מעיקרא נס! לא רק במובן פלא התקיימותה אלא במובן אי-נוקשותה. חוקיה כחוקי שפה הם, שעם כל הצורך בהם כמסגרת שמאפשרת הבנה ותקשורת בין שונים, מורגש למשתמש כי מוזמן הוא לחרוג אל יוצאים מן הכלל ("מי שאמר לשמן שידלק יאמר לחומץ וידלק").

לדרך זו השינוי אינו כמו בהסברו של הראי"ה קוק זצ"ל - מין חשיפה ובירור של טבע הבריאה עצמה; אלא הוא תגובתו החיה של הבורא הפועם בתוך בריאתו, אשר מעיקרא הייתה בריאתו זו בעצם כמו דיבור המחכה להתייחסות ומגיב בהתאם. בניסוח קצת אקדמי נוכל לומר כך: אם המהר"ל הסביר שנסים שאירעו במסגרת ההיסטוריה 'מתכתבים' עם מדעי הטבע, נוכל מעתה להרחיב ולהבין שמדעי הטבע עצמם הם חלק מסיפור היסטורי. בביכול דעת ההיסטוריה "בולעת" את מדעי הטבע.

הפה – סח, בפסח – הזדמנות לשינוי טבע הבריאה

לאור ההסבר הרביעי יש בנותן עניין להביא את דברי ר' לוי יצחק מברדיטשוב המסביר כי בעצם זהו הסוד שמתגלה בפה הסח בנפלאות יציאת מצרים:

ר' לוי יצחק מברדיטשוב, קדושת לוי דרוש לפסח
ענין פסח שנמצא בדברי רבותינו ז"ל שהוא מלשון פה סח –
להבין הדבר על דרך זה, שהרי מה שהקדוש ברוך הוא,
יתברך שמו לעד ולנצח נצחים, עשה עמנו ניסים ונפלאות
והכה את מצרים בכל מכה, הוא כדי לשלול דעה הנפסדת
מאמיני הקדמות ומכחישים בחידוש העולם; כמאמר הכתוב
(שמות ט, טז): "ואולם בעבור זאת העמדתיך כו', ולמען ספר
שמי בכל הארץ", כי מכיון שראינו שהוא יתברך שווד
המערכה ועשה בהם כרצונו, שמע מינה שיש מנהיג העולם
המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית.
והנה מלך בשר ודם המצווה לעבדיו לעשות כך וכך – עודם
מדברים עמו יש יכולת בידם לבקש להפוך ציווי; אבל
משדיבר עמהם והלכו מלפניו אי אפשר להפוך דבריו. אבל
מדת הקדוש ברוך הוא לא כמידת בשר ודם, שאף שנאצלו
האותיות ונבראו ונציירו ונעשו והגיע השתלשלותם בעולם
השפל הזה להיעשות כך וכך – יש צדיקים המהפכים
מידותיו; או אם יעשו בניו תשובה אזי תיכף נתהפכו
לצירוף אחר לעשות עם עמו לטובה אות; דמיון המלך
המדבר עם עבדיו בעודם לפניו, מפני שמלא כל הארץ כבודו
ולית אתר פנוי מיניה וככוחו אז כוחו עתה. וזהו פה סח,
רצה לומר פה המדבר, כלומר אף שכבר ברא כל העולמות
הרי הוא בבחינת מדבר עם עבדיו ועודם לפניו:

מדברי ר' לוי יצחק מברדיטשוב אנו למדים כי זוהי מעלתו של פסח – לגלות כי
חוקי הטבע, מצויים בביכול בדיון בינינו לבין בוראנו. התברר בפסח על ידי נס יציאת

מצרים, כי עם ישראל מצוי במגע ישיר עם בורא הבריאה, על מנת לעצב את הבריאה לפי צורכו. מתברר ביציאת מצרים כי האדם מישראל איננו כשבוי בכלא הבריאה, אלא כשותף לבנאי עליון העוסק בבניין יצירת מופת. "אל תקרי בנייך אלא בונייך".

סיכום

- א. יציאת מצרים ויחסה לבריאה נידון בדברי הראשונים והאחרונים. בפתיחת הכוזרי מסביר ריה"ל את הדת היהודית כתוצאה של התגלות ולא של עיון שכלי, כזו באה מתוך יציאת מצרים.
- ב. תשובת ריה"ל מציבה את יציאת מצרים כדוגמא המעידה על יכולתו של הבורא בפני כל אלו שלא נכחו בשעת הבריאה. על פי זה מתברר כי יציאת מצרים מעידה על נוכחותו של הקב"ה דווקא בחוקי הטבע והבריאה עצמה.
- ג. לעומת הכוזרי המהר"ל מסביר כי יציאת מצרים איננה הדגמה של הבריאה אלא היפוכה. לדרך, יציאת מצרים היא פתיחת המרד המזהה את חסרונות הבריאה, והיא תחילת המסע המתאם בין הבורא לבריאה.
- ד. ממוצע ראשון בין שתי תפיסות אלו הקרוב לריה"ל עולה מדברי הראי"ה **קוק**. יציאת מצרים לדבריו הינה עדות לאדם הפרטי שבכל דור ודור, שחוקי הטבע תכליתם צדק ומשפט אף אם הדברים אינם ניכרים כעת.
- ה. ממוצע שני הקרוב למהר"ל, אפשר למצוא בדברי ר' **לוי יצחק מברדיטשוב**. לדבריו על ידי יציאת מצרים מתברר כי האדם איננו שבוי בכלא הבריאה אלא שותף לבנאי עליון העוסק ביצירת מופת.