

גם לנשמה מגיע אוכל

שו"ת הגות מחשבה חידודים ותובנות
לפי סדרת פרשיות השבוע

עלון זה יוצא לאור ע"י בית המדרש
"בית - יוסף"

לע"נ רבי יוסף ב"ר יצחק ז"ל ויצמן
רחוב קרית יערים 32 גבעת זאב

פרשת במדבר שנת תשפ"ו

גיליון מספר: 582

בין דממת הישימון לאש סיני – סוד הצמצום המוליד אינסוף

תארו לעצמכם אדם הצועד בלב המדבר הגדול והנורא. סביבו רק חול וציחה, השמש קופחת על ראשו, ואין לו שום נקודת אחיזה חיצונית – לא בית, לא שדה, ולא עץ רענן. בתוך הבדידות המוחלטת הזו, כשהוא מתפשט מכל ה"יש" הגשמי, הוא פוגש לראשונה את ה"אין" המוחלט שלו. ודווקא שם, בתוך השקט המצמרר של המדבר, נשמע הקול: "שאו את ראש". התורה אינה נותנת לאדם ללכת לאיבוד בחולות; היא באה לספור אותו, להעניק לו מספר, שם וייחוס, דווקא בתוך השממה. מדוע השער לתורה חייב לעבור דרך "במדבר"? האם המדבר הוא רק תפאורה טכנית, או שמא הוא התנאי ההכרחי היחיד לקבלת התורה?

רבנו המהר"ל מפראג (תפארת ישראל, פרק כו) מטיל אור גנוז על העניין כשהוא מבאר שהתורה, שהיא שכל אלוקי מופשט, אינה יכולה לחול במקום שיש בו "יש" גשמי חנוק. המדבר, בהיותו הפקר, נקי וריק מכל בעלות אנושית, הוא המקום היחיד שבו האדם יכול להפוך ל"כלי ריק" המסוגל להכיל את האור האינסופי. אם הלב מלא בנכסים, בדאגות ובבעלות, אין מקום לתורה להיכנס. רק מי שמשכיל להפוך את עצמו למדבר – חשוף, צמא וענו – זוכה שהתורה תינתן לו במתנה. הגאון רבי יצחק מאיר מגור (חידושי הרי"ם, פרשת במדבר) מוסיף נדבך דרמטי ומבאר שסוד המניין בפרשה – אותם מספרים עגולים ומדויקים – אינו סטטיסטיקה יבשה, אלא חשיפת כוחו של היחיד בתוך הכלל. בימינו, כשאנו חשים לפעמים כגרגיר חול בתוך סערת המלחמה והטלטלות העולמיות, באה פרשת במדבר ומלמדת שדווקא במקום שבו נראה שאין כלום, שם נספר כל אחד ואחד בשמו ובייחוסו. כפי שביאר הראשל"צ רבנו הגר"י יוסף, חובת המניין מלמדת שאין יהודי שקוף לפני המלך. המדבר אינו מקום של אובדן זהות, אלא כור היתוך שבו אנו משילים מעלינו את הגיונונים החיצוניים כדי לגלות את הנקודה הפנימית, את ה"חלק אלוקי ממעל" שראוי להיספר ולהתקדש לקראת מתן תורה.

הגיליון המונח לפניכם, גיליון מספר 582, הוא מסע מטלטל החוצה את גבולות ההיגיון האנושי אל עבר הנהגת השם המופלאה. אנו פותחים בחקירה מרטיטה המבקשת לפענח את סוד המספרים העגולים במניין השבטים – כיצד ייתכן שבכל שבט ושבט הסתיים המניין במספרים שלמים? האם מדובר ביד המקרה, או שמא יד ההשגחה שסידרה את המוות והחיים בדיוק מתמטי מעורר השתאות? זהו דיון שמרעיד את הנימים של תפיסת הטבע מול הנס, ומנסה להבין האם גם בחיינו הפרטיים הכל "מעוגל" ומחושב מלמעלה, גם כשהדרך נראית פתלתלה ושבירה.

אך הסקרנות רק הולכת וגוברת ככל שמעמיקים אל נבכי ההלכה בגיליון. אנו יוצאים לבירור נוקב ונועז בסוגיית התאומים הסיאמיים – חידה אנושית והלכתית שאין לה אח ורע המעמידה אותנו מול שאלות של חיים ומוות: כיצד מקיימים מצוות פריה ורביה, חליצה ומיתה כשהגופות דבוקים והנשמות נפרדות? האם מותר לסכן אחד כדי להציל את השני בהליך הפרדה גורלי? זוהי שאלה שחודרת עד לתהומות המוסר והגבורה היהודית. משם אנו נוסקים לשאלות של צדק ויושר בעולם התורה: האם מותר לגבות שכר לימוד עבור תלמוד תורה, ומה דינו של דיין שנטל כסף עבור סידור גט – האם הגט כשר או שמא נתנו יד לעוולה המעכבת את הגאולה?

בין שבילי הגיליון תמצאו עוד פנינים נדירות המבקשות מאיתנו להביט פנימה: האם בת מאומצת מחויבת לצאת למסע חיפוש אחרי הוריה הביולוגיים, והאם יש בכך משום הפרת מצוות כיבוד הורים של אלו שגידלוה? האם מי שעובר עבירה מתחת לגיל עשרים נקי מדיון שמייים, כפי שעולה מסוד המניין הצבאי בפרשתנו? אנו בוחנים את פסקי המזהירים של מו"ר הגר"א וייס בסוגיות של גבורה יהודית בימינו אלו, ותוהים על סוד הקדימה של קרבן העולה לחטאת בתפילה היומיומית. כל מאמר בגיליון זה הוא אש יוקדת המכינה אותנו למעמד הר סיני. צאו למסע. המדבר אינו רק מקום גיאוגרפי; הוא מצב נפשי של צמא ושל הכנה. אל תניחו למילים להישאר כטקסט יבש; תנו להן להפוך למים חיים בלב המדבר הפרטי שלכם. מתוך השממה והצמצום, אנו בונים כאן יחד משכן של אמונה, מתוך ידיעה שרק מי שמשפיל עצמו כמדבר, זוכה שהתורה תינתן לו במתנה. יהי רצון שנזכה לקבל את התורה מתוך אחדות ושמחה, ולראות בנחמת ציון ובבניין אריאל במהרה בימינו אמן!



ניתן לקבל את העלון מידי שבוע בהודעה לוצאפ: 052-8144488

או בהודעה למייל: baitmidrash2@gmail.com

מדוע בכל השנים קורים דווקא את פרשת במדבר קודם לחג השבועות?

אונקלוס (שם) תרגם: ומליל ה' עם משה במדבר דסינ'. התרגום מדגיש את הפנייה הישירה, את הדיבור האלוהי המתרחש בתוך השממה, כמרמז כי המדבר הוא מקום של יחוד, של פגישה בלתי אמצעית בין הבורא לנברא. בגמרא במסכת מגילה (דף לא ע"ב) אמרינן: לעולם אנו קורין במדבר לפני עצרת כדי שתהא שנה וקללותיה. רש"י (במקום) ביאר: כדי שתהא שנה וקללותיה - להפסיק בין קללות שבתורת כהנים לעצרת, שהיא ראש השנה לפירות האילן, ואנו צריכים שלא יהיו הקללות סמוכות ליום הדין. מפרש רש"י את עומק הכוונה, שהרי יום מתן תורה הוא זמן של דין וחידוש, ומחמת כן יש להרחיק את הקללות כדי שנוכל לבוא נקיים ומוכנים לקבלת השפע הרוחני ללא משקעים של ימי הפורענות. הגמרא מלמדת אותנו כי קיים צורך נפשי ורוחני להפסיק, ליצור חיץ בין ימי הפורענות לבין יום קבלת התורה. לא שייך להגיע ליום הנשגב של מתן תורה כשנימת הקללות עוד מהדהדת באוזנינו, אלא יש צורך בפרשה המזכירה מדבר, שימה וריקות, כדי לנקות את הלב לקראת המפגש עם הבורא יתברך.

בגמרא במסכת בבא בתרא (דף פח ע"ב) מובא: לעולם אנו קורין במדבר לפני עצרת כדי שתהא שנה וקללותיה. החזרה על הלכה זו בשני מקומות בש"ס מעידה על החשיבות המכרעת שיש למהלך זה. אין מדובר רק בהנהגה של קריאה בתורה, אלא ביסוד בהשקפת עולמנו, שאין מקבלים תורה ללא הכנה, ואין מגיעים לחג מבלי להניח מאחור את עקבות הקללה ולפתוח דף חדש וטהור במדבר.

בגמרא במסכת בבא בתרא (דף קנח ע"ב) אמרינן: אווירא דארץ ישראל מחכים. חכמינו זיכרונם לברכה גילו לנו כי המציאות של ארץ ישראל, ובכלל זה הישיבה במדבר כהכנה לכניסה לארץ, היא בעלת השפעה סגולית על חוכמתו של האדם. התורה אינה רק חומר לימודי אלא אור שצריך כלים נכונים כדי לקלוט אותו, והאוויר המיוחד של המדבר, אוויר של ביטול ושל פנייה לבורא ללא הפרעות חיצוניות, הוא המכין את האדם לחכמה האלוהית.

נצלול כעת מחדש אל מעיינותיהם של רבותינו הראשונים, אשר ברוח קודשם ובמעוף מחשבתם העמיקו חקר לגלות את סודו של לוח השנה. הם לא ראו רק תאריכים מונחים זה לצד זה, אלא חיים שלמים של קדושה והיטהרות, שבהם לכל פרשה ופרשה יש מקום מדויק המכין את הלב לקבלת התורה, ואביא את הדברים במלואם, בורם אחד של מחשבה ורגש.

הרשב"ם (בבא בתרא דף פח ע"ב) ביאר את המנהג הקדוש הזה וכתב: לעולם אנו קורין במדבר לפני עצרת כדי שתהא שנה וקללותיה. עומק דבריו מלמד אותנו כי אין אנו ניגשים אל היום הגדול והנשגב של מתן תורה כפי שאנו, אלא נדרשים למהלך של היטהרות עמוקה. הסמיכות של הקללות ליום הדין והמתן אינה עולה בקנה אחד עם השמחה העצומה של קבלת התורה, ולכן מצאו רבותינו את הצורך הנפשי והרוחני ליצור הפסקה, חיץ של קדושה המנתק את רשמי התוכחה ומפנה מקום לדיבורו של הקדוש ברוך הוא בלבנו, כדי שנגיע אל חג השבועות כשאנו זכים וטהורים.

הריטב"א (מגילה דף לא ע"ב) חידש ופירש את דברי הגמרא: כדי שתהא שנה וקללותיה. בדבריו הוא מנתח את הדרישה מהאדם הבא אל הקודש, ומבהיר כי אין מדובר רק בהנהגה חיצונית של קריאה בתורה, אלא ביסוד מוצק בנפש האומה. כשם שאין אדם נכנס אל היכל המלך כשהוא עטוף בבגדים שאינם נאים, כך אין כנסת ישראל יכולה להיכנס אל יום מתן התורה כשהיא תחת צל הקללות. המעבר דרך פרשת במדבר, המדברת על המדבר, על הריקנות ועל ההתבטלות, הוא הכלי המכשיר אותנו לקבל את האור, שכן רק בלב נקי ופנוי מחרדת העונש יכול האדם להיפתח אל האהבה והחסד המשתפכים עלינו מן השמים ביום חגנו.

המאירי (מגילה דף לא ע"ב) ביאר את הטעם לדבר וכתב: שלא יהיו הקללות סמוכות ליום שבו אנו מקבלים את התורה. בדבריו אלו הוא חושף את התובנה המופלאה כי היום שבו אור התורה יורד לעולם דורש כלי קיבול נקי מרעשי רקע של פורענות ודינים. הבחירה המדויקת בפרשת במדבר, המקום שבו האדם משיל את כבודו העצמי ומכיר בשפלותו, היא התיקון האמיתי

הימים שבין קבלת התורה לבין ההתבוננות בתוכחה, הינם ימים שבהם נשמת האומה כולה עומדת דרוכה וממתנה, ככלה המצפה ליום חופתה. הלוח העברי אינו מסמן רק ימים ושבועות, אלא מתווה עבורנו מסלול פנימי של עבודה ושל הכנה, ודווקא בתוך המסגרת המדויקת של סדרי הקריאה, נחבאים סודות עמוקים על מהות ההתקשרות שבינינו לבין הקדוש ברוך הוא. אנו מוצאים את עצמנו עומדים אל מול יום מתן תורתנו, יום שבו אור אינסופי עומד לרדת אל העולם, ודווקא לפני הפסגה הנשגבה הזו, אנו מצויים לקרוא את פרשת במדבר, הפרשה המכניסה אותנו אל תוך המדבר הגדול והנורא. התחושה המלווה את הלב היא של תהייה, מדוע דווקא כאן, על סף היום הגדול, מוצב השער של פרשת במדבר? האם מדובר אך ורק בהפרדה טכנית בין רצף של תוכחות לבין חג השמחה, או שמא טמון כאן יסוד עמוק יותר, המלמד אותנו כיצד ניגשים אל התורה וכיצד בונים את הכלי הנכון לקבלתה? השאלה מנקרת בלב, שכן הלוח אינו מותיר מקום למקריית, וכל צעד במהלך השנה הוא בעל משמעות נצחית. נבקש איפוא להתבונן בשיטות הראשונים והאחרונים, להבין את עומק הקשר בין המדבר לבין מתן התורה, ולנסות לפענח את התשתית הרוחנית שחו"ל הניחו עבורנו בדרך אל קבלת עול מלכות שמיים מחדש.

נבוא כעת לעיין בפסוקים עצמם המציבים את התשתית לקשר המופלא שבין המדבר לבין מתן התורה, פסוקים המהווים את שער הכניסה לחומש הפקודים. "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באוהל מועד באחד לחדש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמר" (במדבר א, א). הכתוב מכניס אותנו אל מרחבי המדבר, אל אותו מקום שבו ירדה התורה לעולם. הבחירה במדבר כמקום המפגש שבין ה' לבין משה, ודרכו אל כלל ישראל, אינה מקרית. היא מלמדת אותנו יסוד ראשוני בהתקשרות שבין אדם לתורה: כדי לזכות באור האלוהי, על האדם להשיל מעליו את גאוותו ולהפוך את עצמו למקום פנוי וריק, למדבר המפקיר את עצמו, וכך הוא הופך לכלי קיבול לחוכמה העליונה.

רש"י (שם) כתב: במדבר סיני, מתוך חיבתו את ישראל עשאם מפורסמים וכו', דבר אחר, שכל מי שאינו עושה עצמו כמדבר הפקר אינו יכול לקנות את החכמה והתורה. מכאן למדנו כי ההתבטלות העצמית אינה רק הכנה טכנית לקבלת התורה, אלא היא מהות התורה עצמה. מי שמרגיש את עצמו מלא וגדוש בדעותיו ובחשיבותו, אין לו פנאי לשמוע את קול ה' המדבר אליו מתוך המדבר.

הרמב"ן (שם) ביאר: והזכיר במדבר סיני להגיד שהיה זה במדבר שהיו בו ישראל באותו הזמן, וכיון שהזכיר במדבר סיני, הנה הוא מורה לנו כי במקום שממה וצנייה, שאין בו שום התיישבות ושום פנייה לענייני העולם הזה, שם הוא המקום הראוי לדבר ה'. דווקא הניתוק מן היישוב, מן הרעש ומן המולת החיים, הוא שיוצר את האקלים הרוחני שבו נשמת האדם פתוחה לשמוע את דבר ה'.

הספורנו (שם) חידש: במדבר סיני, מקום שאינו ראוי לזריעה ולגיר, לרמוז לנו שאין התורה נקנית אלא למי שמשפיל את עצמו ואינו מחזיק טובה לעצמו כארץ שאינה עושה פירות. התורה זקוקה לקרקע בתולית, כזו שאינה מעובדת על ידי תרבויות זרות ודעות קדומות, אלא היא פתוחה לזריעה של דברי אלוקים חיים.

הכלי יקר (שם) ביאר: כי במדבר סיני, רוצה לומר שהתורה אינה נקנית אלא במי שמדמה עצמו למדבר שכולם דורכים עליו, שאם אדם אינו משים עצמו כהפקר, אינו זוכה לתורה. הענווה הזו היא היא המדבר הפנימי של האדם, היכולת להיות נרמס בשביל הזולת ובשביל האמת, ודווקא מתוך השפלות הזו מתגלה הגדולה האמיתית של נותן התורה.

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

לשבועות ללא הכנה של פרשת במדבר, שכן הפרשה מעמידה את האדם על מקומו הנכון לפני בוראו.

מו"ר הגרש"ה וואזנר בשו"ת שבט הלוי (חלק ח', סימן קמח) מבאר את הסמיכות של פרשת במדבר לעצרת בדרך של עבודת המידות. כתב: שספירת העומר וההכנה לקבלת התורה מחייבות אותנו לתיקון המידות, והמדבר הוא

המקום שבו נבנה עם ישראל כגוף אחד, שכן רק בתוך חולות המדבר, ללא משענת של בית וישוב, למד העם להישען אך ורק על ה'. הקריאה בפרשה זו לפני החג היא תזכורת מתמדת לכך שהתורה נקנית בחבורה, מתוך ענווה והסתמכות מוחלטת על הקב"ה ולא מתוך תחושת ביטחון בנכסים או בבתיים.

כאשר אנו מורידים את המושג הנשגב של המדבר אל קרקע המציאות, אנו מגלים שאין מדובר ברעיון מופשט השייך להיסטוריה רחוקה, אלא בהוראות הפעלה ממשיות לחיים עצמם, בבית המדרש ובבית פנימה. העבודה הזו, של הפיכתנו למדבר לקראת קבלת התורה, תובעת מאיתנו שינוי תודעתי עמוק בכל רגע ובכל מפגש. ראשית, עלינו לתרגם את רעיון הוויתור על הבעלות לתוך סדר היום הלימודי שלנו. בכל פעם שאדם פותח גמרא או ספר, הוא ניצב בפני סכנה של תחושת בעלות על החכמה. אם הוא מגיע עם תפיסות מגובשות ועם אגו נפוח, הוא אינו מסוגל לקלוט תורה חדשה. הנפקא מינה המעשית היא הכניסה ללימוד מתוך תחושת ריקנות וביטול, במובן של הכרה בכך שהתורה היא דברו של הקדוש ברוך הוא, ואין לי שום קניין בה, אלא אני רק צינור המקבל. לפני כל לימוד, עלינו לעצור לרגע ולהפנים: אני כעת במדבר, אין כאן בעלים לדעותי, אני פתוח לשמוע את האמת כפי שהיא, ולא כפי שאני רוצה שהיא תהיה.

שנית, בהתנהלות הבין אישית, ובמיוחד בתוך הקהילה או המשפחה, עלינו ליישם את עקרון המדבר כמקום הפקר. סכסוכים רבים נוצרים משום שאנשים מרגישים בעלים על המרחב הרגשי שלהם, על הכבוד שלהם ועל המקום שהם תופסים. מי שמתנהג כמדבר, יודע להיות קשוב לאחר, לוותר על אהיותו בקרקע המציאות כדי לאפשר לשלום לשכון. זהו ביטוי מעשי של המדבר: מקום שבו כל אחד מוצא את מקומו, מבלי לדרוס את האחר, תוך שמירה על גבולות ודגלים אישיים, כפי שראינו בסידור השבטים סביב המשכן.

שלישית, ההכנה לחג השבועות מחייבת אותנו לבדוק מהם אותם הדגלים שמגדירים אותנו, ועד כמה אנו מוכנים להציב אותם סביב מרכז אחד. בחיים המעשיים, מדובר ביכולת לשמור על זהות אישית חזקה, על מנהגים ועל סגנון חיים שקיבלנו מאבותינו, מבלי שהדבר יהפוך למחיצה בינינו לבין שאר עם ישראל. הדוכן שבו הוזכר שמו של יעקב לטובה הוא המודל: חיבור לשורשי האבות, לא כדי להתנשא, אלא כדי לשאוב משם את הכוח לעבודת ה'.

לבסוף, בעבודת המוסר היומיומית, עלינו לתרגם את המושג אווירא דארץ ישראל מחכים לתוך אורח החיים שלנו. לא מספיק לגור בארץ, אלא צריך ליצור סביבה של חכמה. המדבר הוא מקום שאין בו הפרעות, אין בו רעשי רקע של יישוב, וזהו המסר המעשי עבורנו: ליצור לעצמנו זמנים של מדבר בתוך השגרה. זמנים של שקט, של התבודדות, של ניתוק מהסחות הדעת הטכנולוגיות והחברתיות, שבהם נוכל להקשיב לקולו של הקדוש ברוך הוא בתוך נשמתנו.

מהו אותו סוד חבוי במרחבי השממה, המושך את הלב אל קבלת התורה דווקא מתוך הריקנות הגדולה? הרי אנו רגילים לחפש את השכינה בבתי כנסת, בהיכלי תורה ובמרכזי יישוב הומי אדם, אך התורה בחרה להיוולד במדבר, בארץ גזרה, מקום שאינו שייך לאיש ואינו מעובד בידי אדם. עלינו להעמיק ולהבין כי המדבר אינו רק גיאוגרפיה, אלא מצב נפשי עליון. כאשר אנו מתבוננים על הסתירה שבין העולם המיושב לבין המדבר, אנו פוגשים את שורש היחס שבין האדם לבוראו. העולם המיושב, על כל גווניו, הוא

למי שרוצה לזכות בתורה, שכן דווקא המדבר, השממה והריק, הם אלו המאפשרים לקול האלוהי להדהד בעוצמה, כשהלב פתוח וטהור מכל משקעי העבר, מוכן להידיבק בקדושת ה' ובתורתו הנצחית בלב שלם.

נכנסים אנו אל טרקלינם של האחרונים, גדולי הפוסקים והוגי הדעות, אשר אור תורתם מאיר את הנהגותינו ומבאר את הטעמים הנשגבים המונחים בשורש מנהג ישראל. הם לא רק מפסקים את ההלכה, אלא חושפים את הדינמיקה הפנימית של הנפש העומדת אל מול מתן תורה, ומסבירים מדוע דווקא בחולות המדבר אנו בונים את הכלים לקבלת האור הנצחי. מרן בשולחן ערוך (או"ח סימן תכ"ח סעיף ד') פסק: ולעולם קורין פרשת במדבר סיני קודם עצרת. הוראת מרן קובעת למעשה את המנהג הבלתי מעורער בבית ישראל, ומלמדת אותנו כי מדובר בהלכה פסוקה ומוחלטת. העיסוק בסדרי הקריאה אינו רק עניין של נוחות, אלא ציווי שנועד להטמיע בנו את הצורך בהכנה רוחנית קודם כניסתנו ליום קבלת התורה, מתוך הבנה שהזמנים אינם מתחלפים מאליהם, אלא דורשים מאיתנו עבודת הכנה מודעת ומדויקת.

חידושי הר"ם (על התורה) ביאר: מכיוון שבפרשת במדבר מבואר שלכל אחד יש לו את הדגל שלו ולהורות לנו שאחד מיסודות קבלת התורה זו מצות ההגבלה, לכן מקדימים את פרשת במדבר לפני חג מתן תורה. במבט עמוק זה, הוא מחדש לנו כי התורה אינה ניתנת למי שפורץ גבולות, אלא דווקא למי שיועד להגדיר את מקומו, את זהותו ואת תפקידו הייחודי בתוך כלל ישראל, וזהו סוד הדגלים – היכולת להתאחד תחת דגל אחד כשכל אחד שומר על ייחודו ועל גבולותיו.

המשנה שכיר (מועדים, שבועות) כתב: כי כיון דבפרשת במדבר כתיב ויתילדו על משפחותם דמורה על יחוס האבות כמבואר במדרש ילקוט שמעוני, ולהורות דרך זכות ויחוס האבות גרמה לנו יום זה. בביאורו הוא מאיר את עינינו לכך שקבלת התורה אינה אירוע מבודד, אלא המשך ישיר של שלשלת הדורות, שבה זכות אבותינו היא זו שעמדה לנו ביום ההוא, והקריאה בפרשת במדבר על סדר המשפחות היא הדרך שלנו להתחבר לשורשים ולהכיר בטובתם של אבותינו שהורישו לנו את הכוח לקבל את התורה.

המשנה שכיר (שם) ביאר על פי רבינו השל"ה הקדוש (תורה שבכתב, פרשת בחוקות) וחיידש: כי אף זה הפסוק הוא מתוכחות מוסר, כי אינו דומה רשע בן רשע החוטא לרשע בן צדיק, כי הרשע בן צדיק עונשו מרובה. בתוך דבריו הוא פורש יריעה רחבה של אחריות, ומלמד אותנו כי הזכרת זכות אבות, שמופיעה בפרשת בחוקות בתוך הקללות, יכולה להפוך לחיוב מוגבר אם אין האדם הולך בדרכי אבותיו, ועל כן הקדמת במדבר, שבה זכות האבות מופיעה כביטוי של השראת שכינה בדוכן, היא התיקון המאפשר לנו לשוב ולהתחבר לשורש הטוב ולהגיע לשבועות בטהרה.

נצעד כעת אל עבר משנתם המאירה של גדולי הדורות האחרונים ורבותינו שבזמננו, אלו אשר תורתם מפלסת נתיבות בלבבות ומחדשת לנו תובנות יסודיות על ההכנה הנדרשת לקראת קבלת התורה. הראשל"צ רבנו עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (חלק ח', או"ח סימן מז) ביאר כי ההקדמה של פרשת במדבר לפני שבועות נועדה ללמדנו יסוד באמונת ישראל, שכדי לזכות בתורה יש להגיע לידי הכנעה ושפלות. כתב: שכשם שהמדבר הוא מקום שאין בו רשות לאף אחד, וכולו הפקר, כך התורה אינה משתכנת אלא במי שמשווה עצמו להפקר ואינו מחזיק טובה לעצמו. בהרחבתו מלמד אותנו כי הפרשה אינה רק כרונולוגיה של מסעות, אלא מפת דרכים לנפש השואפת אל הקודש, ומתוך כך אנו מבינים מדוע דווקא כאן, ערב החג, אנו מצווים לקרוא על הדגלים והמחנות, כדי ללמוד על סדר ועל ביטול כאחד.

מו"ר הגר"א וייס (בשיעוריו על התורה, פרשת במדבר) חידש כי במדבר סיני היא ההקדמה המהותית לשבועות, שכן התורה ניתנת רק במקום שבו אין אגו של אדם. ביאר: שהמדבר הוא מקום שאין בו בעלים, וזהו סוד התורה, שכל מי שמרגיש בעלים על חוכמתו אינו יכול לקבל את אור התורה. במדבר אין גדרים של רכוש, וזהו המפתח לקבלת התורה, התפרקות מהקניין העצמי כדי להתמלא בחוכמה אלוהית. עומק זה מסביר מדוע אי אפשר להגיע

עולם של קניין, של בעלות ושל אחיזה. האדם מגדיר את עצמו דרך מה שיש לו, דרך הנחלה שלו ודרך ההישגים שלו. בתוך מציאות כזו, קשה מאוד לשמוע את קול ה', שכן הנפש תפוסה בתוך הכלים של עצמה. המדבר, לעומת זאת, הוא המרחב היחיד שבו אין שייכות. אין בו גדרות, אין בו שדות ואין בו רכוש. הוא שייך לכולם ובאותה מידה אינו שייך לאף אחד. זהו המקום היחיד שבו האדם יכול לפגוש את האינסוף מבלי שהמחיצות

של האני שלו יחצצו בינו לבין המקור.

קבלת התורה היא הפיכת האדם מכלי סגור לכלי פתוח. כאשר אנו קוראים את פרשת במדבר לפני שבועות, אנו מקבלים שיעור בנפש: לפני שניתן לקבל את דבר ה', עלינו לפנות את המרחב הפנימי שלנו. התורה אינה נכנסת אל מקום מלא. היא דורשת מדבר. היא דורשת מודעות לכך שכל הידע שלנו, כל ההישגים שלנו וכל הכוח שלנו הם בטלים לעומת החכמה האלוהית. הריקנות של המדבר היא למעשה מלאות של פוטנציאל. כשהשדה אינו זרוע, הוא יכול לקלוט כל זרע. כשהלב אינו מלא בדעות קדומות ובגאוה, הוא יכול לקלוט את אור התורה בצורתו הטהורה.

ההכנה לקבלת התורה אינה רק לימוד הלכות או הכנה נפשית, אלא תהליך של התפשטות מן הגשמיות. השהות במדבר, שבה ישראל היו תלויים לחלוטין בהשגחת ה' – מהמן שירד מהשמיים ועד לענני הכבוד – מלמדת אותנו כי כדי לזכות בתורה, עלינו להכיר באפסותנו. במדבר אין לאדם על מה להישען. אין טכנולוגיה, אין חקלאות, אין כלכלה אנושית. יש רק את הקשר הבלתי אמצעי עם הבורא. זוהי התשתית לקבלת התורה: ההכרה כי התורה היא חוכמה אלוהית שאינה כפופה לחוקי הטבע או להיגיון האנושי המוגבל. היא ניתנה במקום שבו הטבע עוצר מלכת, כדי להבהיר לנו שהיא מגיעה ממקום גבוה יותר מכל מה שאנו מכירים ביישובינו.

הקריאה בפרשת במדבר, שבה אנו רואים כיצד עם ישראל מסתדר במחנות, סביב המשכן, מלמדת אותנו כי גם בתוך המדבר יש סדר וארגון, אך הוא אינו סדר של בעלות, אלא סדר של עבודת ה'. הדגלים, המשפחות והשבטים – כולם ערוכים סביב השכינה. זהו הרעיון העמוק: האדם יכול להיות בעולם, להיות בעל משפחה, בעל תפקיד ובעל מעמד, אך כל זה צריך להיות תחת דגל אחד, תחת המטרה האחת של קבלת עול מלכות שמיים. המדבר הוא החיץ המגן עלינו מלהתמכר לעולם הזה, הוא שומר עלינו שנהיה תמיד במצב של כיסופים, של פנייה אל ה', זוהי הדרך היחידה להגיע לשבועות בלב נקי, פנוי ומוכן לאור החדש שירד לעולם.

נצלול כעת אל המרחב הפנימי, אל הנפש האנושית המבקשת לעצמה מקום של התייחדות עם קונה, ונבחן כיצד המדבר אינו רק נוף גיאוגרפי אלא תשתית נפשית הנחוצה לכל אדם המבקש לשאת את אור התורה בקרבו. השאלה הניצבת לפתחנו אינה רק היסטורית, אלא קיומית: כיצד אדם החי בתוך המולת העולם, עמוס בדאגות ובפרנסה ובקשרים חברתיים, יכול לייצר בתוכו את המדבר הפנימי הזה, את הריק המבורך שבו יכול דברו של השם למצוא אכסניה בלבבו?

בתוך הנפש, המדבר הוא היכולת לומר לקדוש ברוך הוא: ריבונו של עולם, איני מלא בעצמי. זהו מאבק מתמיד עם האגו, עם הצורך להוכיח, עם הרצון להיות מובן או מוערך על ידי אחרים. כל אלו הם ה"ישוב" – הרעשים שממלאים את החלל הפנימי ואינם מותירים מקום לדבר תורה. כאשר אדם עושה עצמו כמדבר, הוא למעשה מוותר על הבעלות על תודעתו. הוא מפסיק לחפש את האישור החיצוני וממתין בכיסופים לקול הפנימי המדבר אליו מתוך השקט. זהו תהליך של התפשטות מן ה"אני" המנופח כדי להתמלא ב"אנכי" האלוהי. בנפש המבקשת אמת, המדבר הוא מצב של התמסרות, שבו האדם מכיר בכך שכל חכמתו היא מתנת שמיים, וכי הוא אינו אלא כלי, שביכולתו להיות ריק או מלא.

האמונה בתוך המדבר של הלב מקבלת גוון של ביטחון מוחלט. במדבר אין למי לפנות מלבד לשם יתברך. אין שכנים לבקש מהם סיוע, אין חנויות לקנות מהן מזון. המדבר מלמד את הנפש כי הקדוש ברוך הוא הוא המשען

היחיד. כאשר אדם מביא את המודעות הזו אל חיי היומיום שלו, הוא מתחיל לחיות בתוך המציאות מבלי להיות משועבד לה. הוא פועל, הוא עובד, הוא מנהל בית, אך ליבו נמצא במדבר, כלומר – מוחו וליבו מושענים אך ורק על השם. זוהי הנהגה של אמונה מעשית: לדעת שגם כאשר הכל נראה מסודר ומובן מאליו, הכל תלוי בחסדו של בורא עולם.

הנהגה היומיומית הנובעת מכך היא יצירת רגעי מדבר יזומים. אדם צריך להקצות לעצמו פינה, זמן, או אפילו דקה של מחשבה שבה הוא מנתק את הקשר עם העולם החיצוני וחוזר להיות "במדבר". זהו רגע שבו מניח את הכל בצד, את התארים, את הציפיות, את התסכולים, ועומד חשוף לפני בוראו. בתוך המרחב הזה, הוא מברר לעצמו: האם אני פועל מתוך רצון פנימי או מתוך כוח האינרציה של העולם? האם אני מקשיב לקולו של השם או להד של עצמי? השהות במדבר הזה מאפשרת לנפש לנשום, להתחדש, ולהגיע אל חג השבועות כשהיא מוכנה לקבל את התורה לא כעול חיצוני, אלא כחלק מעצמותה.

נבוא כעת אל השלב שבו אנו אוספים את כל האורות והמסקנות לכדי מצפן פנימי, כלי שיוכל להנחות אותנו בנפתולי החיים ולכוון את הלב אל השמים, מתוך הבנה שהמדבר אינו רק מקום גיאוגרפי אלא המרחב הנפשי שבו האדם זוכה להכיר את האמת. הרמח"ל, (מסילת ישרים פרק י"א), ביאר כי יסוד הכל הוא ענווה, שכן הענווה היא הדרך שבה האדם מפנה את המקום בנפשו להשראת השכינה. המדבר, בהיותו שממה, מורה לנו כי הענווה אינה השפלה עצמית אלא תודעת אמת, שבה האדם מכיר בכך שכל קיומו וכל כישורונותיו הם פיקדון מאת השם יתברך, ואין לו במה להתגאות, כי אם בחסד הבורא עליו. מצפן זה מכונן את האדם להשתמש בכוחותיו לא לצרכי עצמו ולכבודו, אלא להאדרת שם שמים ולהטבת הבריות, שכן זהו תכליתו של כל נברא.

השפת אמת, (פרשת במדבר), חידש כי כוחו של המדבר הוא בכך שבו אין שום דבר המסיח את הדעת מן האמת, ועל כן שם ניתן להתחיל מחדש, בראשית, כאילו לא היה עבר. המצפן הפנימי הנבנה מתוך תודעה זו מאפשר לאדם להתחיל את יומו ואת מעשיו מתוך נקודת מוצא של טהרה, בלי להיגרר אחר טעויות העבר או אחר דעות קדומות שספג ביישוב, אלא מתוך הקשבה לצו הפנימי המבקש לעשות את רצון הבורא בשלמות, בכל רגע מחדש.

החפץ חיים, (שמירת הלשון), ביאר כי שמירת הפה והמחשבה הם המדבר של הנפש, שבו אדם בונה גבולות סביב עולמו הפנימי כדי שלא יחדרו אליו זרות ורעשים. כשם שעם ישראל במדבר היה מוקף בדגלים ובגבולות סביב המשכן, כך האדם נדרש להציב גדרות סביב ליבו וסביב דבריו, כדי לשמור על האור שנכנס אליו ביום קבלת התורה. זהו המצפן המעשי: לדעת מה ראוי להיכנס אל היכל הנפש ומה ראוי להישאר בחוץ, כדי שהלב יישאר מקדש מעט הראוי להשראת שכינה.

סוד המצפן הפנימי הזה הוא הידיעה כי התורה אינה ניתנת לאדם המלא בעצמו, אלא לאדם המדמה עצמו למדבר. כאשר האדם מבין שאין לו שום בעלות על האמת, הוא הופך לצינור, למקום שדרכו עובר השפע האלוהי. העבודה המוסרית שלנו היא לתרגל את הריקנות הזו, את ההתבטלות הזו, בכל החלטה ופעולה, מתוך הכרה שכל צעד שלנו הוא בתוך מדבר החיים, שבו רק השם יתברך מנחה אותנו, וכל השאר הוא רק תפאורה מתחלפת. זוהי ההכנה הנשגבת ביותר לחג השבועות, שבו אנו מקבלים עלינו את עול התורה מתוך לב פתוח וטהור, כלי קיבול מוכן ומזומן לאור החדש שיורד לעולם.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: המדבר אינו נוף רחוק, אלא הזמנה חיה בכל רגע. עיקר העניין הוא הכרת האמת הפשוטה: הפיכת הלב למדבר אינה בריחה מן העולם, אלא יציאת משמעות עמוקה אל תוכו. הדרך לקבלת התורה אינה נמדדת בניתוק מן המציאות, אלא במידת הפינוי שאנו עושים בנפשנו כדי להכיל את דבר ה'. כשאדם מבין שביטול עבודתו ומשפחתו הם רק כלים שניתנו לו מיד הבורא, הוא מפסיק להיאבק על הבעלות עליהם, ומתוך כך הוא הופך את שגרת יומו למדבר קדוש שבו השכינה יכולה לשכון.

וללא הישגים. ברגעים אלו, אנו משחזרים את מעמד המדבר, את התחושה שאין לנו דבר מלבד הרצון להידבק בבורא. זוהי הכנה יומיומית לחג, שבה אנו מכשירים את הלב להיות אכסניה לתורה, לא מתוך מאמץ כביר וחיצוני, אלא מתוך פנימיות רגועה ומוזמנה.

עיקר העניין: החיבור בין המדבר לבין מתן התורה אינו מקרי, הוא היסוד לכל צמיחה רוחנית. כדי לקבל את האור הנצחי, עלינו ללמוד את אמנות הפנינו – היכולת להשיל את האחידה המדומיינת שלנו בחיים ולהבין שאנו רק אורחים בעולם. כאשר אדם עוצר את מירוץ הבעלות, מוותר על הגאווה, ומפנה את נפשו מכל רעש חיצוני, הוא מגלה כי דווקא בריקנות הזו טמונה מלאות אינסופית. השממה החיצונית הופכת לגן פורח של חכמה, והלב הופך למדבר שבו השכינה חונה ומדברת. זוהי הקריאה הנצחית של פרשת במדבר: אל תחפשו את ה' בתוך המולת ההישגים, אלא בתוך השקט שבו האדם מוכן להפסיק להיות בעל הבית, ולהפוך למקום פנוי עבור קולו של הבורא, ובכך לזכות בתורה במתנה בכל שנה מחדש.

מאדם שמבקש כסף מכל משתתף שמגיע ושומע משום גזל?

רבנו שלמה אפרים מלונטשיץ בספרו כלי יקר (משלי ו, ל) מחדש וכותב כי יש הבדל בין מי שגונב ממון לבין מי שגונב חכמה, שהרי בחכמה זה נהנה וזה אינו חסר, ולכן הקפידה על "גניבת דעת" כזו היא פחותה בהרבה. **נרד כעת אל עומקי ים התלמוד, אל המקום שבו גלי ההלכה והאגדה מתמזגים לדמות אחת מופלאה של מסירות נפש, ונבקש לדלות את פניני דבריהם של התנאים והאמוראים אשר העמידו את היסוד למותר והאסור בעמידה מאחורי הפרגוד של דברי אלוהים חיים.** בגמרא במסכת יומא (דף ל"ה ע"ב) מובא הסיפור המרעיד על הלל הזקן, שבאותה עת היה עני מרוד ולא היה בידו ממון לשלם לשומר בית המדרש כדי לשמוע את דרשתם של שמעיה ואבטליון. הגמרא מספרת: עלה ונתלה וישב על פי ארובה כדי שישמע דברי אלוהים חיים מפי שמעיה ואבטליון. באותה שעה ירד שלג מן השמים וכיסהו. הנה לפנינו המקור הראשוני והעמוק ביותר להנהגה של "התגנבות" למקום לימוד; הלל הזקן אינו נמנע מלשמוע את התורה למרות הדרישה הכספית של השומר, ומסירותו זו הפכה למופת לדורות עד שאמרו חז"ל "הלל מחייב את העניים".

בתוספתא במסכת בבא קמא (פרק ז הלכה יג) מובא יסוד מוסרי נוקב: המתגנב מאחורי חברו והולך ושונה פרקו, אעפ"י שנקרא גנב זוכה לעצמו, שנאמר "לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב", סוף שמתמנה פרנס על הציבור ומוכה את הרבים. חז"ל מעניקים כאן "תעודת הכשר" רוחנית לאותו אדם שצמאו לתורה דוחק בו לעקוף את המחסומים הממוניים, ורואים בכך סימן למנהיגות עתידית.

בגמרא במסכת פסחים (דף ס"ו ע"א) מתואר כיצד עלה הלל הזקן ונתמנה לנשיא על ישראל לאחר שהשיב לבני בתירה בעניין קרבן פסח שחל להיות בשבת. הקשר שבין התגנבותו לארובה לבין עלייתו לנשיאות מלמדנו כי החכמה ש"נגנבה" במסירות נפש היא זו שבסופו של דבר הופכת לקניין הציבור כולו.

בתלמוד ירושלמי במסכת נדרים (פרק ד הלכה ג) הובא העיקרון שדברי תורה הם הפקר, וכמו המדבר שאין עליו בעלות, כך גם קולו של החכם המדבר ברבים אינו יכול להיות מוגדר כנכס פרטי המונע מאחרים להטות אוזן מבחוץ. יסוד זה מחזק את הסברה כי אין גול בשמיעה בעלמא, שכן המדבר אינו חסר דבר משמיעתו של זה העומד מאחורי הכותל.

נפסע כעת אל בין עמודי האש של רבותינו הראשונים, אשר ברוח בינתם דלו ממעמקי הסוגיה את גדרי הממון והקניין, והשיבו לשאלה האם יש בעלות על קולו של אדם וכיצד נתפס מעשהו של הלל הזקן במאזני משפט התורה. רבינו שלמה יצחקי בפירושו רש"י (יומא לה, ב) כתב וביאר על מעשהו של הלל: כדי שישמע דברי אלוהים חיים, ולא היה לו במה לפרוע לשומר הפתח.

היישום המעשי של יסוד זה מתחיל בשינוי התדר של ההקשבה. בתוך דיאלוגים מורכבים בבית או במקום העבודה, אנו נוטים לעמוד על שלנו, להחזיק בדעותינו כבקניין פרטי, ולהשיב מלחמה כדי לשמר את הכבוד. אדם המאמץ את מידת המדבר לומד להניח את הידיעה שלו לרגע, להקשיב באמת לזולת, ולתת מקום לדעות אחרות לצמוח. זוהי ההקרבה של האנו לטובת האמת, והיא המפתח ליצירת מרחב שבו דברי תורה יכולים להישמע ולא רק להישמע אלא להשפיע.

במישור ההתמודדות עם קשיים, המדבר מלמד אותנו להשליך את ייבנו על ה'. פעמים רבות אנו חשים עומס אדיר תחת נטל הפרנסה והדאגות, כי אנו סבורים שאנחנו הם האחראים הבלעדיים על התוצאות. ההבנה שאנו נמצאים במדבר, שבו הכל הוא הפקר וכל כולו תלוי בהשגחה עליונה, מאפשרת לנו לפעול בשלוות נפש. אנו עושים את ההשתדלות הנדרשת, אך את התוצאות אנו מותירים בביטחון מוחלט בידי מי שזן ומפרנס לכל. זהו שקט פנימי שלא ניתן להשיג בשום דרך אחרת, והוא שמאפשר לנו להגיע לחג השבועות כשאנו זכים ומוכנים לאור האלוקי.

כדי ליישם זאת, עלינו לבנות לעצמנו איים של שקט בתוך המולת היום. רגע אחד ביום של התבוננות, שבו אנו מניחים את כל העיסוקים, את כל הבעלות על המעשים שלנו, ועומדים לפני הקדוש ברוך הוא כפי שאנו, ללא תארים

האם מותר לעמוד מאחורי בית המדרש ולהקשיב לדרשה

בלב ליבו של עולם התורה, אל מול שעריו הנעולים של בית המדרש, ניצב לו יהודי שכיסו ריק אך נשמתו בוערת בצימאון אדיר לדבר ה'. הוא אינו מבקש לתפוס מקום של כבוד בספסלים הקדמיים, ואף אינו חפץ ליהנות מאורו של הנר או מנוחות המושב; כל רצונו הוא רק להטות אוזן מעבר לכותל, לגנוב רגע של נצח מפי הדרשן המבקש שכר מכל שומעיו. כאן מתעוררת סערה מוסרית והלכתית עזה: האם הקשבה זו, הנעשית בניגוד לרצונו המפורש של המלמד המבקש להפוך את תורתו לקרדום לחפור בו, נחשבת כגולה חמורה? האם מותר לאדם "לגנוב" את דעת רבו כאשר ידו אינה משגת לשלם, או שמא גבולות הממון חוצצים גם בפני קדושת המילים? השאלה מהדהדת מדפי ההיסטוריה, מדמותו המרעידה של הלל הזקן על הגג המכוסה שלג, ותובעת מאיתנו לברר את גדרי הבעלות על חכמת האלוקים אל מול דרישת הממון האנושית.

נפנה כעת מבטנו אל עבר הכתובים, אל אותן אותיות פורחות באוויר המהוות את שורש היניקה של התורה כולה, ונבקש לדלות מהן את המקור האלוקי לאותו מתח עדין שבין החובה להשיג את התורה לבין האיסור לסחור בה. "לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב" (משלי ו, ל) פסוק זה, שנאמר ברוח קודשו של שלמה המלך, החכם מכל אדם, מהווה את התשתית המוסרית וההלכתית לכל הסוגיה. יש כאן לימוד זכות עצום על מי שגונב מחמת רעבון, וחז"ל ברוח קודשם העתיקו את הדברים מרעבון של לחם לרעבון של רוח.

רש"י (משלי ו, ל) מפרש וכותב: לא יבוזו לגנב, רבותינו דרשוהו בתלמיד חכם המתגנב ולומד תורה מאחורי חבריו. הנה רש"י מגלה לנו כי ישנה "גניבה" שאינה מעוררת בוז, אלא אדרבה, היא מעידה על רעבון קדוש שאינו מוצא מנוח אלא בדבר ה'.

רבנו חיים בן עטר האור החיים הקדוש (דברים ד, ה) מבאר בדרכו הנשגבת את הפסוק "ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר ציוני ה'", וכותב כי התורה היא נחלה לכל ישראל, ואין היא קניין פרטי שיכול אדם לנעול בפני חברו. הוא מחדד כי הלימוד בחינם הוא היסוד המאפשר לכל נפש מישראל לדבוק באלוקים ללא מחיצה של ממון.

רבנו אברהם אבן עזרא (משלי ו, ל) מפרש וכותב: כי ירעב, רעבון הנפש להבין האמת. האבן עזרא רואה ברעבון זה כוח המניע את האדם לפעול לעיתים מחוץ לשורת הדין הרגילה, כיוון שאין רעב קשה מרעבון הדעת.

רבנו עובדיה ספורנו (משלי ו, ל) מבאר וכותב: לא יבוזו לגנב, אף על פי שעשה שלא כהוגן, מכל מקום כוונתו רצויה להחיות נפשו. הוא מלמדנו כי במבט המוסרי, הכוונה הפנימית של הלומד הצמא מצילה אותו מהגנאי הנלווה למעשה הגניבה הרגיל.

רש"י מדגיש כי המניע של הלל היה דבקות ב"דברי אלוהים חיים", ומשתמע מדבריו שערכם הנשגב של הדברים הוא זה שדחק את המניעה הממונית הצדדית של שומר הפתח, שכן דברי אלוהים אינם יכולים להיות נתונים במצור.

רבינו משה בן מימון, הרמב"ם, בספרו יד החזקה (הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ט) כתב וחידש כי הלל הזקן היה עני ביותר והיה משתכר בטרפציק אחד בכל יום, וחציו נותן לשומר בית המדרש וחציו לפרנסתו. מדברי הרמב"ם עולה כי התשלום לשומר לא היה על "קניית החכמה" אלא על הוצאות החזקת בית המדרש, וממילא כשהלל שמע מהגג, הוא לא נהנה משירותי בית המדרש הגשמיים ולכן לא היה בכך משום גול כלל.

רבינו אשר, הרא"ש, בפירושו למסכת בבא קמא (פרק ז) ביאר וכתב בעניין המתנגב אחר חברו ושונה פרקו, כי אף על פי שנקרא גנב, אין כאן איסור גול ממש משום ש"זה נהנה וזה לא חסר". הרא"ש מבהיר כי החכמה אינה מתמעטת כאשר אחרים שומעים אותה, ולכן הקפידה של המלמד במקרה כזה נחשבת למידת סדום, שאין חוששים לה במקום שבו יהודי רעב לדבר ה'.

רבינו ניסים, הר"ן, בחידושו למסכת נדרים (דף לו ע"א) פירש וביאר כי כל מקום שהתורה אמרה "קנה", הכוונה היא שהתלמיד מחויב להשיג את התורה בכל דרך, ואם המלמד נועל את הדלת שלא כדין, רשאי התלמיד לעקוף את המנעול. לשיטתו, המלמד המבקש שכר עבור עצם השמיעה עובר על "מה אני בחינם", וממילא אין לו בעלות חוקית למנוע את השמיעה ממי שאינו משלם.

רבינו מנחם המאירי בספרו בית הבחירה (יומא לה, ב) כתב וביאר כי מעשה הלל בא ללמדנו שאין שום מניעה בעולם שיכולה לע"פני הרצון ללמוד. המאירי רואה בסיפור זה הוראה מוסרית לפיה הקניין הרוחני אינו כפוף לכללי הקניין הגשמי, ומי ששומע מבחוץ אינו גוזל דבר, אלא אדרבה, הוא מקיים את תכלית בריאת החכמה – שתישמע ותתפשט.

נעבור כעת אל היכליהם של רבותינו גדולי האחרונים, אשר במאזני משפטים שקלו את גדרי הממון והאיסור בסוגיה זו, וביקשו להכריע האם יש ממש בטענת הגול כאשר מדובר בשמיעת דברי תורה מן החוץ.

בספר שו"ת עמק הלכה (חלק ב' סימן כ"ח) הקשה המחבר קושיה נוקבת: אם נניח שהשכר ששולם לשומר בית המדרש בימי שמעיה ואבטליון היה בעבור עצם הזכות לשמוע את הדרשות, הרי שומר בית המדרש בוודאי לא פעל על דעת עצמו כגובה מכס, אלא נצטווה מפי שמעיה ואבטליון שלא להניח לאיש להיכנס ללא תשלום. אם כן, נשאלת השאלה כיצד הותר להלל הזקן לעלות על הגג ולהקשיב לדבריהם בניגוד לרצונם המפורש? הרי לכאורה יש כאן חשש גזילה.

בשו"ת עמק הלכה (שם) כתב וביאר תירוץ המבוסס על דברי רבנו יהושע פלק בספרו מאירת עיניים על השולחן ערוך, הוא הש"ך (חו"מ סימן רצ"ב). הש"ך פסק כי במקום שבו החפץ אינו מתקלקל כלל, מותר להעתיק ממנו אפילו אם בעליו מקפיד על כך. מכאן למד בעל עמק הלכה כי למידה ושמיעה דינן כהעתקה; כיוון שהדרשן אינו מפסיד דבר מקולו והתורה אינה "מתקלקלת" או מתמעטת בשל כך שמישהו נוסף שומע אותה מן החוץ, הרי שמותר לשמוע גם כשיש הקפדה מצד המלמד, משום שנאמר "אל יבוזו לגנב".

עוד הוסיף וחידש בשו"ת עמק הלכה (שם) כי ייתכן וזהו הרמז בדברי חז"ל בתוספתא במסכת בבא קמא (פרק ז' הלכה יג) שהביא הש"ך, האומרת שהמתנגב אחר חברו ושונה פרקו זוכה לעצמו. הוא מבאר כי במאמר זה רמזו חכמים על הלל הזקן עצמו, שהיה מתנגב לשמוע דברי אלוהים חיים, ודווקא מכוח אותה "גניבה" של מסירות נפש זכה בסופו של דבר להתמנות לפרנס על הציבור, כפי שמבואר במסכת פסחים.

רבנו אברהם אבלי הלוי גומבינר בספרו זית רענן על הילקוט שמעוני (פרשת משפטים רמז שמ"ג) פירש וביאר אף הוא את דברי התוספתא בדרך זו. הוא

כתב וחידש כי לא מדובר כאן במי שגונב חידושי תורה ומשמיעם בשמו, אלא בתלמיד שחברו אינו רוצה ללמד אותו בחינם, והוא מתנגב מאחורי הגדר לשמוע את דברי התורה. על כך נאמר שסופו לשלם שבעתים – בכך שהוא עצמו יזכה ללמד לאחרים ולהפיץ את התורה שקנה במסירות.

בשו"ת עמק הלכה (שם בהערה) העלה צד נוסף לתירוץ וביאר כי ייתכן ששמעיה ואבטליון לא הקפידו כלל על מי ששומע מן החוץ. הקפדתם הייתה רק על היושבים בפנים, שכן המקום בבית המדרש מוגבל, ואם המקום מלא, אין להם עניין למנוע ממי שנמצא בחוץ להפיק תועלת מהקול המדהדד מעבר לכתלים, שכן בזה "זה נהנה וזה אינו חסר" באופן מוחלט.

נפנה כעת אל היכליהם של מאורי הדורות האחרונים ופוסקי זמננו, אשר העמיקו חקר בדמותו של הלל על הגג ובגדרי "גול דברים" ו"גול חכמה", וביקשו להתוות את קו הגבול שבין זכות המלמד על עמלו לבין זכות התלמיד לשתות ממי התורה.

רבינו ישראל מאיר הכהן, הכהן הגדול מאחיו בספרו חפץ חיים (הלכות רכילות כלל ט) כתב וביאר כי אין לאדם רשות למנוע מחברו לשמוע דברי תורה, ואפילו אם הוא מקפיד על כך, אין הקפדתו נחשבת. הוא מביא את היסוד שבתורה אין בעלות ממונית המאפשרת "לסגור" את השמיעה בפני המבקשים לדעת את דבר ה', ובכך הוא מחזק את דברי העמק הלכה שיותר לשמוע מן הצד.

מו"ר הגר"א וייס בשיעוריו (מנחת אשר על מסכת יומא) העמיק בסיפורו של הלל וביאר כי התשלום לשומר הפתח היה "דמי כניסה" לצורך אחזקת המקום, ולא "דמי שמיעה" של התורה עצמה. הוא חידש וביאר כי מאחר שהתורה היא הפקר, המלמד אינו יכול לאסור את ההנאה מקולו על מי שנמצא ברשות הרבים. לשיטתו, גדר "זה נהנה וזה לא חסר" חל כאן במלוא עוצמתו, שכן הקול יוצא לחוץ מאליו ואין המלמד מפסיד דבר משמיעת העומד מאחורי הכותל.

הראשל"צ רבנו הגר"י יוסף בחיבורו עין יצחק (כללי גול וזכויות יוצרים) כתב וחידש כי יש להבחין בין שימוש בנכס פיזי של השני לבין הנאה מדבר רוחני שאינו מחסר את הבעלים. הוא מבאר כי מי שעומד מחוץ לבית המדרש אינו משתמש בכיסאות, בתאורה או במיזוג האוויר שעליהם שילמו המשתתפים, ולכן אין עליו שום חובת תשלום מדין נהנה. הוא הוסיף וביאר כי מעשה הלל הוא בניין אב לכל מי שידו אינה משגת, שמותר לו להשיג את התורה בכל דרך שאינה גורמת חסרון ממשי למלמד.

מו"ר הגרש"ה וואזנר בספרו שו"ת שבט הלוי (חלק ד סימן קצו) דן בעניין זכויות יוצרים והעתקת דברי תורה, וכתב וביאר כי אף שבאופן כללי יש להקפיד על רצון הבעלים, הרי שבלימוד תורה קיים הכלל של "קנאת סופרים תרבה חכמה". הוא פסק כי במקום שבו אדם מבקש ללמוד לעצמו ואינו גורם להפסד ממון למלמד (כגון שאינו תופס מקום של תלמיד המשלם), אין בזה משום גול כלל, והביא ראייה מהתוספתא שהזכרנו בעניין המתנגב אחר חברו.

מתוך בירור דברי רבותינו האחרונים ופוסקי דורנו, אנו דולים כעת את הפנינים המעשיות המאירות את נתיב ההנהגה בבית המדרש ומחוצה לו, ובוחנים כיצד ההבחנה שבין גול ממון לגניבת חכמה באה לידי ביטוי במציאות חיינו.

הנפקא מינה הראשונה והבולטת ביותר נוגעת לשאלת השימוש במשאבי המקום. כפי שעולה מדברי הרמב"ם והגר"א וייס, כל ההיתר לעמוד מאחורי הכותל ולהקשיב נאמר דווקא כאשר השומע אינו נהנה מהתנאים הגשמיים של המקום. מכאן עולה הוראה למעשה: אדם המבקש לשמוע דרשה ללא תשלום רשאי לעשות זאת רק אם הוא נשאר מחוץ למבנה. אם נכנס פנימה והתיישב על כיסא, נהנה ממזיג האוויר או השתמש בתאורה, הרי שגם אם אין גול בעצם השמיעה, יש כאן משום גול של הנאה משירותי המקום שנועדו למשלמים בלבד.

נפקא מינה נוספת עולה בעניין הקלטת שיעורים או צפייה בשידורים חיים ללא רשות. לפי יסודו של בעל עמק הלכה, המבוסס על הש"ך, במקום שבו החפץ אינו מתקלקל והבעלים אינם חסרים דבר, מותר "להעתיק". מכאן ניתן ללמוד כי מי שמקשיב לשיעור תורה דרך הרדיו או האינטרנט במקום

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידושים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

אותנו כי כאשר הנפש רעבה לדבר ה', שום מחסום גשמי – בין אם הוא דלת נעולה ובין אם הוא דרישה ממונית שאין ביד האדם לע"ב – אינו יכול לעצור את הדביקות. המחשבה היהודית רואה בצמא זה את המפתח לקניין התורה; לא הכסף הוא שקונה את החכמה, אלא המסירות והרצון העז. האמונה כאן היא הידיעה שהתורה היא חמצן לנשמה, וכפי שאדם לא

יותר על נשימתו בשל קושי כספי, כך אין הוא יכול לוותר על לימודו.

בהנהגת האדם עם עצמו, הסוגיה הזו בונה בתוכנו קומה של עזות דקדושה. לעיתים אנו מרגישים שסגרו בפנינו את הדלת – אם בשל חוסר יכולת כלכלית, אם בשל חוסר התאמה חברתית ואם בשל קשיים אחרים. הלל מלמד אותנו שהאמת שייכת למי שרוצה בה באמת. הנהגת ה"התגנבות" הרוחנית הזו היא בעצם הצהרה של ענווה ושפלות רוח מחד, אך של תעוזה בלתי מתפשרת מאידך. האדם לומד לא להיעלב מן השומר שבדלת ולא להרים ידיים מול המניעות, אלא למצוא את ה"ארובה" הפרטית שלו, את הדרך העקיפה שדרכה יוכל לינוק מן הקדושה.

יתרה מכך, הסוגיה נוגעת ביחסנו אל ה"גבולות" בחיים. המבט המחשבתי על "לא יבזו לגנב" מלמד אותנו לדון לכף זכות את אלו המבקשים את הטוב בדרכים לא קונבנציונליות. האמונה בהשגחה מלמדת שפעמים רבות המניעות מוצבות בפנינו רק כדי לבחון כמה אנו באמת חפצים בדבר. מי שזוכה לשמוע את קול ה' מבעד לכתלים, מפתח שמיעה דקה ופנימית יותר; הוא לומד להקשיב לאמת גם כשהיא אינה מוגשת לו על מגש של כסף בתוך אולם ממוזג. הנהגה זו מזקקת בנפש את ההכרה שהקשר עם הבורא ועם תורתו הוא אישי ובלתי תלוי, והוא נמצא מעבר לכל סחר ומכר אנושי.

נעמוד כעת נכחו של המצפן המוסרי המזדקק מתוך דמותו של הלל על הגג ומתוך דינוי הפוסקים בגדרי הבעלות על הרוח. המצפן הזה אינו עוסק רק בשאלה המשפטית של גזל, אלא הוא תובע מאתנו לבחון את טוהר המניעים שלנו ואת האחריות המוסרית הכרוכה בבקשת האמת.

הנדבך הראשון במצפן המוסרי הוא ההבחנה בין זכות לבין חובה. מוסר התורה מלמדנו כי אף שהמלמד רשאי לבקש שכר על טרחתו ועל אחזקת המקום, אין לו רשות מוסרית לנעול את שערי החכמה בפני הצמאים לה. המצפן המוסרי מורה לנו כי במקום שבו הממון הופך למחסום בפני הרוח, ישנה הצדקה מוסרית לעקוף את המחסום הזה. זוהי קריאה למלמדים ולמנהיגים לבחון תמיד האם דרישותיהם הכלכליות אינן מונעות מאור התורה להגיע אל אלו הזקוקים לו ביותר. המוסר הנלמד כאן הוא מוסר של חסד ופתיחות, המעדיף את ריבוי הדעת על פני הקפדה ממונית צרה במקום שבו אין חסרון ממשי.

מצד הלומד, המצפן המוסרי בונה קומה של מסירות נפש ויושר פנימי. ההיתר "להתגנב" ולשמוע אינו היתר להפקרות או לזלזול ברכוש הזולת. המצפן הזה מכונן אותנו להבנה כי ה"גניבה" של הלל הייתה מוצדקת רק משום שנבעה מרעבון רוחני אמיתי ומחוסר יכולת כלכלית מוחלטת. המוסר תובע מאיתנו כנות: האם אנו מנסים לחסוך כסף על חשבון המלמד מתוך קמצנות, או שמא אנו באמת נמצאים במצב שבו רק העמידה מאחורי הכותל מאפשרת לנו לינוק מן האמת? המצפן הזה דורש מהאדם להיות דיין של עצמו ולפעול מתוך יראת שמיים וטהרת הלב.

יתרה מכך, המצפן המוסרי מעמיד את ערך "אל יבזו לגנב" כעיקרון של תיקון חברתי. החברה נדרשת להביט בעין טובה על אלו הדוחקים את השעה כדי ללמוד. המוסר היהודי מלמד אותנו שלא לבזות את העניי המבקש דעת בדרכים עקיפות, אלא להעריך את עוצמת רצונו. המצפן הזה מכונן אותנו לבניית חברה שבה הערך העליון הוא הצמיחה הרוחנית, חברה שבה שערי בית המדרש, גם אם הם דורשים שכר לכתחילה, נותרים במישור המהותי פתוחים לכל מבקש ה'.

בסופו של דבר, המצפן המוסרי הנבנה כאן מעמיד את האחריות על כתפי הלומד המקבל בחינם; כפי שביאר הויתר רענן, החוב המוסרי שלו הוא לשלם

שבו נדרש תשלום עבור הכניסה הפיזית, אינו עובר על איסור גזל, שכן הוא אינו תופס מקום של אדם אחר ואינו מחסר מהמרצה דבר מקולו ומחכמתו. עם זאת, המצפן המוסרי מחייב לבחון האם ההפצה החינמית גורמת להפסד הכנסה ממשי למרצה, שאז יש מקום להחמיר מדין "יורד לאומנות חברו".

עוד נפקא מינה עולה מדברי הויתר רענן בעניין "שבעתיים ישלם". התורה מתירה את ה"גניבה" הזו בתנאי שהיא מביאה לתוצאה של ריבוי תורה. אדם ששומע דברי תורה מן הצד, עליו לקבל על עצמו אחריות מוסרית: להפוך את הידע הזה לכוח חיובי בעולם. הנפקא מינה למעשה היא שתלמיד כזה חייב להקפיד לומר דבר בשם אומרו ולחלוק את החכמה עם אחרים, ובכך הוא "משלם" את חובו המוסרי כלפי המלמד שביקש שכר ולא קיבל.

לבסוף, נפקא מינה חשובה נוגעת ליחס של המלמד כלפי ה"מתגנבים". לאור דברי התוספתא והחפץ חיים, מלמד תורה צריך לדעת שאין לו בעלות מוחלטת על קולו ברשות הרבים. נפקא מינה למעשה למרצים ודרשנים: אין טעם או רשות להקפיד על מי שמקשיב מבחוץ או דרך החלון. אדרבה, עליהם לשמוח בכך שדבריהם מהדהדים רחוק יותר, ולהבין שחלק מהשליחות של מנחיל תורה היא הידיעה שהאמת סופה לפרוץ גדרות ולמלא את נפש הרעבים לה'.

נשתהה לרגע אל מול דמותו של הלל הקפוא על הגג, ונסה לחשוף את עומק המחשבה הטמון במפגש שבין חומת הממון לבין פריצת הרוח, בין רשות היחיד של המלמד לרשות הרבים של השכינה.

שורש העניין טמון בהבנה שהתורה היא "מורשה קהילת יעקב" – ירושה ששייכת לכל אחד ואחד מישראל עוד בטרם בא לעולם. כאשר אדם מבקש שכר על דברי תורה, הוא מציב גבול אנושי במקום שבו הבורא העניק חירות מוחלטת. הרעיון של "המתגנב מאחורי חברו" אינו עוסק בגניבה רגילה, אלא בתביעה של הבן על נחלת אבותיו. התורה מלמדת אותנו כאן שהאמת אינה יכולה להיות "כלואה" בתוך כותלי בית מדרש שגובה דמי כניסה. קולו של הדרשן, ברגע שהוא יוצא לחלל העולם, הופך להיות חלק מאווירה של ארץ ישראל המככים, ואין לאיש כוח לעצור את התפשטות האור בטענות של קניין פרטי.

העומק הרעיוני שבתירוצו של העמק הלכה, המדמה שמיעה להעתקת ספר שאינו מתקלקל, חושף בפנינו מבט נשגב על מהותה של החכמה. בניגוד לחומר, שבו הנתנה לאחר מחסרת מהבעלים, בעולם הרוח ככל שמרבים לשמוע ולהשמיע, החכמה רק מתרבה ומתעלה. זהו סודו של "זה נהנה וזה אינו חסר" – האדם שעומד בחוץ ומקשיב אינו גוזל את המלמד, אלא הוא בעצם מוציא מן הכוח אל הפועל את תכלית הדיבור של המלמד. אם המלמד מקפיד, אין זו הקפדה ממונית צודקת, אלא "מידת סדום" המבקשת למנוע טוב מן הזולת במקום שאין בו חסרון לממון.

יתרה מכך, דברי הויתר רענן על כך שמי שגונב חכמה סופו שמשלם שבעתיים על ידי זיכוי הרבים, מגלים לנו את מושג ה"אחריות של החכמה". הגניבה הזו אינה מעשה של אנוכיות, אלא מעשה של בנייה. מי שמוכן לסבול את קור השלג על הגג או את חוסר הנוחות שבעמידה מאחורי הגדר כדי לשמוע דברי אלוהים חיים, מעיד על כך שהתורה עבורו היא חיים ממש. התשלום שלו לחברה יהיה בהפצת האור הלאה. כאן אנו למדים שהקניין האמיתי על התורה אינו נקנה במעות, אלא בעמל ובמסירות נפש, ומי שמוסר נפשו על התורה – היא הופכת להיות שלו בזכות ולא בחסד.

בסופו של דבר, הרעיון העולה הוא שהאמת היא נחלת הכלל, וכל ניסיון לגדר אותה במחיצות של ממון סופו להיכשל אל מול הצמא האנושי הבלתי נשלט לדבר ה'. הלל על הגג הוא הסמל לכך שהרוח תמיד תמצא פרצה בארובה כדי להאיר את הלבבות המחפשים.

נשלח כעת את מבטנו פנימה אל נבכי הלב, אל המקום שבו האמונה והנהגת האדם עומדות למבחן אל מול חומות של קושי ומניעה, ונבקש להבין מה מבקש הלל שעל הגג ללמד את נשמתו על עוצמתו של הרצון ועל גבולות המחויבות לאמת.

הסוגיה של שמיעת דברי תורה מן החוץ חושפת את אחד הכוחות העוצמתיים ביותר בנפש: כוח הצמא. הלל הזקן, בעלותו על הגג בקור המקפיא, מלמד

עיקר העניין: השאלה האם מותר להאזין לדרשה מן החוץ כאשר המלמד דורש שכר לכל שומע, מובילה אותנו לבידור עומק קניין בדברי תורה. בלב הסוגיה עומד מעשהו המרעיד של הלל הזקן (יומא ל"ה ע"ב), שעלה לגג בית המדרש כדי לשמוע דברי אלוהים חיים מפי שמעיה ואבטליון כשלא היה בידו לשלם לשומר הפתח. בספר שו"ת עמק הלכה (חלק ב' סימן כ"ח) התחדש היסוד כי מאחר ששמיעה והבנה אינן מחסרות דבר מן המלמד ואינן מקלקלות את ה"חפץ" הרוחני, אין בהן משום גזל, בחינת זה נהנה וזה אינו חסר.

תמצית הדברים נשענת על דברי התוספתא (בבא קמא פרק ז' ה"ג) המלמדת כי המתגנב אחר חברו ושונה פרקו, אף שנקרא גנב, הרי הוא זוכה לעצמו וסופו שמתמנה פרס על הציבור. המגן אברהם בספרו זית רענן (ילקוט משפטים שמ"ג) מבאר כי מדובר בדיוק במקרה שבו המלמד אינו רוצה ללמד בחינם, והתלמיד גונב את השמיעה כדי למלא את רעבון נפשו. המסקנה העולה היא שהתורה בבסיסה היא מתנה חופשית לכל דורש, וכל עוד השומע מן החוץ אינו נהנה ממשאביו הגשמיים של המקום (כגון ישיבה בפנים או שימוש במיזוג), הרי שאין במעשהו משום גזל ממון. אדרבה, מסירותו זו היא המזכה אותו לקנות שכיתה בעולם הרוח ולהפוך במרוצת הימים למשפיע ומזכה הרבים.

"שבעתיים" על ידי העברת הטוב הלאה. המוסר אינו מסתיים בשמיעת השיעור, אלא הוא מתחיל ברגע שהתלמיד הופך את החכמה שקיבל לכלי להטבה עם העולם. זהו מצפן של נתינה חוזרת, ההופך את ה"גנב" של היום ל"פרנס" של המחר. מתוך המבט אל עבר הלל הזקן המוטל על גג בית המדרש, אנו דולים הדרכות מעשיות לחיינו, המלמדות אותנו כי הצימאון לרוח עומד מעל לכל מגבלה חומרית. ראשית, עלינו ללמוד את ערך הנחישות; כאשר אדם מזהה מקור של אמת וחיים, אל לו להניח למניעות טכניות או כספיות לרפות את ידיו, ועליו למצוא את הדרך היצירתית והמכובדת לינוק מאותו מקור. שנית, עלינו לאמץ הנהגה של עין טובה כלפי הזולת המבקש לצמוח; אם אנו מנהלים מוסד או מוסרים שיעור, עלינו לשמוח בכל מי שבוחר להאזין ולהפיק תועלת, גם אם אין בידו לשלם, ולהבין שריבוי האור הוא השכר האמיתי. שלישית, עלינו לזכור את חובת ה"תשלום" המוסרי – מי שזכה לקבל חכמה בדרכים של חסד, מחויב להפוך בעצמו למנחיל תורה לאחרים, ובכך להשיב את חובו לעולם. לבסוף, התובנה המזקקת היא שהתורה היא הפקר כמדבר, והיא שייכת למי שמוסר את נפשו עליה יותר מאשר למי שקונה אותה בממון.

"ותן חלקנו בתורתך"

זה התחיל כמעט בצנעה. עלון אחד, מודפס בפשטות, מחולק לשולחנות שבת. כמה רעיונות קצרים, כמה שאלות קצרצרות, פסקה של מחשבה ותובנה. לאט לאט מצאו דברי העלון את דרכם אל לבבות האנשים, אנשים נוספים בכל רחבי העולם לקחו יוזמה אישית, הדפיסו את העלון והפכו להיות מפצים באזור מגוריהם, מספר ישיבות בכל יום חמישי מדפיסים את דף השאלות לבחורים שצריכים לענות תשובות ולאחר שהם עונים תשובות, הבחורים מקבלים את כל החוברת השבועית מודפסת.

אנשים מספרים: העלון "גם לנשמה מגיע אוכל" שינה לנו את שולחן השבת, כל המשפחה מחכה לקרוא אותו. אחרים מעידים: למדנו את פרשת השבוע במשך עשרות שנים, ופתאום גילינו אותה מחדש.

יש שאמרו: העלון שינה לנו את צורת החשיבה, הוא התחיל להפעיל לנו את גלגלי המוח. ובכל שבוע נוסף עוד ניצוץ קטן. והנה שנים חלפו. העלון הלך וגדל. נוספו מדורים חדשים, נושאים מרתקים, הלכות מעשיות, דברי חיזוק, מחשבות לעומק. מאות עלונים נכתבו, אלפי עמודים הודפסו. הם נאספו בבית אב של תלמידי חכמים, בבתי כנסת, בבתים. דפי נייר פשוטים אך דיבוריים היו מלאים אור מחשבה ופלפול, ובעיקר דרך שונה מכל מה שהכרנו.

אחרי מסע של שנים עשרות אלפי שעות יגיעה ועבודה מאומצת כל האוצר הזה מתאגד לכדי יצירה אחת אדירה:

"גם לנשמה מגיע אוכל" בחמישה עשר כרכים מפוארים על פרשיות השבוע

סדרת ספרים שיחזיקו בין דפיהם את עמל השנים, את ההשראה ואת הרגעים שבהם עלון קטן הפך למגדל של תורה. אך יש עוד שלב במסע הזה והוא מזמין אותך: הספרים הללו לא נכתבים על נייר בלבד. הם נכתבים בזכות ובשותפות. הקדשה נצחית בכרך שלם, בפרשה מסוימת ביום היארצייט, או בפרק לעילוי נשמת יקירך היא הדרך שלך להיות חלק מן המסע. שמך ושם יקירך יחרטו בדפי תורה חיים, ויזכו להיקרא בכל מקום שבו יפתחו הספרים, בכל זמן שבו יילמדו. יש מי שמנציח בניין. יש מי שמקים גשר. אך יש מי שמקים דברי תורה וזוהי הנצחה שאין לה קץ. בכל בית, בכל שולחן, בכל שיעור יעמדו דבריך חיים, יוסיפו אור וזכות, וילוו את נשמות יקירך לעולם.

לפרטים נוספים סיוע להפצת העלון והקדשות: הרב יוסף ויצמן 052-8144488

היה שותף בזיכוי הרבים. קנה חלק נצחי בספרי התורה וקנה את עולמך. כל התרומות מוכרות במס לפי סעיף 46

תאומים סיאמיים האם נחשבים לאדם אחד או שנחשב שני בני אדם? הוכח מפרשת השבוע!

שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם לבית אבותם במספר שמות כל זכר לגלגלותם (במדבר א, ב)

רבינו שלמה יצחקי בפירוש רש"י (במדבר א, ב) מבאר וכותב על המילה "לגלגלותם" כי המניין נעשה על ידי שקלים, וכל אחד נותן בקע לגלגלות. רש"י מדגיש כי היחידה הקובעת את המניין היא הגולגולת, ובכך הוא מניח את התשתית לשאלה: מה יהיה הדין כאשר תחת גוף אחד נמצאות שתי גולגולות? האם המניין עוקב אחר הגוף או אחר הראש?

רבנו משה בן נחמן, הרמב"ן (במדבר א, ב) מפרש וחדש כי המניין לגלגולת נועד להבטיח שלא תהיה טעות, וכי כל אחד יעבור לפני משה ואהרן. הרמב"ן מבאר כי הראייה של המנהיג על "ראשו" של האדם היא המעניקה לו את המעמד במניין, ומכאן שהגולגולת היא הביטוי המובהק ביותר של אישיות האדם וחשיבותו לפני המקום.

רבינו בחיי בן אשר (במדבר א, ב) מבאר וכותב כי המילה "לגלגלותם" מרמזת על כך שכל נשמה מישראל חקוקה תחת כיסא הכבוד. הוא מחדש כי המניין אינו

דמיינו את המחנה העצום של בני ישראל במדבר, שורות שורות של שבטים, דגלים מתנופפים ברוח, וקולו של משה רבנו מהדהד בציווי האלוקי למנות את כל זכר לגלגלותם. והנה, בתוך המולת המניין, מתעוררת שאלה המרעידה את אמות הסיפים של ההגדרה האנושית: מה דינו של עובר שנולד עם שני ראשים? האם מולנו ניצבת נשמה אחת בגוף מורכב, או שמה שני בני אדם שנכפו לחיות בחיבור בל ינתק? זוהי אינה רק שאלה רפואית מודרנית על תאומים סיאמיים, אלא דרמה רוחנית והלכתית שראשיתה במדרש חז"ל, המשכה בחכמת שלמה המלך, ושיאה בפולמוס אדיר בין ענקי הדורות – מהחתם סופר ועד לשבט הלוי. כיצד מילה אחת קטנה בפרשתנו, "לגלגלותם", הופכת למפתח המכריע בפתרון התעלומה המרתקת הזו? אנו יוצאים למסע של בירור, שבו המדע פוגש את הנבואה, וההלכה מגדירה מחדש את גבולות האדם.

נפנה כעת אל פסוקי המקור בפרשתנו, שם נטבע המונח המלווה את המניין ואת בירור זהות היחיד, ונחזה כיצד מפרשי התורה דלו מתוך המילים הללו את יסודות הדין בשאלת ריבוי הפרצופים והגולגולות.

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

המציאות הזו נמנעת מצד הטבע, אלא שהיא דורשת הגדרה הלכתית ברורה – האם הם "בני אדם" כפי שאנו מכירים אותם, או בריה בפני עצמה.

נפנה כעת אל היכלי האחרונים ומאורי ההלכה, אשר בכוח פלפולם וידיעתם הרחבה הפכו כל מילה בפרשתנו לאבן בוחן בהגדרת האדם, ודנו בשאלה המרתקת של כפל הראשים מתוך מבט משפטי ותורני עמוק.

רבנו משה סופר בספרו שו"ת חתם סופר (יו"ד סימן רצ"ד) כתב וביאר את דברי הגאון רבי שמואל קראקוואר בספרו קול יהודה. הוא מביא את הדיקו המפעים מדוע במניין בני ישראל כתיב לגלגלותם, ואילו במניין שבט לוי לא נאמר לגלגלותם. החתם סופר מבהיר כי אילו היה נכתב לגלגלותם אצל הלויים, הנמנים מבין חודש, היינו טועים לחשוב שאם נולד לוי עם שני ראשים הוא נמנה כשניים. אולם בשאר השבטים, הנמנים מבין עשרים, לא היה חשש כזה כי סברו ש"טריפה אינה חיה", ומי שיש לו שני ראשים נחשב טריפה. אך החתם סופר דוחה זאת וחידש כי לפי הרשב"א יתרת חיה, ולכן הוא מסיק כי בפרשתנו נאמר לגלגלותם משום שבאותו מניין במדבר אכן היה אדם אחד בעל שני ראשים בתוך שבטי ישראל, והיה צורך להגדיר את מניינו.

רבנו יצחק חאגיז בספרו שו"ת הלכות קטנות (ח"א סימן רמה) ביאר ופירש את השאלה המעשית של תאומים המחוברים בגופם. הוא כתב וחידש כי המבחן המכריע הוא התגובה המשותפת; אם אחד מרגיש את כאבו של השני, הרי הם אדם אחד, ואם לאו – הרי הם שניים. פסק זה מהדהד את מבחן המים הרוותחים של שלמה המלך, ומניח יסוד רפואי-הלכתי המבחין בין חיבור גופני לבין אחדות הנפש.

רבינו יעקב ריישר בספרו שו"ת שבות יעקב (ח"א סימן סד) פירש וביאר את סוגיית פדיון הבן בתינוק בעל שני ראשים. הוא כתב וחידש כי אף שלעניין ממון התורה החמירה והצריכה עשרה סלעים מצד המניין הטכני של הגולגולות, הרי שבכל שאר ענייני התורה, כגון עדות, ירושה ומניין הקהל, נידון הוא כנפש אחת בלבד. לשיטתו, ריבוי הראשים הוא "יתירות" בגוף האדם ולא ריבוי של אישיות. רבנו יצחק שמעלקיש בספרו שו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סימן צט) מבאר וכתב בעניין זה, כשהוא דן בשאלות סבוכות של תאומים סיאמיים שהגיעו לגיל מצוות. הוא פירש וחידש כי השאלה המרכזית היא מספר הלבבות והמוחות; אם יש שני מוחות המנהלים שתי מערכות מחשבה נפרדות, יש מקום לראות בהם שתי נשמות השוכנות בגוף אחד, ובכך הוא מרחיב את הגדרת ה"גולגולת" מהמובן הפיזי למובן המחשבתי-נפשי.

בספר מרפסין איגרא על פרשת השבוע ביאר וחידש את הקשר שבין מניין הלויים למניין ישראל. הוא פירש כי הסיבה שלא נאמר לגלגלותם בלויים היא דווקא כדי שלא נטעה לחשוב שהם נמנים כשניים. הוא מדגיש כי למרות שבפדיון הבן משלמים עשרה סלעים, אין זה אומר שמדובר בשני בני אדם, אלא ב"בכור אחד שחשוב כתרין" לעניין כספי בלבד, אך במניין המבטא את מהות האדם וקדושתו – אדם אחד הוא.

נפנה כעת אל היכלי העיון של גדולי דורנו, אשר אל מול פלאי הרפואה והטכנולוגיה המודרנית המאפשרים לנתח ולהבין את המבנה המורכב של תאומים סיאמיים, שבו וצללו אל פסוקי התורה כדי להגדיר את מהות הנשמה והאדם.

מו"ר הגר"א וייס בשיעוריו (מנחת אשר על פרשת במדבר) כתב וביאר באריכות את השאלה המרתקת הזו מתוך מבט משפטי והלכתי מקיף. הוא מחדש כי יש להבחין בין ה"גוף" לבין ה"אדם". לשיטתו, למרות שהתורה תלתה את פדיון הבן בגולגולת, אין זה הופך את היצור לשני בני אדם. הוא פירש כי הגדרת "אדם" בהלכה נקבעת לפי השליטה המוחית והלבבית; אם מדובר בשני רצונות נפרדים ובשתי מערכות הכרה, הרי שיש כאן שתי נשמות השוכנות בתוך שותפות גופנית. הוא מדגיש כי המילה "לגלגלותם" בפרשתנו באה ללמדנו שהמניין מתייחס לפנימיות הנשקפת מן הפנים, ולא רק למסת הגוף.

מו"ר הגרש"ה וואזנר בספרו שו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן ריג) דן במקרה מעשי של תאומים המחוברים בחלק מגופם ושאלת הפרדתם. הוא ביאר וכתב כי כל אחד מהם נחשב לנפש חיה העומדת בפני עצמה, ואסור להקריב אחד למען השני. הוא מחדש כי עצם העובדה שכל אחד מהם יכול לקיים מצוות באופן

רק גשמי, אלא הוא מכון כנגד הגלגלת העליונה, ובכך הוא פותח פתח להבנה כי ריבוי גולגולות עשוי להורות על ריבוי נשמות, גם אם הן שוכנות בבית קיבול אחד.

רבינו עובדיה ספורנו (במדבר א, ב) מפרש וביאר כי המניין לגולגולת בא להורות על השוויון בין כל ישראל, שכל אחד נמנה כאחד. הספורנו מדגיש כי הגולגולת היא המכנה המשותף לכולם, ומכאן עולה השאלה המרתקת: האם אדם עם שתי גולגולות שובר את השוויון הזה ונחשב כמי שזכאי למעמד כפול במחנה ישראל? נצלול כעת אל מעמקי הסוגיות בש"ס, שם נחשפת התמודדות הישירה והמפעימה של חכמינו עם המציאות של אדם בעל שני ראשים, וכיצד הכרעותיהם משפיעות על הגדרת האישיות ההלכתית עד ימינו.

בגמרא במסכת מנחות (דף לו ע"א) מובא דו-שיח חריף ויוצא דופן בין התנא פלימו לרבינו הקדוש. פלימו שאל: מי שיש לו שני ראשים, באיזה מהם מניח תפילין? רבי, שסבר כי מדובר בשאלה תיאורטית שנועדה להתל בו, הגיב בחריפות "או קום גלי או קבל עליך שמתא". אולם, המציאות עלתה על כל דמיון כאשר נכנס אדם לבית המדרש ובישר שנולד לו תינוק בעל שני ראשים, ושאל כמה סלעים עליו לתת לפדיון הבן. מסקנת הגמרא שם היא שיש לפדותו בעשרה סלעים, שכן התורה תלתה את הפדיון במניין הגולגולות, "דבגולגולת תלה רחמנא".

בתוספות (שם, ד"ה או) מובא מדרש מופלא המיוחס לימי שלמה המלך. מסופר כי אשמדאי הוציא מתחת הארץ אדם בעל שני ראשים, וזה נשא אישה והוליד בנים – חלקם עם ראש אחד וחלקם עם שניים. כאשר באו לחלוק בירושת אביהם, תבע הבן בעל שני הראשים שני חלקים בנכסים, בטענה שהוא נחשב כשני בני אדם.

בשיטה מקובצת (על גיליון הגמרא שם) מבואר כיצד הכריע שלמה המלך בחכמתו את הדין. הוא הרתיח מים, כיסה את אחד הראשים ושפך את המים הרוותחים על הראש השני. כאשר צעקו שני הראשים כאחד מכאב הרוותחים, הסיק שלמה המלך: "שמע מינה דתולדה אחת לשני ראשים, ואין נידון אלא כאיש אחד". מבחן התחושה המשותפת הכריע כי למרות כפל האיברים, הנפש והחיות הן אחת.

בגמרא במסכת עירובין (דף ק"ז ע"א) מצינו דעה מרתקת של חלק מהאמוראים לפיה אדם הראשון עצמו נברא "דו-פרצופין", כפי שנאמר "אחור וקדם צרתני". רש"י מבאר שם שבתחילה היו זכר ונקבה מחוברים גב אל גב, ורק לאחר מכן "נסרם" הקדוש ברוך הוא לשני בני אדם נפרדים. סוגיה זו מלמדת כי במקור הבריאה, חיבור גופני אינו סותר את האפשרות של קיום שתי זהויות נפרדות הממתינות להיפרד.

נפסע כעת בין נתיבותיהם של רבותינו הראשונים, אשר בכוח עיונם הגדירו את גבולות האישיות ההלכתית במצבי חיבור מורכבים, וקבעו יסודות לשאלת אחדות הגוף מול ריבוי האיברים.

רבינו שלמה בן אדרת, הרשב"א, בתשובותיו (חלק א סימן צח) ביאר ופירש את מעמדו של אדם שנולד עם איבר יתר. הוא כתב וחידש כי ישנו הבדל יסודי בין טריפה רגילה לבין "יתרת", שכן יתרת חיה ואינה נחשבת כמי שעומדת למות. הרשב"א מניח כאן יסוד חשוב לדיון המאוחר יותר בחתם סופר: אם אדם בעל שני ראשים יכול לחיות, הרי שהוא נחשב כחלק לגיטימי מהמניין, והשאלה האם הוא נספר כאחד או כשניים הופכת לשאלה מעשית של הגדרת ה"גולגולת".

רבינו אשר, הרא"ש, בפירושו למסכת מנחות (פרק ד) מבאר וכתב על סוגיית פלימו ורבי, כי הכרעת הגמרא לפדות את הבן בעשרה סלעים נובעת מגזירת הכתוב המפורשת התולה את הפדיון בראשים. הרא"ש מבהיר כי אין ללמוד מכאן בהכרח שזהו דינו של האדם לכל דבר ועניין, אלא שישנם תחומים שבהם התורה העניקה חשיבות עצמאית לכל גולגולת, גם אם היא שייכת לגוף אחד.

רבינו שלמה יצחקי, רש"י, בפירושו לסוגיית הגמרא במנחות (דף לו) מבאר ופירש את המושג "עשרה סלעים" בכך שכל ראש נחשב כבכור בפני עצמו לעניין פדיון. רש"י מדגיש במילותיו "דחד בכור הוא וחשיב כתרין", ובכך הוא מתווה את הדרך להבנה שמדובר בישות אחת שזכתה למעמד כפול מצד התורה, ולא דווקא בשני בני אדם נפרדים.

בספר סדר הדורות (בערך פלימו) מובא ביאור על דברי רבי לפלימו "קום גלי". הוא פירש וחידש כי קיים מקום רוחני או גיאוגרפי (ארץ "תבל") שבו נולדים יצורים בעלי שני ראשים באופן קבוע. הראשונים דנים בזה כדי להראות שאין

עצמאי – כגון תפילין (בדיון על המוח) או ברכות – מעידה על כך שמבחינה תורנית מדובר בשתי ישויות. הוא מקשר זאת למניין בפרשתנו ומסביר כי "לגלגולתם" הוא הביטוי לכך שהתורה סופרת נשמות, ובמקום שיש שתי גולגולות המבטאות שתי דעות, ישנם שני בני אדם.

הראש"צ רבנו הגר"י יוסף בשיעוריו (על פרשת במדבר) פירש וביאר את דברי החתם סופר בעין בוחנת. הוא כתב וחדש כי המסקנה העולה היא שאדם בעל שני ראשים הוא בריה נדירה אך קיימת.

והתורה נתנה לה מקום במניין. הוא מדגיש את החשיבות המוסרית העולה מכך: התורה לא הוציאה את בעל שני הראשים מן הכלל, אלא מנתה אותו לגלגולתו. לשיטתו, המצפן המוסרי של הפרשה מלמד שכל מבנה גופני, מורכב ככל שיהיה, מקבל את הכרתו ואת קדושתו כחלק מעדת בני ישראל.

הגאון רבי יצחק זילברשטיין בחיבוריו (חשוך חמד על מסכת מנחות) פירש וביאר את המבחן של שלמה המלך בעין מודרנית. הוא כתב וחדש כי בימינו, כשאנו יודעים על קיומם של מרכזי עצבים משותפים, המבחן של "צער אחד – צער שניהם" הוא הקובע האם מדובר בנפש אחת או בשתיים. הוא מקשר זאת למניין במדבר ומסביר כי משה רבנו, ברוח קודשו, ידע להבחין האם הגולגולת הנוספת היא "תרה" בעלמא או שמא היא כלי קיבול לנשמה נוספת, ועל פי זה קבע את המניין "לגלגולתם".

מתוך בירור המחלוקת המרתקת סביב שאלת הגולגולת הכפולה, אנו מזקקים כעת את ההשלכות המעשיות וההדרכות ההלכתיות הנוגעות לחיי המעשה, במקום שבו הגדרת האדם פוגשת את חובותיו כלפי שמיא וכלפי חברו.

הנפקא מינה הראשונה והמפורסמת ביותר היא לעניין פדיון הבן. כפי שביארנו, הגמרא במסכת מנחות הכריעה כי תינוק בעל שני ראשים חייב בעשרה סלעים, שכן "בגולגולת תלה רחמנא". הנפקא מינה למעשה היא שלמרות שייתכן ויירשב כאדם אחד לשאר עניינים, הרי שבחובות הממוניות שהתורה קשרה מפורשות למניין הגולגולות, עליו לתת חלק כפול. ההדרכה היא שעל האב או התינוק לכשיגדל לוודא כי פדיון הנפש נעשה כנגד כל ראש וראש, כדי לצאת ידי חובת התורה התולה את הפדיון בראשו של האדם.

נפקא מינה נוספת ועמוקה עולה לעניין מצוות תפילין. אם נחשב אדם אחד, הרי שמוטל עליו להניח תפילין בראש אחד בלבד, שכן התורה אמרה "וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך", ולנפש אחת יש חיוב אחד. אך אם נחשיבם כשני בני אדם, הרי שכל ראש וראש חייב בתפילין בפני עצמו. הנפקא מינה למעשה במקרה של ספק היא להניח בשניהם, אך יש לדון האם יברך על כל אחד מהם, או שמא ברכה אחת פוסרת את שתי הגולגולות השייכות לגוף אחד.

נפקא מינה שלישית נוגעת לדיני ירושה וממון. כפי שראינו במעשה של שלמה המלך, השאלה האם הבן בעל שני הראשים נוטל חלק אחד או שניים בנכסי אביו היא שאלה של הגדרת ה"אישיות". הנפקא מינה למעשה היא שאם הוכח במבחן התחושה (כגון שפיכת מים רותחים או תגובה עצבית משותפת) שמדובר בנפש אחת, הוא יירש חלק אחד ככל אחיו. אולם, אם מדובר בתאומים סיאמיים בעלי מערכות נפרדות החשים כל אחד את עצמו בלבד, הרי שהם נחשבים כשני יורשים לכל דבר ועניין.

נפקא מינה רביעית נוגעת למניין בני ישראל ולצירוף למניין (עשרה). אם אדם כזה נכנס לבית הכנסת, האם הוא יכול להיחשב כשני אנשים להשלמת מניין? הנפקא מינה העולה מדברי החתם סופר והמרפסין איגרא היא שמאחר ובמניין ישראל נאמר "לגלגולתם" כדי להכיר בקיומו של כל ראש, אך המהות היא אדם אחד, הרי שאינו יכול להשלים מניין פעמיים. אדם אחד הוא, וכמו שאינו יכול להעיד כשני עדים, כך אינו יכול להימנות כשני אנשים בקהל ה'.

לבסוף, עולה נפקא מינה קרייתית לעניין דיני נפשות והצלה. במקרה של סכנת חיים המאיימת על גוף המשותף לשני ראשים, או במקרה שבו יש צורך לנתח ולהפריד ביניהם, הנפקא מינה למעשה היא היחס לכל ראש כאל נפש מלאה. אסור להציל ראש אחד על ידי פגיעה בראש השני, שכן "אין דוחים נפש מפני נפש", וכל גולגולת נושאת בתוכה עולם מלא של חיות וקדושה.

נפליג כעת אל עומק הים הרעיוני, אל המקום שבו המבנה הגופני הופך למשל על מהות הנשמה ואחדות האומה, ונבקש להבין מה מגלה לנו הסוגיה המופלאה של ריבוי הראשים על סוד הקיום האנושי.

שורש הרעיון הטמון במילה לגלגולתם מגלה לנו כי הגוף אינו אלא לבוש לנפש, והראש הוא הכלי שדרכו הנשמה מאירה אל העולם. כאשר אנו דנים באדם בעל שני ראשים, אנו בעצם שואלים על היחס שבין ריבוי לאחדות. המדרש על שלמה המלך, שבחן את אחדות הנפש דרך צער הגוף, מלמדנו כי האדם אינו נמדד לפי מספר איבריו, אלא לפי מרכז החיות שלו. אם הצער של האחד הוא הצער של השני, הרי שזו עדות לכך ששורש הנשמה הוא אחד. הרעיון הוא שגם במציאות של פירוד נראה לעין, קיימת נקודת חיבור פנימית שהופכת את הריבוי לישות אחת. זהו משל עמוק לכלל ישראל: למרות שאנו נראים כגולגולות רבות ונפרדות, בתוך עומק הנשמה אנו "קומה אחת שלמה", וכאשר איבר אחד כואב, כל הגוף מרגיש את הצער.

יתרה מכך, הסוגיה של "שני ראשים" בפרשת המניין מדגישה את חשיבות ההכרה ביוצא הדופן. התורה לא בחרה להתעלם מהמבנה המורכב הזה, אלא קבעה לו הגדרה מדויקת – לגלגולתם. הרעיון העולה מכאן הוא שהקדושה האלוהית אינה מוגבלת לתבניות המוכרות לנו. גם מי שנראה כחורג מהמטבע, גם מי שנושא על כתפיו כפל של אחריות או כפל של אישיות, הוא חלק בלתי נפרד מהמניין האלוהי. משה רבנו, במנותו את ישראל לגלגולתם, לימד אותנו שכל "ראש" הוא עולם מלא, וגם אם הדרך שבה הנשמה מופיעה בעולם היא מורכבת ובלתי שגרתית, היא אינה מאבדת מערכה ומקדושה.

עומק הרעיון של "דו-פרצופין" מתחיל עוד בבריאת אדם הראשון. חז"ל מגלים לנו שהחיבור המקורי היה גב אל גב, ורק ה"נסירה" הפכה אותם לשני בני אדם. מכאן אנו למדים שהמצב של "תאומים סיאמיים" הוא בעצם תזכורת למצב הראשוני של האנושות – מצב שבו החיבור הוא כה עמוק עד שקשה להבחין היכן נגמר האחד ומתחיל השני. הסוגיה מלמדת אותנו שהשאיפה האנושית היא תמיד לחזור לאותה אחדות, אך מתוך הכרה בייחודיות של כל "פנים". המניין לגלגולתם בפרשתנו הוא הניסיון האלוהי לתת מקום לכל פרצוף ופרצוף בתוך המכלול הגדול, מתוך ידיעה שהשלמות האמיתית מורכבת מחיבור של יחידים השומרים על זהותם המיוחדת.

נפנה כעת אל היכלי המחשבה והנפש, ונתבונן כיצד הסוגיה המופלאה של שני הראשים משמשת לנו כמראה אל מעמקי אישיותנו, אל המאבקים הפנימיים שבנו, ואל הדרך שבה האמונה מאחדת את קרעי הנפש.

ההרחבה המחשבתית הנלמדת משאלת כפל הראשים נוגעת בראש ובראשונה למורכבות הנפשית של כל אדם. בכל אחד מאיתנו שוכנים לעיתים "שני ראשים" – שתי דעות, שתי שאיפות מנוגדות, או קולות פנימיים הנאבקים זה בזה. האדם המאמין שואל את עצמו: האם אני אדם אחד או שאני אוסף של רצונות סותרים? הסוגיה של שלמה המלך מלמדת אותנו את סוד האחדות מתוך הצער; כאשר כל חלקי הנפש חשים בזהירות ובצער של השני, כאשר ישנה ערכות פנימית בין ה"ראשים" השונים שבתוכנו – או אנו הופכים לאדם אחד המכוון ליעד אחד. המחשבה היהודית תובעת מאתנו לא להישאר בפיצול אישיות רוחני, אלא לחבר את כל ה"גולגולות" שלנו תחת כתר אחד של עבודת השם.

בהנהגת האדם עם עצמו, הסוגיה מלמדת אותנו על קבלת המציאות כפי שהיא חקוקה מאת הבורא. הדיון האם אדם בעל שני ראשים הוא טריפה או חי, והכרעת החתם סופר שיש לו מקום במניין, מעניקים לנו כוח אמונה אדיר. גם אם אדם מרגיש "חריג", גם אם נסיבות חייו מורכבות ואינן דומות לאף אחד אחר, עליו לדעת שהוא נמנה "לגלגולתו" בתוך מחנה ישראל. האמונה היא לדעת שהבורא לא יצר דבר לבטלה, וכל מבנה נפשי או גופני, משונה ככל שיהיה, הוא כלי קיבול לאור אלוהי ייחודי שרק הוא יכול להפיץ בעולם.

יתרה מכך, הסוגיה נוגעת בנפש המנהיג והמחנך אל מול ריבוי הדעות. המנהיג נדרש "לשאת את ראש" כל עדת בני ישראל, והמילה "לגלגולתם" רומזת על כך שעליו להכיל כל גולגולת וכל צורת חשיבה. הנהגה נכונה אינה כזו המבקשת למחוק את ההבדלים ולהפוך את כולם לראש אחד, אלא כזו היודעת לאחד את הריבוי תחת גוף אחד של אומה. כפי שמשך רבנו מנה את ישראל ברוח קודשו והכיר בכל אחד ואחד, כך עלינו ללמוד להקשיב לקולות השונים בקהילה ובמשפחה, ולהבין שלעיתים דווקא השילוב של "שני ראשים" שונים הוא זה שיוצר את השלמות ואת חכמת הכלל.

נציב כעת מול עינינו את המצפן המוסרי המזדקק מתוך דמותו של האדם המורכב וחידת שני הראשים, ונבקש להבין כיצד ערכי האחריות, השוויון והרגישות לזולת נבנים מתוך בירור גבולות האדם.

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

בו; אם הלב והתחושה מאוחדים, הרי שמדובר בנשמה אחת השוכנת בבית קיבול מורכב. עוד למדנו כי התורה אינה מתעלמת מהחריג, אלא מעניקה לו מקום של כבוד ומניין בתוך הכלל, מה שמחייב אותנו ליחס של רגישות והכלה כלפי כל אדם באשר הוא. תובנה נוספת היא שחובותיו של אדם לקדוש ברוך הוא, כמו תפילין ופדיון הבן, נגזרות מתוך דייקנות והכרה בכל כוח וכוח הקיים

בו. ולבסוף, המצפן המוסרי הורה לנו כי הערכות ההדדית נמדדת ביכולת להרגיש את כאבו של השני, מתוך הבנה שאנו גוף אחד בעל גולגולות רבות. עיקר העניין: השאלה המרתקת האם אדם בעל שני ראשים נחשב כאחד או כשניים, מוצאת את מקורה ופתרונה בפרשתנו (במדבר א, ב) סביב המילה לגלגלותם. מניין בני ישראל במדבר, המדגיש את המעבר של כל זכר לפני משה ואהרן, הופך לזירת ביורור הלכתית בשאלת הגדרת היחיד מול הריבוי. במוקד הסוגיה עומדים דברי הגמרא במסכת מנחות (דף לו), שם הכריעו חכמים כי לעניין פדיון הבן יש לתת עשרה סלעים, שכן התורה תלתה את הפדיון בגולגולות. אולם, כפי שביאר וכתב המרפסין איגרא, אין פירושו של דבר שמדובר בשני בני אדם, אלא בבכור אחד שחשיבותו כפולה לעניין ממוני בלבד. הכרעת שלמה המלך, כפי שהובאה בשיטה מקובצת, היא אכן הבחון המרכזי: על ידי מבחן המים הרוותחים הוכח כי אם שני הראשים חשים את הכאב כאחד, הרי שגוף אחד נפש אחת לפנינו. רבנו משה סופר בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן רצ"ד) חידש והוסיף כי התורה כתבה לגלגלותם דווקא במניין השבטים כדי לכלול אדם כזה במניין, אך נמנעה מכך במניין הלויים כדי להבהיר שלמרות ריבוי הגולגולות, במהותו של אדם מדובר בנפש אחת המצטרפת לקהל ה'. היסוד העולה הוא שהאדם נמדד לפי מרכז רצונו ותחושתו, וכל עוד הנשמה המאחדת פועמת בגוף, הרי שהריבוי הפיזי בטל בפני אחדות האישיות.

ישנם שני מקומות תורה ויש עדיפות לגור באחת מהן - מהי העדיפות?

רבנו שלמה אפרים מלונטשיץ, בספרו כלי יקר (שם), מבאר ומפרש את הקשר שבין המניין להשראת השכינה. הוא כתב וביאר שחז"ל אמרו שאין הקב"ה משרה שכינתו על ישראל פחות מכ"ב אלף, שנאמר "ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל". הוא מחדש לנו שהצורך במניין היה כדי לדעת האם יש בכל שבט ובשבט את המניין המינימלי הראוי להשראת שכינה פרטית בתוכו. המחשבה המנחה היא שהקדושה אינה שורה רק על הכלל, אלא היא מחפשת ריכוזים של קדושה במקומות ובשבטים מסוימים. רבנו בחיי בן אשר (שם) מבאר ומפרש את סוד המספרים והמחנות. הוא כתב וביאר שבכל מקום שהשכינה מצויה, שם תמצא ד' מחנות שכינה כנגד ארבעת הדגלים. הוא מחדש לנו שהמבנה של מחנה ישראל למטה משקף במדויק את המבנה של פמליא של מעלה. המחשבה העולה מכאן היא שהאדם המשייך את עצמו למניין כזה, הופך להיות חלק ממערכת רוחנית עליונה המשפיעה שפע על העולם כולו.

נפנה כעת אל היכלם של חז"ל בתלמוד הבבלי, שם נחקקו היסודות המקשרים בין כמות הנפשות בישראל לבין גילוי השכינה, ונתבונן כיצד המספרים הופכים מנתון סטטיסטי לכלי קיבול לרוח הקודש. בגמרא במסכת בבא קמא (דף פג ע"א) למדו חז"ל את השיעור המינימלי להשראת שכינה. חז"ל כתבו וביארו שהפסוק "שובה ה' רבבות אלפי ישראל" מלמד שאין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות, שהם עשרים ושניים אלף. הם מחדשים לנו שהקב"ה מבקש לו "מחנה" מוגדר כדי להשרות בו את כבודו, וכשחסר אדם אחד מאותו מניין, הדבר מעכב את גילוי השכינה באותו אופן. המחשבה המנחה היא שישנו משקל סגולי לקיבוץ של יהודים המגיע למסה קריטית מסוימת, ההופכת אותם ממקבץ יחידים לישות רוחנית אחת.

בגמרא במסכת יבמות (דף סג ע"ב) דנים חז"ל בחשיבות הריבוי והפריה ורבייה בהקשר זה. חז"ל כתבו וביארו שאדם המבטל פריה ורבייה גורם לשכינה שתסתלק מישראל. הם מחדשים לנו שכל נפש נוספת מישראל היא בבחינת השלמת המניין הדרוש למרכבה האלוקית. המחשבה העולה מכאן היא שהמאמץ להשלים את מספר עשרים ושניים האלף הוא מאמץ של קידוש השם, שכן הוא מאפשר לקדוש ברוך הוא לשכון בתוך עמו.

הנדבך הראשון במצפן המוסרי הוא חובת ההכרה בערך החיים של כל בריה, ללא תלות במצבה הגופני. המוסר העולה מדברי החתם סופר והשבט הלוי הוא שאין אדם שהוא "טעות של הטבע". אם התורה מונה את האדם לגלגולתו, היא מעניקה לו תעודת זהות של קדושה. המצפן המוסרי מכון אותנו להבנה כי חברה מוסרית נמדדת ביכולתה להכיל את החריג ואת השונה, ולראות בו חלק בלתי נפרד מן המניין. המוסר הזה תובע מאתנו לבחון את המבט שלנו: האם אנו רואים באדם בעל מוגבלות או מבנה גוף שונה "בעיה" שיש לפתור, או שאנו רואים בו "אות" בספר התורה האנושי שיש לכבד ולמנות?

הנדבך השני עוסק ביושרה ובידיעות גבולות הכוח בהכרעות גורליות. המצפן המוסרי מורה לנו כי במצבים שבהם נפש אחת כרוכה בשנייה, כבתאומים סיאמיים, האחריות המוסרית היא כבדת משקל מנשוא. הכלל "אין דוחים נפש מפני נפש" אינו רק כלל הלכתי, אלא עמוד שדרה מוסרי המלמד אותנו על השוויון המוחלט בין בני אדם. המוסר היהודי תובע מאתנו לא לשחק את תפקיד הבורא ולא לקבוע למי יש זכות לחיות על חשבון השני. כל גולגולת היא עולם מלא, והמצפן הפנימי שלנו חייב להיות מכוון תמיד אל השמירה על כבודם וחיותם של כל המעורבים, גם במחיר של התמודדות עם מציאות מורכבת וקשה. יתרה מכך, המצפן המוסרי בונה בקרבנו את מידת הרגישות לכאבו של הזולת. המבחן של שלמה המלך – האם צעקת ראש אחד היא צעקת שניהם – הוא שיעור במוסר של אמפתיה. המוסר הזה מלמד אותנו שאחדות אמיתית נבחנת ביכולת להרגיש את הצער של האחר כאילו הוא צערנו שלנו. אם אנו טוענים שאנו גוף אחד כעם או כקהילה, המבחן המוסרי שלנו הוא האם המים הרוותחים הנשפכים על ראשו של אחד גורמים לצעקה אצל השני. המצפן המוסרי מכוון אותנו תמיד אל הערכות ההדדיות, מתוך הבנה שכל עוד יש מישהו שכואב בשולי המחנה, המניין כולו אינו יכול להיות שלם.

מתוך הבירור המרתק והמעמיק שערכנו בסוגיית האדם בעל שני הראשים, אנו דולים פנינים של הדרכה המאירות את נתיבי חיינו. למדנו כי הגדרת האדם אינה נקבעת רק על פי צורתו החיצונית, אלא על פי אחדות הנפש והחיות הפועמת

הבחירה במקום מגורים עבור בן תורה איננה רק החלטה טכנית של נוחות או קרבה למוסדות חינוך, אלא היא הכרעה רוחנית גורלית הנוגעת לשאלת השראת השכינה בעולם. הלב מתמלא התרגשות אל מול השאלה העמוקה: כאשר עומדות לפני האדם שתי אפשרויות של ערי תורה, ובאחת מהן חסר אך אדם אחד כדי להשלים את המספר המקודש של כ"ב אלף מישראל – אותו מספר שעליו נאמר שאין השכינה שורה על פחות ממנו – האם מוטלת עליו החובה או הזכות להעדיף מקום זה? האם השלמת "מחנה השכינה" האיש והמקומי היא המשימה העליונה של היהודי, ובכך הוא הופך לשותף בבניית כסא הכבוד עלי אדמות? אנו יוצאים למסע מרתק בין דפי הגמרא ומחשבת רבותינו, כדי לברר האם השכינה שורה על כלל ישראל באשר הם, או שמא לכל קהילה וקהילה ישנו פוטנציאל להפוך למשכן לשכינה בזכות המניין המדויק של בנייה.

נפנה אל מפתן ספר הפקודים, שם אנו פוגשים את הציווי האלוקי למנות את בני ישראל, מניין שאינו רק ספירה טכנית אלא הכנה ליצירת משכן ראוי לשכינה בתוך מחנה ישראל. בפרשתנו נאמר: "שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם לבית אבותם במספר שמות כל זכר לגלגלתם" (במדבר א, ב).

רש"י (שם), מבאר את עומק המניין. הוא כתב וביאר שמתוך חיבתם לפניו הוא מונה אותם בכל שעה. הוא מחדש לנו שהמספר מבטא קשר אישי ואיכותי של השכינה לכל אחד ואחד מישראל. המחשבה המנחה היא שהמניין בפרשתנו נועד ליצור מבנה מדויק של מחנות, המאפשר להשראת השכינה להתחולל בתוך העם.

רבנו נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב מוולוז'ין, בספרו העמק דבר (שם), מבאר ומפרש את ההקבלה בין מחנה ישראל לצבא המלך. הוא כתב וביאר שכמו מלך ההולך בראש צבאו במדבר למלחמה, שאינו הולך אלא במחנה כבודה והגונה לפי כבודו, כך היה נדרש להשראת שכינה בזה האופן דווקא. הוא מחדש לנו שהמספר המדויק הוא תנאי הכרחי לכבוד המלך. המחשבה העולה מכאן היא שהשראת השכינה תלויה במציאות הפיזית של מספר מינימלי המוגדר כ"מחנה" הראוי לגילוי השכינה.

עוד באותה סוגיה במסכת יבמות, מבאר ומפרש המהרש"א (דף סג ע"ב) את פשר המספר הזה דווקא. הוא כתב וביאר שמספר זה הוא כנגד מחנה שכינה של מעלה, שכן נאמר "רכב אלוקים ריבתיים אלפי שנאן", והם כ"ב אלף מלאכים. הוא מחדש לנו שישנה הקבלה גמורה בין צבאות השמיים לצבאות ישראל, וכאשר ישנו למטה מניין של כ"ב אלף, הרי שנוצרת "תחנה" ראויה למחנות המלאכים למעלה. המחשבה המנחה היא שקדושת מחנה הלווייה, שהיו כ"ב אלף, היא המודל לכל מקום תורה השואף

להשראת שכינה.

בגמרא במסכת סנהדרין (דף לט ע"א) מובא כי בכל בי עשרה שכינה שריא, אך חז"ל מחדשים לנו שישנן דרגות שונות של השראה. חז"ל כתבו וביארו שיש הבדל בין השראת שכינה על יחיד או על מניין, לבין השראת שכינה של "מנוחה" וקביעות, הדורשת את הריבוי של רבבות ואלפים. המחשבה העולה מכאן היא שהשאיפה למקום שבו יש עשרים ושניים אלף היא השאיפה לקביעות השכינה בעוצמה הגבוהה ביותר האפשרית בעולם הזה.

נפנה כעת אל היכלם של רבותינו הראשונים, אשר העמיקו בסתרי המספרים המקודשים וגילו לנו כי המניין של בני ישראל למטה הוא השתקפות מדויקת של צבאות המרומים.

רבנו בחיי בן אשר (שם) מבאר ומפרש את מהות המניין בפרשתנו. הוא כתב וביאר שבכל מקום שהשכינה מצויה, שם תמצא ד' מחנות שכינה. הוא מחדש לנו שהמספר כ"ב אלף אינו מקרי, אלא הוא משקף את הריבוי האלוהי הנצרך כדי ליצור כלי קיבול לאור השכינה. המחשבה המנחה היא שהחיבור של עשרים ושניים אלף יהודים יוצר עוצמה רוחנית המקבילה למחנה מלאכים שלם.

רבנו משה איסרליש, הרמ"א, בספרו תורת העולה, מבאר ומפרש את עניין מחנות השכינה. הוא כתב וביאר כי המבנה של מחנה ישראל במדבר, עם הדגלים והחלוקה למספרים מדויקים, נועד להמשיך שפע ממערכות עליונות אל תוך המציאות הגשמית. הוא מחדש לנו שכאשר המניין למטה מושלם, נפתחים צינורות של שפע שאינם נפתחים במניין חסר. המחשבה העולה מכאן היא שהאדם המשיך את עצמו למקום כזה הופך להיות חלק מ"מרכבה" רוחנית פעילה.

בספר הפרדס לרבנו אשר בן משולם מלוניל, מבאר ומפרש את סוד התפשטות השכינה. הוא כתב וביאר שיש כ"ח מחנות שכינה, וכל מחנה ומחנה מורכב מכ"ב אלף. הוא מחדש לנו בחישובו המופלא שאם נכפיל כ"ח פעמים כ"ב אלף, נגיע למספר של ת"כ אלף ועוד טז אלף, המקיף את כלל מחנה ישראל. המחשבה המנחה היא שהשכינה אינה שורה רק על המרכז, אלא היא מתחלקת ליחידות משנה של קדושה, וכל יחידה של עשרים ושניים אלף מהווה "מרכז שכינה" בפני עצמו.

רבנו משה בן נחמן, הרמב"ן, בפירושו על התורה (שם), מבאר ומפרש את הצורך במניין לבית אבותם. הוא כתב וביאר שהמניין נועד להשרות שכינה עליהם, שיהיו מחנה אלוקים. הוא מחדש לנו שההתייחסות לכל משפחה ומשפחה בתוך המניין הכללי נועדה לוודא שאין "חלל פנוי" במחנה. המחשבה העולה מכאן היא שכל יחיד המצטרף למניין של כ"ב אלף אינו רק מספר, אלא הוא החוליה המאפשרת למחנה כולו להיקרא "מחנה שכינה".

נפנה כעת אל היכלם של גדולי האחרונים, אשר בדקו במשקולות הפסיקה והמחשבה את השאלה המעשית: האם היחיד יכול להכריע את כף השכינה על ידי בחירת מקום מגוריו, והאם המספר המקודש הוא יעד גיאוגרפי או לאומי.

רבנו שמואל אליעזר הלוי אידלס, המהרש"א (יבמות סג ע"ב), מבאר ומפרש את מהות המניין המדויק. הוא כתב וביאר כי מספר כ"ב אלף הוא כנגד כ"ב אלף מלאכים המקיפים את השכינה במרומים. הוא מחדש לנו שכל מחנה ישראל במדבר, ובייחוד מחנה הלווייה שהיה במניין זה, היוו שיקוף ארצי למערכת השמימית. המחשבה המנחה היא שכאשר המניין למטה תואם למניין למעלה, נוצרת זיקה ישירה המאפשרת לשכינה לשכון בתוכנו.

רבנו יעקב ריישר, בספרו עיון יעקב (יבמות סג ע"ב), מבאר ומפרש טעם עמוק ומוסרי למספר זה. הוא כתב וביאר כי מתוך אלף בני אדם נמצא רק אחד ישר וראוי, וממילא בתוך כ"ב אלף נמצאים כ"ב בני אדם ישרים כנגד כ"ב אותיות התורה. הוא מחדש לנו שקיבוץ כזה יוצר "סנהדרין קטנה" של צדיקים שבזכותם אלוקים ניצב בעדת אל. המחשבה העולה מכאן היא שבכל קיבוץ של כ"ב אלף

יהודים, מובטחת נוכחות של גרעין תורני ומוסרי המשרה שכינה על המקום כולו.

הגר"י זילברשטיין הציע את הספק שלפנינו לפני מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל. מרן הגר"ח קניבסקי מבאר ומפרש את כוונת חז"ל באופן רחב יותר. הוא כתב וביאר שאין הכוונה למקום מסוים או לעיר ספציפית, אלא לעם ישראל בכללותו. הוא מחדש לנו שדי בכך שבעולם קיימים כ"ב אלף מישאל כדי שהשכינה תשרה על האומה, ואין צורך בצפיפות גיאוגרפית כדי להשיג מטרה זו. המחשבה המנחה לפי דבריו היא שהשכינה שורה על הכלל, והיחיד משפיע על הכלל בכל מקום שבו הוא נמצא.

מנגד, הכלי יקר (שם), מבאר ומפרש כי המניין בפרשתנו נועד לבדוק "אם יש בחשבון הזה שראויים להשראת שכינה בכל שבט ושבט". הוא מחדש לנו שהשכינה חיפשה מקום ראוי בתוך כל שבט ומחנה באופן פרטי. המחשבה העולה מכאן, בצירוף דברי העיון יעקב, היא שישנה מעלה מיוחדת בקיבוץ מקומי המגיע למספר זה, שכן הוא הופך ליחידה עצמאית של השראת שכינה, בבחינת "מחנה שכינה" בוער אנפין.

נפנה כעת אל היכלם של גדולי הדורות האחרונים ומאורי דורנו, המאירים את הדרך בעין כוחנת ומבארים את ההשלכות המעשיות של בחירת מקום המגורים אל מול שאלת השראת השכינה והשפעת הקהילה על הפרט. הכהן הגדול מאחיו רבי ישראל מאיר הכהן, בספרו חפץ חיים (על התורה, פרשת במדבר), מבאר ומפרש את חביבות המניין של בני ישראל. הוא כתב וביאר שהמניין אינו רק חשבון מספר, אלא הוא מבטא את העובדה שכל יהודי הוא עולם מלא וחשיבותו גדולה עד מאוד בעיני המקום. הוא מחדש לנו שכאשר אדם מחליט להצטרף לקהילה, הוא אינו רק "מספר" בסטטיסטיקה, אלא הוא מוסיף נדבך של קדושה שמרומם את כלל הציבור. המחשבה המנחה היא שכוחו של היחיד להשלים מניין של קדושה הוא זכות שאין למעלה ממנה.

מו"ר הגר"א וייס, במנחת אשר (פרשת במדבר), מבאר ומפרש את היסוד של השראת שכינה בזמן הזה. הוא כתב וביאר שעיקר השראת השכינה כיום היא בתוך היכלי התורה ובתי הכנסיות. הוא מחדש לנו שמעלת המקום נמדדת לא רק בכמות האנשים, אלא באיכות הלימוד והעבודה שבלב. המחשבה העולה מכאן היא שהשאיפה להשלים מספר של כ"ב אלף צריכה להיות מלווה בשאיפה שהקיבוץ הזה יהיה מיוסד על אדני התורה, ואז בוודאי חלה עליו השכינה כפי שמצינו במחנה לווייה.

מו"ר הגר"ש הלוי ואונר, בספרו שבט הלוי (חלק ו' סימן א), מבאר ומפרש את החשיבות של מגורים ב"קהל עדת ה'". הוא כתב וביאר שישנה מעלה יתירה לחיות במקום שבו רישומה של השכינה ניכר באורחות החיים של הציבור. הוא מחדש לנו שכאשר ישנו קיבוץ גדול של יראי השם, נוצרת "אווירה של קדושה" המגינה על האדם ועל משפחתו. המחשבה המנחה היא שגם אם נפסוק כדעת הגר"ח קניבסקי שהשכינה שורה על הכלל, הרי שבמישור המעשי, הריכוז של כ"ב אלף יהודים במקום אחד יוצר מציאות של "מחנה אלוקים" שקל יותר להתעלות בו.

הגר"י זילברשטיין, בספרו עלינו לשבח, מבאר ומפרש את השאלה המוסרית העומדת לפתחנו. הוא כתב וביאר שהרצון להיות ה"אחד" שמשלים את המניין להשראת שכינה הוא ביטוי לאהבת השם טהורה. הוא מחדש לנו שאף אם מבחינה הלכתית יבשה אין חיוב לעבור דירה עבור כך, הרי שמבחינת עבודת השם, זוהי מדרגה של "חסידות" ורדיפה אחר קידוש שם שמיים. המחשבה העולה מכאן היא שההזדמנות להפוך עיר שלמה למשכן לשכינה היא מתנה רוחנית נדירה שראוי לשקול אותה בכובד ראש.

מתוך בירור הסוגיה והמפגש בין דברי חז"ל למציאות החיים המודרנית, אנו דולים הנפקא מינות מעשיות המכוונות את האדם בבואו לקבוע את משכנו ואת עתיד משפחתו. הנפקא מינה הראשונה נוגעת לשיקולי בחירת מקום המגורים בין שתי ערי תורה. הנפקא מינה למעשה היא שאם ישנה עיר המקורבת למספר המקודש של עשרים ושניים אלף תושבים, ישנה עדיפות רוחנית מסוימת לבחור בה כדי להיות ה"משלים" למחנה שכינה. המחשבה המנחה היא שהפיכת מקום יישוב לראוי להשראת שכינה של מנוחה היא זכות נצחית. הנפקא מינה היא שבמערכת השיקולים של בן תורה, יש לתת משקל לא רק לנוחות האישית, אלא גם לפוטנציאל הרוחני של הקהילה כולה.

השלכה שנייה עוסקת בערך של קידוש שם שמיים וזיכוי הרבים. הנפקא מינה למעשה היא שהשלמת המניין המקודש נחשבת לפעולה של חסד עם השכינה, כביכול. המחשבה העולה מכאן היא שהאדם הגורם לשכינה לשרות במקום

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

שכן הוא מבין שבלעדיו המחנה כולו חסר, ושהחלטה הפשוטה שלו היכן לגור משפיעה על השמים מעל ועל הארץ מתחת.

בתחום האמונה והנהגת השם מתגלה יסוד של שותפות האדם בבניית משכן לשכינה. המחשבה המנחה היא שהקב"ה קבע חוקים רוחניים בעולם, אך הוא השאיר בידינו את המפתחות להפעלתם. החיבור לאמונה הוא הידיעה שהשכינה "מצפה"

לנו שנתקבץ ונשתלם. המחשבה היא שהנהגת השם תלויה במידה רבה בהתעוררות שלמטה; כאשר אנו יוצרים את הכלים – את הקיבוץ של רבבות אלפים – השכינה שורה מאליה. האמונה הזו הופכת את חיי היום יום שלנו למעשה של "המשכת השכינה", שבו כל יהודי נוסף וכל משפחה חדשה הם עוד צעד במימוש ההבטחה של "ושכנתי בתוכם".

במבט על נפש המנהיג והנהגה אנו מגלים את סוד האחריות הציבורית לבניית קהילה איכותית. המחשבה היא שמנהיג אינו נמדד רק בדאגה לצרכי הפרט, אלא ביכולת שלו להפוך את קהילתו ל"מחנה שכינה". החיבור להנהגה הוא ההבנה שלפי דברי העיון יעקב, הריבוי המספרי נועד להבטיח את קיומם של יחיד סגולה המנהיגים את הכלל. המחשבה המנחה היא שהנהגת הציבור צריכה לשאוף לא רק לצמיחה כמותית, אלא לזיכוכ המקום כך שיהיה ראוי לאותו מניין מקודש. המנהיג נדרש לראות בכל תושב חדש נכס רוחני יקר המקרב את הקהילה כולה אל המטרה של השראת שכינה.

לבסוף קיים כאן חיבור עמוק של "הנהגת היחיד בתוך הכלל". המחשבה היא שההתלבטות בין שתי ערי תורה משקפת את השאיפה של האדם למצוא את מקומו המדויק במרכבה האלוהית. החיבור לנפש הוא ההכרה שגם אם אדם חי במקום קטן, הוא יכול לשאוף ברוחו להיות חלק מאותו מניין של כ"ב אלף הנמצאים בכלל ישראל. הנהגת השם מלמדת אותנו שכל תנועה של קירוב, כל מעבר דירה לשם שמיים וכל רצון להוסיף קדושה במקום שבו היא חסרה, הם ביטוי לאמונה יוקדת שהאדם והבורא פועלים יחד ליצירת עולם שבו השכינה אינה בגלות אלא במנוחה.

מתוך בירור הסוגיה ודקדוק דברי רבותינו בערכו של המניין המקודש, אנו מעצבים מצפן מוסרי המכוון את האדם בבחירותיו האישיות וביחסו אל הכלל. הנדבך הראשון במצפן המוסרי הוא ערך הערבות והשלמות החסר. המוסר הנלמד מהשאיפה להיות ה"אחד" המשלים לכ"ב אלף מורה לנו כי לאדם יש תפקיד מוסרי להיות זה שסוגר את הפער בין מציאות חסרה למציאות שלמה. המצפן מכוון אותנו להבין כי לעיתים כל חשיבותנו נובעת מכך שאנו החוליה החסרה במערכת גדולה יותר. המחשבה המנחה היא שהאדם המוסרי אינו שואל רק "מה המקום נותן לי", אלא "האם המקום זקוק לי כדי להגיע לשלמותו". המצפן מורה לנו לחפש את המקומות שבהם הנוכחות שלנו תכריע את הכף לטובה עבור הכלל.

הנדבך השני עוסק בכבוד הבריות מתוך הכרה בערכם הסגולי. המצפן המוסרי מציב בפנינו את ההבנה שכל יחיד הוא "נכס לשכינה". המחשבה המנחה היא שאם הקב"ה ממתיין להשלמת מניין של בשר ודם כדי להשרות שכינתו, הרי שיש בכל אדם ואדם קדושה פנימית שאין להמירה בכל הון שבעולם. המצפן מנחה אותנו להתייחס לכל יהודי, ולכל שכן בקהילה, בכבוד ובחשיבות, מתוך ידיעה שבזכותו אנו זוכים להשראת שכינה. המוסר המשתקף כאן הוא היכולת לראות מעבר למעטפת החיצונית אל עבר התפקיד הרוחני שכל אחד ממלא במרכבה הכללית.

הנדבך השלישי במצפן הוא טוהר המניעים בבחירת סביבת חיים. המוסר העולה מהדיון על מקום המגורים מלמדנו שעל האדם לבחון את החלטותיו הגשמיות ביותר דרך פריזמה של עבודת השם. המצפן מנחה אותנו להבין כי בחירת עיר מגורים אינה רק החלטה נדל"נית או תעסוקתית, אלא היא אקט מוסרי של קביעת מרכז הכובד של החיים. המחשבה המנחה היא שחיפוש אחר מקום שבו השכינה שורה מבטא ענווה ורצון להתבטל אל מול הקדושה. המוסר כאן הוא העדפת "מגורי שכינה" על פני רווחה אישית, מתוך הבנה שזהו המקום הנכון ביותר לצמיחת הנפש.

הנדבך הרביעי הוא חובת הריבוי וההתפשטות של הטוב. המצפן המוסרי מכוון אותנו להבין כי השראת שכינה דורשת "מחנה", כלומר קהילה מאוחדת ומלוכדת. המחשבה המנחה היא שהאדם המוסרי פועל ללא הרף להוסיף עוד

מסוים מעלה את ערך התפילה והתורה של כל תושבי אותו מקום. הנפקא מינה היא שההשפעה של היחיד בכהאי גוונא היא מעבר לשיעורו הפרטי, והוא הופך למנוע של צמיחה רוחנית עבור הכלל.

נפקא מינה שלישית מתייחסת לביטחון ולהגנה הרוחנית על הבית והילדים. הנפקא מינה למעשה היא שמגורים בתוך "מחנה שכינה" של כ"ב אלף יהודים מעניקים מעטפת של הגנה רוחנית איכותית יותר. המחשבה המנחה היא שהקבלה למחנות המלאכים במרומים יוצרת סביבה שבה הקדושה נוכחת בצורה מוחשית יותר. הנפקא מינה היא שחינוך הילדים במקום שבו "אלוקים ניצב בעדת אל" בזכות המניין המושלם, משרה עליהם יראת שמיים וטהרה באופן טבעי ועמוק יותר.

השלכה רביעית נוגעת ליחס שבין הכלל ליחיד לפי הכרעת מרן הגר"ח קניבסקי. הנפקא מינה למעשה היא שגם אם אדם אינו יכול לעבור לגור באותה עיר, עליו לדעת שכל הוספה של נפש מישראל בעולם היא תרומה להשראת השכינה על הכלל. המחשבה העולה מכאן היא שאין פעולה רוחנית קטנה, וכל ריבוי של עם ישראל מקדם את העולם לקראת גילוי השכינה המלא. הנפקא מינה היא שהאדם צריך לשמוח בחלקו בכל מקום תורה שבו הוא נמצא, מתוך ידיעה שהוא חלק מהפסיפס הגדול של רבבות אלפי ישראל.

מתוך ההתבוננות במתח שבין המספר היבש לבין גילוי השכינה החי, אנו נחשפים לרעיון כביר המגדיר את ערכו של היחיד בתוך המבנה הקוסמי של עם ישראל. המחשבה המנחה היא שהקב"ה ברא את העולם עם "שיעורים" ומידות, וכפי שישנו שיעור למקווה וישנו מניין לתפילה, כך ישנו שיעור להשראת שכינה של מנוחה. הרעיון הוא שהמספר כ"ב אלף אינו רק צבירה של יחידים, אלא הוא יצירת "קומה שלמה". כשם שגוף האדם זקוק לכל איבריו כדי שהנשמה תאיר בו בשלמות, כך המרכבה האלוהית בעולם זקוקה למספר הנפשות המדויק כדי להפוך למשכן. הרעיון המנחה הוא שכל יהודי נושא בקרבו "אות" אחת מהתורה, וכאשר מתקבצים עשרים ושניים אלף יהודים, נוצרת הופעה שלמה של כ"ב אותיות התורה בבשר ודם, מה שמאפשר לאור אינסוף לשרות בתוכם בבחינת "תורה חיה".

רעיון נוסף טמון באחריות האישית של ה"אחד" המשלים. המחשבה העולה מכאן היא שההבדל בין עולם חשוך לעולם מאיר בשכינה יכול להיות תלוי באדם בודד. הרעיון הוא שכל אחד מאיתנו עשוי להיות אותו אדם שחסר למניין המלאכים, אותו אחד שנוכחותו במקום מסוים הופכת את העיר מקיבוץ גלויות למחנה שכינה. הרעיון המוסרי הוא שהיחיד לעולם אינו "זניח"; הוא עשוי להיות המכריע את הכף לא רק עבור עצמו, אלא עבור אלפים ורבבות סביבו. זוהי קריאה להתבונן בחיים לא דרך העדשה של "מה אני מקבל מהמקום", אלא "מה הנוכחות שלי מעניקה למקום".

עוד מתברר לנו סוד ה"מנוחה" אל מול ה"עראיות". המחשבה היא שהשכינה נמצאת בכל מקום שבו לומדים תורה, אך ישנה דרגה של "שוכה ה' רבבות אלפי ישראל" – דרגה של התיישבות וקביעות. הרעיון הוא שהשכינה מחפשת "בית", והבית הזה נבנה על ידי ריבוי של קדושה. כאשר אדם בוחר לגור במקום שמגיע למניין הזה, הוא שותף בבניית הבית הקבוע של השכינה בעולם. זהו רעיון של יציבות רוחנית; בתוך עולם משתנה ומבולבל, הקיבוץ המקודש של רבבות אלפים יוצר אי של יציבות שבו השכינה אינה רק "אורחת", אלא "בעלת הבית". לסיום, הרעיון המהדהד הוא היכולת של החומר להפוך לרוח. המחשבה המנחה היא שהמספרים, המיקומים הגיאוגרפיים והמגורים הפיזיים, כולם כלים לשירות המטרה העליונה של "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". הרעיון הוא שאין סתירה בין הדיון הטכני על מניין התושבים לבין הדיון המיסטי על מרכבת המלאכים. הכל אחד – ככל שיש יותר יהודים המאוחדים במקום אחד סביב דגל התורה, כך המציאות הגשמית מזדככת והופכת למראה המלוטשת המשקפת את כבוד השם בעולם.

נפנה כעת אל מעמקי הנפש והמחשבה, ונתבונן כיצד הסוד של השלמת המניין להשראת השכינה נוגע בנימי האמונה ובמבנה האישיות של כל אחד מאיתנו. במישור הנפש והאדם המחשבה המנחה היא שכל אדם סובל לעיתים מתחושת בדידות או חוסר משמעות, מרגיש שהוא רק "בורג קטן" במערכת גדולה. החיבור לנפש הוא ההבנה המרעישת שדווקא אתה עשוי להיות ה"אחד" שכל המערכת ממתינה לו. המחשבה היא שהשלמת המניין של כ"ב אלף מלמדת את הנפש על ערכה הסגולי. האדם נקרא להאמין שנוכחותו היא הכרחית לשלמות הגילוי האלוהי במקומו. המודעות הזו נוסכת באדם כבוד עצמי רוחני ותחושת שליחות,

נפש ועוד אור לקהילתו. המוסר כאן הוא הסיור בהסתפק בקדושה פרטית וצרה, והחתירה האקטיבית להגיע לאותם "רבבות אלפי ישראל". המצפן מורה לנו שהשלמות המוסרית והרוחנית מושגת רק כאשר אנו הופכים לחלק מציבור גדול המייצג את מלכות השם בעולם, וכי האחריות שלנו היא לוודא שהמנחה שלנו יהיה תמיד "כבודה והגונה לפי כבודו" של המלך.

מתוך המסע שעברנו בין פסוקי המקרא, סודות המקובלים ודקדוקי הפוסקים, אנו שבים אל עולם

המעשה עם הבנות המאירות את דרכנו בבחירת מקומנו בעולם. חשיבותו של כל יחיד – המחשבה המנחה היא שהמספר המקודש תלוי באדם הבודד. התובנה ליום יום היא לעולם לא לזלזל בכוחנו להשפיע. גם כשאנו מרגישים קטנים, עלינו לזכור שנוכחותנו עשויה להיות בדיוק מה שחסר כדי להפוך קבוצה של אנשים ל"עדה" ששכינה שורה בה.

חיפוש אחר סביבה של קדושה – המחשבה על ה"מחנה הכבודה" הנדרשת למלך מלמדת אותנו על חשיבות המעטפת. התובנה ליום יום היא שבבואנו לקבוע את משכננו, עלינו לתת משקל מכריע לאיכות הרוחנית של הסביבה, מתוך הבנה שהאוירה הקהילתית היא הכלי שבו שורה הברכה האלוהית על ביתנו.

שותפות בבניית המרכבה – המחשבה על ההקבלה בין מחנות המלאכים למחנות ישראל מלמדת אותנו שחיינו כאן הם השתקפות של עולמות עליונים. התובנה היא שכל מעשה של חיבור לקהילה תורנית הוא מעשה של בניין רוחני קוסמי, הממשיך שפע של "חיי עולם" לתוך המציאות הגשמית.

איך יתכן שמותר להרוג גנב כאשר אינו בא במחתרת?

מוחלטת, ומי שמועל באמון זה ולוקח לעצמו את כלי השרת, הרי הוא כפורץ במחתרת אל היכל המלך.

רבנו שמשון רפאל הירש (שם) מבאר ומפרש את המושג "כבלע" כביטוי להיעלמות הכלי מן העין הציבורית אל תוך ייעודו המקודש. הוא כתב וביאר שהכלי שייך רק לעבודה ולא לאדם הפרטי. הוא מחדש לנו שמי שמנסה להוציא את הכלי מרשות הקדש לרשות הפרטית, כביכול בולע את הקדושה אל תוך החולין, ובכך הוא מבטל את משמעות הקיום של הכלי ושל עצמו. המחשבה העולה מכאן היא שהחירות שנוטל לעצמו הגנב לגעת בקודש היא מעשה של הרס עצמי רוחני.

נפנה כעת אל היכלם של חז"ל בתלמוד הבבלי, שם נחקקו הגבולות הצרים שבין עונשי בית דין לבין סמכותם המיוחדת של הקנאים, המופיעה דווקא במקרים של פגיעה אנושה בכבודו של מקום. בגמרא במסכת סנהדרין (דף פא ע"ב) מובאת המשנה המגדירה את אותם מקרים חריגים שבהם אין אנו ממתנים לסדרי הדין הרגילים. חז"ל כתבו וביארו כי הגונב את הקסוה, והבועל את הארמית, והמשמש בכהונה בטומאה – קנאים פוגעים בו. הם מחדשים לנו שהמילה "קסוה" מתייחסת לכלי השרת שבמקדש, ובייחוד לאותם כלים ששימשו לניסוך. המחשבה המנחה היא שישנם חטאים שחומרתם כה גדולה והם נעשים בפרהסיא ובזלזול כה בוטה בקודש, עד שהתורה התירה לאלו המקנאים לשם השם לפעול באופן מידי כדי להפסיק את חילול השם.

חז"ל בגמרא שם מבקשים למצוא מקור לדין המבהיל הזה. חז"ל כתבו וביארו שדין גונב הקסוה נלמד מהפסוק בפרשתנו "ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו". הם מחדשים לנו בדרשתם שהמילה "כבלע" רומזת לגניבה, שכן הגנב בולע את רכוש הזולת אל תוך רשותו. המחשבה העולה מכאן היא שהעונש "ומתו" שנאמר בפסוק אינו רק מוות בידי שמיים, אלא הוא מהווה הרשאה לקנאים לממש את פסק הדין הזה כאשר הם נתקלים במעשה הביזיון בזמן אמת. עוד מבארת הגמרא את אופיו של "דין הקנאות". חז"ל כתבו וביארו שאין הקנאי יכול לבקש רשות מבית הדין, ואם בא לשאול – אין מורין לו. הם מחדשים לנו שהפעולה חייבת לנבוע מפרץ ספונטני וטהור של קנאות דתית, ולא כהליך משפטי מסודר. המחשבה המנחה היא שדין זה הוא בבחינת "הלכה ואין מורין כן", כלומר מציאות שקיימת בעומק התורה אך אין הופכים אותה להוראה ציבורית רגילה, כדי לשמור על גדר המשפט והצדק הכלליים.

בגמרא במסכת עבודה זרה (דף יג ע"א) דנים חז"ל בדין ההקדש בזמן הזה, כאשר אין בית מקדש קיים. חז"ל כתבו וביארו כי אין מקדישים ואין מעריכים בזמן הזה, ואם הקדיש – הכלים צריכים ללכת לאבדון, ליקבר או להשליך לים המלח. הם

הדין המבהיל של "הבא במחתרת" מוכר לנו כהגנה עצמית מובהקת, שכן "חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו" והגנב בא על מנת להרוג. אך התורה והמסורת חושפות בפנינו ערוץ נוסף, נדיר ומטלטל, שבו חסד השכינה וקדושת המשכן יוצרים מציאות שבה גניבה איננה רק נזק ממוני, אלא פגיעה ישירה בליבת הקודש. אנו עומדים נדהמים מול הפסוק בפרשתנו הגוזר עליה על מי שרק יראה את בליעת הקודש, ומגלים כי הגונב את כלי השרת – ה"קסוה" (כלי קיבול, ספל או קערית ששימשו לצורך הנסכים (ניסוך היין) בבית המקדש) – מפקיר את דמו למול קנאותם של שלומי אמוני ישראל. כיצד הופך מעשה של נטילת כלי למעשה המוציא את האדם מן העולם ללא משפט? והאם גם בימינו, בערגה לבניין המקדש, עשויה לקום קנאות כזו מול מי שנוגע בהקדש המיועד לאבדון? אנו יוצאים לברר את גבולות הקנאות ואת עומק הקדושה המגדירה את חיינו.

נפנה אל לב פרשתנו, שם מזהירה התורה באזהרה חמורה ומסתורית את בני קהת, נושאי כלי הקודש, מפני מגע או ראייה שאינם כדת, אזהרה המהווה את התשתית ההלכתית לדין הקנאות בגונב את הקסוה. בפרשתנו נאמר: ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו (במדבר ד, כ).

רבנו שלמה יצחקי, רש"י (שם), מבאר ומפרש את משמעות המילה "כבלע". הוא כתב וביאר שהכוונה היא לזמן שבו מכסים את הכלים בתוך נרתיקיהם, כעין בליעה שהכלי נבלע בתוך הכיסוי. הוא מחדש לנו שהאיסור חל דווקא ברגע המעבר והחשיפה, והתורה משתמשת בלשון בליעה כדי לרמוז גם על גניבה, שכן הגנב בולע את הממון לרשותו. המחשבה המנחה היא שהקדושה מחייבת הסתרה והגנה, ומי שפורץ את גבולות הראייה הללו, מתחייב בנפשו.

רבנו משה בן נחמן, הרמב"ן (שם), מבאר ומפרש את עומק חומרת האיסור. הוא כתב וביאר שהעונש המפורש בתורה "ומתו" מלמד שהראייה של הקודש בביזיון או בלא רשות היא פגיעה בכבוד השכינה שאין עליה כפרה אלא במיתה. הוא מחדש לנו שלמרות שהפסוק מדבר על מיתה בידי שמיים, חז"ל קיבלו הלכה למשה מסיני שקנאים פוגעים במי שנוטל את הכלים הללו בדרך גניבה. המחשבה העולה מכאן היא שהגניבה של כלי השרת היא המימוש המעשי של "בליעת הקודש" בביזיון, ולכן דינה כה חמור.

רבנו עובדיה ספורנו (שם) מבאר ומפרש את הצורך באזהרה זו דווקא ללויים. הוא כתב וביאר שהיות והם היו קרובים אל הקודש ורגילים בו, היה חשש שינהגו בו קלות ראש או יסתכלו בו מתוך סקרנות שאינה ראויה. הוא מחדש לנו שהמוות המוזכר כאן נועד ליצור מורא ופחד, כדי שגבולות הקודש יישמרו ביראה. המחשבה המנחה היא שהקרבה אל הקודש מחייבת משמעת עצמית

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

מתוך בחינת דברי מרן בשולחן ערוך ונושאי כליו, המחשבה המנחה היא שהשמטת הדין הזה מלמדת על כך שאינו נוהג למעשה בזמן הגלות. הוא כתב וביאר ר' ירוחם פרלא שייתכן והלכה זו תלויה במציאות שבה כבוד השכינה גלוי והמקדש עומד, ואילו בזמן הזה שאין לנו מקדש, גם חומרת הפגיעה המאפשרת פגיעה בנפש נחלשה. עם זאת, נותר הספק האם מצד "קנאות לשם ה'" כפי שהגדיר הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה, יסוד הדין שריר וקיים בכל מקום שיש בו חילול השם נורא.

נפנה כעת אל היכלם של גדולי הדורות האחרונים ומאורי דורנו, המורידים את סודות הקדשים אל שולחן המעשה, ומתמודדים עם השלכות הניסיונות המודרניים לעורר את קדושת המקדש בימינו. רבנו יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק, הגר"ז מבריסק (על הרמב"ם), מבאר ומפרש את מהות קדושת הכלים. הוא כתב וביאר כי קדושת כלי השרת אינה נובעת רק מעצם הקדשתם, אלא מהיותם ראויים לעבודה ומחויבים בה. הוא מחדש לנו שכל עוד אין עבודה במקדש, הכלי אינו מקבל את אותה "דרגת קסוה" המפעילה את דין הקנאות. המחשבה המנחה היא שכדי שתחול הלכה של "גונב הקסוה", על הכלי להיות חלק ממערכת פעילה של גילוי שכינה, מה שחסר לנו בעוונותינו בזמן הזה. בני דורנו דנו במקרים של התארגנויות להקמת בית המקדש, כדוגמת אלו שפתחו חשבונות בנק ייעודיים. מו"ר הגר"א וייס מבאר ומפרש את חומרת הדבר. הוא כתב וביאר שמי שמקדיש מעות לבדק הבית בזמן הזה עושה עוולה גדולה, שכן הוא יוצר "הקדש" שאין לו תקנה אלא אבדון. הוא מחדש לנו שהכסף הזה נאסר בהנאה והופך למכשול רוחני. המחשבה העולה מכאן היא שהכוונה הטובה אינה מכשירה פעולה המנוגדת להלכה הפסוקה בגמרא במסכת עבודה זרה, ובוודאי שאין הגונב מעות אלו נחשב לגונב קסוה, שכן אין זה כלי שרת ואין זה זמנו.

הראשל"צ מרן רבנו עובדיה יוסף, ביחוד דעת (חלק ג סימן נח), מבאר ומפרש את היחס הראוי לקדשים בזמן הזה. הוא כתב וביאר שיש להיזהר מאוד מליצור מציאות של קדושת הגוף בחפצים, כדי שלא נבוא לידי מעילה חמורה. הוא מחדש לנו שהעצה לאותם אנשים שטעו והקדישו מעות היא לפדותם על פרוטה ולזרקה לים המלח, ובכך "להפקיע" את הקדושה המעיקה. המחשבה המנחה היא שהתורה חסה על ממונם של ישראל ועל טהרתם, ומעדיפה את הפתרון ההלכתי של הפדיון על פני השארת הקדש ללא השגחה.

הראשל"צ רבנו הגר"י יוסף, בספרו עין יצחק, מבאר ומפרש את חוסר האפשרות להחיל דין קנאות בימינו. הוא כתב וביאר שמאחר ולא זכינו לשמן המשחה המקדש את הכלים, ומאחר ואין לנו כיום "קנאים" המוחזקים בטהרה מוחלטת כפי שדרש ר' ירוחם פרלא, הרי שדין זה נשאר בגדר הלכה תיאורטית בלבד. הוא מחדש לנו שהריגת אדם בטענת קנאות בזמן הזה היא רצח גמור לכל דבר ועניין. המחשבה העולה מכאן היא שהקדושה בזמן הזה מתמקדת בלב ובלימוד התורה, ולא בפעולות אלימות או בהקדשות שאינן לפי דעת תורה.

מתוך הצלילה אל עומקי הסוגיה של "קנאים פוגעים בו" וההתבוננות במתח שבין גניבת חולין לגניבת הקודש, אנו דולים נפקא מינות מעשיות המגדירות את זהירותנו כיום מול חפצי מצווה והקדש.

הנפקא מינה הראשונה נוגעת לטיפול המעשי בחפצים שהוקדשו בטעות או ללא סמכות. הנפקא מינה למעשה היא שאין להשאיר כספים או כלים שהוקדשו לבניין המקדש בסטטוס של "קודש" ללא השגחה, מחשש לתקלה ומעילה. המחשבה המנחה היא שהדרך לתקן "עוולה של הקדש" אינה בהמתנה לקנאים, אלא בביצוע פדיון הלכתי מסודר כפי שהורנו גדולי הדור, והשלכת הפדיון למקום אבדון. הנפקא מינה היא שבימינו, האחריות למנוע ביזיון הקודש מוטלת על המישר ההלכתי הממוסד ולא על יוזמות פרטיות.

השלכה שנייה עוסקת בהגדרת "כלי שרת" בזמן הזה. הנפקא מינה למעשה היא שכיום, כל עוד לא נמשחו הכלים בשמן המשחה או לא התקדשו בעבודה, אין עליהם דין "קסוה" לעניין מיתה או קנאות. המחשבה העולה מכאן היא שההגנה על רכוש בתי כנסת או מוסדות תורה, אף שהם קדושים, כפופה לדיני המשפט הרגילים ולמנהג המדינה. הנפקא מינה היא שאין לאדם לקחת את החוק לידי בטיחות "קנאות" על פגיעה בתשימי קדושה, אלא עליו לפעול במסגרת גדרי החוק וההלכה הנוהגים בכל גניבה.

מחדשים לנו שהקדושה חלה על החפץ גם כשאין מזבח להקריב עליו, אך היישום המעשי של אותה קדושה הוא "השמדה" כדי למנוע תקלה. המחשבה העולה מכאן היא שהגונב כלי כזה, אף שהוא עומד לאבדון, עדיין נוגע בדבר ששם שמיים עליו, מה שמעורר את השאלה האם גם כאן תיתכן קנאות.

נפנה כעת אל היכלם של רבותינו הראשונים, אשר העמיקו בחקירת שורשי הדין המבהיל הזה, ודנו האם הוא נכלל בתרי"ג מצוות התורה או שמא הוא מסורת עתיקה שעברה מדור לדור כהלכה למשה מסיני. רבנו שמעון קיירא, בספרו הלכות גדולות (לאוין קנו), מבאר ומפרש את מניין המצוות. הוא כתב וביאר כי הדין של "קנאים פוגעים בו" הוא מצווה מן התורה הנלמדת ישירות מהכתובים. הוא מחדש לנו שהפסוק בפרשתנו אינו רק רמז, אלא הוא מקור הדין המחייב את הקנאי לפעול. המחשבה המנחה היא שהתורה עצמה הגדירה את הפגיעה בקודש כחטא שדינו מיתה מיידית על ידי אדם המקנא לכבוד השם.

רבנו משה בן מימון, הרמב"ם (ספר המצוות, שורש ג), מבאר ומפרש את כללי מניין המצוות וחולק על הבה"ג. הוא כתב וביאר שאין למנות את הדין הזה כמצווה בפני עצמה בתרי"ג מצוות, שכן פשטיה דקרא אינו עוסק בהריגה בידי אדם אלא באזהרה ומיתה בידי שמיים. הוא מחדש לנו שהפסוק "כבלע הקדש ומתו" הוא רק אסמכתא בעלמא, רמז שחז"ל השתמשו בו כדי לסמוך עליו דין שאינו כתוב במפורש. המחשבה העולה מכאן היא שדין הקנאות הוא חריג לכללי המשפט הרגילים של התורה, ולכן אינו נמנה כמצווה רגילה.

רבנו משה בן נחמן, הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות שם), מבאר ומפרש את עומק המסורת שבידינו. הוא כתב וביאר שגם אם הדין אינו כתוב במפורש בפסוק כפי שטען הרמב"ם, הרי שהוא הלכה למשה מסיני. הוא מחדש לנו שישנן הלכות שהן "חוקים" קבועים שעברו במסורת בעל פה, ודין הקנאות הוא אחד מהם. המחשבה המנחה היא שקדושת כלי השרת היא כה חמורה, עד שהמסורת האלוקית קבעה לה "דין שדה" מיוחד המאפשר לקנאי לפעול מחוץ למסגרת בית הדין.

רבנו אשר בן יחיאל, הרא"ש (בפירושו למסכת סנהדרין), מבאר ומפרש את תפקידו של הקנאי. הוא כתב וביאר שהקנאות צריכה להיות טהורה לחלוטין, ללא שום נגיעה אישית. הוא מחדש לנו שהדין הזה קיים רק כאשר החוטא נתפס בשעת מעשה, כפי שמצינו בפנחס בן אלעזר. המחשבה העולה מכאן היא שהראשונים ראו בדין זה הוראת שעה קבועה, שנועדה להגן על כבוד שמיים ברגע שבו הוא מחולל בצורה הבוטה ביותר, והיא נשענת על היסוד שמי שמחלל את הקודש בגלוי, מפקיע את עצמו מהגנת החוק הרגילה.

נפנה כעת אל היכלם של גדולי האחרונים, אשר העמיקו בחקירת יסודות הדין וביקשו להבין את דמותו של הקנאי ואת תוקפה של ההלכה המבהילה הזו במציאות ימינו, כאשר המקדש אינו עומד על מכונו. רבנו יוסף באב"ד, בספרו מנחת חינוך (מצוה שצג), מבאר ומפרש את חומרת האיסור מצד דיני הגניבה. הוא כתב וביאר שאף לשיטת הרמב"ם שדין קנאות הוא אסמכתא, האיסור לגנוב כלי שרת הוא מדאורייתא. הוא מחדש לנו שאין הבדל בין גונב מהדיט לגונב מגבוה, אלא שבגונב קסוה התורה החמירה בעונש באופן חריג. המחשבה המנחה היא שהעונש המיוחד של "קנאים פוגעים בו" הוא הלכה למשה מסיני שהולבשה על איסור גניבה קיים, וזאת מחמת ביזיון הקודש הכרוך בדבר.

רבנו ירוחם פישל פרלא, בפירושו לספר המצוות לרב סעדיה גאון, מבאר ומפרש את דמותו של הפועל בשם הקנאות. הוא כתב וביאר שהשימוש בלשון "קנאים" ולא "כל אדם" מלמד שדין זה מסור רק לאדם שכל אורחות חייו מעידים על קנאות טהורה לשם שמיים, והוא נקי מכל רבב של חטא בעצמו. הוא מחדש לנו שאדם שאינו במדרגה זו, אין לו רשות לפגוע בחוטא, שכן אומרים לו "למה תכה רעך" – אפילו אם הוא רשע, אין לך הזכות להענישו אם אינך פועל מתוך טהרה מוחלטת. המחשבה העולה מכאן היא שהקנאות אינה היתר לרצח, אלא ביטוי של התבטלות מוחלטת לכבוד השם.

בנוגע לשאלתנו על זמן הזה, המחשבה המנחה היא לבחון את מעמדם של כלי שרת שנוצרו או הוקדשו כיום. אנו מוצאים בגמרא במסכת עבודה זרה כי כלים שהוקדשו בזמן הזה עומדים לאבדון ולא לשימוש. הנפקא מינה היא שייתכן והלכת "גונב הקסוה" נאמרה רק בכלי שרת הראויים לעבודה במקדש קיים, ולא בכלים שהוקדשו בטעות או ללא יכולת שימוש. המחשבה העולה מכאן היא שמאחר וכיום אין אנו מושחים את הכלים בשמן המשחה ואין עבודה המקדשת אותם, הם חסרים את הדרגה המינימלית של "קודש" המפעילה את דין הקנאות.

יותר לאור אלו, והוא לומד להעריך את הדברים לא לפי "מה הם נותנים לי" אלא לפי "מה הם כשלעצמם".

בתחום האמונה והנהגת השם מתגלה יסוד של ביטחון בהשגחה האלוהית על קדושת ישראל. המחשבה המנחה היא שחוסר היכולת של בית דין להעניש את הגונב בדרכים רגילות, מפנה את המקום להנהגה של "קנאות" המונעת מכוח עליון. החיבור לאמונה הוא הידיעה שהקב"ה אינו מפקיר את כבודו, והוא מאפשר למציאות להגיב בחריפות מול חילול השם בוטה. המחשבה היא שדווקא הדין הבלתי-מורין-כן מלמד אותנו על הנהגה נסתרת שבה הלב של הקנאי הופך לכלי ביטוי לרצון השם בעולם. האמונה כאן היא שהאמת האלוהית היא כה עוצמתית, עד שהיא יכולה לפרוץ את גדרי החוק היבשים כדי להגן על מהותה.

במבט על נפש המנהיג וההנהגה אנו מגלים את סוד האחריות על גבולות המחנה. המחשבה היא שמנהיג צריך לדעת מתי לפעול במסגרת החוק ומתי לעורר את הרגש הציבורי של יראת שמיים. החיבור להנהגה הוא ההבנה שמנהיגות אמיתית נבחנת ביכולתה להנחיל לציבור את תחושת ה"קסוה" – את הידיעה שיש דברים שאין נוגעים בהם. המחשבה המנחה היא שהנהגת הציבור צריכה להיות זריזה מאוד בשימוש בקנאות; עליה להבין שקנאות ללא נקיות מוחלטת, כפי שהדגיש ר' ירוחם פראל, היא סכנה גדולה. מנהיגות נבונה תנתב את רגש הקנאות לבניית חומות של קדושה וזהירות, ולא לפגיעה והרס.

לבסוף קיים כאן חיבור עמוק של "הנהגת היחיד בתוך הכלל". המחשבה היא שהתשוקה לבניין המקדש ולקדושה צריכה להיות מלווה בענווה מוחלטת. החיבור לנפש הוא ההכרה שגם כשאנו מלאים בכוונות טובות – כמו אלו המקדישים כספים לבניין המקדש בימינו – עלינו להכפיף את רגשותינו להנהגת התורה הפסוקה. הנהגת השם מלמדת אותנו שהקנאות האמיתית ביותר היא הקנאות לאמת ההלכתית; היכולת לוותר על ה"קנאות הסובייקטיבית" למען הציות למרן השולחן ערוך ולגדולי הדור, היא הדרגה הגבוהה ביותר של עבודת השם בגלות.

מתוך הלימוד המרעיד על גבולות החיים והמוות במפגש עם הקודש, אנו מעצבים מצפן מוסרי המכוון את האדם בהתנהלותו מול הנשגב ומול חברו. הנדבך הראשון במצפן המוסרי הוא הכרת הגבול שבין ה"שלי" ל"אלוקי". המוסר הנלמד מדין גונב הקסוה מורה לנו כי קיימת בעולם קטגוריה של חפצים וערכים שאינם עומדים למשא ומתן או לשימוש אישי. המצפן מכוון אותנו להבין כי המוסריות אינה מתחילה רק ביחסים שבין אדם לחברו, אלא בראש ובראשונה בענווה של האדם מול הקודש. המחשבה המנחה היא שאדם הלוקח לעצמו את מה ששייך לשמיים מאבד את הבסיס המוסרי לקיומו, שכן הוא מבטל את ההיררכיה הנכונה של המציאות. המצפן מורה לנו לפתח חוש מוסרי של "יראת רוממות" המונע מאיתנו לנכס לעצמנו ערכים מקודשים.

הנדבך השני עוסק בטוהר המניעים של הקנאות. המצפן המוסרי מציב בפנינו תמרור אזהרה חמור: אין אדם רשאי לקנא לכבוד השם אם אינו נקי בעצמו מכל רבב. המחשבה המנחה היא שקנאות שאינה מלווה בזיכרון המידות היא כסות לאלימות אישית וליצר הרס. המצפן מנחה אותנו לבדוק את עצמנו בשבע בדיקות לפני שאנו יוצאים למאבק בשם האידיאליים: האם אנו פועלים מתוך אהבה טהורה לקב"ה, או שמא מתוך רצון לשלוט ולהעניש? המוסר המשתקף כאן הוא שהזכות להגן על הקודש ניתנת רק למי שהפך את עצמו לקודש.

הנדבך השלישי במצפן הוא האחריות על יצירת תקלה רוחנית. המוסר העולה מהדיון על הקדשת כספים בזמן הזה מלמדנו שהתלהבות דתית שאינה כפופה להלכה עלולה להפוך לעוולה. המצפן מנחה אותנו להבין כי מעשה מוסרי נמדד בתוצאתו ולא רק בכוונה שמאחוריו. המחשבה המנחה היא שאדם המקדיש חפצים לאבדון פועל בחוסר אחריות מוסרית כלפי הממון וכלפי הקדושה עצמה. המצפן מורה לנו שהמוסר האמיתי דורש צייתנות למסורת ולחוק, מתוך הבנה שזהו המגן הטוב ביותר מפני טעויות הרסניות הנובעות מרגש לא מרוסן.

הנדבך הרביעי הוא חובת ההסתרה והצניעות של הקודש. המצפן המוסרי מכוון אותנו להבין כי יש לשמור על "מרחק בטוח" מהדברים היקרים לנו ביותר. המחשבה המנחה היא שחשיפת יתר של הקודש מובילה לזלזול ולבסוף ל"כליעה" וגניבה. המוסר כאן הוא פיתוח תרבות של צניעות והסתרה לכל דבר שבקדושה – בין אם מדובר בחפץ מצווה ובין אם מדובר ברגשות דתיים עמוקים. המצפן מורה לנו שהשמירה על גבולות הראייה והמגע היא מעשה מוסרי של כבוד, המאפשר לקדושה להמשיך ולהאיר מבלי להיחשק במגע עם החולין.

נפקא מינה שלישית מתייחסת למושג "קנאות" כהנהגה אישית. הנפקא מינה למעשה היא שגם אם שורש הדין קיים, הוא דורש "קנאי" במדרגה של נקיות מוחלטת מכל אבק חטא. המחשבה המנחה היא שמאחר שבימינו קשה למצוא מי שמעיד על עצמו כנקי לגמרי, הרי שהדין הופך להיות חסום ליישום מעשי. הנפקא מינה היא שעלינו להמיר את ה"קנאות הפוגעת" ב"קנאות בונה" – כזו שמוסיפה אור וזהירות בכבוד בית הכנסת והקדשים, במקום כזו המבקשת להעניש את החוטא.

השלכה רביעית נוגעת לחינוך ליראת הקודש מתוך דברי רש"י על "כבלע הקודש". הנפקא מינה למעשה היא החובה ליצור "כיסוי" והסתרה לדברים המקודשים לנו, כדי שלא נבוא לידי קלות ראש. המחשבה העולה מכאן היא שהזהירות של בני קהת צריכה להילמד בבתי המדרש כמודל ליחס מכבד לחפצי מצווה. הנפקא מינה היא שכל ביטוי של כבוד לקודש – כמו כיסוי ספר תורה או שמירה על ניקיון כלי המקדש המיועדים ללימוד – הוא המענה המוסרי הנכון המונע את הצורך בקנאות מלכתחילה.

מתוך ההתבוננות בדין הקיצוני והמבהיל של גונב הקסוה, אנו נחשפים לרעיון כביר המגדיר את היחס שבין המערכת המשפטית המסודרת לבין הרגש הבעור של האדם המאמין מול פגיעה בקודש.

המחשבה המנחה היא שישנן עולות שהן כה עמוקות, עד שאין ביכולתו של בית דין אנושי, הכבול לפרוצדורות של עדים והתראה, לתת להן מענה הולם ברגע האמת. הרעיון הוא שהשראת השכינה בעולם תלויה ביצירת "מרחב מקודש" שבו הגבולות אינם ניתנים לפריצה. גניבת כלי שרת אינה נתפסת כנוק ממוני, אלא כניסיון "לבלוע" את האינסוף אל תוך הגבולות הצרים של האנוכיות. הרעיון המנחה הוא שישנם רגעים שבהם הקיום הלאומי והרוחני של ישראל עומד בסכנה מחמת ביזיון הקודש, ובדיוק שם מופיע הדין של "קנאים פוגעים בו" כמעין "מנגנון הגנה" רוחני הפועל מעבר לגדרי הטבע והמשפט הרגיל.

רעיון נוסף טמון במושג ה"כליעה". המחשבה העולה מכאן היא שהחטא הגדול ביותר הוא הפיכת הקודש לדבר שבשגרה, עד כדי כך שאדם מרגיש בנוח "לבלוע" ולהופכו לשלל. הרעיון הוא שהתורה דורשת מאיתנו לשמור על מרחק של כבוד ויראה; המרחק הזה הוא המאפשר לשכינה לשרות. הגונב את הקסוה מבטל את המרחק הזה, ובכך הוא מחריב את האפשרות להשראת שכינה בתוך המחנה. הרעיון המוסרי הוא שהשכינה אינה יכולה לשכון במקום שבו הלבבות נאטמו עד כדי כך שאין הבדל בין כלי השרת של המלך לבין כלי הבית הפרטיים. עוד מתברר לנו סוד ה"ספונטניות" שבקנאות. המחשבה היא שדווקא העובדה ש"אין מורין כן" ושהקנאי פועל ללא הוראה מפורשת, מעידה על כך שמדובר בפרץ של אהבה ויראה שאינו תלוי בדבר. הרעיון הוא שהתורה השאירה פתח קטן לאדם הפרטי להוכיח את נאמנותו המוחלטת לקב"ה, אך היא הציבה לכך תנאים בלתי אפשריים כמעט כדי למנוע אנרכיה. זהו רעיון של "איונים ובלמים": מצד אחד, הקודש אינו מופקר, ומצד שני, הקנאות אינה הופכת לכלי שרת בידי כל אדם. הרעיון הוא שהקנאות האמיתית היא זו המבטלת את ה"אני" של הקנאי אל מול כבוד השם.

לסיום, הרעיון המהדהד הוא היכולת של האדם להיות "שומר הקודש". המחשבה המנחה היא שאזהרת הלויים בפרשתנו – "ולא יבואו לראות כבלע הקדש ומתו" – הופכת לאחריות קולקטיבית. הרעיון הוא שכל אחד מאיתנו הוא בבחינת לוי השומר על משכן השם שכליבו. הגניבה של הקסוה היא הסמל לכל אותם רגעים שבהם אנו מגסים להשתמש בקדושה לצרכים אישיים וצרים. הרעיון המנחה הוא שרק מי שמסוגל לראות את הקודש ביראה, מבלי לנסות "לבלוע" אותו, זוכה שהקודש יחיה בתוכו ולא ימית אותו.

נפנה כעת אל מעמקי הנפש והמחשבה, ונתבונן כיצד הסוד המרעיש של 'קנאים פוגעים בו' נוגע בבניין האישיות של האדם וביחסו אל הבורא והמציאות. במישור הנפש והאדם המחשבה המנחה היא שכל אדם נושא בקרבו "קודש" ו"חול", וישנם רגעים שבהם הדחף האנושי מבקש "לבלוע" את הקדושה לתוך צרכי השעה. החיבור לנפש הוא ההבנה שהדין של גונב הקסוה משמש כתמרור אזהרה לנפש מפני טשטוש הגבולות בין רכוש לערך. המחשבה היא שהאדם נקרא לפתח בקרבו "יראת כבוד" פנימית כלפי הנשגב ממנו. ככל שאדם מצליח לשמור על מרחק ראוי מהקודש, כך הנפש שלו נעשית כלי קיבול רחב

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

בפרשת במדבר מזהירה התורה את בני קהת: ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו. רבנו שלמה יצחקי, רש"י, פירש וביאר שהמילה "כבלע" רומזת לגניבה, ועל כך אמרו חז"ל במסכת סנהדרין כי הגונב את הקסוה (כלי שרת מהמקדש) קנאים פוגעים בו. המחשבה העולה מכאן היא שהגניבה מהקדש אינה רק עוולה ממונית, אלא היא פגיעה ישירה בשכינה המצדיקה את קנאותם של שלומי אמוני ישראל.

נחלקו הראשונים בשורש הדין; דעת בעל הלכות גדולות (בה"ג) שזהו דין תורה גמור, ואילו מרן רבנו משה בן מימון, הרמב"ם, פירש וביאר שהכתוב אינו אלא אסמכתא, והדין הוא הלכה למשה מסיני, כפי שחזק רבנו משה בן נחמן, הרמב"ן. המחשבה המנחה בהבנת הקנאות היא כפי שכתב ר' ירוחם פראל, שדין זה מסור רק לאדם הנקי מכל חטא ופועל בטהרה מוחלטת לשם שמיים, ואם אינו כזה – הרי הוא רוצח.

בנוגע לימינו, שבהם אין מקדש קיים, המחשבה המנחה היא שאין הדין נוהג למעשה. הגמרא במסכת עבודה זרה קובעת שאין מקדישים בזמן הזה, ומי שיוצר הקדש בטעות עושה עוולה. מנהיגי הדור, ובהם הראשון "צ"מ"ן רבנו עובדיה יוסף ומו"ר הגר"א וייס, הורו שהפתרון לכספים או כלים שהוקדשו בטעות הוא פדייתם וביעורם, ואין שום היתר לקנאות או לפגיעה באדם בגין כך. עיקר העניין הוא שהקדושה כיום דורשת זהירות מופלגת וצייתנות מוחלטת לגדולי הדור, כדי שיראת השמים שלנו תהיה בונה ולא מחריבה.

לאיזה שבט היו יותר בנות מבנים? הוכח מפרשת השבוע!

המחשבה העולה מדיוק זה של בעל הטורים היא שהתורה אינה מונה רק את "יוצאי הצבא", אלא היא נותנת מקום וקיום גם למי שאינו נמנה במפקד הפיוז. שבט נפתלי, שנתברך בבנות רבות, מלמד אותנו שהעוצמה של השבט אינה נמדדת רק בחרב וחנית, אלא בשפע של חיים ובתים המוקמים על ידי נשים צדקניות, הממשיכות את ברכת "אילה שלוחה" לדורות הבאים.

נפנה כעת אל מסורת חז"ל ואל בעלי המסורה, אשר שמרו בחרדת קודש על כל תג ותג בתורה, ומצאו ברמזי האותיות את המפתחות להבנת טבעו המיוחד של שבט נפתלי כפי שהשתמר מדור לדור. חז"ל במסורה (כפי שהובא במנחת שי ובמפרשי המסורה על אתר) עמדו על התופעה הלשונית המיוחדת הזו. הם כתבו וביארו שהשינוי בנפתלי הוא אחד מן המקומות שבהם המסורה מדגישה חסרון או יתרון של אות כדי להצביע על עניין מהותי בשורש השבט. הם מחדשים לנו שחוסר הלמד בנפתלי מעיד על הנהגה שאינה מתחילה ב"למד" – שהיא אות הלימוד וההנהגה החיצונית – אלא בהנהגה פנימית וצנועה יותר. המחשבה המנחה היא שבעלי המסורה ראו בדיוקים אלו עדות חיה להיסטוריה המשפחתית של השבטים, כאשר הריבוי הנשי בנפתלי נחקק בנצח המקרא דרך השמטת האות.

במדבר רבה (במדבר רבה ב, ז) ובמדרשים על ברכת יעקב, חז"ל מבארים ומפרשים את מהות הברכה "אילה שלוחה". הם כתבו וביארו ששבט נפתלי נמשל לאילה שהיא המהירה מכל החיות, ושהוא זריו להביא בשורות טובות. הם מחדשים לנו שמידה זו של זריות ונועם בדיבור ("הנותן אמרי שפר") היא תכונה נשית מובהקת של חן וחסד. המחשבה העולה מכאן היא שהשבט כולו הושפע מהברכה הזו, מה שהביא לכך שזכו לריבוי של בנות שהן "איילות" – מלאות חן ויופי, כפי שמצינו בתנ"ך שהיו פירות גינסור שבחלקו של נפתלי ממחרים להתבשל ונוחים לאכילה, סמל לשפע וברכה שאין בהם קושי.

בגמרא במסכת יומא (דף כו ע"א) דנים בחלוקת הארץ ובזכויות השבטים. הם כתבו וביארו ששבט נפתלי זכה לחבל ארץ שהוא "שבע רצון ומלא ברכת ה'". הם מחדשים לנו שהברכה הזו התבטאה גם בפרי בטן, ולא רק בתוצרת החקלאית. המחשבה המנחה היא שהשפע המיוחד של נפתלי יצר מציאות של שלווה משפחתית שבה הבנות רבות, ויופין וטוב נודעו בכל ישראל. זהו חיבור ישיר לדברי בעל הטורים – הברכה הכלכלית והרוחנית של השבט תורגמה לריבוי בנות שהקימו בתים נאמנים בישראל.

עוד מצינו בדברי חז"ל על הפסוק "נפתלי שבע רצון" (דברים לג, כג), שהם מבארים ומפרשים את הקשר בין שביעות הרצון לבין נחלת השבט. הם כתבו וביארו שמי ששבע רצון בחלקו, זוכה שביתו יתמלא בברכה שלום בית. הם

מתוך הצלילה אל גבולות הקדושה והקנאות, אנו שבים אל עולם המעשה עם תובנות המאירות את התנהלותנו מול הנשגב בתוך חיי היום יום. יראת כבוד מול הקודש – המחשבה המנחה היא שהמרחק שאנו שומרים מהקודש הוא המגדיר את ערכו עבורנו. התובנה ליום יום היא לנהוג בזהירות יתירה בכל חפץ מצווה או מקום מקודש, לא מתוך פחד מעונש, אלא מתוך הכרה בעומק המשמעות הטמונה בהם. כשנמנעים מקלות ראש בבית הכנסת או ליד ספרי קודש, אנו מונעים את ה"בליעה" של הקדושה אל תוך השגרה האפורה.

ריסון הרגש והכפפתו להלכה – המחשבה על "קנאות" שאינה מורין כן מלמדת אותנו על חשיבות הריסון העצמי. התובנה ליום יום היא שגם כאשר אנו חשים רצון עז לפעול למען כבוד השם או למען אידיאל גדול, עלינו לבחון תחילה אם מעשינו תואמים את דעת התורה וההלכה הפסוקה. הקנאות האמיתית היא היכולת לעצור ולשאל את גדולי הדור, ובכך להפוך את הלהט האישי למעשה של ציות אלוהי.

זהירות בממון ובהקדש – המחשבה על העוולה שבהקדשת כספים לאבדון מזהירה אותנו מפני פעולות חסרות אחריות. התובנה היא שבעבודת השם אין מקום ל"קיצורי דרך" רגשיים; עלינו לפעול במתינות ובשום שכל, ולוודא שכל צעד שאנו עושים לטובת בניין המקדש או חיזוק היהדות נעשה בכלים הנכונים והמותרים, כדי שלא נמצא את עצמנו יוצרים תקלות במקום תיקונים.

עיקר העניין: השאלה שבה פתחנו היא כיצד ייתכן שמותר להרוג גנב שאינו בגדר "בא במחתרת", והיכן מצינו בתורה מקור לכך שנטילת ממון גוררת עונש כה חמור ללא משפט רגיל. המחשבה המנחה היא לברר את מהות דין "גונב הקסוה" המופיע בפרשתנו ובדברי חז"ל.

בלב המדבר הישימון, אל מול פני המשכן, ניצבים שבטי ישראל במפקד מדויק המונה כל איש ואיש לבית אבותיו. לכאורה, מדובר ברשימה טכנית של מספרי לוחמים ויוצאי צבא, אך עינו החדה של לומד התורה מגלה תעלומה הלשונית המסתתרת בין השיטין. בעוד שכל השבטים זוכים למילת קישור מחברת, שבט אחד נותר בבדידותו הלשונית, חסר את האות המורה על שייכות. מהו הסוד המקופל בתוך האות למד החסרה בשבט נפתלי? כיצד ייתכן שמפקד המיועד ליוצאי צבא גברים חושף דווקא את עוצמתו וריבויין של בנות השבט? אנו יוצאים למסע מרתק בעקבות ברכות האבות ודיוקי המסורה, כדי להבין איך הפך שבט נפתלי לסמל של ברכה נשית, וכיצד רמזה התורה על מציאות שבה הנסתר רב על הנגלה בבניין בית ישראל.

נפנה אל דפי המקרא בפרשתנו, שם נפרס בפנינו מפקד השבטים, ונמצא כי בשבט נפתלי משנה הכתוב ממטבע הלשון הקבוע בשאר השבטים, שינוי הטומן בחובו סוד דמוגרפי ומשפחתי עמוק. בפרשתנו נאמר: לבני אשר תולדותם למשפחתם... בני נפתלי תולדותם למשפחתם לבית אבותם במספר שמות מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא (במדבר א, מב).

רבנו יעקב בן אשר, בעל הטורים (שם), מבאר ומפרש את הדיוק הלשוני המפתיע. הוא כתב וביאר שבכל השבטים נאמר "לבני" עם האות למד בתחילה, ואילו בנפתלי נאמר "בני" ללא למד. הוא מחדש לנו שהסיבה לכך היא שבשבט נפתלי היו בנות רבות יותר מבנים. המחשבה המנחה היא שהאות למד מסמלת שייכות והנהגה גברית במלחמה ("לבינה"), וחסרונה מרמז על כך שעיקר הברכה והריבוי בשבט זה לא היה דווקא ביוצאי הצבא, אלא בבנות השבט.

עוד מוסיף בעל הטורים ומקשר זאת לברכת יעקב אבינו. הוא כתב וביאר כי יעקב רמז לכך בברכתו נפתלי אילה שלוחה הנותן אמרי שפר (בראשית מט, כא). הוא מחדש לנו כי ראשי התיבות של המילים "אילה שלוחה הנותן" הם אותיות אשה. המחשבה העולה מכאן היא ששורש הברכה של שבט נפתלי הוא במידת האישה, המסמלת את היופי, האמירה השפרה והריבוי, כפי שמשתקף בכינוי "אילה". בעל הטורים ממשיך ומבאר את השינוי המקביל בפרשת פנחס. הוא כתב וביאר שבמפקד השני בערבות מואב, נכתב אצל כל השבטים "בני" ללא למד. הוא מחדש לנו שהטעם לכך הוא שבאותה שעה, לאחר מגיפת בעל פעור ומיתת דור המדבר, מתו הגברים ונתרבו הנשים בכל ישראל, ולכן הושווה דין כל השבטים לדינו המקורי של שבט נפתלי. המחשבה המנחה היא שהתורה משקפת דרך אות אחת את המאזן העדין שבין כוח הלחימה הגברי לבין כוח ההמשכיות הנשי.

מחדשים לנו שהביטוי המעשי של שלום בית זה הוא ריבוי בנות, המעניקות לבית את אופיו המיוחד. המחשבה העולה מכאן היא שחז"ל ראו בנפתלי שבט שבו ה"ביתיות" והקשר המשפחתי עולים על המימד הצבאי, ולכן התורה מדגישה זאת בשינוי הלשון במניין המלחמה.

נפנה כעת אל היכלו של רבנו בחיי בן אשר, מגדולי פרשני ספרד, אשר בספרו על התורה מעמיק בחקירת הלשונות וחושף רובד נוסף בשינוי המפתיע שבין "לבני" ל"בני" בשבט נפתלי.

רבנו בחיי (שם) מבאר את פשר השמטת האות למד. הוא כתב וביאר שהשינוי בלשון בא ללמדנו על מהות הייחוס של השבט באותה שעה. הוא מחדש לנו שבעוד שבשאר השבטים המילה "לבני" מורה על שיוך המשפחות אל ראש השבט כנחלה וכסדר צבאי, הרי שבנפתלי נכתב "בני" בלשון ישירה, כדי לרמוז שהיו ברובן נקבות. המחשבה המנחה היא שהתורה ביקשה להדגיש את המציאות הפיזית שהיתה קיימת בשטח – ריבוי הבנות – ולכן השתמשה בלשון שמצד אחד מונה את הבנים למלחמה, אך מצד שני "פוצעת" את המילה הקבועה כדי לעורר את השאלה על חסרון הלמד.

עוד מבאר רבנו בחיי את הקשר שבין הברכה לבין המניין. הוא כתב וביאר שברכת יעקב "נפתלי אילה שלוחה" התקיימה במלואה, והאילה מסמלת פריהן מהיר ורב. הוא מחדש לנו שהריבוי הנשי בנפתלי לא היה מקרי, אלא נועד ליצור חיבורים עם שאר השבטים, שכן בנות נפתלי היו מבוקשות בכל ישראל בזכות חנן ונועם אמריהן. המחשבה העולה מכאן היא שהשמטת הלמד היא עדות לברכה שהתפשטה מעבר לגבולות השבט אל האומה כולה דרך אותן בנות. בנוסף, הוא מבאר ומפרש את עניין המניין בפרשת פנחס לעומת פרשתנו. הוא כתב וביאר שבסוף הארבעים שנה, כאשר התורה כותבת בכולם "בני" ללא למד, אין זה רק עניין דמוגרפי של מיתת הגברים, אלא הוראה על שינוי במעמד העם לקראת הכניסה לארץ. הוא מחדש לנו שהמציאות המיוחדת שהיתה בנפתלי בראשית הדרך – של דגש על בניין הבית והמשפחה – הפכה לנחלת כלל ישראל לפני הכניסה לנחלותיהם. המחשבה המנחה היא שכירושת הארץ, כוחה של האישה בבניין הבית הופך להיות המרכז, ולכן כולם הושוו לנפתלי.

המחשבה העולה מדברי רבנו בחיי היא שהלשון המדויקת של התורה אינה רק כלי להעברת מידע, אלא היא "ציור" של המציאות הרוחנית והגשמית. חסרון האות למד בנפתלי הוא חסרון שכולו יתרון, המלמד על שבט שהצליח להעמיד דורות של אימהות המנחילות את ה"אמרי שפר" לדורות הבאים, וקדושת לשונן היא שעמדה להן להימנות בדרך רמו בתורת אמת.

נפנה כעת אל היכלו של הגאון רבי יוסף משאש זצ"ל, רבם של ישראל ויהדות מרוקו, אשר בספרו המופלא אוצר המכתבים דלה פנינים ממעמקי המקרא והמסורה, והוסיף נופך משלו להבנת הסוד של שבט נפתלי. רבי יוסף משאש (אוצר המכתבים, חלק א, מכתב שע"ח) מבאר ומפרש את התופעה הלשונית הזו מזווית רחבה יותר. לאחר שהוא מביא את דברי בעל הטורים על ריבוי הבנות, הוא כתב וביאר שני טעמים נוספים ומקוריים המאירים את ייחודו של השבט ואת הסיבה להשמטת הלמד.

הטעם הראשון שהוא מחדש לנו נוגע לענווה המוחלטת של השבט. הוא כתב וביאר שהאות למד מסמלת גובה והתנשאות, שכן היא האות הגבוהה ביותר באלף-בית. הוא מחדש לנו שבנפתלי נשמטה הלמד כדי לרמוז על מידת הענווה והשפלות שהיתה טבועה בבני השבט הזה. המחשבה המנחה היא ששבט נפתלי, המבורך ב"אמרי שפר", הצליח לשמור על נועם הליכות ועל רוח נמוכה, ודווקא חסרון האות המורה על "לימוד" והתנשאות הוא השבח הגדול ביותר שלו.

הטעם השני שהוא מבאר ומפרש עוסק בזריות וביעילות המעשית של השבט. הוא כתב וביאר שהמילה "לבני" עם הלמד מעכבת מעט את הקריאה ויוצרת השתהות של שייכות, בעוד שהמילה "בני" היא קצרה וישירה יותר. הוא מחדש לנו שמאחר ונפתלי נמשל לאילה שלוחה, התורה קיצרה בלשוננו כדי לרמוז על מהירותו וזריזותו בעשיית רצון קונו ובעבודת הכלל. המחשבה העולה מכאן היא שהשמטת האות היא ביטוי לרצון לרוץ אל המטרה ללא עכבות לשוניות או מיותרות.

עוד הוא מבאר ומפרש את הקשר בין השמטת הלמד בכל השבטים בפרשת פנחס לבין המציאות של נפתלי. הוא כתב וביאר שהשמטת הלמד שם היא אות של "אבל" על דור המדבר שכלה, ורמז לכך שהבנים שנמנו שם הם בנים שאין להם

עדיין את ה"למד" של הניסיון והנהגת האבות שמתו. הוא מחדש לנו שמה שהיה בנפתלי בראשית הדרך כסמל לברכה נשית או ענווה, הפך בפרשת פנחס לכלל ישראל כסמל להתחדשות של דור חדש הנכנס לארץ כשהוא "נקי" ומתחיל מאפס. המחשבה המנחה היא שהתורה משתמשת בחסרון האותיות כדי לצייר מצב נפשי ולאומי משתנה.

המחשבה העולה מדבריו של רבי יוסף משאש היא ששבט נפתלי הוא השבט של ה"לב" – זה שמוותר על הגינונים החיצוניים של ה"למד" לטובת נועם, ענווה וזריות. השילוב בין ריבוי הבנות (לפי בעל הטורים) לבין הענווה והזריות (לפי אוצר המכתבים) יוצר דמות של שבט שכולו חן, שקט ועוצמה פנימית המאירה את כל מחנה ישראל.

נפנה כעת אל היכלם של גדולי הדורות האחרונים ומאורי דורנו, אשר ראו בדברי המפרשים הללו יסוד איתן להבנת עומק קדושת הבית היהודי ותפקידה המכריע של האישה בבניין האומה, כפי שהוא משתקף בייחודיותו של שבט נפתלי. מו"ר הגר"א וייס מבאר ומפרש את חשיבות הדיוק במניין המשפחות. הוא כתב וביאר כי התורה אינה מזכירה את הנשים במניין יוצאי הצבא באופן ישיר, אך היא רומזת עליהן באותיות חסרות ויתירות. הוא מחדש לנו שהשמטת הלמד בשבט נפתלי באה ללמדנו שהכוח המניע של השבט הזה, ושל עם ישראל כולו בפרשת פנחס, אינו טמון רק בכוחו של הלוחם אלא בשורש שממנו הוא צומח – האישה וברכת הבית. המחשבה המנחה היא שבימינו, כאשר אנו עוסקים בחינוך ובהעמדת דורות, עלינו לזכור שעיקר הבניין הוא פנימי וצנוע, בבחינת "בני" ללא ה"למד" החיצוני של ההנהגה הגלויה.

הראש"ל צ' רבנו הגר"י יוסף, בספריו על התורה ועל מועדי ישראל, מבאר ומפרש את מעלת שבט נפתלי בשמחת הרגל ובברכת הפירות. הוא כתב וביאר שהשילוב של "אילה שלוחה" עם "אמרי שפר" מלמד על חובת האדם להנעים את דבריו בתוך ביתו. הוא מחדש לנו שברכת ריבוי הבנות של נפתלי היא תוצאה של הנהגה של נועם ושלוש בית, המושכת שפע של נשמות קדושות לעולם. המחשבה העולה מכאן היא שהברכה אינה מגיעה במקרה, אלא היא תוצר של עבודת המידות ודיבור נקי ומשובח, כפי שרמז יעקב אבינו בברכתו.

עוד מצינו בדברי הכהן הגדול מאחיו רבי ישראל מאיר הכהן, החפץ חיים, בחיבוריו על התורה, המבאר ומפרש את עניין הברכה בבנים ובבנות. הוא כתב וביאר שהעולם עומד על התפילה והדיבור, ומי שזוכה ל"אמרי שפר" בביתו, זוכה שכל זרעו יהיה מבורך. הוא מחדש לנו ששבט נפתלי נבחר להיות הסמל לריבוי בנות דווקא משום שהבנות הן אלו השומרות על טהרת הלשון ונועם הדיבור במשפחה, ובכך הן מבטיחות את המשכיות הדורות בדרך התורה. המחשבה המנחה היא שהחינוך של האם הוא ה"אמרי שפר" האמיתי המלווה את הילד כל חייו.

הראש"ל צ' מרן רבנו עובדיה יוסף, בחזון עובדיה ובפסקיו, מבאר ומפרש את היחס הראוי לכל בת וכן כמתנת שמיים יקרה. הוא כתב וביאר כי אין לאדם להצר על ריבוי בנות בביתו, אלא עליו לשמוח בברכה המיוחדת הזו. הוא מחדש לנו מדברי בעל הטורים שנפתלי היה "שבע רצון" דווקא בגלל הברכה הנשית הזו, שהביאה שלום ושלווה לנחלתו. המחשבה העולה מכאן היא שעיקר עבודת השם בבית היא ליצור אווירה של רצון ושמחה, שבה כל נפש יכולה לפרוח ולהגיע למדרגת "אילה שלוחה" בעבודת השם.

מתוך הדיוק המופלא בלשון המקרא ודברי המפרשים על סודו של שבט נפתלי, אנו דולים נפקא מינה למעשה המכוונות את דרכנו בבניין הבית והאישיות. הנפקא מינה הראשונה נוגעת ליחס הנכון לברכת הבנות בבית היהודי. הנפקא מינה למעשה היא שיש לראות בריבוי בנות סימן לשפע של שלום וברכה רוחנית, כפי שהיה בשבט נפתלי. המחשבה המנחה היא שאין המניין הצבאי של "יוצאי צבא" הוא חזות הכל; העוצמה האמיתית של המשפחה והאומה נמדדת דווקא באותה נוכחות נשית המביאה עמה חן וחסד. הנפקא מינה היא שעל כל אדם לשמוח בחלקו ולהבין שכל בת היא "אילה שלוחה" המביאה ברכה ייחודית לנחלתו.

השלכה שנייה עוסקת בחינוך ל"אמרי שפר" ולנועם הדיבור. הנפקא מינה למעשה היא שעל האדם להקפיד על לשון נקייה, רכה ומזמינה בתוך כותלי ביתו. המחשבה העולה מכאן היא שהברכה של נפתלי, שהתבטאה בריבוי צאצאים, היתה תלויה ביכולת "לתת אמרי שפר". הנפקא מינה היא שהדיבור בבית אינו רק כלי להעברת מידע, אלא הוא היוצר את ה"אקלים" הרוחני המאפשר לנשמות לגדול בטהרה ובשמחה.

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

צבא". החיבור לאמונה הוא הידיעה שהקב"ה זן ומפרנס ומשפיע ברכה גם במקום שבו נראה שיש "חסרון" כביכול בכוח הפיזי. המחשבה היא שהאמונה בברכת "נפתלי שבע רצון" היא האמונה בכך שמה שניתן לאדם מאת השם – בין אם אלו בנים ובין אם אלו בנות – הוא המדויק ביותר עבור בניין נשמתו ותיקונו בעולם.

במבט על נפש המנהיג וההנהגה אנו מגלים את סוד המנהיגות השקטה. המחשבה היא שמנהיג אמיתי צריך לדעת מתי להיות "לצבא" ומתי להיות פשוט "בני". החיבור להנהגה הוא ההבנה שמנהיגות נמדדת ביכולת לתת "אמרי שפר" – דברי פיוס ונועם המאחדים את העם. המחשבה המנחה היא שהנהגת שבט נפתלי היא הנהגה של שירות וזריזות, כזו שאינה מבקשת לעצמה עטרה (למד) אלא מבקשת למלא את שליחותה כאילה שלוחה. מנהיגות כזו בונה אמון ושלום, ויוצרת חברה שבה כולם מרגישים "שבעי רצון".

לבסוף קיים כאן חיבור עמוק של "הנהגת היחיד בתוך הכלל". המחשבה היא שהתשוקה להיות חלק ממניין ישראל צריכה להיות מלווה בהכרה בערך המיוחד של כל פרט, גם זה שאינו נמנה למלחמה. החיבור לנפש הוא ההכרה בכך שכל אדם הוא עולם מלא, וברכת השבט תלויה ביכולת של כל יחיד להביא את ה"אמרי שפר" שלו אל הכלל. הנהגת השם מלמדת אותנו שהיופי והחן של נפתלי הם הכרחיים לקיומו של המחנה כולו; ללא ה"אילה" שתרוץ ותבשר טוב, וללא הבנות שיקימו בתים של חסד, המחנה הצבאי יישאר יבש וחסר חיים.

מתוך בחינת דמותו של שבט נפתלי כפי שהשתקפה באותיות התורה ובדברי המפרשים, אנו מעצבים מצפן מוסרי המכוון את האדם אל עבר עדינות פנימית ואחריות משפחתית. הנדבך הראשון במצפן המוסרי הוא הערכת הערך המהותי מעבר לממד הכמותי. המוסר הנלמד מדיון "בני נפתלי" מורה לנו כי קיימת בעולם עוצמה שאינה נמדדת במספר הלוחמים או בכוח הזרוע. המצפן מכון אותנו להבין כי המוסריות דורשת מאיתנו להעריך את הכוחות השקטים והנסתרים – בנות השבט, האימהות והמחנכות – כמרכיב קריטי בבניין האומה. המחשבה המנחה היא שאדם מוסרי הוא זה היודע להוקיר את מי שאינו נמצא "בכחית" התקשורתית או הצבאית, ולהבין שדווקא שם טמון שורש הברכה. המצפן מורה לנו לפתח עין טובה כלפי כל אחד מבני הבית, מתוך הבנה שכל אחד מהם הוא נדבך הכרחי בבניין השלם.

הנדבך השני עוסק בריסון הדיבור והפיכתו לכלי של שלום. המצפן המוסרי מציב בפנינו את אידיאל ה"אמרי שפר". המחשבה המנחה היא שדיבור מזוקק ונועים אינו רק עניין של נימוס, אלא חובה מוסרית המייצרת מציאות של "שביעות רצון". המצפן מנחה אותנו לבדוק את עצמנו: האם המילים היוצאות מפיו בתוך הבית בונות או הורסות? המוסר המשתקף כאן הוא שהזכות לברכה ולהמשכיות ניתנת למי שמצליח להפוך את שפתו לשלוחה של חסד, בבחינת "אילה שלוחה" המבשרת טוב.

הנדבך השלישי במצפן הוא המוסר של הענווה והשירות. המצפן המכוון אותנו להבנת חסרון האות למד בנפתלי מלמדנו שהמוסר האמיתי אינו מחפש כותרות או סימני שררה. המחשבה המנחה היא שפעולה מוסרית נמדדת בזריזותה וביעילותה השקטה. המצפן מורה לנו כי הענווה – הוויתור על ה"למד" המתנשאת – היא שמאפשרת לאדם להיות כלי קיבול לשכינה ולברכה. המוסר דורש מאיתנו להיות "בני" פשוטים הממלאים את שליחותם נאמנה, מתוך זריזות של אילה ומתוך הכרה בגודל האחריות המוטלת עלינו כלפי הדורות הבאים.

הנדבך הרביעי הוא האחריות ליצירת "שובע רצון" בסביבתנו. המצפן המוסרי מכון אותנו להבין כי מטרת עבודתנו היא להביא לשלווה פנימית ולנחת רוח לזולת. המחשבה המנחה היא ששבט נפתלי, שנתברך בבנות רבות ובנחלה טובה, מציב רף מוסרי של הסתפקות במועט ושמחה בחלקו. המוסר כאן הוא פיתוח אישיות שאינה "לוקחת" לעצמה בכוח, אלא "נותנת" אמרי שפר ומאפשרת לאחרים לפרוח. המצפן מורה לנו שהצלחתנו המוסרית נמדדת במידת השלווה והרצון שאנו משרים על הסובבים אותנו.

מתוך הצלילה אל סודותיו של שבט נפתלי, אנו שבים אל עולם המעשה עם תוכנות המאירות את דרכנו בבניין הבית והאישיות בתוך חיי היום יום. עין טובה ושמחה בברכת הבית – המחשבה המנחה היא שכל נפש המתוספת

נפקא מינה שלישית מתייחסת למידת הענווה וההצנעה של ה"למד". הנפקא מינה למעשה היא שישנם מצבים בחינוך ובהנהגה שבהם דווקא הוויתור על הגינונים החיצוניים של השררה וההתנשאות – חסרון הלמד – הוא המפתח להצלחה. המחשבה המנחה היא שצניעותו של שבט נפתלי היא שהפכה אותו ל"שבע רצון". הנפקא מינה היא שעל האדם לשאוף לעשות את מלאכתו בשקט ובזריזות, מבלי לחפש את ה"למד" שתכתיר אותו בראש הטור, אלא מתוך רצון כנה להיות חלק מן ה"בני" המשרתים את הכלל.

השלכה רביעית נוגעת להבנת משמעות ה"זריזות" בעבודת השם. הנפקא מינה למעשה היא שיש לאמץ את הנהגת ה"אילה שלוחה" – לפעול במהירות ובדיוק מבלי להכביד על המציאות. המחשבה העולה מכאן היא שקיצור הלשון בתורה ("בני" במקום "לבני") מלמדנו על הערך של פעולה ישירה ותכליתית. הנפקא מינה היא שבעבודת השם, לעיתים הקיצור והמהירות המכוונים אל המטרה הם המבטאים את הקשר העמוק ביותר עם הבורא, בבחינת "בני" הפונים לאביהם ללא מתווכים או עיכובים.

מתוך ההתבוננות בשבט נפתלי, אנו נחשפים לרעיון כביר המגדיר את יחסי הגומלין שבין הכוח הגלוי לכוח הנסתר, בין הלוחם בכחית לבין עקרת הבית שהיא עיקרו של בית. המחשבה המנחה היא שהתורה, במפקד הצבאי, אינה מתעלמת מהמרכיב הנשי של האומה, אלא בוחרת להציב אותו כבסיס שעליו נשענת הגבורה כולה. הרעיון הוא שחוסר האות למד בשבט נפתלי אינו מעיד על חולשה, אלא על עוצמה מסוג אחר – עוצמה שאינה זקוקה ל"למד" של הנהגה חיצונית כדי להתקיים. הרעיון המנחה הוא ששבט נפתלי מייצג את הברכה השורה בדבר הסמוי מן העין. בעוד ששאר השבטים נמדדים בכוחם ה"למדני" והצבאי, נפתלי מלמד אותנו שהריבוי האמיתי של עם ישראל מגיע מהנשים, שהן הנותנות את ה"אמרי שפר" המעצבים את דמותו של הדור הבא.

רעיון נוסף טמון במושג ה"אילה". המחשבה העולה מכאן היא שהקדושה הנשית והברכה שבבנות נמשלו לאילה, שהיא חיה שחנה עליה וריצתה קלה. הרעיון הוא שהכוח הנשי בנפתלי הוא כוח של "שליחות" – אילה שלוחה – כוח שמניע את המציאות בנועם ובמהירות ללא חיכוך. הרעיון המוסרי הוא שהחברה נזקקת לאיזון: מול שבטי המלחמה והמשפט, חייב להתקיים שבט שכולו "רצון" ונועם, שבט שמזכיר לנו שהמטרה של כל המלחמות היא לבנות בית שבו נאמרים אמרי שפר.

עוד מתברר לנו סוד ה"השוואה" בפרשת פנחס. המחשבה היא שברגעים של משבר לאומי, לאחר מיתת דור המדבר, כל עם ישראל היה זקוק לחיבור מחודש אל השורש הנשי והמשפחתי. הרעיון הוא שדווקא שם, התורה משמיטה את הלמד מכל השבטים כדי לומר לנו: עכשיו כולם "נפתלי". כולם צריכים להתמקד כעת בבניית הבתים, בענווה ובנועם, לקראת הכניסה לארץ. הרעיון הוא שהמודל הנפתלי של "בני" ללא "למד" הוא המודל של עם שנכנס לנחלתו לא כצבא כובש גרידא, אלא כמשפחה גדולה המבקשת להשרות שכינה בבית. לסיום, הרעיון המהדהד הוא יסוד ה"חן". המחשבה המנחה היא שחן הוא דבר שאין לו שיעור ואין לו הסבר רציונלי, בדיוק כמו השמטת אות אחת בתוך פסוק. הרעיון הוא שהתורה רוצה שנלמד להעריך את היופי הפנימי ואת הברכה הנסתרת. שבט נפתלי, עם בנותיו המרובות ודיבורו המזוקק, הוא ה"חן" של מחנה ישראל. הרעיון המנחה הוא שמי שזוכה למידותיו של נפתלי, הופך להיות "שבע רצון" באמת, כי הוא מבין שהעושר האמיתי אינו נמדד במספר החרבות, אלא במספר הלבבות הפועמים בתיאום ובאהבה בתוך הבית.

נפנה כעת אל מעמקי הנפש והמחשבה, ונתבונן כיצד הסוד המרעיש של שבט נפתלי וריבוי בנותיו נוגע בבניין האישיות של האדם וביחסו אל הבורא והמציאות. במישור הנפש והאדם המחשבה המנחה היא שכל אדם נושא בקרבו מתח בין ה"לוחם" שבו, המבקש לכבוש ולהשיג, לבין ה"בית" שבו, המבקש נועם ושלווה. החיבור לנפש הוא ההבנה ששבט נפתלי מלמד אותנו את סוד הוויתור על ה"למד" – על הצורך התמידי בהנהגה גלויה ובשליטה. המחשבה היא שהנפש מוצאת את מרגועה האמיתי דווקא כאשר היא הופכת להיות "אילה שלוחה", קלה וזורמת עם רצון השם, מבלי להכביד על עצמה בגינוני כבוד. החיבור לנפש הוא היכולת לראות בברכת הבנות ובמידות הנשיות של חן וחסד את היסוד לאיזון הנפשי של האדם.

בתחום האמונה והנהגת השם מתגלה יסוד של ביטחון בשפע האלוהי המגיע בדרכים נסתרות. המחשבה המנחה היא שהשמטת האות למד והרמוז לריבוי בנות מלמדים אותנו שהנהגת השם אינה כבולה למספרים הגלויים של "יוצאי

בפרשת במדבר נאמר אצל כל השבטים "לבני", ואילו אצל נפתלי נאמר: בני נפתלי תולדותם למשפחותם לבית אבותם במספר שמות מבין עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא (במדבר א, מב). רבנו יעקב בן אשר, בעל הטורים, כתב וביאר שבכל השבטים נאמר "לבני" ורק בנפתלי נאמר "בני", לפי שבשבט נפתלי היו בנות יותר מבנים. הוא מחדש לנו שיעקב אבינו רמז לכך בברכתו "נפתלי אילה שלוחה הנותן", שראשי התיבות של המילים הללו הם "אשה".

עוד מביאר ומפרש בעל הטורים את השינוי בפרשת פנחס, שם נכתב אצל כל השבטים "בני" ללא למד. הוא כתב וביאר שהסיבה לכך היא שבאותו זמן מתו האנשים במגיפה ונתרבו הנשים בכל ישראל, ולכן הושוו כולם לנפתלי. המחשבה העולה מכאן היא שהתורה משתמשת בדיוק של אות אחת כדי לצייר את המאזן המשפחתי והדמוגרפי של השבט.

בנוסף, רבי יוסף משאש בספרו אוצר המכתבים (חלק א, מכתב שע"ח) כתב וביאר שני טעמים נוספים להשמטת הלמד: האחד הוא רמז לענווה הגדולה של השבט (ויתור על האות הגבוהה למד), והשני הוא רמז לזרזות היתירה של נפתלי כ"אילה שלוחה", הגורמת לקיצור הלשון. רבנו בחיי פירש וביאר ששינוי הלשון מדגיש את הייחוס הישיר של הבנים הנמצאים, כפיצוי על מיעוטם היחסי מול הבנות. עיקר העניין הוא ששבט נפתלי מייצג את הברכה השורה בבית היהודי דרך נועם הדיבור, הענווה והחן הנשי, המהווים את היסוד האמיתי לבניין האומה מעבר למניין הצבאי הגלוי.

למשפחה היא עולם מלא של ברכה. התובנה ליום
יום היא להעריך כל בת וכל בן כמתנה ייחודית,
ולהבין שריבוי בנות בבית הוא סימן לשפע של חן
ושלום בית, כפי שהיה בנפתלי. כשמשחררים את
הצורך ב"מניין" מסוים או בהישגים כמותיים, זוכים
ל"שובע רצון" אמיתי מהמשפחה.

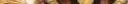
דיבור של "אמרי שפר" – המחשבה על הברכה הנפתלית התלויה במוצא הפה מלמדת על כוחה של המילה. התובנה ליום יום היא להפוך את השפה בבית לשפה של נועם, עידוד ופיוס. כשאנו מקפידים לתת "אמרי שפר" לבני הזוג ולילדים, אנו יוצרים את הקרקע הפורייה שבה צומחת הברכה של "אילה שלוחה", והופכים את הבית למקום שנעים לחיות בו. ענווה וזריזות בשליחות – המחשבה על השמטת הלמד ועל ריצת האילה מלמדת על עבודה שקטה ויעילה. התובנה ליום יום היא לבצע את המטלות והחובות שלנו בזריזות ובשמחה, מבלי לחפש את הגינונים החיצוניים של הכבוד. היכולת להיות "בני" פשוטים שעושים את רצון הבורא ללא השתהות היא המפתח להצלחה בכל תחומי החיים.

עיקר העניין: השאלה שבה פתחנו היא לאיזה שבט היו יותר בנות מבנים, ומהו הרמז לכך במקרא. המחשבה המנחה היא לברר את השינוי הלשוני במניין שבט נפתלי בפרשתנו לעומת שאר השבטים.

1. האם מותר לגבות שכר לימוד עבור תלמוד תורה? הוכח מפרשת השבוע!
2. קימ"ל דאסור ליטול שכר על הלימוד, אם נטל שכר האם יש לו חיוב להחזיר את הכסף משום גזל? הוכח מפרשת השבוע!
3. דיין שנוטל כסף על כתיבת וסידור גט האם הגט כשר? הוכח מפרשת השבוע!
4. דינם של תאומים סיאמיים לעניין קיום מצות פריה ורביה, חליצה, מיתה ומלקות, והפרדתם בסכנת חיים מה היא הסיבה לכך שרק מגיל עשרים יוצאים לצבא?
6. מי שעושה עבירה מתחת לגיל עשרים האם ייענש על כך או לא? הוכח מפרשת השבוע!
7. ישראל בעל מום או ערב רב האם מנו אותם במניין בני ישראל? הוכח מפרשת השבוע!
8. בת מאומצת, האם חייבת לחפש את הוריה? הוכח מפרשת השבוע!
9. המספרים העגולים במניין השבטים – יד המקרה או סוד ההנהגה? כיצד יתכן שבמנין השבטים תמיד יצא מספר עגול?
10. האם אדם שמלמד את בן חברו תורה קיים את מצוות פרו ורבו? הוכח מפרשת השבוע!
11. בין דמדומי הלילה לאור היום – האם מצוות פדיון הבן כפופה לממשלת השמש?
12. שמחת הפדיון – האם השולחן הערוך לסעודה הוא חלק מחובת המצווה?
13. זמן עשיית הסעודה האם לפני הפדיון או אחרי הפדיון?
14. האם יש חיוב לעשות ולהכין בסעודת פדיון הבן בשר?
15. נוכחותו של המבשר וחידת הכיסא הנעלם – האם אליהו הנביא פוקד את מעמד הפדיון?
16. תינוק חולה שאי אפשר למולו עדיין והגיע זמן הפדיון האם אפשר לפדות אותו למרות שלא נימול? הוכח מפרשת השבוע!
17. האם ניתן לעשות פדיון הבן ע"י צ'ק? הוכח מפרשת השבוע!
18. האם יש קדושה לככור בזמן הזה לאחר שנפדה?
19. האם הלויים במצרים גירשו את נשותיהם בעקבות גזירת פרעה? הוכח מפרשת השבוע!
20. באיזו סכנה נמצאים הבכורות לפני פדיונם?

הלימוד בעלון וכל דברי התורה לרפואת

אאמו"ר יצחק בן לזיה הי"ו. יוסף בן מזל הי"ו, מרת דבורה בת ברכה תח"י, מרת יפית בת מזל תח"י

"גם לנשימה מגיע אוכל"  **מי ישיים את זה על השולחן?**

סדרת הספרים שתפתח את לבכם ותשביע את נשמתכם יוצאת לאור!

בקרוב בעה"י תושלם סדרת הספרים הייחודית

"גם לנשמה מגיע אוכל"

חמישה עשר כרכים מעוררי עומק וטעם על התורה העוסקים בשאלות, רעיונות משנים חיים, פנינים, וחקירות המוגשים בשפה חיה עם עומק, תובנות, מוסר, מחשבה, דיוק הלכתי ותובנות לחיי היום יום.

**כעת זו ההזדמנות שלך להיות שותף בהוצאת הסדרה ולהיות שותף בזיכוי הרבים!
ניתן להקדיש מהדורה שלמה, כרך בודד, פרשת שבוע לפי תאריך היארצייט**

להנצחת קרוביכם, או להצלחה זש"ק שלום בית...

כל התרומות
מוכרות לניכוי
מס לפי סעיף 46

[illegible]

לפרטים הרב יוסף ויצמן : 052-8144488

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע