

ר' אהרן פרידמן

פרקי מבוא לספר יהושע**הקדמה**

הפרקים שלפנינו משמשים כמבוא לספר יהושע ועוסקים בעיקר בדמותו של יהושע ובאופן הנהגתו. שלשה מאמרים יוחדו לדמותו הרוחנית של יהושע בן נון שמוביל את העם לאורך כל הספר לכיבושה של הארץ, חלוקתה לשבטים וההתנחלות הראשונית בה. יש בהם נסיון לעמוד על קוי האופי היחודיים של יהושע שאפשרו לו להיות המנהיג בזמן כה מיוחד ושבגינם נבחר ע"י הקב"ה, בניגוד לכל התחזיות, להיות יורשו של משה. מלבד זאת עוסקים המאמרים בסיבות שבגללן משה לא יכול היה להמשיך בהנהגתו ויחסן למנהיגותו של יהושע. המאמר הרביעי עוסק במקומו וערכו של הספר ביחס לשאר ספרי התנ"ך וביאור ענינה של ארץ ישראל.

דרך הלימוד במאמרים היא עיון בפשט המקראות, בדברי חז"ל, בש"ס ובמדרשים שונים תוך חתירה להבין את היסוד המשותף שמסביר פסוקים ומאמרים רבים המתייחסים לאותו ענין. בציטוט הפסוקים הועדף לעיתים כתיב מלא, אף במקומות שהתנ"ך משתמש בכתיב חסר, על מנת לסייע בקריאה ובהבנה.

אודה לאל וכן לכל המסייעים במלאכת הקודש.

סדר המאמרים:

* פני משה כפני חמה - פני יהושע כפני לבנה.

* מדרגתו הרוחנית, תכונתו הפנימית וצורת הנהגתו של יהושע.

* ענוות מנהיג וארץ.

* ערכה של ארץ ישראל.

פני משה בפני חמה - פני יהושע בפני לבנה

מינויו של יהושע

הגמ' במסכת בבא בתרא (דף עה, ע"א) מוסרת לנו את יחס העם לחילוף ההנהגה ממשה ליהושע וז"ל:

"ונתתה מהודך עליו (דברים כז, כ) - ולא כל הודך, זקנים שבאותו הדור אמרו פני משה כפני חמה - פני יהושע כפני לבנה אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה".

והנה פשטם של דברים תמוה מאד, מה ראו הזקנים צורך לבייש את יהושע, המנהיג החדש של עם ישראל, ולערער על מנהיגותו שהקב"ה הוא המצוה עליה. ועוד יש להעיר, אם הדברים כפשטם שלמשה היה קרון עור פנים וליהושע לא היה, מדוע דוקא הזקנים הם אלו ששמים לב, וכי הצעירים אינם יכולים לראות זאת. הערה נוספת שיש להעיר היא, מדוע צריך לכפול ולומר "אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה".

ציוויו של הקב"ה לסמוך את יהושע כמנהיג בא כתגובה לבקשתו של משה:

"יפקד ה' אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה: אשר יצא לפניו ואשר יבא לפניו ואשר יוציאם ואשר יביאם ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה" (דברים כז, טז-יז).

ותשובת הקב"ה:

'קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו: ...ונתתה מהודך עליו למען ישמעו כל עדת ישראל" (שם שם, יח-כ).

ונראה שיש להעיר בפרשה זו שלש הערות מרכזיות:

- א. מה משמעותו של הכינוי "אל-הי הרוחות לכל בשר" בהקשר של בקשת מינוי היורש למשה.
- ב. מדוע העברת המנהיגות ליהושע נעשית על ידי סמיכת יד ולא באופן אחר.
- ג. מדוע נצטווה משה "מהודך ולא כל הודך" (הגמ' ב"ב שם).

חמה ולבנה

בדרך אל ביאור הדברים נקדים ונבאר כמה ענינים יסודיים הנוגעים לעיקר הענין.

בפרשת בראשית בתיאור היום הרביעי נאמר:

'ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים" (בראשית א, טז).

חז"ל עמדו על שני קשיים עיקריים העולים מפסוק זה.

הראשון הוא שלכאורה מאורות אלו מיותרים, שהרי ביום הראשון נברא האור, "ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור" (בראשית א, ג), ובאמצעות האור והחושך מובחנים היום והלילה, "ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה" (שם שם, ה).

והקושי השני הוא הסתירה מתחילת הפסוק לסופו, שבתחילתו נאמר "ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים" ואילו בסופו נאמר "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה".

בתשובותיהם העמוקות האירו לנו חז"ל ברוח קדשם את סתרי הבריאה המשליכים על צורת ההנהגה האלוקית בעולם.

לשאלה הראשונה התייחסו במסכת חגיגה (יב, ע"א):

"ואור ביום הראשון איברי? והכתיב ויתן אותם אלהים ברקיע השמים' (בראשית א, יז), וכתוב ויהי ערב ויהי בקר יום רביעי' (שם שם, יט). (ומתוצאת הגמ') כדר"א דאמר ר' אלעזר אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, כיון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים עמד וגנזו מהן שנאמר וימנע מרשעים אורם' (איוב לח, טו), ולמי גנזו, לצדיקים לעתיד לבא שנאמר וירא אלהים את האור כי טוב' (בראשית י, ד), ואין טוב אלא צדיק שנאמר 'אמרו צדיק כי טוב' (ישעיהו ג, י), כיון שראה אור שגנזו לצדיקים שמח שנאמר 'אור צדיקים ישמח' (משלי יג, ט)."

תירוץ נוסף לשאלה מובא שם בשם חכמים:

"וחכמים אומרים הן הן מאורות שנבראו ביום א' ולא נתלו עד יום ד'" (חגיגה שם).

ובדברי הגמ' הללו נראה שיש לעמוד על כמה ענינים:

- א. מה ענינו של האור הגנוז ומה סוברים חכמים האומרים שהן הן המאורות שנבראו ביום א' ונתלו ביום ד', והאם הם חולקים על מציאותו מכל וכל.
- ב. בדברי הגמ' "כיון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים" מדוע נקטה הגמ' לשון זו ולא קצרה וכתבה "וראה שרשעים הם".
- ג. בהמשך דברי הגמ' "עמד וגנזו מהן שנא' וימנע מרשעים אורם" וכי מהם בלבד גנזו והלא מכל העולם נגזו.

לענין המאור הגדול והמאור הקטן התייחסו חז"ל במסכת חולין (ס, ע"ב):

"ר"ש בן פזי רמי כתיב 'ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים וכתוב 'את המאור הגדול ואת המאור הקטן', (ומתוצאת הגמ') אמרה ירח לפני הקב"ה רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, אמר לה לך ומעטי את עצמך אמרה לפני רבש"ע הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעט את עצמי (לאחר מכן מובאים בגמ' נסיונות פיוס עד ש) חזייה דלא קא מייטבא דעתא (ראה הקב"ה שלא נחה דעתה של הלבנה) אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי שמעטתי את הירח והיינו דאמר רשב"ל מה נשתנה שיער של ר"ח שנאמר בו לה' אמר הקב"ה שיער זה יהא כפרה על שמעטתי את הירח".

ולכאורה מלבד ההעמקה הנדרשת בנמשלו של מאמר מופלא זה יש להקשות עוד בפשט הדברים, מה סברה הלבנה בטענתה הרי באותה מדה שהיא חפצה בהורדת החמה או בהעלאת עצמה יכול היה לקרות ההיפך הגמור, ועוד צריך להבין מהו ענינה של הכפרה על הקב"ה.

ראש חודש

חודשי השנה של עם ישראל נקבעים עפ"י התחדשותה של הלבנה וישנן הלכות רבות הקשורות בקידושו של החודש בשעה שהוא נעשה בבין הדין על פי הראיה, ובמהלך דברינו ראינו לבאר שתים מהן הנראות תמוהות בהשקפה הראשונה.

א. המשנה בראש השנה (פ"א מ"ד) אומרת:

"על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי שבהן השלוחין יוצאין לסוריא ובהן

מתקנין את המועדות, וכשהיה ביהמ"ק קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן".

והיינו שהעדים שראו את המולד מותר להם לחלל את השבת כדי להגיע לבית הדין ולהעיד ודוקא

בניסן ותשרי שבהם קובעים את החגים וכשהיה ביהמ"ק קיים חיללו על כל ראשי החודשים כדי שיקרב קרבן ראש חודש בזמנו.

ובטעם הדין שמחללים את השבת לעדות החודש ביארה הגמ' (ר"ה כא, ע"ב) שם זו"ל:

"ת"ר מנין שמחללין עליהן את השבת ת"ל 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדים'

(ויקרא כב, ז), יכול כשם שמחללין עד שיתקדשו כך מחללין עד שיתקיימו ת"ל אשר

תקראו אותם על קריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומם".

ופירוש דברי הגמ' הוא, שלומדים מהפסוק שמותר לחלל שבת כדי לקדש את המועדות, אך אסור

לחלל את השבת כדי להודיע לבני הגולה את יום קביעות המועד.

ולכאורה קשה מדוע קריאת המועדות בזמנם חשובה יותר מקיומם בזמנם (ואמנם שאפשר לומר

שלגבי קיומם בין כך ובין כך מתקיימים שהרי מספק ינהגו ב' ימים משא"כ לגבי קריאתם שאם עבר יום

ה' יתקדש יום ל"א, אבל אנו מוצאים שהפסוק מדגיש תקראו להבהיר את חשיבות קריאתם אף יותר

מאשר חשיבות קיומם).

ועוד יש לדון בגדרו של ההיתר לחלל שבת בשביל ראש חודש, שרבים מהראשונים¹ שם פירשו שגם

ראש חודש נקרא מועדי ה' ולכן בזמן ביהמ"ק מותר היה לחלל שבת כדי שיקבע בזמנו ורק לאחר החורבן

גזרו שלא יחללו בשביל ר"ח כיון שאין לזה שום נפק"מ ממשיית (והוכרחו לזה דאל"כ מה טעם ההיתר

בזמן שביהמ"ק קיים), ולכאורה לפי פירושה הלשון במשנה "מפני תקנת הקרבן" קשה, שהרי עיקר

ההיתר בזמן ביהמ"ק לא היה בגלל הקרבן אלא בשביל קריאת ר"ח בזמנו.

ב. הלכה נוספת מצויה במשנה לגבי אופן קידוש החודש:

"ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש" (ראש השנה פ"ה

מ"ז).

ובגמ' שם (כד, ע"א) מבואר שורשה של הלכה זו מהפסוקים:

"וידבר משה את מועדי ה' (ויקרא כב, מד) מכאן שראש ב"ד אומר מקודש. וכל העם עונין

אחריו מנלן? אמר רב פפא, אמר קרא 'אשר תקראו אותם' קרי ביה אתם. ר"נ בר יצחק

אמר 'אלה הם מועדי' (שם שם, ב) הם יאמרו מועדי".

ובין למר ובין למר צריך להבין את טעמה של ההלכה הזו, וכי בית הדין זקוק להסכמתו של הציבור

להחלטותיו.

¹ עיין רשב"א וריטב"א שם.

ברכת / קידוש הלבנה

הגמ' במסכת סנהדרין (מא, ע"ב - מב, ע"א) מבארת את דיני ברכת הלבנה הנקראת בלשון הגמ' ברכת הלבנה וז"ל:

"ואיד אחא בר חנינא אמר רב אסי אמר רבי יוחנן עד כמה מברכין על החודש עד שתתמלא פגימתה".

ופירש רש"י שם וז"ל:

"עד שתתמלא פגימתה, אבל בתר הכי לא שייך למימר מחדש חדשים שהרי כבר נושנת היא".

ויש להקשות מדוע דווקא מילוי הפגימה הופך את הלבנה לישנה, והלא ברכת השבח מחדש חדשים מתייחסת אל לבנה זו החדשה ביחס לקודמתה, ואם תמצי לומר שהסיבה היא שצריך לברך על לבנה המתמלאת והולכת ולא על המתחסרת והולכת, א"כ היתה הגמ' צריכה לומר עד שתתחיל להתחסר, וביחוד אין שייך פירוש זה לדעה בגמ' ש"עד שתתמלא פגימתה" היינו עד שיתמלא חציה ולא תהיה נראית פגומה ולא עד מילויה הגמור כדעה השניה בגמ' שם.

הגדה נוספת בזמן הברכה מצאנו במסכת סופרים (פ"כ, ה"א):

"זאין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם ובכלים נאים ותולה עיניו כנגדה ומיישר את רגליו ומברך".

ואף על פי שדין זה לא הובא בגמ' מכל מקום נפסק כמותו וכן המנהג בכל ישראל, וצריך להעמיק בטעם הלכה זו מה ענין מוצאי שבת לברכת הלבנה. ודוחק לומר שהוא טעם טכני בלבד שא"כ במוצאי שבעות היה אפשר לברך, ועוד יכולים ללוש בגדים נאים ולהתבשם² לצורך הברכה. הערה נוספת שיש להעיר היא על מה שנקראת ברכה זו בפי חלק מהעם קידוש לבנה, מה ראו על ככה לשנות מלשון הגמ' בסנהדרין ולשון המסכת סופרים שקראוה ברכת החודש או ברכת הלבנה.

ענינם הפנימי של השמש והירח

בבואנו לתרץ את כל השאלות שהעלינו עד עתה אנו נזקקים להעמיק במהותם הרוחנית של השמש והירח, שכל אחד מהם רומז ומכוון כנגד מדרגה ובחינה אחרת הבאה לידי ביטוי גם בחיצוניותם הגשמית, ומתוך העמקה זו נוכל לנסות ולהבין את דברי החכמים וחידותם.

השמש כידוע הינה כדור ענק של גזים לוהטים, שבהיותם בטמפרטורה גבוהה יוצרים מציאות של אור, לעומתה הירח הינו מוצק קר שאינו מאיר מעצמו, מתוך כך אנו מבינים שהשמש והירח במצבם הנוכחי מסמלים את המציאות הרוחנית המופשטת - השמש, מול המציאות הגשמית התחתונה - הירח.

אולם לא כך היו הדברים בתחילת הבריאה, הירח בהיותו בעל אור עצמי רמז על מציאות של גשמיות שאינה מנותקת מן הרוחניות אלא מאירה ופועלת עמה בשיתוף בלי סתירות פנימיות.

במילים אחרות הלבנה דמותה לבני האדם והשמש למלאכים, המלאכים רוחניים מופשטים בלבד, ובני האדם נשמה עלאית המאירה גוף חומרי וחשוך וחיה עמו בשיתוף³.

² ומה דאיתא בברכות (מג, ע"ב) דת"ח "אל יצא כשהוא מבושם לשוק" כבר אוקמוה בגמ' במקום שחשודים על משכב זכור ודוקא בבגדיו, ודלא כמי שרצה לפרש שמ"ש במסכת סופרים "כשהוא מבושם" איירי על הירח, מפני שהוא יוצא מפשוטו.

ועתה תבואר לנו הגמ' בחולין (ס, ע"ב) העוסקת בויכוח של הקב"ה ללבנה, הלבנה שטענה "אין שני מלכים משמשים בכתר אחד" דרשה בעצם הכרעה בויכוח התמיד⁴ בין הרוחניות המלוכנות בגשם לבין הרוחניות המופשטות, שאמנם מצד הראות האור הרוחניות המלוכנות הינה פחותה מן הרוחניות המופשטות, אך מצד פעולתה ותכליתה היא מעולה יותר.

הלבנה דרשה זאת בידעה שהרוחניות המסוגלת לכלול גם את הגשם כחלק מהבריאה המשמש דרגה תחתונה לגילוי מציאות ה' בעולם הינה מעולה בעצמותה מהמצב הרוחני הקבוע שאינו מתמודד עם המציאות הארצית.

וביתר ביאור יש לומר שהמלאכים נקראים עומדים ובני האדם נקראים מהלכים⁵, המצב הרוחני הקבוע עומד בלי אפשרות להשתנות ולהתקדם מפני שמציאותו היא עצמיותו ואין שום דבר שיכול לגרום לו עלייה, אך הרוחניות הפועלת בתחתונים דווקא בשל היותה נתונה בין שני הקצוות יש לה את היכולת להתעלות מפני שהיא תלויה בפעולתה בחומר שהוא בעל שינוי והיותה פועלת בו לטובה היא זכותה להתעלות.

רוחניות המיועדת להתעלות הזו הינה מעצם טבעה עליונה יותר ובעלת כח שינוי כדי שתוכל לכלול גם דברים נמוכים ולקושרם ליעודם ותכליתם⁶.

הגדרותינו בענייני השמש והירח מתאימות גם לצורתם, השמש אינה משתנית והיא קבועה בגודלה ובאורה לעומת הלבנה הנתונה תמיד בשיקול בין הארה לחושך.

רצונה של הלבנה לשמש בכתר לבדה, היינו שהעולם יתנהל לפי תכונתה המיוחדת בלבד, יש בו סכנה גדולה, כיון שהעולם עלול ליפול לתהומות של בהמיות והסתאבות חומרית, המציאות התחתונה צריכה להיות קשורה תמיד גם אל המציאות הרוחנית הקבועה והבלתי משתנה שתשמור על מעמדה של הרוחניות בעולם.

"עמד הקב"ה ומעט את הלבנה" (חולין ס, ע"ב), כדי למנוע את הסכנה הזו הוריד הקב"ה את המעמד החומרי העולמי כך שתהיה נגלית פחיתותו ולא יגיע לידי מצב של שלטון מוחלט, נטילת אורו העצמי היתה מוכרחת כאשר התגלה רצון מצדו לכבוש לגמרי את כל המציאות, רק מתוך מעמדו הנוכחי יהיה ניתן לברר את מעמדו הנכון ולגלות בדרך שקולה ומדודה את אורה של הרוחניות הנתונה בו⁷.

על פי דברינו עד כאן נוכל להבין גם את הגמרא בחגיגה (יב, ע"א) בענין האור הגנוז:

"אמר ר"א אור שברא בקב"ה ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו".

האור הראשון בתחילת הבריאה האיר את כל המציאות באור מלא, מסוף העולם ועד סופו מפסגתם של העולמות הרוחניים הנעלמים ועד תכלית שפלות הגשם התחתון אך,

³ ועיין הרחבת דברים בזה בספר נפה"ח שער א' פ"י שמבאר מעלת האדם על המלאכים ומעלת המלאכים על האדם, ובדבריו שם תבין כוונתנו.

⁴ וזה ענין כל הויכוחים בין המלאכים לקב"ה ובינם למשה ודו"ק.

⁵ זכריה ג, ז "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה".

⁶ וכעין דברינו כתב הרב קוק באורות הקודש ח"ג קכ"ו בקטע "האופי הקבוע והמתנווד" עיי"ש.

⁷ ובסוד זה תבין גם מאמר מופלא בבראשית רבה פרשה ח' פסקה י' "אמר רבי הושעיא בשעה שברא הקב"ה אדה"ר טעו מלאכי השרת ובקשו לומר לפני קדוש... מה עשה הקב"ה הפיל עליו תרדמה וידעו הכל שהוא אדם" עכ"ל. ודו"ק שהשינה ענינה הוא החומרי לבדו וזה ענין התרדמה ההיא.

"כיון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים עמד וגנזו מהן".

דור המבול ודור הפלגה היו בעלי כוחות רוחניים אדירים עם שפע גשמי גדול,⁸ המציאות החומרית סחפה אותם לצדה והפכה את הכוחות הרוחניים למשרתי המגמות השפלות וזוהי ההדגשה "מעשיהם מקולקלים", לכן עמד הקב"ה וגנז את האור שהאיר את החומר על מנת לצמצם את היקף הנזק שיכול להגרם, ולמנוע את מחפשי האמת מלהמשך אחריו.

ולכן דוקא הרשעים איבדו את אורם ולא הצדיקים, כיון שאותו האור מאיר עדיין בעניינים הרוחניים שהם עיקר נחלת הצדיקים, ורק בענייני הגוף נחלת הרשעים אין הוא מתגלה עתה, אולם לעתיד לבא האור הכללי שמתגלה בכל חלקיה של המציאות העולמית יתגלה לצדיקים שהכינו את עצמם לגילוי והמתאימים אליו בעומק תוכיותם. וזוהי כוונת הגמרא "גנזו לצדיקים" - אותו האור המאיר את הגשמיות שלכאורה היתה שייכת לרשעים נגזר לצדיקים.

לפי דברינו מובנים גם דברי חכמים שאמרו הן הן חמה ולבנה שנבראו ביום א' ונתלו ביום ד', וכוונתם היא שהחמה והלבנה במציאותם המקורית של שני המאורות הגדולים זהו בעצם אותו הענין של הארה מסוף העולם ועד סופו כפי שהיתה קיימת באור הגנוז.

ביאור עניני ראש חודש

מעתה נוכל לרדת גם לעומק ענינו של ראש חודש וביאור הלכותיו.

בראש חודש מתחיל תיקונה של הלבנה שכן היא שבה ומתחילה לקבל את האור, ולכן קביעת ראש חודש תלויה בעם ישראל, שהרי ביארנו לעיל שענינה של הלבנה הוא החדרת האור העליון בממדי העולם הזה וזו היא עבודתם של התחתונים בני האדם החיים במציאות החומרית "והארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז).

דווקא בני האדם בתכונתם היחודית כבריח התיכון מהעולמות העליונים עד לתחתונים יכולים לקשור תחתון בעליון עלול בעילתו, וזוהי הסיבה שישאל הם בעלי העבודה בעולם הזה הם מונים ללבנה וקובעים את מהלך תקונה.

בזאת אנו באים להבנת ההבדל בין השבת למועדים, השבת "מקדשא וקיימא" (ביצה יז, ע"א), ואילו המועדים נקבעים ומתקדשים ע"י עם ישראל, השבת נקבעת עפ"י החמה שהרי קביעותה היא היום השביעי בשבוע והיום והלילה נחתכים לפי זריחת החמה ושקיעתה ולכן היא קבועה מראש ואינה ניתנת להשפעת בני האדם. לעומתה המועדים התלויים בתאריכי החודש שנקבע ע"י ישראל הינם מושפעים ותלויים בידי האדם, זוהי הסיבה למתח בין "לה" ובין "לכם" ביום טוב. כדברי חז"ל במסכת ביצה:

"רבי אליעזר אומר אין לו לאדם ביו"ט או אוכל ושותה או יושב ושונה. ר' יהושע אומר חלקהו, חציו לה' וחציו לכם. אמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר עצרת לה' אלהיך וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם הא כיצד? רבי אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם ורבי יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם" (ביצה טו, ע"ב).

זוהי גם סיבת היתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט, כיון שיו"ט מגלה את הקדושה הנחדרת בטבעיות ומכאן החשיבות הגדולה של האכילה שאין השביתה מענייני החומר נוגעת אליה.

⁸ כמאמר חז"ל שדור המבול לא נתגאו אלא בשביל רוב טובה שהשפיע להם הקב"ה. במדבר רבה ט', כ"ה.

מעשה מתורצת שאלתנו בענין חלול שבת על קריאת המועדות בניגוד לאי חלולה על קיומם בזמנם, שהרי המעליותא של יו"ט על שבת הוא בהיותו מתיחס אל ישראל הפועלים בו, ונקודה זו מתגלית דווקא בקידוש החודש שאז יש לישראל את האפשרות לקבוע ולקדש את המועדות, אך מצד גילוי הקדושה האלוקית השבת מעולה מימים טובים שהרי היא אסורה במלאכת אוכל נפש וחייבים על זדונה מיתה ולכן על קריאתם מחללים משא"כ על קיומם⁹.

עוד מובן על פי דרכנו שבטול הקרבן גרם חסרון חשיבות בראש חודש, שהרי הקרבן מכפר על מיעוט הירח. והכוונה בזה שבהבאת הקרבן יש משום התוויית הדרך לתקונה של הלבנה מהתמעטותה שהרי הקרבן בה מן הבהמה שהיא חומרית בתכלית וזוכה ומתעלה עד למדרגת קודש קדשים שחלקה עולה לגבוה וחלקה נאכל לפני מן הקלעים לכהנים. זוהי הדוגמה לאפשרות הנשגבה של רוממות החומר שמעידה על מציאותו השרשית קודם מיעוט הלבנה ובה יש כפרה פורתא.

משחרב ביהמ"ק נקטעה נקודת החיבור בין שמים לארץ ולכן אין מחללין על ראש חודש שאין בו קרבן, זהו עומק הביטוי תקנת הקרבן היינו התיקון שמתקן הקרבן. ההלכה הנוספת שהבאנו בראש דברינו בענין קידוש החודש היא אמירת כל העם מקודש מקודש תתבאר אף היא, אך לפני שנבוא אל ביאורה נעיין בדין קצירת העומר הדומה בבחינה זו לדין קידוש החודש, וכך שנינו במסכת מנחות (פ"י מ"ג):

"כיצד היו עושים: שלוחי בית דין יוצאים מערב יו"ט ועושים אותו כריכות במחורב לקרקע כדי שיהא נוח לקצור. וכל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול, כיון שחשכה אומר להם בא השמש? אומרים הין, בא השמש? אומרים הין, מגל זו? אומרים הין, מגל זו? אומרים הין, קופה זו? אומרים הין, קופה זו? אומרים הין, בשבת אומר להם שבת זו? אומרים הין, שבת זו? אומרים הין, אקצור? והם אומרים לו קצור, אקצור? והם אומרים לו קצור, שלשה פעמים על כל דבר ודבר והם אומרים לו הין הין הין, כל כך למה מפני הבייתוסין שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי יו"ט".

וביאור הדברים לפי פשטם שכיון שהבייתוסים טענו שמ"ש "ממחרת השבת" היינו אחרי שבת הראשונה שלאחר יו"ט ראשון של פסח, וחכמים אמרו שממחרת השבת היינו לאחר הפסח ולכן קצרו את העומר בפרסום רב.

אולם בעומק הדברים אפשר לומר שעצם המחלוקת בין חכמים לבייתוסים היתה בענין כחם של חכמים לפרש ולקבוע את ההלכה בכחם כח תושבע"פ, ולכן מצאנו שניסו הבייתוסים להטעות את חכמים בקידוש החודש שבו מתגלית סמכות חכמים במלא עוצמתה¹⁰ כדאיתא במסכת ר"ה (פ"ב מ"א; ובגמ' כב, ע"ב).

כתוצאה מתפיסתם המוטעית חלקו על חכמים בענין מצוות העומר, שהם תפסו את השבת לעיקר מול יו"ט שהרי היא נקבעת משמים, ולעומתם חכמים במסורתם האמיתית הבינו את ערכו המיוחד של

⁹ במיוחד מתאימים הדברים למ"ד שאם לא קדשוהו ביום ל' שוב אין מקדשים אותו שכבר קדשוהו שמים ולכן חשוב מאד שנקדש אותו אנחנו עד כדי חלול שבת.

¹⁰ ומענין שזוהי המצוה הראשונה החודש הזה לכם וכמאמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה מבראשית אלא מהחודש הזה לכם והתורה מגלה מיד את כח חכמים (ומילה וגיד הנשה היו יכולים להכתב אחרי זה).

יו"ט כנקבע ע"י תושבע"פ, ומצוות העומר שבאה מיד אחריו מבטאת אף היא את אפשרות קידושו של הגוף הבהמי ולכן בא מן השעורים שהם מאכל בהמה, ולכן עשו את הקצירה בקהל גדול בכוונה לבטא את כוחו המיוחד של עם ישראל כיוצר ופועל במציאות, שהרי כח חכמים בתושבע"פ בא מכוחו של העם שנתנה לו התורה כאומה מיוחדת שעליה בלבד¹¹ משרה הקב"ה את שכינתו. וזהו ענין אמירת "היך היך" ע"י הקהל.

הוא הדבר גם בענין קידוש החודש שישנו צורך לבטא את כוחו של העם כקובע את המציאות העולמית וכפועל עליה בכוחו נשמתו המיוחדת עד לתקונה הגמור.¹²

ביאור עניני קידוש לבנה

מתוך ההבנות שהשגנו עד כאן אפשר להסביר גם את ההערות שהערנו בעניני ברכת הלבנה. ברכת הלבנה, שבגמ' בסנהדרין (מא, ע"ב - מב, ע"א) נקראת ברכת החודש, נוסחה בגמרא שם הוא

כך :

"ברוך... אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם, חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם ששים ושמחים לעשות רצון קונם, פועלי אמת שפעולתן אמת וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידין להתחדש כמותה ולפאר ליוצרים על שם כבוד מלכותו ברוך מחדש חדשים".

ובהתבוננותנו בנוסחה של הברכה אנו מוצאים שניתן לחלקה לשני חלקים, החלק הראשון עד תיבת אמת שעוסקת בשבח של הקב"ה ובשבח המאורות עושי רצונו, והחלק השני מתיבת וללבנה עד סוף הברכה עוסק בציווי ללבנה שתתחדש וביחס בינה לבין ישראל.

הבחנה זו מובילה אותנו להבנה שכאשר ישראל מברכים ברכה זו אין כאן אמירת שבח בלבד אלא יש כאן הזדהות פנימית עם מציאותה של הלבנה המתחדשת הדומה לישראל שעתידין להתחדש, ומתוך כך הברכה פועלת בעולם ומקדמת ומקרבת את השגתו של אידיאל נשגב זה.

נלע"ד דאפשר לומר שהברכה על הלבנה באה למעשה במקום קדוש החודש שבו היינו קובעים ומקדשים את החודש בפועל ומגלים את האפשרות לקידושה של המציאות על ידי ישראל, יתכן שזהו הטעם לאמירת "דוד מלך ישראל חי וקיים" שהרי מקורה של אמירה זו הוא בגמ' בראש השנה (כה, ע"א):

"א"ל רבי לר' חייא זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקיים"¹³.

וברש"י ביאר שהיינו בזמן שגזרו לא לקדש את החודש וקדשוהו בסתר, ומה ששלחו דווקא סימן זה מפני שיש בזה רמז שלמלכות ישראל אין ביטול מפני שאינה חומרית בלבד אלא קשורה במהותה לרוחניות שאין שייך בה ביטול.

¹¹ עיין ב"ק "אין הקב"ה משרה שכינתו על פחות מכ"ב אלפים מישראל".

¹² ובענין אם אמירת העם מקודש מעכבת עיין רמב"ם הל' קדוה"ח פ"ב הל"ח ועוד ברי"פ על סה"מ לרס"ג עשה נ"ו רל"ה, ע"ד.

¹³ טעם נוסף לאמירת "דוד מלך ישראל חי וקיים" ראיתי בספר ברוך שאמר, ושם כתב דרא"ש חוד"ש בגי' תתי"ט והוא בדקדוק "דוד מלך ישראל חי וקיים".

ובזה אנו מבינים מדוע מברכים על הלבנה רק עד שתתמלא פגימתה ולא מעבר לכך, כיון שכל כוונתנו בברכה היא להראות את שייכותנו לפעולת תיקון העולם אך בהגיעו לתיקונו, היינו בשלמות הלבנה, שוב אין צורך במעשינו והדברים מבוארים.

יתכן שזוהי הסיבה שנקלט בפי חלקים בעם הכינוי קידוש לבנה ולא ברכת לבנה כיון שפעולתנו היא קידוש החומר הנרמז בלבנה כשם שעשינו ב"קידוש" החודש.

לגבי מה שהבאנו ממסכת סופרים בדין קידוש הלבנה במוצאי שבת נקדים הלכה נוספת מהלכות מוצ"ש שמתוכה תבאר גם הלכה זו.

כתב בשו"ע או"ח סי' ש' ע"פ הגמ' בשבת (ק"ט, ע"ב) וז"ל:

'לעולם יסדר אדם שולחנו במוצאי שבת כדי ללות את השבת אפילו אינו צריך אלא לכזית'.

ובטעם הדבר כתב בבית יוסף בשם סידורים והביאו משנה ברורה (סימן ט' ס"ק ב') וז"ל:

'אמרו הקדמונים דאבר אחד יש באדם ונסכוו שמו וזה האבר נשאר קיים בקבר עד עת התחיה ואפילו אחר שנרקבו בו כל העצמות וזה האבר אינו נהנה משום אכילה כי אם מסעודת מלווה מלכה'¹⁴.

וביאור הענין נראה ששבת היא מציאות שבה האדם נמצא בקדושה עליונה לעומת ששת ימי המעשה שבהם עיקר ענינו ועיסוקו של האדם הוא בעניני העוה"ז, נקודת החיבור בין שתי בחינות אלו היא מוצאי שבת ובמיוחד בזמן זה כשאכילת האדם אין בה משום תאוה, שהרי אכל ג' סעודות בשבת ואינו אוכל אלא לשם מצוה, יש כאן קשור של הנשמה השבתית אל חיי הגוף החוליים וזה ענין תחיית המתים, שבה החיות העליונה נכנסת בגופים המתים ומחיה אותם בחיים נצחיים, כיון שלא תהיה אז שום סתירה בין גופניות לנשמתיות כפי שקיימת עתה לאחר החטא, לכן נקראת סעודה זו סעודתא דדוד מלכא הוא דוד מלך ישראל החי וקיים.

עוד תובן עתה הלכה נוספת שהובאה בשערי תשובה ס"ק א' בשם הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא וז"ל:

'כתב בשם תלמידי האר"י שהנפש יתירה אינה הולכת לגמרי עד אחר סעודת מוצאי שבת, לכן אין ראוי להתעסק במלאכה שאינה אוכל נפש עד אחר סעודת מוצאי שבת'.

והענין מבואר שזהו כעין דרגת יום טוב שמותר במלאכת אוכל נפש.

ובזה מיושב טעם קידושה של הלבנה במוצאי שבת דווקא כאשר חיצוניות האדם מתוקנת מאור פנימיותו והוא מבושם בריח שהנשמה נהנית ממנו ולבוש בגדים נאים, שלמות זו היא המתאימה לברכת קידוש הלבנה הפועלת לתיקונה של הלבנה בהשוואת הארת החומר עם אור הנשמה.

אורם של משה ויהושע

יהושע המנהיג המיועד של עם ישראל בכניסה לארצם חייב להתאים למשימה החשובה המוטלת על העם, הכניסה לארץ אינה רק מציאת מקום קבע לגור, אלא היא מהווה שלב משמעותי בתיקון העולם. עם ישראל, הנבחר מכל האנושות להיות עמו של הקב"ה שבאמצעותו תתקיים מטרת הבריאה, מתכוון לכניסתו לארץ המיוחדת לו שמצד עצמיותה מתאימה לחיי קדושה והשראת שכינה עליה, "נותן נשמה לעם עליה" (ישעיה מב, ה).

¹⁴ ועוד עיין בבראשית רבה כ"ח, ג' לגבי לוז שבשדרה שממנו תחיית המתים.

העם בחייו העתידיים בארץ אמור לעסוק בחרישה, זריעה, קצירה וגידול בעלי חיים, ועל כל זה ודרך זה להיות קשור בהוויית חייו לרבוננו של עולם ולגלות שהעולמיות אינה סותרת לאלוקיות אלא היא דרגה תחתונה שעליה ובה מתבססים ומתגלים האידיאלים האלווקיים בעולם.

המנהיג הנדרש בזמן כזה צריך להיות אדם שאינו מנותק מענייני החומר ויחד עם זאת מאיר בו אורה של הנשמה.

זוהי סיבת פנייתו של משה לקב"ה בכינוי "אלהי הרוחות לכל בשר" (דברים כז, טז), וכך באמת גם עונה לו הקב"ה "קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו" (שם שם, יח).

לכן מבוטאת העברת המנהיגות באמצעות סמיכת יד¹⁵, מפני שהידיים רומזות לכח המעשי באדם, שהרי חיי המעשה מנוהלים באמצעות הידיים שבהן האדם יוצר ופועל בעולם.

בזאת אנו מבינים את הציווי "ונתתה מהודך עליו" (דברים כז, כ) ולא כל הודך, שהרי ההוד זהו קירון עור הפנים, קירון זה ניתן למשה ברדתו מההר לאחר ארבעים יום ולילה שבהם לא אכל ולא שתה והיה במצב של ביטול הצד הגופני שבאישיותו ועד כדי כך הגיע האור שלא יכלו בני ישראל להסתכל בו והוצרך משה לשים על פניו מסוה. אור חזק כשל השמש שבעלי גוף אינם יכולים להסתכל בו אינו מתאים למטרתו ותכונתו של יהושע ולכן בא הציווי מהודך ולא כל הודך.

זהו עומק מאמר הזקנים "פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה" (בבא בתרא עב, ע"ב), משה רבינו מסמל את הקדושה הרוחנית הנשגבה כזו שאינה יכולה להסתדר עם חיי הטבע שבארץ ישראל וזוהי הכוונה ב"פני חמה", ויהושע הוא המאחד את הקדושה העליונה עם תחתיותה של הארץ הגשמית ולכן הוא מכונה "פני לבנה".

ובישוב מה שהקשינו¹⁶ בתחילת דברינו בענין אמירת הזקנים נראה לומר שהענין תלוי בהבנת הכפילות שבדבריהם "אוי לה לאותה בושא אוי לה לאותה כלימה", וודאי שכל מילה מורה על בחינה אחרת. ונלע"ד שבושה היא כאשר מתגלה ענין פנימי ונסתר של האדם בין אם הוא שלילי או סתמי ולעיתים אף חיובי, שהרי רואים אנו ממעשים שבכל יום שאף אמירת שבחו של אדם בפניו גורמת לו בושה, אך בעיקר גילוי פנימיותו הנסתרת, והראיה ממ"ש "ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו" (בראשית ב, כה), והענין שגילוי הגוף שהוא פנימיותם לא יצר אצלם מצב של בושה (וביותר מבוארים הדברים לפי דברי הרב חרל"פ בנימוקי המקראות מי מרום ח"ה על פסוק זה שמה שלא התביישו לפני החטא הוא כי הנשמה היתה עיקר אצלם והגוף היה כמלבוש בלבד לנשמה ואחרי החטא הגיעו למצב שבו הגוף הוא עיקר אצלם ולכן נזקקו לבגדים).

ועוד נראה כן מהפסוק 'כי יצו אנשים יחדו איש ואחיו וקרבה אשת האחד להציל את אישה מיד מכהו ושלחה ידה והחזיקה במבושיו' והיינו מקום המכוסה שבו תלויה הבושה, וכמשי"נ.

¹⁵ ואידי דאתא לידן ענין סמיכת יד נימא בה מילתא, שהנה הקב"ה אמר למשה "וסמכת את ידך עליו" ובסמיכת משה נאמר "ויסמך את ידיו עליו" ודרשו שם שעשה בעין יפה יותר משנצטווה. והענין, דהנה בסדר עולם איתא שיהושע היה בן פ"ב בכניסתו ועיין גם בבעל הטורים בפרשת פנחס שם, ואפ"ל לעני"ד שהקב"ה אמר למשה ליתן לו י"ד שנים שהוא נזקק להם לצורך כבוש וחלוקה ומשה הוסיף ב' פעמים י"ד והיינו כ"ח שנים ולכן מת בגיל 110 שנים, ובאמת בציווי ה' בדברים ג' כ"ח אמר "וציו את יהושע וחזקהו ואמצהו כי הוא יעבר לפני העם הזה והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה" ודו"ק ש-צ"ו הוא פ"ב עם י"ד שנים.

¹⁶ עיין קטע א' ממאמרנו זה.

לעומת זאת הכלימה ענינה הצגת האדם ככלי ריק חסר תוכן פנימי וביטולו¹⁷ והרמז במילה כלימה כלום וכן נראה מהפסוק העוסק במרים "ויאמר ה' אל משה ואביה הלא ירק בפינה הלא תכלם שבעת ימים תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף" (במדבר יב, יד) והכוונה כאן תכלם תרגיש בזויה ושפלה. ועוד מהפסוק "מצח אשה זונה היה לך מאנת הכלם" (ירמיה ג, ג), והפשט שהזונה מחציפה פנים אף על פי שבעצם אינה חשובה לכלום.

נראים הדברים שלזאת כוונת דברי הזקנים "פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה".

הזקנים התכוונו לומר שבין בהנהגת משה ובין בהנהגת יהושע ישנו חסרון. משה הוא בבחינת חמה, הארה רוחנית גדולה, אך חסרונה שאינה מסוגלת להתלבש בתוך העולם התחתון ואורה הרב מסנוור בלי אפשרות לקולטו, והלבנה אע"פ שאפשר להנות מאורה ויש בה חיבור לגשמיות אך חסרונה ברור, שאין לה אור עצמי.

זוהי הכוונה "אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה", בושה לחמה וכלימה ללבנה, בושה לחמה כי יש אור גדול לא מכוסה וכלימה ללבנה מצד חוסר התוכן הפנימי, והדברים מבוארים.

ונראה לרמז הדברים בפסוק מישעיהו: "יחפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך ה' צבאות בהר ציון ובירושלים ונגד זקניו כבוד" (ישעיהו כד, כג).

והכוונה שחפרה הוא ביטוי מקביל לכלימה¹⁸, ועתידות החמה והלבנה ליבוש ולחפור כי מלך ה' צבאות בהר ציון ובירושלים, הר ציון וירושלים מסמלים את שתי הבחינות, השלמות הרוחנית והשלמות הגשמית, ושתי שלמויות אלו כשיושגו במלואם יגרמו בושה וחרפה לחמה וללבנה שלא הגיעו לשלמות זו, "ונגד זקניו כבוד", שבוזה תסור טענת הזקנים האמורה.

¹⁷ והעירני ידידי ר' שי ולטר שנרמז הדבר בתיבת כלימה כלי - מה.

¹⁸ עייין ביאור הגר"א למשלי י"ט כ"ד שכתב שהבושה בפנימיות וחרפה בחיצוניות.

מדרגתו הרוחנית, תכונתו הפנימית וצורת הנהגתו של יהושע

מדרגת משה רבנו בחייו

בגמ' בר"ה (כא, ע"ב) ובנדרים (לח, ע"א) נאמר: "רב ושמואל דאמרי תרווייהו חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולם נתנו למשה חסר אחת שנאמר ותחסרהו מעט מאלהים" (תהלים ח, ו).
 על מנת לרדת מתוך מאמר זה להבנת מדרגתו של משה יש לבאר את ענינו של המספר חמשים הקשור לחמשים שערי בינה.
 בתורה אנו מוצאים את מספר החמשים בשני מקומות, האחד בקביעתו של חג השבועות חמשים יום אחר הפסח

ו"ספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה: עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'" (ויקרא כג, טו-טז).

והשני בקביעת שנת היובל, ושם נאמר:

"ו"ספרת לך שבע שבתות שנים שבע פעמים והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה... וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרוך בארץ לכל יושביה יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו" (ויקרא כה, ח-י).
 וביאור הענין, דהנה המהר"ל מבאר בכמה וכמה מקומות שהעולם הזה הגשמי נגבל בשש, מפני שיש לו ששה צדדים, ארבע רוחות השמים מעלה ומטה. וז"ל בספר תפארת ישראל (פרק מ') בביאור ענין השבת וז"ל:

"אמנם מה שראוי ששת ימים למלאכה ויום השביעי מצד עצמו, וזה כי העוה"ז הוא גשמי וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלוקי צדדים ועל ידם הגשם שלם והם המעלה והמטה וארבעה צדדים שהם ארבע רוחות הידועים כי אין גשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדים".

וממשיך המהר"ל ומבאר שם שישנה עוד בחינה והיא האמצעי והוא השביעי עי"ש. וביאור דבריו שם נלע"ד, שששת הצדדים מצד חיזוניהם אינם מתאחדים, כי מכל צד נראה כאלו הוא הצד היחיד, וההסתכלות המאחדת הרואה שבעצם יש כאן רק ששה צדדים של עצם אחד, באה מצד הפנים, היינו מנקודת האמצע המופשטת שאליה מתייחסים הצדדים, והיא המאפשרת את קיומו של הגשם כמציאות אחת. כמו במרחב כך בזמן ישנם ששה צדדים שהם ששת הימים ושבתי שהיא השביעית האמצעית, ואכן בשבת נאמר שממנה מתברכין שיתא יומין (וזהו ח"ב דף פח), והכוונה שהשבת היא הנותנת את משמעות הקיום לכל ששת הימים.

ובעקבות דברים אלו אנו באים להבנה שמספר שמונה הנמצא אף מעל השביעי רומז למציאות הרוחנית שאינה נמצאת בתוך גבולות השש ואינה מתייחסת אליהם. וז"ל המהר"ל בספרו נר מצוה (עמ' כג) בענין שמונת ימי חנוכה:

”כי אלו שמונה ימים שנעשה נס באור, דבר זה בא ממעלת קודש הקדשים ששם לא שלטו היוונים במעלתו שיש לו... ולכן הדליקו ח' ימים כי קודש קדשים הוא אחרי שבעה וזהו השמיני, ולמה קודש הקדשים אחר שבעה כי הנהגת עולם הטבע הוא תחת מספר שבע כי בז' ימים נברא העולם הזה הטבעי ולפיכך מה שאחר הטבע היא תחת מספר שמונה... שמונה הוא אחר ז' ימי הטבע ולכן המילה שהיא על הטבע לפי שהאדם נולד ערל והמילה הוא על הטבע ולכן המילה ביום החי", עכ"ל.

מכלל דברי המהר"ל יוצא, שאעפ"י שאנו מוצאים שהשביעיים חביבים ויש בהם קדושה, בכל זאת ישנו שוני מהותי בינם לבין הקדושה השמינית, וההבדל הוא שהשבע רומז לקדושה המתגלה במציאות ומחזיקה אותה כמו בשבת, ואילו השמונה רומז למציאות העליונה שמעל הטבע ואינה פועלת בתוך גדרין¹⁹.

מספר החמשים רומז אל השמונה הכללי שהרי ארבעים ותשע הוא שבע פעמים שבע כפי שמפרטת התורה בשבועות וביובל והיינו שבע בכל בחינותיו וצדדיו והחמשים רומז לנשמה הכללית שבעולם הבאה מן הקב"ה.

וכך מפרש המהר"ל בחדושי אגדות לר"ה את מאמר הגמ' הניצב בראש דברינו :

”יתדע שהעולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית שמוזה תבין כי העולם מדרגתו שבעה ואלו שבעה כל אחד כלול מן כל השבעה עד שיש בו מ"ט שהוא שבעה פעמים ולכן מ"ט שערי בינה הם שייכים לאדם שהוא בעולם אבל שער החמשים הוא אל השי"ת בעצמו”.

ובזה מובן ענינה של התורה שניתנה ביום החמשים לצאתם מארץ מצרים כי התורה היא מהקב"ה אל ישראל. וכן מבואר ענין היובל, שהרי היובל מפקיע את שעבוד האדם מישראל לרעבו והשעבוד שייך בגשם בלבד, אך אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח ובני עבדי ה' הם ומצד השי"ת אין להם שעבוד. סיכומו של דבר למדנו מדברי המהר"ל שמושה רבנו השיג עד לתכליתם את מ"ט שערי הבינה והיינו את כל בחינות המציאות ואת הקדושה המחזיקתם, אך את הבינה הנעלמה המצויה מכל ההויה לא זכה להשיג.

וז"ל הרמב"ן פרשת בהר (ויקרא כה, ב) :

”ישמא לזה רמזו רבותינו באמרים חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולם נמסרו למשה חוץ מאחד כי כל שמיטה שער בית אחד והנה הודיעוהו כל ההויה מתחילה ועד סוף, חוץ מן היובל קודש”.

ונראה לבאר שנקראו חמשים שערי בינה דוקא כיון שבינה ענינה הבנת דבר מתוך דבר ולא הדבר עצמו שהוא בחינת החכמה ולכן כל המציאות התחתונה מתייחסת אל הבינה מפני שהיא רק לבוש ואמצעי ולא עיקר ותכלית והשער הני הוא כבר שייך לחכמה כידוע.

השגת שער החמשים

בספר מגלה עמוקות - רנ"ב אופנים על ואתחנן כתב באופן י"ב וז"ל :

¹⁹ ונוסיף כאן מה שרמזו שמנה אותיות נשמה, וטבע רומז בצלילו לשבע ורק ט' נחלפה בשי', ואם תחשוב תמצא טבע + ארץ = שבע, וד"ל.

יִהְיֶה לְךָ אֶעֱבֹרָה נָא שִׁיגְלָה לּוֹ הַקִּבְיָה נִי שְׁעָרֵי בֵינָה וְאִי שֶׁהִיא הַחֲכֵמָה... הַשִּׁיב לּוֹ הַקִּבְיָה רַב לָךְ, דִּי לָךְ הַהֲשָׁגָה שְׁגִילָה לָךְ הַקִּבְיָה שְׁעַר הַחֲמֻשִׁים קוֹדֵם מוֹתָךְ כַּמִּיּוֹשׁ בְּזוּהָר עַל פִּסּוֹק וַיִּרְאֶהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ, בְּמַלְתָּ כָּל רִמּוֹז כִּי כִּיִּל בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ רִי"ל גַּם שְׁעַר הַחֲמֻשִׁים גִּילָה לּוֹ בְּזֶה הָעוֹלָם (כִּיִּל גִּימָטְרִיָּא חֲמֻשִׁים)... 'רַב לִיךְ' דִּי לָךְ בְּנֵי שְׁעָרֵי בֵינָה שְׁנַרְמִזִּים בְּמַלְתָּ לִיךְ (בְּגִימָטְרִיָּא חֲמֻשִׁים), וְזֶה שְׁאֵמֵר 'וְנִשְׁיֵב בְּגִי' (דְּבָרִים ג', כֹּט) נִשְׁיֵב נוֹטְרִיקוֹן נוֹי"ן שְׁעָרֵי בֵינָה, וְהַקִּבְיָה אָמַר לּוֹ בַחֲיִיו עֲלֵה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה שֶׁהוּא שְׁעַר הַחֲמֻשִׁים שֶׁהִיא חֶסֶר מִמֶּנּוּ עַד אוֹתָהּ שְׁעָה, שְׁלֹא נִתְגַּלּוּ לּוֹ רַק מִיִּט שְׁעָרֵי בֵינָה (רֹאשׁ הַשָּׁנָה כֹּא, ע"ב), וְשְׁעַר אֶחָד הִיָּה חֶסֶר, וְעַל אוֹתוֹ שְׁעַר הַסְּגוּר הַפְּנִימִי אָמַר לּוֹ עֵתָה עֲלֵה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה" (דְּבָרִים ג', כז)²⁰.

וּמוֹסִיף שֶׁמֶּעַד שְׁלֹא רַק מִשֶּׁה בַלְבַד זָכָה לְהַשִּׁיג אֶת שְׁעַר הַחֲמֻשִׁים אֲלָא אִף יְהוֹשֻׁעַ זָכָה לְהַשִּׁיגוֹ, וְזִ"ל

שם:

"וּמִיִּשׁ אַחַר כֵּךְ יִצְוֶה אֶת יְהוֹשֻׁעַ" (דְּבָרִים ג', כח)²¹, צוּה הַקִּבְיָה לְמַשֶּׁה שִׁיגְלָה לִיהוֹשֻׁעַ אוֹתוֹ הַשְׁעַר הַפְּנִימִי שֶׁהוּא סְגוּר דִּהְיִינוּ שְׁעַר נִי וְלָכֵן נִקְרָא יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נוּן רִי"ל שְׁגִילָה לּוֹ הַקִּבְיָה נִי שְׁעָרֵי בֵינָה... כִּי יְהוֹשֻׁעַ לֹא נִקְרָא רַק בֶּן נוּן בַּחֲרִיק מִלְשׁוֹן יְבִין תְּבִין אֲשֶׁר לְפָנָי, נִי שְׁעָרֵי בֵינָה".

וּבִיִּסוּד זֶה שֶׁל הַמְּגִיעַ אֲכֵן מוּבָן שֶׁפִּיר קְרִיאַת שְׁמוֹ שֶׁל יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נוּן בַּחֲרִיק, אוֹלַם עֲדִיין אֲנִי זְקוּקִים לְבִירוֹר מַהוּ מִשְׁמַעוֹתוֹ שֶׁל גִּילּוֹי שְׁעַר הַחֲמֻשִׁים וּמֵהֵן הַהֲשַׁלְכוֹת לְגַבִּי הַנְּהַגְתּוֹ שֶׁל יְהוֹשֻׁעַ.

כלליות ופרטיות

בְּמִצִּיאוֹת הָעוֹלָמִית יִשְׁנֵם כְּלָלִים וּפְרָטִים, הַפְּרָט מוּגַבֵּל בְּאוֹפִיו וּבִתְכוּנָתוֹ הַפְּרָטִית הַמְּגַבֵּל אוֹתוֹ מִכָּל צַדְדֵי וְנוֹתֵת לּוֹ אֶת צְבִיּוֹנוֹ הַמִּיּוּחַד, וְלַעוֹמָתוֹ הַכָּלָל אֵינּוּ מוּגַבֵּל בְּשׁוֹם תְּכוּנָה פְּרָטִית מִצַּד תְּכוּנָתוֹ הָעֲצֻמִּית, וְאֵעִפִּי שְׁמוּבַחְנִים בּוֹ כָּל פְּרָטִי בְּגוּוֹנֵיהֶם הַיְחוּדִיִּים, מִכָּל מְקוֹם בְּעֲצֻמִּיוֹתוֹ אֵין בּוֹ הַבְּחִנּוֹת פְּרָטִיּוֹת.

פְּרָטִיּוֹת וְכְלָלִיּוֹת כֹּאֲלוֹ מוֹפִיעוֹת בְּעַם יִשְׂרָאֵל, הַפְּרָטִיּוֹת כֹּאֲשֶׁר לְפָרֵט יֵשׁ אֶת אִישׁוֹתוֹ הַיְחוּדִית, וְכַנְּגָדָה הַכְּלָלִיּוֹת שְׁשׁוֹרְשָׁה בְּנִשְׁמָה הַכְּלָלִית שֶׁל כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל. הַכְּלָלוֹת מִתְּגַלֶּה גַּם בְּעוֹלָם הַהֲלָכָה בְּדִינִים וְהַלְכוֹת הַקְּשׁוּרוֹת בְּצִיבוֹר. לְמַשֵּׁל בְּעֵינֵי קֶרְבָּנוֹת צִיבוֹר אִף שְׁחֵלֵק מִן הַצִּיבוֹר תּוֹרְמֵי הַשְּׁקָלִים מִתּוֹ מִיִּמֵּי אֵין נִחְשַׁבְתָּ הַבָּאֵת קֶרְבֵּן מֵהַשְּׁקָלִים כְּקֶרְבֵּן שְׁמֵתוֹ בְּעֵלְיוֹ כִּיּוֹן שִׁ"אֵין הַצִּיבוֹר מֵתִים".

הַלְכוֹת נוֹסֶפֶת הִיא שִׁ"כֵּל דְּבַר שְׁבַקְדוּשָׁה לֹא יֵהָא פְּחוֹת מֵעֲשֶׂרָה" (מְגִילָה כג, ע"ב), אֵין הָעֵינֵן הָאֱלֹהִי יִכּוֹל לְחוֹל עַל פְּרָטִים אֲלָא עַל צְבוֹר, הַפְּרָט מִצַּד עֲצֻמוֹ, בְּמִקְרִים רַבִּים, אֵינּוּ רְאוּי לְהִשְׁרָאֵת שְׁכִינָה מִפְּאֵת פְּגַמִּיו וְחֲסָרוֹנוֹתָיו הַשִּׁיִּכִּים אֶל בַּחֲיָנָתוֹ הַפְּרָטִית, אֲךָ הַצִּיבוֹר אֵעִפִּי שְׁכָל פְּרָטִי פְּגוּמִים, רְאוּי לְהִשְׁרָאֵת שְׁכִינָה מִצַּד כְּלָלוֹתוֹ, וְכֵן אָמְרוּ שִׁ"אֵין תְּפִילָתוֹ שֶׁל אָדָם נִשְׁמַעַת אֲלָא בְּצָבוֹר"²² אִף שְׁלֹא כִּיּוֹן כָּל צוֹרְכוֹ מִשְׁא"כ בְּתִפְלַת הַיְחִיד שְׁצָרִיכָה לְהִיּוֹת נִקְיָה לְחֻלוֹטִין מִכָּל פְּגָם וְחֲסָרוֹן.

²⁰ וְרִמּוֹז נוֹסֶף, הֵר נְבוֹ נְבוֹ-בּוֹ. וְעוֹד רִמּוֹז נִשְׁמָה אוֹתִיּוֹת נְ-מִשְׁהָ.

²¹ וְתִרְאֶה עוֹד רִמּוֹז נְפֹלָא בְּפִסּוֹק, שֶׁהֵנָּה לְשׁוֹן הַפִּסּוֹק הוּא "יִצְוֶה אֶת יְהוֹשֻׁעַ וְחִזְקָהוּ וְאִמְצָהוּ" וְתִיבּוֹת "וְצוֹ, וְחִזְקָהוּ, וְאִמְצָהוּ" עוֹלוֹת בַּחֲשֻׁבוֹן הוֹשֻׁעַ עַה"כ, וְמֵה שְׁנוֹסֶף כּוֹלָל הוּא מִפְּנֵי שְׁנוֹסֶף לּוֹ הַחִזּוֹק.

²² עֵיין בְּרִכּוֹת ח, ע"א וְשׁוֹ"ע או"ח ס"י צ' סְעִיף ט'.

הכלליות ושער הנ'

כפי שנתבאר לעיל הפרט הגבולי עם תכונתו הרוחנית הפנימית נגדר במספר שבע וכלל הפרטים נכללים במנין מ"ט אך שער החמשים השמיני שבשמיני שייך לעולם שבו אין הבחנות פרטיות אלא הכל נכלל באורה המבהיק של הכללות העליונה, וכך דורשים חז"ל בשיר השירים רבה (ב, ד) על הפסוק "הביאני אל בית היין ודגלו עלי אהבה" (שה"ש ב, ד):

"ר' אבא בשם ר' יצחק אמר, אמרה כנסת ישראל הביאני הקב"ה למרתף גדול של יין זה סיני, ונתן לי משם התורה שנדרשת מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא מנין ודגליו ומאהבה גדולה קבלתיה שנאמר ודגלו עלי אהבה... אמר ר' אחא עם הארץ שקורא לאהבה איבה כגון ואהבת-ואיבת אמר הקב"ה ודגלו עלי אהבה".

וביאור דברי המדרש שהתורה מצד עיסוקה בחיים המעשיים והפרטיים יש בה הבחנות פרטיות לכל המציאות התחתונה בין מצדדיה החיוביים ובין מההפכיים וזהו ענין מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא, אך מצד שורשה הנעלם הכל אחד וזהו "ומאהבה גדולה קבלתיה" (אהבה בגי' אח"ד), עצם קבלת התורה על ידי ישראל מורה על האהבה בינם לבין הקב"ה שמשמעותה התקשרות פנימית עמוקה המכירה באהבה שהפרטים המייגעים והעוסקים במ"ט פנים טמא מקורם במקור האחד שאין בו טומאה כלל. את ביאור המשך המדרש והבנה עמוקה יותר בחלקו הראשון נשיג מדברי רבנו הגר"א בביאורו למשלי על הפסוק "כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה" (משלי טז, ד) וז"ל:

"כי חמשים שערי בינה נבראו בעולם ושער החמשים לא נתגלה עד ביאת הגואל²³ שהוא סוד עלמא דחירות והיינו כי להסטרא אחרא אינו רק מ"ט שערי טומאה, שער החמשים אין לו, וכאשר נתמלא כל המ"ט שלו אז יתבער הוא מן העולם כי יבער 'כאשר יבער מן הגלל עד תמו' (מלכים א' יד, ז) ולכן יתגלה שער החמשים ויתבער הוא מן העולם וזהו 'כל פעל' הוא נ' שערי בינה, 'וגם רשע' הוא מ"ט שערי טומאה ליום רעה כי 'בפרח רשעים... להשמדם' (תהלים צב, ח), עכ"ל.

וביאור דבריו שחמשים שערי הבינה מחולקים למ"ט מחד גיסא וא' מאידך גיסא, המ"ט הם כלל כל המציאות ונתגלו למשה אך שער הנ' שהוא הקדושה הנבדלת מן המציאות שבה אין שעבוד וגבול כלל, עלמא דחירות שייכת רק בביטול הרע המסתיר את מציאות ה' ומבדיל את המציאות, לכן לסט"א יש רק מ"ט פנים כי כל אחיזתו היא מצד גבולותיה של ההווה המסתירים את מציאותו של ה' אך בהגלות האחדות העליונה "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" יתגלה למפרע שאין לו כנגד הקדושה ואין לו שורש ומציאות כלל, אלא רק כהכנה לגילוי האחדות ע"י שלילת השניות המתגלית בשלילתו והעדרתו של הסט"א שבזה האחדות מתגלית בכל תוקפה²⁴.

כאשר תגיע הרשעה לתכלית גדולתה אז תתבטל ויתגלה היחוד העליון וזה מתאימים דברי הפסוק בפשוטם ובסודם "כל פעל ה' למענהו" היינו שכל המציאות נועדה למען הקב"ה היינו גילוי אחדותו "וגם רשע ליום רעה", שגם הרשעה תשמש את המטרה הנשגבה הזו ביום רעתה וכליונה והרמז מבואר כ"ל גימ' חמשים וגי' גי' מ"ט.

²³ ומה שהבאנו לעיל מהמג"ע אינו סותר לכאן, דאפ"ל שהגר"א מדבר בכללות העולם והמג"ע בפרטיות הדור והבחינה ההיא.

²⁴ ועיין בזה באריכות בדעת תבונות לרמח"ל סימן ל"ח בהוצאת הרב פרידלנדר.

בסגנון אחר מתבארים הדברים במדרש ילקוט שמעוני (איוב יד, ד) על איוב בדרשת חכמים על הפסוק 'מי יתן טהור מטמא לא אחד':

"כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז, מרדכי משמע, ישראל מעובדי אלילים, ומי עשה כן ומי צוה כן ומי גזר כן לא אחד? לא יחידו של עולם, תמן תנין האשה שמת ולדה בתוך מעיה והושיטה החיה את ידה ונגעה בו החיה טמאה טומאת שבעה והאשה טהורה עד שיצא הולד... מי גזר כן לא יחידו של עולם".

ועומק כוונת חז"ל שקיומה של הטומאה משמש היכי תימצא לגילוייה המבורר של הקדושה (כענין קליפה שקדמה לפרץ) ובחינתה זו היא המאפשרת את קיומה ודרשו זאת על הפסוק 'מי יתן טהור מטמא לא אחד' שדבר זה יכול להעשות ולהתגלות רק ע"י יחידו של עולם ע"י גילוי היחוד הגמור שאין בו מציאות לקליפות ולחיצונים ורמזו את הדבר במלת טמא ט"מ-א' מ"ט שערי טומאה שבתוכם ובסופם מסתתר א' יחידו של עולם.

לכן אנו מוצאים שהטומאה החמורה ביותר היא טומאת מת נמשכת רק שבעה ימים כיון שאחיותה היא רק בעולם הגשמי, אך ביום השמיני כבר מופיעה הטהרה.

גם מובן מה שהביא המדרש את המשנה בחולין פרק ד' שולד המצוי במעי האם אינו מטמאה וטעם הדבר כי הוי טומאה בלועה וענינה שכאשר הטומאה כלולה בשורש כולד באשה אין לה כח לפגוע ולטמא, ורק בפרודה מהאחדות המקורית יש לה את הכח לטמא להרוס ולהשחית.

זהו גם ענין עם הארץ שקורא ואיבת במקום ואהבת, שאין כוונת המדרש לומר שבמקרה של טעות גירסא הקב"ה אוהב את עם הארץ, אלא שאפילו עם הארץ המגלה בכל היות חייו את האויבות כביכול לקב"ה במקום את האהבה, גם לו יש מקום לפי ענינו במכלול המציאות האחדותית וגם ממנו ובאמצעותו יתגלה כבודו של הקב"ה וכמשי"נ.

היובל והכלל

הכללות העליונה שאינה מבחינה בהדרגות הפרטיות מתגלה בעם ישראל במלא תוקפה בשנת החמישים למנין השמיטות היא שנת היובל, בפסגת שער החמישים של הבינה וביחוד ביום הכפורים שבו יוצאים העבדים לחרות.²⁵

העבדים אינם נמצאים בחברה כשווי זכויות אלא כמשועבדים לבני אדם אחרים, מציאותם זו נגרמה ע"י חטאיהם, במכרוהו בית דין ע"י גניבתו, או אפילו במוכר עצמו המשעבד את מציאותו העצמית לאדון בן תמותה ועובר על הציווי "כי לי בני ישראל עבדים" (ויקרא כה, נה) - "עבדי הם ולא עבדים לעבדים" (קידושין כב, ע"ב). ביחוד נכרת השפלות מעבדות המוחלטת שאף אינה מופסקת בתום ששת שנות השעבוד הגשמי,²⁶ והנגרמת כתוצאה מ"אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני" (שמות כא, ה) אהבת השעבוד וההפקרות המחליפה את "ואהבת את אלקיך" (דברים ו, ה). שפלות פרטית זו אינה יכולה להתקן בגילוי הקדושה הפרטית המופיעה בשנה השביעית והיא זקוקה להארת הכלל בכל טהרתו כדי לבטלה, דוקא באור הכללי הגדול אין מובחנות השפלויות וישנה השוואה גמורה בין כל פרטי הכלל.

²⁵ גמ' ראש השנה ח' ע"ב ורמב"ם פ"י משמיטה ויובל ה' י"ד.

²⁶ כדהבאנו לעיל בשם המהר"ל שהגשם בחינתו שש.

זהו גם ענין החזרת הקרקעות לבעלים המקוריים הנוהגת ביובל, ארץ ישראל מעצם טבעה נועדה להיות ארץ לכלל ישראל כך שלכל אחד ואחד יהיה חלק בארץ, המצב שבו יש כאלה שאין להם חלק בארץ ואחרים המחזיקים בידם קרקעות מרובות פוגעת בערך הכללי של עם ישראל ויחסו לארץ בין מצדו הסגולי ובין מצדו המעשי, מצדו הסגולי קשורם של ישראל לארץ נחלש מפני שאין אחיזתם בה מצד כללותם מוחלטת ומצדו המעשי נפגע הכלל ע"י חלוקי מעמדות בין בעלי קרקעות לבין חסרי הקרקע, היובל בכלליותו מבטל את המצב המעוות שנוצר במשך מיט שנות פרטיות מחזיר את הארץ לכלל ישראל ומשווה קטון וגדול.

נלע"ד שאפ"ל שזוהי הסיבה לכך שאין נוהגים יובל מדרבנן בזמן שאין יושביה עליה כשם שנוהגים שמיטה, וכן עיקר הלימוד לד"ן זה הוא מיובל ממ"ש "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה" (ויקרא כה, י). בזה אנו מבינים שיהושע בן נון הוא המתאים לחלק את הארץ לעם ישראל, ולתת לכל אחד ואחד את חלקו כך שלא יגרע חלקו של אף אחד.

עוד אנו מגיעים להבנה נפלאה בענין סמיכות הפרשיות בין פרשת בנות צלפחד לבקשת משה על מינויו של יהושע, ואמנם חז"ל עמדו על סמיכות זו והובאו דבריהם ברש"י שם:

'כיון ששמע משה שאמר לו המקום תן נחלת צלפחד לבנותיו אמר הגיע שעה שאתבע צרכי שירשו בני את גדולתי א"ל הקב"ה לא כך עלתה במחשבה לפני כדאי הוא יהושע ליטול שכר שימושו"²⁷.

וגם לפי דברינו אתי שפיר שכאשר ראה משה שהקב"ה קיבל את טענת בנות צלפחד "למה גרע שם אבינו" (במדבר כז, ד) הבין את הצורך בהשוואה בין כל ישראל בארץ ישראל ולכן ביקש מהקב"ה מנהיג ש"יהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו" (תנחומא פנחס י").²⁸

התשובה, יום הכפורים והכלליות

כפי שהבאנו לעיל שיאה של שנת היובל הוא ביום הכפורים ושחרור העבדים תלוי ביום זה כמאמר הכתוב:

"והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחודש ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו" (ויקרא כה, י).

התורה מדגישה לנו שתקיעת השופר ביובל נקבעה בעשור לחודש "ביום הכפורים" דוקא, להורות על הקשר בין יום הכפורים ומהותו כמכפר על בני ישראל לבין היובל הפועל את שחרור העבדים וחזרת הקרקעות, יסוד הענין נעוץ בהבנת מושג התשובה ביום הכפורים.

בפתיחת התפילות של יום הכפורים אנו אומרים:

'על דעת המקום ועל דעת הקהל בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה אנו מתירים להתפלל עם העבריינים".'

²⁷ רש"י במדבר כז, טז בשם תנחומא י"א.

²⁸ ומה שנראה מפשט הפסוקים שהבקשה באה בעקבות הציווי של עלה אל הר העברים אה"נ ציווי זה בא בגלל חוסר התאמתו של משה לתפקיד כפי שיתבאר לקמן, אך מ"מ לא קשיא שהרי חז"ל במדרש לא חשו לתירוץ פשוט זה.

ומקור המנהג במרדכי במסכת יומא (סימן תשכ"ה), שנימק שם את המנהג לומר פיסקא זו במאמר של ר' חנא בר ביזנא בשם ר' שמעון חסידא במסכת כריתות (ו, ע"ב):

"כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני הקטורת, אביי אמר מהכא 'ואגודתו על ארץ יסדה' (עמוס ט, ו)".

ובעומקם של דברים נראה לבאר שהחטאים שייכים לחלקים הפרטיים שבעם ישראל, אך מצד הכלל אין ישראל שייכים כלל בחטאים "כלך יפה רעיתי ומום אין בדך" (שיר השירים ד, ז). וזה ענין מאמרם ז"ל שישראל בטוחים שיזכו בדין ולכן לובשים לבנים ביום הדין ואעפ"י שחזיין שישנם כאלה שנענשים, והענין שהפחד הוא מצד הדין הפרטי על כל אחד ואחד, אך מצד הדין הכללי אין חשש חטא וישראל בטוחים שיזכו בדין כיון שאין החטאים יכולים לפגוע בשורש העליון של נשמת כנסת ישראל. יסוד התשובה קשור בהתכללות העליונה בכנסת ישראל משם יונק האדם את חיותו, שיבתו אל המקור "עד ה' אלהיך" (הושע יד, ב) מסירה ממנו את חלאת טומאת העוונות.

וז"ל הרב קוק באורות התשובה (פ"ג פיסקא ד'): :

"צריך אדם להיות מחובר תמיד עם תמצית הטוב האלהי המקושר בשרש הנשמה של כנסת ישראל כלה ובזה הוא זוכה לתשובה. כי תמיד יגלו נגד עיניו גרעונותיו וחטאיו שהם נובעים ממקור ההתנכרות שהתנכר לאומה האלהית שהיא צור חצב ומקור כל הטוב שבו".

ועוד באורות התשובה (פ"ד פיסקא ז'): :

נשמתה של כנסת ישראל היא הצדק המוחלט שבהתגשמותו הוא כולל את כל הטוב המוסרי שבפועל, על כן על כל פגם מוסרי שהאיש היחיד מישראל עושה מחליש הוא בזה קשורו עם נשמת האדם כולה, והתשובה הראשונה היסודית היא להתקשר עם האומה בנשמתה, ועמה הכרח הוא לתקן את הדרכים והמעשים כלם לפי אותו התוכן המהותי שבנשמת האומה".

ונלע"ד שיתכן שזוהי כוונת הפסוק בדבריו על פר העלם דבר של צבור:

"ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר ולגר בתוכם כי לכל העם בשגגה" (במדבר טו, כו).

בכללות ישראל שייכת הסליחה העליונה, ולכן אנו אומרים פסוק זה לפי תפילת ערבית ביוהכ"פ וכמשי"נ.

ביטוי נוסף לענינה הכללי של התשובה הוא במשנה בסוף יומא (פרק ח') שאומרת:

"עברות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר, עברות שבין אדם לחברו אין יום הכפורים מכפר".

והענין הוא שגם מה שחטא כנגד הקב"ה במה שעבר על דין שבין אדם לחברו אינו מתכפר עד הריצוי של חברו, והסיבה לפי דברינו שהפירוד בינו לבין חברו קודם הריצוי הוא בעצמו גורם חסרון באפשרות התקשרותו לאור הכלל ולכן הפיוס מוכרח לבוא לפי הכפרה הנובעת ממקור הכללות.

(עוד בענין שייכות יוכ"פ ליובל נראה שנרמז בהקראו שבת שבתון (ויקרא כג, לב), שהרי בשנה של י"ב חודשים יש חמשים שבתות (ועוד ד' ימים מיותרים), ויום כפור הוא החמשים של השבתות).

יהושע ודמותו הכללית

יהושע בן נון בשונה ממשנה רבנו²⁹ זכה להשיג את שער הני עוד בחייו³⁰ לפני תחילת הנהגתו את העם והשגה יחודית זו שהתאימה לאישיותו עוד לפני קבלתה בפועל הדריכה את אישיותו מתחילת דרכו הלאומית של יהושע כפי שנבאר בעז"ה בהמשך. דבר זה מתגלה גם בהיות יהושע שמיני באבות, דהנה המדרש בפרשת אמור (ויקרא רבה כט, יא) דורש:

"כל השביעין חביבין... באבות שביעי חביב אברהם, יצחק, ויעקב לוי קרח עמרם משה".

ולפי"ז אנו רואים שיהושע הוא השמיני, והדברים מובנים.

להלן נעיין בתחנות בדרך הכשרתו של יהושע להובלת העם והדגשת היסוד הכללי שבהם (על יסוד

הכלליות במהלך ספר יהושע נעמוד במאמרים אחרים בעז"ה).

א) מינויו של יהושע

כבר במינויו של יהושע למנהיג הודגש יסוד הכלליות כתנאי למנהיגות בהכנסה לארץ:

"וידבר משה אל ה' לאמור: יפקד ה' אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה" (במדבר כז, טו-טז).

ובתנחומא (פנחס י'), הובא ברש"י:

"אמר לפני רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד ואינן דומין זה לזה

מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו".

ובתשובת הקב"ה כבר מוגדר יהושע בהגדרה המתאימה לכלליותו, וכן הדרך בה מצטווה משה

להעביר את הסמכות ליהושע מבהירה את צורתה של המנהיגות:

"ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו:

והעמדת אותו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה וצויתו אותו לעיניהם: ונתתה מהודך

עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל: ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים

לפני ה' על פיו יצאו ועל פיו יבואו הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה" (במדבר כז, יח-

כא).

על ההגדרה "אשר רוח בו" אמרו בספרי (שם פיסקא י"ח):

"איש אשר רוח בו - שיכול להלוך כנגד רוח של כל אחד ואחד".

מהצווי לבצע את העברת המנהיגות לעיני כל העדה ומהחזרה על הביטוי 'כל ישראל' יכל העדה, אנו

רואים את החשיבות של שייכות הכלל למנהיגותו של יהושע ואת ההדגשה של היסוד הכללי בסמיכתו של

יהושע.

²⁹ ובענין הקושי שמשנה גדול מיהושע, עיין מש"כ לעיל בתירוץ סתירת דברי הגר"א והמג"ע ותבין.

³⁰ וכמו שהבאנו לעיל מהמגלה עמוקות.

(ב) מלחמת עמלק

המקום הראשון שבו ממלא יהושע תפקיד לאומי כללי הוא במלחמת עמלק המופיעה בסוף פרשת בשלח:

"ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים: ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק מחר אנכי נצב על ראש הגבעה ומטה האלהים בידי: ויעש יהושע כאשר אמר לו משה להלחם בעמלק ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה: והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק: וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה ואהרן וחור תמכו בידי מזה אחד ומזה אחד ויהי ידיו אמונה עד בא השמש: ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב" (שמות יז, ח-ג).

ולאחר המלחמה בא הציווי האלוקי:

"ויאמר ה' אל משה כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים" (שם שם, יד).

ונלע"ד שיש להעיר כמה הערות בפשט הפסוקים:

(א) מאמר משה בחר לנו אנשים בלשון רבים ואח"כ וצא הלחם בעמלק בלשון יחיד, ולכאורה הו"ל למימר וצאו הלחמו בעמלק. וכן בסוף הפרשה ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו, והאנשים שנלחמו אתו לא נזכרו כלל.

(ב) מדוע שלח משה את יהושע למלחמה ולא יצא בעצמו בראש הצבא.

(ג) מהי סיבת כבודות ידיו של משה.

(ד) מהו ענין שימת הדברים באזני יהושע.

שורש הבנת הענין קשורה בסיבה לבואו של עמלק, והנה במדרשים³¹ קשרו את פרשת מסה ומריבה המופיעה לפני פרשת עמלק לבואו של עמלק. התורה מתארת לנו את מהלך העניינים בענין מסה ומריבה: "ויחננו ברפידים ואין מים לשתות העם" (שמות יז, א),

וכתוצאה מכך:

"וירב העם עם משה ויאמרו תנו לנו מים ונשתה: ויאמר להם משה מה תריבון עמדי מה תנסון את ה': ויצמא שם העם למים וילן העם על משה ויאמר למה זה העליתנו ממצרים להמית אותי ואת בני ואת מקני בצמא: ויצעק משה אל ה' לאמר מה אעשה לעם הזה עוד מעט וסקלוני: ויאמר ה' אל משה עבור לפני העם וקח אתך מזקני ישראל ומטך אשר הכית בו את היאור תקח בידך והלכת: הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם ויעש כן משה לעיני זקני ישראל" (שמות יז, ב-ו).

מלבד החטא של בני ישראל הנגלה לעין בפשט הכתובים, מגלים לנו חז"ל גם ביקורת של הקב"ה על משה רבנו ובמכילתא דרשב"י דרשו על הפסוק "עבור לפני העם":

"עבור על דבריהם שנפשם קנוטה [בצער]" (היינו מחול להם ואל תקפיד).

ונראה מדבריהם שמשה הפריז קמעא בתשובתו למעשה העם, ויותר מכך מצינו בתנחומא:

³¹ עיין תו"ש שם.

"אמר ליה הקב"ה למשה כך אתה אומר עוד מעט וסקלונני, עבור לפני העם, נראה מי סוקל אותך. התחיל לעבור עמדו כל ישראל לפניו ונהגו בו כבוד ומורא, אמר ליה הקב"ה למשה כמה פעמים אני מצוה אותך עליהם שלא תקפיד כנגדן, אלא הנהיגם כרועה הצאן שבשבילן העליתי אותך ובשבילם תמצא חן וחסד וחיים וכבוד לפניי" (תנחומא שמות כג).

יש בתנחומא שתי נקודות בקורת על משה, האחת בהערכה הלא נכונה של "עוד מעט וסקלונני" והשניה בהקפדתו כנגדם. למדים אנחנו שאעפ"י שעל פני הדברים נראה כאלו ישראל רוצים לחטוא צריכים אנו לדעת שאין כוונתם לכך כיון שהכלל אינו עלול לחטא ומלבד זאת אף כשחוטאים אהבת הכלל צריכה להיות מוטבעת עד כדי כך שאפילו כאשר רוצים לסקול אין להקפיד כנגדם.

ונלע"ד שעפ"י התנחומא אפשר להבין את הציווי "וקח אתך מזקני ישראל" שכבר התקשו חז"ל במכילתא לשם מה באו, ותרצו שהובאו כדי להעיד על הנס. אך לפי דברינו מובן, שלקחת הזקנים יש בה רמז למשה שהוא אינו יכול להנהיג את העם בדרך הזו לבדו כדמצינו בפרשת בהעלותך במעשה האספסוף (במדבר פרק יא), אחרי שמושה אומר 'לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה" (במדבר יא, יד), ממנה הקב"ה שבעים זקנים לשאת יחד עם משה במשא העם.

בעקבות ההבנה שהשגנו בפרשת מסה ומריבה נוכל לשוב וליישב את פרשת עמלק. עמלק לא תקף את ישראל חזיתית כפי שאולי מצטייר מפשט הכתובים בפרשתנו "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידיים" (שמות יז, ח), אלא רק זינב בקצה העם כפי שמתואר בפרשת כי תצא "ויזנב בך כל הנחשלים אחריד ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים" (דברים כה, יח), וברש"י שם שהנחשלים היו אלו שנפלטו מן הענן.

על מנת לצאת מתוך ענני הכבוד הבטוחים ולהסתכן במלחמה עם עמלק בשביל להציל את אותם חוטאים ופושעים שהענן פולט, זקוק הלוחם לחוש הזדהות גם עם אותם חוטאים ופושעים עד כדי סיכון נפשו עבורם, הזדהות זו בלי להפגע מעצם ההזדהות עם פושעים יכולה להתקיים רק ע"י אדם המקושר בכל נימי נפשו לשורש כללות נשמת ישראל ששם אין פגמים וחטאים וכולם שייכים בתשובה העליונה של "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". זו הסיבה שמושה בחר דווקא את יהושע לצאת ולהלחם כנציג ישראל בעמלק לעומת זאת משה עולה לראש הגבעה³² על מנת להתמודד במישור הרוחני ואז מופיע מצב של חולשה "וידי משה כבדים", וברש"י שם: "בשביל שנתעצל ומינה אחר תחתיו נתיקרו ידיו". וודאי שאין התעצלותו של משה תוצאה של חולשה אנושית רגילה, אלא יתכן לומר שמושה הרגיש בעצמו שיהושע כדאי להלחם יותר ממנו, ביחוד בגלל הכשרתו הרוחנית לקישור עם כלל ישראל, דבר שמושה עצמו נכשל בו ועתה ברפידיים בפרשת מסה ומריבה.

בהבנת העובדה שבפסוקי המלחמה "צא הלחם", "ויחלוש יהושע" לא מוזכרים שאר העם, נראה לענ"ד שאפשר לפרש בשני אופנים, האחד שהנהגתו של יהושע היתה כה חזקה ומאחדת כך שכל המלחמה נקראה על שמו כיון שהצבא נלחם כאיש אחד תחת פקודו. והשני, שהנה בפרשת פנחס ביקש משה מנהיג "אשר יצא לפניו ואשר יבוא לפניו" (במדבר כז, יז), וברש"י שם שהכוונה שיצא לפניו במלחמות ולא כמלכי הגויים שיושבים בבתיים ומשלחים חיילותיהם ולכן כאן הדגיש משה ליהושע צא הלחם אתה בראש כולם ולכן נקראה המלחמה על שמו.

³² והדמיון לסוף חייו של משה, שם יוצא יהושע להלחם את מלחמות כבוש הארץ ומשה עולה לראש הפסגה ברור.

כדי להכניס את עם ישראל לארץ ישראל כגוף אחד, להלחם, לכבוש, לחלק את הארץ, ולפזר את השבטים כל אחד במקומו עם המשך ביסוס המעמד הלאומי המאוחד נדרש מנהיג מיוחד שנשמתו קשורה למושג הכלליות בישראל במלא משמעותו, יהושע שנבחר לעשות זאת אכן מתאים למשימה המיוחדת ומבחנו הראשון היה במלחמת עמלק שלאחריה הקבי"ה מצווה את משה שים באזני יהושע ובמכילתא "מגיד שבאותו היום נמשח" ומתוך כך זוכה לגילוי הסוד של עתידיות מחייתו של עמלק ואחוד השם והכסא.

ג) פרשת שבעים הזקנים

בפרשת בהעלותך לאחר שהאספסוף התאוה תאוה והסית את בני ישראל לבקש בשר ולמאוס במן, פונה משה רבנו לקב"ה באמירה חריגה ביותר:

"ויאמר משה אל ה' למה הרעות לעבדך ולמה לא מצתי חן בעיניך לשום את כל משא העם הזה עלי: האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו כי תאמר אלי שאהו בחיקך כאשר ישא האומן את היונק על האדמה אשר נשבעת לאבותיו: מאין לי בשר לתת לכל העם הזה כי יבכו עלי לאמר תנה לנו בשר ונאכלה: לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבד ממני: ואם ככה את עשה לי הרגני נא הרוג אם מצאתי חן בעיניך ואל אראה ברעתי" (שם יא, יא-טו).

ותגובתו של הקב"ה אינה מאחרת לבוא:

"ויאמר ה' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושטריו ולקחת אותם אל אוהל מועד והתיצבו שם עמך: וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם ונשאו אתך במשא העם ולא תשא אתה לבדך" (במדבר יא, טו-טז).

ובסופו של תהליך מתאר הכתוב את האצלת הרוח על שבעים הזקנים:

"ויצא משה וידבר אל העם את דברי ה' ויאסף שבעים איש מזקני העם ויעמד אותם סביבות האהל: וירד ה' בענן וידבר אליו ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים ויהי כוח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספו: וישארו שני אנשים במחנה אשר שם האחד אלדד ושם השני מידד ותנח עליהם הרוח והמה בכתובים ולא יצאו האהלה ויתנבאו במחנה: וירץ הנער ויגד למשה ויאמר אלדד ומידד מתנבאים במחנה: ויען יהושע בן נון משרת משה מבחוריו ויאמר אדוני משה כלאם: ויאמר לו משה המקנא אתה לי ומי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את רוחו עליהם" (שם שם, כד-כט).

והנה בפשט הפסוקים יש להעיר כמה הערות מרכזיות:

א. מה גרם למשה שבירה כה רצינית, עד כדי העדפת מיתה על פני הנהגת העם, דוקא בבקשת הבשר יותר מאשר כל החטאים האחרים.

ב. בפסוקים יא-טו בכל פעם שמשה מזכיר את העם הוא מוסיף את המילה כל: "משא כל העם", "האנכי הריתי את כל העם", "מאין לי בשר לתת לכל העם", "לשאת את כל העם", ולכאורה מילה זו מיותרת והיה יכול להסתפק באמירת "העם" ותו לא.

ג. מהו ענין התנבאותם של אלדד ומידד שלא היו חלק מהשבעים זקנים.

ד. מהו פשר תגובתו החריפה כל כך של יהושע "אדוני משה כלאם".

ונבאר בעזה"י את הפרשה משרשיה אחד לאחד, ובזה יתורצו כל הקושיות.

חז"ל בכמה מדרשים התקשו בהבנת תביעתם של ישראל "מי יאכילנו בשר" וכן בהזכרותם באבטיחים בקישואים בבצלים ובשומים, ביחוד על רקע אכילת המן המשובח מצד עצמו וגם מצד שהיו טועמים בו כל טעם שמבקשים כפי שהפסוקים (ז, ח, ט, י) מפרשים מיד לאחר תלוונותיהם. הקושי בהבנת בקשת הבשר מתחדד בעקבות מה שמצינו בסוף ספר במדבר שלבני ראובן וגד היה מקנה רב.

לכן הגיעו חז"ל למסקנה שלא הבשר והאבטיחים היו הבעיה שהטרידה את העם אלא משהו נסתר המצוי מתחת לפני השטח שהביטוי החיצוני שלו היתה בקשת הבשר, וז"ל התנחומא:

"וא"ת בשר היה מה שבקשו, הלא כל מה שהיו רוצים המן נעשה לתוך פיהם... וא"ת שלא היה להם שור ובהמה והלא כבר נאמר זגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר מקנה כבד מאד... מכאן אמר רבי שמעון לא בשר היה שנתאוו שכן הוא אומר 'וימטר עליהם כעפר שאר' ואין שאר אלא עריות שנאמר 'איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה', הוי שכך בקשו להתיר להם את כל שאר בשרו" (תנחומא בהעלותך טז).

וכן דייקו מן הפסוק "זכרנו את הדגה" (במדבר יא, ה):

"רב ושמואל חד אמר דגים וחד אמר עריות" (יומא עה, ע"ב).

והביאור שדגה הוא לשון תשמיש כדכתיב "וידגו לרוב" (בראשית מח, טז).

ועוד דרשו כן על הפסוק "וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו" (במדבר יא, י), וברש"י:

"ורבותינו אמרו למשפחותיו על עסקי משפחות, על עריות שנאסרו להם".

ועוד נלע"ד שדבר זה נרמז בלשון הפסוק:

"האספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה וישובו ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכילנו

בשר" (שם שם, ד).

והנה בתחילת הפסוק לא נאמר התאוו לאכול בשר אלא תאוה סתם, ובסופו בני ישראל אמרו מי

יאכילנו בשר, אמרו בלבד, אך שורש בקשת הבשר הוא "התאוו תאוה".

עתה נוכל לרדת לעומק תגובתו של משה. הרצון להתיר עריות, שמשה הבין אותו מתוך דבריהם בבקשת הבשר³³, מבטא אנוכיות ופרטיות. הרצון לתת להשפיע וליצור רק בתוך המשפחה המצומצמת גורם לניתוק בין המשפחות והשבטים מתוך התרכזות של כל אחד ואחד בעצמו, ובדרך זו מגיע העם להתפוררות והכלל לחורבן.

כל התהליך שהתחיל ביציאת מצרים ובעקבותיה מתן תורה עד לתכלית של הכניסה לארץ מיוסד על היות עם ישראל מאוחד כדי לאפשר השראת שכינה על האומה "ואגודתו על ארץ יסדה" (עמוס ט, ו), ולכן במתן תורה נאמר "ויחן שם ישראל נגד ההר" (שמות יט, ב) וברש"י "כאיש אחד בלב אחד" וגם בכניסה לארץ מכריח אותם יהושע לקבל ערבות הדדית.

כאשר רואה משה רבנו את ההתפוררות של הכלליות הוא רואה בכך כשלון מצדו בדרך ההנהגה שלא הצליחה לאחד את העם ובעקבות כך את החסרון באפשרות להגשים את המטרות הנשגבות שעם ישראל ניצב בפניהן ולכן הוא פונה אל הקב"ה ואומר "לא אוכל לבדי לשאת את כל העם הזה".

³³ שהרי נאמר "וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו" אעפ"י שלא נאמר לפני כן שבכו למשפחותיהם.

לפי דברינו מובנת גם החזרה על הביטוי "כל העם", במצב של אחדות הביטוי "העם" כולל באופן טבעי את כל חלקי העם, אך במצב של פירוד על מנת להדגיש שכולם בכלל יש צורך בהוספה "כל העם". עוד אפ"ל שמשה ראה את העם כפרטים רבים ולא כגוף אחד ולכן אמר "כל העם".

מינוי שבעים הזקנים כתוצאה מבקשת משה להסיר מעליו את משא העם פוגע בכלליותו של העם שעד עתה הונהג ע"י מנהיג אחד ועתה משמשים בהנהגה שבעים זקנים, אולם עדיין נשארה אחדותיות בהנהגתו של עם ישראל שבאה לידי ביטוי הן בצורת בחירת הזקנים והן בצורת נבואתם.

חז"ל בספרי (בהעלותך יא, כא) מתארים לנו את צורת הבחירה:

"לפי שאמר לו הקב"ה למשה לבור לו שבעים זקנים אמר משה מה אני עושה, הרי הם נופלים ששה ששה לכל שבט, וחמשה חמשה לשני שבטים, איזה שבט מקבל עליו לברר ממנו חמשה. עשה משה תקנה, נטל פתקים וכתב עליהם זקן ונטל שני פתקים חלקים ובללן והטילן לתוך קלפי... וכל מי שהיה נוטל פתק שלא היה כתוב בתוכו זקן היה משה אומר לו מן השמים הוא מה אני יכול לעשות לך".

אי השוויון בין השבטים יש בו מן האחדותיות הלאומית שאינה מתחשבת ביצוג מדויק של כל פרט מפני גודל כלליותה. לעומת שוויון מוחלט המורה על שימור המסגרות השבטיות בכל תוקפן.

כאשר אלדד ומידד מתנבאים במחנה בניגוד לבחירת השבעים רואה את זה יהושע כפגיעה בכלליות וכנסיון להמשיך את המסגרות השבטיות (יתכן שאף סבר שמדובר בנבואת שקר) ומגיב בחריפות "אדוני משה כלאם" (במדבר יא, כח).

בצורת הנבואה אנו מוצאים הפרש בין שבעים הזקנים ובין אלדד ומידד, בזקנים נאמר "ויתנבאו ולא יספוי" (שם שם, כה), ובאלדד ומידד נאמר "מתנבאים במחנה" (שם שם, כו), וז"ל הספרי (בהעלותך יא, כה):

"בשבעים זקנים אומר ויתנבאו ולא יספוי, נתנבאו לפי שעה, באלדד ומידד הוא אומר ויתנבאו במחנה, שהיו מתנבאים עד יום מותם".

גם לפי"ז מובנת תגובתו החריפה של יהושע, אלדד ומידד כנביאים קבועים מאיימים יותר על הנהגתו המאחדת של משה ובמיוחד כאשר הם מתנבאים "משה מת ויהושע מכניס לארץ". הבדל נוסף הוא שנבואת אלדד ומידד אינה מצנורו של משה אלא הם "מתנבאים במחנה", בשונה מהזקנים שנאמר "ויאצל מן הרוח אשר עליו" (במדבר יא, כב).

(ד) פרשת המרגלים

הופעה מרכזית נוספת של יהושע נמצאת בפרשת המרגלים:

"וידבר ה' אל משה לאמר: שלח לך אנשים ויתרו את ארץ כנען אשר אני נותן לבני ישראל איש אחד איש אחד למטה אבותיו תשלחו כל נשיא בהם: וישלח אותם משה ממדבר פארן על פי ה' כלם אנשים ראשי בני ישראל המה: ואלה שמותם... למטה אפרים הושע בן נון... אלה שמות האנשים אשר שלח משה לתור את הארץ ויקרא משה להושע בן נון יהושע" (במדבר יג, א-טז).

מעשיהם של המרגלים ידועים:

"ויציאו דבת הארץ אשר תרו אותה אל בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אותה ארץ אוכלת יושביה היא וכל העם אשר ראינו בתוכה אנשי מדות" (במדבר יג, לב).

ונראה שיש להעיר שתי הערות עיקריות בפרשה זו :

(א) מה ראו המרגלים "אנשים ראשי בני ישראל" לחטא נורא כזה של הוצאת דבה על ארץ חמדתנו.

(ב) מה גרם ליהושע בן נון ולכלב בן יפונה לסור מעצת המרגלים.

והנה בזה פרשת שלח איתא :

"כלהו זכאין הוו ורישי דישראל הוו אבל אינון דברו לגרמייהו עיטא בישא, אמאי נטלו

עיטא דא, אלא אמרו אי יעלון ישראל לארעא נתעבר אנן מלמהוי רישין ויתמנון רישין

אחרנין דהא אנן זכינן במדברא למהוי רישין אבל בארעא לא נזכיי" (זוהר ח"ג קנח).

(תרגום: כלם היו זכאים וראשי ישראל אבל לקחו לעצמם עצה רעה, ולמה לקחו עצה זו,

אלא אמרו אם יכנסו ישראל לארץ נעבור אנחנו מלהיות ראשים ויתמנו ראשים אחרים

שהרי אנחנו זכינו במדבר להיות ראשים אבל בארץ לא נזכה).

ובביאור הדברים נראה, דאפשר לומר שהמרגלים סברו שבכניסה לארץ יאבדו את המנהיגות מפני

שדרכם מתאימה לדור המדבר שבו העם מחולק לשבטים ואזי כל מנהיג שבט מנהיג את שבטו (וכמ"ש

"ויירא את ישראל שוכן לשבטי") בנפרד, אך בארץ ישראל שבה העם מתאחד כפי שבארנו חששו שיועברו

מלהיות מנהיגים. ואכן מלשון הפסוק מוכח שהיו נפרדים כל אחד לעצמו, שכך נאמר: "איש אחד איש

אחד למטה אבותיו תשלחו" כ"א לעצמו, ויותר מכך מצוי בדרשת חז"ל "למטה אבותיו" שכל אחד הלך

לראות את נחלתו הפרטית של שבטו.

איכ זכינן להבין שחטאם של המרגלים נעוץ בפרטיותם שמנעה מהם לקלוט את אורה של ארץ

ישראל וגרמה להם לרצון אנוכי להשאיר מנהיגים אף על חשבון טובת עמם.

לעומתם יהושע וכלב לא נפגעו מעצתם של חבריהם המרגלים, כל אחד מהם בדרכו מצא את הדרך

להתקשרות הפנימית עם הכלל שמנעה נפילה לתהום האנוכיות.

ביהושע נאמר "ויקרא משה להושע בן נון יהושע" וברש"י: "יה יושיעך מעצת מרגלים". והנה תוספת

הי' הזו נראה שיש בה משום העברת המנהיגות שבעקבותיה יש השגת בחינת הכלל במלא עוצמתה. ואכן

אנו מוצאים שדווקא בפעם האחרונה שמשה ויהושע מופיעים יחד בסיום תקופת מנהיגות משה כותבת

התורה:

"ויבא משה וידבר את כל דברי השירה הזאת באזני העם הוא והושע בן נון" (דברים לב, מד).

להראותנו שכל זמן שמשה קיים יהושע הוא עדיין הושע והי' הרומזת לתוספת חשיבות מורה על

העברת המנהיגות לקראת הכניסה לארץ ולכן היא נעשית במשימת הריגול שהיא ההכנה הראשונה

לכניסה לארץ³⁴, ועיי'ז נקשר יהושע באופן סופי לכללות ישראל כמנהיג האחד המחליף את משה.

כלב בראותו את הסכנה שבעצת המרגלים פורש מהם וסולל לעצמו דרך חדשה, וכך פירשו בגמ'

(סוטה לד, ע"ב):

"ויבא עד חברון, ויבואו מיבעי ליה, אמר רבא מלמד שפירש כלב מעצת מרגלים והלך

ונשתטח על קברי אבות אמר להן אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים".

³⁴ בזה תובן גם דרשת חז"ל שנוספה לו "שנטל שכר" מרגלים, והכוונה שבמקום הנהגת "מנהיגים שבטיים הוא יהיה המנהיג האחד.

בחששו מפני הפרטיות המנחה את המרגלים הלך כלב לקברי האבות שהם השורשים של עם ישראל שם אין חילוק לשבטים אלא כולנו בני אברהם יצחק ויעקב ועל ידי השתטחות זו ושאיבה מכח האחדות שבאבות ניצל כלב מעצת המרגלים.

נמצינו למדים שחטא המרגלים היה בפרודיות שרצו לקיימה בעם ישראל ע"י המשכת מציאות השבטים הנפרדים. ולפי"ז מובנים היטב דבריו של משה לבני ובני ראובן בפרשת מטות:

'זלמה תניאון את לב בני ישראל מעבור אל הארץ אשר נתן להם ה': כה עשו אבותיכם בשלחי אותם מקדש ברנע לראות את הארץ" (במדבר לא, ז-ח).

אין כאן רק דמיון חיצוני של הנאת לב העם אלא אותה דרך של פירוד שבטים מכלל האומה. סיכומו של דבר:

יהושע מכניסם של ישראל לארץ נדרש להיות ואכן היה בעל אישיות כללית היכולה לאחד וללכד את העם לקראת כיבוש ונחלת הארץ כעם אחד מאוחד, ותכונה זו הנרמזת בשמו בן נוי"ן (ני שערי בינה) אכן התגלתה בו לאורך כל תקופת ההכנה במדבר והדריכתו בצורת הנהגתו בארץ ישראל³⁵.

³⁵ כפי שנבאר בעז"ה במאמרים נפרדים.

ענוות מנהיג וארץ

משרת משה

יסוד מוסד הוא מרבנו הגר"א³⁶ שבכל תחילת ספר ישנה כעין הקדמה הכוללת בתוכה את תמצית ענינו של הספר, ושממנה ניתן ללמוד על הכיוונים והתכנים שבהם עוסק הספר. ספר יהושע פותח בשני פסוקים שמשמשים כפתיחה כללית: 'זיהי אחרי מות משה עבד ה' ויאמר ה' אל יהושע בן נון משרת משה לאמר: משה עבדי מת ועתה קום עבור את הירדן הזה אתה וכל העם הזה אל הארץ אשר אנכי נותן לבני ישראל' (יהושע א, א-ב).

ואמנם אנו מוצאים כאן את תמצית שליחותו של יהושע, המעבר לתוך הארץ וההשתתפות בתהליך של "אנכי נותן לבני ישראל", אולם הגדרתו של יהושע כ"משרת משה" טעונה ביאור, מדוע בחר הפסוק בתואר זה ולא השתמש באחד מן התארים האחרים שניתן לכנות בהם את יהושע, לדוגמא: "ראש ונשיא שבט אפרים"³⁷.

בהבנת הכינוי "משרת" משה ומשמעותו המעשית, מצאנו שני פירושים שהובאו בדברי חז"ל, הא' מופיע במדרש רבה (במדבר רבה יב, ט):

"נוצר תאנה יאכל פריה (משלי כז, יח) - מדבר ביהושע שהוא שימש את משה כמא דאת אמרת זמשרתו יהושע בן נון נער לא ימש מתוך האהלי (שמות לג, יא), וכן אירע ליהושע, שלא ירשו בניו של משה מקומו אלא יהושע ירש מקומו".

לפי המדרש הזה הכינוי משרת ביחס ליהושע ענינו משמש משה הנמצא תמיד לידו ביחוד בעת הוראת ולימוד התורה, שהרי הפרשה בשמות ל"ג שם מוזכר הביטוי "ומשרתו יהושע בן נון" עוסקת במקום מושבו של משה מחוץ למחנה, ובבקשת ה' על ידי העם "והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה" (שמות לג, ז).

לפי דברי המדרש בבמדבר רבה מובן מדוע נקרא יהושע משרת משה בתחילת ספרנו, יהושע המתמיד והלמדן שלא זזה ידו מתוך ידו של משה הוא המתאים ביותר להנהיג את העם אחרי משה ולכן נאמר "ויאמר ה' אל יהושע בן נון משרת משה לאמר" (יהושע א, א).

אולם מצאנו גישה הנראית שונה בתכלית במדרשים אחרים וכן כתב בילק"ש משלי עה"פ "אוצר נחמד ושמן בנוה חכם וכסיל אדם יבלענו" (משלי כא, כ):

'אוצר נחמד ושמן בנוה חכם' זה משה, 'וכסיל אדם יבלענו' זה יהושע שלא היה בן תורה והיו ישראל קורין אותו כסיל ובשביל שהיה משרת משה זכה לירשתו" (ילק"ש משלי תתקנ"ט)³⁸.

³⁶ ע"י ריש פירושו למשלי, וכן הוא בעוד מקומות.

³⁷ שהרי בפרשת המרגלים נאמר "כלם אנשים ראשי בני ישראל המה", "כל נשיא בהם", ויהושע היה השליח של שבט אפרים.

³⁸ וודאי שאין הדברים כמשמעותם הנראית, אלא אפ"ל שהתכוונו ישראל שאין יהושע חכם ביחס למשה וביחס למחליפיו אפשריים של משה, כבניו, אליעזר ושאר הזקנים.

אנו רואים ממדרש זה שלא למדנותו ובקיאותו של יהושע היו הסיבה לבחירתו אלא היותו משרת כפי שנתפרש במדרש ילמדנו³⁹:

"קח לך את יהושע בן נון (במדבר כז, יח), לפי שהיה משה סבור שבניו יורשין את מקומו ונוטלין שררותו התחיל מבקש מאת הקב"ה 'יפקוד ה', אמר לו הקב"ה, משה, לא כמו שאתה סבור אין בניך יורשין את מקומך, אתה יודע שהרבה שרתך יהושע והרבה חלק לך כבוד והוא היה משכים ומעריב בבית המדרש שלך לסדר הספסלין ופורס את המחצלאות, הוא יטול שררות לקיים מ"ש 'נוצר תאנה יאכל פריה' (משלי כז, ח)".

לפי מדרש ילמדנו התכונה המיוחדת שמצא הקב"ה ביהושע ושבעטיה הוא מצווה את משה "קח לך את יהושע בן נון" היא מידת הענווה שהתגלתה לעין כל בפעולות המעשיות של סידור הספסלים ופריסת המחצלאות שרק אדם שאין בו מן הגאווה יכול לעשותן למרות היותו תלמיד ותיק ומובהק למשה, במקום שהיו ודאי אנשים צעירים ופחות תלמידי חכמים ממנו.

לפי"ז מובן שפיר הפסוק הראשון של ספר יהושע:

"ויקח אחרי מות משה עבד ה' ויאמר ה' אל יהושע בן נון משרת משה לאמר" (יהושע א, א).

יהושע נבחר להנהיג משום היותו משרת משה, משרת הממעיט את עצמו ועוסק למרות מעלתו בשרות פשוט כסדור ספסלים.

ונראה שזוהי גם כוונת הפסוק בהקבילו "משה עבד ה', יהושע משרת משה", יהושע למד מדה זו ממשה רבו שחש את עצמו כל ימיו כעבד ה', חסר מציאות ורצונות עצמיים כעבד שכל ייעודו לעשות את רצון ומצוות רבו.

את משה שנאמר בו 'זהאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר יב, ג),⁴⁰ מחליף יהושע משרתו שלמד ממנו את המדה החשובה המצויה במנהיגיו ובמורי דרכו של עם ישראל.

הענווה והמנהיגות בישראל

אם נתבונן בהסטוריה של עם ישראל נראה שמתחלת יסודה של האומה היתה מדת הענווה סימן ואבן בוחן למוביליה.

אברהם אבינו ראש ומייסד האומה הישראלית מתגלה בשיא ענוותנותו בפרשת סדום שם הוא מעיד על עצמו "ואנכי עפר ואפר" (בראשית יח, כז), וכך פירשו באבות דרבי נתן (הובא בתו"ש שם):

"כל שיש בו ג' דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו עין טובה רוח נמוכה נפש שפלה... נפש שפלה מנין שנאמר ואנכי עפר ואפר".

ובירושלמי תענית (פ"ב ה"א) נראה שלפחות לחד מאן דאמר כנראה חשובה היא אף יותר מעקדת יצחק. וז"ל הירושלמי:

"מתני': סדר תעניות כיצד... נותנין אפר מקלה על גבי התיבה. גמ': רבי יודן בי ר' מנשה ור' שמואל בר נחמן חד אמר כדי להזכיר זכותו של אברהם וחורנה אמר כדי להזכיר

³⁹ מדרש ילמדנו הובא בתו"ש פנחס אות ע"ט ועוד עיין ילק"ש פנחס שם.

⁴⁰ עיין שם בהקשר אמירת הפסוק ביחס לדברי מרים ואהרן על משה ותגובת ה' "איך לא יראתם לדבר בעבדי במשה".

זכותו של יצחק. מאן דאמר כדי להזכיר זכותו של אברהם, בין עפר בין אפר, על שם "ואנכי עפר ואפר". מאן דאמר כדי להזכיר זכותו של יצחק ובלבד אפר, רואין אפרו של יצחק כאילו צבור על גבי המזבח".

עוד התגלתה ענוותנותו של אברהם בדבורו למלאכים שסבר כי הם אנשים "ויאמר אזני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך" (בראשית יח, ג), וכן ברגע הפרדו מלוט בנותנו לבן אחיו את אפשרות הבחירה "אם השמאל ואימינה ואם הימין ואשמאילה" (שם יג, ט). משה ואהרן מנהיגי העם בעת התהוותו לאומה התייחדו במדה זו, כבר בראשית הדרך כאשר אהרן מוכן לוותר על מנהיגותו לטובת משה כפירוש חכמים על מאמר הקב"ה למשה "הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמה בלב" (שמות ד, יד) וברש"י שם: "לא כשאתה סבור שיהא מקפיד עליך שאתה עולה לגדולה ומשם זכה אהרן לעדי החושן הנתון על הלב".

וכן משה רבנו כבר בשעת מינויו לגואל ישראל ממצרים מנסה להשאיר את ההנהגה בידי אהרן אחיו הגדול, וכך דרשו חכמים במדרש רבה (שמות רבה ג, טז) על דברי משה "שלח נא ביד תשלח" (שם שם, יג):

"ורבנן אמרי סבור אתה שהיה מעכב משה לילך, אינו כן, אלא כמכבד לאהרן שהיה משה אומר עד שלא עמדתי היה אהרן אחי מתנבא להם... אמר משה, עכשיו אכנס בתחומי אחי ויהא מיצר בשביל כך לא היה מבקש לילך".

וכן בהמשך דרכם באומרים "ונחנו מה" (שמות טז, ח) ובגמ' חולין (פט, ע"א): "אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן גדול שנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנאמר באברהם דאילו באברהם כתיב 'ואנכי עפר ואפר' ואילו במשה ואהרן כתיב 'ונחנו מה'". עד כדי שבמשה אומר הכתוב "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר יב, ג). אחרי משה ואהרן ממשיך יהושע להוביל את העם, וכבר ביארנו לעיל את שורש הענוה שבו, ועוד נעיין בזאת להלן.

המנהיג הממלכתי הבא אחרי כן הוא שמואל שאופן יחסו לישראל מתואר בתחילת ספרו: "וישפט שמואל את ישראל כל ימי חייו: והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל את כל המקומות האלה" (שמואל א' ז, טו-טז). ובתנחומא (קרח פיסקא ז'):

"והלך מדי שנה בשנה... דרך העולם בעלי דינים הולכין אצל הדיין ואני (היינו שמואל) הולך וסובב מעיר לעיר וממקום למקום, וכן משה אמר לה לישראל כי יהיה להם דבר בא אלי (שמות יח, טו) ואני לא עשיתי כן אלא אני מטריח והולך אצלם"⁴¹.

וכן המלך הראשון שאול ברגע ששמואל פונה אליו ואומר לו "ולמי כל חמדת ישראל הלוא לך ולכל בית אביך" (שמואל א' ט, כ) מגיב בענוה "זיען שאול ויאמר הלוא בן ימיני אנכי מקטני שבטי ישראל ומשפחתי הזעירה מכל משפחות שבטי בנימין ולמה דברת אלי כדבר הזה" (שם שם, כא). וברגע ההכתרה שוב מתגלית ענוותנותו:

⁴¹ כאן מתגלית אצל שמואל ענוה גדולה משל משה בבחינת מה.

"ויילכד שאול בן קיש ויבקשהו ולא נמצא: וישאלו עוד בה' הבא עוד הלם איש ויאמר ה' הנה הוא נחבא אל הכלים" (שם י, כא-כב).

ואחריו דוד מלך ישראל שהמלכות והנהגת ישראל נשארת בידו וביד ביתו עד סוף כל הדורות המדה הבולטת ביותר שלו היא ענוותנותו כפי שמתגלה לכל אורכו של ספר תהלים וכן בפרקי דוד שבספר שמואל ומפני פשטות הדבר לא נאריך בו.

חז"ל בגמ' חולין כללו את היסוד הזה במלים קצרות, השליכו אותו ביחס לכל העם והבחינו במידת הענווה כענין שבו נבדלים ישראל מהאומות וז"ל:

"אמר להם הקב"ה לישראל חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה ממעטין אתם עצמכם לפני, נתתי גדולה לאברהם אמר לפני 'ואנכי עפר ואפר', למשה ואהרן אמרו 'ונחנו מה', לדוד אמר 'ואנכי תולעת ולא איש', אבל אומות העולם אינם כן נתתי גדולה לנמרוד אמר 'הבה נבנה לנו עיר', לפרעה אמר 'מי ה', לסנחריב אמר 'מי בכל אלהי הארצות' לנבוכדנצר אמר 'אעלה על במתי עב', לחירם מלך צור אמר 'מושב אלהים ישבתי בלב ימים'".

החילוק בין ישראל לעמים בא לידי ביטוי בהתנהגות מנהיגיהם, ונראה ביסוד הדברים שהדבר תלוי בשוני הבסיסי הקיים בין ישראל לאומות העולם. ישראל נועדו מטבע בריאתם להוביל ולגלות בעולם את יחודו של הקב"ה, כל מפעלותיהם, גלגוליהם ומסיבותיהם מגלים ועתידים לגלות ביתר שאת את מציאותו של מלך אחד ויחיד ומיוחד, וכמאמר הכתוב "עם זו יצאתי לי תהלתי יספרו" (ישעיה מג, כא), ולכן הנהגתם האמיתית היא על ידי הקב"ה, ואמנם בבקשם להם מלך ככל הגוים אומר הקב"ה לשמואל "כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם" (שמואל א' ח, ז).

המלך המתאים לעם ישראל צריך להיות המדריך, והכלי המדני שדרכו ובעזרתו יוכל העם להגיע ליעודו הנשגב, המלך כשלעצמו אין בו מטרה וערך עצמי, אלא הוא בעל משמעות כל עוד הוא נותן בידי העם את האפשרות לגלות את כוחותיו הפנימיים וסגולותיו המיוחדות היכולות להתגלות רק במסגרת לאומית מגובשת, בזה מובן מאמר חז"ל בגמ' סנהדרין:

"יתניא רבי יוסי אומר ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה"⁴².

ועיין עוד בגמ' שם שהמלכת המלך קודמת למחיית עמלק ולבנין בית הבחירה, והענין מבואר לפי דרכנו שיש צורך במסגרת לאומית מגובשת לשם קיום מצוות מרכזיות וכלליות אלו. לעומת זאת, באומות העולם אין מטרה תכליתית בקיום הלאומי, אלא רק כהכשר לסידור צרכיהם של כל הפרטים לכן המלך הרואה את עצמו כאחד מן הפרטים עוסק בהתגדלות עצמית וככל ששלטונו מתפשט כך מתגדלת הרגשת העצמיות והגאווה השקרית. ישראל הקשורים בכל נימי נשמתם לקיום הרצון האלוקי מבטלים את רצונם לרצון האלוקי וממילא מתבטלת הגאווה ששרשה בניתוק מהסמכות האלוקית העליונה ולכן ככל שמשפיעים עליהם גדולה כך מבינים הם יותר שאין הם מקור הכח בעולם.

⁴² סנהדרין כ, ע"ב ועיין רמב"ם פ"א מהלכות מלכים ה"א וה"ב.

המצב שבו המלך רואה את עצמו כמשרת של העם גורר בעקבותיו הקשבה אמיתית של השלטון לצרכיו המיוחדים של כל פרט ופרט מן האומה כל עוד הם משתלבים במגמתה הכללית שהרי המנהיג מבין שכל קיומו ומציאותו הוא הסיוע והשירות לעמו.

יהושע ומנהיגותו

את כל הסממנים שמנינו לעיל אנו מוצאים ביהושע בן נון. עוד מתחילת הכנתו של יהושע כמשרת משה מתגלית בו תכונת הענווה המכירה את החשיבות בהכנת ויצירת הכלים והמסגרות לצורך פעולת העניינים הרוחניים, יהושע שלא היה קטלא קניא באגמא אלא אחד מראשי העם סדר בעצמו את הספסלים והמחצלאות שהם הם הבסיס הגשמי לקיומו של בית מדרש.

משה רבנו במנותו את התכונות הנדרשות אצל המנהיג היורש אומר:

"יפקד ה' אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה: אשר יצא לפניו ואשר יבא לפניהם ואשר יוציאם ואשר יביאם ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה" (במדבר כז, טז-יז).

וברש"י שם:

"אמר לפניו רבש"ע גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד ואינן דומין זה לזה, מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו".

וכמו שביארנו לעיל ההקשבה לגווני הפרטים של כל יחיד ויחיד מהאומה יכולה להיות רק כאשר קיימת אצל המנהיג ענווה גדולה⁴³.

על המשך הפסוק "אשר יצא לפניו" וגו' מפרש רש"י וז"ל:

"לא כדרך מלכי האומות שיושבים בבתיים ומשלחין את חיילותיהם למלחמה... וכן בדוד הוא אומר כי הוא יוצא לפניו, יוצא בראש ונכנס בראש".

גילויים נוספים של ענווה אצל יהושע אנו מוצאים בצאתו למלחמה בעמלק ששורש קליפתו היא הגאווה שממנה באה הכפירה בהנהגת ה' את העולם כשם שאנו מוצאים אצל המן שרצונו שכולם, כולל מרדכי, ישתחו לזו, גרם לכעסו הגדול על היהודים שתוצאתו הסופית היתה תליתו על העץ. וכן רמזו בעלי רמזים, עמלק בגימטריא ר"ם. ולכן דוקא יהושע הענווה הוא הנבחר להוביל את המלחמה באומה זו.

עוד אנו מוצאים ביהושע את מידת הענווה בחטא המרגלים, כאשר לא חשש למשרתו כמנהיג שבט אפרים⁴⁴. וכן בנבואתם של אלדד ומידד המתנבאים "משה מת ויהושע מכניס את ישראל לארץ", ואף על פי כן יהושע מקנא למשה עד כדי האמירה "אדוני משה כלאם".

מכל אלה אנו למדים שיהושע בענוותנותו היה המתאים ביותר לרשת את משה ולהנהיג את ישראל בכניסתם לארץ.

⁴³ וכך מצאנו אצל משה הענו מכל אדם שבתחלה שפט וזן את כל ישראל מבוקר ועד ערב וראה טעם בהקשבתו למצוקותיו ולמריבותיו של כל אחד ואחד.

⁴⁴ עיין לקמן בפסקה 'חטא המרגלים', וכן לעיל במאמר "מדרגתו של יהושע", בפרק 'יהושע ודמותו הכללית', בפסקה 'פרשת המרגלים'.

ארץ כנען

מדת הענווה מלבד היותה נדרשת למנהיגו של העם היא מהווה גם תנאי מהותי בכבוש הארץ וההשתקעות בה. השלי"ה בחלק תושבי"כ פרשת לך לך כותב וז"ל:

"יצריך האדם הדר בארץ ישראל תמיד לזכור בשם כנען המורה על עבדות והכנעה...
בהארץ אשר ה' אלהיך דורש צריך להיות ביותר עבד ונכנע וכמ"ש דוד המלך ע"ה גר אנכי
בארץ כלומר ביותר אני משים עצמי לגר בארץ הקדושה... הכלל העולה, יושבי הארץ
צריכין להיותן בהכנע וכמו גרים, לא יעשו העיקר להתיישב באיתן מושבו".

וביאור הענין בדרך הפשט הוא שהקנין הקבוע שעליו סומך האדם ביותר הוא הקרקע, וכאשר אדם הופך לבעל קרקע ישנה סכנה של הרגשת בעלות וממשות מופרזת המובילה בסופו של דבר לגאווה, לכן ישנה חשיבות גדולה שעם ישראל בבואו לארצו ובשהותו בה יכיר ויחוש את ההכנעה לפני הקב"ה ותתחדד אצלו ההכרה שכל קניני האדם בעולם הזה הם בעצם מאת הקב"ה ואין לו כלל במה להתגאות. הבנה מיוחדת זו רמזה לנו התורה בקוראה לארץ ישראל 'ארץ כנען', ארץ שיש בה את ענין ההכנעה ואף לאחר שנכבשה בידי עם ישראל נקראה כך⁴⁵.

ובעומק הדבר נראה שהארץ מצד עצמה מתאימה לענוה, (וכמו שנבאר להלן) ודווקא מפני כך היה כנען⁴⁶ מצוי בארץ ישראל לפני כניסתם של ישראל כקליפה הקודמת לפרי.

האחזותם של בני כנען בארץ ישראל מורה על מציאותה הרוחנית של הארץ שענינה ענוה והתבטלות בפני תכנים עליונים, אלא שבזמן הקליפה הקודמת לפרי נאחזו בה בני כנען שנאמר בו "עבד עבדים יהיה לאחיו". העבדות היא הטייתה של תכונת הארץ אל הצד השלילי של אבוד הזהות העצמית והליכה אחרי תאוות הלב מתוך שפלות רוחנית ומוסרית, אך מתמצית העבדות נלקחת ההכנעה שבבואה ביחס אל ערכים אמיתיים ונשגבים היא מתהפכת לתכונה נעלה.

מציאותה של ארץ ישראל כמקום של השראת השכינה, כמאמר הכתוב:

"ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"
(דברים יא, יב).

היא הגורמת את דרישת הענווה, מציאות של יחסים קרובים עם הקב"ה שהוא נותן הכל ובלעדיו לא ניתן להתקיים אפילו רגע אחד, מכינה את האדם ומביאה אותו אל ההכרה כי מצד עצמו אין לו כלום אלא רק מה שנותן לו בוראו ומתוך הכרה זו הוא בא לענוה, וכך מדגיש הכתוב את ההבדל בין ארץ ישראל למצרים:

כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם אשר
תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק: והארץ אשר אתה עוברים שמה לרשתה ארץ
הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים" (שם שם, י-יא).

ואכן במצרים המציאות של התלישות ואי התלות בעליונים גרם לגאווה מופלגת עד כדי אמירה של "לי יאורי ואני עשיתיני" (יחזקאל כט, ג), ומתוך כך שעבוד של עמים אחרים וכפירה בקב"ה - "מי ה' אשר אשמע בקולו" (שמות ה, ב).

⁴⁵ עיין מה שכתוב בסוף יהושע "וידברו אליהם בשילה בארץ כנען" (יהושע כא, ב).

⁴⁶ ואעפ"י שהיו בה עמים אחרים, מ"מ הכנענים היו רוב תושבי המקום וכן קורא לה הכתוב "ארץ כנען".

הרגשה טבעית של עצמאות והתנתקות מהסמכות הרוחנית העליונה יכולה להווצר בעצם העיסוק בעבודת אדמה ומלאכת כפים ולכן יצר הקב"ה את ארץ ישראל כך שעובדי האדמה ישאו עיניהם למרום מדי שנה בשנה, ויכירו כי רק ע"י עבודתם לא יצמח דבר, אולם עדיין עצם הפעילות הטבעית יכולה להרחיק את האדם מהקב"ה ועל כן באה האזהרה בספר דברים:

"פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת: ובקרך וצאנך ירביון וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה: ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים: ..ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה: וזכרת את ה' אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל" (דברים ח, יב-יח).

התוצאה מההתנהגות השלילית המתוארת בפסוקים אלו גוררת אחריה הוצאה מהארץ: "זיהיה אם שכח תשכח את ה' אלהיך והלכת אחרי אלהים אחרים"⁴⁷ ועבדתם והשתחוית להם העידותי בכס היום כי אבוד תאבדון: כגוים אשר ה' מאביד מפניכם כן תאבדון עקב לא תשמעון בקול ה' אלהיכם" (דברים ח, יט-כ).
וכן איתא בגמ' בסוטה (ה, ע"א) שהגאווה דומה לעבודה זרה:
"איך אלעזר כל אדם שיש בו גסות הרוח ראוי לגדעו כאשר שנתמר יורמי הקומה גדועים' (ישעיה י, לג) וכתב התם 'ואשיריהם תגדעון' (דברים ז, ה)".
ודוד המלך בתהלים אומר במפורש:
"וענוים ירשו ארץ והתענגו על רב שלום" (תהלים לז, יא).

אחרי מות משה

כאמור, תחלתו של ספר יהושע מורה על שורשם ותכונתם של הספר ושל יהושע, אולם עדיין יש לעמוד על המלים הראשונות 'זיהי אחרי מות משה עבד ה' (יהושע א, א) מה צורך יש בהם, ואם תאמר שהם מהוים את ציון הזמן של הציווי ליהושע, עדיין קשה מדוע בפניית הקב"ה ליהושע שוב מוזכרת עובדת פטירתו של משה 'וויאמר ה' אל יהושע משה עבדי מת'. מוכרחים אנו לומר שהנביא בא להדגיש שמיתת משה היתה תנאי מהותי באפשרות של עם ישראל להכנס לארץ, כיון שמשה אינו שייך בכניסה לארץ וננסה להראות כיצד חטאו ועונשו של משה שייכים גם הם ליסוד הזה של "וענוים ירשו ארץ".
על מנת לרדת לעמקם של דברים יש לעיין בפרשת מי מריבה שהחלה בפטירת מרים ובהסתלקות הבאר, כאשר התוצאה המיידית היא "ולא היה מים לעדה ויקהלו על משה ועל אהרן" (שם שם, ב), משה ואהרן נגשים אל ה' שמצוה את משה:

"וידבר ה' אל משה לאמר: קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו והוצאת להם מים מן הסלע והשקית את העדה ואת בעירם" (שם שם, ז-ח).

אך כאשר הגיעו הדברים לידי פועל נכשלו משה ואהרן:

⁴⁷ ומה שנקט כאן ע"ז ולא ענין הגאווה אינו קשה כי הרי פשט הכתובים ממשיך על מה שדבר קודם והתוצאה של גאווה הוא ע"ז שעל ידה מוריד מעליו עול מלכות שמים ולה אינו משועבד ואכמ"ל. ובסוטה (ה, ע"א) למדו מכאן אזהרה לגסי הרוח עיי"ש.

יזיקח משה את המטה מלפני ה' כאשר צוהו: ויקהלו משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע ויאמר להם שמעו נא המורים המן הסלע הזה הוציא לכם מים: וירם משה את ידו ויך את הסלע במטהו פעמים ויצאו מים רבים ותשת העדה ובעירם" (שם שם, ט-יא).

ותגובתו של הקב"ה חריפה ביותר:

"ויאמר ה' אל משה ואל אהרן יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם" (שם שם, יב).

ולכאורה יש לעיין בגי הערות:

א. מה היה חטאו של משה.

ב. מה גרם לחטא זה.

ג. מדוע העונש של "לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם" (דברים כ, יב).

חז"ל ברוח קדשם מבררים לנו את יסוד טעותו של משה, וזה לשונם בספרי פרשת מטות (פיסקא קנ"ז):

"ר' אלעזר אומר בגי מקומות בא משה לכלל כעס ובא לכלל טעות... ויאמר להם שמעו נא המורים המן הסלע הזה נוציא לכם מים, מהו אומר זירם משה את ידו ויך את הסלע במטהו פעמים".

ר' אלעזר בספרי פירש את התבטאותו של משה "המורים" כגילוי של כעס, ואותו כעס הביא את משה אל הטעות של הכאת הסלע במקום הדבור, אלא דהדבר צריך ביאור כיצד ברגע של כעס גדול ככל שיהיה באים לטעות כזו בבצוע דבר ה'⁴⁸.

ונראה לומר, ששורשה של מדת הכעס הוא במדת הגאווה, וכך כותב רבי אליהו די וידאש תלמיד רמ"ק בספרו ראשית חכמה:

"אין הכעס אלא מגובה הלב שאם היה לבו נשבר ונדכה ודאי לא היה כועס ולא היה משיב על חרפתו".

הדגשת מציאות עצמו היא המאפשרת את ההיכר תמצוי של הכעס, שהרי במצב של ענוה מוחלטת אין מקום כלל לכעס הבא כתוצאה מהרגשת ההיפגעות. למעשה אנו מוצאים בדברי ר' אלעזר בספרי ביקורת על משה רבנו שעם כל גודל ענוותנותו כפי שמעיד עליו הכתוב חטא (לפי מדרגתו) בערוב דק של הנטיה העצמית, שבאה לידי ביטוי במלת "המורים", ביחוד מתאימים הדברים לפי פירושו של רש"י "המורים - שמורים את מוריהם" ומכאן שהכעס היה על שהורו את מוריהם (היינו משה עצמו ואהרן) ולא מפני שהמרו פיו של הקב"ה⁴⁹.

לפי דברים אלו מובן גם פירושו של רבנו חננאל לחטאו של משה, הובאו דבריו ברמב"ן וז"ל: "כי החטא הוא אמרם 'המן הסלע הזה נוציא לכם מים' וראוי שיאמרו יוציא ה' לכם מים כדרך שאמרו בתת ה' לכם בשר לאכול וכן בכל הניסים יודיעום כי ה' יעשה עמהם להפליא"⁵⁰.

⁴⁸ שהרי כעסו של משה היה מכוון כנגד העם ולא כנגד ה' ח"ו.

⁴⁹ עוד נ"ל שכאשר אדם כועס על פגיעה בכבוד המקום קוראים לזה קנאה ולא כעס.

⁵⁰ רמב"ן במדבר כ, א (בסוף דבריו).

לפי רבנו חננאל יש כאן שגיאה סגנונית, שמשמעותה החזקת טובה לעצמם במקום תליית הנס בקב"ה, ולפי דרכו מובן שזוהי חוליה נוספת בשרשרת החטא שהחל בכעס.

סופה של השרשרת היה בהכאת הסלע במקום הדבור אליו, ההכאה מורה על כפיה ולעומתה הדבור מורה על ריצוי ופיוס. כפייה אפשרית רק בין עליון לתחתון, בין חזק לחלש, כאשר העליון החזק יכול לכפות את התחתון החלש לעשות את רצונו, אך לעומת זאת העניו הגמור שאין לו הרגשת גאווה כלל מפייס תמיד לכל אדם ואינו מעלה בדעתו כלל לכפות את הזולת לרצונו, וכדברי הרמב"ן באגרתו המפורסמת לבנו:

"תתנהג תמיד לדבר כל דבריך בנחת... ובזה תנצל מן הכעס".

ונראה לע"ד שזוהי כוונת קהלת באומרו: "דברי חכמים בנחת נשמעים מזעקת מושל בכסילים" (קהלת ט, יז)⁵¹, והוא מבואר.

משה רבנו כתוצאה מהתהליך שהסברנו לעיל הגיע למצב בו לא חשב כלל ששייך לדבר אל סלע ולכן הכהו כמו שנצטווה בפרשת בשלח כאשר צמאו העם למים בפעם הראשונה⁵² ונעלם ממנו הציווי העכשווי לדבר אל הסלע ולכן נענש בהשארות במדבר, מפני שהכעס תולדת הגאווה אינו שייך כלל בארץ ישראל ארץ הענוה וכמבואר בגמ' במסכת נדרים במעשה דעולא שעלה לארץ ישראל והיה אתו בספינה אדם שרצח את חברו, וכשבא לארץ ישראל ספר את המעשה לרבי יוחנן תמה כיצד יכול היה יהודי להגיע לכזו מדרגת כעס בארץ ישראל, והלא כתוב "ונתן ה' לך שם לב רגז" רק בגלות, ויישב עולא את דעתו שהמעשה היה קודם חציית הירדן⁵³.

וביתר עומק נראה לומר, שכל הסתלקותה של הבאר בפטירתה של מרים וחזרתה בא על מנת להראות לעם ישראל את שינוי המדרגה בין הנהגת המדבר להנהגת ארץ ישראל, המים הראשונים ששמשו בכל תקופת המדבר הוצאו בדרך של הכאה כמבואר בפרשת בשלח (שמות פרק יז), להורות שההנהגה היא ניגודיות בין הטבע הדומם המרומו באבן לבין האדם המנסה לדבוק באלוקיו, אך בערב הכניסה לארץ יש צורך בשינוי, הדומם בארץ ישראל הוא בסיס למעמד הקדושה בעולם וההכרה בערכו היא תנאי בכניסה לארץ כאשר הכרה זו דורשת עמקות רוחנית והקשבה גדולה שיסודה בענוה שמכירה איך כולם, גם האדם וגם האבן הם כלים לגילוי כבוד ה' בעולם. השגה רוחנית עליונה זו נמנעה מבני ישראל ע"י הכאת הסלע ולכן בא גם העונש הנורא של 'לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם', וכן מבוארים דברי ה' "יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל" (דברים לב, נא), להקדישני היינו להראות לעיני ישראל את מדת הקדושה שבה אין דבר נפרד ומנוגד למציאות האלוקית אלא כל החומריות משמשת את הרוחניות ומתעלה אתה, וכן הוא אומר בדברים "על אשר לא קדשתם אותי בתוך בני ישראל" (שם).

חטא המרגלים

לפי היסוד שארץ ישראל היא ארץ הענוה שאינה סובלת בעלי גאווה נבין גם את חטא המרגלים באותו הקשר.

⁵¹ ומשה שהיה חכם כיון שכעס חכמתו נסתלקה וכדאיתא בנדרים כב, ע"ב.

⁵² עיין שמות יז, ו.

⁵³ עיין נדרים כב, ע"א כל המעשה.

המרגלים שבאו לארץ ישראל ראו בה רק את השלילה, בפירות הגדולים והמשובחים התכוונו להראות שפירות הארץ משונים ויושביה משונים וגדולים, את מעשה ה' לטובה שהמית בהם כדי שלא יתעסקו במרגלים פירשו ג"כ לרעה באומרם "ארץ אוכלת יושביה" (במדבר יג, לב).⁵⁴ את הסיבה לעצתם הרעה מפרש הזוהר בפרשתנו⁵⁵ שחששו שמא יעבירו מגדולתם ושררותם בכניסה לארץ וימנו אחרים תחתיהם, דאגה זו לא רק גרמה להם לשקר במובן הפשוט של המלה, אלא סימאה את עיניהם מלראות בטובה של ארץ ישראל - ארץ הענווה שמתאימה לענוים בלבד ולא לדורשי השררה, ולכן יהושע איש הענווה ניצל מעצתם וזכה ליטול שכר כולם ולהנהיג את העם בכניסה לארץ.

יהושע, יוסף והענוה

ענין הענוה השייך אל ארץ ישראל מתגלה עוד בשלבים הראשונים של הווצרות עם ישראל. בהסתכלות רגילה אנו רואים את תחילת הירידה למצרים בפרשת ויגש: י'יקם יעקב מבאר שבע וישאו בני ישראל את יעקב אביהם ואת טפם ואת נשיהם... וייקחו את מקניהם... ויבאו מצרימה יעקב וכל זרעו אתו... ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו... כל הנפש הבאה לבית יעקב מצרימה שבעים" (בראשית מו, ה-כז). ואמנם מכאן מתחיל מנין רד"ו השנים שהיה עם ישראל בפועל בארץ מצרים, אך הסתכלות מעמיקה יותר מגלה שתחלת ירידת יעקב ובניו החלה כ"ב שנים קודם לכן, בזמן מכירת יוסף, ואכן התורה מדגישה את ירידת יוסף למצרים: "ויוסף הורד מצרימה ויקנהו פוטיפר סריס פרעה שר הטבחים איש מצרי מיד הישמעאלים אשר הורידוהו שמה" (בראשית לט, א). ולכאורה יש כאן שתי פסקאות מיותרות, האחת "ויוסף הורד מצרימה" והשניה "איש מצרי". והנראה בביאור הענין שהתורה רוצה להדגיש שכאן מתחילה גלות מצרים, ולא כפי שנדמה שהיא מתחילה בירידת יעקב, וכן הוא במדרש בראשית רבה: "יהיה יעקב אבינו ראוי לירד בשלשלאות ובקולרין אמר הקב"ה בני בכורי ואני מורידו בבזיון... אלא הריני מושך את בנו והוא יורד אחריו על כרחו" (בראשית רבה פ"ו, ב).⁵⁶ א"כ אנו רואים שהירידה למצרים שהיא הגלות הראשונה מארץ ישראל התחילה במכירת יוסף. מכירתו של יוסף אינה רק מעשה טכני שהקב"ה גלגל על מנת להוריד את יעקב מצרימה, אלא יש בה בבחינת "מגלגלין חובה ע"י חייב" את הפגמים הגורמים לעם ישראל לגלות מארצו ושבגינם הוא נזקק לשחות זמן כה רב בגלות. הנקודה שגרמה את הפירוד בין יוסף לאחיו היתה שמץ של הרגשת גאוה⁵⁷ של האחים כלפי יוסף כמאמר הכתוב: "זיאמרו לו אחיו המלך תמלך עלינו אם משל תמשל בנו ויוסיפו עוד שנה אותו על חלומותיו ועל דבריו" (בראשית לו, ח).

⁵⁴ עיין רש"י שם.

⁵⁵ זוהר ח"ג קנח, ועיין סוף מאמרנו מדרגתו של יהושע בביאור מאמר זוהר זה.

⁵⁶ ולפי חשבון זה היו במצרים רל"ב שנים לתקן כל הבחינות כידוע.

⁵⁷ כמובן, הכל לפי מדרגתם של יוסף והאחים.

ואחרי חלומו השני נאמר :

"ויקנאו בו אחיו" (שם שם, יא).

קנאה זו שורשה ההרגשה שיוסף לא יכול להיות מעלינו.

חלומותיו של יוסף על דבר המלכות הטרידו את מנוחת האחים שנתנו לכך ביטוי ברגע הגיעו אליהם :

"זיאמרו איש אל אחיו הנה בעל החלומות הלזה בא... ונראה מה יהיו חלומותיו" (שם

שם, כ-כא).

גם מצדו של יוסף כלפי האחים מצאנו סרך של גאווה, תחילה בחפץ הממשלה אח"כ בסלסול שער⁵⁸,

ולבסוף הגיע הדבר לקיצור ימיו, כדאיתא בסוטה :

"מפני מה מת יוסף קודם לאחיו מפני שהנהיג עצמו ברבנות" (סוטה יג, ע"ב).

ובפרקי דר"א (פי' ל"ט) איתא :

"י פעמים אמרו בני יעקב ליוסף עבדך אבינו, שמע יוסף ושתק לפיכך נתקצרו מחייו י

שנים".

ופגם זה ממשיך להתגלות בשבט יוסף בהמשך דרכו בפרוד הממלכה והקמת ממלכה נפרדת ע"י

ירבעם, וכן הכתוב מעיד "עטרת גאות שכורי אפרים" (ישעיה כח, א).

הגלות למצרים באה להטביע את מדת ההכנעה והשפלות ע"י תקופת העבדות הארוכה כך שיהיו

מוכנים שוב לארץ ישראל כפי שמוצאים בגלות המאוחרת "או אז יכנע לבבם הערלי" (ויקרא כו, מא).

יהושע מתקן מעשה זקנו ומכניס בענוותנותו המיוחדת את עם ישראל לארץ ישראל, ארץ הענוה,

ולכן דוקא בסופו של ספר יהושע מובאת הידיעה כי :

"ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל מארץ מצרים קברו בשכם" (יהושע כד, לב),

וחכמים במדרש ביארו שזהו התיקון הסופי של מכירת יוסף :

"אמר להם הקב"ה לשבטים מכרתם את יוסף החזירו את העצמות למקומם" (ילק"ש).

סוף תקופתו של יהושע היא גם סוף התיקון למכירת יוסף והחזרה לארץ מבטאת את תיקון הענוה :

"וענוים ירשו ארץ והתענגו על רב שלום" (תהלים לו, יא).

⁵⁸ וכדאיתא במדרש שבגלל זה גירה בו הקב"ה את אשת פוטיפר. ובגמ' ריש סוטה איתא שכל המתגאה נכשל באשת איש.

ערכה של ארץ ישראל

ערכה של ארץ ישראל

הגמ' בנדרים (דף כב, ע"ב) מפרשת את מדרגתו המיוחדת של ספר יהושע:

אמר רב אדא בר חנינא אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד (מפני) שערכה של ארץ ישראל הוא מאי טעמא 'כי ברוב חכמה רב כעס' (קהלת א, ח).

ספר יהושע מצוי לפי הגמ' בנדרים במדרגה אחת עם חמשה חומשי תורה כיון שיש בו צורך אף ללא החטא של ישראל, והטעם "שערכה של ארץ ישראל הוא", ובר"ן שם פירש וז"ל:

"שבספר יהושע מפורשות עיירות שבארץ ישראל והנחלות אשר נחלו ולפיכך אפילו לא חטאו היו צריכין ספר יהושע".

לגבי המשך דברי הגמ' בשאלתה מאי טעמא ובתשובה "כי ברוב חכמה רוב כעס" מפרש הר"ן שכוונת הגמ' לבאר מדוע אין צורך בשאר הנביאים, וז"ל בד"ה לא נתן:

"שעיקרן של שאר נביאים לא היה אלא להוכיח ישראל על עברות שבידם ואלמלא חטאו לא הוצרכו לתוכחה".

ובד"ה שנאמר כתב וז"ל:

"ברוב דברי חכמות הנביאים יש סימן לרוב כעס שהכעיסו ישראל להקדוש ברוך הוא".

והנה גירסת הר"ן כפי הנראה היתה במקום "מאי טעמא", "שנאמר", כך שהכל מימרא אחת, אך לפי גרסתנו "מאי טעמא" אין פירוש זה מתיישב כ"כ כיון שעיקר המימרא היתה על נתינת חמשת החומשים וספר יהושע, ושאלת "מאי טעמא" נראית כבאה על עיקר המימרא ולא על השלילה המשתמעת ממנה, ואם נפרש ש"מאי טעמא" מתייחס לעיקר המימרא. לפי גירסת הרא"ש והב"ח שהוסיפו תיבת "מפני" לפני "שערכה של ארץ ישראל" הלשון מגומגם כיון שכבר נתנה הגמ' טעם ומה צורך לשאול שוב מאי טעמא, ואף לגרסתנו קשה משמעות התשובה "כי ברוב חכמה רוב כעס".

ובעיקר פירושו של הר"ן נראה להקשות שהרי פשטו של הכתוב מורה היפך מפירושו, שהוא פירש שהכעס הביא לחכמה והפסוק אומר שהחכמה מביאה לכעס, ועוד יש להעיר במה שפירש "ערכה של ארץ ישראל" שמפורשות בספר יהושע העיירות והנחלות הלא עיקר הגבולות⁵⁹ מפורשים כבר בפרשת מסעי (במדבר פרק לד), ומה צורך יש בידיעת נחלתו של כל שבט ושבט, ולהוציא מן הגזלנים אין צורך בהכנסת הספר לכתבי הקודש.

ועוד יש להקשות הלא יש בנביאים גם עיסוק בחייו הרגילים של כלל ישראל שאינם קשורים לתוכחות וחטאים ומה יהיה על חלק זה.

⁵⁹ ועיין פירוש הרא"ש שם שכתב וז"ל: "מפני שערכה של א"י הוא, סדורה וחלוקה לגבולותיה.

משה וארץ ישראל

לפני בואנו לתכלית הענין נקדים מספר הקדמות שנוגעות למקומה ומעמדה המיוחד של ארץ ישראל שמתוכם נוכל לעמוד ביתר שאת ויתר עז על ביאור דברי הגמרא בנדורים. בעקבות חטא מי מריבה נגזר על משה רבינו של יכנס לארץ, אך למרות זאת על פתחה של ארץ ישראל מנסה משה לבקש מהקב"ה את התרת העונש, וכך הוא מתאר את השיחה בינו לבין הקב"ה בדברו עם בני ישראל בתחילת פרשת ואתחנן:

"ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר: אדני אלהים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך: אעברה נא ואראה את הארץ הטובה ההר הטוב הזה והלבנון: ויתעבר ה' בי למענכם ולא שמע אלי ויאמר ה' אלי רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה: עלה ראש הפסגה ושא עיניך ימה וצפונה ותימנה ומזרחה וראה בעיניך כי לא תעבור את הירדן הזה: וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו כי הוא יעבור לפני העם הזה והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה" (דברים ג, כג-כט).

הגמ' בסוטה (יד, ע"א) מסבירה את מניעיו של משה ומגלה לנו את הדו-שיח בינו לבין הקב"ה: "דרש רב שמלאי, מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לארץ, וכי לאכול מפריה הוא צריך, או לשבוע מטובה הוא צריך, אלא כך אמר משה הרבה מצוות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בארץ ישראל, אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי. אמר לו הקב"ה כלום אתה מבקש אלא לקבל שכר מעלה אני עליך כאילו עשיתם".
ודברי הגמ' דורשים ביאור והעמקה היכן הם מצויים בפרשת ואתחנן, ועוד מהי כוונת תשובתו של הקב"ה שלכאורה אינה מתאימה לרצונו של משה.

ארץ ישראל והמצוות

הסתכלות שטחית רואה בתרי"ג המצוות שני חלקים, החלק האחד המוטל על האדם ומתקיים בכל מקום והשני המוטל על הקרקע ונקרא מצוות התלויות בארץ ומתקיים רק בארץ ישראל, אולם חז"ל בספרי בפרשת עקב (פי"א, יח) דורשים מסמיכות פסוקים הבנה אחרת לחלוטין וזה לשון הספרי שם: "ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה אשר ה' נתן לכם, ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם", אעפ"י שאני מגלה אתכם מן הארץ לחו"ל הו מצויינים במצוות שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים, משל למלך שכעס על אשתו וחזרה בבית אביה אמר לה הוי מקושטת בתכשיטיך כשתחזרי לא יהיו עליך חדשים כך אמר להם הקב"ה לישראל, בני היו מצויינים במצוות שכשאתם חוזרים לא יהיו עליכם חדשים [הוא] שירמיהו אומר "הציבי לך ציונים אלו המצוות שישראל מצויינים בהם".
והדברים מפורשים גם בספר דברים בכמה וכמה פסוקים: "ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי לעשות כן בקרב הארץ אשר אתם באים שמה לרשתה" (דברים ד, ב).
ועוד נאמר שם:

יזאת המצוה החקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהיכם ללמד אתכם לעשות בארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה" (שם ו, א; שם יב, א).

ובדברי הספרי הנ"ל דן ומרחיב הרמב"ן בפרשת אחרי מות (ויקרא יח, כה), כאשר בבסיס דבריו עומד ענין מעלתה של ארץ ישראל כמקום היחיד שאותו מנהיג הקב"ה בצורה ישירה ולא ע"י שרי מעלה, ולכן דוקא שם שייכת העבודה לשמו בקיום מצוות וכמאמר הגמ' בכתובות:

"כל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה וכל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלוה" (כתובות ק, ע"ב).

הרב קוק זצ"ל במאמר הקדמה לספר עץ הדר, מבאר בלשונו המיוחדת את דברי הספרי הנ"ל: "יסוד קיום כל המצוות כולן מצד ענין הפנימי והתכליתי הוא רק בארץ, ולפי זה המצוות שאינן תלויות בארץ הנהגות ג"כ בחוץ לארץ אינן מכוונות לתכליתן בחו"ל כי אם מפני שהם מביאים את ישראל לשוב לארץ והם משמרים את קדושתם, שבשובם לארץ לא יהיו צריכים להתחיל את סדרי החיים מחדש כעם צעיר אשר זה מקרוב בא על במת החיים, אלא שיהיה דרכם בחיים בחיי עולם וחיי שעה נכון לפניהם כראוי לגוי איתן ועם עתיק יומין אשר מוצאותיו מקדם מימי עולם אשר רק בשצף קצף נתרחק ממקור חייו והנה הוא שב לאדמת מטעו להתערות כאזרח רענן כי חי העולמים יתברך שמו לעד הוא מקור חייו וכלשון הספרי שהיא מקור הדעה הנשגבה והכוללת הזאת 'ושמתם... אע"פ שאני מגלה אתכם מן הארץ לחו"ל היו מצוינים במצוות שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים", עכ"ל.

בעקבות דברי הספרי נוכל להבין את דברי רבי שמלאי במסכת סוטה (יד, ע"א):

"אלא כך אמר משה הרבה מצוות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בארץ ישראל אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי".

באומרו "הרבה מצוות" מתכוון משה לכל המצוות ולכן מוסיפה הגמ' את המילים "נצטוו ישראל" ולא כותבת "הרבה מצוות אינן מתקיימות אלא בארץ". וכן מדויק הדבר מאומרו ואין מתקיימין ולא שאין מתקיימין, ועוד מדויק הדבר מתיבת כולן שלכאורה מיותרת אם לא שנפרש כדברי הספרי הנ"ל.

ונלע"ד לרמוז שרב שמלאי סמך את דבריו על דברי משה "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה" (דברים ג, כה), וכונתו במלת "הטובה" שבה מתקיימת התורה הנקראת טוב כמ"ש "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו" (משלי ד, ב), וכמאמר חז"ל "אין טוב אלא תורה".

ועוד אפשר לרמוז זאת בגי' ש"ואראה את" בגי' תרי"ג עה"כ, וכן "משה רבנו" בגי' תרי"ג, וכן "הארץ הטובה, ההר הלבן" גי' תרי"ג עה"כ, והוא פלא⁶⁰.

ונראה לומר שישנה עוד הוכחה לפרושנו בדברי רבי שמלאי מהגמ' במכות (כב, ע"ב) ששם איתא:

"אמר רבי שמלאי שש מאות וי"ג מצוות נאמרו לו למשה" וכו' עיי"ש.

ורבי שמלאי הוא מרא דשמעתתא התם והכא, והדברים מבוארים.

משה רבנו מוסר התורה לישראל לא הסתפק במישור התורתי בלבד אלא התאוה להביא לפועל את כל תרי"ג המצוות, ובזה להביא לאחדות בין התורה עם כל פרטיה לבין ישראל המקיימים אותה וכן לאיחוד בין התורה וארץ ישראל מקום קיומה האידיאלי, ועי"ז להביא לתיקון דירתו של הקב"ה

⁶⁰ וכן ויאמר ה' אלי רב לך אל" עם התיבות תרי"ג, וכן "עלה ראש" עם האותיות והתבות תרי"ג עה"כ.

בתחנתונים, בבקשת משה "ויתקיימו כולן על ידי" מתגלה חפצו של משה להעמיד על רגליהן את המצוות בארץ כן שלא יהיה שוב נתוק בין המציאות התחתונה לשורשה העליון. אך מפני חטאו של משה סירב הקב"ה לאפשר לו את הכניסה לארץ, לא כעונש בלבד, אלא מפני המצב הרוחני הלאומי שהשפיע באופן טבעי אף על משה ושלא איפשר את התקון השלם המיוחל. אותו מצב רוחני ירוד בא לידי ביטוי בהתנהגותו של משה בפרשת מי מריבה, בכעסו ובתוצאותיו כמאמר חז"ל בספרי שזהו אחד המקומות שבהם בא משה לכלל כעס ובא לכלל טעות⁶¹. על מנת להבין את המצב הרוחני הלאומי שיצר את הכעס, שבו תולה משה את הסיבה לאי הכניסה לארץ כמאמר הכתוב "ויתעבר ה' בי למענכם" (דברים ג, כו) למענכם - בגללכם, יש לעיין במהותו הרוחנית של הכעס ובשורש מציאותו.

שורשו ומציאותו של הכעס

הרב קוק זצ"ל באורות הקודש מסביר את ענינו של הכעס וז"ל שם:

"יסוד הכעס והיצירה - יסוד הכעס בא מצד חסרון היצירה הרוחנית, קיבוץ כוחות רוחניים העומדים לצאת אל הפועל בציוור ובתפארת מובלט, דוחקים את הנשמה ומצערים אותה בקצפון פנימי, כל מלחמות גוים וכל רצח ושוך שבבני אדם עד כל רוגז שבבעלי החיים מארס הנחש עד עקיצת קטן שברמשים בכוונה של היזק בא מצד הכעס הכללי האצור בעולם שמצד עיצור כח היצירה. וכל מה שהיצירה הרוחנית מתרחבת, כל מה שהפלגים של הדעה הרחבה מסתעפים בעוז מרוצתם, כל מה שהתורה תתגדל ותתאדר השלום מתרבה בעולם. אז יחזק במעוזי יעשה שלום לי, שלום יעשה לי" (אורות הקודש, ח"ג עמ' רמג).

כלל דבריו הוא שהכעס בא מכוחות רוחניים שאינם מגיעים לידי ביטוי ביצירה ובעשייה, ומתוך שאיפתם הגדולה לצאת לפועל שאינה מתממשת יוצא הכעס. בעקבות דברי הרב קוק אנו מבינים מדוע הנחש נקרא "כעוס" (עיין יומא ט, ע"ב), ה"בכח" של הנחש היה גדול מאד, רק שבעקבות חטאו הורד והושפל ומה שורש כעסו. וכן מבוארת לנו הגמ' בתענית (ד, ע"א):

"אמר רבא האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא היא דקא מרתחא ליה שנאמר 'הלא כה דברי כאש'".

תלמיד חכם שכועס תורתו היא המכעיסתו, התורה שלומד הת"ח בהיותו צעיר⁶² עדיין אינה מוצאת את הדרך של ההתיישבות בחיים המעשיים המוגבלים ומתוך כך בא התוצאה של הכעס. זהו גם ביאור ענין הקורע בגדיו והמדבר כליו בחמתו שעליו אומרת הגמ' בשבת (קה, ע"ב) שהוא כעובד עבודה זרה. קריעת הבגדים ושבירת הכלים ענינה הוא שהאדם אינו מוצא מקום לרוחו לשאיפותיו ולרצונותיו, ומתוך כך הוא מתכעס וקורע את הלבושים המגבילים והכלים המצמצמים, אך חומרת העניין הוא כי

⁶¹ ועיין בזה באורך במאמרנו ענוות מנהיג וארץ שביארנו שם שהכעס היה משרשי חטאו של משה.

⁶² עיין רש"י שם ואפשר שזהו המשמעות במילה 'צורבא'.

השחתת גבולות העולם הגשמי כתוצאה מאי התאמה עם העולם הרוחני היא המובילה לע"ז ששורשה הפירודיות בין בורא העולם ובין עולמו.

זוה ענין כעסו של הקב"ה כשאינ עושין את רצונו, כאשר התחתונים אינם מתנהגים לפי העליונים נוצר כעס וכמשי"נ.

אי מימושם של הכוחות הרוחניים בא משתי סיבות עיקריות, האחת עצלות ואזלת יד, והשניה רוב גדולתם שמקשה עליהם את ההתלבשות וההצטמצמות בכלים מוגבלים. הסיבה השניה היא שגרמה לכעסו של משה על עם ישראל.

העם בצמאונו למים מוכן להשליך מאחריו את כל ההשגים הרוחניים והחומריים שהושגו בזמן השחות במדבר "זלמה העליטנו ממצרים להביא אותנו אל המקום הרע הזה" (במדבר כ, ה), כאן נתגלתה בעצם מדרגתו הנמוכה של העם שאינו מסוגל להתמודד עם קשיים גשמיים קשים ככל שיהיו בדרך למטרה הנשגבה של הכניסה לארץ וקיום מצוות ה', ועל כך בא כעסו של משה, כעס שנובע מהתחושה שכל מה שיש לך לתת ולהשפיע אינו יכול לבוא לפועל מפני חסרון בכלי המקבלים, כעס זה הוא שגרם את אי כניסתו של משה לארץ וממילא את הגלות של העם ממנה מאות שנים לאחר מכן כתוצאה מאי התאמה בין האידיאלים הרוחניים למציאות הגשמית. יתכן שלכן משתמש משה בפועל "ויתעבר ה' בי" שמשמעו כעס.

ג' אופנים בביאור הגמ' בנדרים (כב, ע"ב):

ועתה נבוא לביאור דברי הגמרא בנדרים הניצבת בראש דברינו:

אופן א'

הגמ' בנדרים שהבאנו מצויה בסוף סוגיא העוסקת בענינו של הכעס ומבררת שעיקרו של הכעס הוא בחוצה לארץ כמ"ש "ונתן ה' לך שם לב רגז" שם מובאת מימרתו של רב אדא בר חנינא:
 "אלמלא (לא) חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד
 שערכה של ארץ ישראל הוא מאי טעמא 'כי ברב חכמה רב כעס'".
 אלמלא חטאו ישראל היינו בחטא המרגלים, חששם של המרגלים ובעקבותיהם שאר העם מהמפגש עם המציאות הגשמית ומהתמודדות עמה בצורה של מלחמה בענקים גשמיים, מראה על תפיסה של פרוד בין הרוחניות לארציות, ועד כדי כך הגיעו שאמרו "כי חזק הוא ממנו" (במדבר יג, לא), וחז"ל ביארו כוונתם "כביכול אין בעה"ב (היינו הקב"ה) יכול להוציא כליו משם" (סוטה לה, ע"א וזוהר ח"ג ק"ס).
 העולם הגשמי נתפס אצלם כעומד בפני עצמו, כך שאפילו הקב"ה בעצמו אינו מסוגל לשנותו.
 הגמ' מחדשת שאם לא היו חוטאים בחטא הזה היו זקוקים לחמשה חומשי תורה ולספר יהושע שערכה של ארץ ישראל הוא יש צורך בתורה העוסקת בציוויים וברצון ה', ולעומת זה יש צורך בספר יהושע שעוסק בברור עניינה של ארץ ישראל שהיא מקום קיום הציוויים האלו, מאי טעמא, מה הסיבה להכנסת ספר יהושע לתוך כתבי הקודש (והרי מהתורה אנו יודעים שקיום המצוות הוא בארץ וכמ"ש"ל), "כי ברוב חכמה רב כעס"⁶³, כיון שאם אין פרופורציה נכונה בין העיסוק בעולם הרוחני לבין המציאות הגשמית נוצר מצב של התרבות הכעס, וכמו שביארנו באריכות לעיל, כך ש"מאי טעמא" הוא נתינת טעם לחיבורו המוכרח של ספר יהושע לחמישה חומשי תורה.
 ולפי ביאור זה כאשר חטאו, בעקבות חטאם נגרם הפגם של חוסר חבור מושלם בינם לבין הארץ וכתוצאה מכך חטאים, גלות והבטחה לגאולה עתידית, ולכן הוזקקו שאר הספרים ליכתב ולתאר את המשך השתלשלות ההסטוריה.

אופן ב'

באומרה אלמלא חטאו ישראל מתכוונת הגמ' לחטא העגל. העם בזמן מתן לוחות ראשונות שבהן מכתב אלהים היה חרות על הלוחות, היה במצב רוחני נשגב שהיה בו תיקון לחטא אדה"ר והחומריות נוקתה מזוהמת הנחש כמאמר הכתוב "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם" (תהלים פב, ה). אף אם לא חטאו בחטא העגל שהוריד אותם לאחר מכן לאותם תהומות של "אכן כאדם תמותון" (שם) היו ישראל נזקקים לספר יהושע העוסק בעניני ארץ ישראל מהסיבה של "ברוב חכמה רב כעס", שאל"כ היה חוסר איזון בין הרוחניות לבין ביטויה בתחתונים הגורם כעס, ולכן אף בלי החטא של העגל היה צורך בארץ ישראל ומרכזיותה בחיי העם המודגשת בספר יהושע.

⁶³ רב ראשון בחולם ושני בקמץ והפירוש שריבוי חכמה מעבר לכלים מרבה את הכעס.

אופן ג'

באומרה אלמלא חטאו ישראל מתכוונת הגמ' לחטאם במי מריבה שגרם את אי כניסת משה לארץ וממילא את שאר הספרים העוסקים בגלות וגאולה חטא ותשובה. ובשאלה מאי טעמא מתכוונת הגמ' לשאול מה גרם את החטא. והתשובה כי ברוב חכמה רב כעס, כעסו של משה שבא מעודף חכמה (ביאור שאלת מאי טעמא כשאלה על הסיבה לחטא ניתנת להתפרש גם על ב' האופנים הקודמים ודו"ק). עוד נראה להוסיף שישנה גירסה אחרת בגמ' במקום "מאי טעמא" "מאי קראה"⁶⁴, ולפי גירסה זו דברינו לעיל מוטעמים אף יותר מלפי הגי' מאי טעמא.

⁶⁴ מופיעה בש"ס שטיינזלץ בשנו"ס.