

בין אברהם לבלעם - ישראל ואומות העולם במצוות צדקה

יונתן רוטמן

פתיחה

דפים ח-יא במסכתנו, בפרק השותפין, עוסקים במצוות הצדקה, על צדדיה ההלכתיים והפילוסופיים. חטיבה זו מתחילה במשנה בדרף ז ע"ב, העוסקת בצרכי ציבור ודרכי כפיית תשלומים. עד לדרף ט ע"א ("אין כתיב כאן אלא מצוות") דנה הגמרא בעיקר במיסים הקהילתיים-ציבוריים (ובכללם צדקה) ובגבייתם.

החלק האחרון והארוך, המתחיל במילים "אמר ר' אליעזר" בדרף ט ע"א ומסתיים במשנה בדרף יא ע"א, מכיל אמירות תנאיות ואמוראיות העוסקות בצדקה, מיעוטן הלכתיות, ורובן רעיוניות (שחלקן גם נכנסו לספרי ההלכה).

חלק מהאמירות מתארות את מידות הנפש שבאות לידי ביטוי בצדקה, ובחלקן ישנה השוואה בין מצוות הצדקה היהודית, המוצגת כאור חיובי ביותר, לבין נתינת צדקה ע"י אומות העולם, שמוצגת כאור שלילי. אני אתרכז באמירות אלו, ואנסה להציע שהן מבטאות מאבק בין שני זרמים נפשיים המופיעים באנושות (כפי שהם מוצגים במשנה במסכת אבות), זרם אחד הוא "תלמידי אברהם אבינו", והשני "תלמידי בלעם הרשע", חלק ניכר מהמחלוקת בין שני הזרמים נוגע ביחס האדם לממון.

בנוסף, אנסה להציע, שמצוות הצדקה, ובעיקר באופן של "מתן בסתר", מהווה אחת מאבני היסוד של עם ישראל, ומבטאת קישור לצד הנסתר וה"חשאי" שבגילוי האלוהי.

מידות בלעם בסוגיית הצדקה

כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו ושלשה דברים אחרים מתלמידיו של בלעם הרשע. עין טובה, ורוח נמוכה, ונפש שפלה מתלמידיו של אברהם אבינו. עין רעה, ורוח גבוה, ונפש רחבה מתלמידיו של בלעם הרשע. מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע? תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין בעולם הזה ונוחלין בעולם הבא שנאמר (משלי ח') להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא, אבל תלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת שנאמר (תהלים נ"ה) ואתה אלהים תורידם לבאר שחת אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם ואני אבטח בך.

(משנה אבות ה, יט)

משנה זו עוסקת במידות הנפש אותן מייצגים אברהם אבינו ותלמידיו, ולעומתן את האנטיזה, המידות ההפוכות אותן מייצגים בלעם הרשע ותלמידיו. (נברר בהמשך מהי הגדרת "תלמיד"). המידות המובאות בראש הרשימות "עין טובה", ו"עין רעה", מבטאות את יחס האדם לממונו ולרכושו,¹ עין טובה מתבטאת בהשלמת האדם עם המצב הכלכלי הנוכחי בו הוא נמצא, ורצון לחלוק אותו עם הנזקקים, עין רעה מתבטאת ביחס קנאי של האדם לרכושו, בחמדנות ובקמצנות. במונח "עין רעה" משתמשת גם התורה כדי לתאר הימנעות של האדם מנתינת הלוואה לעני:

השְׁמֵר לך פְּנֵי־הָיָה דָּבָר עִם־לִבְךָ בְּלִיעַל לְאמֹר קָרְבָה שְׁנֵית־הַשְּׂבַע שְׁנֵית
הַשְּׂמִטָה וְרַעַה עֵינֶךָ בְּאֶחֶיד הָאֲבִיוֹן וְלֹא תִתֵּן לוֹ וְקָרָא עָלֶיךָ אֲלֵי־הָיָה וְהָיָה כִּךָ
חֲטָא:

(דברים טו, ט).

¹ רע"ב, גר"א, ורוב מפרשי המשנה.

וכן משנה באבות העוסקת בנתינת צדקה:

אַרְבַּע מִדּוֹת בְּנוֹתָנִי צְדָקָה. הַרְוֵצָה שִׁיתָן וְלֹא יִתְּנוּ אַחֲרֵימֶּנּוּ, עֵינֹו רְעָה בְּשֵׁל אַחֲרֵימֶּנּוּ. יִתְּנוּ אַחֲרֵימֶּנּוּ וְהוּא לֹא יִתֵּן, עֵינֹו רְעָה בְּשֵׁלוֹ. יִתֵּן וְיִתְּנוּ אַחֲרֵימֶּנּוּ, חֶסֶדִּי. לֹא יִתֵּן וְלֹא יִתְּנוּ אַחֲרֵימֶּנּוּ, רְשָׁע:

(אבות, ה, יג)

נתינת צדקה מבטאת מידה של "עין טובה", והימנעות ממנה: "עין רעה", אם כן, ננסה לראות האם המחלוקת בין אברהם לבלעם באה לידי ביטוי בסוגיית הצדקה במסכת בבא בתרא. לשם כך נראה נשווה את סוגייתנו לסוגייה העוסקת בשני המידות האחרות, המיוחסת לבלעם הרשע: רוח גבוהה (גאוה, גסות רוח) ונפש רחבה (תאוותנות חומרית).

שלושת המידות - מארג נפשי שלם

בדף ט ע"ב מובאת אמירה בשם ר' אליעזר המתארת את מעלתה המופלגת של צדקה בסתר:

אמר רבי אלעזר גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבינו דאילו במשה רבינו כתיב (דברים ט, יט) כי יגורתי מפני האף והחמה ואילו בעושה צדקה כתיב (משלי כא, יד) מתן בסתר יכפה אף...

(בבלי בבא בתרא ט:)

במסכת סוטה, במהלך דיון רעיוני על מידת הגאוה – "גסות הרוח" – טוען ר' יוחנן, רבו המובהק של ר' אלעזר, שסופו של אדם הלוקה בגסות רוח להיכשל בניאוף, ומציין שאותו חוטא לא ינצל מדין גיהנום למרות שהוא מחזיק במצווה המובחרת של מתן צדקה בסתר, שצוינה לשבח גדול במסכת בבא בתרא:

ומאי (משלי ו, כו) ואשת איש נפש יקרה תצוד? אמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן כל אדם שיש בו גסות הרוח לבסוף נכשל באשת איש שנא' ואשת איש

נפש יקרה תצוד... אלא א"ר יוחנן: אפילו עושה צדקה בסתר, דכתיב (משלי כא, יד) מתן בסתר יכפה אף וגו' לא ינקה מדינה של גיהנם... (בבלי סוטה ד:)

על הקשר בין שתי המימרות והתוכן המשותף שלהן, עומד המהרש"א:

...ודברי המאמר דהכא מבואר עפ"י מה שנאמר בפרק ה' דאבות: ג' מידות טובות באברהם: עין טובה שהקנהו הקב"ה וכו'... מכל מקום כיוון שיש בו מידה השנייה הרעה שהיא גסות הרוח שנייה שבמידות, גם שיש בו מידה ראשונה שבמידות, דהיינו עין טובה שהקנהו הקב"ה, מ"מ כיוון שיש בו מידה השנייה הרעה שהיא גסות הרוח לא ינקה מדינה של גיהנם כמ"ש בבלעם... ור' יוחנן הוסיף דאע"ג שיש בו מידה העליונה על צד השלמות ביותר לא די שאינו נהנה מהם אלא שהוא מהנה אותם במתן סתר, אף על פי כן כיוון שיש בו מידה הרעה של גסות הרוח כבלעם לא ינקה מדינה של גיהנם.

(סוטה ד ע"ב)

המהרש"א קישר את שתי האמירות שנאמרו בבית מדרשו של ר' יוחנן, וזיהה את נתינת הצדקה וגסות הרוח עם עין טובה, ורוח גבוהה שתיים מתוך שלוש המידות המיוחסות לאברהם ולבלעם, התלות ההדדית בין נתינת צדקה וגסות רוח קיימת, עפ"י המהרש"א, כיוון שהן חלק ממארג נפשי שלם.² הנותן צדקה בסתר, על אף שבירדו מידת עין טובה המיוחסת לתלמידי אברהם אבינו, כיוון שנפשו גסה עליו (רוח גבוהה) כבלעם הרשע, לא ינצל מגורלם המר של תלמידי בלעם.

² הגר"א ומפרשים אחרים השוו את שלשת המידות כאן ל"קנאה התאוה והכבוד, "מכאן שמשולש המידות כאן הוא מארג אחד שחוזר על עצמו במסכת אבות.

לאור זה ניתן גם להבין מדוע מציינת הגמרא שגם הרוח ייכשל לבסוף באשת איש, עבירה שמבטאת נאמנה את הצלע השלישית - "נפש רחבה", אותה הסבירו מפרשי המשנה כריבוי וליבוי תאוות ויצרים, ובפרט יצרא דעריות.³

הצדקה כהצלה מגיהנום

תיאור דומה לתיאור גורלם של תלמידי בלעם: "יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת", מופיע בסוגייתנו ביחס לנותן הצדקה, שניצל מגורל זה:

ר חייא בר אבא רבי יוחנן (רמי) כתיב (משלי יא, ד) לא יועיל הון ביום עברה וצדקה תציל ממות וכתוב (משלי י, ב) לא יועילו אוצרות רשע וצדקה תציל ממות שתי צדקות הללו למה אחת שמצילתו ממיתה משונה ואחת שמצילתו מדינה של גיהנם
(בבלי בבא בתרא י.)

"גיהנום" מוזכר במפורש במשנה באבות, ואפשר ש"באר שחת" היא אכן מיתה בטרם עת, כמו שמציע ה"מגן אבות" על המשנה:

ואפשר ג"כ שאף העוה"ז אינן אוכלין אבל מתים בחצי ימיהם כמו שאירע בכלעם שלא הגיעו שנותיו לחצי ימי שנותינו בהם שבעים שנה שלא חיה אלא שלשים ושלש שנים כמו שהוא כתוב בספר המינים וכמו שנוכר בפרק חלק. וזהו שהביא רביה מהפסוק אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם.
(מגן אבות לרשב"ץ, אבות ה)

הגיהנום נזכר בסוגייתנו פעמים רבות בהקשר דומה, בדיאלוג שניהלו ביניהם רבי עקיבא וטורנוסורפוס הרשע. הצדקה מתוארת כמצווה המצילה את היהודי מדין גיהנום (י' ע"א):

3 רע"ב: ונפש שקלה. והירות והפרישה מן התאוות. ונפש רחבה: שאם לא היה רב התאוה לא היה יועץ להפקיר בגות מואב לזנות. ואמרו תכמים (סנהדרין קה). בלעם בועל אתונו היה:

תניא היה רבי מאיר אומר יש לו לבעל הדין להשיבך ולומר לך אם אלהיכם אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסן אמור לו כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם.

ובאותו עמוד :

א"ר חייא בר אבא רבי יוחנן (רמי) כתיב (משלי יא, ד) לא יועיל הון ביום עברה וצדקה תציל ממות וכתיב (משלי י, ב) לא יועילו אוצרות רשע וצדקה תציל ממות. שתי צדקות הללו למה? אחת שמצילתו ממיתה משונה, ואחת שמצילתו מדינה של גיהנם.

אם כן, ישנו דמיון בין העונש המובטח לתלמידי בלעם במשנה, לעונש המובטח לנמנע מן הצדקה בסוגייתנו.

בלעם ותלמידיו - "מידות עכו"ם"

מתלמידיו של אברהם אבינו: אפילו הוא עכו"ם, עכ"פ הוא מתלמידי אברהם אבינו עליו השלום שלימד לכל בני עולם דעת אלהים ומדות ישרות. ומהאי טעמא לא נקט תנא תלמידי משה רבינו ע"ה, דתלמידי משה רבינו ע"ה צריכים לקיים כל התורה:

(יכין תפארת ישראל)

המשנה עוסקת ב"תלמידים"; מכך מסיקים הפרשנים כי תלמידי בלעם ואברהם אינם בהכרח בני אותה קבוצה אתנית, אלא בעלי אופי דומה, וכך ציינה המשנה: "כל שיש בידו שלושה דברים אלו". אפשר לרכוש או להיפטר מהמידות הללו, ולבחור אם להשתייך לאחד מהצדדים. "תלמיד אברהם אבינו" אינו בהכרח מחויב במצוות כ"תלמיד משה רבינו".

"זהות" רוחנית דומה, רעיונית-נפשית ולא ריאלית-פיזית מופיעה גם ביחס לארץ ישראל וליושביה. במסכת כתובות מובאת ברייתא המשבחת את היושבים בארץ, ומגנה את היושבים בחו"ל:

ת"ר: לעולם ידור אדם בא"י אפי' בעיר שרובה עובדי כוכבים ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה שנא' (ויקרא כה, לח) לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים וכל שאינו דר בארץ אין לו אלוה? אלא לומר לך: כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים. (כתובות קי:)

הברייתא משווה בתחילה את הדר בחו"ל כמי שאין לו א-לוה, ומיד מתחרטת על אמירה קשה זו, מתקנת את עצמה ומדייקת שהדר בחו"ל דומה לעובד עבודת כוכבים, ולא למי שאין לו א-לוה. לכאורה לא ברור מהו הדיוק שנעשה כאן - לא מי שאין לו אלוה-ה אלא עובד עבודת כוכבים, מהי ההפחתה מחומרת הגינוי? שואל ועונה על כך המהרש"א:

לכאורה דהא איהו נמי דומה, ומה תיקן בזה טפי שאמר כאילו עובד עכו"ם? ונראה לפרש דודאי הקב"ה הוא אלוה כל העולם... ואין דבר זה תלוי בארץ וקאמר דודאי דומה כמי שאין לו אלוה קאמר דהיינו כאילו אינו מקבל את הקב"ה לאלוה אלא עובד עכו"ם כשאר גויי הארצות... ומייתי מדוד דתלה "מהסתפח בנחלת ה'", דהיינו שרדפו אותו עד שהוצרך ללכת למקום עובדי עבודת כוכבים. (מהרש"א כתובות קי:)

המהרש"א מסביר שאכן הקב"ה הוא א-לוהי העולם כולו, ולא רק א-לוהי ארץ ישראל, ואכן הברייתא לא חילקה בין יושבי הארץ ליושבי חו"ל, אלא התכוונה לחלק בין עובדי ה' ישרים לאלו העובדים עבודת כוכבים, שמטבע הדברים נפוצה בארצות העמים יותר מאשר בארץ ישראל.

הסבר דומה מביא המאירי:

לעולם ידור אדם בארץ ישראל, ואפילו בעיר שרובה גויים, ולא ידור בחו"ל אף בעיר שרובה ישראל, שחוצה לארץ דירת קבע לגויים ולעובדי אלילים

ואי אפשר שלא ללמוד מדרכיהם... וכשם שאסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות, שכל מקום שחכמה ויראת חטא מצויין שם דינו כארץ ישראל, שכל מה שאמרו לא אמרו אלא מפני שסתם חוצה לארץ אין חכמה ויראת חטא מצויין בה...

(מאירי כתובות קי:)

מדברי המאירי עולה, שהברייתא לא שיבחה את האוכלוסייה היהודית שבין הפרת לחידקל, אלא הגדרת "ארץ ישראל" לעניין זה היא כל מקום על פני הגלובוס שהקיבוץ היהודי שבו אוחדו במעלות בהן נשתבחה ארץ ישראל, כחכמה ויראת חטא.

הגדרת "הדר בארץ ישראל" בברייתא בכתובות, על פי המהרש"א והמאירי, אינה חופפת את ההגדרה הפיזית-ריאלית, אלא היא אבחנה בין קיבוץ אנושי הנושא בקרבו מידות אופי והתנהגות "ארצישראליות" לזה שתכונות של "עכו"ם" מופיעות בו, אפשר לראות את הדמיון בין הגדרת ה"עכו"ם", במסכת כתובות, לבין הגדרת "תלמידי בלעם", הגדרת אופי מסויים, ולא הגדרת ייחוס אתני או מיקום גיאוגרפי.

בביאורו לאגדות הש"ס, השווה הבעל שם טוב בין תלמידי אברהם במשנה באבות, לבין הדריס בא"י בגמרא בכתובות:

ביאור ש"ס (כתובות קי, סע"ב) כל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלוה וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה. והקשו הדיוקים אהדדי וגם יציבא בארעא כו'. וביאר זה ע"פ מה שביאר על משנה (אבות ה, יט) מה בין תלמידי אברהם אבינו לתלמידי בלעם הרשע כו' וה"נ כך מי שהוא מתלמידי אברהם אבינו ומתמיד בתורה ובעבודת ה' כל היום ונק' דר בא"י ופעם א' נודמן לו ביטול תורה או תפלה שאז דר בחו"ל דומה לו כמי שאין לו אלוה ובהיפך כו':

(מובא בכתר שם טוב א, לח)

הבעש"ט זיהה את החילוק בין תושבי א"י לתושבי חו"ל המופיע בכתובות עם החילוק בין תלמידי אברהם ובלעם במשנה באבות, יוצא אם כן, שהבעש"ט זיהה את המונח "תלמיד בלעם" עם "הדר בחו"ל" המכונה עכו"ם, ואכן, גם בסוגיית צדקה בב"ב וגם בסוגיית המקבילה בסוטה, מכונות הדמויות השליליות בשם עכו"ם. בהקשר של הימנעות מצדקה (עין רעה): "תניא רבי יהושע בן קרחה אומר כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודת כוכבים"⁴. ובהתייחסות לגסות רוח (נפש רחבה): "א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי כל אדם שיש בו גסות הרוח כאילו עובד עבודת כוכבים"⁵.

בלעם בן בעור עצמו, מגדולי הנביאים, שהיה חכם יותר ממשה רבינו, מתואר במדרשים כשיא גדלותם הרוחנית ופסגת חכמתם של העכו"ם או אומות העולם, ואין ראוי ממנו להיות האנשה הממחישה את תכונות הגויים-עכו"ם, ועל כן לא מן הנמנע שמידות בלעם הן מרכיב מרכזי מהתכונות ודרכי ההתנהגות שמתבטאות במונחים כמו 'עכו"ם' ו'אומות העולם':

שנו רבותינו: שני חכמים עמדו בעולם, אחד מישראל ואחד מעובדי כוכבים: אחיתופל מישראל, ובלעם מאומות העולם ושניהם נאבדו מן העולם.
(במדבר רבה, כב, ז)

ולא הניח הקב"ה דבר בעולם שלא גילה לבלעם ומפני מה מפני שגלוי וידוע לפניו יתברך שמו שעתידין כל העכו"ם מכחישי התורה לומר לפניו יתברך שמו ליום הדין רבש"ע אלו נתת לנו נביא כמשה היינו מקבלים תורתך לפיכך נתן להם הקדוש ב"ה את בלעם שהיה מעולה בחכמתו יותר ממשה
(תנא דבי אליהו רבה כח)

ניתן להניח, על פי ההשוואות שערכנו, שהגינוי החרף אותו השמיעו חז"ל כלפי צדקה הנתרמת ע"י גויים נובע במידה מסוימת מקינון מידות בלעם בתוכם, כך ניתן

⁴ (ב"ב י"ע"א)

⁵ (סוטה ה"ע"א)

להסביר את חוסר האמון בצדקת העכו"ם שביטאו רוב התנאים שדרשו את הפסוק
"צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת", ובפרט את דרשת רבן גמליאל:

נענה רבן גמליאל ואמר צדקה תרומם גוי אלו ישראל דכתיב ומי כעמך
ישראל [וגו'] וחסד לאומים חטאת כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא
להן שאין עושין אלא להתייחר בו וכל המתיהר נופל בגיהנם...
(בבלי בבא בתרא י.)

מדבריו נשמע שצדקת הגויים היא חטא משום שהיא נעשית בדרך של יהירות (רוח
גבוהה), וכן עונשו של המתייחר הוא נפילה לגיהנום, ביטוי שכבר ראינו במשנה
במסכת אבות, וכן כמה פעמים בסוגיה במסכת בבא בתרא.

לסיכום:

המהרש"א הסביר את הקשר בין שני מימרות בהן הוזכר מתן בסתר, האחת בסוגיית
צדקה (ב"ב), השנייה בסוגיה העוסקת בגאווה (סוטה), והעמיד אותן כשני חלקים
משלוש מידות אברהם ובלעם המובאות במשנה במסכת אבות, כלומר, הצדקה
בסוגייתנו היא ביטוי של "עין טובה", ההימנעות ממנה היא "עין רעה", הגאווה
במסכת סוטה היא "רוח גבוהה", ושתי המידות תלויות האחת בשנייה.

התבטאותן של המידות הנ"ל (עפ"י מפרשי המשנה) היא רוחנית-נפשית, ולא
מעשית-ריאלית. הבעש"ט השווה את תלמידי אברהם אבינו עם יושבי א"י
המוזכרים במסכת כתובות, גם שם, עפ"י המאירי והמהרש"א, הגדרת "הדר בארץ"
איננה ישיבה מעשית בארץ, אלא ביטוי של "מידות א"י".

המונח 'עכו"ם' הופיע במדרשים המתארים את בלעם כנציגם, והוא גם מופיע
בסוגייתנו ובסוגיית ישיבת א"י (ראינו את הקשר של בלעם לשלושתן). לא מן
הנמנע שמידות בלעם הן סיבה מרכזית להתנגדות לצדקת הגויים בסוגיית הצדקה
(בנוסף, תיאור עונש תלמידי בלעם במשנה, גיהנום ובאר שחת, הופיע גם בסוגיות
הנ"ל).

שורש מידות בלעם וזהות תלמידיו עפ"י הראי"ה

עד כה ראינו כיצד הצדקה מהווה ביטוי מובהק של תכונות נפש ישראליות ו"אברהמיות", וכיצד ההימנעות מנתינת צדקה היא ביטוי מובהק של תכונות המיוחסות ל"עכו"ם", ולבלעם הרשע.

אם כן מובן מדוע בחרו חז"ל לגנות את האדם הנמנע מנתינת צדקה, שכן הוא מבטא בהעלמת עין זו את מידות בלעם הרשע, אולם לא ברור מדוע עכו"ם שהצליח להתגבר על מידותיו המקולקלות ופתח את ארנקו לתת צדקה זכה גם הוא לסדרת גינויים חריפים ולחוסר אמון ברצונו הטוב: "כל צדקה וחסד שאומות העולם עושין חטא הוא להן שאינם עושין אלא להתגדל בו".

צריך להבין יותר לעומק את הרקע הפסיכולוגי הבא לידי ביטוי במידות בלעם הרשע, ובנוסף לנסות לברר כיצד בלעם הרשע הוא בעת ובעונה אחת סמל לרשעות יצרית וכד בבד "שומע אמרי א-ל ויודע דעת עליון"?

הראי"ה, בדרכו המזהה כוחות פנימיים הפועלים באירועים אנושיים אקטואליים, זיהה אסכולה פילוסופית שצמחה בתחילת המאה ה-20 עם "תלמידי בלעם הרשע".

ארתור שופנהאואר והפסימיזם הפילוסופי

אותה ההסתכלות הרשעה, הפסימיסטית, הקיצונית, שנתבטאה בפילוסופיית החדשה, על ידי כפרנים כשופינהאואר וחבריו, כמו כל צדדי המציאות, יש לה מקום, והכל בכלל אין לך דבר שאין לו מקום.
(שמונה קבצים ד, קכד)

ה"פילוסופיית החדשה" אותה מוקיע הרב קוק, ומכנה אותה "ההסתכלות הרשעה", היא השקפת עולם אותה הוציא לאוויר העולם הפילוסוף הגרמני ארתור שופנהאואר (1788-1860), השקפה המכונה "פסימיזם פילוסופי". בבסיסו של הפסימיזם מונחת הטענה שהעולם הוא שלילי במהותו, והטבע האנושי הוא מבשר

רעות באופן תמידי. טענה זו איננה חדשנית במיוחד; החידוש במשנת שופנהאואר, הוא הגיבוי שלה בתיאוריה מדעית-פסיכולוגית, שהוצגה בספרו: "העולם כרצון וכדימוי" (Die Welt als Wille und Vorstellung).

התיאוריה שמוצגת בספר טוענת כי המוטיבציה האמיתית המניעה את האדם ומהות הנפש המפעילה אותו ומושכת בחוטי חייו ותודעתו, איננה התבונה, הבינה האינטלקטואלית וההכרה אלא כוח נסתר ואפל, אותו כינה הרצון.

שופנהאואר התייחס למניעים כמו רעב, מיניות והצורך במקלט וביטחון אישי, כמקור האמיתי למוטיבציה האנושית. לטענתו, ההיגיון והרציונליות הם רק "תחפושות שהרעב הערום שלנו לובש כאשר הוא מופיע בציבור". הוא רואה את האינטלקט כחלש וחסר משמעות לעומת הרצון, שהוא הדומיננטי, ובמקום אחד ממשיך את האינטלקט לפיסח שיכול לראות אך נאלץ לרכב על כתפיו של הרצון, שנמשל לענק עיוור וטיפש.

משנת שופנהאואר, שכתבתה והפצתה הראשונית התרחשו קודם זמנו של הרב קוק, עלתה מחדש וזכתה לתהילה בימי מלחמת העולם הראשונה, והשפיעה על רוב הפילוסופים והפסיכולוגים דוברי הגרמנית באותה תקופה.

אחד מהם היה זיגמונד פרויד, אבי הפסיכואנליזה, שרעיונותיו של שופנהאואר על אודות 'הרצון האפל' המהווה את המניע האמיתי לעלילות האדם, היוו בסיס חשוב לרעיון התת-מודע בפרט ולמודל הנפש הפרוידיאני בכלל, הרואה את המודעות העצמית הרציונלית כקצה קרחון שהשפעתו על הנפש מוגבלת, ואת הכוחות המיניים המודחקים שבאדם כדחפים המניעים אותו לפעול. הרעיונות המהפכניים שהועלו על ידי פרויד מהווים מרכיב מרכזי בפסיכולוגיה גם בימינו.

...הרשעה והשקר שיש כאן הוא רק הערוץ השלילי, שגורם להם לא להכיר את אותו הכח העור הפועל כל כך במלא העולם של החושים והדמיונות, הרגשות והשאיפות, וגם המחשבות האנושיות, ובכל היקום המוחש. כהמעמד השמרי של ההויה, המכוננת בכל כך עדינות והארה אין סופית, בכל

כך שכלול ושלמות כולית, עד שלא יחסר בה שום עז ועצמה, עד שגם התמהון והרשעה, העורון והרצון החמרני, נתונים הם לכללותה.
(שמונה קבצים, שם)

הרב קוק לא מתכחש למציאותם של הכוחות האפלים אותם תיאר שופנהאואר, והוא אף מכיר בהשפעתם הגדולה של דחפים הישרדותיים על עולם הרגש והמחשבה; אלא שהוא רואה אותם באור חיובי, כחלק מהמארג השלם של ההוויה וככוח הישרדותי חשוב, שאינו מכחיש את מציאות הרציונל אלא מוסיף לעוצמה הכללית האנושית.

ובחוג מציאות זאת נראה הדבר כאלו שליטה זו מתפשטת על כל מלא המצוי, אף על פי שבאמת איננה כי אם סעיף קטן אחד מתחתית קרקע המשכן הכללי, של מלא ההויה. מובן הדבר שההשתקעות בעומק הרשעה, השעבוד הפנימי אל הרצון העור, כששולט בעולם, הרי הוא מגביר את כחו של תנין עור זה, והעולם סובל ממנו, מרוב רשע וכסל מבלי הכיל.
(שם)

בדברים אלו מסביר הרב שהרשעה האיומה אותה הוא מזהה באסכולת שופנהאואר אינה גילוי של ה'רצון' או ה'תת-מודע' אלא ההנחה שהוא המניע האמיתי והמרכזי שעומד מאחורי התבונה, הרשעה היא ההנחה שה'רצון' מכחיש את התבונה, ושקיומו סותר את פעולה, הקביעה שהמודעות האנושית אינה אלא כלי שרת ביד ה'רצון'. כשהאדם אכן נותן אמון בקביעה זו, ומתייחס מן היכולת להשיג טוב ויושר ולפעול על פיהם, כשהוא מכחיש את היכולת האנושית לפעול על פי רעיון שאינו דחף הישרדותי - בכך האדם ממליך ומשליט על עצמו במודע את ה'תנין העיוור', שמקומו הוא בתחתית בית הסתרים, והוא אינו אלא חלק מסוים בנפש.

ועצם המדע המוטעה הזה, כשציווריו מתגברים, הוא בעצמו הנהו הגורם היותר גדול להחשכת העולם, על ידי התפשטותו של הרצון האכזרי והגס הזה, בכל סעיפיו וחיליו, רוחו הטמא נמוג על ידי כן בעצמותה של התרבות

האנושית, והוה לה לכח הפועל, בנימוסיה, תיאורי חייה, אומנתה, שיריה, וכל כבודה המדומה. אבל בני החורין שבעולם, צדיקי הדורות, חכמי האמת, המשכילים המזהירים כזהר הרקיע, הם משחררים את עצמם ואת העולם כולו מסבל עול הרשעה של רצון עור פרוע זה. ועומק המסתורין של אמונת אומן קולע הוא את חציו למטרה עליונה זו, והידיעה העליונה מתבהרת עד כדי ההבנה התוכית, שכוונותו של רצון כעור זה בכל מדותיו היא עצה עמוקה, של החכמה והחסד, של העדינות העליונה, הנובעת ממקור החיים חיי כל. בנצחון הרשעה העמוקה, בהגברת החופש הטהור על הכח העז של העבדות הרשעה, העולם וכל מלואו מתעדן ומתעלה, ורצונו של האדם מתעשר בעומק וחוטב אמיץ, שמבטיחהו חיי עולם של שלטון ופעולה עדינית מקורית, למעלה מכל גבולי זמן ומקום.

(שם)

הרב מתאר מהלך תרבותי, אותו ראה במשנתם של רוב ההוגים הגרמניים בזמנו (ותוצאותיו ניכרות גם בתרבות המערבית בת זמננו), בו האדם, שהגיע לשכלול תרבותי, אומנותי, שכלי ואף רוחני, מגלה כי בנפשו שוכן אותו רצון חייתי ואפל. האדם מציץ לתוך נפשו ומתחוויר לו כי קומותיו העליונות, הרוחניות והשכליות, אינן אלא מנגנוני הגנה, רק מילוי צורך הישרדותי-חייתי. אם האדם מגיע למסקנה שקיום ה"רצון" השוכן מאחורי התבונה מכחיש וסותר אותה כליל, אזי השלילה הטוטאלית שהאדם מפנה כלפי התבונה, ממלאת את כל קומותיו התרבותיות-רוחניות בייאוש עיוור ומרעיל.

לעומת זאת, הצדיקים רואים⁶ גילוי זה כאופציה להארה, לראייה אחרת של המציאות בלי שלילה מוחלטת שלה. הם רואים את התת-מודע החייתי כגילוי

⁶ ויקטור פרנקל טען שבנוסף לתת-מודע היצרי קיים תת מודע רוחני, שמתגלה ברגעי חירום ומצוקה קיצוניים בהרואיות ואלטרואיזם.

אלפרד אדלר פיתח תפיסה המדגישה את ההולזים בנפש האדם, את האפשרויות הרבות שקיימות בפניו על אף עברו הילדותי, שיצר מנגנונים הישרדותיים בנפשו, ואת הבחירה החופשית שבעתידו הבוגר.

אלוקי עוצמתי, שתפקידו של האדם להשליט עליו את עצת התבונה. התת-מודע אינו אלא רכיב נפשי, חלק מהמערכת, וקיומו אינו מהווה סתירה לקומה האידיאלית הגבוהה.

אמנם הרשעה עצמה חמושה היא בכלי זיינה נותנת היא רוח עושים בלב חכמי תוהו, שופכת בוז על נדיבים, ומציגה גדודים, המגבירים את חילה, תלמידיו של בלעם הרשע, שהשתקע בעומק הרצון הגס, בכל מלא כח חיו, בכל שעור הקומה של השכלתו חכמתו שאיפתו וברק חזיונותיו. וספיחי הספיחים של תלמידי תלמידיו הם הם אלה, המפריאים את רוחו, בעלי עין רעה ונפש גבוהה ורוח רחבה, והם הם שמוכרחים להיות נוחלים גיהנם ויורדים לבאר שחת, ולהיות אפר תחת כפות רגלי הצדיקים, תלמידיו של אברהם אבינו, בעלי העין הטובה, הנפש השפלה והרוח הנמוכה, האוכלים בעולם הזה ונוחלים לעולם הבא, ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם ביום אשר אני עושה אמר ד' צבאות.

(שם)

בלעם הרשע, מגדולי הנביאים ויודעי האלוקים בהיסטוריה - גילה את ה"רצון הגס", והשקיע את מלוא עוצמתו הרוחנית בו. ואכן, הוא ותלמידיו (במאה העשרים אלו שופנהאואר ותלמידיו) תופסים שכל שאיפותיהם, גם הרוחניות והגבוהות, ניוזנות מדחפי הישרדות הגורמים לקנאות אנוכית ולחמדנות, מדחפים מיניים ומליכוי האגו. זוהי מהתכונות הבסיסיות ועמוקות של העכו"ם (לאו דווקא עכו"ם ממש, אלא הרעיונות והזרמים אותם מבטא המונח 'עכו"ם').

כך, לדוגמה, ניתן להסביר את אי האמון שנתנו חז"ל בצדקה הניתנת ע"י עכו"ם.

את מימרת ר' אליעזר בסוגייתנו, שישראל שתתם צדקה על מנת שיחיו בניו או שיזכה לעוה"ב - הרי הוא צדיק גמור, וגוי שעשה כן - חוטא. מסביר רש"י שם:

כאן בישראל וכאן בעובד כוכבים - ישראל דעתן לשמים בין יחיה בין לא יחיה אינו מהרהר אחר מדת הדין אבל עכו"ם אינו נותן אלא ע"מ כן ואם לאו מתחרט: (רש"י בבא בתרא י')

המניע היחיד של צדקת העכו"ם הוא ציפייה לתגמול, נפשי או רוחני. אין בו מושג של עשיית מעשה טוב וישר מצד היותו טוב וישר, אין הוא מצוי בעולם הערכים הנעשים לשמם.

כך ניתן גם להסביר את סדרת הדרשות התנאיות בסוגייתנו (י ע"ב) על הפסוק "צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת": כל הדוכרים שם, מלבד רבן יוחנן בן זכאי, הביעו חוסר אמון מוחלט בצדקת העכו"ם, והסבירו את מניעי העכו"ם לתרום צדקה כאינטרסים אנוכיים והישרדותיים.

לעומתם, תלמידי אברהם אבינו עליו השלום (מונח החופף באופן מסוים את המושג "ישראל"), ממשיכים לתת אמון ביכולת האנושית להגיע למגע ולאיחוד מלא עם רצון אלוקים, לתת אמון בשכל האנושי - משכן הנשמה, ורואים בחדרי התודעה החדשים שנתגלו זה עתה - חומרי גלם רבי עוצמה לכינון משכן ה' באדם.

צריך להדגיש ולהזכיר שחלק ניכר מכלל האמירות בהם עסקנו, ובפרט תיאורי השכר וההצלה מגיהנום - נאמרו על צדקה הניתנת ב"מתן בסתר" דייקא, צריך לנסות לברר מה מייחד את ה"מתן בסתר" מנתינת צדקה רגיל.

מתן בסתר

המימרה העוסקת בצדקה בה פתחנו היא הדרשה על הפסוק "מתן בסתר יכפה אף" (ט ע"ב). מאמירה זו וממקומות שונים בסוגיה נשמע שצדקה הניתנת בדרך של מתן בסתר, כלומר, באופן כזה שלא קיימת אינטראקציה בין הנותן למקבל - היא בעלת מעלות עליונות, ונבדלת מצדקה רגילה. בדף י ע"ב מחלק ר' יוחנן בין צדקה סתם למתן בסתר, ומסביר את כוחו המיוחד של מתן בסתר:

א"ר חייא בר אבא רבי יוחנן (רמי) כתיב (משלי יא, ד) לא יועיל הון ביום עברה וצדקה תציל ממות וכתיב (משלי י, ב) לא יועילו אוצרות רשע וצדקה תציל ממות שתי צדקות הללו למה אחת שמצילתו ממותה משונה ואחת

שמצילתו מדינה של גיהנם ואי זו היא שמצילתו מדינה של גיהנם ההוא
דכתיב ביה עברה דכתיב (צפניה א, טו) יום עברה היום ההוא ואי זו היא
שמצילתו ממיתה משונה נותנה ואינו יודע למי נותנה נוטלה ואינו יודע ממי
נוטלה נותנה ואינו יודע למי נותנה.

(בבלי בבא בתרא י ע"ב)

ר' יוחנן מחלק בין שני פסוקים במשלי בהם נאמר "צדקה תציל ממוות", ודורש
שהכפילות הזו נצרכת כיוון שפסוק אחד בא ללמד על מעלת הצדקה כמצילה את
האדם מגיהנום, ואילו השני בא ללמד על מעלת הצדקה כמצילה ממיתה משונה,
ומוסיף: איזו צדקה מצילה ממיתה משונה? מתן בסתר דווקא, "ליתב לארנקי של
צדקה". דרשה זו לא נותנת טעם לעליונות של צדקה בסתר על פני צדקה רגילה.
על כך עומדים התוספות:

ואיזו שמצלת ממיתה משונה נותנה ואינו יודע למי נותנה. וא"ת אדרבה זאת
שהיא מצוה רבה היה לה להציל מדינה של גיהנם שהוא רע ביותר ואומר ר"י
דרוב דברים אין עומדין לאדם בעולם הזה אלא לאחר מיתה ובעולם הזה אין
עומדין לאדם אלא מצות גדולות כדתנן (קדושין דף לט): אלו דברים שאדם
אוכל מפירותיו בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא לכך קאמר דאפילו
ממיתה משונה דהוי בעולם הזה מצלת:

(תוספות בבא בתרא י.)

התוספות מבארים כי מעלתו היתירה של ה'מתן בסתר' היא היותו כלול בקטגוריה
של 'מצווה רבה', ומשום כך השכר שמקנה מתן בסתר מתממש כבר בעולם הזה,
בניגוד לרוב המצוות ששכרן ניתן בעולם הבא ובכללן צדקה רגילה. זכות ה'מתן
בסתר' עומדת לרשות האדם בעולם הזה ומצילה אותו ממיתה משונה, ולא רק
מגיהנום בעולם הבא. תלמידי אברהם אבינו במשנה במסכת אבות מתוארים
באותו האופן: "אוכלין בעולם הזה, ונוחלין לעולם הבא". בחידושיו לאגדות
הש"ס, מבאר המהר"ל על סוגייתנו את תירוצו של המלך היהודי מונבז למתרעמים
על בזבוז אוצרותיו לצדקה (יא): - "אמר להם: אבותי גנזו למטה ואני גנזתי

למעלה שנאמר אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף אבותי גנזו במקום שהיד שולטת בו ואני גנזתי במקום שאין היד שולטת בו". וזה לשון המהר"ל:

"והצדקה היא במקום שאין היד שולטת" - בזה תבין ממה שאמרנו לפני זה כי הצדקה מצלת מן המיתה משונה והיינו שאין הידיים שולטים בו, והצדקה בפרט יש לה פירות, ודבר זה תבין בפרט ממה שנתבאר למעלה אצל ר' דברים האדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעוה"ב. (חידושי אגדות למהר"ל, שם)

המהר"ל מבאר מהי מהות "מצווה רבה" - "אוכל בעולם הזה והקרן קיימת לעוה"ב" - השכר הניתן למתן צדקה בסתר הוא נבדל, "במקום שאין היד שולטת", ולכן, בזכות העובדה ששכרה של מצווה זו נבדל - אין למזיקים נגיעה בו, ומכוח שכר המצווה האדם נשמר מסכנות.

סתר' כגילוי פני שכינה

הפרק החמישי במשניות מסכת שקלים עוסק בתפקידים שונים שהיו נושאים כוהנים ולויים במקדש. המשנה האחרונה בפרק עוסקת ב'לשכת החשאים', בה פעלה מגבית לטובת עניי ירושלים, שתפקדה כ'מתן בסתר':

שתי לשכות היו במקדש. אחת לשכת חשאים. ואחת לשכת הכלים. לשכת חשאים. יראי חטא נותנים לתוכה בחשאי. ועניים בני טובים מתפרנסים מתוכה בחשאי. לשכת הכלים. כל מי שהוא מתנדב כלי. זורקו לתוכה. ואחד לשלשים יום גזברין פותחין אותה. וכל כלי שמצאו בו צורך לבדק הבית מניחין אותו והשאר נמכרין בדמיהן ונופלין ללשכת בדק הבית: (משנה שקלים ה,ו)

תוספות יו"ט עומד על מקורה הלשוני של המילה "חשאים":

לשכת חשאים. פי' הר"ב שהיו נותנים בסתר וכו' וכדמתרגמינן "קול דממה דקה" (מלכים א' י"ט): "קל דמשבחין בחשאי".

כלומר, עניין השם "לשכת חשאים" הוא הנתינה בסתר הנעשית בחשאי, והביטוי נזכר בתרגום לארמית של הפסוק "קול דממה דקה" המובא בספר מלכים א פרק ט. הפסוק מופיע בפרק העוסק בהתגלות ה' לאליהו הנביא בהר חורב, כזכור, אליהו ברח למדבר לאחר ששמע שאיזבל מבקשת להרוג אותו על שחולל את המופת בהר הכרמל. הוא הלך להר חורב ארבעים יום וארבעים לילה מכוח אכילה ניסית שאכל, ושם זכה לגילוי אלוקי במדרגה גבוהה ביותר:

(ט) ויבא־שם אליהמַערה וילן שם והנה דברה אליו ויאמר לו מהלך פה אליהו: (י) ויאמר קנא קנאתי לה אלהי צבאות כיעזבו בריתך בני ישראל את מזבחתיך הרסו ואתנביאיך הרגו בחרב ואותר אני לבדי ויבקשו אתנפשי לקחתה: (יא) ויאמר צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עבר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה' ואחר הרוח רעש לא ברעש ה': (יב) ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה:
(מלכים א' ט)

ה' מודיע לאליהו שהוא עומד לחזות בו עצמו עובר לנגד עיניו. הוא מסביר לאליהו שתחילה יחוה רוח עוברת, אך הרוח אינה "רוח ה'", לא היא ההתגלות. לאחר מכן יחוה אליהו רעש עוצמתי, ולאחר מכן אש; אך הרעש אינו "רעש ה'", ואף האש אינה "אש ה'". לאחר שלושה שלבים אלו, ישמע אליהו את הגילוי האמיתי, הגבוה ביותר: "קול דממה דקה", קול חשאי וחרשי, הנשמע כמו לחש. המלבי"ם מבאר כי דווקא קול זה מבטא את גילוי ה':

ויאמר צא וכו', חוץ ממ"ש האלהיים כי ראה בזה המראה הגדולה שראה יחזקאל, שראה רוח סערה ענן גדול ואש מתלקחת, שהם שלשה קליפות הסובבות את האגוז והפרי, וכן ראה אליהו רוח, ורעש הענן, והאש, וראה שה' לא נמצא בס, כי הם מחיצות ומסכים בין הקדש, ומהם תצא הרעה, ואחרי האש ראה קול דממה דקה שהוא הנוגה הדקה ומתוכה כעין החשמל, חש ממלל, הדובר בלחש, שהוא הקול והדממה, ור"ל קול ודממה החשמל, ודקה שהוא הנוגה, אולם כפי הנגלה הראה לו כי במחנה רוח ורעש ואש אין ה' בס רק בקול דממה.
(מלבי"ם שם)

הרעש, האש והרוח הגרנדיוזיים אותם חווה אליהו, הם מסכים, מחיצות המסתירות מהאדם את גילוי הקודש. ה' לא מתגלה בהם אלא הם מהווים מחסום, הסחה המונעת מהאדם לגשת לגילוי אלוקים הגבוה והעליון בשקט, בדיבור הנסתר, באורח שקט וחרישי. רש"י משווה בין "קול דממה דקה" לחזיון נבואי דומה במקרא: קול דממה דקה. (תרגום:) קל דמשבחין בחשאי, אבל בנביאי אומות העולם אומר (איוב ד טז): "דממה וקול אשמע": רש"י משווה בין "קול דממה דקה" ששמע אליהו, לבין "דממה וקול", התגלות דומה שתוארה בספר איוב, אותה חווה אליפז התימני, אחד משלושת רעי איוב:

(יג) בשעפים מחזינות לילה בנפל תרדמה על-אנשים: (יד) פחד קראני ורעדה ורב עצמותי הפחיד: (טו) ורוח על-פני יחלף תסמר שערתי בשרי: (טז) יעמד ולא-אכיר מראהו תמונה לנגד עיני דממה וקול אשמע:

(איוב ד)

ישנם מאפיינים דומים בין הפרשיות, כמו דיווחו של אליפז על רוח שחלפה על פניו והדמיון הלשוני בין "דממה דקה" ל"דממה וקול". אעפ"כ, רש"י עומד על השוני ביניהם, ותולה אותו בכך שאלפז התימני היה נביא מאומות העולם ולא נביא ישראלי, ולכן לא עמד במדרגה של אליהו ולא זכה לשמוע את קולה של הדממה הדקה כמו אליהו אלא צליל מעורבב ורועש יותר, דממה וקול המשמשים בערבוביה, "קול הבא מתוך הדממה". המלבי"ם על הפסוק באיוב מסביר אף הוא את ה"דממה וקול" כ"דממה וקול ביחד", וממעיט בערכם הפחות מ"קול דממה דקה", ואת חזיון אליפז בכללותו מתאר כ"ציור של חולשת ההשגה".

אם כן, ניתן להסביר שהשם "לשכת החשאים", לשכת הנתינה בסתר, רומז, כפי שהזכירו פרשני המשנה, לאותה התגלות אלוקית ייחודית, בה מתגלה הקב"ה בצורה העליונה ביותר, והחשאיית והאלמוניות החרישית שבפרקטיקה של "מתן בסתר" אולי עומדות בקשרים עם אותה ההתגלות האלוקית בקול דממה שקט ונסתר הממוענת לעם ישראל ולנביאיו, וזרה לאומות העולם (בדומה למצוות צדקה, כפי שהשתקף בסוגייתנו במסכת בבא בתרא). כך מסביר המהר"ל בחידושו

על אגדות הש"ס את מימרת ר' יוחנן, המחלקת בין צדקה סתם למתן בסתר, אותה הבאנו:

ומ"מ חילוק יש, שאין הצדקה המצלת ממיתה משונה רק הצדקה שהיא בסתר, שכיוון שהוא נותן צדקה בסתר יש לו דביקות בה יתברך במדרגה שהוא בסתר עליון, ואז נאמר עליו יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן כי הוא יצילך מפח יקוש וכו', אבל כל צדקה מצלת מדינה של גיהנום, כי הצדקה היא חיים כמו שהתבאר, ואילו הגיהנום הוא המיתה, ויש להבין את זה. (חידוש אגדות למהר"ל, שם)

נתינת הצדקה בסתר מקשרת את האדם עם מדרגת הגילוי הגבוהה והנסתרת של "יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן". סגולתה המיוחדת של הנתינה בסתר, שלא מוגבלת לעולם הבא, העליון והנבדל, אלא ממש מטפטפת ו"גולשת" גם לעולמנו ומצילה את היהודי ממיתה משונה (הצלה ממנה נהנים תלמידי אברהם אבינו כמתואר במשנה), נובעת מאותה הבחינה הנסתרת והדוממת, שבזכות חשאייתה, אין למזיקים וכוחות ארציים השוכנים רק בעולמנו הרועש והסוער נגיעה בה, ולכן היא מסוגלת להשפיע גם בארציות, על ישראל, להם יש קשרים ודרכי גישה אל אותה ספירה נבדלת.

לסיכום: עפ"י התוספות על סוגיין, מתן בסתר הוא "מצווה רבה", מצווה שהשכר על קיומה בא לידי ביטוי בעולם הזה ובעולם הבא (בדומה לתלמידי אברהם). המהר"ל על סוגיין נימק את העובדה שרק מתן בסתר מציל ממיתה כיוון שהנותן צדקה בסתר זוכה למדרגת "יושב בסתר עליון", המוסיפה חיים בעוה"ז, ובזכותה זכה מתן בסתר למעמד של "מצווה רבה" (בדומה לפירוש התוס'). במשנה בפאה מוזכרת הלשכה בה התבצע מתן בסתר. שמה הוא "לשכת החשאיין"; מקורו הלשוני של השם הוא בתרגום של הפסוק "קול דממה דקה", המציין גילוי אלוקי גבוה הבולט בשקט ובחרישיות שלו; גילוי הייחודי לנביאי ישראל וזר לנביאי עכו"ם. על טיב קשריו הייחודיים של עם ישראל עם ה"סתר" (המתבטא, כאמור, במתן בסתר), ועל כינונה ועיצובה של הנשמה הישראלית ע"י האבות בכלל

ואברהם ותלמידיו בפרט, עמדו גדולי החסידות, בדרכם היונקת מתורת הנסתר. בפרק הבא נביא מכתבי האדמו"ר הזקן ור' נחמן מברסלב.

שאיפתו הנסתרת של הישראלי אל האין

ר' שניאור זלמן מלאדי שאף להגדיר את התכונות הנפשיות המשותפות לכלל ישראל, על דרגותיו השונות, ולמצוא דרך בעבודת ה' בה יוכל כל יהודי באשר הוא להגיע לקיום תרי"ג מצוות התורה בשלמות. חיבורו העיקרי, "ספר של בינונים", פרס בפני המון העם את תפיסתה של החסידות על תבנית הנפש המשותפת לכל צאצאיו של יעקב אבינו; בתחילת הספר הציג בעל התניא דרך בעבודת ה' המבוססת על התבוננות שכלית, והמלכת המוח על הלב. בפרק י"ח, מתברר כי הדרך הזו לא קרובה לכל אדם, וכי ישנם אנשים שדעתם קצרה ולא ישיגו אותה,⁷ ולכן, בפרק י"ח ובכמה מן הפרקים הבאים, פורס האדמו"ר הזקן שיטה שונה לחלוטין לעבודת ה', שיטה שאינה מתבססת על כישרון שכלי השונה מאדם לאדם, אלא על רגש אהבה המסתתר בנפש אדם מישראל:

כי אף מי שדעתו קצרה בידיעת ה', ואין לו לב להבין בגדולת אין סוף ברוך הוא, להוליד ממנה דחילו ורחימו אפילו במוחו ותבונתו לבד, אף על פי כן קרוב אליו הדבר מאד לשמור ולעשות כל מצוות התורה, ותלמוד תורה כנגד כולן, בפיו ובלבבו ממש מעומקא דליבא באמת לאמיתו בדחילו ורחימו, שהיא אהבה מסותרת שבלב כללות ישראל, שהיא ירושה לנו מאבותינו. (ספר התניא פרק יח)

כוח אהבה פנימי זה מכונה "אהבה מסותרת", והוא עובר בתורשה, מהורים לצאצאים, ירושה מהאבות. התניא מבאר עפ"י המדרש כי האבות עמלו קשות לתקן את נפשם ולהתקרב לקב"ה, עד שזכו למעלה של "מרכבה לשכינה".⁸

⁷ בדברינו התבססנו על ביאור "המאור שבתורה" על ספר התניא, עמ' 254-258.

⁸ בראשית רבה פרק מ"ז, ו

עבודתם שינתה כליל את מהותם וטבעם, והפכה אותם לסוג חדש של בריאה. השינוי היה כל כך מהותי, עד שהאבות יצרו מין חדש ונפרד של אדם, וכמו מין ביולוגי נפרד, המתרבה ומוריש את סיווגו הביולוגי לכל אחד צאצאיו, ולכן האבות מורשים את תכונותיהם הרוחניות הנפרדות לצאצאיהם, עד אלינו:

העניין, כי האבות הן הן המרכבה, ועל כן זכו להמשיך נפש רוח ונשמה לבניהם אחריהם עד עולם מעשר ספירות דקדושה שבארבע עולמות, אצילות בריאה יצירה עשייה, לכל אחד ואחד כפי מדרגתו וכפי מעשיו.
(שם)

תכונה זו שייכת גם במושעי ישראל, ובעמי ארצות להם אין כלל השגה שכלית באלוקות אלא אמונה קלושה ובסיסית בקיום הבורא. זאת, כיוון שמקור התכונה הזו אינו בהיגיון השכלי אלא בבחינת ה"חכמה" בנפש - הנקודה הראשונית והבסיסית של הקיום ממנה מתפתח הרציונל. לכן, גם באנשים דלי אינטליגנציה מקנן כוח זה. . בפרק י"ט ב"ספר של בינונים", מבואר מהי פעולתו של הכוח הזה בנפש:

ולתוספת ביאור, צריך לבאר היטב מה שכתוב (משלי כ כז): "נר ה' נשמת אדם". פירוש, שישראל הקרויים אדם, נשמתם היא למשל כאור הנר, שמתנענע תמיד למעלה בטבעו: מפני שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו למעלה... אף שעל ידי זה יכבה ולא יאיר כלום למטה, וגם למעלה בשרשו יתבטל אורו במציאות בשרשו, אף על פי כן בכך הוא חפץ בטבעו. כך נשמת האדם, וכן בחינות רוח ונפש, חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה, בה' חי החיים ברוך הוא. הגם שתהיה אין ואפס ותבטל שם במציאות לגמרי...
(ספר התניא פרק יט)

מעבר לרצון השכלי, בוער רצון עז בנפש להתעלות מעל הקיום שלה עצמה ולדלג מעל לכל מוחשיות, עד להתפוגגות ואיחוד מלא עם הבחינה האלוקית הנסתרת השוכנת בהיעדר הנוכחות והרעש; להתעלות לנקודת האין שמעל ל"חכמה",

ההופעה הראשונית של קיום ובריאה. אהבה עיוורת זו, שנמשלה לכוח הגורם ללהבת הנר לעלות מעלה, להתנתק מפתילת הנר ולהתפוגג בחלל האוויר, נמצאת בלב כל איש ישראלי; אך הכוחות האחרים בנפש, בעלי הנוכחות והסוערים יותר, מסתירים לרוב את רגש האהבה הנסתר. על פי הדרך אותה מציע האדה"ז, על היהודי לגלות ולעורר את אותו כוח, הנמצא בכל נפש, "כי קרוב אליך הדבר מאוד", ובעזרתו לגבור על חולשותיו ולהגיע לחיים מלאים של עבודת ה'. הביטוי המעשי של כוח אהבה זה, אותו מזהה האדה"ז גם בפושעי ישראל, הוא הנכונות של יהודים רבים למסור את נפשם ברגעי קיצון ולמות על קידוש ה', ובלבד שלא לעבוד עבודה זרה, שהוא אב לכל החטאים. ולכן, אפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב, וסובלים עינויים קשים שלא לכפור בה' אחד, ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה'.

בסוגיינתנו (:), באמצע רצף ארוך של אמירות העוסקות בצדקה, מופיע תיאור של יוסף בריה דר' יהושע, שחוה עלייה זמנית לעולם הבא, ודיווח לאביו שהעולם הבא הפוך מהעולם הזה, וכן תיאר את מעמדם המיוחד של "הרוגי מלכות" על קידוש ה' בעולם הבא: ושמעתי שהיו אומרים הרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן המהר"ל, בחידושי האגדות על סוגיינתנו, מבאר אמרה זו :

ושמעתי מי שבא וכו', אלו שני דברים כמו עניין אחד הם, וזה כי הרוגי מלכות במה שביטלו גופם על קדושת השם ובשביל מצוותיו ומסרו גופם בשביל קידוש שמו, בזה נראה שהם מסולקים לגמרי מן הגוף וזוכים לעולם הבא הנבדל.

(חידושי אגדות למהר"ל, שם)

ניתן לומר (בהיסוס מה) בעקבות דברי התניא והמהר"ל, שהצד השווה בין נותן הצדקה למוסר נפשו על קידוש ה', הוא הביטוי שהקשר לעולם ההסתר מקבל בשניהם. הצד השונה ביניהם הוא העובדה שהמת על קידוש ה' מוותר על חיי העולם הזה לטובת היבדלות ממנו, ואילו הצדקה נכללת עם המצוות שאת שכתן האדם אוכל בעולם הזה. כפי שביאר המהר"ל, נתינת צדקה בסתר פותחת שערים

לשפע וברכה לרדת מעולם ההסתר וההעדר לעולם הארצי הזה, ובמושגי התניא - נתינת צדקה "מרגיעה" את רצון הנשמה להיפרד מהעולם ולהיכלל בעולם הסתר, ומרווה אותה בברכה היורדת ממנו ארצה.

בתורה רנ"ב בליקוטי מוהר"ן, מתאר ר' נחמן את הצדקה כביטוי של מסירות נפש, שבעקבותיו זוכה האדם להצלה מההקרבה הכלולה במסירות עצמה:

כְּשֵׁי אֶחָדוֹת בֵּין הַצְדִּיקִים, אֵין הַצְדָּקָה מְזַקֶּת, פִּי עַל פִּי הַטָּבֵעַ קְשֵׁנוֹתָיִן
צְדָקָה, נְחָסֵר מֵאֲתוֹ מֵהַ שְׁנֵתוֹ, אֲכַל עַל־יְדֵי הָאֶחָדוֹת שֶׁבֵּין הַצְדִּיקִים יוֹכֵל לְתוֹן
צְדָקָה וְלֹא יִחְסֵר כְּלָל. וְכֵן עַל־יְדֵי זֶה יְכוּלִים שְׂיִהְיֶה לְהַאֲדָם מְסִירַת נַפְשׁ
בְּאֵמֶת, וְאֵף עַל פִּי כֵן לֹא יִזִּיק לוֹ, וְיִשְׁאַר בְּחַיִּים:
(ליקוטי מוהר"ן קמא רנ"ב)

לסיכום, התניא סובר כי אבות האומה עמלו קשות על תיקון נפשם, ובעקבות עבודתם המאומצת נשמת יעקב אבינו השתנתה כליל והוא נהפך למין חדש של קיום אנושי רוחני. את תכונותיו הייחודיות הוא מוריש לצאצאיו עד עולם. כוח בנפש אותו ירשנו כתוצאה מעבודתם הוא "האהבה המסותרת", רצון עיוור וחזק להתקשר לאין, לבחינה הנסתרת באלוקות. האהבה המסותרת נוטה להתגלות בפרץ של מסירות נפש, בעת שהאדם עומד בפני ניסיון של עבודה זרה, ומוסר את נפשו על קידוש ה'. קידוש ה' במוות מוזכר גם בסוגייתנו, וכתב המהר"ל שהמקדש את ה' זוכה לעולם הבא נבדל ומיוחד בדומה לנותן הצדקה, אך בניגוד לנותן הצדקה, הוא אינו זוכה להשפעת ברכה אל תוך חייו הארציים אלא רק בעולם הבא. צריך לברר מהו טיב העבודה בה עמלו האבות כדי לשנות את טבעם, ומתוך כך לשאול מה בין "ישראל" - ברייה שהיא תוצאה רוחנית שלמה של עבודת האבות - לבין "תלמידי אברהם אבינו", הגויים והיהודים השואפים לקחת חלק בתיקון המידות בו עסק אברהם. תורה ב' בליקוטי מוהר"ן, העוסקת גם בצדקה, מבארת נושאים אלו.

צדקה – ההרמוניה בין חסד לדין ובין אברהם ליצחק

תורה ב' של ליקוטי מוהר"ן, "אמור אל הכהנים", עוסקת בעיקר בתפילה. ר' נחמן מבאר כיצד התפילה היא האמצעי דרכו עם ישראל, בעזרת משיח ה', יקבל רוח חיים, עזרה משמים איתה ינצח את אויביו. בזכות תפקידה של התפילה במלחמה מכנה ר' נחמן את התפילה ה"חרב" בה ילחם המשיח:

כִּי עָקַר כְּלֵי זֵינוּ שֶׁל מְשִׁיחַ הוּא הַתְּפִלָּה, שֶׁהוּא בְּחִינַת חֹטֵם, כְּמוֹ שֶׁכְּתוּב (ישעיהו מח): וְתַהֲלִיתִי אֶחָטָם לָךְ; וּמִשָּׁם עָקַר חַיּוּתוֹ, וְכָל מַלְחָמָתוֹ שֶׁיַּעֲשֶׂה וְכָל הַקְּבִישוֹת שֶׁיִּקְבֹּשׁ – הֵלֵל מִשָּׁם.

(ליקוטי מוהר"ן קמא, ב)

אולם על מנת לזכות לקבל רוח חיים בעזרת התפילה, על המשיח להיות במצב נפשי מאוזן, וכן להיות כשיר להשתמש בכוח החזק אותו הוא עתיד לקבל במידה ובאיוון. איוון זה נקרא "מידת המשפט":

וּמִי שֶׁזָּכָה לְחָרֵב הַזֶּה, צָרִיף לִידַע אִיךָ לְלַחֵם עִם הַחָרֵב, שֶׁלֹּא יִטָּה אוֹתָהּ לְיָמִין אוֹ לְשִׁמְאל, וְשִׁיָּהּא קוֹלַע אֶל הַשַּׁעֲרָה וְלֹא יִחַטֵּא: וְזֶה אֵי אֶפְשָׁר אֲלֵא עַל־יְדֵי בְּחִינַת מִשְׁפָּט, כִּי מִשְׁפָּט הוּא עֲמוּדָא דְאֶמְצָעוּתָא, הֵינּוּ שֶׁקוֹלַע עִם כְּלֵי זֵינוּ אֶל הַמָּקוֹם הַצָּרִיף, וְאֵינוּ מִטָּה לְיָמִין וְלֹא לְשִׁמְאל אֲלֵא לְאֶמְצָע. וְזֶה בְּחִינַת (תהלים קיב): וְכִלְכַּל דְּבָרָיו בְּמִשְׁפָּט.

(שם)

מידת המשפט מכונה "עמודא דאמציעתא", העמוד האמצעי שבין המידות. הכינוי מצביע על אופייה של המידה - איוון והרמוניה בין הכוחות השונים. בספירות הקבלה, מידת ה"חסד" מבטאת השפעה ורוחב לב, ואילו "גבורה" - דקדוק והגבלה. האיוון ביניהם מייצג את ספירת "תפארת", איוון הנובע ממידת המשפט, המכילה את הכוחות המתנגשים בכפיפה אחת. ספירות "חסד", "גבורה" ו"תפארת" מייצגות את שלושת האבות, אברהם - חסד, יצחק - גבורה ויעקב - תפארת. ממשיך ומבאר ר' נחמן כי את מידת המשפט קונה המשיח מיעקב אבינו:

ובשָׁבִיל זֶה קָבַל יוֹסֵף אֶת הַבְּכוֹרָה דִּינָקָא מֵיעֶקֶב, כְּמוֹ שְׁכָתוּב (בראשית מח):
וְאֲנִי נָתַתִּי לְךָ וְכוּ' – אֲנִי דִינָקָא, שֶׁהוּא בְּחֵינַת מְשֻׁפֵּט יוֹסֵף
(שם)

אותו ר' נחמן מזהה עם המשיח, קיבל את ההרמוניה הנחוצה מאביו יעקב, שכפי שראינו, הוא האיזון בין מידות החסד והגבורה של אברהם ויצחק. מכוחה של הרמוניה זו מקבל המשיח, מלך ישראל, את כוחו.

כיצד מגיע אדם להרמוניה לה זכה יעקב, למידת המשפט? על ידי נתינת צדקה:

וְעַל יְדֵי מָה זֹכֵה לְבְּחֵינַת מְשֻׁפֵּט? – עַל יְדֵי צְדָקָה, שְׁעַל יְדֵי צְדָקָה אוֹתִיזִין
בְּמִדַּת הַמְשֻׁפֵּט, כְּמוֹ שְׁכָתוּב (דברים לג): צְדָקַת ה' עֲשֵׂה וּמְשֻׁפָּטִיו, וְכִמוֹ
שְׁכָתוּב (תהלים צט): מְשֻׁפֵּט וְצְדָקָה בְּיַעֲקֹב וְכוּ', כִּי צְדָקָה הוּא עַל יְדֵי מְשֻׁפֵּט,
כְּמוֹ שְׁכָתוּב (שם עה): אֱלֹהִים שׁוֹפֵט, זֶה יִשְׁפִּיל וְזֶה יָרִים – שְׁמוֹרִישׁ לְזֶה,
וּמַעֲשִׂיר לְזֶה; וּכְשֶׁנּוֹתֵן צְדָקָה הוּא בְּבְחֵינַת זֶה יִשְׁפִּיל, שְׁמַחֲסֵר מְמוֹנוֹ,
וּבְבְחֵינַת וְזֶה יָרִים, שְׁמַעֲשִׂיר לְעַנִּי. נִמְצָא, שְׁאוּחֵז עַל יְדֵי זֶה בְּמִדַּת מְשֻׁפֵּט.
וּבְשָׁבִיל זֶה צְרִיךְ לְהַפְרִישׁ צְדָקָה קִדְּם הַתְּפִלָּה.
(שם)

נתינת הצדקה היא מעשה המבטא את האיזון בין עבודת ה' של אברהם - בחסד, לזו של יצחק - בגבורה. על ידי כך שהאדם כביכול משפיל את עצמו ומעשיר את העני, הוא יוצר איזון מדויק בין חסד העולה על גדותיו, המטשטש את הגבולות החברתיים, ועשוי אף לרושש את הנותן, לבין הגבורה המצמצמת התפשטות וזרימת שפע; צדקה משווה בין הנותן למקבל, ויוצרת איזון חברתי.

ר' נחמן מתאר את כינון הישראליות על ידי האבות כשילוב החסד המשפיע אותו מייצג אברהם, עם הגבורה המצמצמת והמגבילה אותה מייצג יצחק. במעשה הצדקה היוצר מצב מאוזן ושלם נוצרת נשמת ישראל, ונטוו קשרים ייחודיים בין הנשמה הנותנת לבין גילוי ההסתר הגבוה באלוקות. במעשה של מתן בסתר מקבל היהודי רוח חיים על ידי התקשרות לבחינות גבוהות אלו, ורוח חיים זו מצילה אותו מהמוות הכרוך בשאיפתו להתפוגג ולהתכלל באינסוף. לאור האמור בספר התניא

(עפ"י המדרש), נשמת ישראל היא, לפחות בחלק מתכונותיה, פרויקט אנושי בו השתתפו האבות עצמם. ניתן לומר, אם כן, שתלמידי אברהם אבינו, יהודים ולא יהודים, מקבלים השראה מ"מיזם" רוחני זה, וצועדים בעקבותיו. בשונה מעולם ההלכה, בו הגדרת היהודי היא ריאלית ומוצקה כסלע ואליה קשור ענן מטאפיזי-מיסטי מרוחק, מידות הנפש דומות לים סוער, העלול להתפשט ולסגת, לסעור ולשקוט; אדם המוגדר "יהודי" הלכתי-גנטית אינו בהכרח "יהודי" נפשית-תודעתית. יהודי עלול לאבד את "יהדותו" הנפשית על ידי קלקול מידות, אך גם לקנות אותה מחדש, ואף גוי יכול להידבק בה במידה מסוימת במישור זה. על ידי עבודת מידות מאומצת, שצדקה היא מרכיב מרכזי בה, והתנגדות נחרצת לאותו פסימיזם מיואש וציני הסוער והגועש ביצריו - מידות בלעם הרשע - יזכה האדם לגילוי פני אלוקים חיים.