

שלומי חלוצי

"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו"

א. הקדמה

1. הפירוד שגרם לעבדות
2. אחדות ההנאה – התיקון
- ב. משה ואהרן – שיטות שונות של פדגוגיה
 1. "מקוצר רוח" – של מי?
 2. נבואת משה כאספקלריא המaira
 3. עמיותו של אהרן
 4. שירת משה ושירת מרים
 5. חטא העגל
 6. עניין המשווה ופרשנות מרים
 7. חטא "מי מריביה", האומנם?
פרשנויותיהם של הראשונים
 - פרשנות חדשה לסיפור – חטא אל מול חוסר התאמה
 - "וירע למשה בעבורם"
 - חטאו של אהרן
 8. פינחס הוא אליו
- ג. "ושמואל בקראי שמו" – השילוב הראי
- ד. חתימה

א. הקדמה

1. הפירוד שגרם לעבדות

בפרשת שמוט מתווארת תחילת ההתגשות של החזון שנראה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים (בראשית טו, יג) : "ידעו תדע כי גור יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע

מאות שנה". הרמח"ל בספרו "דעת תבונות"¹ מסביר שהקב"ה מנהיג את עולמו בשתי צורות הנהגה שונות. האחת קרואה "הנהגת המשפט", דהיינו, הנהגה המתבססת על יחסים של שכר ועונש. השנייה קרואה "הנהגת הייחוד", דהיינו, הנהגה החורגת לעתים מכללי השכר ועונש הנראים לעינינו, ומתאפיינת בשוקלים - להיימם הקשורים בהכוונת ההיסטוריה אל היעדים הרצויים.

כל אדם המתבונן בפרשיות יוסף ואחיו נוכח לראות כיצד - להים מסבב את גלויה של משפחת יעקב על פי המודל של "הנהגת הייחוד". שנאת האחים את יוסף גורמת למכירתו מצרים שם לאחר תלאות רבות הוא נעשה למלך מצרים. הרעב השורר בארץ בענוי מאלץ את האחים לשבור אוכל מישוף, ולאחר שישראל מתודע לאחיו משפחת יעקב חוזרת להתחדש, ומשתקעת במצרים. מעבר להנהגה ההיסטורית המכובנת תחילה זה, ניתן למצוא במכירת יוסף ובגולות מצרים יחסים של שכר ועונש. גנות מצרים על הסבל הכרוך בה אינם מנוטקים לוגית מסיפור מכירת יוסף.

משפחת יעקב לא התאפיינה באחדות יתרה עוד משחר היווצרותה. ניצני הניתוק והפירוד החלו להיראות עוד טרם היוולדם של כל השבטים. פשטי הפסוקים מצבעים על מתח עצום בין אimotoתינו רחל ולאה, על הדומיננטיות במשפחת יעקב, או במילים אחרות: מי האם שתזכה להביא יותר ילדים. שיאו של המתה מצוי בפרשת הדודאים (בראשית ל, טו), שם לאה מתבטאת בחריפות נגד רחל אחותה במילים טענות מאד:

המעט קחטך את אישיך ולקחת גם את זודאי בני!!

התסכול האופף את לאה בעקבות היחס המועדף שרוחש יעקב לרחל, מתבטא במילים חמורות אלה. רחל באותה הזדמנויות מוותרת על משכבה עם יעקב בתמורה לדודאים, וחוז'ל מבקרים אותה על כך שעשתה "סchorה" במשמעותו של הצדיק, ומסבירים כי זאת הסיבה לכך שרחל לא נקברה לצד יעקב (בראשית רבה עב, ๕).

כל פרשת הולדת בניו של יעקב רויה בתחרות בין האמהות. כאשר רחל רואה שהיא לא يولדת היא לוקחת את בלחה שפהיתה כדי לא לפגר אחרי אחותה. אותה תופעה כאשר לאה רואה שנולדו לרחל שני ילדים, זאת למורות שללאה כבר יש ארבעה בניים ואותנטיים מייעקב! לאה מביאה לע יעקב את זלפה ומולידה ממנה שני ילדים. השמות שלאה ורחל נונთות לילדיהם מוכחים חד משמעות את המתה האידיר בין האימהות, את התסכולים ואת החרדות שלהן:

ראובן (בראשית כט, לב) : "כי ראה ה' בעני כי עתהiah בניי אישוי".

שמעון (שם שם, לג) : "כי שמע ה' כי שנואה אנכי".

לווי (שם שם, לד) : "עתה הפעם ילוח אישוי אליו".

דנֵן (שם, לו) : "דנֵן - להים וגם שמע בקהל".

¹ עיקרון זה חווז את כל הספר. עיין לדוגמה סימן קלח, כס, הרבה חיים פרידלנדר מהדורה שנייה, בני ברק תש"ה.

יוסף (שם שם, כב) : "אָסָף - לְהִים אֶת חַרְפְּתֵי".

ומעל לכל השם **נפתלי** (שם שם, ח) :

נְפָתָלִי - לְהִים נְפָתָלִי עִם אֲחֵי גָּמִילָתִי.

זהה על ידי שתי אגדות מפורסמות המתארות את ותרנותן של רחל ולאה אחת כלפי השניה :

1. סיפור ה"סימנים" המפורט המתאר כיצד רחל נונתת לאה את הסימנים המוסכמים בין לבני יעקב על מנת שאחותה לא תتبישי, מעשה הנוגד את האינטרסים האישיים שלה (מגילה ג, ב).

2. הולדת דינה כבת רך בעקבות תפילה של לאה לה'. לאה, על פי המדרש, רצתה שלרחל יהיו בניים לפחות כמספר הבנים של המשפחה (ברכות ס, א).

בדבריינו לא נרחב על היחס בין הרובד הפשטי לבין מדרשי חז"ל, אולם ברור שבממד הפשט היחסים במשפחה יעקב אינם תקינים.יחסים כאלה בין האימהות גוררים כמוובן מריבות בין הבנים עצם. עוד בטרם נעסק בספר יוסף ואחיו המצביע באופן הברור ביותר על המתח בין לאה לבני רחל, בין מלכות ישראל ויהודה, בין משיח בן יוסף למשיח בן דוד, נתבונן בתוכן ה"דיבבה" שמצויה יוסף על אחיו כפי שמתואר בילקוט שמעוני (וישב, רמז קמ – ד"ה יוסף בן שבע עשרה) :

אמר לו הקב"ה ליעוסף :

- אתה אמרת חסודים הם בני על אבר מן החיה, חיך שאפילו בשעת הקקללה אינו אלא בשחיטה, הדא הוא דעתיך: יישחטו שעיר עיזום.

- אתה אמרת מזוללים הם בני משפחתך וקוראים אותם עבדים, לפיכך נמכר יוסף לעבד.

- אתה אמרת תולמים הם ענייהם בבנות הארץ, חיך שאני מגרה לך את הדזוב: יותשא אשת אדוןנו.

התיאור העולה מדברי יוסף מצביע על יחס לא שוויוני בין האחים. בני לאה הרגישו שבמי השפחות רודדים ולכן זללו בהם. אולם מעבר לכך גם יוסף נענש. הדיווח שיוסף נוטנו לאביו על האחים מכונה בתורה "דיבבה" (בראשית לו, ב) :

ויבא יוסף את דברם רעה אל אביהם.

דברי יוסף אינם נובעים ממנייעים טהורים של תיקון החברה וכדומה, אלא ממנייעים פסולים. יוסף מנצל את קרבתו לאביו על מנת להזכיר את שמותם של האחים. המדרש מבקר את התנהגותו של יוסף על ידי יצירות שוו וווטואלי בין לבין ה' בו הוא מתיוזע לשלוות העונשים שנחתו עליו כנגד שלושת חלקי דיבתו – מידת כנגד מידת.

בעקבות הדיבת, היחס המועדף לו זוכה יוסף מאביו עקב היותו בנה של אהובתו ויוהרטו של יוסף שלא "שמר את הדבר" כאביו ומיהר לספר על חלומותיו לאחיו, האחים מתקנאים בו וזוממים להרוג אותו. הלגוג שרחשו בני לאה לבני השפחות "משתכלל" לשנהה עזה של בני לאה כלפי יוסף, שנאה שאף בני השפחות שותפים לה. רשי' (בראשית לו, ז – ד"ה נסעו מזה) בשם המדרש מתאר את התופעה בתמציתיות:

"ויאמר האיש נסעו מזה – הסיעו עצמן מן האחוּה."

חוסר האחוּה בין האחים שהתחפין בחולקה למעמדות, ובניסיונו השתלטות ודיכוי של קבוצה אחת על פני קבוצה אחרת, גורם בסופו של דבר לכך שכולם נהיו עבדים במצרים. המודל שהוא ייצגו האחים בהתנגדות היה שלטון החזק על החלש. אותו מודל בדיקן עומד בבסיס האידיאולוגיה המצרית באופן הרבה יותר קיצוני. המצריים הוכנים עם שלם לעם עבדים! היררכיה המצרית חרדה לתזוזותם של אזרחותם מבלי שייכלו לדמיון מציאות אחרת בה כל אינדיידואל חושב בחופשיות, ללא דיכוי שלטוני. דבר זה נוכל ללמידה מהשיח בין משה רבנו לדתן ואבירם שללא ספק דגלו בתרבות המצרית, ואף אחרי יציאת מצרים תמיד ניסו להדיח את העם לחזור לשם. וזאת טענת הזוג הנודע לפני משה אחר שהוכיח את הרשע: "למה תכה רעך" (שמות ב, יג-יד):

מי שמק לאיש שר ושפט علينا, הלהרגני אתה אמר כאשר הרגת את המצרי?

הגישה המצרית בוחלת בכל ניסיון לטעון טיעונים על סמך ערכיהם. כל היכולת של האדם להשפיע על חברו להימנע מעשה או לעשותו תיתכן רק אם הוא ממוקם בסולם ההיררכי מעלייו. אין שום לגיטימציה לטענות המבוססות על אידיאולוגיות, כיון שלאו – אין קיימות. רק אם אתה "שר" או "שופט" אכן קיבל את מרottaך, לא מתוך השפעה או שכנו, אלא מהתחרה הנובע מהדרגת הציבור. הקב"ה סיבב, שהוא עם שלקה בתחילת דרכו בהבדלי מעמדות, רצה את עונשו בטור עבד בכור ההיתוך המצרי המאופיין בהשקיית עולם היררכית.

2. אחיזות ההנאה – התיקון

"מידה כנגד מידת" הוא מושג שבדרך כלל מעלה אסוציאציה של נקנות. אדם עשה מעשה לא הגון וכידי להשיב לו כגמולו, הקב"ה, אשר מופיע בעולם גם כל קנא ונוקם, מעניש אותו באותו מישור בו הוא חטא. תפיסה כזו של העונש היא נכונה ברובד הפשטני ביותר אולם אם נאחז רק בה, אנו מציגים את ה-ל כמי שפועל באופן יلدוטי למדי בבחינת "קיבלת מה שמניע לך". ברובד יותר עמוק שיטת הענישה ב"מידה כנגד מידת" نوعה להפנמו של מסר חינוכי עבור החוטא. דזוקא בתוך העונש טמונה תמונה התיקון, כיון שהעונש גורם לאדם להבין את טעותו ולקבל על עצמו להבא להתנהג כיאות, התנהגות שבסופו של דבר טוביל לגאותו. בנידון דין אנו רואים שככל מטרתה של גלוות מצרים הייתה להחדיר בתודעת העם את חשיבות האחיזות. חוסר האחיזות גורם להבדלי מעמדות ובתבוננה הסופית לעבדות. תיקון

החתא מוצאת ביטויו באלטרנטיבת המנהיגותית שהקב"ה מעמיד לעם ישראל – משה ואחרן.

על פניו, אחרן היה המועמד היותר ראוי להנהגת העם בגל שלוש סיבות מרכזיות:

1. אחרן מבוגר ממשה בשלוש שנים.
2. אחרן היה שותף לסלב עמו במצרים וחווה יחד איתם את ההשפלה ואת העוני, לעומת משה שבזמן שהותו הקצרה במצרים טרם ברח למدين התגורר בבית פרעה.
3. משה מתואר בתורה כ"כבד פה וכבד לשונן" (שמות ז, י). מגבלה זו עשויה להפריע לו בתקורתם עם העם.

בכל זאת כי מבטיח למשה שכasher אחרן ישמע על בשורת השליהות שלו תגובתו תהיה (שם שם, יד): **"וּרְאֵךְ וְשָׁמַחְ בְּלֹבּוּ"**. לעיתים הכתוב מקדים את משה לאחרן (שמות ז, יג): **"וַיַּדְבֵּר הָיִלְלָה אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וַיַּצְמַח אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל..."**, ועתים מקדים את אהרן למשה (שם שם, כו): **"הִוָּא אַהֲרֹן וְמֹשֶׁה אֲשֶׁר אָמַר הָיִלְלָה לְהַמְּחַזֵּיאוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל..."**.

רש"י (על אמר) כתוב:

יש מקומות שמקדים אהרן למשה ויש מקומות שמקדים משה לאחרן לומר
לך ששלוקין כאחד.

הפסוקים מעידים על קשרים חמימים בין שני המנהיגים על אף שהיו לאחרן סיבות מספקות להתרחק נגד החלטה ולהתרחק מאחיו. האחדות המופלאה בהנהגה הייתה המפתח לצמיחה התקינה ולהתקדמות הגאולה. משה ואחרן בכוחות משותפים הצליכו להוציא את העם כאשר הצלחה לא הייתה מתחשפתה בהיעדרו של אחד מהם. משה הוא הנביא ואחרן הוא הדובר. בינו לבין פילוג שפירין את בני יעקב כתוצאה מהיותו של יוסף הבן המועדף, מתעלת אהרן אל מעבר לאינטראס הרגעי ומסייע למשה בהוצאות העם מצרים. העם לומד ממנהיגיו ומתחדד לפני תורה כפי שלמדו רש"י (שמות יט, ב – ד"ה ויוחן שם ישראל):

וַיַּחַן [לשון יחיד] שם יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הַהָרִי – כָּאֵשׁ אֶחָד בְּלֹבּ אֶחָד.

רק בזכותאותה האחדות זוכה העם לגילוי שכינה ולקבלת התורה².

המדרש (שמות רבה פרשה ה – ד"ה וילך ויפגשנו) בוחר לתאר את פגימותם והתאחדותם של שני המנהיגים על ידי שלוש מילים הלקוחות מספר תהילים (פה, יא) **"חֶסֶד וְאֶמֶת נִגְשׁוּ"**:

² מעניין לראות שכשר מורים מדברת במשה עם אהרן **"עַל אֶדוֹת הָאֲשָׁה הַכְשִׁית אֲשֶׁר לְקַח"** (במדבר יב, א, כאשר אהרן היה noch פסיבי), מרים מצטרעת ותחליך הגאולה נער לשבעה ימים עד שמרים מחלימה. הא למדת, שכשר נתגלה חסר אחדות בהנהגה ותחליך הגאולה השזה, ומכאן עוד הוכחה לתולות המוחלטות של הגאולה באחדות. רק בזכות האחדות זכו ישראל לניצח במלחמותיהם בדורו של אהב הרשע (ירושלמי פאה ד, ב), מה שלא זכו בדורו של דוד אשר אופיין על ידי המדרש כדור של "מדברי לשון הרע". רק על ידי מימוש חזונו של יחזקאל על איחוד עץ יהודה ועץ יוסף נזכה לגאולה השלימה (יחסוקן).

'חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו'. חסד זה אהרן שנאמר (דברים לג, ח) : يولוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך', ואמת זה משה שנאמר (במדבר יב, ז) : לא כן עבדי משה', הוイ חסד ואמת נפגשו.

bahmesh' דברינו ניווכח עד כמה משה רבו – איש האמת, ואהרן הכהן – איש החסד, היו שונים באופיים ובדרך הנגטם, ולמרות השוני העצום שהיה יכול להביא להתקלחויות ולמתחים הדדיים, השכilio שני המנהיגים להפוך את השוני שבניהם לברכה עבור העם. במקום להאפיל אחד על השני הם השלימו אחד את השני והעניקו לעם מכוח הנגטם המשותפת את האיזונים הנכונים.

ב. משה ואהרן – שיטות שונות של פדגוגיה

1. "מק'ר רוח" – של מי?

אחר שהצגנו את האחדות וההרמונייה שאפיינה את מנהיגותם המשותפת של אהרן ומשה, נקבע על קווי האופי המיעדים כל אחד מהם. אחרי שלاهים בתחלת פרשת וארא מתגלה למשה ומשמעו באזנייו נבואות נפלאות על הגאולה העתידית מצרים ועל הקשר בין הקב"ה לכנסת ישראל, תוך כדי שזרתם של ארבע לשונות הגאולה, תגובה העם לנבואות אלו – צוננות למדדי (שמות ז, ט) :

וידבר משה כן אל בני ישראל ולא שמעו אל משה מק'ר רוח ומעבדה קשה.

אחרי הכישלו הזה, הקב"ה מצווה אותו לлечת לפרעה ולדרוש את יציאתו של העם מצרים, אולם משה מקשה (שם שם, יב) :

הן בני ישראל לא שמעו אליו, ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפטים?

בתגובה לטענתו של משה ה' מציע את הפתרון (שם ז, א) :

ויאמר ה' אל משה: ראה נתניך אלהים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך.

רוב הפרשנים³ טועו שהמלים: "מק'ר רוח" מוסבות על עם ישראל. לפירושם, חוסר הסבלנות של העם שנבע מהעבודה הקשה,منع מהם מהักษיב לנבואות הנחמה שהשמי משה. על פניו, פירוש זה נראה כפשט, אולם הוא גורר אחריו מספר קשיות חמורות:

1. כיצד ניתן לפרש על פי הסברים את הקל וחומר של משה? משה רבו טוען שאם עם ישראל לא שמע אותו איך ישמע אליו פרעה, אולם כל הסיבה שמנעה מעם ישראל מהازין לנחמות הייתה העבודה הפיסית הקשה שנפתחה עליו, עבודה שפרעה בודאי לא התנסה בה?!

³ רס"ג מפרש "מק'ר רוחם ומעבודתם הקשה". עיין גם ברשי'י וברמב"ן כאן.

2. מה הקשר בין הקל וחומר לבין העובדה שמשה ערל שפתאים? מדוע משה טורה לצין את המוגבלות שלו?
 3. כיצד הפתרו של ה' עשו לפטור את בעיתת קוצר רוחו של העם? צירופו של אהרן אינו צפוי לגורום להקלת בעבודות הפרך המונעות מהעם להאזין לדבר ה'!
 4. מהפסקוק ממשמעו של "קצר רוח" ו"עבודה קשה" הם שתי בעיות נפרדות בגליל ויו החיבור המפרידה ביניהם. לפי הפירוש המקובל היה צריך להזכיר "מקצר רוח" שנבע מ" العبודה הקשה" ולא לכטבם כתשי סיבות נפרדות כאשר בפועל מדובר פה בסיבת (עבדודה קשה) ותוצאה (קוצר הרוח)!
- הרבב"ג בפירושו למלים "מקצר רוח" מציע הסבר שונה מן ההסביר המקובל. לטענתו, הביטוי "קצר רוח" אינו מוסב על עם ישראל אלא על משה, ואלו דבריו:
- והנה דבר משה אלו הדברים בזולת אמצעות אהרן, ולא האמיןנו בני ישראל בדברי משה מפני קצר רוח משה להתבונן בסדר דבריו כראוי, כדי שיפפה להם זה המאמר באופן שייכנסו דבריו באוזניהם. והיה זה כן מפני רוב התבוננות משה בהשגות ה-ה להיות כמו שקדם, ומפני העובדה שנתחדשה להם אחר דבר משה אל פרעה במלائقות ה' יתברך.

2. נבואת משה כאספקלריה המaira

משה רבנו ניחן במדרגה נבואית שאף יהודי לא זכה לה והוא זאת שיצרה את החיצץ בין ליבו העם. **הרמב"ם** בהלכות יסוד ההתורה (ז, ה) מונה מספר יתרונות הקיימים בנבואה משה על פני נבואותשאר הנביאים. אדם המגיע לשאים רוחניים לעיתים מתקשה לגשר על הפער בין המציאות הארץית לבין העולם היהודי שהוא חוץ⁴. משה רבנו היה מבון מסויים ברמה רוחנית "גבולה מדין", וכך בשל בהערת המסרורים הנbowאים לעם, כיון שלא ידע לפחות אוטם באופן שיתקבלו על.Libם. הרבב"ג חזרו את הסברוזה על ידי פרשנות מקורית נוספת למומו של משה: "כבד פה וכבד לשון". לדעתו, אין מדובר במגבלה פיסית פשוטה אלא למום מופשט יותר. בгалל היכولات הרוחנית הגבוהה אליה זכה משה להגיע, קשתה עליו התקשרות עם הסביבה. משה זכה להגיע למדרגות: "וּמְרָאָה וְלֹא בְּחִידּוֹת" דהיינו שהנבואה הייתה מגיעה אליו באופן הישיר ביוטר, "אספקלריה המaira", ללא אמצעי המכח, משלים, חידות וחולמות המציגות את הדמיון והפרשנות היוזמה של הנבואה. משה רבנו קיבל את המסררים באופן המופשט ביוטר, המקורי ביוטר והגולמי ביוטר, וכך עקב היותו בבחינת צינור שפshoot קלח את דברי הנבואה מבלי פגען, תרגום או עיבוד של השכל

⁴ הסיפור המפורסם על ר' שמעון בר יוחאי ובנו אלעזר (שבת לג, ב) יכול להמחיש את האמור כאן. שניהם ברחו לערערה, למדו שם תורה במשך שנים עשר והגיעו למדרגות עליונות. לכשיצאו, ראו אנשים העוסקים בעולם הזה – חורשים, זורעים וכו' – נתנו בהם את עיניהם ושרפם.

האנושי, נבצר היה ממנה להבהיר את אותה חווית נבואה או את אוטם מסרים עמוקים לעם שלמענו התנבה. על ידי הסבריו זה מתגבר הרלב"ג על כל הקשיים שהציגו על חבירו.

1. הקל וחומר פשוט. אם עם ישראל, רע חדש, לא הצליחו לקלוט את דברי משה מפהת היותם מופשטים מדי כיצד פרעה העREL יבין?

2. העובדה שמשה הינה ערל שפטים היא היא תורף הקל וחומר.

3. הפיתרון של הקב"ה אף הוא הופך למובן. בגל חוסר התקורת בין משה לעם, נדרש דמות מהיגיונית נוספת תשלים את החסר במשה, ותהפוך את דבר ה' לנגיש עבור העם. אהרן הוא זה שיתרגם את דבריו המופשטים של משה עבור פרעה ועבור העם.

4. המלים קוצר רוח ועובדיה קשה אכן מהוות שתי סיבות נפרדות, ולא סיבה ותוצאה. "והאיש משה ענו מאי מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר יב, ה) – ענותנותו הקיצונית של משה נובעת מהיכרותו המיוחדת עם ה'. רק מי שזכה להיות "איש-הלהים" בין עד כמה רב המרחק בין האדם ללהיו ועד כמה האדם קטן לעומת קונו. אלם מודיע באמת היה צורך בנביא בעל שייעור קומה כזו אם אין יכולתו לתקשר עם העם? מהו הרעיון מאחורי דרכם הרוחנית של הנביאים הבאים?

נתינת התורה מהקב"ה הצריכה נביא עם קשר בלתי אמצעי עם ה' ועם יכולות רוחניות מסוימאליות, בgal רוחניות של התורה. **המהר"ל** (תנinate עולם נבי תורה, א-ד) מרחיב את הרעיון הזה ומסביר שהتورה לא תתקיים באדם גשמי כיון שהتورה, היא "שכלית", כלשונו. הורדת התורה מן השמים לארץ זקופה למתווך בעל שייעור קומה לא רגיל על מנת שיוכל לקבלה ולרכך את נחיתה" בעולמו הגשמי. הכליל הארץוני הראשון שהتورה ניתנת לו חייב להיות מרום בדרגתו הרוחנית, אחרית התורה לא תוכל להינתן. כאשר עם ישראל נפגש לראשונה עם ספר הנצח, הוא צריך להיוודע אליו דזוקא כשהספר ניתן על ידי הרוחני שברוחניים על מנת שהעם יישיר מבט אל האידיאל, אל השלם, בטרם תתחכך התורה במציאות החיים הסבוכות.

ישנו סיפור מפורסם בגמרה (מנחות כט, ב) המתאר כיצד משה רבען לא הבין דבר בשיעורו של ר' עקיבא וכותזאה מכך חלה דעטו. אחר שבHAMASH שיעור הוציאו התלמידים שאינו להתווכח על דין מסוים בgal שהוא "הלכה למשה מסיני" – נחה דעתו. סיפור זה שוב ממחיש את ההבדל בין משה רבנו לר' עקיבא או במילים אחרות – את ההבדל בין "תורה בכתב" ל"תורה בכתב פה". משה רבנו קיבל את "התורה בכתב" שהיא הגלומית והמופשטת. המטרה למנהנה נכתבת ה"תורה שבבעל פה" היא ליחס את המופשט, הנעלמת והאחדיד מכל, בתוך עולמו המורכב והמפוטל בו השטחים האפורים רבים. אין פלא שם רבינו היה מנوع מלהבין את דברי התורה שנאמרו בבית המדרש של ר' עקיבא כיון שהם עוסקו במציאות החיים על פי התורה. אצל משה רבנו אוր התורה היה אחד, אצל רבי עקיבא, קרן האור עברה במנסרת החיים ופיצלה אותה לגוני אויר רבים, למחלקות ולספקות. המגמה המוסרית שלעצמה הינה בהירה ומקפת הכל, אלם ברגע שהיא יורדת

אל המצויאות הרב-ممדיות, ברגע שהוא שחייב נקבעת להצטמצם לנורמות קונקרטיות, אופן מימושה אינו חד ממשעי כלל.

אחר שננתנה התורה שוב אין צורך בנביה כזזה. המטרה המרכזית אשר למען ישלח נביה אל העם היא לשרש את ערכי התורה בקרוב העם. עבודה כזאת אינה יכולה להישנות על ידי נביה בדרגה גבוהה כשל משה, כיון שאדם כזה לא יוכל ליצור קשר עם העם, כפי שכבר הסבירנו. רידית דרגתם הנבואית של הבאים אחרי משה היא הכרחית לביצוע תפקדים. קבלת הנבואה באופן גס יותר על ידי משלים, חידות וחולומות, אפשרה להם לעבד את המסריהם הרוחניים במוחם האנושי וכן להעיברים הלאה באופן הרבה יותר מוחשי. ובאמת לארוך כל תקופת הנבאיםanno ורואים שמטרתם העיקרית הייתה הנטלת ערכיהם של צדק, מוסר חברתי והקפדה על מצוות התורה באמצעות הטפות חוזרות ונשנות.

3. עמיותו של אהרן

הרב קוק (מאמרי הראייה – עמ' 64) מתוווה את קווי החשיבה ואופני הפעולות של ה"ישיבה המרכזית העולמית בירושלים" אותה תכנן להקים. נצטט חלק מדבריו:

וחשוב לנו גם הסגנון הספרותי להרגיל ולהנץ את תלמידינו אשר יתעדזו להיות רועי ישראל ומדרכיו למשך בקשת סופר, בסגנון יפה ובהירabar ולביר אמריתנה של תורה, קדשות האומה וכל דבר הנוגע לחכמת ישראל בשפה ברורה וברוח קדושה וטהרה ... וידעו תלמידינו לעמוד בפרש גם בעט סופר מהיר נגד כל רוח סועה וסער שתקים מહדאות הפזיות המתנסאות בכל דור ודור להган על קדושת חייה של אומנתנו העומדת לעד. לבצר את עמדת הרוח "רווחי אשר עלייך ודברי אשר שמתי בפיך" (ישעה נט, כא). נשתמש בכל אותן דברים שהדור החי משתמש בהן, ונשׂתדל לפתח ביותר את כשרון הדיבור וההתפה החיה של תלמידינו שיוכלו להביע בשפה ברורה ונמרצת ברוח קדושה ואמונה חייה ואדרה את מחשבותם לבם והגות חייהם על כל קדש וחול בישראל.

הרב קוק מודיע לכך שיכולים להיות אנשים בעלי רמה רוחנית גבוהה מאד, אולם חסרים את כשרון הבעת רעיונותיהם והchodרטם בלב המומינים. ה"חzon איש" (יורה דעה, הלכות שחיטה ב, ט – דיה ונראה דין דין). נתן ביטוי הלכתי מובהק לאוזלת היד שלנו בענייני הסברה לחייבים וקבע שהיות ואין בימינו אדם שידוע להוכיח, הם מוגדרים כ"תינוקות שנשבו" ואין לדונם כאפיקורסים.

היכולות הרטורייתות שניחסו בהן אהרן והיו חסרות במשה מהוות השלכה מעשית אחת להבדל המהותי באופיים האישי ובדרכם החינוכית. משה הוא איש הדוגל באמות המופשטת באופן קיצוני, ואוחז בה אף כאשר המצויאות היא בעייתית. האחיזה והאימוץ הטוטאלי באמות האידיאית בכל מחיר אף כשהמציאות ממשית אינה עומדת בזיה, גורמת לאדם להיבدل מהעולם, להתרחק מסביבתו ואף לפרוש מਆתו, כפי שמשה עשה. אהרן לעומתו,

יוֹתֶר לעתים על האמת במרקם בהם המציגות אינה כשיקה להכיל אותה. لكن אהרן הוא איש העולם בבחינת "בתוך עמי אנכי יִשְׁבַּת" (מלכים ב' ד, יג).

ההמציאות של אהרן הכהן לצדו של משה נועדה להעניק לעם את ההנהגה המושלמת. המדרש על הפסוק (במדבר כ, כט) : "וַיַּבְכֵוּ אֲתָאָרְנָן שְׁלַיְמִים יוֹם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל" מצינו שנאמר באחרן מה שלא אמר במשה, כיון שהוא מוכיח ואילו אהרן היה מסביר להם פנים ומישיכן שלום ביניהם. משה רבנו מפתת גדלותו הרוחנית לא התפער על האמת והוכיח את העם שעלה שראה אותם סוטים ממנה. אהרן לעומתו, העדיף את דרכי השלום והפשרה וכן העמך הארץ אותו יותר כיון שהוא היה קרוב אליהם. "הוּי מַתְלִימִידֵיו שֶׁאֲהָרֹן אֶחֱזֶב שְׁלֹם וּרוֹדֵף שְׁלֹם אֶחֱזֶב אֶת הַבְּرִיּוֹת וּמַקְרֵבֵן לְתּוֹרָה" (אבות א, יב). דרכו הרוחנית הייתה דוקא ההמציאות בתוככי העם, ומתוך אותה הקרבה שאף לקרים לתורה.⁵

⁵ אם נתבונן, נгла שקווי האופי הփכיים שמשה ואהרן מגלמים, הינם אב טיפוס למתחים ולמחלקות שנתגלוו במהלך ההיסטוריה הן בעולם ההגות והן בעולם ההלכה. הגمراה במסכת סנהדרין (ו, ב) קושרת באופן ישיר בין דרכם החינויתי של משה ואהרן לבין המחלקות המפורסמת בין ר' יוסי הגלילי לבון ר' יהושע בן קרחה, האם מותר לדיניהם להצעיר פשרה בפני בעלי דין אשר הגיעו במטרה להלעפט. האם יש חובה להוציא את האמת הstorית משפטית לאור בבחינת "יקב הדין את ההר", או שמא יש מצوها במצב את הלכי השלום.

מחלוקותיהם של בית שמאו ובית הל מחות דוגמה נוספת למחלקות הסובבות סביב הוצר הזה. נביא לכך שתי דוגמאות : הראשונה מצויה **במסכת כתובות** (יז, א). האם ניתן לומר על כלה שאינה נאה או אינה חסודה : "כלה נאה וחסודה"? בית שמאו הנוקטים בדרך כלל לחומרה, בכלל רצונות להעמיד את המציגות על האמת, סבורים שזה אסור. השקר הוא הפוך האמת ואין להשתמש בו. אולם בית הל שעלה לשונם שגורה המיירה : "הוּי מַתְלִימִידֵיו שֶׁאֲהָרֹן אֶחֱזֶב שְׁלֹם וּרוֹדֵף שְׁלֹם אֶחֱזֶב אֶת הַבְּרִיּוֹת וּמַקְרֵב לְתּוֹרָה" (אבות א, יב), סבורים שהשקר הזה הינו פֶּקַד. אם נאמר כך על האישה, היא תתחבב על בעליה וכן נרבה בשולמו הבית. בעוד בית שמאו מכפיפים את המציגות בפני האמת, בית הל מלמכפיפים את האמת בפני המציגות. במציאות העכשווית הלא-אידיאלית – הלחכה בבית היל, אולם ביוםות המשיח, זמן בו העולם יהיה שרו במצוות האידיאלי – הלחכה תחזור להיות דברי בית שמאו כיון יותר לאמת, או בלשון חז"ל : "מחדי טפי" (יבמות יד, א).

במדרשי ילקוט שמעוני, בראשית רמז ד) מצויה מחלוקת נוספת בין בית הל לבית שמאו הממחישה היטב את הקוטיות ביניהם. חלק מהעיסוק ב"מעשה מרכבה" טוענים בית שמאו שהשימים נבראו תחילה ולאחר מכן נקבעו בכרונולוגיה בבריאת העולם. בית שמאו שחשימיים נבראו המחלוקות הזאת, מעבר לעיסוק בכרונולוגיה בבריאת העולם. בית שמאו מעמידים את השמיים, את השמייה, את האידיאל בדבר הראשוני והעיקרי שה"ארץ" צריכה להיות כופפה אליו, ואילו בית הל סבורים שהכירות עמוקה עם התשבוכת ה"ארצית" על מרכיבותה, צריכה להיות השלב הראשון בחיו של עבד ה', ורק לאחר היכרות אינטימית עם הארץ ניתן לעבר לשמים ולהצדיר עולם אידיאלי לתוך המציאות הארץ-ישראלית במינונים ובזמןנו הנוכחיים.

דוגמה נוספת הממחישה היטב את המתח בין המציגות לאמת המופשtot, את נפתחי החיים המרכיבים אותנו לטוטות לעיתים מן היושר האינטלקטואלי המזוקק, מצויה בחלוקת יסודית בין רב ושמעון בעניין בור. נחלקו האמוראים (בבא קמא, ג, ב) מהו אorthodox בור שדברה עליו התורה בפרשיות משפטיים (שםות כא, לג-לד) : "וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בָּר או כִּי יִכְרַה אִישׁ בָּר וְלֹא יִכְנַן וְנִפְלַשׁ שָׁוֹר או חֹמֶר. בָּר הַבָּר יִשְׁבַּבְעָלִי וְהַמֶּתֶת יִהְיֶה לְיַיִל".

4. שירת משה ושירת מרים

קריעת ים סוף הינה אחד הניסים המשמעותיים ביותר שחוווה עם ישראל. המעבר החד מ מצב שבו העם היה מאיתני הטבע מחד ומאייבו מאידך, לרגע שבו הוא נוכח ביד ה' המعبירה אותו בחרבה בתוך הים ומטביעה את המצרים, והוא ביר בו רושם עז והנבי מתוכו את השירה הגדולה בתורה. שתי שירות מוזכרות בכתב בקבות נס קריעת ים סוף. האחת היא שירתו האורוכה של משה והשנייה היא שירתה המתומצת והקצרה של מרים. נעין בקצרה בפסוקים אחדים משתי השירות ודרך נסנה לעמוד על אופיו ודרךו של משה לעומת אופייתה של אחותו:

- **שירת משה** (שמות טו, א) :
אז ישר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר,
אשרה לה' כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים.

- **שירת מרים** (שמות טו, כ-כא) :
ותקח מרים הנביאה אחوت אהרן את התף בידה ותצאנן כל
הנשים אחראית ב תפיפים ובמחלת. ותען להם מרים, שירו לה' כי
גאה גאה סוס ורכבו רמה בים.

רב סבור שדברה עלי תורה להבלו ולא לחבטו, ואילו שמואל סבור שדברה עלי תורה להבלו וכל שכן לחבטו. שמואל סבור שיש שני סוגי נזק היכולים לחיבב את בעל הבור: 1. כאשר הבהמה נוחתת על קרקע הבור ונחבלת. הפרש הגבאים שבעל הבור יצר בקרקע אפשרו את נפילתה של הבהמה לתוך הבור ולכך יש להריבו. 2. כאשר הבהמה נתקנת מאחוריו הבור הדחוס שבעלי יצר עס כריזתו. רב סבור שבחינה משפטית אי אפשר לחיבב על הנזק הראשון. נזק כזה נידון כ"גרמא" וכיודע: "גרמא בנזיקין – פטור" (בבא קמא ס, א). ועל הבור יצטר את הפרש הגבאים, אולם הבהמה נחבטה בקרקע שתמיד הייתה נגבים ותמיד היה שם או בלשון ההלכה: "קרקע עולם הזיקתו" (בבא קמא כח, ב). חפירת הבור יצרה הפרש נגבים שגרמה לנפילת הבהמה ולכך שנחבטה מהקרקע, אולם החופר אין נזק לאוון שיר אלא באופן עקיף. לעומת זאת נזק ה"חבטה", נזק ה"הבל" אין נזון כגרמא כיון שהחבל המזיק לא היה קיים טרם חפירת הבור.

בגל הכללים ההלכתיים הנקשים האלה رب מחלוקת לעשות אוקימתא דחויקה ביוור בפסוק, החורגת מפשטו של מקרה ומהנסיבות הבנאיות עליה דברה תורה. רב מעדיף להעיד את נזק הבור רק במינתנה של הבל. הוא מעדיף את ההגדירות ההלכתיות המופששות על פני המציאות הקלאסית אשר באופן חד משמעות מקטלת את ה"בור" נזק הנושא אופי של חבטה. שמואל לעומת, מחלוקת להתאפשר על ההגדירה ההלכתית המופששת כדי לאחרוג מהנסיבות הפחותה. שמואל מוכן לוטר על היישר האינטלקטואלי הטהור ולהתגמש על המושג "גרמא" כדי לא לעות את המציאות הזועקת. לדעתו, נזק הבור חייב לכלול גם את מותווה החבטה. יsono כלל הלכתי בסיסי בהכרעת מחלוקת בין רב ושמואל: "הלכה כרב באיסורי וכשםואל בדייני". שמואל הוא איש העולים. הוא מתמחה במידע ובאטטרוומיה כפי שהוא מעיד על עצמו (ברכות נח, ב): "נהיירין לי שביבלי דركיעא כשבילי נהדרעא", וכך הলכה כמותו בדייני ממוןנות המשיקים לעולם המעשה וMbpsים על הלוגיקה האנושית. אולם תחום האיסורים, המתפרק לדיני איסור והיתר, טומאה וטהרה, נושאים שגדיריהם ההלכתיים נקבעים על פי עולם מושגים מופשט – בהם ה הכרעה תהיה כרב.

- שירת משה אינה פונה אל העם, אלא היא שירה אינדיבידואלית סוליסטית של משה המנaging. עם ישראל הctror לשירה אולם משה לא שיתף את העם בשירתו באופן יוזם. אין לנו מוצאים קריאה של משה לעמו: "ישרו נא איתני", כדרך שמצינו במרים. Shirato של משה הייתה ביטויו לעמידתו הבלעדית נוכח הנס. שני ביסוסים ניתנים למצוא לקביעה זו:
1. המילה "ישר" לכאורה הייתה צריכה להתחלף במליה "ישירו", כיון שהשרים הם משה ובני ישראל. לשון היחיד שנתקט בה הפסוק מקרבתו אותנו להבנה שםשה הוא זה שבאמת שר ואילו שאר העם ניסה לצוד עקבותיו בכוחות עצמו.
 2. המילה "אשר" המנוסחת בלשון יחיד, אף היא מורה על העובדה שםשה עומד מול הנס בנפרד מכל אחד מבני ישראל.

אם כן, נראה שאין שום מימד שיתופי בין החווים. הctrorות השירה של משה ושל עמו הינה טכנית גרידיא. משה טובע מלים והעם מחרה אחריו. קשה מאד להניח אחרת ולומר שעם, שעד לפני רגע שקל לשוב מצירימה, נסק לפטע לפוגת האידיאל וקורא: "מקדש ה' כוננו ידיך". הקריאות הרוחניות הרוממות לכינון מקדש ולמלךות תמידית של ה' הין ביטוי של דרגתו הרוחנית הגבוהה של משה ואני משקפות את דרגתו של העם באותה שעה. לעומת שירתו של משה, שירת מרים הינה שירה שונה, בה המנaging קורא לקהלו לשיר בצוותא: "וותען להם מרים, שירו לה". דמותה של מרים המניגה היא דמות עממית יותר היורדת מן ההר אל העם ומנסה להתחבר עם רגעי השיא הללו. משה לעומת זאת, מעדי לחווות את רגעי השיא בבדידות. אין הוא פונה אל העם, אלא העם מctrור אליו. הבדל שני בין השירות טמון בתוכן. תוכן שירות מרים עממי ופשוט יותר מתוכן שירות משה: התמקדות בסיס ההצלחה. אין היא מרחיקהlect במשמעותו הרחבה של הנס והשלכותיו לעניין המקדש ויראת העמים אותנו, כפי שעשה משה.

ישנו הבדל נוסף, שאף הוא מבליט את השוני בין דרכיה של מרים לבין דרכו של משה. השירה כידע, היא ביטוי להתרפות רוחניות אונטנית ברמה גבוהה מאד. משה העומד נוכח הנס מיד פותח בשירה זאת מבלי לחשב על אותם יהודים אשר רמתם הרוחנית היורדה אינה מאפשרת להם להיות בבחינת מעין הנבע שטף שירות. מרים לעומת זאת, מבינה שעל מנת לעורר את נפשם הרודומה של כל קצחות העם יש להשתמש בכל נגינה שיובילו את האדם לעמדת שבה יצילח להסיר את המחייב ולהתחבר לשירה. משה רבן כלל לא מבין את הטעם בכל נגינה בഗל רוחניותיו ולכן אין הוא משתמש בהם, ופונה ישר למיל, לדיבור הרוחני. אולם מרים המבינה לרחש ליbum של אותם פשוטים עם, בוחרת לעורר את השירות באמצעות כל נגינה וחומריים, כדי שאותם אנשים יגעו אף הם למדרגות רוחניות עד שלבסוף גם הם יצליחו להביע במלילותיהם הפשוטות את הودאותם על הנס. מילים פשוטות אלו מהוות את היסוד לשירותה המתומצת של מרים: ההכרה בסיס וההודאה עליו, ותו לא.

העמימות של מרים ומעורבותה בעם, בולטות עם הזיהוי של הbeer עם חייה של מרים. דהיינו, מרים הייתה הדגל לרוחותיו החומרית של העם ולהייו במציאות הארץ.

5. חטא העגל

הקונפליקט בין דרכו החינוכית של אהרן לבין דרכו של משה מתפרק במלוא עוזו בחתא העגל. אהרן מוכן להשתתף עם העם בחטא, כדי להרגיע את רוחם ולמנוע מצב של פירוד. אהרן רואה את חור שלא יותר על האמת – מתבוסס בדומו, ומבין ש"עת לעשות לה' הפרו תורתק'" (מהילים קיט, כט). הוא מודיע לכך שהאחדות היא סוד הגאולה, (כפי שהרחבנו להסביר בהקדמה) וכדי למנוע פילוג טוטאלי הוא מוכן להקריב את האמת הפנימית של העם, ובספר דברים מתואר שה' התאנף באחרון עד שחפש להשמדתו. לעומתו, כאשר משה רבני יורד מן ההר, מאותה פסגה רוחנית אידירה, ומבחן בעגל ובמלחמות, הוא שובר את הלוחות ללא שום תהיות. האמת הזועקת מותכו אינה מניחה לו לנסתות להתאפשר עם העם, מביחינו לוות ועגל אינם יכולים לדור בכפיפה אחרת! עם שהתרדר לרמה כה נמוכה אינו ראוי לקבל את התורה הרוחנית. הקב"ה מודיע לפיסיולוגיה העומדת מאחריו מעשיו של משה ולבן מעודדו: "יישר כחך שברתת" (יבמות טב, א). כה נחש משה רבנו בדרכו עד שהוא מצווה את בני לוי שלא עבדו את העגל להרוג את אחיהם החוטאים. האמת האבסולוטית דורשת עונש מוות עבור עובדי זרה! מוקובל לחשוב שהקב"ה הוא זה שציווה את משה להרוג את החוטאים כמו שלכאורה עולה מפסיקי הפסוקים (שםות לב, כז):

ויאמר להם כה אמר ה' - להי ישראל שימו איש חרבו על ירכו, עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו.

מפתיעים דברי ה"תנא צבי אליהו" (רבה ד, א) הטוען שימושה באמת לא נצטווה על כך. משה יזם את העונש בעצמו, וכי שלא יאמרו לו: "סנהדרין חובלנית הורגת בן אדם אחד לשבעים שנה וכיוצא אנו נהרגו שלוש אלפים איש ביום אחד", עיגן את דבריו בצו ה'. אם כן קנאותו של משה לאמת הייתה כל כך קיצונית עד שתלה את דרישתו בצו - להי על אף שבאמת לא צזה על כך, הכל כדי שהאמת ה-להיות המוחלטת, תצא לאור.

המתבונן בניתוח שערךנו לפרשת העגל בכל ולמנהיגותו של משה בפרט, עלול לקבל את הרווח שלבשה לא היה אכפת מהעם וכל כלו היה מרוכז באמת הפרטית שלו. כמובן שהתרשםות זאת הינה מוטעית ונסתרת במפורש בפסוקים. משה רבנו אהב את העם כנפשו והציג אותו פעמים רבות מכליה על ידי תפילהתו אף כאשר המצב היה חמור מאד. משה אחר חטא העגל אומר ל-להיו שאם עוון ישראל לא יסלח אז הוא מעדי להימחות מספרו (שםות לב, לב): "ואם אין מחני נא מספרק אשר כתבתת!"

עולם המעמיק יבחן, שהצלות שהציג משה את עם ישראל לכל אורך ההיסטורית החטאיהם שלו במדבר, היו רק מעוניינים קולקטיביים שנחתמו על העם בעקבות חטאיהם של יהודים, ולא על עונש שבאמת הגיע לכל העם. משה רבנו, נאמן לשיטת החינוכית שלו, סבור

ש"הנפש החטא את היא תמות" (יחזקאל יח, ז), ולכן הוא מצויה על הריגתם של שלושת אלפים חוטאים, בד בבד הוא גם נחלץ לעזרת שאר העם כיון שהם לא חטאו. אולם כל גורף זה נראה כנופל בבדיקה של ארירע מרכזי אחד בו כל העם מעוד ומה שעדין ביקש רחמים כפי שמתואר באופן יפה בילקוט שמעוני (שלח, רמז תשמג – ד"ה מבלתינו יכולת ה'):

על הכל הודה משה חוץ מדבר אחד. אמר משה לפני הקב"ה: 'אדם חוטא לפניו אתה מאריך לו, תהיו גובה ממנו מיד!' אמר לו הקב"ה: 'חייב' שתצטרך לה במרגלים'.

הアイידיאולוגיה של משה שאינה נחשפת בפסוקים במפורש, נפרשת עתה בפנינו במלוא זהה. חטא המרגלים בו גרוו עשרת השלווחים את כל העם למאוס בארץ המובטחת, היה זוקק לכפרה שחרגה מהתפיסה החינוכית שהאמין בה משה. משה באופן מפורש דורש את מידת הדין, ישותו וועקת את האמת: "תהי גובה ממנו מיד!" אולם הקב"ה שהחליט עוד משחר הבריאה לשתף בהנחתו את העולם גם את מידת הרחמים, מאزن את משה ומסביר לו על ערך הסובלנות ומידת הרחמים.

6. עניין המסווה ופרשת מרימ

ניתוח כזה של אופיו והנagetו של משה, חורז גם את סייפור המסווה. כאשר משה היה חוזר מהأهل ממועד, שם נועד עם הקב"ה, היה שם על פניו מסווה. המסווה איננו מסכה פונקימית, אלא היא מהה סימבוליות מובהקת למרחק הנזול ביןו לבין העם. המיציאות העממיות שבהכרח מלאה בחריגות מן האמת אינה יכולה לגור בשכינות קרובה מדי למשה שהאמת הייתה נר לרוגלו.

אם נתבונן בפרשת מרימ נגלה שגם היא מצביעה על דרכי ההתנהגות השוניים של משה ואחרון. אחר שמרמים לכתה בצרעת בעקבות דבריה על אודות אשתו הקשית של משה, איש ה-להים אינו מבקש עליה רחמים מעצמו, כיון שלדיido העונש מגיע לה עקב חטאה (כמובן לא מתוך יצר נקמנות!) אולם אהרן הוא זה שמנגלה ריגשות כדרכו וזועק כלפי משה (במדבר יב, יב):

אל נא תהי כמת אשר בצתתו מרחים אמו ויאכל חצי בשרו.

רק בעקבות בקשתו הנרגשת של אהרן, משה נסוג ונעתר ליזומה של אחיו וمبקש רחמים על אחוותו המצורעת: "-ל נא רפא נא לה" (שם שם, יג).

7. חטא "מי מריבה", האומנים?

פרשניותיהם של הראשונים

משה רבנו אינו זוכה להיכנס לארץ ישראל. הקב"ה לא זו מהחליטו הנחרצת (במדבר כ, יב):

יען לא האמנתם כי להקדישני לעיני בני ישראל לכнן לא תביאו את הכהל
זהה אל הארץ אשר נתתי להם.

פרשת מי מריבת הינה פרשה קשה ושנויה בחלוקת. פרשני המקרא לכל אורך הדורות ניסו
להבין מה היה חטאו של משה בפרשת "מי מריבה", ומדוע נענה עליו כה בחומרה. תחילת
叙事 בקצרה מדגים מפרשנותם של הראשונים, אשר המכנה המשותף לדבריהם הוא **שבמי**
מריבה אבן היה חטא שהזקיק עונש:

1. הרמב"ם טוען שהחטא היה בכך שמשה כעס – "שמעו נא המוראים" (שםונה פרקים, פרק
רביעי – עמי רם במחזרת הרב שלית).
2. הרמב"ן טוען שמשה ייחס את הנס לעצמו – "המן הسلح הזה נוציא لكم מים" (במדבר
כ, י – ד"ה המן הسلح).
3. רשי"י מסביר שהחטא טמון בפער בין הציווי – "זיברתם אל הسلح לעיניהם" לבין
הбиוץ – "ויז' את הسلح במתהו פעמים" (שם שם, יא – ד"ה פעמים).

נזכיר את דבריו האירוניים של שד"ל (בפירושו על האתר) האומר שהוא איננו חף להוסיף עוד
חטא למאגר החטאים הגדול שנזקפו כבר לחובתו של משה במהלך הדורות.

תחילה נקשה קושיות נקודתיות על דברי כל פרשן ולאחר מכן נציג שאלה כולה נגד יסוד
פרשנותם. נתחילה ברמב"ן: כיצד ניתן לייחס למשה רבונו, המכוטר בתורה כי"ענו מaad מכל
האדם" (במדבר יב, ג) חטא של יהירה? הדיקוק של המלה "נווציא" אינו הכרחי. ניתן בהחלט
לומר שימוש דיבר כלשון בני אדם ואין לדדק בדבריו ולהוציא מהם משמעויות הסותרות
לגמרית את הרקע הידוע לנו על משה. גם עם פירושו של רשי"י קשה להזדהות. אומנם
אמונינו אנו על דברי ריה"ל בספר הכוורי הטוען שככל חריגה ואפילו הקטנה ביותר מממצונות
ה-ל גורמת לפגיעה אנושה במעשה המצווה אשר פרטיה מכוננים לסודות טריירים כשם
שמינונים חריגים של חומרים עלולים לפגוע באורוגניות של גופינו, בכל אופן קשה מאד
לקבל את העובדה שמשה לא נכנס לארץ בגל סיבה כלכך טכנית. פירושו של הרמב"ם אף
הוא, לענ"ד אנו סביר כל כך. חטא זה מוגדר בתורה כ"מעילה" (דברים לב, נא) וכ"המירת
פה" (במדבר כ, כד), אולם משה לא נצטווה בשום מקום שלא לכעוס!

פרופ' ישעיהו ליבובי⁶ מעלה טענה חריפה נגד יסוד פרשנותם של כל הראשונים. לא יכול
 להיות שמדובר כאן בחטא כיון שהוא רבונו מעולם לא קישר את אי כניסהו לארץ לחטא
"מי מריבה". כאשר משה פונה לליהו, בפרשת ואתחנן, וمبקש ממנו להיכנס לארץ, הוא
לא מקידים תשובה לבקשתו, אינו פותח בסיליחה, וידוי וקבלת עתידי כפי שפסק הרמב"ם
(halcot תשובה ב, ב). ללא שום הקדמות משה מתחנן לפני ה' שיכניסחו לארץ ישראל.

⁶ בספרו שבע שנים של רעיונות על פרשת השבוע, עמ' 707.

לכן פרופי ליבובייך גורס שלא מדובר כאן בחטא ועונשו אלא באחריות הקולקטיבית של מנהיגים כלפי עם. לא יתacen שכח העם ימות במדבר ואילו משה ואחרון יוכו לעלות לארץ. למנהיג אין הזכות להינתק מעמו בעת צרה, משביריהם הם משבורי עקב היותו מנהיגים, וכך הוא יישא בעונש שנכרך סביב כל העם. את דבריו אלו מוכיח ליבובייך מפרק קו בתהילים (פסוק לב) שם סוקר המשורר את אשר אירע לאבותינו במדבר – "ויקציפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם".⁷

חרף המסר החינוכי המאלף והאקטואלי שמציע ליבובייך, נראה כי דבריו אומנס פוטרים את קושיותו אולם מנותקים למגורי מפשטי הכתובים. בפסוק נאמר בפירוש שהairoע זהה ספציפית הוא האIROע שמשה ואחרון כביכול לקדש בו את שם ה', ובטעיו לא נכנסו לארץ, אולם לשיטת ליבובייך, אי הכניסה לארץ נובעת מחטא המרגלים, אשר בגללו נגור מות קולקטיבי על כל דור המדבר.

פרשנות חדשה לסיפור – חטא אל מול חוסר התאמאה

ננסה להסביר את הפרשיה הזואת על פי דבריו עד עתה. תחיליה ננסה לבחון את תשובות משה לאורך חלק מההיסטוריה התרבותית של עם ישראל במדבר:

התלונה	תגובה משה
.1	"ויבאו מורתה ולא יכלו לשתחת מים ממירה כי מרים הם ... וילנו העם על משה לאמר מה נשתחה?" (שמות טו, כג-כד)
.2	"ויצמא שם העם למים ולן העם על משה, ויאמר למה זה העליתנו ממצרים להמית אתך ואת בני ואת מקני בצמא". (שמות יז, ג)

⁷ עיין בimson' חכמה' פרשת קרח ד"ה: "ויאמרו לא נעלח" שכבר הקדימו בפרשנות דומה: "פירוש כי צפו (דתן ואבירם) שוגם משה ימות במדבר לנו ולא נעלח' גם אנחנו גם אתה, זהה כי בלתי אפשרי שתעה: 'המעט כי העליתנו הארץ ובת חלב ודבש להמיתנו במדבר' – האם דבר קטן הוא שהעליתם עס רב כזה להמיתם במדבר ואתה תלך לבדוק? זה אינו מוגדר הניתמוס ולא יעשה עול כזה בחוק הבורא חלילה...."

<p>"ויאמר משה אל ה' למה הרעתך לעבדך ולמה לא מצתי חן בעיניך לשום את משא כל העם הזה עלי. האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי יلدתיו כי תאמר אליו שאחיך בחיקך כאשר ישא האמן את הינך על האדמה אשר נשבעת לאבותינו. מאן ליبشر לחתת לכל העם הזה כי יבכו עלי לאמר תננה לנו בשר ונأكلה. לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבד ממני. וכם כקה את עשה לי הרגני נא הרג אם מצאת חן בעיניך ועל אראה ברעתך". (במדבר יא, יא-טו)</p>	<p>"והאספסף אשר בקרבו התאוו תאוה, וישבו וייבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאלנו בשר...". (במדבר יא, ז)</p>	.3
<p>"ויקחלו משה ואחרן את הכהל אל פניהם הסלע ויאמר להם שמעו נא המרים המן הסלע הזה נוציא לכתם מים. וירם משה את ידו ויקח את הסלע במתחו פעמיים ויצאו מים רבים ותשטת העדה ובערים". (במדבר כ-יא)</p>	<p>"וירב העם עם משה ויאמרו לאמר לו גוענו בוגע אחינו לפני ה'. ולמה הבאתם את קהלה ה' אל המדבר הזה למות שם אנחנו ובעירנו. ולמה העליתנו ממצרים להביא אותנו אל המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאננה וגפן ורמון ומים אין לשתו". (במדבר כ, ג-ה)</p>	.4

ניתן לראות בבירור שככל שאנו יורדים בטבלה ומתקדמים על ציר הזמן, תגובת משה הולכת ומחrifפה. בהתחילה רק עצקה לה', לאחר מכן משה מרגיש מאויים פיסית ולבן הואר זעק ל-להיו: "עוד מעט וסקלני", בפעם השלישייה הוא כבר נושא נאום שלם על חוסר יכולתו לעמוד בדרישות העם ועל רצונו להתפטר מתפקידו, ובפעם הרביעית הוא פונה לעם ומשתלח בהם, להבדיל משלוש הפעמים הקודמות בהם הנמען של תגובתו היה ה'. התלונות שחזרו ונשנו במהלך שהותו של העם במדבר לא היו ניסיון רק עבورو, אלא היו אף כלי לבחינת התאמתו של משה להנהגת העם.⁸

⁸ בראוני לצלט את התלונה הראשונה בספר שמota (טו, כ-ככו) אשר בכוחה להציג את טענתי זו:

"ויבאו מורתה ולא יכולו לשחתת מים ממירה כי מרים הם על כן קראו שם מרה. וילנו העם על משה לה אמר מה נשתה. ויצעק אל ה' וירחו ה' עץ ושלח אל המים וימתקו המים שם לו חק ומשפט ושם נסחי. ויאמר אם שמעו תשמעו لكل ה' - להיך והישר בעיניו תעשה והזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחללה אשר שמתי במצרים לא אישים עליך כי אני ה' רפאך".

רוב המפרשים סבורים שישמן הפיסוק המתאים בין המלים "וושם נשחו" לבעין פסוק בו הינו נקודתיים. זאת אומרת בסוף פסוק זה נאמר שהקב"ה שם חוק בפניו עם ישראל ומנסה אותם על ידי חוקים אלה.

אם נלק על פי דרכנו נגלה שאין פלא בכך שימושה אינו מצליח להתמודד עם הדרישות הגשומות של העם. משה, איש ה-להים, אדם מופשט ורוחני, אדם שכתוכאה ממדרגתו התפרק מעמו ואף התנזר מאמתו, אינו מצליח להבין כיצד בעיות גשומות יכולות להטריד את מקבלי התמורה. בהתחלתה כאשר היה מדובר בדרישה למים תגבות משה הייתה שקטה יחסית, אולם בפעם השלישייה מאיסת העם במון והთאווה לבשר – גרמה לקריסתו. הפיתרוו שה' מציע הוא צירוף של שבעים זקנים להנאה. משה יאציל מרוחחו עליהם והם יהיו שותפים להנאהת העם. כאשר יהושע מבחין באלה ומיד המתבאים במחנה הוא זעק כלפי משה (במדבר יא, כח): "אדני משה – כלאם!" יהושע חש שככל האצלת הרוח ממשה לזכנים מערערת את הסמכות האבסולוטית של משה כמניג, והוא חרד לרבו. חרדה זו של יהושע הייתה מוצדקת. מקרה זה סמן את תחילת הסוף של הנאהת משה. חוסר היכולת של משה להתמודד עם בקשותיו הגשומות של העם מצבעה על העובדה שהוא כבר לא מתאים להיות המניג. הצורך שה' הניג בה את עמו כל ימי נודיו במדבר קרייה: "הנאהה ניסית". הנאהה זו התאפיינה בספריו יציאת מצרים שכלו נס, ובסיפורו צרכיו החומריים של העם באופן ניסי – מן השמים, מים מן הסלע וכו'. במעבר לארץ ישראל אופי ההנאהה השתנה ל"הנאהה טبيعית". בנסיבות העם יאלל את תבאות הארץ וצרכיו הגשומים יסופקו על ידי העמל האנושי, "בוזעת אפיק תאכל לחם" (בראשית ג, יט). החיים היפכו להיות הרבה יותר מציאותיים הן במישור התורני – תחילת תורה שבבעל פה, והן במישור החומרני – כפי שהציגו. אם במסגרת ה"הנאהה הניסית" קשתה על משה מלאכת ההתמודדות עם בקשותיו החומריות של העם, מה יהיה כאשר ההנאהה תיסוב להיות טبيعית, הרי הנאהה כזו כרוכה בעיסוק מותמי ווימומי עם בעיות חומריות. משה רבנו איננו בניו וגם לא נבחר להיות מנהיג בזמנים כאלו, כמו כן אישיותו הייחודית לא תתאים למפהכה התורנית שתחולל ה"תורה שבבעל פה" עם מסירתו "התורה שבכתב" ליהושע וממנו לזכנים, כפי שכבר הרחיבנו בהזיכרנו את הספר על משה ורבי עקיבא. אין זה חיסרונו במשה, אלא פשוט יש להתאים את רועה הרוח אל הזמן – "דור דור ודורשיו" (סנהדרין לח, ב). הביקע הקטן שנוצר בהנאותו

ומהו אותו ניסיון? על שאלת זו עונה פסוקכו: "אם שמעו תשמע" – אמנע מנק מחלות. מכל מקום כל המפרשים מניחים שהעם הוא מושא הניסיון. הסבר זה הינו אפשרי אולם יש בו קושי מסוים כיון שהעם כלל לא מופיע בפסוק זה ולכן קצת דחוק לומר שהוא לראשונה צא אופן עקי' מבלתי שהוא מופיע לפני כן באופן מפறש.

אין לדעתו כל מניעה טקסטואלית לפרש שם הוא מושא הניסיון של ה', ואם כן פסוק זה צריך להתפרש כך – משה צעק לה', ה' מורה למשה עצ, משה משליך את העץ המימה וממתיקם. במעטם זה הקב"ה שם בפניו משה חוקים וכן יתר מבחרנות פשטי הכתובים. העימות של משה עם תלונות העם היוו במקרה זה, וכן פירוש זה נוכח ביחסו לבחן האם הוא מנהיג ראוי ומהותם בפסקותם אלו הינו יסויון שמעמיד ה' בפניו נאמן ביחסו, כפי שבחרו לפרש כל המפרשים, אלא היגד נסף בהקשר של החוק והמשפט שם ה' למשה כדי שייעבירם אל העם. אחרי שימושה הציג בפניו העם את החוק והמשפט שם לו ה' הוא פונה אל העם ומציג בפניהם את התנאי – אם תשמעו בקלי (דחיינו, לחוק ולמשפט הנזכרים) אזוי אמןע מכם מחלות.

של משה עקב התלונה השלישית של העם, נפער לגמרי בתלונה הרביעית ב"מי מריבת". משה מרגיש שהגינו מים עד נפש.

עכשו נוכל לצעוד בעקבות רבותינו הראשונים ולשזר את דבריהם עם דברינו. **מרוב התסכול שלו מבקשות של העם הוא כועס ומשתלח בהם**, מכח את הסלע במקומם לדבר אליו – מעשים אשר מצבעים על חוסר האונים שלו נוכח בקשויותיהם החומריות של העם. בעקבות זה נופלת החלטה הסופית שמשה לא יכנס הארץ. **לא מדובר בחטא**, כמו שהבינו הראשונים, אלא מדובר בחוסר התאמה. הדברים גם מדויקים מהפשט (במדבר כ, יב): "יינו לא האמנתם כי להקדשתי לעני בני ישראל لكن לא תביאו את הקгал הזה אל הארץ...". בגלל שלא עלה בידכם לקדש את שמי בתרז' מסכת החיים החומרית סימן שאינכם מתאימים להנאה הטבעית שתתחדש בארץ ישראל. כמובן שכניסתו של משה בתורה סתם אדם ולא כמנהיג אינה יכולה להוות פיתרון, כיון שבאופן טבעי העם שהתרוגל אליו כל השנים ינהה אחריו וימשיך לאמץ אותו במנהיג.

משה רבנו מתיחס ל'עוני' שלו פערמים:

– גם ביה התאנך ה' בগল্পত לאמור גם אתה לא תבא שם (דברים א, לא).

– **ויתuper ה' בלמענכם ולא שמע אליו** (דברים ג, כא).

התיחסות הראשונה מטילה את האשמה על העם. רוב המפרשים כוכלים⁹ נטו לזיהות את ההתיחסות השנייה עם הראשונה וטענו של'למענכם' – בgallop. אולם אם נדייק היבט בשינוי נבחין שההתיחסות השנייה שונה מהתיחסות הראשונה. ההתypressות היא לא **בגלל** העם אלא **בשביל** העם, **למען** העם. משה לא זוכה להיכנס לארץ כדי לאפשר הנאה חלופית שתתאים לרוח הדור ולרוח הזמן. הנאה שתשכילד להבין ולהתמודד עם קשיי החומריים היומיומיים של העם במסגרת ההנאה הטבעית בארץ ישראל, וכמו כן תזאג לפיתוח התורה שבעל פה. במדרש תנומה על המלים: "ויתuper ה' בלמענכם" מצויים דברים העולמים בקנה אחד עם דברינו, ואלו דברי המדרש (מדרש תנומה ואתchanun, סימן ח):

באותה שעה נתקרצה רוח הקדש ואמר לו הקב"ה למשה: 'משה! שתி שבועות נשבעתי: אחת שתמות, ואחת שלא לאבד את ישראל. לבטל את שתיהן אי אפשר, אם תרצה לחוות ויאבדו ישראל – מוטבי. אמר לפניו: 'רבוני! בעלילה אתה בא עלי? אתה תופש החבל בשני ראשיים! יאבד משה ואל כמוהו ואל יאבד אחד מישראל.'

ברור שהמניע לכתיבת המדרש הוא היצמדות לפשט המלה: "למענכם" שלא כמו שבחרו לפרש הראשונים. המדרש מסביר שההתypressות במשה הייתה **למען** העם, כיון שכניסתו של משה לארץ הייתה גורמת לאובדןם של ישראל. אולם תלות זאת אינה נהירה כלל! לכוארה הקב"ה תולה את שתי השבועות אחת בשנייה, מבלי שהיא ביןיהם כל קשר! מה הקשר בין

⁹ עיין למשל רשיי: "למענכם – בשבילכם, אתם גרים תם לי. וכן הוא אומר (תהלים קו, לב) יוקצפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם"; כך גם רס"ג ורמב"ן על אתר.

אי כניסה משה לארץ לבין "שלא לאבד את ישראל"? להיפך, משה רבנו הוא זה שעמד בפרק ומנע את שואת העם כמה פעמים, שואה שלולה לקרות שעה שהעם יחטא ללא נוכחות? מה עניינו של האולטימוטים הזה?!

אלא חשוב יש להסביר על פי דרכנו. אם עם ישראל יונח על פי רועה רוח שלא מטאים לו, רועה רוח שכלו רק ברוח, לא יהיה עם ישראל קיום, לכן המשוואה: "אם תרצה לחיות ויאבדו ישראל – מوطב" הינה משווה נכונה. תגובת משה לפי המדרש הינה קיצונית ביותר, וניתן ללימודו ממשה רבנו לא הבין את הקשר הזה בין השבעות. בעל המדרש בוחר בתעוזה גדולה לשים בפיו של משה את המלה "עלילה" כתיאור לעונש, בניגוד (לכאורה) לשני פסוקים מפורשים בתורה, האחד מופיע טרם פטירת אהרן והשני טרם מותו של משה, המתארים את הסיפור בזקור שונה :

– יאסף אהרן אל עמיו כי לא יבא אל הארץ אשר נתתי לבני ישראל
על אשר מריתם את פי למי מריבבה (במדבר כ, כד).

– על אשר מעלתם בי בתוך בני ישראל במני מריבת קdash מדבר אן על
אשר לא קדשתם אותו בתוך בני ישראל (דברים לב, נא).

משה באמת חרג מצו ה', המרה את פי - להו ומעל בו **ברובד הטפני**, על פי פירושו של רש"י שהוא הפירוש היחיד החושף פער בין הכו לbijouter ומטאים לתיאור: "מריתם פי". ואולם משה לא יכול היה להבין, ובצדק, שעל טעות זו זאת יקבל עונש כל כך מר, ולכן מבחינתו הסיטואציה הזאת מוגדרת כ"עלילה". הוא הבין שה, כמובן, לא ראה בMRII קטן זה חטא ולכן לא שב בתשובה על דרכיו, אולם הוא לא הבין שפרשיה זו הוכיחה סופית את חוסר יכולתו להתעסק בעניינים החומריים של העם ואת הצורך בהחלפת ההנאה. גור דין זה אינו נטול טעם. משה אכן חרג מצו ה', חריגה שכאמור אינה חטא אלא הוכחה לחוסר ההתאמנה בין משה לעם.

"וירע למשה בעבורם"

פרק קו בספר תהילים סוקר את ההיסטוריה של עם ישראל תוך כדי מתן דגש ליחס הسلحוני של הקב"ה לעמו חרף מעלייו משך כל ההיסטוריה. במסגרת חטאיהם העם שנמנmis שם מופיע הפסוק (לב): "ויקיצפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם" את המלים: "וירע למשה בעבורם", שמשמעותו ליבובי על מנת להוכיח שהעונש ניתך על המנהיגים באופן קולקטיבי, ניתן להסביר על פי דרכנו בשני אופנים המקבילים לשתי התייחסויות של משה לחטאיהם :

1. גם אם נפרש שי"בעבורם" – בגללם, בדרך שפירשו כל המפרשים, יש להבין שניותה סיפור מקראי על ידי ספר תהילים אינו מוכרת עקב המגוון השונות של הספרים. הספר המקראי הוא טקסט המunik לדורא פרטיטים אובייקטיבים, שהם יכולים לקרוא לדלות מסרים חינוכיים. אולם ספר תהילים משרת מטרת אחרת למרי. מטרת הספר היא להעניק לנו את התחשות הסובייקטיבית של המשורר לפני - להיו או לפני

איורים במשורים אמוציאנאליים-חווייתיים. לכן תהיה זאת שגיאה לחתת נתונים מטיקסט לירי ולהעביר אותן תחילה של אובייקטיביזציה. כדי לבחון את דברי המשורר באופן אמיתי, علينا להבין את עמדת הנפש של המשורר ולתහות מה גרים לו נכתב את מה שכתב. אין ספק שהמשורר ראה במשה דמות מיתולוגית אשר גלמה מנהיג ללא חת המוכן למסור את נפשו בעוד עמו. המשורר ראה במשה את השלומות, אולם מנגד קשה היה עליו לעכל את סופו הטרגי. קשה היה למסור לראות באין כניסה משה לאرض חיסרון הכרוך בדמותו האגדית. לכן הוא נאלץ לתלות את העוזן בדור העיקש והפתלתו, מטרה אשר משלבת יפה עם המגמה הכללית שלו הבאה לתאר את היחס הסלחני של הי' כלפי העם על אף חטאיהם הרבים, כפי שהקדמנו. מבונן שיש בדבריו צדק חלק. הפער האידיר בין דמותו הנשגבת של משה לבין דרגות העם היא זאת שגרמה לכך שפרשה זאת נקראת "מי מריבה", כפי שהסבירנו. אולם המשורר בתארו את הפרשה מicked את הזורקרים בדרגתו הרוחנית הירודה של העם, והתעלם מהתשדדי השני של המטבח, קרי אחראיותו של משה כמנהיג העם להתמודד נכוון עם הפער הזה, וזאת בגלל ההרמונייה והשלמות שראה במשה.

2. אין שום דופי בפרשנות אלטרנטיבית (שלא הועלה על ידי המפרשים) המזהה את המלה "יעבורם" עם המלים: "למענם", "בשבילם". פרשנות זוأت ממזות את נקודת המבט של המשורר עם ההיסטוריה השנייה של משה לחטאו, לפי מה שפירשנו שם, ונחרזות שוב על פי המודל שאנו מציגים לאורך כל המאמר שתலופת ההנאה היא למען העם בגלל העידן החדש והצריכים החדשניים שלא יקבלו מענה אצל ההנאה היינשה.

חטא של אהרן

אך עדין علينا לבירר קוší נוסף, ומה חטא אהרן? תחיליה יש לציין ששאלת זאת קשה גם על פרשנותם של הראשונים. רק לשיטתו של ליבוביץ' שאלת זאת לא קשה כיון שאחרן הוא מנהיג כמשה וצריך לשאת בעוון העם כמוהו. לדעתו המעורבות המוצומצת של אהרן בתלונות עם ישראל היא זאת שהיא בעוכריו. דווקא במצבים הקשיים הללו הוא היה צריך להיות לצד משה החלש בתחום זהה, להבין לצרכי העם ולהרגיעם. אולם אהרן מצטייר כפסיבי מחד באירועים הללו, הוא לא נוקט עמדה, לא מרגיע את העם ולא מנצל את קרבתו אליהם בשוביל ליישר את החדרים. לכן אף הוא לא "מקדש" את הי' ולא נכנס הארץ. ואילו דמתפינה הייתה טוען שהסיבה לכך שמוות של אהרן נכתב כמעט בצדוד לחטא הייתה מחד. בニיגוד למשה שפנות לא התאים למצבים כאלו, אהרן כן התאים, והוא צריך להביע עמדה, ולכן הוא יגען' לאלתר, יש אחריו סיפורו "מי מריבה".

8. פינחס הוא אליו

גם דמותו של אהרן הכהן המזונת את הנחתת משה, מוצאת את איזונה בדמותו של נכו – פינחס. כאשר זמרי לוקח את כובי המדינית ושותב איתה לעיני כל ישראל, פינחס מקנא לה' והורג את זמרי. פינחס מגן על האמת בקנותו הגדולה, ומונע על ידי הרג, (מעשה החורג מהינוכו של הסב אהרן) את "חילול ה" הנורא שנגרם עקב מעשה זה של זמרי. בזכות מעשאו זה, זוכה פינחס לכבודת עולם, בגיןו לשבו אהרן אשר זכה להיות הכהן הגדול בדיק בಗל הסיבת ההופכה. מתינותו, רגשנותו, וקרבתו של אהרן לעם הם אלו שגרמו לכך שהוא יהיה נציג לפני ה'.

אליהו שהוא פינחס, כדברי חז"ל (ילקוט שמעוני פינחס, רמז תשעא – ד"ה אמר ר' שמעון), ממשיך את דרכו של פינחס המיתולוגי, ואני מוחך את העם על ידי הסברה. אליהו נוקט ביד קשה וגורם לכך שעונשים כבדים ינחו על העם כדוגמת הרעבימי אחאב. כמו כן אליהו מצפה שבעקבות המעדן הניסי והחדר פעמי מתרקים בהדרגה על ידי קשר מתמיד וייחזיק בצדクトו לאורך זמן, אולם כדיוע שינוי שאינו מתרקס בהדרגה על ידי קשר מתמיד ויומוימי בין מנהיג לעמו לא יחזק לאורך זמן. הדבר מגיע לידי כך שאלייהו אף מקטרג על העם בפני הקב"ה וכך הוא טוען (מלכים א יט, ז):

קנא קנאתי לה' – להי צבאות כי עזבו בריתך בני ישראל את מזבחתיך הרשו
ואת נבייך הרגו בחרב ואותר אני לבדי ויבקשו את נפשי לחרטה.

יש לשים לב שאף דרכו של אליהו נקראת "קנאה" בדיק כפי שנאמר על פינחס. המדרש לא מניח לאלייהו ומעלה בדרכו טענה של הקב"ה כנגדו: "ישמעו אוזנן אליהו מה שפיך מדבר, את מזבחותי הרשו – ולא את מזבחותיך, את נבייך הרגו – ולא את נבייך, מה לך תקטרג על העם". ובאותו מעמד ממש אומר ה' לאלייהו (שם שם, טז):

ואת אלישע בן שפט... תמשח לנביא תחתיך.

בסוף דבר עולה אליו בסערה השמיימה כיון שלא ידע להתמודד נכו עם העם. דמותו של אליהו נזקפת אף היא לאיזון ומעתה הוא דוקא הסמל למי שמרבה לסוגר על העם. אליהו הוא מלאך הברית של כל ילד יהודי. מצונת המילה מסגורה על עם ישראל וזכות זאת טורח אליו להזכיר. נציין גمرا **במסכת ברכות** (ג, א) המתארת את המהפק באישיותו של אליהו:

אמר ר' יוסי: פעם אחת הייתה מHALK בדרכך, ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל, ובא אליו הנביא זכר לטוב ושרם לי על הפתח עד שסיימתי את תפילתי. לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי: 'שלום عليك רב', ואמרתי לו: 'שלום عليك רב ומוריה'. אמר לי: 'בני, מפני מה נכנסת לחורבה זו?' אמרתי לו: 'להתפלל'. אמר לי: 'היה לך להתפלל בדרכך', ואמרתי לו: 'מתיירא הייתה שמא יפסיקו בי עוברי דרכיכם'. אמר לי: 'היה לך להתפלל תפילה קצרה'. באותו שעה למדיי ממנה שלושה דברים: למדיי שאין כניסה לחורבה, ולמדיי שמתפללי בדרכך, ולמדיי שהמתפלל בדרכך מתפלל תפילה קצרה.

אליהו מנהה את ר' יוסי לוטר על אריכות התפילה על הריכוז המלא בה, לטובת תפילה באמצע הדרך. המטרה בתפילה כזאת היא ההשפעה על שאר העם. ברגע שעברי האורה יבחינו בר' יוסי המתפלל לבתו הם ישאבו ממנו יראת שמיים, וינסו להדבק בה' כמוהו. אליהו מעדיף את ההתפתחות הרוחנית אצל הכל מאשר עוד תפילה אחת ארכאה זוכה, שתעללה רק את הפרט. זו גם הסיבה לכך שיש להתפלל בבית עם חלונות. דרך החלונות אנשים יכולים לה התבונן במתפלל וללמוד ממנו.

ד. "ושماל בקראי שמו" – השילוב הראוי

"משה ואחרן בכהניו ושמואל בקראי שמו" (תהלים צט, ז) – מכאן למדנו ר' זיל' (במדבר רבה פרשה יח – ד"ה זאת עשו) ששמואל שcola נגדי משה ואחרן. במבט ראשון נראה שכוונת המדרש לומר שרמת הצדקות של שמואל שcola נגדי רמת הצדקות של משה ואחרן ביחס, אולם הסבר זה אינו נראה סביר.

העומק של המדרש הוא שבשמואל השתלבו קווי האופי ההפכים שנמצאו באחרן ובמשה. שמואל השכיל לתמוך על פי הסיטואציות המשתנות בין שני הקטבים. הסברנו שבאופן טבעי אדם שרטמו הרוחנית גבוהה באופן קיצוני ממשה, נוטה להיבדל מهما ומהעולם. אולם נרגת נבואתו של שמואל הייתה נמוכה משל משה, אולם מבחינה אובייקטיבית הייתה מהגבוחות שזכה בה נביאינו לכל אורך השנה. שמואל מקטנות זכה להסתופף בבית הי' ולהיות צמוד לדול הדור אז – עלי. רמתו הרוחנית הגבוהה וממדת האמת שבו לא נתנו לו' להחליק' את חטאיהם וכידוע הוא הוכחים בחיריפות על בקשתם למלך. כדי לגבות את תוכחותנו זו, הוא לא בחל באמצעים ופנה לה' בתפילה שיגיעס את הטבע לעזרתו כך שירד גשם בתקופת הקצר. נס זה הוכיח לעם את חטאיהם, וכמו כן מצביע על דרגת הנבואה הגבוהה אליה זכה שמואל להגיעה.

אולם מיידך, שמואל אינו מרוחק מهما. בפרשת האותוניות מסופר ששמואל היה אוכל בצוותא עם העם. אולם הראיה המוחצת לכך היא דרכו המיוחדת בשפיטת העם (שמואל א, טו-טו) :

וישפט שמואל את ישראל כל ימי חייו. והליך מדי שנה בשנה וסביר בית אל
והגлег והמצפה שפט את ישראל את כל המקומות האלה. ותשפטו הרמתה
כי שם ביתו ושם שפט את ישראל, ובין שם מזבח לה'.

שמואל יוזם את המגע עם העם בעצמו. הוא הולך ומסתובב בכל ערי ישראל ועל ידי כך מתחבר עם העם, בניגוד למשה רבו שאף טרם עזת יתרו למנות שרי אלפיים, מאות, חמישים ועשרות, הוא לא יוזם את הקשר עם העם בעצמו, אלא העם יהיה צריך לגשת אליו. אך ישנו חיסרוו בכך שמשה אמץ את עצתו של יתרו, כיון שעצה זו הרוחיקה אותו עוד יותר מהעם. שמואל, אם כן, הוא דמות אידיאלית המשלבת בין חי רוח גבוהים לבין קשר מתמיד עם העם.

ה. חתימה

אם נתבונן באופן עמוק נגלה שהדרך המיוחדת של שמואל נסלה עוד הרבה לפני הקב"ה בלבודו ובצמו כביכול התחבט בשאלת חותמת דורות זו, האם יש להעדיף את המזיאות או את האידיאל. בתחילת פרשת בראשית השם: "להים" הוא הכנוי הדומיננטי למי שאמר והיה העולם, ורק אחרי פרק שלם מופיע הצירוף: "ה' - להים". רשי"י על הפסוק הראשון בתורה מסביר:

בתחילה עלה במחשבה לבראו [את העולם] ב מידת הדין וראה שאין העולם מתקיים והקדים מידת הרחמים ושתפה ל מידת הדין והינו דכתיב: 'בום עשות ה' - להים ארץ ושמי'.

דהיינו, בסופו של דבר הקב"ה מחליט לשני הממדים הללו יש מקום בעולם. הקב"ה משתף את מידת הרחמים אשר מהווע שם קוד להתחשבות ה-להיות בתנאי החיים, עם מידת הדין אשר מקודדת לחיים אידיאליים המושתטים רק על אדני האמת והצדקה. הכהונה הגדולה הובטחה לאנשים שונים בתכלית (אהרן ופינחס) כיון שהם ידעו להשתמש באופים הקיצוני וההפרci בזמן הנכוון, כפי שכבר הסברנו. כל אדם יזכה להיקלע למצבים בהם עליו לחיליט באיזו דרך נקלוט כלפי אדם יחיד או חברה המתנהגים או חושבים אחרית ממנה. ישנן סיטואציות בהן האמת והערכאים הבסיסיים שהאדם גדול עליהם מתנשאים חזיתית עם מה שהוא רואה סביבו, והוא חש שם הוא לא יעזור את הcador כאן ועכשו, באופן שאולי יראה כברוטאלי וכפיגתי, הcador י Mishik להידדר לעבר התהום מבלי שניתן יהיה לעזרו אותו. אולם ישנן סיטואציות אחרות שניתוח אובייקטיבי ומעמיק שלhon יוביל את האדם למסקנה שעליו להיכנס דוקא לעליו המבליגות והסובלניות של אהרן. האדם השלם הוא יודע לתמן בין הדרכים בצהרה האופטימלית על פי המצבים המשתנים.