

# תיקון האדם במשנת ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק

## שחר אדלמן

ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק (1843-1926; להלן רמ"ש) היה מגדולי רבני מזרח אירופה בדורו. שני ספריו המרכזיים הם פירוש למדני על משנה תורה לרמב"ם בשם "אור שמח", ופירוש לתורה בשם "משך חכמה". הפירוש מתאפיין בשיטתיות עקרונית, וניתן ללמוד מתוכו על יסודות הגותיים במשנתו. במאמר נסקור את שיטתו של רמ"ש בעניין תיקון האדם. שיטה זו מובנת היטב לאור תפיסת הכלל של רמ"ש, ועל כן נקדים בקצרה על תפיסה זו. לאחר מכן, נציג בפירוט את שיטתו בעניין תיקונו של האדם ושל היצר הרע. כמוכן, סקירה זו היא חלק קטן מאפיון שיטתי של התייחסויות ההוגים היהודיים של העת החדשה המאוחרת לנושא. לצד סקירת דבריו של רמ"ש כהוגה בודד, נדרשת בדיקה רוחבית של שיטות שונות של הוגים הקרובים בזמן ובמקום, ואני מקווה להידרש לכך בבמה אחרת.

## מעלתו של כלל ישראל

חשיבות הכלל לעומת היחיד הוא עקרון בולט במשך חכמה. רמ"ש מטעים כי הקדושה החלה ביחיד מישראל 'קטנה' באופן יחסי לקדושות אחרות, אולם הקדושה שחלה בכלל ישראל כולו נעלית יותר אפילו מקדושת המקדש:

ובגמרא פרק הרואה, בצל אל היית וכו'. ביאור הענין כך,  
דפרטיות של ישראל קדוש אבל שארי קדושות קדושות יותר;  
אבל כלל ישראל אין דומה להן.

וכל הבריאה כולה בשביל ישראל שנקרא ראשית,<sup>1</sup> ולכן המשכן  
הוא ישראל שבחיבור הקרשים והקרסים והיריעות נעשה האהל  
אחד. ולכך בפרטיות העשייה בתרומה נזכר כלים ואח"כ משכן,

<sup>1</sup> על פי פירוש רש"י לבראשית א, א, ובעקבותיו עוד הרבה. השוו בראשית רבה פרשה א' (מתוך מהדורת תיאודור-אלבק): "ו' דברים קדמו לבריית עולם, יש מהם שנבראו ויש מהם שעלו במחשבה להבראות... ישראל עלו במחשבה... ר' הונא ר' ירמיה בשם ר' שמואל בר' יצחק מחשבתן של ישראל קדמה לכל...".

## מחולת המחנים

שהארון מקודש יותר מפרטיות מישראל, אבל בכללות בפרשה תשא כתיב משכן קודם, שזה עיקר הכונה שהמשכן שכלל בני"א באים בתוכו מקודש יותר ממקום המיועד לשכינתו יתברך, שכללות עדה קדושה אין לה שיעור (משך חכמה, שמות ל"ה, ל"א)

רמ"ש מתייחס לגמרא במסכת ברכות אשר מתארת את הדו-שיח שבין בצלאל ומשה:

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: בצלאל על שם חכמתו נקרא. בשעה שאמר לו הקב"ה למשה: לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, הלך משה והפך, ואמר לו: עשה ארון וכלים ומשכן. אמר לו [בצלאל למשה]: משה רבנו, מנהגו של עולם – אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, ואתה אומר: עשה לי ארון וכלים ומשכן! כלים שאני עושה – להיכן אכניסם? שמא כך אמר לך הקב"ה: עשה משכן ארון וכלים. אמר לו: שמא בצל אל היית וידעת! (ברכות נה:)

הגמרא מתייחסת לסדר השונה של פרשיות עשיית המשכן בין פרשת תרומה (הציווי על בניית המשכן), ובין פרשת ויקהל (בניית המשכן בפועל). בעוד שבפרשת תרומה עשיית הארון והכלים מתוארת לפני עשיית המשכן, בפרשת ויקהל הסדר הפוך: עשיית הארון והכלים מתוארת רק לאחר תיאור עשיית המשכן.

מפשטה של הגמרא עולה שהמעבר מ"ארון וכלים ומשכן" ל"משכן וארון וכלים" נובע מחכמתו הארצית של בצלאל, אשר הביין כי אין לבנות ארון וכלים בטרם יש משכן להכניס אותם אליו. אולם רמ"ש מפרש את הגמרא באופן אחר: כאשר הקב"ה אומר למשה, הפרטי, כיצד לבנות – הרי שהסדר הוא לפי סדר הקדושה: "ארון וכלים ומשכן". המשכן נמצא אחרון, כיוון שהוא כרגע "משכן פרטי" שנאמר למשה דווקא, ולכן קדושתו פחותה מזו של הארון והכלים, אולם לאחר שעם ישראל ככלל הופקד על בניית המשכן, התקדש המשכן בקדושת הכלל והפך לקדוש יותר אף מהארון והכלים.

העולה מדברי רמ"ש הוא שההבדל בין הכלל ובין הפרט איננו הבדל כמותי אלא איכותי: הכלל מתעלה לדרגת קדושה שונה איכותית מזו של היחיד. בדומה, רמ"ש מתאר כיצד בכלל נוהגת הנהגה ניסית מצד הקב"ה, על אף שהיחיד הפרטי בפני עצמו אינו ראוי להשגחה פרטית:

והנה ענין המקדש לאחד כלליות ישראל ולבניהן אל מקום אחד, כמו שאמרו היה עומד כו' נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד, ולכן תמיד היתה שם ההנהגה הנסית כמו שמנו עשרה נסים שנעשו בביהמ"ק, ולהראות אף שכל פרטיי בפני עצמו אינו ראוי להיות מושגח פרטי בהנהגה פרטיית בלתי טבעית, בכ"ז הקשר הכללי מעם ישראל ראוי הוא להיות מושגח בהשגחה נסיית, ששם אין פגם, שכולם מעלים ריח ניחוח, זה ביראתו, וזה בצדקתו, וזה באהבתו לישראל, וזה במסת ידו, וזה בתורתו. (משך חכמה, הפטרת פרשת דברים)

לדברי רמ"ש, הבחנה זו מבדילה בין בני האדם ובין המלאכים: המלאכים הם פרטים שאינם מסוגלים להתחבר זה לזה. בני האדם, לעומתם, הם יצורים חברתיים שנוקקים זה לזה, וממילא מתעלים מחיבורם. בכך מסביר רמ"ש את ההלכה לפיה על אף שצריכים עשרה אנשים למניין, תשעה וקטן מסוגלים להצטרף:

#### מלאכים המה

לכן הכלל מתעלה יותר מעשרה פעמים מהיחיד, ... ולכן במאה אומר נברך כו' לאלדי ישראל, ועשרה פורסין על שמע ומזמנין בשם שמתעלין בכלליותן למאה עשר פעמים ככה, ומפני שהוא יותר מעשר לכן פרטיים שאינן מתעלין זה מזה, וזה שאינן נתפעלין מזה אל זה. וזה שהשיב כלום רציחה יש בכך כו'<sup>2</sup> שבכלליותם המה פרטיים שאינן צריכין זה לזה ואינן מתעלין ע"י הקבוץ, לא כן האדם הוא צריך לחברו... לכן תורה תכליתה הוא הקבוץ והכלליות שנפעל כל אחד מחברו ונתעלה על ידו. ט' וקטן מצטרפין. (משך חכמה, דברים לב, ג)<sup>3</sup>

כוחו של הכלל מאפשר לצרף למניין גם קטן, כיוון שעשרה פרטים הם יותר מפי-עשרה מהיחיד. עם ישראל, אשר פרטיו מקיימים יחסי גומלין הדדיים זה עם זה, הופך לבעל מדרגה גבוהה יותר מאשר סכום פרטיו.

<sup>2</sup> על פי בבלי, שבת דף פט עמ' א, שם מובא מדרש מפורסם העוסק בפולמוס של משה עם המלאכים על נתינת התורה. ושם: "מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנב, קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם?"  
<sup>3</sup> בקטע זה יש גם דרשה מפותלת מעט על מספר המילים שנקט משה ושנקטו ישראל, לפיה אף משה היחיד הוא במעלה נמוכה יותר מעשרה מישראל. בשל מורכבותה של הדרשה השמטנו אותה מן המאמר. ראה לרנר, מלאכים, עמ' 16-13.

## תורה פוליטית מול תורה פילוסופית

לחשיבותו של הכלל במשנת רמ"ש יש גם השלכות לתפיסתו את הצורה האידיאלית של עבודת ה'. הוא מציג שני דגמים של עבודת ה' המבוססים על דמויותיהם של משה ושל נוח. המדרש בבראשית רבה<sup>4</sup> דורש את הכינויים של משה ונוח: תיאורו של נוח בהתחלה הוא "איש צדיק" ולאחר מכן "איש האדמה", ואילו תיאורו של משה הוא בהתחלה "איש מצרי" ולאחר מכן "איש הא-לוהים". רמ"ש מפתח על בסיס המדרש שני דגמים של עובד ה': היחיד המתבודד, והיחיד שמהווה באופן פעיל חלק מהחברה:

איש האדמה. במדרש פרשה ל'ו אמר ר' ברכיה חביב משה מנח  
נח משנקרא איש צדיק נקרא איש האדמה משה משנקרא איש  
מצרי נקרא איש אלקים.

הענין דיש שני דרכים בעבודת השי"ת. דרך אחד מי שמייחד  
עצמו לעבודתו יתברך ומתבודד. ו[הדרך השנייה:] יש מי שעוסק  
בצרכי צבור ומבטל עצמו בשביל הכלל ומפקיר נפשו עבורם.

א"כ צ"ל לפי המושג שזה שמתבודד יעלה מעלה מעלה וזה  
[=העוסק בצרכי ציבור] ירד ממדרגתו. (וכן אמרו קה"ר כי  
העושק יהולל חכם, ריב"ל שכח ס' הלכות בשביל שעסק בצרכי  
צבור.)

ובכ"ז מצאנו שנח התבודד ולא הוכיח את בני דורו לכן אמרו  
עליו שאף הוא היה ראוי לכלייה ורק מתבודד לעצמו היה בכ"ז  
אחר שנקרא איש צדיק ירד ממדרגתו ונקרא איש האדמה.

ומשה נקרא איש מצרי שהוכרח לגלות, שזה מורה פחיתות  
בנפש, [אך] הואיל ומסר עצמו על ישראל בהריגת מצרי נקרא  
איש אלקים, שהגיע לתכלית השלמות מה שיוכל האדם להשיג,  
ועיין מד"ר ברכה ודו"ק. (משך חכמה, בראשית ט', כ')

על פי "המושג" (נראה שהכוונה לאינטואיציה הראשונית), דווקא מי שמתבודד יעלה מעלה  
מעלה, ואילו מי שעוסק בצרכי ציבור ירד ממדרגתו הראשונה. רמ"ש אף מביא לכך 'ראיה'  
מהמדרש המתאר את ר' יהושע בן לוי ששכח שישים הלכות כיוון שעסק בצרכי ציבור,

<sup>4</sup> פרשה לו, כ.

## תיקון האדם במשנת ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק

ודורש על כך את הפסוק "כי העושק יהולל חכם"<sup>5</sup>. אולם רמ"ש סותר מיד את ההוא-אמינא הראשונית: שהרי, דווקא נוח אשר התחיל כ'איש צדיק', והתבודד בתוך תיבתו – ירד ממדרגתו וסיים את חייו כשהוא שיכור וערום, איש אדמה ותו לא. לעומת זאת, את משה מתאר רמ"ש כ'איש מצרי' בלבד, וטוען כי גלותו למדין נבעה מפחיתות הנפש שלו (!): לא רק שמשה התחיל כאיש מצרי, הוא אף 'נענש' בגלות. אולם כיוון שהוא מסר את עצמו על עם ישראל, הוא הפך לבסוף לאיש א-לוהים.

גם בפרשת וירא, המתארת את אברהם אבינו המקבל נבואה תוך כדי הכנסת אורחים, מפרש רמ"ש כי דרגתו של אברהם בזמן הכנסת האורחים הייתה גבוהה יותר מבזמן הנבואה. כך מפרש רמ"ש את הפסוק 'ואברהם שב למקומו' המופיע בסוף המחזה הנבואי:

וילך ד' כאשר כלה לדבר ואברהם שב למקומו הוא רמז למה  
שאמרו ז"ל גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני השכינה. והנה  
אברהם היה עסוק בהכנסת אורחים א"כ כשהלך לדבר עם  
השכינה ושב למקומו היינו שהלך למדרגה הגדולה שהיה לו  
מקודם. (משך חכמה בראשית י"ח, ל"ג)

לרנר, במחקרו על האדם והמלאכים במשנת רמ"ש<sup>6</sup> עורך השוואה בין דבריו של רמ"ש ובין הפרשנות הקלאסית (למשל ר' בחיי על המקום<sup>7</sup>), ומראה כיצד הפרשנים האחרים טענו – כפי שמסתבר באופן אינטואיטיבי – שהנבואה היא מדרגה גבוהה יותר מאשר הכנסת האורחים. כיוון שברי לנו שרמ"ש הכיר את דבריהם של פרשנים אלו, הרי שהמהפך שהוא עורך פה בסדר החשיבות של נבואה והכנסת אורחים הוא מכוון.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> שמות רבה ו:ב – 'וידבר א-לוהים אל משה ויאמר אליו אני ה' (שמות ו:ב), זהו שכתוב: "כי העושק יהולל חכם ויאבד את לב מתנה" (קהלת ז ז) – כשחכם מתעסק בדברים הרבה, מערבבים אותו מן החכמה. דבר אחר: המתעסק בצרכי צבור משכח תלמודו. אמר ר' יהושע בן לוי: שישם הלכות לימדני ר' יהודה בן פדיה בחרישת הקבר, וכולן נשתכחו ממני בשביל שהייתי עוסק בצרכי צבור. נראה שהדרשה הזו מתחברת לדרשה שבאותה פרשה (שמות רבה ו:ד), המתארת את נאומו של ה' אל משה והתגלותו אליו בשם הוי"ה כפחיתות של משה מול האבות; קרי, עיסוקיו של משה בצרכי צבור גרמו לו לדבר ה' שבתחילת פרשת וירא, שמורה על פחיתותו מול אבותיו שלא עסקו בצרכי ציבור ולכן השגתם את הא-ל הייתה שלמה יותר.

<sup>6</sup> לרנר, מלאכים, ליד הערה 24 ואילך.

<sup>7</sup> ר' בחיי בראשית יח:לג:ב: ויתכן לפרש למקומו למדתו שהיא הכנסת האורחים, כי מאחר שיצא ידי חובתו באלה באכילה ובשתיה ולויה היה חוזר עוד לבקש אורחים יותר, וזהו שב למקומו, כי נפשו של אברהם אצולה ממדת החסד והמדה היא מקומו.

ואפשר לפרש עוד למקומו לגבול הרגשותיו ומדת גופו, כי בעוד שהשכינה היתה אצלו היה כולו שכלי מופשט מכל עניני החומר והרגשותיו בטלים, לא נשאר לפני ה' בלתי אם צורה והנפש והוא השכל הזך והטהור, כיון שנסתלקה שכינה חזר להרגשותיו ולגבולי המדות הגופניות, וזהו ואברהם שב למקומו, כלומר לגבול מדות גופו, כי מקומו של אדם הוא המקיף אותו והמגבילו.

<sup>8</sup> כמוכן, לרמ"ש יש מסורת אמוראית להיתלות בה, כפי שהוא מזכיר בפירושו. המימרא, המופיעה בגמרא בשבת ככו. היא: אמר רב יהודה אמר רב: גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה. דכתיב "ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר" וגו'. אולם רב יהודה אמר רב דורש את עדיפותו של מעשה הכנסת האורחים

## מחולת המחנים

### התורה

אולם לא זו בלבד שמשה מגיע לדרגה גבוהה יותר כיוון שהוא מתכלל בעם ישראל. התורה, אשר מביא משה מה' אל עם ישראל, כל תכליתה הוא חיים חברתיים מלאים ולא התבודדות יחידאית.

כבר את הבחירה בהר סיני כמקום נתינת התורה מסביר רמ"ש לאור תפיסה זו. מדרשים שונים ניסו לעמוד על הסיבה לבחירת הר סיני כמקום נתינת התורה.<sup>9</sup> אולם על פי רמ"ש אין מעלה מיוחדת בהר סיני דווקא, אלא ששם היה המקום שבו נתאחדו ישראל זה לזה: "בכל המסעות כתיב ויסעו ויחנו בלשון רבים, עד שבאו לסיני ונעשו הגמוניה אחת שלא היו במחלוקת – אמר [הקב"ה] – הרי השעה שאתן תורה לבניי".<sup>10</sup> הרעיון שלפיו עם ישראל היה באחדות מיוחדת בשעת מעמד הר סיני הוא רעיון שמופיע כבר במכילתא דר' ישמעאל, הדורשת את לשון היחיד של הפועל "ויחן" שבפסוק "ויחן שם ישראל נגד ההר"; אולם רמ"ש מהפך את הסיבה והמסובב: לא מעמד קבלת התורה גם לעם ישראל להתאחד, אלא התאחדות עם ישראל גרמה למעמד קבלת התורה.<sup>11</sup>

תפיסת העם כאורגניזם אחד גם משליכה על תפיסת המצוות של רמ"ש. חלק גדול ממצוות התורה מיועד לאוכלוסיות מסוימות (כהנים, לויים, בעלי קרקעות). בכל זאת, רמ"ש טוען כי העם – שהוא כאורגניזם שלם ואחד – "עושה" את כל המצוות כולן. הוא מציג טענה זו באמצעות דרשה העומדת על הפער שבין שני פסוקים: בתיאור הראשון של מעמד הר סיני, בפרשת יתרו, מתואר: וַיַּעֲנוּ כָּל הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ פֶּלֶאֱשֶׁר דְּבָר ה' נַעֲשֶׂה (שמות יט: ח); ואילו בתיאור של נתינת הלוחות השניים, בפרשת כי תשא, מתואר: וַיֹּאמְרוּ, פֶּלֶאֱשֶׁר-דְּבָר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע (שמות כד: ז):

על פני מעשה קבלת פני השכינה, מתוך כך שאברהם מפסיק את הנבואה שלו על מנת להכניס את האורחים שבאו אליו. חידושו של רמ"ש הוא שלא רק שזה המעשה הרצוי יותר, אלא גם דרגת האדם המכניס אורחים גבוהה יותר מדרגת המתנבא, ואברהם היה בדרגה גבוהה יותר כאשר הכניס אורחים.

<sup>9</sup> הסיבות המרכזיות המובאות בבראשית רבה א: צט הן כי הוא ההר השפל מכולם (ואינו מתגאה), וכי לא נעבדה על ראשו עבודת כוכבים.

<sup>10</sup> משך חכמה, שמות כ', ט"ו.

<sup>11</sup> רמ"ש מוסיף כי התורה הייתה אמורה להינתן לבני ישראל ככלל, ולא למשה כפרט, אלא שכיוון שפרצה בהם קנאה מסותרת שפילגה אותם אחד מהשני, משה קיבל את התורה בשבילים:

משך חכמה, שמות כ: טו - הביאור, דאמרו דבכל המסעות כתיב "ויסעו ויחנו" בלשון רבים - שנסעו במחלוקת, עד שבאו לסיני ונעשו הגמוניה אחת שלא היו במחלוקת, אמר: הרי השעה שאתן תורה לבני. אמנם, כי אם לא היה להם מחלוקת, בכל זאת היה בהם ניצוץ קנאה אחד בחבירו, שלא הגיעו עוד לאהוב חבירו כנפשו ולשמוח במעלת חבירו. ועל זה אמרו במכילתא (יתרו פרשה יט, כ) אף כשעמדו בסיני נאמר עליהם (תהלים עח, לו) "ויפתוהו בפייהם ולבם לא נכון עמו", שהיה הלב לא מטוהר מקנאה. והנה אמרו כי משה שקול ככל ישראל, אבל כן היו כל ישראל שקולים כמשה (מכילתא בשלח טו, א). ואם כן, אם היה בלא שום קנאה ושום פירוד לבבות זה מזה, רק כל העדה כולם קשורים בלב ונפש אחד, הלא היו כולם איש אחד, והיו ראויים לקבל כל התורה כמשה. אבל כיון שלא היו קשורים בלבב אחד, אם כן כל אחד בפרט לא הגיע לשלימות כזה לקבל התורה. [...] לכן אמרו למשה (שמות כ, טז) "דבר אתה עמנו (ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים) פן (נמות)".

ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה - הנה מצות התורה יש אשר לכהנים ויש אשר ללויים ויש לכה"ג ויש למלך, או לסנהדרין, ויש למי שיש לו קרקע ובית; רק [=אלא ש] בכלל ישראל צריכה התורה להתקיים, וכל ישראל ערבין זה לזה ובקיומם כולן מקבלין שכר. [ככתוב:] "ואתן צאן מרעיית אדם אתם", שכל האומה הישראלית הוא אדם אחד, יש אשר הוא פֶּלֶב, כמו שאמרו צדיקים לבן של ישראל, ויש כראש, ויש כעין והוא שנמצא ראשי העדה עיני העדה, וכל אחד צריך לקיים מצוה התלויה בו. ובכללותם הוא [=עם ישראל] אדם שלם.

לכן על מצות שאין לקיימם צריך ללמוד, דכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב; או להחזיק לומדי תורה.

לכן להלן ענו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע: יש מהם שנעשה מה ששייך אצלינו ויש שנשמע שנלמד ונבין פנימותם והלכותיהם וחוקותיהם, אבל כאן ענו כל העם יחדיו כל אשר דבר ה' נעשה, שבכללות העם כאחד כולם יחדיו יעשו כל אשר דבר ה' וכל אחד יעשה השייך לו ודר"ק. (משך חכמה שמות י"ט, ח')

כלומר: בזמן נתינת התורה, הצהירו העם כי הם יעשו את המצוות כולן כאורגניזם אחד. בזמן פירוט המצוות בספר הברית, במעמד נתינת הלוחות השניים, פוצל ה'נעשה' הכללי למרכיביו כפי שהם רלבנטיים לכל פרט בנפרד: מצוות ש'עושים' (כי הן רלבנטיות לקבוצת ההשתייכות של הפרט הספציפי), ומצוות ש'שומעים' – היינו לומדים עליהן בלבד, כיוון שאנשים אחרים הם אלו המצווים לעשותם.

אם כן, ראינו שמההגיע למעלתו לא באופן מולד, אלא בשל מסירותו לכלל ישראל. כמו כן ראינו שגם התורה ניתנה בזכות התאחדותם של ישראל לכלל אחד, ושמצוותיה שייכות בכלל ישראל כולו. רמ"ש אף מוסיף שלא זו בלבד שהתורה ניתנה לישראל בכח אחדותם, אלא גם שהתורה מובילה את עם ישראל לאחדות בהיזון חוזר:

ובקשתם משם את ד' א-לוהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך. הענין דכללות ישראל המה כאדם אחד וכל אחד מישראל אבר מן האדם הכללי.

## מחולת המחנים

אבל אימתי? כשיש להם דבקות במרכז מקור החיים האמיתי חי העולמים יתברך, אז המה כקיום היוצאים מן הנקודה המרכזית ונמצא, כי כל קו מחובר לחבירו בסבת מקורם, המרכז האמיתי השי"ת.

אבל כשחטאו והן נסתרים מן השגחתו, אז כיון שאין להם דביקות בו יתברך גם המה נפרדים זה מזה ואין להם יחס ושווי ודביקות. וזה שאמר להם ובקשתם לשון רבים ומצאת וכו' בלשון יחיד, כיון שהם כולם מחוברים אל חי העולמים המה ג"כ מחוברים זה לזה איש לאחיו ידבקו. ודו"ק. (משך חכמה דברים ד', כ"ט)

### התורה כאלטרנטיבה לפילוסופיה

בפירושו לפרשת יתרו מעמיק רמ"ש את ההשלכות של תפיסה זו, וטוען כי כלליותה של התורה גם מעמידה אותה כאלטרנטיבה לעבודת הא-ל הפילוסופית. רמ"ש מתאר את הדרך הפילוסופית, כפי שהיא משתקפת בהגות היהודית של ימי הביניים. לתפיסה זו, העולם נברא בהכרח, ולא ברצון; כלומר: חוקיותו של הא-ל היא שהובילה ליצירת העולם. לפיכך, שלמות האדם היא כאשר "יתעצם נפשו במושכלות, ומשכל היולי"<sup>12</sup> ישיג ויזכה לשכל הנאצל והאלקי. ומצד שנפשו דבוקה למושכלות יתדבק אל שכל הפועל ויהיה קשור מעדנות אליו תמיד, ובזה יקנה הנצחיות בנפשו.

אולם רמ"ש לא מהסס למתוח ביקורת על דרך פילוסופית זו: "ולפי זה לא יגיעו להשלמות רק אחד בכמה דורות.<sup>13</sup> וכן לפי זה למה להם חיים, הלא החומר חוצץ בין המושכלות להנפש?! " כלומר: הפילוסופים הם אנשים נדירים עד מאוד, אשר יעדיפו את המוות על פני החיים. השקפה זו מייצגת נאמנה את התפיסה האפלטונית.<sup>14</sup>

אולם, על פי רמ"ש התורה מתנגדת ומהווה אלטרנטיבה לתפיסה הפילוסופית. הקב"ה ברא את העולם ברצון: המופתים שהוא עשה בשמים ובארץ, כולל "עיקום" של חוקי הטבע,

<sup>12</sup> כלומר: גולמי, מכיל פוטנציאל בלבד שלא מומש והתעצב.

<sup>13</sup> השו"א דיונו של הרמב"ם בהקדמה למשנה, שמכיר בקושיה זו ומאשר אותה.

<sup>14</sup> כך למשל בדיאלוג האפלטוני פיידון בסעיף 16 (תרגום ליבס): "בהכרח יגיעו הפילוסופים האמיתיים לכלל דעה כזאת, ואף ידברו בינם לבין עצמם כמלים האלה: 'דומה שמשעול ישר מוליך אותנו חוצה, שהרי כל עוד יש לנו גוף, ונשמטנו עודנה מעורבת עם פורענות כזאת, לעולם לא נשיג כראוי את מבוקשנו שהוא -- הרי כך טוענים אנחנו -- האמת. נראה שהעוסקים בפילוסופיה בדרך הנכונה שואפים -- ומעיני האחרים נעלמת שאיפתם --- לדבר אחד בלבד: שימותו ויהיו מתיים.'"

הנפש הנצחית הכלואה בתוך הגוף מבקשת למות ולהיפטר מיציר החומר שבו היא כבולה.

## תיקון האדם במשנת ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק

מורים כן. שלימותו של האדם איננה בכך שהוא פורש מן החומר, אלא כאשר הוא מתנהג על פי חוקי התורה בתוך עולם המעשה:

כאשר יעשו כל חוקי העולם והיותיו על פי חוקי תורתו הקדושה, ככה ינהגו בעולם המעשה. אם כאשר יגבירו בחירתם על חוקי הטבע מסיבת רצון השם יתברך, אז יבוא להם השלימות האמיתית. וזה עיקר התכלית. כמו שאמרו ז"ל במדרש שוחר טוב מזמור ד: אדם פושט ידו לקערה ומצא בה איסור, מי נשכו נחש או עקרב עקצו?! וכן אדם בא אצל אשתו ואמרה לו כשושנה אדומה ראיתי, מיד פורש, מי עקצו ומי נשכו - הוי "סוגה בשושנים" (שיר השירים ז, ג). הרי תאות האכילה ותאות המשגל למשחק לאיש הישראל להתגבר עליהם מחמת רצון השי"ת ותורתו, הלא זה ההתקרבות היותר נמרץ להשי"ת, ועבור זה משיגים השלימות האמיתית. (משך חכמה שמות כ', י"ח)

רמ"ש מסתייע כאן במדרש משיר השירים רבה, המתאר את האדם אשר נמצא בתוך העולם החומרי ומצליח להתגבר על תאוותו ולנהוג על פי חוקיו של ה'. התאוות מהוות "משחק" (!) לאיש הישראלי, כדי שיצליח לקדש גם את החומר ולנהוג על פי חוקי התורה.

דברים אלו של רמ"ש היו יכולים להביל לתפיסה דואליסטית: האדם נמצא בתוך חומר המזוהה עם התאוות, ושלימותו מושגת כאשר הוא משתחרר מן החומר ומן תאוותיו ודבק במצוות ה'. אולם בכך חזרנו אחורה אל שיטת הפילוסופים, שממנה רצה רמ"ש להיבדל. החומר כשלעצמו איננו רע, במשנתו של רמ"ש. להיפך: מטרתה של התורה היא לאפשר חיי מעשה חומריים לחלוטין, ודרכם לקדש גם את החומר. כך מסביר רמ"ש מדוע בעוד שבכל החגים יש מחלוקת תנאים האם ניתן לשלב לימוד תורה ("לה") וחיי חומר כמו סעודות ("לכם"), בחג השבועות המציין את מתן תורה "הכל מודים דבעינן נמי לכם":

וזה ש'בעצרת הכל מודים דבעינן לכם' (פסחים סת, ב),

דזהו תכלית מן התורה שכולם יזכו ויזככו החומר וכוחותיו על פי התורה אשר תיישר כל צעד בעולם המעשה. וזה השכר על הנפש החומרי שיזכה למעלות רוחניות רמות סדרו רבותינו (ברכות לד, א) כל צרכי סעודה בשר שור הבר ואוזות שמינות ולויתן ויין המשומר בענביו, שזהו מורה הכל על השגות רוחניות

## מחולת המחנים

מגיעות לנפש החומר, באשר יהיה דק ונעלה מאוד ושיג גם בעונג אלקית לעתיד - ה' יזכנו לזה! [...]

כי המושכלות האמיתיים בהתבודד אינם מקדשים את החומר, רק ההנהגה במעשים ובענינים החומריים על פי התורה הם המקדשים החומר וכוחותיו וכל התנהגות העולם. (משך חכמה שמות כ', י"ח)

ההבדל הארכיטיפי שבין משה ונוח שצוין לעיל, הופך כאן להבדיל בין תורת ישראל והתורה הפילוסופית. התורה הפילוסופית איננה מקדשת את חיי המעשה, אלא מבקשת להידבק במושכלות ולהינתק מחיי המעשה. לעומתה, תורת ישראל מבקשת לקדש גם את החומר. כך מסכם רמ"ש את ההבדלים בין שתי התורות:

ונמצא בין דרך זה [=דרך תורת ישראל] לדרך ההתעצמות במושכלות [=הדרך הפילוסופית] יש הבדל פרטי והבדל כללי:

הבדל כללי, כי על ידי ההנהגה בעולם המופעל בדרכי ה' יוכל כל אדם לזכות לתכלית השלימות, אף מי שמוטרד בפרנסה ולבבו אינו דבק אל המושכלות. וכמו שה' נראה אל כל בית ישראל (שמות יט - כ) וכמו בית השואבה שמשם היו שואבין רוח הקודש (בראשית רבה ע, א) על ידי שמחה של מצוה. אבל על ידי מושכלות – "מי יעלה בהר ה'"!

הבדל פרטי, כי הדבק במושכלות והמתבודד אשר נפשו מופשטה מחומריות העולם על ידי מושכלות, לא יזכה רק הנפש למעלת הניצחיות. ועל ידי ההנהגה על פי דרכי התורה, הלא גם החומר יזכה להיות אור מזהיר, ואוהביו יאירו כשמש בגבורתו, ויהיה נצחיי קיים. (!) (משך חכמה שמות כ', י"ח)

ה"הבדל הכללי" הוא שבעוד שהתורה הפילוסופית מיועדת ליחידים בודדים, "יחיד בכמה דורות" כפי שציטטנו לעיל, תורת ישראל מיועדת לכלל – כולל מי שטרוד בפרנסה ובחיי המעשה. בעיני רמ"ש, תורת ישראל מנותקת מהצורך הפילוסופי להתעלות מעל חיי החומר.<sup>15</sup> יתירה מזאת: תורת ישראל מביאה את האדם לקידוש החומר, עד כדי שגם החומר

<sup>15</sup> רמ"ש מפתח זאת (שם) באמצעות הבדל הבין שני סוגי קרבנות: קרבן עולה, אשר עולה לה' בלבד, וקרבן שלמים אשר נאכל גם על ידי הבעלים והכהנים. הוא מחבר, כדרכו, בין הלכה למדנית ובין היגדים מחשבתיים:

## תיקון האדם במשנת ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק

הופך לנצחי. במילים אחרות, אם במסורת האפלטונית הנפש נותרת לאחר המוות והגוף מת, ובמסורת האריסטוטלית הן הנפש הן הגוף מתים ורק ה"מושכלות" נותרות, הרי שבעיני רמ"ש גם הגוף וגם הנפש זוכים לחיי נצח; לא אצל הפילוסופים הבודדים בלבד, אלא אצל כל מי שחי על פי דרכי התורה.

באופן דומה, מסביר רמ"ש את המעתק שעבר משה רבינו בין גילוי ה' שאירע לו בסנה ובין גילוי ה' שהתרחש במעמד הר סיני:

משה טרם קבלת התורה כתוב (שמות ג, ה) "של נעליך מעל רגליך", וזה התפשטות חומרו וכוחות גופו, כי מה לחומר במקום אדמת קודש?! לא כן אחרי קבלת התורה עלה בהר סיני עם חומריותו, וזהו "מה לילוד אשה" – הוא החומר – בינינו. (משך חכמה שמות כ', ט"ו)

כלומר, בטרם קבלת התורה קיבל משה את התגלות ה' בדרך של התעלות פרטית. אמנם – כנזכר לעיל – הוא זכה להתגלות זו עקב מסירת נפשו על כלל ישראל; ובכל זאת, כהתגלות פרטית, הוא היה צריך להשיל את נעליו. מנגד, ההתגלות שבהר סיני הייתה התגלות כללית – והיא כללה גם את החומר. משה רבינו עלה להר סיני עם חומריותו, כדברי המלאכים במדרש שהובא לעיל – "מה לילוד אישה בינינו".

אולם משה רבינו בסופו של דבר עדיין היה רוחני עד מאוד. רמ"ש מתאר כיצד גופו הפך ל"ספירי רוחני", וכיצד איש לא יודע את קבורתו כיוון שלא נותר לו גוף גשמי. אולם דווקא מדרגתו הגבוהה של משה הייתה לו לרועץ כמנהיג של עם ישראל, וגרמה לו ל'תוצאות' רוחניות נמוכות יותר, לעומת אחיו אהרן:

כל שבעת ימי המילואים היה משה משמש ולא שרתה שכינה על ידו – שמעלתו גבוה ממעלת בני ישראל. [...] כי לא השיגו ערך רוחניותו [...]

עד שבא אהרן ושרת בבגדי כהונה גדולה, ששם היו כלולים על לבו כל שמות שבטי בני ישראל בחושן ואפוד, ובגדיו היו מכפרים כל אחד כפרה מיוחדת על ישראל, והוא מפני כי אהב שלום ורדף שלום, ועליו נאמר "ויבכו בית ישראל" כמו שאמרו ז"ל. לכן נראה

---

ההלכה היא שדווקא השלמים מסוגלים לקדש את הלחם, ולא העולות; רמ"ש מסביר שהשלמים הם ה'שלום לעולם', הם המייצגים את היכולת להגיע לחיי מעשה מלאים על פי התורה, ולקדש את הלחם – כלומר לקדש אף את החומר.

## מחולת המחנים

כבוד ה' אל כל העם (ויקרא ט, י). וכן העננים שירדו בזכותו (שיר  
השירים רבה ד, יג) היו מקיפים כל ישראל - כולם כאחד. (משך  
חכמה שמות כ', ט"ו)

דווקא אהרן, אשר מעלתו הייתה נמוכה יותר, הגיע ל'תוצאות' רוחניות גבוהות יותר – כיוון  
שהוא היה קרוב יותר אל העם. מעלתו של אהרן היא שירות בכהונה גדולה את כלל העם,  
ענידת החושן אשר יש בו אבן כנגד כל אחד מן השבטים, ועשיית שלום בין אדם לחברו;  
מעלות אלו הן שגרמו שהוא זה שהביא לעם ישראל את ענני הכבוד (השגחה ישירה מן  
הקב"ה) ואת ראיית כבוד ה' אל כל העם.

בכך מושלם התהליך שהחל בראשית דברינו: דמות המנהיג היהודי האידיאלי איננה נוח,  
שכן הוא יחיד מתבודד שאינו מתקן את החומר. היא אפילו לא דמותו של משה, אשר נמצא  
במעלה גבוהה מדי ממעלת ישראל ולכן לא שורה שכינה על ידיו. הדמות האידיאלית היא  
דמותו של אהרן, אשר מקושר לכל חלקי העם, ומהווה חלק אורגני מכלל ישראל – ובכך  
מוביל אותם להתגלות ולשכינה.

הדיכוטומיה הארכיטיפית שבין משה ואהרן מוצמדת אצל רמ"ש לזו שבין שמאי והלל:

משמאי וחבריו מעלתם גדולה כל כך עד שלא יוכלו העולם  
וכללות ישראל להתקדש על ידם, וכמו עולות דלא מקדשי לחם.  
וכאשר תשקיף תראה כי הלל היה הנהגתו לשם יתברך בלבד, וזה  
בחינת שלמים. ושמאי היה בחינת עולה – נפרד מן הגשמיות  
ומתבודד, והנהגתו היתה נוראה. (משך חכמה שמות כ', ט"ו)

נסכם את ההיגדים שעלו מדברינו עד כה:

הכלליות הוביל לנתינת התורה: תורת ישראל ניתנה על ידי משה, שמסר נפשו על כלל  
ישראל; וניתנה לעם ישראל כאשר הוא התאחד.

דרך עבודת ה' הנדרשת היא דרך הכלל, ולא דרך הפרט המתבודד.

תורת ישראל, בניגוד לפילוסופיה, מקדשת את החומר, ולא רק את הרוח/שכל.

התורה מובילה את עם ישראל לאחדות, כחוקה פוליטית.

## תיקון האדם במשנת ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק

ההשוואה בין שיטת הרמב"ם ובין שיטתו של רמ"ש בעניין זה היא מאלפת. גם הרמב"ם תפס את התורה כחוקה פוליטית;<sup>16</sup> אולם בעיניו, החברה המעולה נועדה כדי להכשיר מתוכה את הפרטים המתבודדים, הפילוסופים. כך השלמות האנושית האחרונה והעליונה היא ההתבוננות השכלית, והתבוננות שכלית זו איננה פעולה שיש בה משמעות לחברה אלא פעולה אישית בלבד:

המין הרביעי הוא השלמות האנושית האמיתית והיא השגת המעלות השכליות, כלומר, תפישת מושכלות המלמדים דעות אמיתיות במטפיסיקה. זאת היא התכלית האחרונה והיא המביאה את האדם לידי שלמות אמיתית. והיא לו לבדו. והיא מעניקה לאדם את הקיום הנצחי. ובה האדם הוא אדם. התבונן בכל שלמות משלוש השלמויות הקודמות ותמצא שהן לזולתך ולא לך. ואם אין מנוס, בהתאם למקובל – לך ולזולתך. ואילו השלמות האחרונה הזאת היא לך לבדך. אחר אינו משתתף בה עמך בשום אופן: יהיו לך לבדך [ואין לזרים אתך]. (מורה נבוכים, מהדורת שוורץ, ג:נד).

וכך, לאורך מורה הנבוכים כולו, קיימת ההבדלה בין 'ההמון' ובין 'אנשי החכמה'. כך מקבל הרמב"ם גם (לפחות במידה מסוימת) את התיאור האפלטוני על העונג שבמוות. במו"ג ג:נא מתאר הרמב"ם את משל הארמון שלו; בהערה המצורפת בסוף הפרק יש דרישה מן איש הא-לוהים להיות שקוע כל הזמן במחשבות על הא-ל בעצמו, ולא בשום דבר אחר:

דע שאפילו היית האדם הבקי ביותר באמיתת המטפיסיקה, כאשר תרוקן את מחשבתך מן האל ותעסוק כל-כולך באֵל הכרחי או בעיסוק הכרחי, כבר קטעת את הקשר אשר בינך ובין האל. אז אין אתה עמו וכן אין הוא עמך, מפני שאותו יחס שבינך ובינו נקטע בפעל באותה שעה. לכן היו המעולים מקמצים בפרקי הזמן שבהם עסקו לא בו. הם הזהירו מפני זאת ואמרו: אל תִּפְנוּ אֶל מדעתכם. וְדוֹד אמר: שְׂוִיתִי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אָמוֹט (תהלים ט"ז, 8). (מורה נבוכים ג:נא)

<sup>16</sup> שיטתו של הרמב"ם הוצגה כאן בקיצור נמרץ. על תפיסת הרמב"ם את התורה כחוקה מדינית ראו מו"ג ג:כו, ובכתיבה מחקרית: זאב הרוי, "בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם", עין כט(ג), 1980, עמ' 212-198.

## מחולת המחנים

הרמב"ם מתאר מערכת של תרגילים מחשבתיים שנועדו להביא את האדם המעולה אל מצב זה של דבקות תמידית בקב"ה. סופו של התהליך הזה ב"מיתת נשיקה" פילוסופית – כזו שבה הגוף נותר מאחור, והנשמה עולה מעלה אל העולם הבא:<sup>17</sup>

ככל שנחלשים כוחות הגוף ואש התאוות דועכת, מתחזק השכל ומתפשט אורו ומזדככת השגתו ו(האדם) שמח במה שהשיג. והיה כאשר השלם בא-בימים ומתקרב למוות, גדלה השגה זאת מאוד. והשמחה בהשגה זאת והחשק אל המושכל גדלים מאוד עד שהנפש עוזבת את הגוף אז, בשעת אותו עונג.

אל עניין זה רמזו החכמים במות משה ואהרון ומרים ששלושתם מתו בנשיקה [...] הכוונה היא ששלושתם מתו במצב של עונג ההשגה מעוצם החשק. החכמים ז"ל נהגו באשר לקביעה זאת בדרך השירית המפורסמת הקוראת את ההשגה המצויה בשעת עוצם החשק בו יתעלה בשם נשיקה, כמו שאמר: ישקני מנשיקות פיהו. [...] אחרי זאת נשאר שכל זה הישארות נצחית במצב אחד, שכבר התבטל המונע שהיה חוצץ בעדו לעתים. (שם)

גם רמ"ש מתאר את איש הא-לוהים – משה רבנו – הגיע למדרגה שבה הגוף שלו הוא "ספירי רוחני", ונפשו כמעט ניתקת ממנו. אולם את אהרן מתאר רמ"ש באופן אחר; כמי שמעורה עם הבריות ונמצא במדרגה קרובה יותר אליהם. דווקא אהרן, לפי רמ"ש, הוא זה שמצליח ששכינה תשרה במעשה ידיו – כיוון שהוא קרוב יותר לעם ישראל. כלומר: הטיפוס האידיאלי בעיני רמ"ש הוא לא משה ששיג השגות שכליות נעלות, כפי שמתאר הרמב"ם, אלא אהרן – אשר מצוי בתוך עמו. יתירה מזאת; גם משה לא הגיע למעלתו אלא מפני שמסר את נפשו על כלל ישראל. ועוד, מעלתה של התורה היא בהיותה מסוגלת לקדש את החומר, ולהיות ברת-השלמה לכל פרט ופרט מישראל.

<sup>17</sup> ראה עוד על העונג בשיטת הרמב"ם ויחסו לעולם הבא: עמירה ערן, לגעת ברוח – על טבע העונג הרוחני וזיקתו לעולם הבא בתפיסתו של הרמב"ם, תעודה כ', תשס"ה. עמ' 253–281.

## תיקונו של היחיד

### היחיד כמשוקע בחברה

עד כה דיברנו על חשיבותו של הכלל הנובע ממעלת ה'ציבור'. אולם במקום אחר מטשטש רמ"ש את עצם הגבולות שבין 'יחיד' ובין 'ציבור', ולמעשה מערער על תפיסת ה'אני' הפרטי כנבדל מהחברה ובעל עצמאות מחשבתית מלאה:

אינו דומה מי שהוא במקום צדיקים למקום רשעים, וכן הזמנים אינו דומה, כי הרבה נתפעל האדם מהליכות זולתו והרגשת התבל בצדק ומשפט, עד כי ברבות הימים גם האדם אינו מרגיש על אשר עשו מסילות בלבבו לאט לאט ארחות תבל ודברת בני האדם כמוש"א אבנים שחקו מים, ורק לתוכן עלילות לו יאתה לחקור כליות ולב וסבות ומצעדי גבר אשר הביאו להרע, והדבר מורגש בלבב כל איש משכיל,

לכן אמר אשר עיניך פקוחות על כל דרכי ב"א בכלל הליכות הזמן והמקום. כשתבוא במשפט לתת לאיש כדרכו וכפרי מעלליו, כי לא תדין האדם הפרטי, רק בהשקיף על כל דרכי בני האדם בכלל בערך הזמן והמקום. (משך חכמה, הפטרת פרשת וילך)

במידה מסוימת, רמ"ש מטרים תיאוריות של המאה ה-20 בדבר ההשפעה הרחבה של תרבות והקשר על הסובייקט. כמובן שחשיבה כזו על השפעת ההקשר החברתי על נפש האדם אינה חידוש מוחלט; למשל, במחלוקת מפורסמת על דמותו של נוח, טוען ר' נחמיה כי נוח שהיה צדיק בדורו הרשע, ודאי שהיה נחשב לצדיק בדור מתוקן יותר כמו זה של משה או שמואל<sup>18</sup>. אולם דומה שתיאורו של ר' מאיר שמחה מתקדם צעד נוסף וטוען שברבות הימים האדם לא מסוגל להבחין בין השפעות חברתיות עליו ("אשר עשו מסילות בלבבו לאט לאט ארחות

<sup>18</sup> בראשית רבה ל: ט – "בדורותיו" – רבי יהודה ורבי נחמיה. רבי יהודה אמר: בדורותיו היה צדיק, אבל אילו היה בדורו של משה או בדורו של שמואל לא היה צדיק. בשוק הסומים קוראים לעיור בי רבי. משל לאחד שהיה לו מרתף אחד של יין, פתח חבית אחת ומצאה של חומץ, שניה ומצאה חומץ, שלישית ומצאה קוסס. אמרו לו: קוסס הוא! אמר להם: יש כאן טוב ממנו? אמרו לו: לא. כך: "בדורותיו" היה צדיק, הא אילו היה בדורו של משה או בדורו של שמואל לא היה צדיק.

רבי נחמיה אמר: ומה אם "בדורותיו" היה צדיק, אילו היה בדורו של משה או בדורו של שמואל – על אחת כמה וכמה. משל לצלוחית של אפרסמון מוקפת צמיד פתיל ומונחת בין הקברות והיה ריחה נודף. אילו היתה חוץ לקברות – על אחת כמה וכמה. משל לבתולה שהיתה שרויה בשוק של זונות ולא יצא עליה שם רע, אילו היתה בשוקן של כשרות – על אחת כמה וכמה. כך: ומה אם "בדורותיו" היה צדיק, אילו היה בדורו של משה או בדורו של שמואל על אחת כמה וכמה.

וכן דיון דומה (אם כי בשינויים) בגמרא סנהדרין דף קח.

## מחולת המחנים

תבל" (ובין עצמיותו שלו. למעשה נראה שיש כאן ערעור על עצם המושג "עצמי" כמובחן מן החברה.

דבר זה מאיר באור אחר לגמרי את חשיבותו של הכלל. לא רק שהיחיד המתכלל בחברה מגיע למדרגות גבוהות יותר, ושהחברה מתקנת את היחידים שבה, אלא שגם למעשה היחיד לא מסוגל לחשוב על עצמו מבלעדי החברה. לאמור: לא רק שהיחיד יכול להצטרף לכלל, אלא שהוא כבר מצורף לכלל בעל כרחו. מעתה ואילך, השאלה היא לא האם היחידים הצטרפו לידי חברה מתוקנת, אלא לאיזה סוג של חברה הם הצטרפו.

האחריות המשתמעת ממסקנת הדברים הקודמים על היחיד היא רחבה בהרבה. מעתה, הוא אינו יכול להותיר את "פרויקט תיקון החברה" כדבר "נוסף" על עבודת ה' הפרטית שלו. משה או אהרן כדמויותיהם של המנהיג האידיאלי אינם יכולים להיות "פילוסופים מחד ומשמיים בתפקיד פוליטי מאידך", כפי שאולי יתאר הרמב"ם את דמות המנהיג האידיאלי; החברה משפיעה כל הזמן על עבודת ה' הפרטית – גם של המנהיג, ועליו להיות אחראי לחברה שבה הוא חי כיוון שהוא עצמו חלק ממנה.

מסקנה זו מובילה את רמ"ש לומר שהמשפט הא-לוהי איננו חל על יחיד ויחיד בנפרד, כי אם על החברה כולה. מעתה היחיד אינו נשפט על מעשיו בלבד, אלא על החברה שבתוכה הוא נכלל. התיקון האנושי מועתק מהמישור של בין אדם למקום, למישור של בין חברה למקום.

### תיקון החברה

מכאן גם החשיבות העצומה שמעניק רמ"ש לתיקון החברה – לא רק כדבר מה 'נוסף' על תיקון הפרט, אלא כהליך המרכזי של תיקון האדם. רמ"ש טוען כי בעוד שברמת הפרט עבירות 'מעשיות' כמו רצח, עריות, עבודה זרה וכו' הן חמורות יותר מאשר עבירות 'נימוסיות' כמו לשון הרע או גזל (על הראשונות יש כרת וסקילה, ועל האחרונות אין אפילו מלקות), ברמת הכלל המדרג מתהפך. הוא מסתייע לשם כך בירושלמי המתאר שדורו של דוד, על אף שהיו מתוקנים במצוות המעשיות, נכשלו במלחמה כיוון שהיו בהם מספרי לשון הרע; בעוד שדורו של אחאב, שהיו עובדי עבודה זרה, הצליחו במלחמות כיוון שהיו מאוחדים.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> כך במשך חכמה בשלח פרק ט: "והמים להם חומה מימינם ומשמאלם. בהתבונן בדרכי התורה נראה כי במצות מעשיות כמו עו"ג ועריות יש כרת וסקילה ושאר מיתות ומלקות לא כן בנמוסיות ומדות כמו מחלוקת לשון הרע ורכילות גזל אין מלקות והוי לאו הניתן לתשלומין או דהוי לאו שאין בו מעשה, אולם זה דוקא ביחיד העושה אבל אם הצבור נשחתינ בזה מצאנו להיפך בירושלמי דפאה: 'דורו של דוד כולם צדיקים היו וע"י שהיו בהן דילטורין [=מספרי לשון הרע]

## תיקון האדם במשנת ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק

רמ"ש מתייחס לדורו שלו (אירופה בחצי השני של המאה ה-19), אשר עקבותיהם של תהליכי חילון והשכלה נתנו בו את אותותיו. אולם הוא מעורר את הציבור לא על חילול השבת שמתפשט בחברה, אלא דווקא על המצוות ה'נימוסיות':

שאם הצבור נשחתין בעו"ג ועריות, על זה נאמר 'השוכן אתם בתוך טומאותם' [כלומר, הקב"ה ממשיך לשכון בתוך העם על אף הטומאה]. אבל בנמוסיות ומדות לשון הרע ומחלוקת ע"ז כתוב רומה על השמים כו' כביכול סלק שכינתך מהם.

ולכן על חלול שבת בעוה"ר שנתפשט אז יכולים לקוות כי יאחר להם כי הם צבור ואף בעו"ג אמרו בספרי והנפש ונכרתה שאין הצבור נכרתין, אבל כיון שפרצו בנמוסיות הולכים בחרבות וחצים לחמוס ולגזול ונשחתו במדות כי המה כחיותו טרף אז נקום ינקם ד' ולא יאחר, כי איך נחשוב להם: אם כיחידים הלא על מצוות הן נכרתין ואם כצבור הלא על נמוסיות הן יתמו (משך חכמה, י"ד, כ"ט).

כך מסביר רמ"ש את חומרתו של עוון זקן ממרא – חכם המורה נגד פסיקותיה של הסנהדרין הגדולה שבירושלים. הדין קובע שהסנהדרין אינם יכולים למחול על כבודם ולדון את הזקן הממרא לכף זכות. רמ"ש מסביר זאת לאור תפיסתו העקרונית על חשיבותו של הכלל. הוא דורש את לשונו של הפסוק "ובערת הרע מישראל", במקום "ובערת הרע מקרבך" שאמור להיות כתוב כמו במקומות אחרים:<sup>20</sup>

והא דבזקן ממרה כתיב ובערת הרע מישראל נראה דבא לרמז שלא נאמר שזו רעה והעדר כבוד השופטים ואם רצו ב"ד למחול מוחלין לו, קמ"ל שזו רעה חולי מתפשטת בכלל האומה הישראלית, שאם לא יבטל היחיד דעתו להרוב הגדולים באומה

היו נופלים במלחמה כו' אבל דורו של אחאב עובדי עו"ג היו וע"י שלא היו בהן דילטורין היו יורדים למלחמה ומנצחין בו' שאם הצבור נשחתין בעו"ג ועריות. ע"ז נאמר השוכן אתם בתוך טומאותם אבל בנמוסיות ומדות לשון הרע ומחלוקת ע"ז כתוב רומה על השמים כו' כביכול סלק שכינתך מהם. הרב קלכהיים (קלכהיים, כלל ישראל, עמ' 327-329) מביא עוד מקומות שבהם רמ"ש מתאר חטאי ציבור החמורים יותר דווקא בעבירות נימוסיות – בקריעת ים סוף ובחטא המרגלים.<sup>20</sup> לרמ"ש יש גם חילוק קטגורי בין מקומות שבהם כתוב "בקרובך" – חטאים הקשורים דווקא לאחוזה יהודית, ובין חטאים שכתוב בהם "מישראל" – שהם חטאים שבעייתיים גם בבן נוח (כמו בא על אישה בעולת בעל). אולם חילוק זה אינו מתאים במצוות זקן ממרא שהיא מצווה של אחווה ישראלית, ולכן רמ"ש נדרש לשאלת שינוי המונח.

## מחולת המחנים

במקום הא-לוהי תרבה הרעה, ויעשו בני אגודות אגודות ויתפרד הקשר האמיץ, אשר בו יתוארו גוי אחד בארץ.

וא"כ אין בכח ב"ד למחול, וכן ת"ר סנהדרין פ"ח על זקן ממרה לא הודו לו כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל. כי כבוד האומה וקיומה אין בידם למחול וכמו מלך שמחל על כבודו דאינו מחול, כי כבודו הוא כבוד האומה, וזה חלק גדול מכחות התאווה להיות מצויין וממציא דרך חדש ולהבדל מן הכלל השם ישמרנו. (משך חכמה דברים כ"ב, כ"ב).

החברה היהודית נתפסת כגוף פוליטי, ואשר על כן אי-ציות לסמכות המחוקקת שלה נתפסת כעבירה חמורה במיוחד.

### תיקון הרוע באדם

כיצד אמור אדם לתקן את הרוע הטבוע בו, או אם נדייק יותר: את מעשיו הרעים? גישות שונות ניתנו לשאלה זו לאורך הדורות. יש, כמו חסידי אשכנז, שפיתחו תורה שלמה על "תשובת המשקל": האדם החוטא צריך לייסר את עצמו – פיזית (בגלגולי שלג, בעקיצת דבורים, וכדו'), על מנת לכפר על מעשיו הרעים. יש אחרים שביקשו להחניק את הנטייה האנושית להרע. כך הרמב"ם מדבר על היפוך נפשי של ממש המתרחש בנפש בעת התשובה: האדם עובר למצב אחר שבו הוא מתנתק מיצרו הרע הקודם, מתעלה אל אהבת ה' בעזרת התבוננות והשכלה. במו"נ מפותח הכיוון לפיו האדם מתעלה אל ההשכלה השלמה לאחר שמידותיו ושכלו מתקרבים לשלמות, ובכך הוא מצליח להימנע ממעשים רעים. סוג אחר של שליטה ביצר הרע קיים אצל בעל חובות הלבבות, אשר באמצעות עיון שכלי בחובתו של האדם להכיר טובה לבוראו מבקש להביא את האדם למצב שבו כאשר מתעורר בו הרצון להרע הוא מרסן אותו.

אולם רמ"ש מציג פה דרך התמודדות אחרת מכל הקודם לכך. בעיניו, תיקון הרוע שבאדם מתבצע דרך החברה.

ראשית נראה כיצד מלמד רמ"ש את כוחה המטהר של החברה. רמ"ש משתמש כמה פעמים בגמרא על הקטורת המכילה את הרכיב "חלבנה", שריחו רע; אף על פי כן, בתוך הקטורת מצליחה החלבנה להשתלב. כך מסביר רמ"ש שלעתיד לבוא "תערב לה' מנחת יהודה וירושלים":

## תיקון האדם במשנת ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק

וערבה לד' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכו'. הנה מתוק הוא דבר המתוק מצד עצמו, אבל ערב הוא דבר הנתמזג ונתערב מתערובת מינים שונים שיהיו מתבשמין זה מזה, וכמו קטרת שהיה מעורב חלבנה עמהם ובכללותם היה ערב. ומנחה אינה באה בשותפין רק ביחיד שנאמר נפש, וצבור מביאין מנחה אחת, דכתיב בהו כל נפש הבאה לבית יעקב, שהיו עובדין לד' אחד והן אחד. (משך חכמה, הפטרת שבת הגדול)

המנחה מוקרבת רק על ידי או היחיד הפרטי או הציבור כולו, כיוון שהיא ניתנת על ידי גורם אחד ולא כמה; על כן, לעתיד לבוא עם ישראל יתאחד והמנחה 'תערב'; לא 'תמתק', שכן 'מתוק' הוא רק דבר המתוק כולו, אלא 'תערב' – כי זה הפועל המשמש לתיאור של דברים שונים המצטרפים זה לזה.

כך כותב רמ"ש גם במקום אחר:

לא תוסיפו הביא מנחת שוא קטרת תועבה הוא לי כו' לא אוכל און ועצרה. הענין, דמצאנו לרז"ל בכריתות כל תענית שאין בה ממושעי ישראל אינו תענית שהרי חלבנה ריחה רע ומנאן הכתוב עם סממני הקטרת כו', הרי דדבר הפחות בעצמיותו, בכ"ז כשהוא מתערב באגודה כללית הוא מתבשם ומועיל להוציא ריח ניחוח מן הסממנים האחרים. (משך חכמה, הפטרת פרשת דברים)

אמנם, היה אפשר לחשוב שהאנשים המסומנים כ'חלבנה' הם רשעים ספורים. אולם רמ"ש טוען כי לא רק הרשעים, אלא כל אחד הוא "חלבנה" במובן מעט אחר. התענית, המובילה לתיקון חברתי, כוללת גם את רשעי ישראל, ובכך מתקנת אותם. רמ"ש משתמש לצורך העניין בהלכה מהלכות איסור והיתר: אם יש שני נקבים מאותו הסוג בריאה, הבהמה טריפה; אולם שני נקבים משני סוגים שונים מבטלים זה את זה. כך ה'נקב' של הרשע מתבטל בחברה כולה.

והנראה עפ"י מה שבארו בדין תרתי לריעותא, שאם הם משם אחד, שמורים שניהן על ניקוב הריאה וכיו"ב, אז הוי טרפה, אבל אם זה מורה על נקב וזה על קמט וכיו"ב כשר, כן הדבר הזה, אם כל אחד בפני עצמו יש לו מדה פחותה זה כילי, וזה בעל לשון הרע, וזה בעל כעס, כשהן באגד אחד אז יומתק מרירותן ויתבשם כל אחד מחבירו, זה ילמוד מזה לפזר הוננו, וזה לנוח מרגזו, וזה

## מחולת המחנים

על שפם יעטה, אבל אם כולם מסכימים על תכונה רעה אחת,  
הלא אז תחזקנה מוסרותיהם ומן קורי עכביש יהיו כעבותות  
עגלה. (שם)

עד כאן דברים שאפשר למצוא גם במקומות אחרים. אולם רמז ראשון לחידושו של רמ"ש אפשר למצוא בכך שאת המימרא שמציינת אנשים כ"חלבנה" וכ"פושעי ישראל" מפרש רמ"ש באופן די רחב. לאו דווקא אנשים שהם ממש פושעים, אלא כל מי שיש בו מידה פחותה. בכך הופך התיקון של "הרשעים" לתיקון שכולל את כל מי שיש בו מידה מסוימת של רשע. יצוין: תיקונו של בעל המידה הרעה איננו בעבודה אישית, אלא בהתכללות בתוך החברה, אשר מתקנת אותו.

דברים מפורשים כגון אלו נכתבים בדרוש חריף להדהים על המשנה המפורסמת בסוף יומא. המשנה קובעת כי "מה המקווה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל". הפרשנות הפשוטה למשפט היא שה"טמאים" שאותם המקווה מטהר הם כלים טמאים, ואם כן – כשם שהמקווה הופך כלים טמאים לטהורים, כך הקב"ה הופך את ישראל מטמאים לטהורים.<sup>21</sup>

אולם רמ"ש מפרש ש"הטמאים" אינם כלים טמאים, אלא מים טמאים. הוא מתייחס להלכה מוכרת בהלכות מקוואות, לפיה אם ארבעים סאה של מים טהורים משיקים למים טמאים, המים הטמאים נכללים במים הטהורים והופכים לטהורים. הלכה זו היא העומדת בבסיס המקוואות המודרניים: במקווה ישנו 'אוצר' שבו מי גשמים טהורים, ואילו בור המקווה עצמו מכיל מי ברז המתחלפים בתדירות גבוהה, והופכים ל'טהורים' בעצמם. ייחודם של המים הטהורים היא שלא רק שהם טהורים, אלא הם אף יכולים לטהר את מה שנכנס אליהם. באופן זה, הצד השני של ההשוואה – "אף הקב"ה מטהר את ישראל" – אומר שלא רק שישראל הופכים לטהורים בפני עצמם, אלא שמעתה יש בהם גם את הכוח לטהר את מה שנכנס אליהם. כך רמ"ש:

נמצא העולה מזה, דמה דכהן גדול נכנס לפנים הוא מפני שהנפש  
הישראלית אשר מוסרותיו עם החומר ינותק. אז מתקשר הנפש

<sup>21</sup> כך למשל בתוספות יום טוב שם, המסביר את המנגנון שבאמצעותו הקב"ה מטהר את ישראל: "מפני שלפעמים לפי שיצר לב האדם רע עליו לא יוכל להתגבר עליו לכופו ליטהר בתשובה. והוא רחום יכפר עון יעוררהו ובימין צדקו יתמכהו לבלתי ידח ממנו נדח. וז"ש מי מטהר אתכם ובמאי דסיים פתח שנאמר וזרקתי עליכם וזהו בלי התעוררות האדם. אלא הוא ברחמיו מטהרם".

עם מקור המקורין השי"ת ובטהרה זו כמים החוזרים אל אביהן  
נטהרו נפשות הישראל מכל ההטעה ודמיון כוזב.

וזה מה מקוה מטהר הטמאים, פירוש מים הטמאים ע"י השקה,  
כך הקב"ה מטהר את ישראל ... ולכן נהגו להרבות בצדקה ובחסד  
בימים אילו (הל' תשובה להרמב"ם) כדי להשתרש בתוך כלל  
אחבי"ש, הכלל הדבוק לאבינו בשמים תמיד... והדבוק בכלל  
ישראל נטהר מטומאתו בתוך כל ישראל עמנו הדבוקים בה'  
תמיד. (משך חכמה ויקרא ח', ז')

הכהן הגדול הנכנס לפני ולפנים יוצר קשר בין הנפש הישראלית ובין הקב"ה, ובכך משיק  
את כלל ישראל אל הקב"ה. בכך כלל ישראל מקבל יכולות לטהר את מי שמשתרש בתוכו.  
כלומר, לא רק שעם ישראל נטהר, אלא הוא גם מסוגל לטהר אחרים.

לאחר שראינו כיצד החברה מסוגלת לתקן את האדם, נראה כיצד זו למעשה האפשרות  
המרכזית (ואולי היחידה) של האדם לתקן את עצמו. רמ"ש מביא מימרא ממסכת ברכות  
המתארת את תפילתו האישית של ר' אלכסנדר לטענה כיצד יצא:

רבי אלכסנדר בטר דמצלי אמר הכי [=לאחר שהתפלל אמר כך]:  
רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי  
מעכב? שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות; יהי רצון מלפניך  
שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם. (ברכות  
דף י"ז עמ' א')

תיאורו של רבי אלכסנדר, לפיו רצוננו הפנימי הוא לעשות כרצון ה' אך ה"שאור שבעיסה"  
מעכב אותו, מובילה אותו לגשת אל המוצא האחרון – תפילה אל הקב"ה שיעזור לו להינצל  
מיצרו הרע.<sup>22</sup> המצב הנפשי שעומד ביסודם של דבריו של רבי אלכסנדר הוא של יצר רע  
שאי אפשר לבטל או לנצח אותו.

אולם רמ"ש מבצע מהלך פרשני מרהיב בלמדנותו, והופך את דבריו של ר' אלכסנדר על  
פיהם. הוא משתמש בהלכה מהלכות טומאה של התרת טומאה בציבור: ההלכה קובעת כי  
אם רוב ישראל טמאים, בכל זאת מותר להקריב קרבנות ציבור – והטומאה 'מותרת'. אמנם,

<sup>22</sup> כך למשל הדגיש הסבא מקלם את המאבק הנפשי של ר' אלכסנדר: תמיד הייתי תמה מה זה רבותא לר'  
אלכסנדר שאמר הכי, הלא כל אדם שדואג מעט לאחריהו, רוצה גם כן [להכניע את יצרו]!  
עד שנתברר לי, שהרצון באמת לא יוכל להיות רק כשהוא עמל בכל כחו לכבוש רצונו, ועכ"ז יצה"ר תקיף  
ממנו, כענין שאמרו ז"ל: (קידושין ל' ע"ב) אילמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו אין יכול לו, וע"ז צריך תפלה  
ובקשה על עזר השם. (חכמה ומוסר א:רה).

## מחולת המחנים

מציין רמ"ש, הלכה זו נכונה רק כאשר הטומאה היא חיצונית לגוף (למשל, נגיעה במת); אולם בטומאות שפנימיות לגוף (כמו טומאת נידה או צרעת), הטומאה איננה מותרת בציבור.

לאור זאת מסביר רמ"ש את מימרת ר' אלכסנדר:

ובזה בארנו בדרוש מה דאמר ר' אלכסנדר (ברכות יז, א): רצוננו לעשות רצונך, אלא ששאור שבעיסה ושעבוד מלכויות מעכבים, שאין טומאתם יוצאת מגופם רק טומאת מגע, והותרה בצבור. שבאמת נפשות בני ישראל עיקרן טוב, רק שסבות חיצוניות גרמו - "ששזפתי השמש" (שיר השירים א, ו) - והוי טומאת מגע והותרה בצבור. ולזה 'בתר דמצלי', דתפילה בצבור. [...] וזה (משלי טו, כט) "רחוק מרשעים ה', ותפילת צדיקים" - כשמתפללים עם הצבור - "ישמע" גם לרשעים. (משך חכמה במדבר י"ט, י"ג)

כיוון שנפשות ישראל 'עיקרן טוב', והיצר הרע הוא רק כ'שאור שבעיסה' - גורם חיצוני, הרי שטומאתם של ישראל היא חיצונית - ואפשר לטהר אותה באמצעות הציבור! המימרא הפסימית למדי של ר' אלכסנדר, לפיה אין לאדם דרך להתגבר על יצרו הרע אלא בתפילה להתערבות א-לוהית, הופכת בדבריו של רמ"ש למימרא אופטימית המורה כי כאשר האדם מעורב עם הציבור יצרו הרע 'מותר' לו!

במובן מסוים, רמ"ש 'מייתר' את כל הצורך בעבודה עצמית של האדם על יצרו הרע. הוא מוותר על הניסיונות המפרכים להכניע את היצר, או לשנות את טבע האדם מיסודו; במקום זאת הוא בוחר להכניס את היצר ו'להתיר' אותו בציבור. הציבור מאפשר לאנשים 'רשעים' - אשר כוללים, כפי שראינו לעיל, כל אדם שיש לו מידה רעה כלשהי - לתקן את עצמם ולנהוג בדרך הישרה.

כיצד מיתקן האדם בתוך החברה? אופן אחד של תיקון מתאר רמ"ש מתאר במפורש, בפירוש שכבר צייטנו לעיל:

אם כל אחד בפני עצמו יש לו מדה פחותה זה כילי, וזה בעל לשון הרע, וזה בעל כעס, כשהן באגד אחד אז יומתק מרירותן ויתבשם כל אחד מחבירו, זה ילמוד מזה לפזר הוננו, וזה לנוח מרגזו, וזה על שפם יעטה (משך חכמה, הפטרת פרשת דברים).

## תיקון האדם במשנת ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק

התיקון איננו מתבצע באמצעות 'תוכחה', שבה הצד ה'צודק' מוכיח את הצד ה'טועה'. להיפך: רמ"ש מדייק מהתיאור האמוראי של חורבן ירושלים, "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא הוכיחו זה את זה", שאין זה נכון כי לא הייתה תוכחה בירושלים שלפני החורבן. להיפך: האנשים הוכיחו 'זה לזה' – כלומר כל אחד הסתכל על המידות הרעות של השני והטיף לו כיצד לתקן. אולם רמ"ש אומר שהם לא הוכיחו 'זה את זה', כלומר לא למדו מהתכונות הטובות אחד של השני. רמ"ש מלמד כי התיקון החברתי לא נעשה באמצעות צד צודק המוכיח את הצד הטועה, אלא באמצעות צד טועה שמנסה ללמוד מהצד הצודק. האדם שבתוך החברה מתבונן מסביבו ולומד מיתרונותיו של חבריו, ולא רק מנסה לתקן את חסרונותיהם.

אוסף ואומר, שלאור דבריו של רמ"ש לעיל על ההשפעה הרחבה של החברה על היחיד, ותפיסת התורה כמעצבת חברת מופת, דומני שיש להוסיף אופן נוסף שבו החברה מתקנת את היחיד. היחיד החי בתוך חברה שיש לה כללי מוסר תורניים, 'מתיישר' באופן קונפורמי עם עקרונות החברה. כאשר עקרונות החברה הם כללים מוסריים, אזי גם היחיד שיש לו תאוה לרצח או לכעס ייתקן כחלק מערבובו עם החברה. במונח זה, התיקון שתואר בדבריו של ר' אלכסנדר – כיצד היצר הרע 'מותר' בציבור – הופך מתיאור כמו-מיסטי למכניזם מאוד ברור: אמנם לאדם יש יצר רע, אך כאשר הוא נמצא בתוך חברה מתוקנת, יצרו הרע פועל לפי כלליה ובכך הוא 'מותר'.

## סיכום

רמ"ש מדוינסק תופס את הכלל כעקרון חשוב עד מאוד. כוחו של הכלל הוא יותר מאשר סכום פרטיו: הקדושה שבכלל ישראל גדולה יותר מקדושת כלי המקדש. רק בכלל ישראל נוהגת הנהגה ניסית של השגחה ישירה.

תורת ישראל, בניגוד לתורה הפילוסופית, לא נועדה ליחידים אלא לחברה שלמה. היא שקועה עד צווארה בחומר ובחיי המעשה, ומקדשת אף אותה ביצירתה של חברת מופת, ולא ביחידים מתבודדים השוקעים בקונטמפלציה פילוסופית. משה, שמסר לישראל את התורה, זכה למעלה זו לא בשל תכונות מולדות או עבודה פילוסופית אלא משום שמסר את נפשו על כלל ישראל; בדומה, התורה ניתנה לישראל דווקא כאשר הם התאחדו "כאיש אחד בלב אחד". העם כולו מקיים את המצוות כאורגניזם אחד, על אף שכל פרט מקיים מצוות אחרות. התורה מכוננת את חברת המופת המאחדת את עם ישראל לגוף אחד, ובכך מתנגדת עמוקות לתאוות המוות הפילוסופית, ולהבחנה הפילוסופית בין 'ההמון' ובין 'החכמים', מאפיינים

## מחולת המחנים

שקיימים גם בהגות הרמב"ם. המנהיג האיריאלי של העם הוא לא משה, אשר מדרגתו הרוחנית רחוקה מהם, אלא אהרן אשר מעורה בחיי החברה שלהם, אוהב שלום ורודף שלום.

יתירה מזאת: לא זו בלבד שהיחיד מצווה להתחבר לחברה, אלא שהוא גם איננו מסוגל להיפרד ממנה, וגבולותיו כ'אני' עצמאי ומגובש מיטשטשים מול החברה. ברבות הימים, קשה לאדם להרגיש מה מעצמותו הוא 'שלו' ומה הגיע אליו מארחות החברה. אשר על כן, הדין הא-לוהי אינו חל על הפרטים אלא על החברות – שבמובנים רבים הפרטים אינם אלא פונקציות שלהן.

מכך יוצא שתיקון החברה חשוב מאין כמותו; שכן מבלי לתקן את החברה לא ייתכן תיקון של הפרט. ברמת הכלל, עבירות כמו עריות או עבודה זרה הן חמורות פחות מאשר עבירות כמו לשון הרע או גזל – כיוון שהאחרונות מאיימות על שלמות החברה. בדורו שלו, היה רמ"ש מוטרד יותר מגזל ומעיוות החברה מאשר מחילול שבת.

תיקון הרוע שבאדם מתבצע על ידי התכללות בחברה. הצגנו שני מהלכים פרשניים מבריקים התומכים בכך: א. על המשפט "מה המקווה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל", מסביר רמ"ש ש"הטמאים" אינם כלים טמאים אלא מים טמאים, שכאשר הם מושקים למים טהורים יש ביכולתם לטהר אחרים; כך כלל ישראל המושק לקב"ה ביום הכיפורים יכול לטהר את פרטי ישראל שבתוכו. ב. על המשפט של ר' אלכסנדר, "רצוננו לעשות רצונך ומה נעשה ששאור שבעיסה מעכב", אשר מורה על חוסר יכולת להתמודד עם יצר הרע, מסביר רמ"ש שטומאת ה'שאור בעיסה' שהוא יצר הרע היא טומאה חיצונית לכלל ישראל, ומשום כך יכולה להיות מותרת בציבור.

דרך התיקון איננה לנסות לעקור את היצר מתוכו, או אף לעבוד עליו באופן פנימי; דרך התיקון היא התכללות בחברה. התיקון דרך החברה מתבצע באופן של לימוד היתרונות של חברי הקבוצה זה מזה; כך בעל הכעס לומד מחבריו הרגועים, בעל הלשון הרע מחבריו בעלי הלשון הנקייה וכו'. לאור דבריו הקודמים של רמ"ש הצענו שהיחיד המתכלל בחברה מתוקנת על פי התורה מתעצב ומתיישר עם חוקיה, כך שבמקום לנסות ולעקור את היצר 'מבפנים', הוא מצליח לחברת (to socialize) אותו אל הנורמות הנכונות שאף משפיעות בהיזון חוזר על העצמי על נטיותיו הרעות.

## ביבליוגרפיה

הרב עוזי קלכהיים (תשנ"א 1991): כלל ישראל והלכות ציבור במשנתו של הגאון ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק זצ"ל על פי ספרו "משך חכמה". בתוך: א' ורהפטיג (עורך), מנחה לאי"ש (עמ' 323–336). ירושלים: בית כנסת בית-יעקב רמות-אשכול.

Claussen, G, (2017): Angels, humans, and the struggle for moral excellence in the writings of Meir Simhah of Dwinsk and Simhah Zissel of Kelm. In: Lerner, B. D et al. (eds.): *Jewish Religious and Philosophical Ethics* (pp. 26-42). Routledge.

Lerner, B. D. (2017). Angels vs. humans in the moral – מלאכים – לרנר, ב. ד. (2017). Angels vs. humans in the moral – psychology of R. Meir Simhah Ha-Kohen of Dvinsk. In: idem et al. (eds.): *Jewish Religious and Philosophical Ethics* (pp. 13-26). Routledge.