

"הראהו אבן שתיה קבועה בתהומות"

דרשה על ספר יונה



פרקי רבי אליעזר על יונה הנביא

פרק ט

בחמישי השריץ מן המים כל מין עוף כנף זכרים ונקבות טהורים וטמאים. בשני סימנים הן מטהרין: בזפק ובקרקבן נקלה, רבי אליעזר אומר באצבע יתרה. ושני מיני עופות נבחרו לקרבן עולה, ואלו הן: תורים ובני יונה.

בחמישי השריץ מן המים כל מין דגים זכרים ונקבות טמאים וטהורים. בשני סימני הן מטהרים: בסנפיר וקשקשת, ואם לאו, הם טמאים.

בחמישי השריץ מן המים כל מיני חגבים זכרים ונקבות טמאים וטהורים. בשני סימנים הם מטהרים: בכרעים ארפים שבהן מקפצין על הארץ, ובכנפים מכסין כל הגוף. ואלו ששרצו מן המים דגים וחגבים נאכלין שלא בשחיטה אבל העוף אינו נאכל אלא בשחיטה. אלו שונבראו מן המים דמן נשפך פמים, ואלו שונבראו מן הארץ דמן לכסות בעפר.

רבי אליעזר אומר לא על המים בלבד אמר ישרצו המים, אלא על אמות העולם שנמשלו פמים, שנאמר: ושאון לאמים כשאון מים פבירים ישאון (ישעיה יז יב). וכשם ששרצו המים ביום ההוא כך עתידים אמות העולם לשרץ בעולם ונלחמים אלו עם אלו להשחית, שנאמר: וכתתו גוי בגוי ועיר בעיר פי אלהים הממם בכל צרה (דברי הימים ב' טו ו), וכתוב אחריו תשועת ישראל, שנאמר: ואתם חזקו ואל ירפו ידיכם (שם שם ז).

כל הנהרות כשהם מהלכין על הארץ הם טובים וברוכים ומתוקים, ויש מהן הנהיה לעולם, נכנסו לים הם מאורים רעים ומרורים ואין בהם הנהיה לעולם. כך ישראל שבוטחים בצל יוצרם הם ברוכים ומתוקים ויש מהם הנהיה לעולם, ובזמן שהם סרים מאחרי יוצרם ובטחו בחקות הגוים, הם נארים ורעים ואין בהם הנהיה לעולם. וכשם שמימי נהרות מאכל לים, כך הם מאכל לאשו של גיהנם. וכל הגשמים היורדים בים זרע הם לאשר בים, וממם הדיגים מודווגים.

בַּחֲמִישֵׁי נֶהֱפְכוּ הַמַּיִם לְדָם בַּמִּצְרַיִם, בַּחֲמִישֵׁי יֵצְאוּ אַבּוֹתֵינוּ מַמְצְרַיִם. בַּחֲמִישֵׁי עָמְדוּ מִיַּמי הַיַּרְדֵּן לִפְנֵי אַרְוֹן בְּרִית ה', בַּחֲמִישֵׁי סָתַם חֲזַקְיָהוּ אֶת הַמַּעֲיָנוֹת שֶׁהָיוּ בִירוּשָׁלַיִם, שֶׁנֶּאֱמַר: וְהוּא יַחֲזַקְיָהוּ סָתַם אֶת מוֹצֵא מִיַּמי גִּיחֹן הַעֲלִיּוֹן (דברי הימים ב' לב ל). בַּחֲמִישֵׁי הַשְּׂרִיץ מִן הַמַּיִם לִוְיָתָן נָחַשׁ בְּרִיחַ, מְדוֹרוֹ בְּמַיִם הַתַּחְתּוֹנִים, וּבֵין שְׁנֵי סַנְפִּירֵי הַבְּרִיחַ הַתִּיכוֹן שֶׁל אֶרֶץ עוֹמֵד. וְכָל הַתַּנִּינִים הַגְּדוֹלִים שֶׁבָּיָם מְזוֹנוֹ שֶׁל לִוְיָתָן. וְהַקֶּב"ה שׁוֹחֵק עִמּוֹ יוֹם-יוֹם. וְהוּא פּוֹתַח פִּיּוֹ וְהַתַּנִּין הַגְּדוֹל שֶׁבָּא יוֹמוֹ לְהֶאֱכֹל הוּא בּוֹרַח וְנֹס וְנִכְנַס לַתּוֹף פִּיּוֹ שֶׁל לִוְיָתָן. וְהַקֶּב"ה שׁוֹחֵק בוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר: לִוְיָתָן זֶה יִצְרָף לְשׁוֹחֵק בוֹ (תהלים קד כו).

רַבִּי מֵאִיר אָמַר אֱלוֹהֵי שֶׁנִּבְרָאוּ מִן הָאֶרֶץ פְּרִים וְרִבִּים בְּאֶרֶץ, וְאֱלוֹהֵי שֶׁשְּׂרָצוּ מִן הַמַּיִם פְּרִים וְרִבִּים בְּמַיִם, חוּץ מִכָּל מִין כָּל עוֹף כְּנָף שֶׁבְּרִיתוֹ מִן הַמַּיִם וּפְרָה וְרִבָּה בְּאֶרֶץ, שֶׁנֶּאֱמַר: וְהַעוֹף יִרְבַּ בְּאֶרֶץ (בראשית א כב), וְאֱלוֹהֵי שֶׁשְּׂרָצוּ מִן הַמַּיִם פְּרִים וְרִבִּים בְּבִיצִים, וְאֱלוֹהֵי שֶׁנִּבְרָאוּ מִן הָאֶרֶץ פְּרִים וְרִבִּים בְּוֹלָד.

פּרָק י

בַּחֲמִישֵׁי בָּרַח יוֹנָה מִפְּנֵי אֱלֹהִים. וְלָמָּה בָּרַח? אֲלֵא פַעַם רִאשׁוֹנָה שֶׁלְּחוֹ לְהָשִׁיב אֶת גְּבוּל יִשְׂרָאֵל וְעָמְדוֹ דְּבָרָיו, שֶׁנֶּאֱמַר: הוּא הָשִׁיב אֶת גְּבוּל יִשְׂרָאֵל מִלְּבוֹא חֲמַת וְגו' (מלכים ב' יד כה). פַּעַם שְׁנִיָּה שֶׁלְּחוֹ לִירוּשָׁלַיִם לְהַחְרִיבָהּ. כִּינֵן שֶׁעָשׂוּ תְּשׁוּבָה הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא עָשָׂה כְּרַב חֲסִדִּיו וְנָחַם עַל הַרְעָה וְלֹא חָרְבָה, וְהָיוּ יִשְׂרָאֵל קוֹרְאִין אוֹתוֹ נְבִיא שֶׁקָּר. פַּעַם שְׁלִישִׁית שֶׁלְּחוֹ לְנִינְוָה. דֵּן יוֹנָה דִּין בֵּינוֹ לְבֵין עַצְמוֹ, אָמַר אֲנִי יוֹדֵעַ שֶׁזֶּה הַגּוֹי קְרוּבֵי תְּשׁוּבָה הֵם. עַכְשָׁיו עוֹשִׂין תְּשׁוּבָה, וְהַקֶּב"ה שׁוֹלַח רְגֵזוֹ עַל יִשְׂרָאֵל. וְלֹא דֵי שֶׁיִּשְׂרָאֵל קוֹרִין אוֹתִי נְבִיא הַשֶּׁקֶר אֲלֵא אֶף אַמּוֹת הָעוֹלָם. הַרִינִי בּוֹרַח לִי לְמָקוֹם שֶׁלֹּא נֶאֱמַר כְּבוֹדוֹ שֵׁם. אִם עַל הַשָּׁמַיִם, נֶאֱמַר שֶׁכְּבוֹדוֹ שֵׁם, שֶׁנֶּאֱמַר: עַל הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדוֹ (תהלים קיג ד). עַל הָאֶרֶץ נֶאֱמַר שֶׁכְּבוֹדוֹ שֵׁם, שֶׁנֶּאֱמַר: מְלֵא כָל הָאֶרֶץ כְּבוֹדוֹ (ישעיהו א).

ירד יונה ליפו ולא מצא שם אָנְיָה לירד בה. והאָנְיָה שִׁירד בה יונה היתה
 רחוקה מיפו מהלך שְׁנֵי יָמִים, לְנִסּוֹת אֶת יוֹנָה' מֵה עֲשֶׂה הַקָּב"ה? הֲבֵי
 עֲלֶיהָ רוּחַ סְעָרָה בֵּינָם וְהַחֲזִירָה לִיפוֹ, וְרָאָה יוֹנָה וְשָׂמַח בְּלִבּוֹ, וְאָמַר: עֲכָשׁוּ
 אֲנִי יוֹדֵעַ שְׂדֵרְכֵי מִיִּשְׂרָאֵל לְפָנָי. אָמַר לָהֶם אֲרֹד עִמָּכֶם. אָמְרוּ לוֹ הֲרִי אָנוּ
 הוֹלְכִים לְאִי הַיָּם תִּרְשִׁישָׁה. אָמַר לָהֶם אָבוֹא עִמָּכֶם. וְדָרָךְ כָּל אֲנִיּוֹת כְּשֶׁאָדָם
 יוֹצֵא מִהֵן הוּא נוֹתֵן שְׂכָרָה, וְיוֹנָה בְּשִׂמְחַת לִבּוֹ הִקְדִּים וְנָתַן שְׂכָרָה, שֶׁנֶּאֱמַר:
 וַיִּקֶּם יוֹנָה לְכַרַח תִּרְשִׁישָׁה מִלְּפָנָי ה' וַיִּרְדַּ יָּפוֹ וַיִּמְצָא אָנְיָה בָּאָה תִרְשִׁישׁ
 וַיִּתֵּן שְׂכָרָה] (יונה א ג). פָּרְשׁוּ מִהֵלֶךְ יוֹם אֶחָד וְעָמְדוּ עֲלֵיהֶם רוּחַ סְעָרָה בֵּינָם
 מִיָּמִינָם וּמִשְׂמָאלָם, וְדָרָךְ כָּל הָאֲנִיּוֹת עוֹבְרוֹת וְשׁוֹבוֹת בְּשָׁלוֹם בְּשִׂתְקוֹת הַיָּם.
 וְהָאֲנִיָּה שִׁירד בה יונה היתה בצָרָה גְדוֹלָה שֶׁנֶּאֱמַר: וְהָאֲנִיָּה חִשְׁבָה לְהִשְׁבֵּר
 (שם שם ד). רַבִּי חֲנַנְיָה אוֹמֵר מִשְׁבָּעִים לְשׁוֹנוֹת הָיוּ בְּאֲנִיָּה וְכָל אֶחָד וְאֶחָד
 שְׂקוּצוֹ בִּידוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר: וַיִּירָאוּ הַמַּלְאָכִים וַיִּזְעַקוּ אִישׁ אֶל אֱלֹהָיו (שם שם ה)
 וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ וַיֹּאמְרוּ נִקְרָא אִישׁ בְּשֵׁם אֱלֹהָיו וְהָיָה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲנֶה וַיִּצִּיל
 אוֹתָנּוּ מִצָּרָה זֹאת הוּא הָאֱלֹהִים. וְקִרְאוּ אִישׁ אֶל אֱלֹהָיו וְלֹא הוֹעִילוּ, וְיוֹנָה
 בְּצָרַת נַפְשׁוֹ נָרַם וַיִּשֶׁן לוֹ, בָּא אֱלֹהֵי רַב הַחוּבֵל אָמַר לוֹ, הֲרִי אָנוּ עוֹמְדִים בֵּין
 מוֹת לְחַיִּים וְאַתָּה נָרַם וַיִּשֶׁן, מֵאִיזָה עִם אֲתָה? אָמַר לוֹ עֲבָרִי אָנֹכִי (שם שם
 ט), אָמַר לוֹ וְהֵלֵא שְׂמֵעֵנוּ שְׂאֵלֵהֵי הַעֲבָרִים גְּדוֹל הוּא, קוּם קְרֵא אֶל אֱלֹהֶיךָ
 אוֹלֵי יַחַעֲשֶׂת הָאֱלֹהִים לָנוּ (שם שם י) וַיַּעֲשֶׂה עִמָּנוּ נִסִּים כְּמוֹ שֶׁעָשָׂה לָכֶם בֵּינָם
 סוּף. אָמַר לָהֶם לֹא אֶכְחַד מִכֶּם כִּי בְּשִׁבְלֵי הַצָּרָה הַזֹּאת עֲלֵיכֶם, שְׂאוּנִי
 וְהִטִּילְנִי אֶל הַיָּם וַיִּשְׁתַּק הַיָּם מֵעֲלֵיכֶם, שֶׁנֶּאֱמַר: וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם שְׂאוּנִי
 וְהִטִּילְנִי וְגו' (שם שם יב). רַבִּי שְׁמַעוֹן אוֹמֵר לֹא קָבְלוּ הָאֲנָשִׁים לְהַפִּיל אֶת יוֹנָה
 אֶל הַיָּם וְהַפִּילוּ גוֹרְלוֹת עֲלֵיהֶם וַיִּפֹּל הַגּוֹרֵל עַל יוֹנָה, שֶׁנֶּאֱמַר: וַיִּפְלוּ גוֹרְלוֹת
 וַיִּפֹּל [הַגּוֹרֵל עַל יוֹנָה] (שם שם יז). מָה עָשׂוּ? נָטְלוּ כָּל הַכֹּלִים אֲשֶׁר בְּאֲנִיָּה
 וְהִשְׁלִיכוּ אוֹתָם אֶל הַיָּם לְהַקֵּל מֵעֲלֵיהֶם וְלֹא הוֹעִיל מְאוּמָה. רָצוּ לְחַתֵּר
 בִּיבֻשָׁה וְלֹא יָכְלוּ, מָה עָשׂוּ? נָטְלוּ אֶת יוֹנָה וְעָמְדוּ עַל יִרְכַּתִּי הַסְּפִינָה וְאָמְרוּ:
 אֱלֹהֵי עוֹלָם ה' אֵל תִּתֵּן עֲלֵינוּ דָם נָקִי שְׂאִין אָנוּ יוֹדְעִין מֵה טִיבוֹ שֶׁל הָאִישׁ
 הַזֶּה, אָמַר לָהֶם בְּשִׁבְלֵי בָּאָה הַצָּרָה הַזֹּאת עֲלֵיכֶם, שְׂאוּנִי וְהִטִּילְנִי אֶל הַיָּם.

1. על פי ביאור הרד"ל על אתר ס"ק טו אין כאן נקודה. בהוצאת חורב יש נקודה.

מיד נטלוהו והטילוהו עד ארְכַּבּוֹתָיו וְעַמַּד הַיָּם מִזְעָפוֹ. לְקַחוּ אוֹתוֹ אֲצֻלָּן וְהֵימָּם סוֹעֵר עֲלֵיהֶם. הַטִּילוּהוּ עַד טַבּוּרוֹ וְעַמַּד הַיָּם מִזְעָפוֹ, וְהַעֲלוּ אוֹתוֹ אֲצֻלָּם וְהֵימָּם הוֹלֵף וְסוֹעֵר עֲלֵיהֶם, הַטִּילוּהוּ עַד צִנְאוֹרוֹ וְעַמַּד הַיָּם מִזְעָפוֹ וְעוֹד הַעֲלוּ אוֹתוֹ אֲצֻלָּן וְהֵימָּם הוֹלֵף וְסוֹעֵר עֲלֵיהֶם. הַטִּילוּהוּ כְּלוֹ וּמִיָּד עַמַּד הַיָּם מִזְעָפוֹ.

רבי טרפון אומר ממנה היה אותו דג מששת ימי בראשית, שְׁנֵאֲמַר: וַיִּמַן ה' דג גדול לבלע את יונה (שם ב א). נכנס בפיו כָּאֲדָם שֶׁהוּא נִכְנָס בְּבַיִת הַכְּנֻסָּת הַגְּדוֹלָה וְעַמַּד. וְהָיוּ שְׁתֵּי עֵינָיו שָׁל דָּג כְּחִלּוֹנוֹת אֲפוּמִיּוֹת מְאִירוֹת לְיוֹנָה. רבי מאיר אומר ומגלית אחת היתה תלויה במעיו של דג מאירה ליונה כשמש הנה שהוא מאיר בצְהָרִים, ומראה לו כל מה שביים ובתהומות, ועליו הכתוב אומר: אור ורע לצדיק (תהלים צו יא). אָמַר לוֹ הַדָּג לְיוֹנָה אֵינְךָ אֵתָּה יוֹדֵעַ שְׂבָא יוֹמִי לְהֵאֱכֹל בְּפִיו שָׁל לְוַיִּתֵּן? אָמַר לוֹ יוֹנָה הוֹלִיכֵנִי אֲצֻלוֹ. אָמַר יוֹנָה לְלוֹוִיתָן בְּשִׁבְלֶךָ יִרְדְּתִי לְרֹאוֹת אֶת מְקוֹם מְדוּרְךָ, שְׂאֲנִי עֲתִיד לִתֵּן חֶבֶל בְּלִשְׁוֹנְךָ וְלִהְעֲלוֹתְךָ וְלִזְבַּח אוֹתְךָ לְסַעוּדָה הַגְּדוֹלָה שָׁל צַדִּיקִים. הָרָאָהוּ חוֹתְמוֹ שָׁל אֲבָרָהֶם, אָמַר הֵבֵט לְבָרִית, וְרָאָה לְוַיִּתֵּן וּבְרַח מִפְּנֵי יוֹנָה מִהֲלֶךְ שְׁנֵי יָמִים. אָמַר לוֹ הָרִי הַצְּלִיתִךָ מִפִּיו שָׁל לְוַיִּתֵּן, הָרָאֵנִי כָּל מָה שְׂבִיִּים וּבַתְּהוֹמוֹת. וְהָרָאָהוּ נֶהָר גְּדוֹל שָׁל מִימֵי אוֹקֵינוֹס, שְׁנֵאֲמַר וְנָהָר יִסְכְּבֵנִי (יונה ב ד), וְהָרָאָהוּ שְׂבִילֵי יָם סוֹף שְׁעָבְרוֹ יִשְׂרָאֵל בְּתוֹכָם, שְׁנֵאֲמַר סוֹף חֲבוּשׁ לְרֹאשֵׁי (שם ש ו), וְרָאָהוּ מְקוֹם מְשַׁבְּרֵי יָם וְגִלְיוֹ יוֹצְאִים מִמֶּנּוּ, שְׁנֵאֲמַר כָּל מְשַׁבְּרֵיךָ וְגִלְיָךָ עֲלֵי עָבְרוֹ (שם ש ד), וְהָרָאָהוּ עֲמוּדֵי אֲרָץ וּמְכוּנֵיהָ, שְׁנֵאֲמַר הָאֲרָץ בְּרַחֲמֶיהָ בְּעֲדֵי לְעוֹלָם (שם ש ז), וְהָרָאָהוּ גִיהֶנֶם, שְׁנֵאֲמַר וַתַּעַל מִשְׁחַת חַיִּי (שם), וְהָרָאָהוּ שְׂאוֹל תַּחְתִּית שְׁנֵאֲמַר מִבְּטָן שְׂאוֹל שׁוֹעֲתִי שְׁמַעַתְךָ קוֹלִי (שם ש ג), וְהָרָאָהוּ הַיִּכְל ה', שְׁנֵאֲמַר לְקִצְבֵי הָרִים יִרְדְּתִי (שם ש ז), מִכָּאֵן אָנּוּ לְמַדִּים שִׁירוֹשָׁלַם עַל שְׂבָעָה הָרִים הִיא עוֹמְדָת. הָרָאָהוּ אָבָן שְׁתֵּיהָ קְבוּעָה בַּתְּהוֹמוֹת תַּחַת הַיִּכְל ה' וּבְנֵי קִרְחַ עוֹמְדִים וּמִתְפַּלְלִין עֲלֵיהָ. אָמַר לוֹ הַדָּג, יוֹנָה הָרִי אֵתָּה עוֹמֵד תַּחַת הַיִּכְל ה' הַתְּפַלֵּל וְאֵתָּה נַעֲנֶה. אָמַר יוֹנָה לְדָג עַמַּד בְּמְקוֹם עַמַּדְךָ שְׂאֲנִי מִבְּקַשׁ לְהַתְּפַלֵּל.

עמד הדג והתחיל יונה להתפלל לפני הקב"ה ואמר לפניו רבונו של עולם נקראת מוריד ומעלה, יִרְדְּתִי – הַעֲלֵנִי. נקראת ממית ומחיה הָרִי נִפְשֵׁי הַגִּיעָה לְמוֹת – הַחַיִּי. וְלֹא נַעֲנֶה עַד שִׁיִּצֵּא מִפִּי דָבָר זֶה וְאָמַר, אֲשֶׁר נִדְּרָתִי

אֲשַׁלְמָה [וְשׁוּעָתָה לַה']² (שם ב י) אֲשֶׁר נִדְרָתִי לְהַעֲלוֹת אֶת לְוִיָּתָן וְלִזְבַּח אוֹתוֹ לְפָנָיִךְ אֲשֶׁלֶם בְּיוֹם שְׁוַעַת יִשְׂרָאֵל שֶׁנֶּאֱמַר וְאֲנִי בְּקוֹל תּוֹדָה אֲזַבְּחָה לָּךְ (שם), מִיַּד רַמְזוֹ הַקָּב"ה וְהַשְּׁלִיף אֶת יוֹנָה, שֶׁנֶּאֱמַר וַיֹּאמֶר ה' לְדָג וַיִּקַּא אֶת יוֹנָה אֶל הַיַּבֶּשֶׁת (שם שם יא).

רְאוּ הַמַּלְחִים אֶת כָּל הָאוֹתוֹת וְהַנִּפְלְאוֹת הַגְּדוּלוֹת שֶׁעָשָׂה הַקָּב"ה עִם יוֹנָה, מִיַּד עָמְדוּ וְהַשְּׁלִיכוּ אִישׁ אֶת אֱלֹהָיו בָּיָם, שֶׁנֶּאֱמַר מְשֻׁמְרִים הַבְּלִי שׁוֹא חֶסֶדֶם יַעֲזֹבוּ (שם ט), וְחִזְרוּ לִיפּוֹ וְעָלוּ לִירוּשָׁלַיִם וּמָלוּ אֶת בָּשָׂר עֵרְלָתָם, שֶׁנֶּאֱמַר וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים יָרְאָה גְדוּלָּה אֶת ה' וַיִּזְבְּחוּ זֶבַח לַה' (שם א טז), וְכִי זָבַח זָבָחוּ? וְהֲלֹא אֵין מְקַבְּלִין זֶבַח מִן הַגּוֹיִים? אֲלֹא זֶה הוּא דָם בְּרִית שֶׁהוּא כְּדָם זָבַח. וְנִדְרָו וְשָׁלְמוּ לְהַבִּיא אִישׁ אֶת אֲשֶׁתּוֹ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ לִירְאָת אֱלֹהֵי יוֹנָה. נִדְרָו וְשָׁלְמוּ, וְעָלִיָּהֶם הוּא אוֹמֵר עַל הַגְּרִים גְּרִי צְדִק.

2. המילים שבסוגריים, שהן סוף הפסוק, אינן מובאות בטקסט.

א. מבוא

כמה תמיהות עולות מתיאור דרכי התשובה של בני נינוה ומהחלטת ה' להתחשב במעשיהם ולא להחריב את העיר. בפרק זה נציג תמיהות אלה, ונשאל גם מדוע קוראים דווקא הפטרה זו לקראת שיאו של צום יום הכיפורים.

חז"ל קבעו שבמנחה של יום הכיפורים "קורין בעריות" (סוף פרשת אחרי-מות, שם מפורטים איסורי העריות למיניהם)¹ "ומפטירין בספר יונה"². רש"י מפרש שקוראים בתורה "בעריות" משום שיצרו של אדם מושך אותו לעריות והקריאה ביום הכיפורים נועדה לעורר את מי שנכשל בעבירות אלו לחזור בתשובה³.

על פני הדברים, פשוט וברור מדוע מפטירים בספר יונה במנחה של יום כיפור. הפטרה זו יש בה ללמד על כוחה של תשובה – אנשי נינוה ניצלו בזכות תשובתם⁴ מן העונש שעמד לפקוד אותם. בספר יונה יש מסר נוסף שמתאים ליום כיפור: יונה למד על בשרו שאין מקום בעולם שאליו יוכל אדם לברוח מאלוהיו או להתחבא מפניו⁵.

אך נצייר בעיני דמיוננו את תשובתם של אנשי נינוה: כולם – יותר מ-120,000 איש – צמים. לצדם צמות בעל כורחן, בגזרת המלך, הבהמות שלהם – פרות, כבשים, חמורים, אולי גם חיות בית. יחד, ברחוב העיר,

1. ויקרא פרק יח.

2. מגילה לא, א.

3. רש"י מגילה לא, א ד"ה קורין בעריות. התוספות (מגילה לא, א ד"ה במנחה קורין בעריות) מוסיפים בשם המדרש שיש בקריאה גם תחינה מרומזת לקב"ה: "כשם שהזהיר אותם שלא לגלות ערוה כך לא תגלה ערוותם בעוונותם".

4. יש לציין שבספר יונה אין מסופר בפירוש על חזרה בתשובה של יונה מסירובו הראשון לצאת לנינוה בשליחות ה'.

5. ראה כלבו סי' ע וערוך השולחן או"ח תרכב: ב.

האנשים והבהמות לבושים שק. האוויר מלא קולות מצוקה (וריחם של בעלי החיים) מכל הסוגים: האנשים קוראים והבהמות הרעבות גועות בקול גדול.

אלמלא האווירה של יראת הדין ביום הכיפורים, תמונה זו הייתה ללא ספק מעלה חיוך על פניו של מי שנותן דרור לדמיונו בעת קריאת ההפטרה:

וַיִּזְעַק וַיֹּאמֶר בְּנֵינִי מִטַּעַם הַמֶּלֶךְ וַיְגַדְלֵיו לֵאמֹר הֲאֵדָם וְהִבְהֵמָה
הַבֶּקֶר וְהַצֹּאן אֵל יִטְעֲמוּ מֵאוֹמָה אֵל יִרְעוּ וּמִים אֵל יִשְׁתּוּ.
וַיִּתְפַּסּוּ שָׂקִים הֲאֵדָם וְהִבְהֵמָה וַיִּקְרְאוּ אֶל אֱלֹהֵיהֶם בְּחִזְקָה וַיִּשְׁבוּ אִישׁ
מִדַּרְכּוֹ הִרְעָה וּמִן הַחֲמַס אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם⁶ (יונה ג ז-ח).

6. חז"ל הסיקו שהתשובה של בני נינוה הייתה רדודה וחלקית גם מכך ששבו "מן החמס אשר בכפיהם" (יונה ג ח). לדברי רבי יוחנן "מה שהיה בכף ידיהם החזירו ומה שהיה בשידה תיבה ומגדל לא החזירו" (ירושלמי תענית ב: א). שמואל, לעומת זאת, למד מהפסוק שמי שגזל קורה וסמך עליה את הבית שהוא בנה, כשחזר בתשובה בעקבות אזהרת יונה "היה מקעקע" את כל הבית כדי להחזיר את אותה קורה עצמה לנגזל (תענית טז, א). לדברי שמואל, החוזרים בתשובה בנינוה החמירו מעבר להלכה. על פי תקנת חז"ל, גזלן איננו חייב בנסיבות אלו להחזיר את הקורה בעין אלא עליו לשלם לנגזל את שוויה (שולחן ערוך חו"מ שס: א). תקנה זו נועדה להקל על מי שמבקש לחזור בתשובה. אך דווקא חומרה זו שנהגו בני נינוה מעידה שתשובתם לא הייתה מעוגנת בהתעוררות מוסרית אלא בפחד מן העונש שעמד להחריב אותם ואת בתיהם. אלמלא האיום לא הייתה שום הווה אמינא שמישהו מהם היה חוזר בתשובה. ברור שכאשר כל תשובה מותנית באיום של חורבן מוחלט הרובץ על הגזלן, אין צורך ב"תקנת השבים" כדי לעודד אותו "לשוב מדרכו הרעה". נראה ששמואל דרש מהפסוק "אשר בכפיהם" שלא חזרו מהחמס אשר בלבבם, ובכל זאת היה בכך די להצילם מהפורענות. ראה את הצ"ע שהשאיר שפת אמת על מסכת תענית טז, א בסוף דבריו. לפי מה שכתבנו אין מקום לדייק מהרי"ף שְׁהָרַס הַבְּנֵיין כדי להשיב את הקורה הוא תשובה מהודרת יותר מתשלום שוויה של הקורה. אדרבה הרי"ף מצטט את דברי שמואל ללמד שיש תועלת אפילו לתשובה שאיננה חודרת ללב. ראה בראשית רבה מד: טו על ההבחנה בין תשובה לבין "מעשה טוב" הנלמד "מאנשי נינוה". לעומת זאת, הרד"ק (יונה ג י) רואה בתשובת אנשי נינוה תשובה שלמה.

ושמא הדרך המשונה שבה חזרו אנשי נינוה בתשובה – יחד עם בעלי החיים שלהם – מעידה רק על סכלותם ועל חוסר הבנתם בדרכי תשובה אמיתית? אך אם כן, מדוע הקב"ה מאמץ בפסוק האחרון של הספר את גישתם זו המטשטשת את ההבדל בין האדם לבין עולם החי?

וְאֵנִי לֹא אָחוּס עַל נִינּוּה הָעִיר הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר יֵשׁ בָּהּ הַרְבֵּה מִשְׁתִּימִים עֲשָׂרָה רְבוּ אָדָם אֲשֶׁר לֹא יָדַע בֵּין יְמִינוֹ לְשִׁמְאָלוֹ וּבִהְמָה רָבָה (יונה ד יא).

בפסוק זה הקב"ה מספר ליונה שהוא איננו מחריב את נינוה גם משום שהוא חס על הבהמות הרבות שבה. האם המסר שראוי לעם ישראל להפנים לקראת תפילת נעילה הוא שהקב"ה חס על עולמו משום "בל תשחית"⁷, בלי להבחין בין אדם ובין בהמה?

זאת ועוד: האם משקלו של איסור "בל תשחית" עולה על הנימוקים הכבדים שהניעו את יונה לסרב לשליחות שהוטלה עליו? את נימוקיו של יונה מתאר הר"י אברבנאל:

יונה בן אמיתי... לא רצה ללכת להינבא... לפי שהיה יודע הרעות והגלויות שהיה עתיד לעשות בשבטי ישראל⁸... גמר בלבו שלא ללכת בנינוה כדי שלא יינצלו אנשי אשור מהכליה על ידו כי איך תהיה הליכתו סיבה להציל את בני אשור... ואיככה יוכל ויראה ברעה אשר ימצא את עמו? ... אם ה' יתברך ירצה להצילם בעצמו – יעשה כרצונו, אבל לא באמצעות יונה ועל ידו... וכן אתה מוצא באבות ובנביאים שנתנו נפשם על ישראל כמו שאמר במשה: "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא" (שמות לב לב)⁹. חרה אפו על היות הקב"ה חומל וסולח לנינוה ונוקם ובעל חימה לישראל¹⁰.

7. "לא תשחית את עצה" – דברים כ יט.

8. הקדמת האברבנאל לספר יונה ד"ה הכוונה הכוללת.

9. אברבנאל יונה א ג.

10. אברבנאל יונה ד א.

האין די בנימוקים אלה כדי לא לחמול על נינוה, אם כל הסיבה לחמול היא "בל תשחית"¹¹? ואם חמל הקב"ה על נינוה דווקא משום שביקש להשתמש באנשי אשור ככלי להעניש את ישראל¹², מדוע להזכיר בסוף הספר את ריבוי הבהמות שבנינוה? ובכל מקרה מדוע דחה ה' את פנייתו של יונה – שניסה להמשיך את המסורת של "האבות והנביאים" לטובת עם ישראל – ולא פטר אותו מן השליחות שהטיל עליו?

המדרש בפרקי רבי אליעזר מציג את סיפור בריחתו של יונה מנקודת מבט מפתיעה, שדווקא משום שהיא עמוקה מן הפשט היא מבהירה את שורשיו של הפשט. גם התשובות לשאלות שהעלינו מתבארות לאור מדרש זה.

11. ראה רמב"ם הלכות מלכים ו: ח.

12. לדברי האברבנאל, הנימוק שעמד מאחורי השליחות לא היה רק חמלה: "מפני שהיה הקב"ה שומר את עם אשור להיות שבט אפו ומטה זעמו על ישראל לכן שלח נביאו להשיבם לדרך טובה כדי שלא יתחייבו הפסד וכליה" (אברבנאל שם ג א).

ב. "בחמישי", שבו נבראו הדגים והעופות, "ברח יונה מפני אלוהים"¹³

בפרק זה נקרא על הקשר שמצייר המדרש בפרקי רבי אליעזר בין שליחותו של יונה ובריחתו לבין בריאת הדגים והעופות.

בפרקי רבי אליעזר אנו קוראים על אירועים, שאף על פי שחלקם התרחשו במשך ההיסטוריה, המקור של כולם הוא ביום החמישי של הבריאה:

בחמישי השריץ מן המים כל מין עוף כנף זכרים ונקבות טהורים וטמאים... ושני מיני עופות נבראו ונבחרו לקרבן עולה, ואלו הן תור ובני יונה, והשריץ מן המים כל מין דגים זכרים ונקבות טהורים וטמאים...

בחמישי השריץ מן המים כל מין חגבים זכרים ונקבות טהורים וטמאים... רבי אליעזר אומר לא על המים בלבד אמר "ישרצו המים" (בראשית א כ), אלא על האומות שנמשלו כמים, שנאמר: "הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון ושאון לאומים כשאון מים כבירים ישאון" (ישעיה יז יב). וכשם ששרצו המים ביום החמישי כך עתידין אומות העולם להשריץ¹⁴ ונלחמו אלו עם אלו להשחית...
בחמישי נהפכו המים במצרים לדם,

בחמישי יצאו אבותינו ממצרים, בו ביום עמדו מימי הירדן מפני ארון ברית ה', בו ביום סתר חזקיהו את המעיינות שהיו בירושלים...

13. פרקי רבי אליעזר פרק י.

14. הכוונה היא לאלף החמישי. ראה פירוש הרמב"ן לבראשית ב ג ד"ה לעשות: "ביום החמישי שרצו המים נפש חיה, ועוף יעופף על הארץ, רמז לאלף החמישי המתחיל קע"ב שנה אחר חורבן הבית, כי בו ימשלו האומות, ויעשה אדם כדגי הים, כרמש לא מושל בו, כולו בחכה העלה, יגורוהו בחרמו ויאספהו במכמתו (חבקוק א יד-טו), ואין דורש את ה'".

בחמישי השריץ מן המים לווייתן ונחש בריח¹⁵... והקב"ה משחק בו
 [=בלווייתן]...
 בחמישי ברח יונה מפני אלוהים¹⁶.

ברשימה זו של האירועים המיוחסים ליום החמישי של הבריאה, כל הנזכרים בה קשורים ביסודם הרוחני לבריאתם של הדגים, העופות והחגבים מן המים, ביום החמישי של ששת ימי בראשית. זאת, אף אם בפועל התרחשו האירועים לא בתחילת ההיסטוריה אלא אלפי שנים לאחר מכן. ייחוס זה מבוסס על הבנת חז"ל שבששת ימי הבריאה נבראו השורשים של כל העולם – אז נראו לראשונה, בשורשיותם, כל הזמנים שיהיו וכל הפרטים שיחיו. "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם" (בראשית ב ב).

אמר רבי יהושע בן לוי: כל מעשה בראשית בקומתן נבראו, לדעתן נבראו, לצביונן נבראו. שנאמר "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם", אל תקרי צבאם אלא צביונם¹⁷.

ביום החמישי לבריאה, רק הדגים והחגבים שָׁרְצו בארץ (ולא בעלי חיים עם רגשות מפותחים יותר) "ועוף יעופף על הארץ, על פני רקיע השמים" (בראשית א כ). בו ביום שנברא בשורש העולם כוח החיים הפראי והבלתי- מסודר נתהווה, יחד עם הדגים והחגבים, שורש האומות הפראיות שתשלטנה בעולם באלף החמישי. בתקופת שלטונן, בני ישראל – במקביל לעופות ביום החמישי לבריאה – יהיו "מעופפים", רחוקים ומנותקים מארצם¹⁸.

ביום החמישי, בבריאת הדגים מן המים, נהפכו המים לאברים ולשאר חלקי החי, ובהם הדם. בכך הונח היסוד למכת דם שבה נהפכו מימי מצרים לדם¹⁹.

15. פרקי רבי אליעזר פרק ט.

16. שם פרק י.

17. ראש השנה יא, א.

18. ביאור הרד"ל פרקי רבי אליעזר ט: יב.

19. פירוש נוסף: ראה ישעיה יט כב, "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא"; וזוהר ח"ב לו, א, "נגוף למצרים ורפוא לישראל". את דברי הזוהר מפרש השם משמואל פרשת בא

ביום החמישי נבראה צורת חיים ראשונית מן המים חסרי הצורה. בדגים מוזכרת לראשונה "לשון 'נפש חיה', שבהם שורש חיים"²⁰. בבריאה זו היה מונח שורש התנוצצותה הראשונית של הצורה של עם ישראל, שהוא צורת הבריאה, מתוך אומות העולם שהן חומר ללא צורה, כמו המים²¹. התנוצצות זו אירעה ביציאת מצרים עוד בטרם הושלמה הצורה הישראלית בקבלת ישראל את התורה בהר סיני. מעמד הר סיני, שבו הושלמה צורה זו, מקביל לבריאת האדם ביום השישי ולהשלמת הבריאה בשבת²².

ביום החמישי בדבר ה' למים התרוממו העופות "על פני רקיע השמים" ובמקביל התרוממו מימי הירדן עד לרקיע, כדי שגם ממרחקים ירגישו כל בני האדם בכניסת ישראל לארץ²³.

בבריאת הדגים מן המים ביום חמישי התכנסו המים למסגרות מוגדרות וחיות – "שרץ נפש חיה". בבריאה זו מונח השורש של התכנסות מי הגיחון, שעד אז התפשטו מחוץ לירושלים לשימוש כל עובר, אל תוך חומות העיר, להבטיח את חיי תושביה מן המצור הממשמש ובא של חילות אישור.

נותרת השאלה: מה עומד מאחורי קביעת המדרש שהשורש לבריחת יונה מפני אלוהים הונח ביום החמישי של הבריאה²⁴?

שנת תרע"א בשם זקנו האדמו"ר מקאצק: "דבעשר המכות שבאו למצרים נתגלו עשרה המאמרות [שבהם נברא העולם] לישראל". ובדומה לו בפרי צדיק פרשת בא אות ב. במכת דם הוכו המים והומתו הדגים למצרים וחדש כוח המים והדגים לישראל.

20. רבי צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק חיי שרה אות [ו].
21. ראה מהר"ל גבורות ה' פרק יח.
22. ראה עין איה שבת פרק ט אות יז.
23. ירושלמי סוטה ז: ה. ראה גם רד"ק יהושע ג טז: "המים היורדים... קמו זה על זה נד אחד".

נס זה שונה מקריעת ים סוף שמגמתו לא הייתה הגבהת המים אלא יצירת חרבה שבה יעברו בני ישראל. ראה פרקי רבי אליעזר פרק מב, שם רבי אליעזר אומר שקריעת ים סוף הייתה ביום השלישי, "ביום שאמר הקב"ה "יקוו המים" (בראשית א ט).

24. ראה זוהר ח"ב קצט, א.

ג. פרקי רבי אליעזר: יונה ירד לים כדי לראות את הלווייתן ואת מדורו

בפרק זה נלמד שהמדרש בפרקי רבי אליעזר רואה בשליחותו של יונה
לנינוה חלק ממשימה רחבה ואוניברסלית יותר, שתושלם רק לעתיד לבוא.

מה הייתה מטרתה של שליחות יונה לנינוה? לכאורה התשובה פשוטה:
להביא את אנשי נינוה לתקן את דרכיהם ובכך להציל את העיר. לחילופין –
אם לא ישובו למרות האזהרה, סירובם היה מצדיק את החרבתה. אך לפרקי
רבי אליעזר תשובה מפתיעה מאוד לשאלה זו:

“וימן ה' דג גדול לבלוע את יונה” (יונה ב א), ר' טרפון אומר: ממונה
היה מששת ימי בראשית לבלוע את יונה²⁵, שנאמר “וימן ה' דג
גדול”, ונכנס לתוך פיו כאדם שנכנס בבית הכנסת גדולה ועמד, והיו
שתי עיניו של דג כחלונות אמפומיות [=של זכוכית] מאירות ליונה.
ר' מאיר אומר מרגלית אחת הייתה תלויה במעיו של דג והייתה
מאירה ליונה כשמש הזה שהוא מאיר בגבורתו בצהריים, והיה רואה
יונה כל מה שבים ובתהומות, שנאמר “אור זרוע לצדיק” (תהלים
צז יא).

אמר לו הדג ליונה: אין אתה יודע שבא יומי להיאכל לתוך פיו של
לווייתן? אמר לו [יונה לדג] הוליכני אצלו ואני מציל אותך ואת
נפשי מפיו, והוליכו אצל לווייתן, אמר לו: לווייתן, בשבילך ירדתי,
לראות את מדורך בים, ולא עוד אלא שאני מוכן לירד וליתן חבל
בלשונך ולעלות אותך לסעודה גדולה של צדיקים, הראהו חותמו

²⁵ ראה מורה הנבוכים א: עב. “מעשי הנהגתו השגחתו בכל חלק מחלקיו ואפילו הדק-
הפחות” אף שהשגחה עצמה בפרטים מיוחדת למין האדם – מורה הנבוכים ג: יז.

של אברהם, אמר הבט לברית, וראה לווייתן וברח מלפני יונה מהלך שני ימים²⁶.

בהמשך אנו למדים שגם את שחרורו מהדג השיג יונה בזכות מפגשו עם הלווייתן. יונה נדר להעלות את הלווייתן לסעודת הצדיקים "ביום ישועות ישראל":

עמד הדג והתחיל יונה להתפלל לפני הקב"ה ואמר ריבון כל העולמים נקראת "ממית ומחיה" (שמואל א' ב ו) הרי הגיעה נפשי למות – החייני. ולא נענה עד שיצא הדבר הזה מפיו: "אשר נדרתי אשלמה [ישועתה לה]" (יונה ב י), אשר נדרתי להעלות את לווייתן ולעשותו לפניך אשלם ביום ישועות ישראל, שנאמר "ואני בקול תודה אזבחה לך" (תחילת הפסוק שם), מיד רמוז הקב"ה לדג והקיא את יונה ליבשה (שם פסוק יא)²⁷.

"לווייתן, בשבילך ירדתי, לראות את מדורך בים". "ירדתי"? האומנם? הרי הוטל לים על ידי המלחים. בהבנה פשוטה יונה הגיע לאן שהגיע לא בבחירתו, גם לא כמילוי שליחותו אלא כעונש על סירובו ללכת לנינוה. אילו מילא את שליחותו לא היה בולע אותו הדג ולא היה פוגש את הלווייתן כלל. לכן תמוהים דברי רבי טרפון שהדג היה ממונה לבלוע את יונה "מששת ימי בראשית". מילוי השליחות כנדרש היה לכאורה מבטל את הצורך בדג.

גם הקביעה באגדה ששחרורו של יונה מבטן הדג בא בעקבות הצהרתו שהוא יקיים את נדרו "להעלות את לווייתן ולעשותו" לפני ה' איננה מתיישבת עם ההבנה הפשוטה של הסיפור המובא במקרא. היינו מצפים שלא יבוטל העונש שהוטל על יונה עד שיתחרט יונה על סירובו הקודם ויקבל על עצמו למלא את השליחות. גם אם חרטה זו איננה מוזכרת

26. פרקי רבי אליעזר פרק י.

27. שם.

במפורש בפסוק, הקורא מניח שהיא אכן התרחשה²⁸. אך מה הקשר בין התחייבותו להביא את הלווייתן לסעוד את הצדיקים לאחר גאולת ישראל לשליחותו אל נינוה?

שאלות אלה מצביעות על הדרך שבה רואה האגדה את ירידת יונה לבטן הדג והקשר בינה לבין השליחות של יונה לנינוה: תפיסת האגדה היא ששליחותו המקורית לנינוה, שאותה מילא רק לאחר המפגש עם הלווייתן, לא הייתה אלא ענף של שליחות רחבה יותר אל הלווייתן ומדרו. שליחות זו נמשכת לאורך הדורות ותסתיים כשיעלה יונה את הלווייתן לסעודת הצדיקים. יונה נשלח לנינוה – שם שניתן להבינו כ"נווה של הנון", ביתו של הדג. בכתב היתדות נינוה מוצגת כדג בתוך בית²⁹. לא זו בלבד שיונה אינו יכול להימלט מהקב"ה, אלא שאין הוא יכול להימלט מהשליחות שהוטלה עליו. בבריחתו מנווה הנון שעל פני הקרקע (נינוה) הוא מגיע לבית הדג התת-ימי, אל מדור הלווייתן³⁰.

כשהיה יונה בלוע בתוך הדג עלה קול תפילתו מתוך הדג אל ה'. אך שמו של יונה (ארבע אותיות שמו) בלוע גם בשם העיר נינוה (וגם ב"הקיקיון"). על-ידי מילוי שליחותו עתיד יונה להעלות גם מאנשי נינוה תפילה לה'.

28. ראה הקדמת האברבנאל לספר יונה שאלה שישית. אין בפשט הפסוקים זכר לחזרה בתשובה של יונה. הקורא הצמוד לפשט נשאר ללא הסבר מפורש לאחת מנקודות המפנה שבספר יונה: מדוע ציווה הקב"ה לדג להקיא את יונה ליבשה?

29. ראה דעת מקרא יונה א ב והערה 7 שם.

30. את השורש "בן" – "בי"ת נו"ן" הרב קוק מסביר בראש מילין עמ' קלד כבית של הכוח הדגי. ראה להלן פרק ח ליד ציון הערה 171.

ד. ייחודן של האומה האשורית וממלכתה

בפרק זה נלמד שאשור – שנינוה הייתה עיר הבירה שלו – שונה באופי משבעים אומות העולם. החול – הבהמי, נטול כשלעצמו אמונה דתית או אידיאולוגית לטוב או לרע – הוא זהותו. בכך יש לו פן אוניברסלי: החול הוא מכנה משותף נמוך לכול, אף למי שאיננו מסתפק רק בו.

”יצא אשור”
מבבל ולא
השתתף בניית
המגדל

נינוה הייתה העיר הגדולה³¹ של ממלכת אשור. חכמינו מבחינים בין אשור לבין אומות אחרות: שלא ככל אומה אחרת – שיסוד קיומה הוא אידיאה אלוהית³² – כוח מלאכי שהוא שר שלה, העם האשורי היה עם ללא צורה לאומית. ייחודו נקבע כבר בעת בניית המגדל בבבל כשהחליט אשור לא להשתתף בחטאו של דור הפלגה:

מִן הָאָרֶץ הַהִיא יֵצֵא אֲשׁוּר (בראשית י א). מן העצה ההיא יצא אשור. כיוון שראה אותן באים לחלוק על הקדוש ברוך הוא פנה מארצו³³.

בעקבות בניית המגדל נתפלגו האומות לזהויות שונות, כל אומה עם תכונתה הפרטית. הרעיון האלוהי הכללי נקלט אצל כל אומה פרטית בצמצום ובמקוטע, בהתאם ליכולת הקליטה המצומצמת שלה: ”שביב דק מאור ה' העליון הכולל כל, ומקור הכול, וחי הכול”³⁴.

לא היו העמים יכולים להתרומם לאותו הגובה שהאדם, מצד נשמתו האלוהית מוכרח הוא להיות מתרומם אליו, להתדבק באור אין סוף, ומכל מקום כאשר תשוקה פנימית לשאוף לאלוהות

31. בראשית י ב; יונה א ב.

32. כלשון הרב קוק, אורות, למהלך האידיאות בישראל, עמ' קב.

33. בראשית רבה לו: ד.

34. עולת ראיה ח"א עמ' רח, ד"ה הבו לה' משפחות עמים, הבו לה' כבוד ועוז.

נשארה בקרבם, על כן לא היו יכולים לעמוד בלא התקשרות באיזה תוכן וציור של אלוהות... כל עם ועם לפי תכונת רוחו וחר לו איזה ציור שהוא נשגב לפי דמיונו להתקשר אליו כדי להשביע את התשוקה הנפשית הטבעית שאינה יכולה להיות פוסקת לגמרי מרוחו של האדם³⁵.

מכיוון שאשור לא השתתף בבניית המגדל הוא גם לא נענש בעונש שפקד את מי שבנה אותו. הוא לא היה לעם רגיל. על פי פירושו של המהר"ל, הנביא ישעיה רומז למעמדו המיוחד של אשור בפסוק: "הֵן אֶרֶץ כְּשָׂדִים זֶה הָעָם לֹא הָיָה אֲשׁוּר יִסְדָּה לְצִיִּים..." (ישעיה כג יג).

לדברי המהר"ל, מפסוק זה אנו למדים שהסיבה שהכשדים מכונים "עם לא היה" היא שמי שייסד את הממלכה שאותה כבשו מאוחר יותר הכשדים היה אשור – "אשור יסדה" – שלא היה בעצת דור הפלגה. צאצאיו של אשור המשיכו לחיות בארץ זו גם תחת שלטונם של הכשדים. וזו לשון המהר"ל:

שבעים אומות היה שפילג לשונם בדור הפלגה, ונאמר "מן הארץ ההיא יצא אשור" (בראשית יא), ופירושו רז"ל שלא היה רוצה להיות בדור הפלגה, ויצא מעצתם, שלא רצה לבנות המגדל. וכתוב "ויבן את נינוה וגו'" (בראשית שם), נמצא כי אלו המקומות לא היו בעצת דור הפלגה, ואלו הם כשדים. שכן כתיב (ישעיה כג יג) "הֵן כְּשָׂדִים עִם לֹא הָיָה אֲשׁוּר יִסְדָּה וְגו'", נתן טעם למה אינם ראויים לעם, כי אשור – אשר יצא מעצת דור הפלגה – הוא יסדה, ואין זה עם. [ו]אף על גב דכשדים הם מבני נחור, דכתיב "ואת כשד ואת פלדש" (בראשית כב כב), הם כבשו אותה הארץ שבנה אשור, לכך כתיב "הֵן אֶרֶץ כְּשָׂדִים זֶה הָעָם לֹא הָיָה אֲשׁוּר יִסְדָּה וְגו'".

35. עולת ראייה ח"א עמ' רז, ד"ה כי כל אלהי העמים אלילים, וה' שמים עשה.

לכן דרשו רז"ל (מגילה י, ב) שאין להם לא כתב ולא לשון³⁶. הלשונות נתן הקדוש ברוך הוא לשבעים אומות, ולא היה אשור בכללם. נמצא כי לא נקרא לשון, שלא היה מן אותם הלשונות שפילג הקדוש ברוך הוא לשונם, ולא נקרא לשון³⁷.

36. גם בתפארת ישראל, פרק יג, המהר"ל מביא את הדרשה הזו של חז"ל כתימוכין לכך שארמית איננה לא לשון ולא כתב: "התרגום אינו נחשב לשון כלל, כמו שאמרו: 'והכרתי לבבל שם ושאר' (ישעיה יד כב), אלו כשדים, שאין להם כתב ולשון (מגילה י, ב). וביארנו זה במקומו, כי לשון ארמי, שהוא לשון בבל, אינו נחשב לשון".

מדברי חז"ל אלה שהמהר"ל מצטט משתמע שעד שהכרית ה' לבבל "שם ושאר" היו לבבל גם כתב וגם לשון משלהם השונים מהארמית. בכתב ולשון אלה שלטו המלכים הבבליים על האוכלוסייה האשורית שגם תחת שלטון בבל המשיכה לדבר ולכתוב בארמית. לאחר שהכרית ה' את הלשון והכתב שהיו למלכי בבל, נעלמה הלשון הבבלית ועברו כולם, גם מי ששלט קודם לכן, לדבר ולכתוב בארמית של אשור, שאיננה נחשבת כתב או לשון. הבחנה זו בין המלכים לבין שאר העם הועלתה על ידי התוספות (מגילה י, ב ד"ה "שאר זה לשון") המסבירים שה' הכרית מבבל "לשון מלכות שהמלכים משתמשין בו ושאין שאר העם מכירין בו". גם אם הכתב הבבלי המלכותי לא נעלם כליל, הוא שרד רק מכות האירציה (מהר"ל, אור חדש, עמ' 30).

ראה בויקיפדיה באנגלית, בערך Neo-Babylonian Empire, שמתקופת שלטונו של אביו של נבוכדנצר אימצו השליטים הבבליים את הלשון והכתב האכדיים (שאותם ראו כשריד למורשתם העתיקה) לשימוש האליטה הבבלית על חשבון הארמית שהייתה רווחת באוכלוסייה.

לדברי חז"ל לבבל עצמה היה שר, מלאך לאומי שעלה וירד בסולם של יעקב (ויקרא רבה כט: ב; ראה נצח ישראל פרק כ) ומכאן שלהבדיל מאשור, היו לבבל לשון וכתב בטרם הכריתם ה'.

37. מהר"ל, גור אריה על התורה דברים לב כא. המהר"ל כותב בהמשך דבריו שהסיבה שלשונו וכתבו של עשו אינם נחשבים לשון וכתב (עבודה זרה י, א) היא שהמלאך הלאומי של עשו הוא מלאך המוות שאינו מהמלאכים הסובבים את כיסא הכבוד. הוא אינו מנמק את הדבר בכך שבדור הפלגה עשו טרם נולד. נראה שהסיבה לכך היא שאמנם עשו וישמעאל אינם נמנים בין שבעים האומות אך שבעים האומות מתחלקות בשווה ביניהם: "מה שכלל כל העולם הוא מלכות אדום ומלכות ישמעאל" (מהר"ל, חידושי אגדות ח"ד יט, ב על מסכת ע"ז ב, א); "שלושים וחמש

אשור פרש
מבניית המגדל
משום שהשלים
עם שפלותו של
האדם

אך מדוע לא זכה אשור בפרישתו להידבק באידיאה האלוהית השלמה, כמו אברהם אבינו, שאף שהיה בכבל באותה העת לא השתתף בבניית המגדל? התשובה טמונה בסיבה לפרישתו. על פרישה זו אנו קוראים:

ארבעה חסידים היו שם בדור הפלגה: שם, ועבר, ונח ואברהם. שם ועבר ואברהם הטמינו עצמן. אשור פירש מהם, שנאמר: "מן הארץ ההיא יצא אשור" (בראשית י"א), אל תקרי "מן הארץ ההיא" אלא "מן העצה ההיא", הלך ובנה נינוה, לפיכך חמל עליו בימי יונה ולא הפכה. אבל נח עמד ומסר עצמו על קדושת השם והיה מוחה בהם, ולא קיבלו ממנו³⁸.

אף שאשור יצא מן הארץ ההיא כדי לא להשתתף בחטא הקמת המגדל, המדרש אינו מונה אותו בין החסידים שהיו ארבעה בלבד – נח, שם, עבר ואברהם³⁹. אשור "פירש מהם" – גם מהחסידים ש"הטמינו עצמן". הוא התרחק מהאנושות שהתרכזה כולה בכבל. הצדיקים שם ועבר ואברהם "הטמינו עצמן" אך נותרו בתוך כבל. במה גרע הפתרון שאימץ אשור – יציאה מבבל – מפתרוןם של צדיקים אלה שלא פרשו?

התשובה היא שפתרונו של אשור הרחיק אותו גם מגרעין הטוב שהיה טמון במניעיהם של בוני המגדל.

לדברי המהר"ל, שאיפת דור הפלגה להגיע השמימה – על אף כל הרוע שדבק בה וההשלכות הקשות מבחינה מוסרית ואמונית שנבעו ממנה (עבודה זרה, גאווה והתרסה כלפי שמים) – התבססה על הרעיון שהאדם איננו רק ארצי. יש לו צד אלוהי, ולכן גם השמים הם מקום ראוי לו.

שרים מימין וישמעאל מקשרם, ושלושים וחמש משמאל ואדום מקשרם" (רבי צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק הושענא רבה אות כט, דברים קכח, ב).
38. מדרש ילמדנו ילקוט תלמוד תורה בראשית אות מט.
39. אף שבמדרש תהלים קיח: יא הוא נמנה בין "חמישה דברים" גם שם הוא איננו "חסיד" או צדיק.

”אמר רבי יוחנן: מגדל שליש נשרף, שליש נבלע, שליש קיים”⁴⁰. שלוש כוונות היו באותו מגדל... יש שעל ידי מגדל זה היו רוצים לעלות למעלה ולישב שם, דהיינו לקנות חשיבות ומעלה. אותו נשאר קיים כי לא היה כוונתם לדבר שאינו ראוי.... המגדל אשר בנו היה נכלל בו דבר קיום... ולכך נשאר הןשליש ה[אמצעי אשר ראוי לקיום. ויש לך לדעת כי כל כוונתם הייתה בשביל שלא יהיו נחשבים מן התחתונים לגמרי בשביל כך [כלומר בגלל מחשבה זו שהאדם הוא מן התחתונים לגמרי] הם שפלים ופחותים מאד, רק שיעשו להם מגדל וראשו בשמים ויהיו בשביל זה נחשבים מן העליונים... [אך] האדם הוא בכוח שיהיה ישיבתו למעלה וזה לעולם הבא, אז האדם מתעלה ושם ישיבתו. אבל בעולם הזה שיהיה בפועל – דבר זה אינו... יש לך לדעת כי הדבר אשר בכוח ולא בפועל הוא נסתר, שהוא בכוח בלבד ואינו בנגלה ומפני שהוא נסתר הוא מתייחס אל האמצעי... ולכך שליש האמצעי קיים, כי יש לאדם התעלות אל העליונים והוא בכוח עליו עתה בעולם הזה ולא בפועל הגמור כמו שהיו אומרים דור הפלגה”⁴¹.

מדבריו אלה של המהר”ל אנו מבינים מדוע שם ועבר ואברהם אבינו הטמינו את עצמם בכבל; שאיפתם הראויה, להעלות את האנושות למעלה שמימית (שמאוחז יותר תמצא ביטוי בפועל בישראל), הייתה – בדומה לשליש האמצעי של המגדל – מוסתרת וטמונה בתוך כבל, בתוך העצה הרעה של דור הפלגה”⁴².

40. סנהדרין קט, א.

41. מהר”ל חידושי אגדות ח”ג עמ’ רנט-רסא, על סנהדרין קט, א.

42. היא מגיעה למימושה בכבל בתורה שבעל־פה שפרחה לכסוף בכבל שהיה ”יסוד תושבע”פ בימי אנשי כנסת הגדולה והשלמתו בתלמוד בבלי” – רבי צדוק הכהן מלובלין, ליקוטי אמרים. ראה גם פרי צדיק משפטים אות [ד].

אשור, שיצא מן העצה של דור הפלגה, יצא מכולה – גם מהצד החיובי של העצה. בוותרו על השאיפה לעלות השמימה הוא פרח גם מתפיסתם של צדיקי הדור שעל האנושות להתעלות מארציותה. דרכו להינצל מחטאו של דור הפלגה הייתה להשלים עם המחשבה שבדומה לשאר עולם החי האדם הוא "מן התחתונים לגמרי", בלי לראות בהשוואה זו השפלה והפחתה.

הבנה זו של מניעיו של אשור עולה גם מדבריו של רבי צדוק, הכותב שאשור לא השתתף בחטאו של דור הפלגה מכיוון שהיה כופר באלוהים, כלומר אתאיסט⁴³. הוא לא הכיר באלוהות מכל סוג שהוא:

אשור, שנחריב
וגו ומגוג:
אתאיסטים
השקועים בחומר
וכופרים
באלוהות

אשור מיאן בזה מצד שהיה כופר בכל מיני אלוהות. ואיתא בתנא דבי אליהו⁴⁴ שבשכר שנפרד אשור מהם יצא ממנו שנחריב כי זה היה גם כן כוחו של שנחריב בחינת מינות כמו שאמר "מי בכל אלהי הארצות אשר הצילו וגו'" (מלכים ב' יח לה) "כי יציל... את ירושלים וגו'" (שם) וכל האומות "קורין ליה אלהא דאלהא"⁴⁵.
ו"האובדים בארץ אשור" (ישעיה כו יג) הם עשרת השבטים שנטמעו בין העמים על ידי שנחריב ששלט בהם והכניס בהם בחינת מינות. וכמו שאמרו ז"ל: "ביקש הקדוש ברוך הוא לעשות שנחריב גוג

43. עם זאת, אחרי מפתו הוא "משתחוהו בית נסרך אלהיו" (מלכים ב' יט לז) ועל דרך הפשט נראה שבעקבות הכישלון ביקש ליתר ביטחון לפייס את האליל שקודם לכן כפר בו. לדברי חז"ל (סנהדרין צו, א) ועל פי פירוש המהר"ל (באר הגולה באר הרביעי פרק יד) שנחריב החליט, לאחר שהוא אישית ניצל בעת שצבאו כולו חוסל, שהוא דומה לנח שניצל מן המבול עם משפחתו. אך במקום להודות לה' על הצלתו כפי שעשה נח, החליט שנחריב שהתיבה היא זו שהצילה את נוח ולכן הוא בחר להשתחוות לנסר אחד ממנה. אמונתו של שנחריב הייתה אמונה בכוחם המאגי של חפצים קסומים ולא באידיאה אלוהית.

44. תנא דבי אליהו רבה כ: י (במהדורת איש שלום פר' יח).

45. מנחות קי, א.

ומגוג וחזקיה משיח⁴⁶. כי זהו עיקר קליפת גוג ומגוג... והוא בחינת מינות⁴⁷.

הכפירה של סנחריב בכוח עליון כלשהו עולה בביורר מקריאתו לירושלים כפי שהיא מובאת בדברי הימים:

וְעַתָּה אֵל יִשְׂרָאֵל אֲתָכֶם חִזְקִיהוּ וְאֵל יִסִּית אֲתָכֶם פְּזֹאת וְאֵל תִּאֲמִינוּ לוֹ כִּי לֹא יוּכַל כָּל אֱלֹהִים כָּל גּוֹי וּמִמְלָכָה לְהַצִּיל עַמּוֹ מִיָּדִי וּמִיַּד אַבְוֹתַי אַף כִּי אֱלֹהֵיכֶם לֹא יִצִּילוּ אֲתָכֶם מִיָּדִי (דברי הימים ב' לב טו).

סנחריב איננו מתפאר בכוח אלוהיו. הוא איננו מייחס את ניצחונותיו לכוח על-טבעי אלא לכוח הארצי שלו שעמד גם לאבותיו בניצחונותיהם על העמים שבטחו כל אחד באלוהיו. לאומות ולאלוהיהן הוא לועג בגלוי.

בוני המגדל שאפו למנוע את פירוק האנושות האחת לאומות נפרדות על ידי הצבת אידיאל מאחד; סנחריב ביקש לאחד את האנושות בדרך הפוכה: על ידי ביטול כל אידיאל והתמסרות לחומריות

אשור פרש מבניית המגדל כדי לבנות – לא לגובה כשאר האנושות ששאפה להתעלות מארציותה – אלא לרוחב: את נינוה "העיר הגדולה", "מהלך שלושת ימים" (יונה ג ג), עיר מלאה בבני אדם ובבהמה רבה. סנחריב ממשך את דרכו של אשור, מייסד ממלכתו שבדור הפלגה לא היה לעם. הוא מחק את זהותם הלאומית של העמים שכבש: עלה סנחריב ובלבל את כל האומות⁴⁸.

שלא כתוכניתם של בוני המגדל, שסוכלה – חתירה לעצור היווצרות של זהויות לאומיות נפרדות על ידי גיבוש אנושות אחת מסביב לרעיון מורם (אם כי מלאכותי), המגדל – סנחריב ביקש ואף הצליח לטשטש את הזהות הלאומית של האומות בדרך הפוכה: על יד פיזורן והרחקתן מארצותיהן. האחדות ששאף לה אשור הושגה לא בהתגייסות לאידיאל מאחד אלא

46. סנהדרין צד, א.

47. רבי צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק ראש השנה [טו].

48. תוספתא קידושין ה: ד. בית יוסף אה"ע ד: י.

בביטול כל רעיון המורם מן החיים הארציים הבהמיים⁴⁹. תכליתם של חיים אלה מצטמצמת לשני יעדים בלבד: "לבקש את הנאות או לברוח ממה שהוא כנגדו"⁵⁰. על אנשים כאלה כותב הרמב"ם:

כל איש מבני אדם שאין לו אמונת דת, לא מדרך עיון ולא מדרך קבלה... כדין בעלי חיים שאינם מדברים ואינם אצלי במדרגת בני אדם, ומדרגתם בנמצאות למטה ממדרגת האדם ולמעלה ממדרגת הקוף, אחר שהגיע להם תמונת האדם ותארו והכרה יותר מהכרת הקוף⁵¹.

אך "יותר רעים מן הראשונים" כלומר מאלה שאין להם אמונה כלל, הם "בעלי אמונה ועיון... שעלו בידם דעות בלתי אמיתיות... והם לעולם מפני הדעות ההם כל אשר ילכו יוסיפו רוחק"⁵² מדעת ה'. אלה הם אותם עובדי עבודה זרה שהעבודה זרה היא כל כך מושרשת בהם שאין להם יכולת להשתחרר מתפיסותיה.

אשור השקיע את כל מרצו להשגת שגשוג כלכלי ("לבקש את הנאות") וביטחון ("לברוח ממה שהוא כנגדו")⁵³ תוך ויתור על השאיפה האנושית להתרומם מעל לחיים הבהמיים. בכך הציל את עצמו מן החטא החמור יותר של בוני המגדל שבקשתם להתעלות מהארציות הביאה אותם לאלילות.

49. היו גדולי תורה שבעקבות הריקנות החומרנית שמצאו המהגרים היהודים בהגיעם לארה"ב (אמריקה) כינו אותה "עמא ריקא". גם מו"ר הרב צבי יהודה קוק השתמש בכינוי זה בעת שלחצה ארה"ב על ישראל לנסיגות מארץ ישראל. מייסדי ארה"ב היו מחויבים לערכי התנ"ך ולאדיאל החירות, אך בדורות שבהם נחלשה מחויבות זו גברה לעומתה הריקנות.

50. מורה הנבוכים ח"ב, פתיחה, ההקדמה השש ועשרים. וכן ב: ד.

51. מורה הנבוכים ג: נא.

52. שם.

53. ראה מדבר שור דרוש ח, תיאורו של הרב קוק את גלות אשור.

אברהם אבינו ואשור ניצלו שניהם מחטאם של בני דור הפלגה. אברהם, על-ידי נאמנות לתוכן הראוי שהיה מוסתר בבקשת ההתעלות של האנושות בדור הפלגה; ואשור, על-ידי נטישת בקשה זו מכול וכול, נטישה שמשמעותה השלמה עם הפחיתות הארצית הבהמית. אברהם היה אב לעם קדוש⁵⁴; אשור היה אב ל"לא עם" (דברים לב כא).

ההבדל בין אברהם לאשור מתבטא בלשונם ובכתבם של ישראל ושל אשור.

54. ראה ברכות יג, א שבתחילה, לפני שהיה ל"אב המון גוים" (בראשית יז ה), היה "אב לארם". ראה דברינו בסוף מאמר זה.

ה. כתב אשורי ולשון הקודש – האוניברסליות ומקורה

בפרק זה נעיין בדברי חז"ל על היחס בין הלשון האשורית/הארמית ובין לשון הקודש ועל יתרונותיו של הכתב האשורי. נלמד מדבריהם על מעמדם ותפקידם של החול, של הקודש, ושל קודש הקודשים.

בתלמוד הירושלמי אנו קוראים:

אשורי יש לו כתב⁵⁵ ואין לו לשון. עברי יש לו לשון ואין לו כתב...
ולמה נקרא שמו אשורי? שהוא מאושר בכתבו.
אמר רבי לוי על שם שעלה בידם מאשור⁵⁶.

"אשורי יש לו כתב ואין לו לשון" – "בני אשור יש להם כתב חשוב והגון ואין להם לשון, שמדברים לשון ארמי"⁵⁷.

לאחר שבלבל הקב"ה בדור הפלגה את שפתן של משפחות האדם – אברהם אבינו נותר לברו כמי שהעברית, לשון הקודש, היא השפה הלאומית שלו. בשפה זו נתן אדם הראשון שמות לכל הנבראים⁵⁸. העברית

אדם הראשון
דיבר שתי שפות:
עברית – לשון
הקודש של עם
ישראל, וארמית –
שאיננה לשון של
אומה פרטית ובה
הקודש מיתרגם
לחול.

55. אמנם ה' השאיר את כבל ללא כתב וללא לשון – מגילה י, ב והמהר"ל הסביר (ראה לעיל הערות 36–37) שלאחר שנכתרו השפה והכתב הבלבי, נותרו עם הלשון והכתב הארמי שאינם נחשבים לכתב וללשון. אך בעוד שלשון שאיננה לשון לאומית איננה חשובה, לכתב שאיננו כתב לאומי (אף שמבחינה זו הוא איננו כתב) יש חשיבות מיוחדת.

56. ירושלמי מגילה א: ט; ירושלמי סוטה ז: ב. ראה סנהדרין כא, ב. הכתב האשורי מכונה גם "ארמית" – ראה: עזרא ד ז: "כתוב ארמית" – ראה סנהדרין כב, א וירושלמי מגילה א: ט.

57. קרבן העדה על ירושלמי מגילה א: ט ד"ה אשורי.

58. בראשית ב יח–יט. ראה ספר הכוזרי ד: כה. העובדה שהאדם הראשון קרא לאשתו "אשה, כי מאיש לָקַחָהּ זאת" (שם כג) מלמדת על כך שאדם הראשון דיבר עברית:

הייתה אותה "שפה אחת" (בראשית יא א) שבה דיברה האנושות כולה לפני שנפוצה בעקבות חטאו של דור הפלגה⁵⁹.

אך לפי חז"ל אדם הראשון דיבר בנוסף לעברית גם ארמית⁶⁰. המהר"ל מסביר שהסיבה שהשפה הארמית הייתה ראויה לאדם הראשון היא שאדם הראשון לא היה מבְּנִיָה של איזו אומה פרטית, גם לא מבניו של עם ישראל עם קדוש; אדרבה – כל האומות היו בניו שלו והוא היה שורש לכולן:

אדם, בשביל שכולל היה כל לשון שהיה יוצא ממנו לא היה ראוי לו לשון פרטי, אך היה לו לשון ארמי אשר אינו לשון... ונתן לכשדים אשר עליהם נאמר "הן ארץ כשדים עם לא היה" (ישעיה כג יג)⁶¹.

מכיוון שאשור יצא מעצתם של בוני המגדל ולא השתתף בהקמתו, הוא נותר כללי. הוא לא נעשה אומה בעלת זהות פרטית. לכן ארמית, שהיא "לא לשון", הלשון האוניברסלית שבה דיבר אדם הראשון, התאימה לאשור.

ר' צדוק הכהן מלובלין מבדיל בין "הקודש" של העברית, שהוא מיוחד לעם ישראל בלבד, לבין "הכלליות" של הארמית שהיא התרגום ללשונם של העמים של העברית. כשהקודש הנבדל מן החול מועתק לחול, הייחוד שלו משפיע על כל היקפו של החול. מכיוון שהקודש מורם מגבולות החול, אלה אינם מגבילים את השפעתו⁶². מסיבה זו רק ארמית, שאיננה

"לשון נופל על לשון. מכאן שהעולם נברא בלשון הקודש" (רש"י בראשית ב כג ד"ה לזאת יקרא אשה).

59. רש"י בראשית יא א ד"ה שפה אחת.

60. סנהדרין לח, ב, דברי רב יהודה אמר רב.

61. מהר"ל, חידושי אגדות ח"ג עמ' קנג, על סנהדרין לח, ב.

62. ראה מהר"ל, חידושי אגדות ח"א עמ' נה על שבת קיח, א: "יעקב שהוא בפרט הקדוש אין לו גבול לנחלתו". ראה גם מהר"ל, גבורות ה' הקדמה שנייה עמ' ט ד"ה ואנחנו. ראה אורות, אורות ישראל א: ב עמ' קלח: "כנסת ישראל היא הגילוי הרוחני העליון שבהוויה האנושית"; ואות א: "כנסת ישראל היא תמצית ההוויה כולה". ראה שם ה: א עמ' קנא: "כל מה שנוגע לישראל ומהותו אינם דברים

לשון פרטית של עם מסוים אלא לשונו של החול⁶³ המשותף לכולם, היא תרגומה של לשון הקודש. הקודש מתבטא בחול בכלליותו, ללא גבול⁶⁴:

ההבדל בין לשון ארמי ללשון הקודש... היינו שלשון ארמי הוא מצד ההתייחסות של ישראל עם האומות ולכך לשון ארמי הוא לשון האומות, מה שאין כן לשון הקודש לשון ישראל בייחוד⁶⁵.

התרגום לארמית ממלא תפקיד חשוב. לדברי הרב קוק: "למען קרב רחוקים ראוי לברר דברי אמת בבירור, ולתרגם הדבר כפי מושגם החיצוני של העמים"⁶⁶. בארמית מועבר הקודש לראשונה אל מושגי החוץ למי שאיננו יכול להתחבר ישירות אל הקודש עצמו אך יכול להבין את משמעויותיו מתוך בחינת השפעותיו על החול:

נתקן התרגום לפי שאין מבינים לשון הקודש.... כי אין הכול מבינים "פנים בפנים" ותרגום הוא... לשון הקודש רק בדרך בת קול וקלא דהדרא [=קול חזור; הַד] שהוא "אחורי" הקול עצמו דלשון הקודש... דכל הלשונות נמשכים מלשון הקודש בעת דור הפלגה והמשכה הראשונה הוא ללשון ארמי⁶⁷ שהוא הקלא דהדרא [=ההד]

מוגבלים בחוג הפרטי המצומצם, אלא הם מרוכזים בחוג מיוחד ומשפיעים מתוך המרכז על ההיקף כולו".

63. ארמית היא "לשון קליפת נוגה" – מאורי אור, יאיר נתיב, מערכת אות תיו ס"ק נה; של"ה מסכת שבת, תורה אור, אות פו. ראה בית יוסף או"ח נו המצטט את ספר הזוהר ח"ב קכט, ב.

64. השווה למהר"ל, נצח ישראל פרק כד – מקומו של עם ישראל הקדוש הוא ארץ הקודש, ארץ ישראל. אך כשגלינו מארצנו נהיינו "עם מפוזר ומפורד", התפזרנו לכל ארצות תבל "כי כל העולם מקומם". ראה הדרשה על מגילת אסתר ליד ציון הערה 25.

65. רבי צדוק הכהן מלובלין, קומץ המנחה ח"ב אות עט.

66. עין איה ברכות פרק א אות א.

67. השווה לדברי הראי"ה קוק בראש מילין, הערות אות ה: "נחשבת היא השפה הארמית בתור העתקה הראשונה מיסודה של השפה העברית, הנושאת בתוכה את המילוי של סגולת הקודש בתוכן הדיבור הכללי".

מלשון הקודש עצמו ואחר כך... מתגלגל הקלא דהדרא עד הולדת שבעים לשון⁶⁸.

האנושות שהתגלמה באשור, אנושות של חול נטולת אידיאליים מורמים, המסתפקת בארציות ואינה שואפת להתעלות, אימצה לעצמה מטרות שהן המכנה המשותף הנמוך של כל האדם. בכך כלליותה. מסיבה זו הלשון של אשור – ארמית, להבדיל מלשון הקודש – היא לשון הנקלטת על ידי האנושות כולה, על ידי כל שבעים האומות. מצד שני, שלא כלשונותיהם של האומות שאימצו אידיאליים הנגועים באלילות ולכן מנוגדים לקודש, הארמית, שהיא לשון של חול, מסוגלת לקלוט את האור של הקודש. בהגדרה, החול שבחיי האדם נועד להיות מואר מהקודש המאיר ממקומו על החול⁶⁹.

הופעת החול בעולם היא רחבה יותר מהופעת הקודש בעולם. בעוד בפועל הקודש הוא צורה רק של חלק מהמציאות: חפצי מצווה וחפצי קדושה, ושל חלק מהאנושות: ישראל בין העמים – החול משותף לכלל המציאות ולכלל האנושות. הקודש מרחיב את השפעתו בעולם בכך שהוא מלביש עליו את צורתו.

הקודש... מוכרח להופיע באורו גם על כל השטחים של ההכרות החילונית⁷⁰.

68. רבי צדוק הכהן מלובלין, דובר צדק עמ' קעז.

69. לעיל, הערה 63, ראינו שהארמית היא "לשון קליפת נוגה". ראה עץ חיים יא: י: "עניין י"א סמני הקטורת ועניין י"א יריעות עיזים וי"א ארורים בפרשת כי תבא הם עשר קליפות דנוגה ויש בהם חיות דקדושה להחיותן. והנה בעשר ספירות של הקדושה החיות שלהם נבלע אז בתוכם ונחשבין לעשר בלבד אבל בקליפה אין החיות נבלע בתוכם כי אין קודש מתערב בחול אך עומד על ראשם ומשם מאיר להם ואז הם נחשבין לי"א וזהו כל המוסיף גורע". ראה להלן פרק ו הבחנת הרמב"ם בין האלוהות הנבדלת מהמציאות המשפיעה את המציאות ובין ההנהגה וההשגחה האלוהית המנהיגה את המציאות מתוכה. ראה להלן ליד ציון הערה 289.

70. מאמרי הראיה ח"ב, נאדר בקודש פרק ה, עמ' 406.

עולה כאן השאלה: המהר"ל הסביר מדוע ל"עם לא היה" – אשור וממשיכיו – אין לשון לאומית. מדוע אם כן יש לאשור כתב, ולא סתם כתב אלא ה"מאוסר שבכתב"⁷¹? מדוע העובדה שהוא איננו עם, עובדה שמנעה מאשור היווצרותה של לשון לאומית, לא מנעה ממנו גם היווצרות של כתב לאומי? מדוע "אשורי יש לו כתב ואין לו לשון"?

מדוע לאשור, עם של חזל ללא אפיון אידיאולוגי משלו, "אין לשון" אך הכתב שנבחר לכתבי הקודש הוא ממשפחת הכתב הנקראת על שמו?

שאלה זו מתחזקת לאור הקדושה שחז"ל מייחסים לכתב האשורי. תפילין ומזוזות, ולמעשה גם ספרי התורה⁷², כולם כתובים רק באותיות אשוריות, וכדברי הרמב"ם: "אין כותבין היום... אלא אשורית"⁷³. הקדושה של הכתב האשורי חמורה יותר אף מהקדושה של המילים המדוברות בלשון הקודש. מן הדין, דברים של חול מותר לאמרם בבית הכיסא אפילו בלשון הקודש⁷⁴ וההימנעות מכך היא מידת חסידות בלבד⁷⁵. לעומת זאת לאותיות הכתב האשורי קדושה משלהן ללא קשר עם תוכן המילים. לכן יש שאסרו מן הדין לכתוב דברי חול באותיות אשוריות של ספר התורה ולדבריהם אסור להכניס דברים שנכתבו בכתב אשורי למקומות מטונפים⁷⁶.

נדגיש: ה"אשורית" שעליה כתב הרמב"ם הוא כתב אשורי־יהודי. כתב זה שיך למשפחת הכתב האשורי שכללה כתבים שונים – כתב ארמי, כתב

71. פירוש המשניות לרמב"ם ידים ד: ה. "שמאוסרת בכתב" – סנהדרין כב, א.
72. בעיקרון היה אפשר לכתוב ספרי תורה גם בכתב יווני, אך כתב זה כבר נשקע מן העולם ונשתבש ואבד. ראה להלן ליד ציון הערה 286.
73. רמב"ם הלכות תפילין, מזוזה וספר תורה א: יט.
74. שולחן ערוך או"ח פה: ב.
75. משנה ברורה פה ס"ק ט.
76. רמ"א יו"ד רפד: ב; שו"ת הרמב"ם מהדורת בלאו סי' רסח (מובא באגרות הרמב"ם של הר"י שילת בעמ' שצח); שו"ת רדב"ז ח"ד סי' מה; לבוש יו"ד רפד: ד; לגבי אותיות דפוס ראה שו"ת חוות יאיר סי' קט (תמצית דבריו מובאת בפתחי תשובה יו"ד סי' רעא ס"ק כ; ראה גם פתחי תשובה סי' רלז ס"ק ב); הערוך השולחן יו"ד סי' רפג סעיף יד כותב ש"נהגו להקל". עם זאת הוא מבקר את המנהג שם רפד: ח. ראה שו"ת ציץ אליעזר חלק טו סי' ז.

סורי ועוד רבים⁷⁷. אך מי שלא למד להכיר אותו, גם אם הכתב שלו היה כתב אחר ממשפחת הכתב האשורי⁷⁸, לא היה מצליח לפענח את הכתב האשורי-היהודי (גם הלשון הארמית המשמשת כתרגום ללשון הקודש היא ארמית-יהודית. במקומות אחרים בעולם דיברו ארמית בניבים שונים)⁷⁹. [ראה בנספח, עמ' 115 – האם עשרת הדיברות והתורה ניתנו לישראל בכתב אשורי או בכתב עברי קדום?]

המהר"ל מבחין בין לשון מדוברת לאותיות הכתב:

קודם הוא הכתב ללשון, שמתחילה האות, ואחר כך מתחבר ממנו הלשון⁸⁰. האותיות הם התחלת התיבות ולפיכך הם התחלת העולם, ובהם נברא העולם⁸¹.
 כל מהות הוא ציור שכלי: מה שהוא, ועל דבר זה מורה הכתב⁸².
 הכתב הוא הציור השכלי... והלשון הוא הוצאה לפועל בדיבור⁸³.

הכתב הוא
 "הציור השכלי"
 שבו מושתר האור
 של ה"מהות"
 השורשית. הלשון
 היא "הוצאה
 לפועל בדיבור",
 ביטוי והתפשטות
 של המהות.

77. "כל מערכות הכתיבה היהודיות והמזרח תיכוניות מסתמכות עליו במידה זו או אחרת" – ויקיפדיה בערך אלפבית ארמי.
78. ראה דניאל ה ח, סנהדרין כב, א וגם שו"ת רדב"ז ח"ג תמב הכותב שרק לאחר סעודת בלשצר הכירו האשורים את הכתב האשורי שבו כתב המלאך.
79. ראינו לעיל ליד ציון הערה 65 ש"לשון ארמי הוא מצד ההתייחסות של ישראל עם האומות" (קומץ המנחה ח"ב אות עט), כלומר ביטוי הקודש בשפת הכלליות האנושית. גם הכתב הוא כתב של אשור בייחוד יהודי.
80. מהר"ל, תפארת ישראל, פרק סד.
81. מהר"ל, נצח ישראל פרק יג; ראה הערתו של הרב יהושע דוד הרטמן בתפארת ישראל הוצאת מכון ירושלים פרק סד הערה 49. ראה רבי צדוק הכהן מלובלין, מחשבות חרוץ אות יב [ב].
82. מהר"ל, אור חדש, עמ' סג.
83. מהר"ל, חידושי אגדות ח"ג עמ' קמא על סנהדרין כא, ב. וכך כותב הגר"א: "כתוב בספר יצירה: 'ברא את עולמו בספר, וספר בסיפור'. וענייני ב' ספרים וסיפור הוא כי בדיבור בפעם אחת נתגלה מחשבתו אבל בספר בכ' פעמים. אחד כשכותב ונתגלה מחשבתו בעולם אבל עדיין סתום הספר. ושני כשקורין הספר אז נתגלה. אבל בדיבור כולל שניהם בפעם אחת. והם חב"ד" (פירוש הגר"א לספרא דצניעותא פרק א ד"ה ספרא).

בנימה דומה כותב השפת אמת:

[“והכרתי לבבל שם ושאר” (ישעיה יד כב)] “שם זה הכתב, שאר זה הלשון” (מגילה י, ב)... וזהו מה שיש לכל אומה “כתב” ו”לשון” מיוחד כי כל האומות יש להם שורש בקדושה... ו”כתב” היא ההארה הנסתר ששמשך להחיותם ונקרא בלשון “שם” שאינו דבר הניכר ונראה ומובן... ו”לשון” הוא עניין התפשטות יותר והוא המקום המחבר ההארה שהוא השורש עם התפשטות הדבר כמו שהוא למטה⁸⁴.

שלמות הקודש בעולם בנויה משני רבדים:

(א) הקודש הגלוי המתבטא בעברית בלשון המדוברת של הקודש, וכן –
 (ב) הקודש הכמוס בבריאה כולה, “ההארה הנסתר” שבכל נברא בעצם קיומו ברצון ה'. קודש אחרון זה מוסתר בכתב אוניברסלי המותאם לשמש את הקודש הגלוי, כלומר באותיות האשוריות של הכתב האשורי-היהודי שבהן נברא העולם, נברא העולם, ואתיות שעד שהן מסודרות במילים אין להן כל משמעות רעיונית גלויה. גלויה.

הקודש הגלוי הוא קודש בפועל ולכן הלשון – הדיבור הנשמע, הרעיוני, ה”צורה שבפועל” – ראויה להיות לשון הקודש, לשון של עם קדוש: עברית. אך ראוי שיעמוד לרשותה של “צורה מיוחדת” זו – של הלשון העברית – כל מה שברא הקב”ה בעולמו, עולם הנברא באותיותיו של הכתב האשורי. הלשון שבה מתגלה הקודש, מוציאה לפועל את הקודש הכמוס באותיות הכתב, שלהן – עד שהן מסודרות במילים – אין כל משמעות רעיונית גלויה. הקודש הגלוי שבלשון הקודש הוא “הוצאה

84. שפת אמת מגילה י, ב.

85. מהר”ל, נצח ישראל פרק יג.

86. רבי צדוק הכהן מלובלין, מחשבות חרוץ אות יא. ראה ברכות נה, א ורש”י שם המפנה לספר היצירה. ראה גם ספר התניא שער היחוד והאמונה פרק יא.

לפועל" רעיונית של "מהות" נסתרת. הוא בא לידי ביטוי בתוכן של הדברים; הקודש הכמוס של האותיות הוא ה"מהות" עצמה ולכן אין הוא מבדיל בין תוכן של קודש לתוכן של חול. לאותיות הכתב האשורי יש קודש גם כשתוכן הדברים הוא של חול וגם כשהאותיות רשומות ללא סדר או תוכן כלל.

קיומו של הנברא כולו, גם של החול שאין לו צורה של קודש, מיוסד על השורש האחד של הקודש והחול: על קודש קודשים⁸⁷. קודש הקודשים הוא מקורו האלוהי של הנברא כולו, גם של החול בו הקודש הכמוס טרם מצא את קולו בפועל.

קודש הקודשים הוא "שורש חיותו וקיומו של הנברא כולו", הכולל את הקודש הגלוי ואת החול.

קודש קודשים... מתרומם מעל כל הגיון גם של קודש באותה איך-הסופיות שהוא מתרומם מעל כל חול, ומתוך סקירה עמוקה זו⁸⁸ יש לקודש ולחול צד של מעמד שווה וחשוב במציאות⁸⁹.

קודש הקודשים, שהוא מקור הקיום של החול והקודש, גבוה יותר מן הקודש הגלוי. ה"מהות" גבוהה ורחבה יותר מ"הוצאתה לפועל" שלה. וכך כותב הרב קוק:

הקודש שבחול, שירד עד לידי החולין הגמורים, הוא יותר נשגב וקדוש מהקודש שבקודש, אלא שהוא מסתתר הרבה. ואין קץ ותכלית⁹⁰ לתיקוני העולם שיבואו מכל הטוב הבא לעולם בדרך

87. ראה דברי הרדב"ז בנספח לפרק ה ליד ציון הערה 5. הרמח"ל, אדיר במרום א עמ' קכח (לו, א בדפוס) כותב על שלוש מדרגות של קודש – "קדש קודשים דקודשיא" – מהשורשי יותר עד הארצי יותר. גם הרב קוק כותב על "קודש", על "קודש הקודשים", ועל "הקודש העליון" שמיסודו מופיעה מדרגת קודש קודשים (עולת ראייה ח"א עמ' קעב ד"ה העולה קודש קודשים; מאמרי הראיה ח"ב, נאדר בקודש סוף פרק ה, עמ' 406).

88. בחיי יום-יום אנו מצויים ללכת בדרכיו של הקב"ה בהנהגת עולמו ולהבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך.

89. מאמרי הראיה ח"ב, נאדר בקודש פרק יד, עמ' 408.

90. לעומת הקודש הגלוי שהוא תחום.

חול⁹¹, שייגלה וייראה הודו והדרו לעת המאושרה אשר "לא יהיה אור יקריות וקיפאון" (זכריה יד ו)⁹².

הרב קוק כותב ש"הקודש יונק מהחול כמו שהצומח יונק מהדומם"⁹³. אמנם בגלוי, החול הוא נחות מהקודש, אך בהסתר, קיומו הוא בהשפעת מקור גבוה יותר מן הקודש הגלוי.

במקביל לחול עצמו, לארמית שהיא לשון של חול רובד גלוי שפל ורובד נסתר עליון. את שתי המשמעויות האלו של הארמית מתאר המהר"ל בהסבר שהוא נותן להלכה המחייבת אותנו מדי שבוע לקרוא את הפרשה שניים מקרא ואחד תרגום⁹⁴:

שני צדדיו של החול - הופעתו הנגלית השפלה וקודש קודשים שבמקורו - משתקפים בתרגום התורה לארמית. התרגום מצביע על הקצוות - על המדרגה הנגלית ועל מדרגת העולם הבא

יש לתורה שלוש מדרגות; המדרגה האחת, מדרגה הנגלית לכל אדם. המדרגה השנית, הוא הנסתר בתורה, שאינו מובן, רק [=אלא] לחכמים ולנבונים. המדרגה השלישית, הוא שיש בתורה דברים מורים על עולם הבא, ודבר זה לא יושג לשום אדם... ולפיכך יש לקרות התורה שניים מקרא ואחד תרגום. תרגום הוא הנגלה, שהרי התרגום הוא לשון שהכול יודעים...

ויותר נראה, והוא נכון, כי מלמטה למעלה נאמרו. כי התרגום הוא למעלה העליונה, היא מדרגת עולם הבא. וזה כי התרגום אינו נחשב לשון כלל... כי לשון ארמי, שהוא לשון בכל, אינו נחשב לשון. וכאשר אינו נחשב לשון, המחשבה הוא עיקר. והמחשבה

91. ראה בשל"ה שם שהגרים מקורם בקליפת נוגה, ולכן אונקלוס "עשה התרגום שהוא ממידתו לכלול אותו עם הקדושה". רב יהודה אמר רב דרש (סנהדרין לח, ב) שאדם הראשון דיבר ארמית כשראה בספר תולדותיו את רבי עקיבא שהיה מזרע גרים (הקדמת הרמב"ם למשנה תורה: "יוסף אביו גר צדק היה").

92. אורות, אורות התחיה אות מו, עמ' פה.

93. מאמרי הראיה ח"ב, נאדר בקודש פרק ו, עמ' 406.

94. ברכות ח, א; שולחן ערוך או"ח רפה: א.

היא המדרגה היותר עליונה, היא מדרגת עולם הבא. לכך "אחד תרגום"⁹⁵.

אמנם כלשון – כהוצאה לפועל של המהות – ללשון הקודש עדיפות על פני הארמית של חול שאיננה נחשבת ללשון כלל. אך למהר"ל⁹⁶ דווקא משום כך התרגום לארמית רומז על מהות עליונה שלעולם לא תצא לפועל, על "המעלה העליונה" של הקודש ש"לא יושג לשום אדם", הנבדלת בשורשיות שלה מן הקודש הגלוי המתבטא בלשון הקודש.

הקצוות מתחברים: הרצון האלוהי ש"לא יושג לשום אדם", שהוא שורשי יותר מהקודש המושג על ידי "חכמים ונבונים", מקיים את המסגרת הבסיסית של הבריאה ומבטיח את קיומה אף בעת שהקודש הגלוי נסוג⁹⁷. גם בעת צרה וחרובן, המסגרת הכללית קיימת, וקיומה מאפשר להשיב בכוא העת את הקודש הגלוי אל מקומו⁹⁸. על כך כתב המהר"ל דברים שבמבט ראשון הם מפתיעים:

עיקר צורת הטרקלין... הם החדרים החיצוניים, כי אם היה חסר מבחוץ, היה הטרקלין נחסר מצורתו. אבל חיסרון מבפנים אינו חיסרון, שאינו נחסר מצורת הדבר כלל... צורת הבניין מבחוץ הוא עיקר... ואין ראוי שיהיה בזה הפסד, שאם כן יהיה העולם בטל, והשם יתברך ברא העולם שיהיה קיים... אבל... מה שהיו ישראל

95. מהר"ל, תפארת ישראל, פרק יג.

96. ראה של"ה מסכת שבת אות פו שפירושו ל"אחד תרגום" מבוסס על הקשר בין הארמית לקליפת נגה.

97. ראה רמח"ל האילן הקדוש ג: יב.

98. ראה ספר אמת ואמונה, דברי תורה מהאדמו"ר מקאצק, ירושלים תשל"ב עמ' יד: "הקינות של ירמיהו הם בסדר א"ב. מחמת שכשירמיהו ראה את החורבן הגדול... היה בדעתו שכמעט אין כל אפשרות לישראל ולעולם להתקיים ח"ו... ורק כשראה שיור הא"ב שיש לנו בצירופיהם כמו שכתוב בספר היצירה, אז מצא בדעתו שיש לנו שיור התורה הזאת ובזה מצא ניחומים לנפשו. ועל כן נקרא החדש הזה 'מנחם אב'."

"צורת הבניין מבחוץ הוא עיקר" (מהר"ל). צורת הבניין של הנברא חסינה משינוי משום שהקודש הנבדל מן העולם מקיים אותה

ברוממותן ובמדרגתן על כל האומות... אינו מוכרח, רק היא שלמות מעלה... ולפיכך בדבר זה יימצא ההשתנות, בדבר שאינו הכרחי⁹⁹.

דווקא המסגרת החיצונית של המציאות המקיפה את הקודש הגלוי ואת החול כאחד, מעידה על הקודש הנבדל המקיים אותה אף שזיקתה אליו נסתרת. מקור קיומה של כלל המציאות, שאין לה כשלעצמה גוון של קודש, הוא שורשי יותר מהקודש הגלוי המופיע בחלק היותר שלם שבה. לסיכום: האשוריות משמשת את הקודש בשני אופנים:

(א) באמצעות הארמית – לשונו של אשור, לשון שאיננה שפה לאומית פרטית אלא הד של לשון הקודש – הרעיונות של הקודש הגלוי משפיעים על מרחבי האנושות. מי שאיננו יכול להתחבר ישירות "פנים בפנים" אל הקודש יכול להבין בלשון הארמית את השלכות הקודש על החול.

(ב) בכתבו של אשור מוסתרת "מהות"¹⁰⁰ של הקודש שממנה יונק הקודש הגלוי. ה"מהות" של הקודש איננה מוגבלת. המילים והמשפטים של לשון הקודש הגלוי מורכבים מאותיות הכתב האשורי-יהודי, כתב החול האוניברסלי שאותיותיו מתקיימות בכוח קודש הקודשים המוסתר בהן. צורת הקודש הגלוי המיוחדת לעם קודש חייבת להיבנות לא מחלק פרטי ומוגבל של המציאות, אלא מכולה. רק אז יגיע הנברא לתיקונו – כשיופיע הקודש, הגלוי בתוך הנברא, בכוחו המלא של הנברא כולו והקודש הכמוס בתוכו.

האוניברסליות המהותית של הכתב האשורי מוצאת ביטוי ברמת הפשט הבחיר סייע לישראל לשרוד את הגלות ואת הפיזור בין האומות

ביתרונות המעשיים שלו. לדברי הרב קוק יתרונות אלה הם שאפשרו לנו למלא בגלותנו הארוכה בין האומות את ייעודנו האוניברסלי וגם לשרוד ולשמור על זהותנו. על המשימה שלנו בגלות הוא כותב:

99. מהר"ל, באר הגולה באר רביעי פרק ח על חגיגה ה, ב.
100. מהר"ל, אור חדש, עמ' סג – ראה לעיל ליד ציון הערה 82.

את השלמות הכללי של המין האנושי ישלימו בימות המשיח. ועל ידי פיזורם הקודם דווקא, שעל ידי הפיזור החל שם ד' להיודע בעולם. אבל לא נגמרה דעת ד' ואי־אפשר שתיגמר בעולם כי אם בהרמת קרנם של ישראל¹⁰¹.

על תרומת הכתב האשורי להמשך קיומנו בגלות זו הוא מעיר:

[ב] כתב אשורי המאושר ומבורר באותיותיו הברורות... תהיה השמירה נכונה משיבושים של אותיות דומות, גם באפס המרכז של הכהנים והלוויים שומרי התורה גם עז מלכות. בכתב האשורי הייתה התורה נכונה ליצאת גם היא במידה בגלות עם ישראל¹⁰².

במורה הנבוכים הרמב"ם מציג שתי רמות של קשר בין הקב"ה לבין המציאות שברא. אלו זהות לשתי רמות הקודש – הקודש הגלוי והקודש העליון הכמוס המקיים את הנברא כולו – שתיאר הרב קוק.

101. עין איה ברכות פרק א אות קעא.

102. מאמרי הראיה ח"א, מאמרים מעין איה, עמ' 210. אמנם הרב קוק מסביר את שיטתו של רבי יוסי (סנהדרין כא, ב; ראה בנספח לפרק ה) אך תרומת הכתב האשורי לשמירה על הזהות היהודית בגלות שעליה הוא כותב נכונה גם לשתי הדעות האחרות. היתרון המעשי של אותיות בהירות שאינן מתחלפות משקף את הייעוד שלנו בגלותנו האחרונה לברר גם את כל הפרטים ולא רק את הכלל – אורות, למהלך האידיאות בישראל פרק ה, עמ' קט-קטו. ראה רבי צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק ואתחנן סוף אות [כא].

ו. "חיי העולם" – הקב"ה כבורא עולם וכמנהיגו

העולם חי; הרמב"ם מלמדנו שהקב"ה משפיע את המציאות ברצונו החי הנבדל מן העולם וגם מקיים אותה מתוכה בהנהגתו. בפרק זה נעיין בחיבור בין חיי המציאות כולה לבין הקודש הנבדל, חיבור שבגינו "כל מציאות טוב".

הרמב"ם קובע שמטרת הקב"ה בבריאת העולם הייתה כדי להרבות מציאות הוא טוב" הרמב"ם: "כל מה שאפשר"¹⁰³:

המכוון הראשון¹⁰⁴... הוא המציא כל מה שאפשר מציאותו כי המציאות טוב בלא ספק¹⁰⁵. הוא אינו עושה רק [=אלא] מציאות, וכל מציאות טוב¹⁰⁶.

משמעותה של קביעה זו היא שהמציאות איננה רק אמצעי; היא גם איננה מטרה משנית הנלווית למטרה מרכזית יותר. אמנם הרמב"ם אינו מתעלם מהרע שבעולם. אך הרע איננו "מציאות" (שהרי "כל מציאות טוב") אלא החסר המאפיין כל מציאות שטרם הגיעה לשלמותה.

הרעות אמנם הם רעות בערך אל דבר אחר, וכל מה שהוא רע בחוק נמצא מן הנמצאות, הרע ההוא הוא היעדר הדבר ההוא, או היעדר עניין טוב מענייניו... והמשל בו באדם שמותו רע והוא היעדרו, וכן

103. לדבריו, החכמה האלוהית קובעת את גבול האפשר.

104. תרגום אבן תיבון. בתרגום הרב י' קאפח: "כל המטרה"; בתרגום פרופ' שורץ: "כל הכוונה".

105. מורה הנבוכים ג: כה.

106. מורה הנבוכים ג: י. ראה שבחי הראי"ה עמ' פט שם מסופר שהרב קוק טייל עם הרב אריה לויין. בדרכם התעכב ר"א לויין וקטף פרח. הזדעזע הרב ואמר לר' אריה: "האמן לי, מימי לא קטפתי עלה שצריך לגדול".

חוליו או עוניו או סכלותו הם רעות בחוקו, וכולם היעדר קניינים... לא תתלה בהם פעולה [אלוהית], רק בצד אשר ביארנו, בהמציאו חומר על הטבע הזה אשר... מחובר בו ההיעדר לעולם¹⁰⁷.

לקביעה זו משמעות מעשית: הדרך המועדפת להכריע את הרע בכריאה איננה בסילוק המציאות שההיעדר דבק בה. ככל מציאות, גם מציאות חסרה זו היא כשלעצמה טוב; הפגיעה בה מוסיפה היעדר. כאשר אין תחליף לפגיעה במציאות כדי למנוע את התפשטותו של הרע, השימוש בדרך זו חייב להיות מוגבל בהיקפו כדי לא לבטל כליל מציאות שבהמשך יוכל העולם להשתמש בה לטובה¹⁰⁸. סילוק הרע מהמציאות הלקויה בלי להעמיק את ההיעדר הוא בהוספת מציאות כדי להשלים את החסר במציאות הקיימת.

מה עומד מאחורי
הזיהוי של
הרמב"ם בין
המציאות לבין
החיים? האם כל
"נמצא" גם "חיי"?

עם זאת, קביעת הרמב"ם מחייבת הסבר. האם "המכוון הראשון" בכריאה איננו הקודש שבה, המצוות והמעשים הטובים שעושה האדם, בעוד ששאר הנבראים, שהם לא טובים ולא רעים, משמשים אותו כחומר גלם בלבד, כאמצעים בידו לעבוד את ה' ? התשובה לשאלה זו מורכבת:

על זיקתה של המציאות כולה – גם של החול – אל האלוה הנבדל מן המציאות הנבראת אך המשפיע עליה את קיומה, כותב הרמב"ם:

העולם נתחדש משפע הבורא והוא המשפיע עליו כל מה שיתחדש בו... הוא אמרו, "אותי עזבו מקור מים חיים" (ירמיה ב יג), ר"ל שפע החיים כלומר המציאות אשר הוא החיים בלא ספק, וכן אמרו "כי עמך מקור חיים" (תהלים לז י) רוצה בו שפע המציאות¹⁰⁹.

זיהוי הרמב"ם את המציאות עם החיים מפתיע. והרי על פני הדברים "המציאות" היא רחבה מן "החיים", יש בה גם יסודות ומחצבים, ואלה דוממים, כלומר הם אינם חיים !

107. מורה הנבוכים שם.

108. ראה רש"י שמות ב ב ד"ה "וירא כי אין איש" ושמות רבה א: כט.

109. מורה הנבוכים ב: יב.

אך הרמב"ם רואה את כל המציאות, גם הדומם, כחיה במובן זה ששפע חי מאת האלוה הוא המקיים אותה בכל רגע. שפע זה מתאפיין באפיוני חיים – ביכולת, ברצון ובחכמה: "השפע ימשיך להם תמיד עמידה וקיום וסידור בהנהגה מתוקנת... ואמרנו בו [=באלוה] מפני אלו העניינים שהוא יכול ורוצה וחכם... [ו]חי, כי כל משיג חי"¹¹⁰. הרצון, החכמה והיכולת האלוהיים הם שפע החיים המחודש ומקיים את המציאות.

במציאות הבורא הכול נמצא, והוא מתמיד עמידתו [של הכול] בעניין אשר יכונה ב"שפע"... ומפני זה העניין נקרא [ה'] בלשונונו "חי העולם" (דניאל יב ז), עניינו שהוא חי העולם¹¹¹.

מקור השפע המחייב את העולם אינו חלק מן העולם. הוא בעצמו נבדל מן העולם. הרמב"ם מסביר את הרעיון מתוך השוואת המציאות כולה לאדם אחד:

האלוה הנבדל מן העולם מקביל לשכל הנקנה באדם

זה הנמצא בכללו הוא איש אחד... כראובן ושמעון באישות... האלוה ית' אינו כח בגוף העולם אבל נפרד מכל חלקי העולם... [לכן] ראוי היה שנדמה יחס האלוה ית' לעולם יחס השכל הנקנה לאדם אשר אינו כוח בגוף והוא נבדל מן הגוף הבדל אמיתי ושופע עליו¹¹².

הרמב"ם מלמד שלכל אדם צורת נפש – שכל הנקנה – שהיא אמת אלוהית הקובעת ומגדירה את זהותו. היא איננה כוח בגוף אך היא מוצאת ביטוי בעולם הזה ב"אדם השלם בדעתו"¹¹³ החי בגוף. אדם זה קולט בנפשו את השפעותיה ועל פיהן מעצב את דעותיו ואת פעלו¹¹⁴. מציאותו של כל אדם

110. מורה הנבוכים א: נח.

111. מורה הנבוכים א: סט.

112. מורה הנבוכים א: עב. ראה לעיל הערה 69 הסבר של ספר עץ חיים לייחוס קליפת נוגה למספר אחד עשרה.

113. רמב"ם הלכות יסודי התורה ד: ח.

114. ראה בספרנו מנפת צוף ח"א פרק ב.

בעולם הזה – של כל אבר¹¹⁵, תכונה, וכוח שלו – קיימת כדי לשמש "חומר" לאמת אלוהית זו¹¹⁶. היא סיבת מציאותו.

יחס זה בין השכל הנקנה לאדם, מקביל ליחס בין האלוה "הנפרד מכל חלקי העולם" לבין המציאות. על אף היות האלוה המשפיע את המציאות נבדל לגמרי מן המציאות (הוא איננו בעל תפקיד הפועל בתוך המציאות מול נמצאים "אחרים"), אופיה של המציאות מלמד על הרצון האלוהי הנבדל שהוא סיבת הווייתה וצורתה¹¹⁷. השגת רצון האלוה באמצעות השגת הבריאה שרצון זה הוא סיבתה נקראת ראיית "אחורי":

נאמר: "וראית את אחורי" (שמות לג כג), שתשיג מה שנמשך אחרי ונתדמה לי, ונתחייב מרצוני, כלומר בריאותי כולם¹¹⁸.

לא רק הבריאה בכללותה אלא כל נברא ונברא בפני עצמו חי ברצון ה' בו, בשפע האלוהי השופע עליו:

הנמצאות כולם מכיוונות לעצמם... כל נמצא אמנם כיוון בו עצם הנמצא הוא¹¹⁹.

ההנהגה האלוהית בעולם מקבילה לשכל ההיולני באדם שבלעדיו האדם היה "אובד לשעתו"

אך לדברי הרמב"ם, הקב"ה הוא "חיי העולם" גם ברמה אחרת, לא רק משום שהאלוה הנבדל מן העולם הוא "מקור חיים", המקור החי של שפע המציאות המקיים את כל אחד מהנבראים. הוא נקרא "חיי העולם" גם על שם "הנהגתו והשגחתו" של הקב"ה ה"מחוברת לעולם"¹²⁰.

115. ראה מורה הנבוכים ג: מט טעם מצוות מילה.

116. הקדמת הרמב"ם לפרקי אבות סוף פרק א.

117. ראה מורה הנבוכים א: טז.

118. מורה הנבוכים א: לח. ראה גם שם א: טז.

119. מורה הנבוכים ג: יג.

120. מורה הנבוכים א: עב. בתרגום של אבן תיבון ובתרגום של הר"י קאפח מתאר הרמב"ם את "ההשגחה וההנהגה" כתכונה אחת וכותב עליהן בגוף יחיד: "מחוברת". בתרגומו של פרופ' שורץ הרמב"ם כותב עליהן ברבים: "מתלוות".

הנהגתו יתעלה והשגחתו מחוברת לעולם בכללו... המופת יעמוד על מציאות מעשה הנהגתו והשגחתו בכל חלק מחלקיו ואפילו הדק הפחות¹²¹. השגחתו כוללת כל מה שבארץ¹²².

הרמב"ם, שתיאר את יחס האלוה הנבדל מן העולם ושופע עליו כמקביל לשכל הנקנה של האדם השופע עליו מלמעלה, מתאר את ההשגחה ואת ההנהגה האלוהית בעולם כמקבילה לשכל ההיולני של האדם שהוא "כוח בגוף ובלתי נפרד ממנו"¹²³. הוא הכוח של האדם שבו הוא מנהל את חייו בעולם הזה. הוא מאפשר את המשך קיומו. להבדיל מבעלי החיים האחרים, האדם איננו יכול לסמוך רק על האינסטינקטים שלו כדי לשרוד. בשכל ההיולני שלו הוא –

יחשוב ויסתכל ויעשה ויכין ויזמן במינים מן המלאכות מזונותיו וכנו ולבושו, ובו ינהיג כל אברי גופו... אילו דימית בנפשך אחד מבני אדם נשלל זה הכוח... היה אוכד לשעתו [ולא היה מתקיים אפילו יום אחד אלא במקרה]¹²⁴.

ההנהגה האלוהית שבתוך העולם מקבילה לשכל ההיולני באדם משום שבלעדיה, הגורמים השמימיים היו מפסיקים את פעולתם, והמציאות הייתה מתבטלת.

כן במציאות [קיים] דבר אחד הוא המנהיג לכללו... ואילו ידמה האדם בנפשו ביטול העניין ההוא, בטלה מציאות זה הכדור¹²⁵ בעצמו.... ובדבר ההוא תימשך מציאות הכדור בכל חלק ממנו והדבר ההוא האלוה יתעלה שמו... ומפני זה העניין נקרא האלוה

121. מורה הנבוכים א: עב.

122. מורה הנבוכים א: מד.

123. שם.

124. מורה הנבוכים א: עב. המילים בסוגריים מופיעות באותו פרק כמה שורות לפני כן.

125. הכוונה היא ליקום – מגלגל ערבות המקיף את כל הגלגלים, ועד לארץ שהיא במרכז הכדור.

יתברך בלשונו "חי העולם", ונאמר: "וישבע בחי העולם" (דניאל

יב ז)¹²⁶.

התואר "חי העולם", מתאים לאלוה לא רק כמי שהוא נבדל מן העולם ושופע את מציאותו אלא גם כמי שמנהיג את העולם מתוכו הנהגה שהיא הכרחית לקיומו. אף שהנהגה זו איננה מקור החיים של כל נברא ונברא, בהיעדרה העולם היה מגיע מיד לקצו.

הסיבה הראשונה לכך שהקב"ה נקרא "חי העולם" – השפע היורד על העולם מהאלוה הנבדל ממנו – היא הבסיס לעולם ואף להנהגת ה' בתוך העולם: "השפע ימשיך להם תמיד עמידה וקיום וסידור בהנהגה מתקנת"¹²⁷.

שתי צורות לאדם:

(א) האדם מוגדר "החי המדבר"¹²⁸ בגין השכל ההיולני שבו, המנהיג ביום-יום את חייו. שכל זה הוא צורתו הטבעית¹²⁹ והוא נמצא אתו בפועל מן היום שהוא נולד.

(ב) הוא מוגדר "צלם אלוהים" בגין השכל הנקנה שלו, אמת אלוהית הקובעת את זהותו ושופע עליו. אמנם כשהאדם נולד חיבורו לאמת זו מופיע בו כ"הכנה"¹³⁰ בלבד. אך גם כהכנה, חיבורו זה לאמת האלוהית מקנה לו את מעלתו כ"צלם אלוהים".

האדם הוא "שלם בדעתו" כאשר בפועל צורתו הארצית משקפת את צורתו העליונה, במילים אחרות – כאשר התנהגותו הארצית מבטאת את האמת האלוהית שביסוד זהותו, ומונעת על ידה.

126. מורה הנבוכים א: עב.

127. שם א: נח.

128. שם א: נא.

129. שם א: מא – "הנפש המדברת, כלומר צורת האדם", ושם א: א – "הצורה הטבעית... אשר העניין הוא באדם הוא אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית".

130. מורה הנבוכים א: ע.

במקביל, גם למציאות הנבראת שתי צורות:

(א) ההנהגה האלוהית המחוברת לעולם – המידות שבהן הקב"ה מנהיג את העולם – היא עיקר המציאות העולמית. מי שמכיר את דרך ההנהגה האלוהית בתוך העולם מבין את "מציאות עולמי כולו הבנה אמיתית קיימת"¹³¹.

(ב) האלוה הנבדל מהעולם המשפיע את המציאות ברצונו הוא מקור החיים של המציאות הנבראת¹³². הכוונה הראשונה של שפע זה היא הרבות מציאות המעידה על גדולת רצונו וכיוונו.

שלמות העולם תגלה כשהכוח האלוהי הנבדל, המחייב את המציאות כולה ואת כל נמצא ונמצא, ימצא ביטוי שלם בהנהגת העולם.

ניעזר בהבחנה של המהר"ל בין כתב ללשון: על הלשון, שבאמצעותה מתבטאים הרעיונות, להוציא לפועל את ה"מהות" הטמונה באותיות האל"ף ב"ת שבהן נברא העולם וכל אשר בו. לרמב"ם – בעולם, ובמקביל גם באדם, תכלית ההנהגה הגלויה היא להוציא לפועל את ההשפעה של הרמה הגבוהה ביותר בזהותם. באדם: השפעת השכל הנקנה שלו, ובעולם: השפעת האלוהות הנבדלת מן המציאות. הקודש שבהשפעה זו בשתי המערכות המקבילות – האדם והעולם – הוא כמוס בכל חלק של מציאותן "אפילו הדק הפחות"¹³³, כפי שהשפעת קודש הקודשים כמוסה באותיות האשוריות. רעיון זה שהרמב"ם כותב עליו במונחים כעין-פילוסופיים; רעיון שלפי המהר"ל עומד ביסוד ההבדל בין לשון הקודש לארמית ולכתב אשורי; מוצא ביטוי רחב בכתבי הרב קוק, המבדיל בין הקודש הגלוי הפועל בעולם לבין קודש הקודשים המקיים את העולם, אף את החול שבו.

131. מורה הנבוכים א: נד.

132. מורה הנבוכים א: סט.

133. מורה הנבוכים א: עב. זאת אף שברמת ההשגחה רק "מעשי הנהגתו והשגחתו בכל חלק מחלקיו, ואפילו הדק הפחות" אך לא תכלית ההשגחה המחוברת "לעולם בכללו" (שם) ולמין האדם, כל אדם ואדם לפי מידת דבקו בשפע האלוהי (שם) ג: יז-יח). ראה לעיל ליד הערות 111-112.

ז. כשהנהגת הקודש מחייבת פגיעה בחול

המציאות כולה היא ביטוי לקודש הנבדל המחיה אותה ולכן אין לפגוע בשלמותה. בפרק זה דוגמאות להתנגשויות שהיו בעבר בין הצורך לשמר את המציאות לבין הרצון להשליט את הקודש, שמהן נלמד על חלוקת תפקידים בהתמודדות עם הסתירה.

ההנהגה האלוהית בתוך העולם – הרמה הארצית יותר שבה מתגלה הקב"ה כ"חי העולם" – מבחינה בין מציאות למציאות ואף משביתה את פעולתן של מציאויות שונות כאמצעי להשגת יעדי הרצון האלוהי בארץ: "אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי" (ירמיה ט כג). בהנהגת העולם הנכבד המציאות איננה תכלית בפני עצמה; היא משרתת אידיאלים שרק הם מעניקים למציאות את משמעותה.

ההיעדר הדבק
במציאות
הארצית מונע
מההנהגה בעולם
בלתי מתוקן
לראות בכל
המציאות "טוב"

הסיבה לכך שההנהגה אינה מתייחסת לכל מציאות כ"טוב" היא שבעולם מתמודדים לא רק עם המציאות כשלעצמה, שהיא אכן רק טוב, אלא עם מציאות שההיעדר דבק בה. אמנם "הרעות כולם היעדרים"¹³⁴, אך בעולם של גבולות, השלמות היא בהגדרה חלקית ויחסית. ההיעדר מחובר תמיד עם המציאות הארצית¹³⁵. במצב זה שבו אין בעת אחת ובמקום אחד מציאות ללא היעדר, יש צורך בהחלפת הדורות, ומסיבה זו ראה האלוהים את המוות כ"טוב מאד" (בראשית א לא), השלמה הכרחית לעולם חומרי.

אמיתת פעולת האלוה כולה טוב, אחר שהיא מציאות, ולזה סיפר הספר אשר האיר מחשכי העולם [=התורה], ואמר "וירא אלוהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (בראשית א לא), עד שמציאות זה החומר השפל לפי מה שהוא, מחיבור ההיעדר המחייב למוות

134. מורה הנבוכים ג: י. ראה לעיל תחילת הפרק הקודם.

135. מורה הנבוכים א: יז.

ולרעות כולם, – כל זה גם כן טוב להתמדת ההוויה והימשך המציאות בבוא זה אחר סור זה, ולזה פירש רבי מאיר¹³⁶: "והנה טוב מאד' – טוב מות"¹³⁷.

העולם הנברא הוא זירה שבה מציאויות שונות נפגשות, מתחרות ולא אחת מתנגשות¹³⁸, וכאמור, המוגבלות וההיעדר הדבק בהן הם ביסוד טבען¹³⁹. ההנהגה האלוהית בעולם תביא בתהליך הנמשך לאורך ההיסטוריה את פרטי המציאות האלה, מציאות השופעת מלמעלה ממקור מים החיים האחד, לביטוי הרמוני כיחידה אורגנית אחת בעלת אברים שונים הפועלת להשגת יעדיה – "חסד משפט וצדקה".

אך כדי להגיע ליעדים אלה, על ההנהגה האלוהית שבתוך העולם להחליש את כוח החיים של המציאות כולה, כדי שתוכל בכל עת להשבית או להקטין את פעולתם של חלקים שההיעדר הדבק בהם יפריע באותה עת לתפקודה של היחידה כולה. ההנהגה התוך-עולמית משליטה את הקדושה הגלויה שבעולם גם במחיר לחימה נגד הטבע של חלקי המציאות הפרטיים.

התגברות זו על הטבע בטווח הקצר היא אמצעי הבא לשרת בטווח הארוך את הכוונה הראשית האלוהית בהשפיעו מציאות, שהיא – כפי שכותב הרמב"ם, ל"המציא כל מה שאפשר מציאותו". בתוך העולם תושג כוונה זו על ידי הגעה למצב שבו תוכל כל מציאות לבטא במלואה את טבעה ללא החלשה והשבתה ומבלי לפגוע בביטוין של מציאויות אחרות. ההיעדר הדבק במציאות האחת יושלם על ידי האחרות. לעתיד לבוא טבעה של המציאות על כל פרטיה יבוא לידי ביטוי, והשפע האלוהי – כלומר הרצון

136. בראשית רבה ט: ה.

137. מורה הנבוכים ג: י.

138. בראש נון"ן הדגי בצורת כתיבת האות יש זי"ן המלמד על מלחמת הקיום – ראש מילין, אות נון"ן, עמ' יז; שם, הברקה, אות נון"ן, עמ' פח.

139. ראה רבי חיים ויטל, שערי קדושה א: א עמ' ע הכותב שמאז חטאו של אדם הראשון: "אין לך דבר שלא כלול מטוב ורע".

והחכמה האלוהיים שביסודו של טבע זה, יאיר את אורו. עד אז, ההתגברות על הטבע נחוצה כדי להביא את העולם לשלמותו.

לאחר הגעת העולם לשלמותו, גם ההחלשה וההשבתה שהפעילה ההנהגה במעלה הדרך תוכרנה למפרע כחלק מהמציאות כולה, "כל אשר עשה" שגם הוא היה חייב לבוא לידי ביטוי בעתו. מציאותה של הקדושה הלוחמת נגד הטבע היא עצמה חלק מהתגלות הטבע.

הקדושה הלוחמת נגד הטבע אינה קדושה שלמה, צריכה היא להיות בלועה בתמציתה העליונה בקדושה העליונה, שהיא הקדושה שבטבע עצמה, שהוא יסוד תיקון עולם כולו וביסומו הגמור¹⁴⁰.

דווקא הרצון האלוהי "להמציא כל מה שאפשר מציאותו" (ולא רק הדברים העדינים והנחמדים) מרבה בשלב ראשון את הצורך להתגבר על אותם הכוחות שלא ימצאו את מקומם בסדר עולמי חסר-שלמות ויביאו להרס:

כך היא מידתו של הקב"ה בברואיו, הוא נותן את כל הכוחות בשפע רב לפי ערך כוח המקבל, כל הכוחות הטובים והרעים¹⁴¹ שהם ג"כ טובים כשיתוקנו ויהיו לשימוש הנכון והמועיל, ואין זה ממידת ההנהגה האלוהית לקמץ בכוחות הרעים ולמעט דמותם, כדי שלא יהיה צורך להתגבר עליהם ולעסוק במערכה של תיקון מצידם, שכפי מיעוט הכוחות וחלישותם כן מתמעטת מתנת החיים והטוב הגנוז בהם ומוכן להיעשות על ידם¹⁴².

הרב קוק מסביר על פי עיקרון זה את קנאת האחים היוסף ואת גלות מצרים שבאה בעקבותיה:

140. אורות, אורות התחיה פרק כח, עמ' עז.

141. ראה מוסר אביך ד: ד שם כותב הרב קוק על הכוחות הטובים שיביאו להרס אם לא ימצא האדם דרך להוציא אותם לפועל לטובה.

142. עין איה שבת פרק א אות כ.

התהליך שקדם והכין מתוך החסר את השגת השלמות יושג בעת השלמות כחלק מהשלמות

החיים והטוב היו מתמעטים אילו היה ה' מקמץ בבריאת כוחות קשים ופראיים

האומה הישראלית שנטָעה יוצר־כל להיות לאור עולם... הוכנה בכוחות אדירים. כפי גודל הנפש ותעודתה כן צריכים להיות כוחותיה. גם הכוחות הקשים שבנפש, הקנאה, הכעס, ומכל שכן הגבורה והגאווה, הם הוכנו לפעול גדולות בנפש גדולה... לא כטועים שסוברים שמגמתם של ישראל היא להשריש בעולם רק המוסר היוצא מִרְכּוֹת הלב, שאינו מכיר טעם טוב והנהגה תכליתית כי אם במידות הרכות כחמלה וחינה, צדקה וחסד, ומה שתעשה האנושיות במידות הרעות, בגבורה, בנקמה, בקנאה ותאוה וכיוצא באלו, נעלמו ממנו. לא כן הדבר, כי כל מגמתם ותעודתם של ישראל היא ללמד סוד אחדות ד' בעולם, להודיע שהוא "עושה שלום ובורא רע" (ישעיה מה ז) ¹⁴³.

כדי למצוא "לכוחות הקשים" את מקומם –

היה צריך גלות מצרים שהייתה כור הברזל ממש לצרף סיגים וכן מטעם זה עלינו לסבול עוד עול גלות... שכפי ערך כוחותינו הגדולים ביותר כן צריכים הם להכנעה וזיקוק ביותר ¹⁴⁴.

זאת ועוד. מכיוון שלכל המציאות יש ייעוד, גם כשישראל מנצח את אומות העולם ומתגבר על הכוחות הרעים הגלומים בהן, לא ייתן לנו הקב"ה לכלות את הכוחות הרעים האלה כל עוד נותר להם תפקיד בתיקון העולם. גם הם חלק מהמציאות שבראייה גדולה כולה טוב וכל עוד יש להם תרומה יש להם זכות קיום.

ההכרה בחשיבותה של המציאות על כל פרטיה, על החיות האלוהית הכמוסה בכל פרט ופרט, שכל אחד מהם צריך למלא את תפקידו במכלול, אינה מידתו של כל אדם ואף לא של כל מנהיג; היא מידתו של משה רבנו שראה את כל המציאות כאחת. ראייה זו כוללת בהיקפה את ההנהגה הארצית של ההווה עם הקודש הכמוס בבריאה כולה. לעומתו, על

חלוקת
התפקידים
בישראל בתהליך
זיקוקה של
מציאות שהרע
גובר בה

.143. שם.

.144. שם.

המנהיגים המופקדים על דורם בלבד להילחם בכל כוחם נגד הרע המעיק על דורם:

משה רבנו ע"ה בעצמו לא היה אפשר לו לעשות המלחמה בעמלק... לעיני הצופייה עד סוף כל הדורות, כאדון הנביאים אשר "בכל ביתי נאמן הוא" (במדבר יב ז)¹⁴⁵ כתוב עליו, הוא רואה שעוד יש צורך גם בעמלק, כי עוד לא נטהרו ישראל לגמרי עד שלא יהיה צורך לעולם בכוח המנוגד להם. ע"כ "ידי משה כבדים" (שמות יז ב), ובכוחו העצמי היה כמוכרח להוריד ולהניח ידיו.

אמנם אהרן וחור, שלהם ראויה ההשקפה של הדור והשעה, המה התגברו במה שתמכו בידי, על ידי מה שהשפיל עצמו שלא נהג מנהג עמידה שהוא מצב הוראת כל כוחו, כי אם השפיל והקמיט ערכו בישיבה, לדון למצב השעה, שהייתה ודאי צריכה לכך להכניע את עמלק, אם לא לגמרי. על כן לא עלתה גם ביד יהושע הכיליון כ"א ההחלשה: "ויחלש יהושע את עמלק" (שמות יז ג)¹⁴⁶.

"לא עלתה" ביד יהושע לכלות את עמלק. אף שבדומה לאהרן ולחור גם ליהושע הייתה "ראויה ההשקפה של הדור והשעה" ולכן לחם בכל כוחו להשמיד את עמלק, לא זכה להצלחה מלאה מכיוון שנותר לעמלק תפקיד בעולם.

גם הקב"ה איננו שמח כביכול כשהוא מכחיד רשעי עולם שטרם מלאה סאתם כדי להציל את ישראל מידם¹⁴⁷:

כשיגיע איבוד הרשעים... כל זמן שהם ראויים... לקיום, ונתחדש בהם האיבוד לצרכן של ישראל, לקדש שמו הגדול ב"ה בעולם, הרי עדיין נקראים "מעשי ידיו" ית', שפעולתו עדיין חתומה בהם וכח הפועל עודנו מתחזק בנפעלים... ע"כ אמר להם [=למלאכים]

145. מתוך בקיאותו בדרכי ה' כולן ידע שלא סיים עמלק את תפקידו.

146. עין איה ברכות פרק ט אות י'.

147. ראה זוהר ח"א סא, ב.

"מעשה ידי
טובעים ביס"
נאמר על רשעים
שהיו ראויים
עדיין לקיום
אלמלא הצורך
לאבדם למען
הצלת ישראל

הקב"ה: "מעשה ידי טובעין בים" – כל זמן שעדיין שם "מעשה ידי" ראוי להם, ופעולתי לא כלה מאיתם... והמה טובעים בים, הרי כְּטַל הַסִּידוֹר המקושר בחלק אל חלק בכללות חלק אחד מהמציאות, ואיך אתם אומרים שירה לפני?¹⁴⁸

למדנו על שתי רמות של קדושה – הגלויה והכמוסה; על שתי הרמות שבהן ה' מתגלה כ"חי העולם" – בקיומו של כל פרט, ובהנהגתו; על המתח בין שתי רמות אלו בהווה הבלתי־שלם; על שני הצדדים של הטבע והחול – שהם גם ארציים אך כמוס בהם השפע היורד מהאלוה הנבדל מן המציאות, שפע שהוא קודש קודשים. נוכל עתה לשוב לשליחותו של יונה אל אשור – כלומר אל אנושות של חול נטולת השאיפה להתרומם מבהמיותה, ולמפגשו עם הלווייתן, מפגש שבו נדר שימלא את התפקיד שיועד לו: להעלות את הלווייתן לסעודתם של צדיקים לעתיד לבוא.

ח. הדג כתחילתם של החיים ב"מציאויות רבות"

בפרק זה אנו חוזרים לקשר המתואר בפרק ב בין שליחותו של יונה לבין בריאת הדגים. בחייהם של הדגים הופיע בעולם לראשונה כוח החיים. יונה נשלח לנינוה כדי להציל את האנושות שחייה דומים לחיי דגים.

התחוות הדגים מהמים מקבילה להתחוות הפרטים מהשפע האלוהי הכללי

קביעת פרקי רבי אליעזר שביום החמישי ברח יונה מפני אלוהים¹⁴⁹ מלמדת ששליחותו של יונה לנינוה, סירובו למלא אותה ומפגשו עם הלווייתן, שבא בעקבות סירוב זה, קשורים לבריאה מן המים¹⁵⁰ של הדגים, הלווייתן והעופות – ביניהם התורים ובני היונה העולים על גבי המזבח¹⁵¹. כבר ראינו¹⁵² שהדגים הם ראשיתם של החיים, ובריאתם הייתה הופעתה הראשונה של "נפש חיה". רבי צדוק הכהן מלובלין כותב:

דגים, ש[נבהם] נזכר בתורה ראשונה לשון "נפש חיה"... בהם שורש חיים¹⁵³.

הרב קוק מרחיב את אותו הרעיון בכתבו, בספרו ראש מילין על האות נו"ן ("נון" הוא דג בלשון ארמית)¹⁵⁴. הוא מתאר את "הנו"ניות"¹⁵⁵ כראשית

149. פרקי רבי אליעזר י.

150. ראה חולין כז, ב. הגמרא מיישבת את הפסוק (בראשית א כ) שממנו למדים שהעופות נבראו מן המים, עם הפסוק (שם ב יט) שממנו למדים שהעופות נבראו מן הארץ, באמצעות הקביעה שהעופות נבראו משניהם כאחד – מן הרקק שהוא תערובת מים ועפר. מכיוון שהעוף נברא משניהם המהר"ל כותב בנצח ישראל פרק יז: "העוף הוא נברא מן המים".

151. כפי שמצוין במפורש בפרקי רבי אליעזר פרק ט.

152. ליד ציון הערה 20.

153. רבי צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק חיי שרה אות [ו].

154. ראה לעיל פרק ג ליד ציון הערה 29.

155. המילה הזו בראש מילין, השרשים, ב"ן. עמ' קלד.

התגלמותו של כוח החיים בתוך כלים מוגדרים: "התגלות נקודות החיים בתוך תוכנים גולמיים, [התגלות] מועבת לעומת האורה המקורית"¹⁵⁶.

התנוצצות הפרטיות של החיים... מתבטאת היא בחיי הדגים המתרבים במים¹⁵⁷.

דבריו אלה של הרב קוק מזכירים לנו, ולא בכדי, את תיאור הרמב"ם להתהוות המציאות מהשפע האלוהי: "במציאות הבורא הכל נמצא, והוא מתמיד עמידתו [של הכול] בעניין אשר יכונה ב'שפע'¹⁵⁸; "יכונה... ב'שפע' על צד ההידמות לעין המים"¹⁵⁹. "שופעות מאיתו מציאויות רבות"¹⁶⁰.

קביעת הרב קוק ש"התנוצצות הפרטיות של החיים... מתבטאת היא בחיי הדגים המתרבים במים" מלמדת אותנו שבכריאת הדגים מן המים שעליה אנו קוראים בתחילת ספר בראשית "מתבטא" תהליך ראשוני ומופשט עוד יותר: תהליך היווצרות החיים המוגדרים של פרטי המציאות מהשפע האלוהי הכללי¹⁶¹.

לדבריו, שני התהליכים האלה – של יצירת הדגים ושל התהוות המציאויות המוגדרות – נרמזים בסדר אותיות האלפבית: האות נו"ן באה אחרי האות מי"מ:

אור החיים... מזרח בנקודות המיוחדות... [מ]יסוד המי"מי... נקודות חיים רבים לרבבות אין מספר מתגלים. דגי הים בתואר מעורפל הנם מתראים¹⁶².

156. ראש מילין שם.

157. ראש מילין, התגין, "הנו"ן", עמ' צז.

158. מורה הנבוכים א: סט.

159. מורה הנבוכים ב: יב.

160. מורה הנבוכים א: נח.

161. ראה גם ראש מילין "הערות" סעיף ג, עמ' קיב. ראה יומא עג ע"ב.

162. ראש מילין, האותיות, נו"ן, עמ' יז.

כפי שראינו לעיל¹⁶³ התרגום של העברית לארמית מעביר את הקודש הגלוי שבלשון הקודש ללשון של חול המתארת, לא את הקודש עצמו, אלא את השפעתו על החול. הרב קוק מבחין בין "הדגיות הבהירה"¹⁶⁴ של לשון הקודש – "מקור השפה", לבין "הנו"ניות" המעורפלת¹⁶⁵ של הארמית. בארמית העוצמה האיכותית של הקודש מתורגמת לעוצמה כמותית של החול, ל–

התגלות נקודות החיים בתוך תוכנים גולמיים, מועבים לעומת האורה המקורית. וזו החיים בהם מתנוצץ הוא בצורה של הפראה [=פריין¹⁶⁶] והתרכבות נערצה, בצורה תרגומית שמבטאת הנו"ניות, במקום הדגיות הבהירה המבוטאה במקור השפה, שהקדושה מתחשפת בתוכה בצורתה המקורית הנערצה, שהיא עומדת ממעל לכל הקדורים, החידושים והבניינים הללו¹⁶⁷.

ב"האפלה התרגומית... שיסוד הריבוי המתגבר בא משם"¹⁶⁸ מסתתר כוח חיים של קודש: ריבוי הפרטים המוגדרים של "הנו"ניות" הוא ביטוי תרגומי לקודש הכמוס בה, ל"דגיות", שבמקורו הוא "ממעל" לכל בניין מוגדר, כללי או פרטי.

הדגים נבראו מהמים לא בצו האלוהי שניתן ביום השלישי וכהשלמת יצירת הימים, אלא ביום החמישי, בכוח המאמר האלוהי שציווה במיוחד על הופעתם של חיים פרטיים מתוך המים: "ישרצו המים שרץ נפש חיה" (בראשית א כ). השרצת הדגים לא נכללה בכריאת הימים משום ש–

163. לעיל ליד ציוני הערות 66–68.

164. ראש מילין, השרשים, ב"ן עמ' קלד. ראה ביאור הגר"א לספרא דצניעותא פרק א ד"ה "אשגחותא תתאה באשגחותא דנהירו עילאה דביה": "ולזה אמר תרין דרגין לדגים ולנוני ימא" ובהמשך דבריו שם.

165. ראה ראש מילין, האותיות, "נו"ן" עמ' יז.

166. ראה פירוש המלבי"ם לתהלים קד כה.

167. ראש מילין, השרשים, ב"ן עמ' קלד.

168. ראש מילין, הברקה, "הנו"ן" עמ' פח.

ההתגלות של החיים הפרטיים מאור החיות הכוללת, צריכה לבוא על ידי כוח יותר עליון עוד מכללות החיים עצמה¹⁶⁹.

הרב קוק מדגיש שהחכמה האלוהית המסתתרת בריבוי פרטי המציאות הייתה בדגיותה – "בצורתה המקורית הנערצה" – מורמת לא רק מהפרטים המוגדרים של הנוניות אלא גם מהמסגרת הכללית שבה פרטים אלה מופיעים. גם מבנה זה, על אף שהוא רחב דיו כדי להכיל את כל הפרטים, הוא מוגדר.

נביט אל המסגרת הכללית המקיפה את הפרטים הנו"ניים. ראינו לעיל¹⁷⁰ שנינוה מוצגת בכתב יתדות כדג בתוך בית – "נווה הנון". מקביל לו בלשון הקודש שורש "ב"ן" (אותיות ב"ת נו"ן) – "בית הנון". כשקוראים אותיות אלו בחיריק ("ב"ן")¹⁷¹, "ב"ן רומז למהותה של הַבְּנָה, הבנה שהיא גילוי הכלל הרעיוני הרחב מתוך התבוננות בפרטים הקטנים, הנו"ניים, הכלולים בו: "הבניין מתיסד בצורתו הרוחנית על ידי הסיודור ההגיוני היוצא מתכונת החידוש"¹⁷².

לעומת זאת, קריאת השורש ב"ן בצירה ("בֵּן") מצביעה על הכוח המוליד מתוך הכלל את ריבוי הפרטים: "בֵּן" ממשיך בתוך הבית את מקורו העליון, "את הארות העליונות שהן הן הגורמות את החידוש

169. ראש מילין, הברקה, "התגין" הנו"ן, עמ' צז. המשך המשפט הוא: "זוה יורו התגין של הנו"ן".

הופעת כל פרט בפני עצמו בתוך הכלל המתוקן היא ביטוי למקור שהוא גבוה יותר הן מהפרטים והן מהכלל: ראה עולת ראה ח"א עמ' קפג ד"ה "כל דבר שהיה בכלל ויצא לדון הדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירונו הכתוב לכללו במפורש"; אורות הקודש ח"ג, מוסר הקודש פרק מט, צמיחת הרצון והשכל הכללי עמ' עג; ראה גם בספרנו בסתר ההר עמ' 175–176.

170. ליד ציון הערה 29.

171. ראה ילקוט שמעוני דניאל רמז תתס ד"ה "ותתפעם רוחו" בפירוש השם יהושע בן נון: "לידעי בינה זה יהושע בן נון".

172. ראש מילין, השרשים, ב"ן עמ' קלד.

התולדתית¹⁷³. הבנים מעידים על אביהם. "הנוניות" הארמית מעידה לא רק על המסגרת שאליה היא שייכת אלא אף על מה שלמעלה ממנה, המצמיחה ממנה את הפרטים השונים:

כוח החיים ואור החיים המתגלים בנקודות הידועות... כל כוחם וחילם הנפלא הנותן בהם עוצמה וחפץ כביר בלתי פוסק, לקוחים המה מאותו הסֵתֶר העליון שבְּרוּ החיים¹⁷⁴, שהוא עומד ממעל לכל מושגי חיות וחיים¹⁷⁵.

נסכם: קודש נשגב מקיים ומחיה את החול. מוסתר באותיות הכתב האשורי, שבהן ברא הקב"ה את עולמו, קודש שהוא נישא יותר מהקודש הגלוי שבתכנים של לשון הקודש. הכוונה הראשונה של האלוהות הנבדלת מן העולם בכריאה הייתה הרבות מציאות כי "כל מציאות טוב"¹⁷⁶. הריבוי של הדגים, תחילת התגלות החיים "בנקודות הידועות" בא ממקור שהוא "ממעל לכל מושגי חיות וחיים", מ"הסתר העליון שבְּרו החיים".

בתהומות, מדור הלווייתן, ילמד יונה שהחיים והמציאות הם בעלי ערך בפני עצמם, גם בהופעתם הראשונית הגולמית.

173. שם.

174. השווה לראש מילין, הטעמים, "טעמים" עמ' נב: "מקורי האורה אשר בחביון עז, הדרת הוד יפעת קדש קדשי קדשים". לפירוש הרמח"ל ל"קדש קדשים דקודשיא" ראה אדיר במרום ח"א עמ' קכח (בדפוי' לו ע"א).

175. ראש מילין, התגין, הנו"ן, עמ' לז. השווה למורה הנבוכים א: לח הגדרת הרמב"ם ל"אחורי".

176. מורה הנבוכים ג: י.

ט. השעשוע והלווייתן

בפרק זה נלמד איך הסבירו המהר"ל והרב קוק את שמחת ה' בכלל המציאות, וניפגש שוב בעיקרון שעליו כתב הרמב"ם, המחבר בין הרצון האלוהי הנבדל לבין החיים באשר הם.

ראינו בפרק הקודם שצורתו המקורית של כוח הפרטים "המועבים" שבתוך הבניין המוגדר "עומדת ממעל לכל הסדרים, החידושים והבניינים הללו"¹⁷⁷. עם זאת, בתוך הבניין מורגש החיבור של המקור לריבוי הפרטים שבתוכו¹⁷⁸. הצורה המקורית מבזיקה¹⁷⁹ "מלמעלה" על המסגרת המצומצמת, וזו מתמלאת "אורה"¹⁸⁰ מהבזיקים אלה. לולא "הועמה", בהירותה של אורה זו הייתה מבטלת את קיומם של הגופים האפלים. הרב קוק מכנה את האורה שממלאת "מלמעלה" את המסגרת: "אורה שעשועית אידיאלית".

הסידור, החידוש והמפעל, כולם באים הם אחרי שכבר הועמה האורה השעשועית האידיאלית¹⁸¹, המפוזת ברבבות עולמי עד¹⁸², מלמעלה מכל סדר, תיקון, בנין, שכלול וחידוש¹⁸³.

177. ראש מילין, השורשים, ב"ן, עמ' קלד.

178. ראה ראש מילין, התגין, תגין, עמ' לג-לד.

179. ראה ראש מילין, התגין, הנו"ן, עמ' לז: "כוחות עליונים מתנוצצים ומתחברים עם אותם הכוחות המכופפים והפשוטים [האות "נ" כפופה והאות "ן" פשוטה]... בכל המון העולמים, והם הם עולמי העד, המתבזקים בתגי הנו"ן".

180. ראש מילין, השורשים, ב"ן, עמ' קלד. "אורה" פירושה אור שממלא את הכלים. זאת לעומת "אור" המקרין מבחורן. ראה רש"י שמות ב ב: "וירא כי טוב הוא" – כשנולד נתמלא הבית כולו אורה; ראה גם שפת אמת פורים תרנ"ט המפרש את הפסוק "ליהודים היתה אורה" (אסתר ח טז): "אורה הוא המשך אור תורה בנפשות בני ישראל"; שם תרס"ב: "כשבני ישראל זכאין והם כלים לקבל האור נקראת התורה 'אורה'". ההבחנה מפורשת בתיקוני זוהר תיקון לג דף עז, א.

181. ראה אורות הקודש ח"ב, התעלות העולם פרק מ, האידיאל העליון, עמ' תקעא.

“האורה השעשועית האידיאלית ברבבות עולמי עד” היא תוצאה של החיבור של המסגרת העולמית עם מקורה, חיבור המתאפיין באושר גלוי, בשעשוע אלוהי.

חיבור זה של המקור למסגרת המציאות המוגדרת קדם אף להופעתו של כל יציר פרטי בתוך המסגרת.

הרב קוק כותב:

האורה העליונה הקדומה לכל, שקדמה לכל יציר נברא... היא יסוד השעשועים האלוהיים במקורם¹⁸⁴.

“השעשועים האלוהיים” שקדמו לכל יציר נברא נמשכים גם לאחר שנבראו היצורים המוגדרים. הרצון והחכמה האלוהיים שבמקור המציאות שופעים עליהם ומחוברים בהם גם לאחר שנבראו. על רעיון זה כתב שלמה המלך בספר משלי:

וְאֵהִיָּה אֶצְלוֹ אֲמוֹן וְאֵהִיָּה שְׁעֵשְׂעִים יוֹם יוֹם מְשַׁחֶקֶת לְפָנָיו בְּכָל יַת (משלי ח ל).

המלבי”ם מפרש:

צייר את החכמה אשר הייתה אמונה [=מוצנעת]¹⁸⁵ תמיד בחיקו ית... שתחילה הייתה אצלו כילד שעשועים... עוד לא פעלה [החכמה] פעולות ומעשים לשחק לפניו במעשיה רק הייתה לו שעשועים, ואח”כ... המציא על ידה מעשה בראשית בכל עת ועת מימי הבריאה, שכל יום יצויר בעת אחר כי נולדו בו ברואים חדשים... זה היה שחוק ושמחה לפניו בהיות הכול על פי החכמה¹⁸⁶.

182. השווה לציטוט המובא לעיל בהערה 179.

183. ראש מלין, השורשים, ב”ן, עמ’ קלד.

184. אורות הקודש ח”ג מוסר הקודש פרק קיח, הזרחות האושר, עמ’ קעג.

185. ראה בראשית רבה א: א: “אמון מכוסה, אמון מוצנע, ואית דאמר אמון רבתא אמון פדוגג”.

186. מלבי”ם משלי ח ל. ראה של”ה מסכת שבועות תורה אור אות קיג: “ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום וגו’ (משלי ח ל), אמרה תורה, אלפיים שנה הייתי

מכאן – להבנת דברי חז"ל שלפיהם בעת שבית המקדש היה קיים¹⁸⁷ היה הקב"ה משחק עם הלווייתן בסוף כל יום:

אמר רב יהודה אמר רב: שתיים עשרה שעות הוי היום, שלוש [שעות]... רביעיות – יושב [הקב"ה] ומשחק עם לווייתן, שנאמר: "לויתן זה יצרת לשחק בו!" (תהלים קד כו)¹⁸⁸.

מהר"ל: שחוק ה' עם הלווייתן הוא התאחדות רצון ה' עם ברואי' מהר"ל: שחוק ה' עם הלווייתן הוא התאחדות רצון ה' עם ברואי' פט ג):

מה שאמר כי הוא משחק עם הלווייתן דווקא. רצו לומר בזה, כי יש אל השם יתברך תכלית התאחדות עם ברואי'... רצונו מתאחד עמהם, וזהו עצם השחוק¹⁸⁹...¹⁹⁰ אין עניין השחוק הזה רק הרצון הגמור שמתאחד עם ברואי' וזהו השחוק¹⁹¹.

שעשועים בחיקן שנאמר 'יום יום', וימו של הקדוש ברוך הוא – אלף שנים, שנאמר (תהלים צ ד) 'כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול' וגו', עד כאן. והכוונה באלפיים שנה, בסוד חכמה ובינה קודם עולם הבניין". וכן בפרי צדיק ויקרא פרשת שמיני אות [א]: "איתא (בראשית רבה ח: ב) ואהיה אצלו אמון שעשועים יום יום אלו שני אלפים שנה שקדמה התורה לבריאת העולם. והוא מרמו על שני מידות חכמה ובינה שהם הנסתרות לה' אלוהינו".

187. המשך הגמרא בע"ז ג, ב: "א"ל רב אחא לרב נחמן בר יצחק: מיום שחרב בית המקדש אין שחוק להקב"ה... ברביעיות מאי עביד? יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה... ומעיקרא מאן הוה מיגמר להו? איבעית אימא: מיטטרין; ואיבעית אימא: הא והא עביד". חיבור הרצון האלוהי עם הבריאה קיים אך איננו מורגש בעולם כשהמקדש חרב. השחוק של הקב"ה עם הלווייתן הוא ביטוי לשלמות ולכן יועדו לו דווקא שלוש השעות האחרונות המשלימות את היום (מהר"ל, חידושי אגדות ח"ד עמ' כג, על ע"ז ג, ב).

188. עבודה זרה ג, ב.

189. ראה בראשית כו ח.

190. מהר"ל, באר הגולה באר רביעי פרק ט.

191. מהר"ל, חידושי אגדות ח"ד עמ' כד, על ע"ז ג, ב.

מהר"ל: הלווייתן
איננו בריה
גופנית

הלווייתן לדבריו איננו בריה גשמית:

ודווקא לווייתן, כי הבריאה הזאת אל תטעה לומר כי הבריאה הזאת היא בריאה כמו שאר בריות גשמיים, שאין הדבר כך כלל¹⁹². מה שאמרנו שהלווייתן הוא מן המים אל תטעה לומר שהוא גוף הנברא מן המים החומרניים שאין הדבר כך אבל הוא מציאות מתייחס אל המים ונמשך מן כוח המים¹⁹³.

הוא ראשיתן של הבריות כולן במובן זה שהוא צד חיבורן עם הרצון האלוהי המקיים את כולן:

אין בריאה מיוחדת אל הרצון אלא רק הלווייתן מצד כי הבריאה זאת מן המים, והמים אין בהם [מידת] דין רק רצון, ודבר זה ידוע למבינים... ותדע כי לווייתן נקרא "ראשית" וכן כתוב באיוב (מ יט): "כי הוא ראשית דרכי אל", כי לעולם החיבור הוא אל דבר שהוא ראשון... כי דבר שהוא ראשית והתחלה הוא ראשון אל החיבור אליו ית'¹⁹⁴.

הרב קוק: "לווייתן
מורה כח החיים
הכללי"

בנימה דומה מתאר הרב קוק את הלווייתן:

לווייתן מורה כח החיים הכללי¹⁹⁵.

המהר"ל פירש את השחוק של הקב"ה עם הלווייתן כחיבור רצונו אל ברואיו. הרב קוק מסכים. הוא כותב שהשחוק הוא –

השפעת קורת הרוח שהבורא-כל משפיע בכללות יצוריו בהיקף החיים כולם¹⁹⁶, שזהו הרוח המבליט את הלווייתן והקפת החיים האדירים האצורים בציורו וכוחו הנעלם¹⁹⁷.

192. באר הגולה באר רביעי פרק ט.

193. מהר"ל, חידושי אגדות חלק ג עמ' קו, על כבא בתרא ע"ד, א. השווה למורה הנבוכים ב: ל על חלוקת המים למים עליונים ותחתונים.

194. מהר"ל, חידושי אגדות ח"ד עמ' כד, על ע"ז ג, ב.

195. פנקסי הראיה ח"א, פנקס ב' (בויסק) אות לא, עמ' סב.

השגת כלל היצורים כ"כוח חיים כללי" אחד – "לווייתן" – היא ההבנה ש"חיי כל העולמים וקיומם"¹⁹⁸ מושפעים, כפי שהסביר הרמב"ם, ממקור עליון נבדל. כל פרטי המציאויות כולן הם המשכת השפע לתוך העולם המוגדר והמצומצם "עם גבוליו ומצריו וזעירותו"¹⁹⁹.

מה שהוא יותר עליון מכל אידיאל עולמי בהכרה²⁰⁰, ואידיאל עולמי מלא בעתיד²⁰¹ הם תמיד מקושרים זה אל זה²⁰². וחיי כל העולמים וקיומם באים על ידי הצפייה הנסתרה²⁰³ שיש אל הכול להאושר העליוני הלזה, שהוא נותן בלא הרף את דחיפת ההוויה מכלליות כלליותה עד פרטיות פרטיותה... הכול עומד להתעלות, להאיר ולהתאחד.

196. מקביל לדברי המהר"ל שראינו: "הרצון הגמור שמתאחד עם ברואי".

197. עין איה שבת פרק יד אות א.

198. אורות הקודש ח"ב התעלות העולם פרק מ, האידיאל העליון, עמ' תקעא.

199. אורות הקודש שם.

200. "ממעל לבניה היא החכמה, מה שעולם זה עומד להכיר ממה שיותר עליון ממנו" – שם.

201. "בינה הוא האידיאל העליון איך שהעולם צריך להיות בתכלית הטוב... עולם מלא עולם עליון" – שם.

202. ראה אדמו"ר הזקן, לקוטי תורה שמיני (יח, ד): "הנה עניין יתרון בנשמות שמבחינת נוני ימא על נשמות שמבחינת שור הבר פשוט הוא מאחר שהם מייחוד או"א והם הנקראים אחים ורעים". ראה גם אור תורה לצמח צדק ויקרא כרך ב עמ' תפח: "קיצור. לווייתן יחוד או"א ונקרא כן כי הם תרי רעין דלא מתפרשי והיינו לווייתן לשון חיבור ואע"ג דזיווגא שלים דאו"א אינו תדיר ומ"מ לווייתן נראה שהוא זיווגא שלים ואעפ"כ שייך לקרותו לווייתן לשון חיבור כיון שעכ"פ הם רעים תמיד". ראה האילן הקדוש לרמח"ל פרק ג משנה יב ופירושו של הרב שלום אולמן במפתח החכמה שם.

203. הזיקה של פרטי המציאות אל האידיאלים העליונים שהולידו אותם איננה גלויה במבט שטחי. השווה לאגרות הראיה ח"ב סי' שעט עמ' מא: "הצפייה האלוהית עסוקה לחולל את ההוויה, את תוכנה היותר עצמי וראוי לשם זה, על פי הנקודה היותר עליונה שבו".

ורעיון אחדותי זה, כללי ועליון... נותן להם [=לצדיקים] כח רוחני... לדעת איך לכבד את הבריות כולם, ולהסתכל מתוך מעמדם איך הכול עושה רצון קונו²⁰⁴.

הבריות כולן מופיעות בדמות הלווייתן כחיות כללית אחת "אדירה" המחוברת לשפע האלוהי. בחיבור התמידי בין הרצון האלוהי לבין הבריות מתגלים

העונג ושעשוע [של] החיים האמיתיים. במדרגה זו תושג... כל העניינים מצד העונג ושחוק, המורה שאין שעבוד לתכלית יותר נשגבה, כי החיים השלמים הם תכלית נמרצה²⁰⁵.

אנו יכולים לזהות בדברים אלה חזרה על קביעתו של הרמב"ם: "המכוון הראשון... הוא המציא כל מה שאפשר מציאותו כי המציאות טוב"²⁰⁶. טבעם של הדברים הוא לעורר בקורא ערגה עזה להגברת השעשוע האמיתי ולעת שבה יוכרו "החיים השלמים" כ"תכלית נמרצה".

עם זאת אנו זוכרים ש"הסידור, החידוש והמפעל, כולם באים הם אחרי שכבר הועמה האורה השעשועית האידיאלית"²⁰⁷. קיומם של הגדרים השומרים על "הסידור, החידוש והמפעל" הוא זה שחייב את העמעום. כפי שכבר ראינו²⁰⁸ אף על פי ש"כל מציאות הוא טוב"²⁰⁹, בכל זאת הנהגה האלוהית בתוך העולם מחייבת ראייה שונה, שבה המציאות איננה תכלית אלא משרתת את יעדיה של הנהגה זו. ביטול הגדרים המקיימים את הטוב בהנהגת העולם מחזק את ההיעדר ומביא הרס ולא שעשוע.

204. אורות הקודש שם, האידיאל העליון.

205. פנקסי הראיה ח"א, פנקס ב' (בוסק) אות ל, עמ' סב. ראה מידות הראיה, אהבה אות ב: "אהבת כל המעשים כולם היא קודמת לכול".

206. מורה הנבוכים ג: כה.

207. ראש מילין, השרשים, ב"ן עמ' קלד.

208. לעיל, פרק ז.

209. מורה הנבוכים ג: י.

י. הסעודה לצדיקים לעתיד לבוא

בפרק זה נבדוק את משמעותן של שחיטת הלווייתן והגשתו לסעודת הצדיקים לעתיד לבוא, ואת הקשר בין סעודה זו לאיחוד שיהיה אז בין הרצון האלוהי שבשורש המציאות כולה לבין ההנהגה הגלויה שבתוכה – "ושמו אחד".

שליחותו של יונה לנינוה הייתה להציל את האנשים הבהמיים שם, שבדומה לאשור אביהם גם להם לא היו שאיפות להתרומם מעל פני הארציות החומרית. נינוה הייתה בירת החיים הנו"ניים, חיים המתאפיינים כחיי הדגים בריבוי ובהתפרצות לרוחב – חיים לשם החיים ותו לא. נו"ניות זו של אשור שהצילה את אשור עצמו בדור הפלגה מהשתתפות בחטא שיזמו מי שרצו להגיע אל השמים, הצדיקה דורות רבים לאחר מכן את שליחות יונה אל נינוה²¹⁰.

הנו"ניות
והלווייתן

ה"נוניות" היא ההתנוצצות הראשונה של "נפש חיה", של "כח החיים הכללי"²¹¹ שעליו מורה הלווייתן. כוח חיים זה הוא כל זהותה. הוא גם זכות הקיום שלה.

מי שיתכחש לזכותה של אנושות בהמית להתקיים איננו רואה זכות קיום לחיים כשלעצמם. הוא יהיה מוכן לוותר על "הקפת החיים האדירים האצורים בציוורו וכוחו הנעלם" של הלווייתן²¹² ולהסתפק בחיים "אדירים" פחות, בכוח חיים המורגש רק בהיקפים המצומצמים והנוחים שבהם שולטים היופי, הטוב, והקודש הגלוי.

210. ראה מדרש ילמדנו ילקוט תלמוד תורה דף לא, א בראשית אות מט.

211. פנקסי הראיה ח"א, פנקס ב' (בוסק) אות לא, עמ' סב.

212. עין איה שבת פרק יד אות א.

התכחות זו לחיים איננה מתיישבת עם רצון ה' בבריאה. ה"אורה השעשועית" מפזזת לא בהיקף מצומצם בלבד אלא ברבבות עולמי עד²¹³ המלאים חיים ומציאות. הקב"ה משחק עם הלווייתן ומשתעשע בבריאה, בכוח החיים שבה. מי יעז לומר לקב"ה לצמצם את החיים ולהשבית את השעשוע?

את החיים ה"נוניים" יש לשמר כדי שלעתיד לבוא ישאבו הצדיקים כוח ממלוא החיים האדירים האצורים בלווייתן.

בסירובו של יונה ללכת להציל את נינה הביע יונה את דעתו שהלווייתן איננו מזון ראוי לצדיקים. גם כשיגיע העולם לשלמותו לא ייזונו הצדיקים מכל החיים שבכל העולמות – רק מחלקם המעודן, שבו הטוב האלוהי מורגש בגלוי. על פי תפיסה זו, ממדי הלווייתן גדולים יותר מכוח הצדיקים להשתמש בהם לעבודת ה'. סירובו של יונה איננו מקומי ומוגבל רק לנינה, אלא הוא כללי. הוא יסרב גם למלא את ייעודו לעתיד לבוא להעלות את הלווייתן לסעודתם של צדיקים. הוא ישאיר אותו ואת כוח החיים האדיר שבו במצולות.

עולה כאן שאלה זו: הקב"ה משתעשע עם הלווייתן, רצונו דבק בראשית הבריאה. "הלווייתן מורה כח החיים הכללי"²¹⁴.

מדוע אם כן רואים חז"ל בזביחתו דבר טוב?

התשובה לשאלה זו היא שתיקון הלווייתן לסעודה של צדיקים איננו משמעותו השחתה אלא ביטול זהותו הנפרדת וצירופו במלוא כוחו לתודעתם של הצדיקים.

על שחיטת²¹⁵ הלווייתן בקרב שלו מול בהמות [בהמות בהררי אלף" (תהלים נא י) הנקרא גם "שור הבר"²¹⁶] שבו משתתף המלאך גבריאל אנו

213. ראש מילין, השרשים, ב"ן עמ' קלד.

214. פנקסי הראיה ח"א, פנקס ב' (בוסק) אות לא, עמ' סב.

215. לשם שבו ואחלמה (דרוש עולם התוהו הנקרא בשם "ספר הדע"ה" חלק ב, דרוש ד, ענף יב, סי' יג, דף ס, א) שואל: "אמרם ז"ל 'כיצד הם נשחטים?' (ויקרא רבה יג: ג) לכאורה קשה: הרי הלווייתן דג הוא ומה שחיטה שייך בו?" הוא מסביר איך

קוראים הן בתלמוד²¹⁷ והן במדרשים²¹⁸. הקרב בין השניים מוזכר בספר איוב (פרקים מ–מא). מפרקי רבי אליעזר²¹⁹ למדנו ש"כל אותה פעולה דשחיטת הלווייתן... יהיה על ידי יונה בן אמיתי"²²⁰.

המהר"ל מבהיר את המשמעות של שחיטת הלווייתן ושל שור הבר והכנתם לסעודת הצדיקים:

הלווייתן הוא בריה בים ובהמות בהררי אלף בריאה ביבשה, והנבראים אשר הוא בים וביבשה כוללים הכול. ובא לומר כי הצדיקים לעתיד יהיו מקבלים מעלת הכול עד שיהיו מושלמים בכול ולא יהיו חסרים דבר.... ששני הנבראים המחולקים... כל אחד מיוחד למידה מיוחדת כאשר ידוע מהלווייתן אשר הוא במים אשר המים מתייחסים למידה מיוחדת שהם מושפעים מן הימין. ובהמות שבהררי אלף שהוא השור מתייחס למידה מיוחדת שהוא מושפע מן השמאל כאשר ידוע. ולפיכך כאשר יקבלו [הצדיקים] אלו שני דברים לאכול אותם יהיו מושלים בכול... סעודת הצדיקים תהיה לעתיד... יושלמו אז הצדיקים בכול ויהיו אותם הנבראים בטלים והצדיק יושלם במדרגת מעלתן, וזה אכילתם²²¹.

הלווייתן ושור הבר הם שני ניגודים שרק הפרדתם מנעה לאורך ההיסטוריה את הקרב ביניהם. לעתיד לבוא ייוונו הצדיקים משניהם

ההתנגשות בין השניים תשלים ותתקן את שניהם ואז "יזיהירו שניהם בקדושת אור שורשם העליון ועל ידי זה... יתוקנו שניהם לסעודה גדולה של צדיקים". בשאלתו הוא מפנה לפירוש רד"ל לפרקי רבי אליעזר פרק י (אות עג) הכותב "לשון זביחה לאו דווקא". בלקוטי תורה לאדמו"ר הזקן (שמיני יח, ד) אנו קוראים: "עניין השחיטה זו היא בחינת עליות שור הבר למעלה־מעלה על יד הלווייתן המעלהו בסנפיריו והנה שור הבר יעלה את הלווייתן".

216. תרגום יונתן ומצודת דוד תהלים שם.

217. בבא בתרא עד, ב – עה, א.

218. ויקרא רבה יג: ג; ילקוט שמעוני איוב תתקכז.

219. פרק י.

220. לשם שבו ואחלמה שם.

221. מהר"ל, חידושי אגדות ח"ג עמ' קו, על בבא בתרא עד, א.

לעתיד יתבטל כוח לווייתן כי אי־אפשר שלא יהיה לצדיקים כללות כוח שלו...

ולפיכך מחייב דבר זה ההריגה ללווייתן ויתגבר עליו ההפך שלו. וזה כי הלווייתן כוחו במים וגבריאל ממונה על האש... לא היה יכול גבריאל אליו רק שהקב"ה עוזר לגבריאל... ובמדרש²²² רמזו דבר זה בעניין אחר: "...מה הקב"ה עושה? רמזו ללווייתן והוא מכה בהמות בסנפיריו ושוחטו והוא רומז לבהמות והוא מכה ללווייתן בזנבו והוא ממיתו"...

בעולם הזה שהיה החילוק בעולם נתן הקב"ה גבול ללווייתן בפני עצמו ולא היה כל אחד נכנס לרשות האחר ולכך היה להם הקיום. ולבסוף יהיה הכול אחד ואין כאן גבולות מחולקים ו... נכנס האחד בגדר השני וכל אחד מתגבר על השני... השם יתברך לעתיד חפץ באחדות כדכתיב: "והיה ביום ההוא וגומר" (זכריה יד ט) ולפיכך שניהם בטילים לעתיד²²³.

מהסבר זה של המהר"ל אנו למדים שהלווייתן והשור הצליחו מאז בריאת העולם להתקיים כל אחד בפני עצמו רק משום שבעולם שלט הפירוד. פירוד זה אפשר את הרחקתם זה מזה; כש"נכנס אחד בגדר השני", "כל אחד מתגבר על השני". לכן לעתיד, כשיהיה "ה' אחד ושמו אחד", ייפגשו הלווייתן ובהמות הררי אלף ובקרב שביניהם תיעלם הזהות הפרטית של כל אחד מהם. הכוחות שהיו להם יצטרפו להשלמת הצדיקים. שתי שאלות:

האחת – המהר"ל כותב ש"הימין... שם האהבה והחסד... השמאל... שם היראה והפחד"²²⁴. האם לא יכולים החסד והדין להתקיים יחד בכפיפה אחת? הרי אנו מצוים גם עתה לעשות "חסד משפט וצדקה" (ירמיה ט כג) –

222. ילקוט שמעוני איוב תתקכו.

223. מהר"ל, חידושי אגדות ח"ג עמ' קח, על בבא בתרא עד, ב.

224. מהר"ל, תפארת ישראל, פרק לח.

חסד מצד ימין, משפט מצד שמאל, וגם צדקה המשלבת את שניהם יחד? ²²⁵ התורה עצמה היא "חוקים ומשפטים צדיקים" (דברים ד ח) – "שווים" ומאוזנים²²⁶, המאזנים בין המידות באיזון אלוהי²²⁷. מדוע לא יוכלו הלווייתן ושור הבר, ימין ושמאל, לחיות יחד זה לצד זה כבר עתה, בטרם הגיע העולם לאחדות של "לעתיד לבוא"?

השאלה השנייה – מה יש באחרית הימים שיביא לאחדות שתכניס את הלווייתן ושור הבר "האחד בגדר השני"?

הפירוש שנותן הרב קוק לשחיתת שור הבר והלווייתן מוסיף ביאור ליסודות שהניח המהר"ל. לדבריו סיפור הקרב בין שור הבר והלווייתן יש בו כדי להסביר תהליכים היסטוריים המתרחשים בימיו: "רוז התנועות העכשוויות מתברר בזה" –

הראי"ה קוק: הקרב בין הלווייתן לשור הבר הוא בין "הקודש עצמו" המקיים את הטבע ל"קודש הרגיל הצורך את הטבע". הניצחון הוא לקורא בשם ה'

הקודש עצמו, אור העולם, העומד למעלה מהטבע, מהגופניות והחברתיות, טובע הוא מהעולם בכלל, ומישראל הפזור והשבור בפרט, את הַדְּקִיּוֹן [=את העלבון מהעוול שנעשה לן] של הטבע... מתקרבים אנו אל כל תביעות הטבע, מתלכלכים אנו בזוהמתו, אין מוצא להגן כי אם על ידי הארות גדולות, על ידי הופעות נשמתיות אלוהיות, מגלות רזי עליון, מודיעות האגור בסתרי חושך.

בקירוב אל הטבע יש שנאת הקודש הרגיל, הצורך את הטבע, המשדד את מערכתו. הקודש הרגיל, המורגל מאז להתהלך עם הטבע בקרי, אוגר הוא את שארית כוחו להילחם עם הטבע, אבל לוחם הוא עם הטבע שלו, כושל הוא ונופל במלחמתו. הטבע המתנשא לתבוע את דיקיונו, שנעור על ידי תביעת הקודש הגנוזה בקרבו, מתנשא עם כל שלילותיו, שונא הוא את הקודש, גם הטבע

225. מורה הנבוכים ג: נג.

226. מורה הנבוכים ב: לט, ג: לט.

227. אמנם המשל ברור – העולם של השור איננו העולם של הלווייתן: הראשון אינו יכול לחיות בים והשני אינו יכול לשרוד בארץ. אך מדוע בנמשל לא יוכלו המידות והשפעותיהן להשתלב?

שלו, גם את הודו, יופיו ובריאותו. פה נופל הטבע, ונכשל במלחמתו.

לווייתן ושור הבר שניהם נופלים במלחמתם, ונעשה מבשרם סעודה יפה לצדיקים. מי שלא נשקע בהבלים, לא זנו עיניו אחרי קניגיאות²²⁸ של אומות העולם... הרי הוא זוכה ומזכה לראות קניגיון מלבב זה, עומד הוא ממעל לשניהם. גבריאֵל, בכוח אל עליון, מעורר את המלחמה. צור עולמים, בהגלות אורו וקודש עליונותו, גומרה. "העשו²²⁹ יגש חרבו" (איוב מ ט).

רואה היא הנשמה הניזונה מלחמה הפנימי של תורה, את הכוחות הבהמיים שביבשה וּשְׁפָיִם מתאבקים, לוחמים בקצף, מתנפלים זה על זה, כל אחד חושב אני אכבוש הכול. אבל לא לדגי הים ולא לבהמות הרים הניצחון, כי אם לקורא בשם ד', והוא יימלט²³⁰, וימלט הכול²³¹.

דווקא "הקודש עצמו, אור העולם, העומד למעלה מהטבע" תובע את דיקיון הטבע, את השבתו של הטבע למקום הראוי לו. "הקודש העצמי הוא החכמה"²³² האלוהית המוחלטת שמעבר להגדרה, "מה שהוא יותר עליון מכל אידיאל עולמי בהכרה"²³³. החכמה, כשהיא מחוברת תמיד עם "האידיאל העליון איך שהעולם צריך להיות בתכלית הטוב"²³⁴, שופעת ממקור החיים והמציאות, מקור אלוהי הנבדל

228. "קניגיון בלשון יון מקום הציד" – רבנו חננאל עבודה זרה יח, ב; "קניגיון – צידת חיה על ידי כלבים" – רש"י עבודה זרה יח, ב ד"ה קניגיון.

229. "הקב"ה בעצמו ישחטנו" – רש"י איוב מ יט ד"ה העושו.

230. על משקל יואל ג ה: "כל אשר יקרא בשם ה' ימלט".

231. אורות הקודש ח"ב, הקודש הכללי פרק כג, מלחמת הקודש והטבע, עמ' שיז.

232. אורות הקודש ח"ב, הקודש הכללי פרק א, הקודש העצמי, עמ' רפג.

233. ראה לעיל ליד ציון הערה 200.

234. ראה לעיל הערה 201.

מִן הָעוֹלָם²³⁵, לְחֹלֵל וּלְקַיִים אֶת כָּל פְּרִטֵי הַחַי וְהַנְּמָצָא – "הוא נותן בלא הרף את דחיפת ההוויה מכלליות כלליותה עד פרטיות פרטיותה"²³⁶.
 שלא כ"קודש העצמי" שמחייב ממקומו ש"למעלה מהטבע" את קיומו של הטבע ואת הבאתו של הטבע כולו לידי ביטוי, הקודש הגלוי²³⁷ "הצורר את הטבע" אינו למעלה מהטבע הבלתי מתוקן. הוא בתוך העולם הטבעי ושם הוא מתעמת עם הטבע כדי לשעבדו.
 "הימין" ו"השמאל" שלדברי המהר"ל אינם יכולים להתקיים יחד אלא רק **בנפרד** אינם החסד והדין הפועלים בהנהגת העולם במשולב ובאיזון אלוהי בתורה ובמשפטיה הצדיקים.

כוונת המהר"ל כשהוא כותב על הלווייתן היא לחסד הבלתי מוגבל, "רצון ללא דין"²³⁸, שבו הקב"ה משפיע ממקור הנבדל מן העולם את "כוח החיים הכללי"²³⁹ שעליו "מורה הלווייתן"²⁴⁰ ואת "הקפת החיים האדירים האצורים בציורו וכוחו הנעלם"²⁴¹.
 ה"דין" שהמהר"ל מייחס לשור הבר שאיננו יכול להתקיים בכפיפה אחת עם ה"חסד" של הלווייתן, הוא ההצטמצמות המאפיינת את הקודש הגלוי הפועל בתוך הגבולות המוגדרים של הטבע. בתוך הזירה של הטבע המשותפת לקודש ולחול, הקודש שומר בקפדנות על ההבדל בינו לבין

החסד והדין שעליהם כותב המהר"ל הם השפעת הרצון האלוהי ללא גבול מחד גיסא וההנהגה האלוהית בתוך העולם המוגבל והמוגדר מאידך גיסא

235. מורה הנבוכים א: עב.

236. אורות הקודש ח"ב, התעלות העולם פרק מ, האידיאל העליון, עמ' תקעא.

237. ראה לעיל פרק ה ליד ציון הערה 92. קודש הקודשים שבחול מסתתר הרבה – אורות, אורות התחיה אות מו, עמ' פה. השפעת החכמה האלוהית על המציאות כולה היא ב"צפייה הנסתרה" – אורות הקודש ח"ב, התעלות העולם פרק מ, האידיאל העליון, עמ' תקעא.

238. ראה מהר"ל, חידושי אגדות ח"ד עמ' כד, על עבודה זרה ג, ב; הובא ליד ציון הערה 191.

239. פנקסי הראיה ח"א עמ' סב – פנקס ב' (בוויסק) אות לא.

240. שם.

241. עין איה שבת פרק יד אות א.

החול. מקומו של קודש זה הוא היבשה, שבה ההתקדמות היא צעד אחר צעד במישור, ולא הים הפתוח, שבו הדגים שטים ללא מעצור²⁴².

הקודש הרגיל הגלוי, שבדומה לשור מעבד את האדמה ושובר את רגביה כדי להצמיח ממנה פרות נאים, מתקומם נגד הרמת ראשו של כוח החיים הכללי. הערצת החיים בפני עצמם כ"תכלית נמרצה"²⁴³ מאיימת על ההבדלה בין קודש לחול. הטבע איננו מתוקן: הלווייתן "נעור על ידי תביעת הקודש הגנוזה בקרבו, מתנשא עם כל שלילותיו"²⁴⁴. כוח החיים הכללי המתפרץ יפעל, אם לא יוגבל, לפרוץ גדרות ולהרבות עבירות של עריות²⁴⁵ שהרי אם כל חיים הם תכלית, והרבות מציאות היא המכוון הראשון, מדוע לעצור את הטוב? "דגים פריצי!"²⁴⁶

"שלילותיו" של הטבע נוצרו בחטאו של אדם הראשון ומאז דבק כוח ההיעדר בשולי הלווייתן, בתחתית הופעתם של המציאות והחיים השופעים מהקודש העליון:

אחר החטא... נקשר הנחש הרע בלווייתן בקצה התחתון שלו²⁴⁷.

ההתנגדות הטבעית העזה – בין ה"חסד" ללא גבול של הלווייתן הימי המקיף את החיים כולם, ובין ה"דין" של שור הבר היבשתי הפועל לריסון הטבע הבלתי־מתוקן כדי לאפשר את ביסוסו של קודש גלוי – התנגדות זו מחייבת לאורך ההיסטוריה את ההפרדה בין השניים. החיבור אל הקודש

242. זוהי התשובה לשאלה הראשונה ששאלנו לעיל בפרק זה.

243. פנקסי הראיה ח"א עמ' סב – פנקס ב' (בויסק) אות לא.

244. אורות הקודש ח"ב, הקודש הכללי פרק כג, מלחמת הקודש והטבע, עמ' שיד.

245. ראה רבי צדוק הכהן מלובלין, ליקוטי מאמרים אות טז עמ' 109–112; קונטרס עת האוכל (בסוף ספר ליקוטי מאמרים) עמ' 404. ראה אמנם דבריו בליקוטי מאמרים אות טז [טו] עמ' 108 שבהם הוא מזהה את הלווייתן לא עם תופעה שמקורה בחכמה האלוהית אלא עם "צדיק יסוד עולם רצה לומר צינור הממשיך השפע מן המשפיע למושפע". אך הוא מציין מקורות שמוזהים את הלווייתן עם החכמה. שני ההסברים מובאים בזהר ח"ב מד, א.

246. בבא בתרא עד, ב.

247. לשם שבו ואחלמה שם.

העצמי נותר אידיאל מכוסה; קודש הקודשים שבחול מסתתר. בחיי המעשה כמעט שמתעלמים ממנו כדי שלא ייהרס העולם.

לדברי המהר"ל, התגלות איחודו של השם המפורש לעתיד לבוא, שמשמעותו הוא איחוד בין האידיאל לבין המעשה, הוא שיחייב את ביטול קיומם הנפרד של הלווייתן ושור הבר²⁴⁸. הרחקתם מהנהגת העולם המעשית, העכשווית, של החכמה האלוהית המוחלטת ושל אידיאל העולם, הרחקה שהיא הכרחית לעת עתה בתקופה ההיסטורית שבה החיבור בין אידיאל למעשה איננו ניכר, תסתיים כשיהיה שמו של הקב"ה אחד.

המהר"ל מסביר שהלווייתן ושור הבר –

הם רחוקים מן האחדות. וה' יתברך לעתיד חפץ באחדות כדכתיב: "והיה [ה'] למלך על כל הארץ] ביום ההוא [יהיה ה' אחד ושמו אחד]" (זכריה יד ט), לפיכך שניהם בטלים לעתיד ודבר זה מבואר כאשר יתבונן בחכמה²⁴⁹.

הפירוד המוחש בין האידיאל לבין המעשה, בין האלוה הנבדל מן העולם לבין ההשגחה וההנהגה האלוהית שבתוך העולם, מסתיר את האחדות הקיימת מאז ומעולם בין שתי האותיות הראשונות של השם המפורש לשתי האותיות האחרונות שלו. "האור האלוהי המבוטא בשם י"ה – עולם המחשבה האצילית"²⁵⁰ "ששם... אור השעשועים העליונים מזוהר בעוצם תוקף גבורת הודו"²⁵¹ – איננו משתקף בגלוי ובקביעות באור הנמצא "במעמדים של מקומות וגבולים וערכיהם"²⁵². על אור זה, הנמצא בתוך

248. השווה לדברי אדמו"ר הזקן בלקוטי תורה פרשת שמיני (יח, ד) שמייחס את הצדיקים השייכים ללווייתן למידות שרמוזות על-ידי האותיות הראשונות של השם ואת הצדיקים השייכים לשור הבר למידות שרמוזות על-ידי האותיות האחרונות.

249. מהר"ל, חידושי אגרות ח"ג עמ' קח, על בבא בתרא עד, ב. ראה מהר"ל, באר הגולה סוף הבאר החמישי, עמ' קד.

250. עולת ראייה ח"א עמ' יד.

251. שם עמ' כג.

252. עולת ראייה ח"א עמ' יד.

ה"גבולים וערכיהם", מצביעות שתי האותיות האחרונות של השם: אותיות ו"ה.

"ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" – שיהא השם מארבע אותיות הנחלק לב' שמות שלו: י"ה [ו]ו"ה, יתחבר יחד²⁵³.

משמעות האיחוד בין הקודש העצמי – המקביל לדעת הרמב"ם לשְׁקָל הנקנה של האדם המאציל עליו; לבין הקודש הגלוי – המקביל לשכלו ההיולני²⁵⁴, היא שההנהגה האלוהית בתוך העולם הנברא תשקף בגלוי ובקביעות את האידיאל העליון של העולם ואת החכמה והרצון שמעליו²⁵⁵. הלווייתן הוא החיות הכללית המחוברת עם השפע שמקורו – המרומז

253. פירוש סידור התפילה לרוקח [לט] קדיש.

254. ראה להלן הערה 256. קשה להתעלם מהתוכן המשותף לדברי הרמב"ם מחד גיסא ולדבריהם של המהר"ל, של בעל התניא ושל הרב קוק מאידך גיסא. הרמב"ם כותב על שתי רמות בהתגלות האלוהית: על אלוהות הנבדלת מן העולם ועל הנהגה אלוהית המחוברת לעולם, תוך הקבלתן לשתי רמות של שכל-הנאצל ושכל היולני. בכך הוא מצייר בדמינו של הלומד תמונה – של שני ראשים, זה גבוה מזה – הדומה מאד לזו שמתאר האדמו"ר הזקן והצמח צדק על פי יסודות תורת הנסתר. למרות השוני הגדול במונחים בין מי שמתמש בלשון פילוסופית ובין מי שמתמשים בלשון הזוהר, תוכן דבריהם קרוב. הדבר מדגיש עד כמה חשוב לבדוק את הרעיונות של כל כותב וכותב לגופם, בלי להיתפס לחיצוניות של המילים. ומנגד: כל מי שלומד הלכה יודע שגם כשלושני כותבים אוצר מילים אחד משותף ייתכן שהשימוש בו שונה מכותב לכותב. לכן אי-אפשר לקבוע שדעות חולקות או מסכימות בלי לבדוק איך כל אחד מהכותבים משתמש במונחי המפתח שבסוגיה.

255. ראה הגר"א, אבן שלמה קנח. סעודת לווייתן: "הוא הדעת שתתרכבה בארץ שהוא השמחה הגדולה אשר אין למעלה ממנה (וכן משה רבנו נקרא לווייתן ספד"צ י"ח ג') וע"ז נאמר 'יצרת לשחק בו' והוא השעשוע של הקב"ה עם הצדיקים שמחדש להם התורה כיו וכמ"ש 'יחזו את האלהים ויאכלו וישתו' והראיה הוא ההשגה והוא האור הגנוז לצדיקים (ת"ז מ"ב ג'; מ"ד אי; ספד"צ יט ב) ויהיה פנימיות התורה בהתגלות כמו עכשיו פשוטו של תורה וע"כ יהיה חירות מכל המקטרגים וכמ"ש (ישעיה י"א) 'לא ירעו ולא ישחיתו וכו' כי מלאה הארץ דעה בה'".

באותיות הראשונות של שם ה' – נבדל מן העולם²⁵⁶. שור הבר מבטא את הקודש הגלוי הנובע מההנהגה האלוהית בתוך העולם²⁵⁷ המרומזת באותיות האחרונות²⁵⁸. לעתיד לבוא יתאחדו שניהם בחיי הצדיקים ובכוח הפעולה שלהם.

”לא לדגי הים ולא לבהמות הרים הניצחון, כי אם לקורא בשם ד', והוא יימלט²⁵⁹, וימלט הכול”²⁶⁰. הצדיקים הסועדים בסעודת הלווייתן מאחדים את שני חלקי השם המפורש וקוראים בשם ד' המלא.

256. ראה אדמו"ר הזקן, לקוטי תורה פרשת שמיני (יח, ד): ”הנה עניין יתרון בנשמות שמבחינת נוני ימא על נשמות שמבחינת שור הבר פשוט הוא מאחר שהם מייחוד או"א והם הנקראים אחים ורעים”. ראה גם הצמח צדק, אור התורה ויקרא כרך ב עמ' תפח: ”קיצור. לווייתן יחוד או"א ונקרא כן כי הם תרי רעין דלא מתפרשי והיינו לווייתן לשון חיבור ואע"ג דזיווגא שלים דאו"א אינו תדיר ומ"מ לווייתן נראה שהוא זיווגא שלים ואעפ"כ שייך לקרותו לווייתן לשון חיבור כיון שעכ"פ הם רעים תמיד”.

257. ראה צמח צדק, אור התורה ויקרא כרך ב עמ' תפח ד"ה ושור הבר.

258. ראה זוהר ח"ב מד, א.

259. על משקל יואל ג ה: ”כל אשר יקרא בשם ה' ימלט”.

260. אורות הקודש ח"ב, הקודש הכללי פרק כג, מלחמת הקודש והטבע, עמ' שיו.

יא. השפעתם עד לעתיד לבוא של הלווייתן ושל שור הבר על הצדיקים

בפרק זה נראה שהאיחוד שיתקיים רק לעתיד לבוא בסעודת הלווייתן משפיע ברכה גם כעת על עבודתם והווייתם של הצדיקים.

ראינו לעיל, בפרק ז, שעד "לעתיד לבוא" ישנן התנגשויות בין הראייה ש"המציאות כולו טוב" המתבססת על השגת ה' כמקור המציאות, לבין החיים המעשיים של האדם שבהם הוא מנסה לקדם את יעדי ההנהגה האלוהית בעולם. ככלל, הצדיקים מצווים לפעול לא במבט של משה רבנו בעל ה"עין הצופיה עד סוף כל הדורות" אלא מתוך "ההשקפה של הדור והשעה"²⁶¹ הממוקדת בהתגברות על הרע המפריע לדור גם במחיר פגיעה באותה המציאות שבה דבק הרע.

האדמו"ר הזקן על צדיקים של לווייתן וצדיקים של שור הבר

אך גם בתקופת הפירוד, כשהחסד של הלווייתן והדין של שור הבר קיימים בנפרד, כל אחד מהם פועל את השפעתו על הצדיקים. האדמו"ר הזקן מלמד שיש שני סוגים של צדיקים, אלה הנוטים להשקפת הלווייתן ואלה הנוטים להשקפת שור הבר. כל סוג משפיע לטובה על הסוג השני:

יש שני מיני צדיקים: האחד אותן שהם בסתר, שעבודתם ברוחניות פירושו ככוונות הלב לייחד ייחודים ובבחינת עליות. וכגון רבי שמעון בר יוחאי שהיה במערה שלוש עשרה שנה שבוודאי לא היה יכול לקיים במעשה כמה מצוות מעשיות... והשני הם אותן צדיקים שהן בגילוי, שעבודתם [העיקרית²⁶²] בגשמיות בקיום המצוות המעשיות...

261. עין איה ברכות פרק ט אות י.

262. כל הצדיקים שומרים את המצוות המוטלות עליהן. ההבדל בין שני מיני הצדיקים הוא בנטייה הרוחנית שלהם ובתחום ההצטיינות שלהם.

והנה באמת אי־אפשר להגיע לאלוקותו ית' על ידי עבודה בגשמיות אלא על ידי עבודה רוחנית של הצדיקים הנ"ל והם נקראים "נוני ימא" כדגים אלה שהים מכסה עליהם כך הם מבחינת עלמא דאתכסיא. וזהו עניין לווייתן שהוא לשון התחברות... הם המחברים העולמות לאין סוף ב"ה²⁶³.

הנה הילוך הצדיקים הנקראים "נוני ימא" הוא נפלא וגבוה מאוד כמו על דרך משל הדגים ששטים בים כך הם שטים בטיסה אחת... עולים ומגיעים למעלה למעלה ואין זה כלל בבחינת התלהבות ורתיחת דמים כמו עבודת הצדיקים בגשמיות, שמחה בכשר, שמחה ביין, בחינת רשפי אש ושלהבת... שור הבר מלשון "בר לבב" (תהלים כד ד) פירושו כשר זך ובר דהיינו שמחה הנולד מזה ברשפי אש והתלהבות...

הלווייתן... יעלה אותו [=את שור הבר ועבודתו הארצית] על ידי הטיסה שלו²⁶⁴... שזהו למעלה מכוחם של הצדיקים הנקראים שור הבר. אך באמת גם שור הבר יעלה את הלווייתן כי בבחינה אחת עבודתם נעלית יותר אף שהיא עבודה גשמית... אין שמחה אלא בכשר ויין ומצד זה יעלה הוא אותו²⁶⁵... יש יתרון עצום לבחינת בהמות הארץ ברוב הכוח שבהם²⁶⁶. [הם] ממשיכים את האלוהות מלמעלה למטה על ידי תורה ומצוות מעשיות²⁶⁷.

263. אדמו"ר הזקן, לקוטי תורה שמיני יח, א-ב.

264. אמנם המחבר רואה בהעלאה זאת "שחיטת הלווייתן את שור הבר" אך נראה שלדעתו השילוב בין השפעות השניים קיים תמיד – גם לפני אחרית הימים.

265. אדמו"ר הזקן, לקוטי תורה שמיני יח, ג.

266. שם טור ד.

267. שם יט, א.

הראי"ה קוק:
הסתכלות
העליונה ממקדת
את הפעלת הדין
ברשעים

הרב קוק כותב על השילוב בין שתי ההשקפות בצדיק המחובר לא רק להנהגה של הקודש הגלוי אלא גם למידת הלווייתן:

המסתכלים העליונים, אזורי חסד אֶל תמיד, מכירים את הכיעור שברע בעומק יותר גדול מאותם שהרוגז והכעסנות²⁶⁸ הוא שלטון רוחם... דווקא מתוך האהבה האלוהית הגדולה שבלבכם הם דורכים את כל מהלכי המשפט ויודעים הם לבצר את מעמד העולם²⁶⁹.

כשאנו מתבוננים על האגדה האומרת, מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים, מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, אנו חודרים לעומק החסד, שאין לנו להיסחף בזרם של שנאה גם על האויב היותר נורא²⁷⁰.

על המסיתים והמדחים שעליהם נאמר: "לא תחמול ולא תכסה" (דברים יג ט) זהו רק בעת שהמשפט נוגע למעשה²⁷¹.

לעומת מה ש"נוגע למעשה", השנאה הרעיונית המופשטת תכוון רק להיעדר הדבֶּק במציאות ולא למציאות עצמה:

מי שחושב בענייני האלוהות בטהרתם איננו יכול לשנוא ולכזות שום יצירה ושום כישרון שבעולם, כאשר בכל מתגלה הפועל האלוהי... ונמצא שהשנאה והבוז היא לא באה על מה שיש באמת בתנועה ובתרבות איזה שתהיה, אלא על מה שלא יש בה²⁷².

268. ראה רבי צדוק הכהן מלובלין, ליקוטי מאמרים אות טז [ית] ר' [יט] המזהה את שור הבר עם יצרא דכעס.

269. אורות הקודש ח"ג, חסידות פרק יד, חיפוי הטוב על הרע, עמ' שכח.

270. אורות הקודש ח"ג, חסידות פרק יג, העין העליונה, עמ' שכז.

271. שם.

272. אורות הקודש ח"ג, חסידות פרק יג, העין העליונה, עמ' שכז. השווה למורה הנבוכים ג: י.

יב. יונה, הדגים והלווייתן

בפרק זה נלמד על הקו המחבר בין היונה העולה על גבי המזבח, היונה שנשלחה מתיבת נח ויונה הנביא שנשלח לנינוה ולתהומות.

שם יונה מעיד על ייעודו של הנביא

ייעודו של יונה בן אמיתי היה ונותר להעלות את הלווייתן לסעודת הצדיקים. הלווייתן מביט בחותמו של אברהם אבינו ובורח מפני יונה – “הראהו חותמו של אברהם, אמר ‘הבט לברית’, וראה לווייתן וברח מפני יונה מהלך שני ימים”²⁷³.

השם “יונה” מעיד על ייעודו. כפי שמצוין בפרקי רבי אליעזר, מבין כל הדגים והעופות שנבראו ביום החמישי: “שני מיני עופות נבראו ונבחרו לקרבן עולה, ואלו הן – תור²⁷⁴ ובני יונה”²⁷⁵. היונה הראויה לקרבן לה’ מעידה על כך שיש מקום, גם בקודש הגלוי ובעבודת ה’, לחיים ה”נוניים” הבסיסיים שהופיעו לראשונה בבריאה של יום החמישי²⁷⁶.

היונה נשלחה מתיבת נח לעולם שנותרו בו דגים

גם אחרי המבול, אז נותרו מן החי שבעולם מחוץ לתיבה רק הדגים²⁷⁷, חידשה היונה, בשליחותו של נח, את פן הקדושה הגלויה של החיים

273. פרקי רבי אליעזר פרק י.

274. נראה ש”תור” רומז לכך שבתורה, שהיא “נובלות חכמה” (בראשית רבה יז: ה; מד: ז), משתקפת החכמה האלוהית שבכל ההתנוצצות של החיים.

275. פרקי רבי אליעזר פרק ט.

276. ראה ראש מילין, האותיות, צד”י, שהצדיק משליט את הצדק בכל חלקי המציאות ולכן האות צד”י בנויה על בסיס האות נו”ן: “הצד” בתמונתו, תמונת נו”ן, ספיגת החיים, סמל ההפריה וההתגלות החיונית מתוך השטף המלא של התמזגות כל הפרטיות אל הכלליות האיתנה” ראה להלן פרק טו.

277. ראה רבי צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק דברים, ערב יום הכיפורים [ה], עמ’ 217: “מין דגים הגם דפריצי אמנם הוא מה שנטבע בהם מטבע הבריאה וזה אין רע בעצם... ולזה כאשר השחיתו דור המבול את דרכם והמשיכו קליפת התאוה מצד בחירתם על כל הברואים לזה נאמר (בראשית ז כג): “וימח את כל היקום אשר על

הבסיסיים על פני הארץ והשלימה בכך את התמונה של חיים אלה. היונה שנשלחה מן התיבה אל עולם שכוסה כולו במים, עולם שחיו בו רק דגים, חזרה לתיבה "לעת ערב", בהתגבר החושך, כשבפיה עלה של זית –

שלח [נח] את היונה "ותבא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה" (בראשית ח יא). אמר הקדוש ברוך הוא... היונה הביאה אורה לעולם.²⁷⁸

במקביל נשלח יונה הנביא אל נינוה – הנווה של הנון, ואל מדורו של הלווייתן. בשליחותו הוא מפגיש בין התנוצצות החיים הבסיסיים של הדגים – ואת המקביל לה באדם, דהיינו האנושות החשוכה והבהמית של אשור – ובין הקדושה הגלויה שחברה אל הדגים כבר בהופעתם ביום החמישי לבריאה. אמנם האיחוד של המציאות הבסיסית, שבה כמוס הקודש העצמי, עם הקודש הגלוי המתנגד לטבע הבלתי מתוקן, יחכה לעתיד לבוא, אז ישאבו הצדיקים כוח משתי הרמות של הקודש כאחד. אך גם קודם לכן – עת הפירוד הנחוץ כדי לשמור, כל אחד במקומו, על עוצמת החול ועל טהרת הקודש – יונה נשלח לעולם בלתי מיושב, לעולם של דגים שיש לו זיקה אליו, כדי "להביא אורה לעולם". יונה הנביא שמביא את הקודש הגלוי למדור הלווייתן במצולות ים לומד שגם מדור זה, שבו החיים הם תכלית בפני עצמם, הוא ממלכתו של הקב"ה, גם משם יישמע קולו של הקב"ה. דווקא שם –

היה רואה יונה כל מה שבים ובתהומות... וראה שם אבן שתייה קבועה בתהומות²⁷⁹.

פני האדמה וגו' זולת הדגים שבים מפני שלא שלטו בהם ידי אדם לכן לא המשיכו אותם להתאוה יותר ממה שנטבע בהם מצד הבריאה".

278. תנחומא תצוה ה.

279. פרקי רבי אליעזר פרק י. ראה ירושלמי סוכה ה: א ששרתה על יונה רוח הקודש בשמחת בית השואבה. וראה רש"י סוכה נ, ב ד"ה "מששת ימי בראשית"; ובמהרש"א חידושי אגדות סוכה נ, ב ד"ה "דכתיב ושאתם מים בששון": "היו מגיעין ניסוך המים עד התהום כדאמרינן בסדר תעניות (תענית כה, ב) כשמנסכין

אבן השתייה, מקום הקודש קודשים, קבועה בתהומות. שורשיה עמוקים יותר מהקודש הגלוי. יונה מבריא את הלווייתן שזוהמת הנחש עדיין דבקה בו ולכן הלווייתן נרתע מיונה ומהקודש הגלוי שלו שעתיד לזכוח את הלווייתן לסעודה; אך הוא גם מציל את האנושות הגולמית של החול, את נינוה, כדי שעד לעתיד לבוא לא תיעלם אנושות ירודה זו באבדון של רשע וחמס. הוא נשלח בצו אלוהי לשמור על האנושות של חול עד שתגיע העת שתצורף תרומתה לאיחוד הגדול בין הקודש הגלוי והנסתר.

מים בחג תהום אומר לחברו אבע מימך ולכך היה גודל השמחה במצווה זו". ראה בהרחבה גם עין איה שבת פרק יב אות א.

יג. סירובו של יונה להציל את נינוה

בפרק זה נסביר שסירובו של יונה לצאת לנינוה נבע מבהלתו מפני התהום, ממרחבי המציאות של חול ובהמיות שעל פני הדברים אין להם תועלת ובתוכם יאבדו עשרת השבטים את זהותם עד הגאולה האחרונה.

"בחמישי ברח יונה מפני אלוהים"²⁸⁰. ראינו לעיל²⁸¹ שלדברי הר"י אברבנאל "יונה בן אמיתי... לא רצה ללכת להינבא... לפי שהיה יודע הרעות והגלויות שהיה עתיד לעשות בשבטי ישראל"²⁸². "גמר בליבו שלא ללכת בנינוה כדי שלא יינצלו אנשי אשור מהכליה על ידו... וכן אתה מוצא באבות ובנביאים שנתנו נפשם על ישראל כמו שאמר במשה: 'ועתה אם תישא חטאתם ואם אין מחני נא' (שמות לב לב)"²⁸³.

מטרת יונה
בבריחתו הייתה
השמדת אשור
והאנושות
הבהמית כדי
שהגליית עשרת
השבטים לא
תביא לשכחת
זהותם

אך סירובו של יונה שונה ממחאתו של משה רבנו: משה רבנו מסר את נפשו על ישראל והתפלל לקב"ה שיסלח לעמו. לעומתו, בריחתו של יונה הנביא מהשליחות שהוטלה עליו לא הייתה בקשת רחמים על ישראל אלא ניסיון להביא להשחתת הכלי שבאמצעותו התכוון הקב"ה להעניש את ישראל. אין ספק שיונה ידע שלבורא עולם שלוחים רבים להעניש את הרשעים ואם לא ירצה ה' לבטל את גזירת הגלות שגזר על עשרת השבטים שחטאו אזי השחתת נינוה לא הייתה מצילה את ישראל מהגלות שגזר עליהם ה'.

יונה לא ביקש למנוע בבריחתו את הגלות; הוא ביקש למנוע את אבדן זהותם של השבטים הגולים. הוא הבין שאם עשרת השבטים יוגלו לאשור, הם יילכדו עד הגאולה האחרונה בחומריות האשורית הטובענית, יהיו

280. פרקי רבי אליעזר פרק י.

281. במבוא, ליד ציון הערה 8.

282. הקדמת האברבנאל לספר יונה ד"ה הכוונה הכוללת.

283. אברבנאל, יונה א ג. מובא לעיל במבוא ליד ציון הערה 9.

"אובדים בארץ אשור" (ישעיה כז יג) ארץ של "לא עם"; זהותם תישכח בחיי החול, ב"טרדות עולם הזה והבליו [ה]משכחים ממנו את האמת"²⁸⁴. אם חומריות בהמית זו הביאה את נינוה לשפל שבו עמדה העיר בפני כליה, עדיף שתאבד, ואתה כל האנושות של חול העלולה לחנוק את ישראל בגלות ולהשכיח ממנו את זהותו. המשך קיומה של האשוריות יעכב את התשובה של ישראל לה' בארצות גלותם וגם את הגאולה. גאולה זו תבוא רק באחרית הימים עת "יתקע בשופר גדול"²⁸⁵ (ישעיה שם) לעורר מחדש את זהותם של האובדים, תקיעה בעוצמה ובחדות שתשחרר אותם מכבלי החומר האשורי. יונה הנביא תמה: איזו תועלת יש לעולם, איזו תועלת תהיה גם לצדיקים בסעודה שתהיה לעתיד לבוא, מהמשך קיומה של אנושות בהמית נטולת אידיאלים המתעקשת להישאר בארציותה?

יונה בורח תרשישה, אל בני יון: "ובני יון אלישה ותְרַשֵׁשׁ פְּתִים וְדָדְנִים" (בראשית י ד). ליוונים – בני יפת מקדמי התרבות, האסתטיקה וההגות האנושית – מקום במסגרת הקודש של ישראל: "רבן שמעון בן גמליאל אומר... בספרים [=ספרי תורה] לא התירו שיכתבו אלא יוונית... ואמר רבי יוחנן מאי טעמא דרשב"ג? ... יפיותו של יפת היא באהלי שם"²⁸⁶. ההלכה קובעת שבעיקרון מותר לכתוב ספר תורה לא רק באותיות אשוריות אלא גם באותיות יווניות²⁸⁷. אמנם האותיות של היוונית מתאימות לתכונה אנושית פחות אוניברסלית מהחיים האנושיים הארציים שלהם מתאים

התורה נכתבת גם באותיות יווניות. יונה מעדיף את היופי של תרשיש בנו של יוון על פני הבהמיות של נינוה

284. מדבר שור דרוש ח. עשרת השבטים יצאו לגלות האשורית המשכיחה את האמת ללא אותה "צידה לדרך" שסייעה לגולי יהודה לאחר חורבן בית שני להתמודד עם הגלות – ללא תורה שבעל פה המסודרת למשניות, ללא התקנות והסייגים שחקקו חז"ל מתקופת אנשי כנסת הגדולה ואילך, ולדעתו של רבי יוסי ללא תורה בכתב הכתובה באותיות אשוריות. ראה מאמרי הראיה ח"א מאמרים מעין איה, עמ' 210, לעיל ליד ציון הערה 102.

285. ראה מאמרי הראיה ח"א, שופרות, עמ' 268.

286. מגילה ט, ב.

287. הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה א: יט. היום "נשקע יוני מן העולם ונשתבש ואבד" – רמב"ם שם. ראה שו"ת עזרת כהן סי' סה: "יש יתרון לכתב יוני מכתבים אחרים".

הכתב האשורי. אך יפיותה של היוונית משובחת יותר מהבהמיות האשורית של נינוה.

זאת ועוד: לתרשיש אף יועד תפקיד לעתיד לבוא – להשיב לבני יעקב את הדורות שנתן יעקב לעשו:

כל אותן הדורות שנתן אבינו יעקב לעשו עתידין אומות העולם להחזירן למלך המשיח לעתיד לבא, מאי טעמיה? "מלכי תרשיש ואיים מנחה ישיבו" (תהלים עב י), "יביאו" אין כתיב כאן אלא "ישיבו"²⁸⁸.

בתחילת ספר יונה, בעת בריחתו, סבר יונה שמן הראוי שהנבואה הקוראת לאומות תכוון לא לבהמיות של נינוה אלא ליופי של יון. בבריחת יונה לתרשיש הוא ביקש להיפטר מהרובד התחתון של האנושות – המכנה המשותף הנמוך שלה – ולכלול בקודש שיהיה מנת חלקם של הצדיקים לעתיד לבוא רק את אותו הרובד המצומצם, האסתטי וה"נאור" אשר הוא משובח ממנו בסדר גודל אחד שלם [תרשיש בגימטריא הוא אלף מאתיים ועשר, פי עשר מהגימטריא של נינוה – מאה עשרים ואחת]²⁸⁹. בכך התנכר יונה לשפע הרצון והחכמה האלוהיים הדבק בלווייתן והכמוס בטבע הגולמי עצמו. הוא ברח מייעודו הקיומי שהוא להעלות את הלווייתן לצדיקים שייזונו ממלוא היקפם של חיי המציאות.

המשימה הקטנה שיונה היה מוכן לקבל על עצמו לא חייבה אותו להעמיק ולהרחיב את אופקיו מעבר לקודש הגלוי אל החכמה האלוהית שבשורש כל החיים, אל יסודותיה של אבן השתייה הקבועה בתהומות.

הקודש הגלוי הוא רחב יותר מהאסתטיקה המשרתת אותו: יונה הוא רחב יותר מִיֵּן הכלול באותיות שמו. האסתטיקה החושית של יון משתלבת באוהלי שם; רוח האדם הדבק בקודש, גם בקודש הגלוי שבעולם הנכרא,

288. בראשית רבה עח: יב.

289. חן חן לבני הרב חנניה יעקב נ"י. הגימטריא של נינוה, מאה עשרים ואחת, הוא י"א פעמים י"א, מספר המתאים לקריה שכל שטחה הוא חול – ראה לעיל הערה 69.

מקיפה יותר מהיופי שנועד לקשט אותו. יונה איננו צריך לפתוח אוצרות חדשים כדי להשיב ליעקב מתרשיש את הדורון שהיה לו מכבר וששלח לעשו. לעומת זאת, נינוה גדולה יותר מיונה – שורשם של החיים כתכלית בפני עצמם נשגב ומקיף יותר מהקודש הפועל בתוך העולם הנברא.

אכן מבהילים הם ה"לווייתן והקפת החיים האדירים האצורים בציורו וכוחו הנעלם"²⁹⁰. חיים אדירים אלה מקיפים את כל היש, את כל כוחות הטבע ומה שמעל לטבע, את המלאכים את הכוכבים לאין מספר ואת החלל שביניהם, גם את כל הנמצאים הרחוקים מידיעת האדם וגם את כל כוחותיו של האדם: לא רק ה"מידות הרכות כחמלה וחנונה, צדקה וחסד" אלא "גם הכוחות הקשים שבנפש, הקנאה, הכעס, ומכל שכן הגבורה והגאווה"²⁹¹.

לעומת "הקודש העצמי" הדבק בלווייתן, יש בהצטמצמות לקודש הגלוי רוגע וביטחון. האדם מקיף את עצמו במסגרות מוכרות ומוגבלות – זמנו, קהילתו, משפחתו, ידיעותיו – והן נעשות לו עולם ומלואו. גבולות אלו הם כעין סכר המגן עליו מן התוהו שמעבר להם, כעין תיבת נח השומרת עליו מפני מי המבול מסביב. בתוך כותלי מסגרותיו הוא פועל בבטחה לתיקון עולם ולהרבות ברכה. כשור הבר רגליו על הקרקע והוא מכין את הקרקע לצמיחה.

אמנם במצולות ים יונה מבין שהצדיק היודע את ה' וקורא בשמו איננו צריך להיבהל מהלווייתן: "לא לדגי הים ולא לבהמות הרים הניצחון, כי אם לקורא בשם ד'"²⁹². "אשר נדרתי אשלמה" – יונה מאשר שהוא מתכוון לקיים את נדרו להעלות לסעודת הצדיקים לא רק את הצד האסתטי של החיים אלא גם את הכוח הטבעי החומרי שלהם, גם את התפרצות החיים שלא נכנסה ל"אוהלי שם". בעקבות זאת הורה הקב"ה לדג להקיא את יונה אל היבשה.

290. עין איה שבת פרק יד אות א.

291. עין איה שבת פרק א אות כ.

292. אורות הקודש ח"ב, הקודש הכללי פרק כג, מלחמת הקודש והטבע, עמ' שיו.

אך למרות זאת גם בהגיעו לנינוה לא קיבל יונה שהעיקרון: "כל מציאות טוב"²⁹³ אמור לקבוע את דינה של העיר הלכה למעשה. עמדתו של יונה מובנת מאוד. אכן בחיי היומיום המעשיים של עולמנו, שבו הטבע איננו מתוקן והאחדות האלוהית לא התגלתה בשלמותה, הקודש הגלוי חייב לרסן את החול, ולעתים גם להתיש את כוחה של המציאות שהרע דבק בה. יונה הבין מירידתו למצולות שעליו לנסות ולהציל גם את נינוה על אף בהמיותם של תושביה. אך אזהרותיו לא הביאו את בני נינוה לתשובה אמיתית; כל תשובתם לא הייתה אלא רגעית ומן השפה אל החוץ מפחד הכיליון שנגזר עליהם²⁹⁴. לכן רטן יונה על החלטת הקב"ה לחוס עליהם. זאת, כאשר באותה העת המית הקב"ה את הקיקיון שהצל על סוכתו. קיום הקיקיון הועיל בהווה לצדיק ולכן לדעת יונה היה ראוי לקיימו. לנינוה העיר הגדולה והבהמית לא הייתה תועלת לצדיקים בהווה, וגם הישארותה בעתיד תביא לאבדן הזהות היהודית של שבטי ישראל שיוגלו לאשור²⁹⁵.

הקב"ה משיב ליונה בקל וחומר:

וַיֹּאמֶר ה' אֶתָּה חֲסַפְתָּ עַל הַקִּיקְיוֹן אֲשֶׁר לֹא עֲמַלְתָּ בּוֹ וְלֹא גִדַּלְתָּו שָׁבֵן לְיֵלֶה הָיָה וּבֵן לְיֵלֶה אָבֹד: וְאַנִּי לֹא אָחוּס עַל נִינְוָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר יֵשׁ בָּהּ הַרְבֵּה מְשֻׁתִּים עֹשֶׂה רַבּוֹ אָדָם אֲשֶׁר לֹא יָדַע בֵּין יְמִינוֹ לְשִׁמְאֵלוֹ וּבִהְמָה רַבָּה (יונה ד י-יא).

הקל וחומר של בורא עולם מעלה שתי תמיהות:

- א. הוא מתעלם ממקור הטרוניה של יונה: קיום הקיקיון הביא תועלת לעולם, ולעומת זאת לקיומה של נינוה אין תועלת נגלית. אדרבה, אשור יאריך את גלות ישראל.
- ב. פעליו של הקב"ה אינם כרוכים בעמל במובנה הפשוט של המילה. אמנם יונה לא עמל בקיקיון אך גם הקב"ה לא עמל בהקמת נינוה.

293. מורה הנבוכים ג: י.

294. ראה לעיל הערה 6.

295. ראה לעיל ליד ציון הערה 284.

שמחת היוצר
ביצירתו חזקה
משמחת יוצר
הנהנה במה
שמועיל לו

תמיהות אלו נעלמות כשמבינים שבקל וחומר זה הקב"ה מלמד את יונה שהוא חס על נינוה, לא משום שיש לה בהווה תועלת לצדיקים, אלא מכיוון שהיא יצירתו, היא חלק מהפסיפס של המציאות, "מעשה ידיו" של הקב"ה²⁹⁶; היא קיימת ברצון ובחכמה שהשקיע בה ביצירתה. כל עוד לא סיימה את תפקידה במציאות זו, יש לה זכות ואף חובה להמשיך ולהתקיים, ולבסוף היא אכן תיתן את כוחה לצדיקים בסעודתם. "נאמר: 'וראית את אחורי' (שמות לג כג), שתשיג מה שנמשך אחרי ונתדמה לי, ונתחייב מרצוני, כלומר בריאותי כולם"²⁹⁷ – הקשר בין היוצר ליצירתו שיצר על פי רצונו ובחכמתו, חזק יותר מכל קשר של תועלת. יונה לא יצר את הקיקיון, אישיותו איננה משתקפת ממנו. הקיקיון לא היה מעשה ידיו. הוא חס עליו רק משום התועלת. איך אם כן לא יחוס הקב"ה על מעשי ידיו?

גם אם הפיכת נינוה ("אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם אשר לא ידע בין ימינו ושמאלו ובהמה רבה") והריסת האנושות הבהמית של אשור העומדת לבלוע את זהותם של השבטים היו מועילות לקצר את גלות ישראל, הן היו מצמצמות את הבריאה ואת האנושות, שבהן מתגלים הרצון והחכמה האלוהית. בכך הייתה מצטמצמת גם משמעותה של הגאולה האחרונה, אז ימלוך ה' על כל הארץ: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד ט). "שם שלם על עולם שלם"²⁹⁸ – "רבי שמעון אמר לא אדכר שמא קדישא אלא על עולם שלם, דכתיב: 'ביום עשות ה' אלוהים ארץ ושמים' (בראשית ב ד)"²⁹⁹. אכן העיקרון של "בל תשחית" עומד מאחורי הצלת נינוה; הסיפור בפרקי רבי אליעזר מגלה את השורשים העמוקים של הפשט, את מה שעומד ביסוד מצווה זו: אין להשחית את עולמו של הקב"ה כדי להתאימו לאדם בהווה.

296. ראה לעיל ליד ציון הערה 148.

297. מורה הנבוכים א: לח. ראה גם שם א: טז.

298. שמונה קבצים ז: עח.

299. זוהר ח"ב פח, א.

ה' העדיף את שלמות היקפה של המציאות על פני התועלת לאדם הצדיק בהווה, וליונה חרה על כך "עד מוות" (יונה ד ט). מחירה של העדפה זו היה בלתי־נסבל עבורו: אבדנם של עשרה משבטי ישראל שנבלעו באשור עד עת הגאולה האחרונה. אך ההעדפה האלוהית מאפשרת את שלמות הגאולה, שכאשר תבוא תקיף את האנושות כולה על כל רבדיה. התעוררות הזהות הישראלית מחדש מתוך גלות אשור שבה נבלעה תהיה גאולה אוניברסלית שתמליך את שם ה' גם על מרחבי החול הנוני של האדם. יציאת יונה הנביא מבטן הדג כדי להעלות את הלווייתן לסעודת הצדיקים, בישרה – עוד לפני התחלת הגלות – את גאולת ישראל מתוך הנוניות האנושית. לעומת זאת, פגיעה בשלמות העולם, כלומר בכוח הלווייתן, הייתה מביאה לפגיעה בשם ה'.

הקב"ה הסתפק בתשובה החיצונית של נינוה, חיצוניות שהתאימה לאופיים של תושביה שלא היו יכולים להעלות על דעתם תשובה פנימית יותר³⁰⁰, כדי לבטל את הגזירה עליה ולשמור גם על האנושות ההמונית הבהמית הרחבה. ביחיד, בעם ישראל, ובעולם כולו "אין זה ממידת ההנהגה האלוהית לקמץ בכוחות הרעים ולמעט דמותם, כדי שלא יהיה צורך להתגבר עליהם ולעסוק במערכה של תיקון מצדם, שכפי מיעוט הכוחות וחלישותם כן מתמעטת מתנת החיים והטוב הגנוז בהם ומוכן להיעשות על ידם"³⁰¹. גם בעולם הבלתי־מתוקן "אין זה ממידת ההנהגה האלוהית" להקריב לתועלת ההווה חלק מהמציאות ובכך לפגוע בשלמות עולמו ושמו. המציאות היא תכלית משום שכמוס בה שפע הרצון והחכמה האלוהיים.

300. ראה לעיל הערה 6.

301. עין איה שבת פרק א אות כ; ראה לעיל ליד ציון הערה 142.

יד. קריאת ספר יונה לפני נעילה ביום כיפור

בימי השנה האדם עסוק בהשלטת הקודש הגלוי על החול המרוסן. סיפור שליחותו של יונה לאשור המלמד על הקודש העליון הכמוס בכל המציאות, על החיים השלמים כ"תכלית נמרצה" בפני עצמם מאיר באורו של יום הכיפורים. קריאת פרשת עריות נקבעה ליום הכיפורים כדי להדגיש שגדרי המוסר של העולם עומדים במקומם גם באור עליון זה.

קריאת ספר יונה נקבעה למנחה של יום הכיפורים, יום שבו הכהן הגדול נכנס לקודש הקודשים לעבוד את עבודתו. ביום כיפור השיג משה רבנו בנקרת הצור את דרכי ההנהגה האלוהית בתוך העולם³⁰² ובאותו מעמד ראה גם את "אחוריי" – את השתקפות הרצון האלוהי בבריות כולן – כמענה חלקי לבקשתו לראות את הרצון האלוהי שבמקור הבריאה³⁰³. המסר של ספר יונה – לא לצמצם את המציאות, לשמור על האנושות החומרית ולהביא אף לבני אשור, "לא עם", את דבר ה' כדי להחזירם בתשובה – קשור לקודש הקודשים, לקודש הנשגב הכמוס בחול, לחכמה האלוהית שבשורש הבריאה.

כותב הרב קוק:

נטיות הרע, החורבן, הרשעה והשיקוע בשפל, גם להם יש דרישה, ובכללות הכול מצטרף... התאמצות גדולה צריכה היא הרשעה להחזקת מעמדה, יודעת היא את תפקידה בהוויה ומלאה היא זעם לכל, ובייחוד למי שבא לדחוק רגליה³⁰⁴, ודחיקת הרגל היסודית היא העברתה מהמציאות בכללות, ובוזה היא כבר אוחזת במעוז

302. ראה פני יהושע ראש השנה יז, ב ד"ה "בגמרא".

303. ראה מורה הנבוכים א: נד.

304. ראה שאלתנו לעיל פרק א ליד ציון הערה 7.

הצדק, מפני שהכללות של הרשעה וכל הופעותיה צורך עולם היא.

רק בצורה עליונה מהמדע והמוסר, [רק] מקודש האמונה, וחופש הציור המלא זיו בלתי מוגבל³⁰⁵, יוכל להיכנס הרעיון הגדול הזה ולהתגשם במידתו, איך מסכמים את סך-הכול של כל היש ואיך מסדרים כל כח על עמדתו, ואיך יודעים להחזיק את המעמד, וליתן יד לכל הקצוות על פי שיעורם ולגבל כראוי את גבול ערכם. בסליחה הכללית של יום הכיפורים יש רוממות ז³⁰⁶.

אופיו של יום הכיפורים תואם את הראייה של ה"עין הצופייה עד סוף כל הדורות"³⁰⁷, ראייה של משה רבנו. בכל יום אחר, ראייתנו את העולם חייבת להטות לכיוונו של הקודש הגלוי המתעמת עם החול – "השקפת הדור והשעה"³⁰⁸. ההכרה בחיים כתכלית בפני עצמם, ההצבעה על ריבוי החיים והמציאות ככוונה הראשונה של הבריאה, עלולה להביא בשם החיים לפריצת הגדרות שהעמיד הקודש מול יצר הרע של תאוה. קריאת התורה של מנחה ביום הכיפורים בפרשת העריות מדגישה בתודעתם של הנוכחים שהגדרות והאיסורים לא בטלים, אף לא באורו של השעשוע האלוהי עם כללות החיים המאיר ביום הכיפורים³⁰⁹.

305. ראה לעיל ליד ציון הערה 87 על האין סופיות של קודש הקודשים לעומת הקודש המוגבל.

306. עולת ראייה ח"ב עמ' שנז-שנח. ראה שם ח"א עמ' תיב-תיג הסבר הרב קוק לאמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" בקול רם ביום הכיפורים. ראה פירוש הרמב"ן על התורה ויקרא טז ח ד"ה "וגורל אחד לעזאזל" שביום הכיפורים גם המקטרג מופיע כעבדו של הקב"ה האוכל על שולחנו.

307. עין איה ברכות פרק ט אות י. ראה ספרא אחרי מות א: ו: "אחיך באל יבוא ואין משה באל יבוא".

308. שם.

309. הקריאה בתורה בפרשת העריות לא באה כדי לאזן את המסר של ההפטרה אלא כדי לחזק את ההגדרות והאיסורים לאור אופיו של היום שבו מתגלה המציאות כולה – גם ההיעדר – כעבדי ה' האחד. פרשת אחרי מות מתחילה בתיאור עבודת יום הכיפורים (ויקרא פרק טז) ומסתיימת בפרשת עריות (שם פרק יח).

תפילת נעילה, שבה אנו חותמים את עבודת יום הכיפורים, ממשיכה את המסר העולה מאופיו של היום, שגם ספר יונה (כקריאת התורה בבוקר המתארת את עבודת הכהן הגדול)³¹⁰ נותן לו ביטוי: בשורשה, המציאות כולה היא טוב. תפילת נעילה היא ביטוי למידת החסד של אברהם אבינו – “והיה ברכה” (בראשית יב ב) – בכ חותמין³¹¹.

תפילת נעילה היא החותם על ידי התעוררת מדת החסד של אברהם אבינו ע"ה להשפיע רחמים וחסדים ויוגמר החתימה לטובה לכלל ישראל³¹².

אברהם איש החסד, הראשון לקרוא “בשם ה' אל עולם” (בראשית כא לג)³¹³, כלל את כל באי עולם – את כוח החיים הכללי של הלווייתן – בחזונו לעבוד את ה'³¹⁴. בתחילת דרכו שאף אברהם להגשים את חזונו האוניברסלי לתקן את האנושות בכללותה, ללא חלוקתה לאומות. אברהם היה בתחילה “אברם” – אב לארם³¹⁵, אב ל“עם לא היה” (ישעיה כג יג), עם ללא אידיאל פרטי לאומי. החזון של אברהם אבינו הניזון מכללות החיים והמציאות, נותן ליונה את הכוח להעלות את הלווייתן לסעודת הצדיקים. כשיונה פוגש את הלווייתן ומבשר לו שהוא מוכן להעלות אותו לסעודת

310. ראה פירוש הרמב"ן שם.

311. פסחים קיז, ב.

312. תפארת שלמה מועדים יום הכיפורים ד"ה “תפילת נעילה היא גמר החתימה”.

313. ראה אבן עזרא שמות ג ו; שם מיכה ז כ.

314. ראה רבי צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק לך לך אות [ט]: “על פי מה שמובא בזוה"ק: לך לך וכו' לאתקנא דרגא דילך והיינו כי אברהם אבינו ע"ה היה מידתו חסד שהוא עניין התפשטות והשתדל לפרסם כבוד אלוהותו יתברך בהתפשטות רב בכל העולם. ולכן גייר גיורים הרבה להכניס כל העולם תחת כנפי השכינה. ואמר לו הקדוש ברוך הוא לך לך מאותו התפשטות שבין האומות. כי באמת כל הגרים שגייר חזרו לסורם אחר פטירתו כמו שאמרו בפרקי דר' אליעזר (פרק כ"ט עיין שם) והיינו הגרים שגייר בארץ חרן... וכנגד זה 'ואעשך לגוי גדול' והיינו התפשטות הקדושה בזרעך”.

315. ברכות יג, א.

הצדיקים, הלווייתן בורח ממנו מהלך שני ימים³¹⁶, אך זאת רק לאחר שראה אצל יונה את "חותמו של אברהם": "הראהו חותמו של אברהם, ואמר הבט לברית, וראה לווייתן וברח מלפני יונה מהלך שני ימים".

"ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה"³¹⁷. המציאות כולה, "מסוף העולם ועד סופו"³¹⁸, נבראה וקיימת באותיות האשוריות האוניברסליות שבהן כתובים כתיבי הקודש של עם ישראל, עם קדוש. "והיה ה' למלך על כל הארץ" – באחרית הימים, החזון של אברהם אבינו, "אב המון גוים" (בראשית יז ה), יתממש בתיקון שתביא האומה הישראלית לכל שאר האומות, כל אחת באופי המיוחד לה.

"ביום ההוא" יתאחד שם ה'. הרצון והחכמה האלוהיים שבמקור כל החיים והמציאות יוסיפו את כוחם האדיר לקדושת חיי המעשה, לעבודת ה' של ישראל, שאליה יצטרפו כל האדם. "אלוהי אברהם, אלוהי יצחק ואלוהי יעקב... מגן אברהם" – "ההתחלה בחדסו וסופו בחדסו"³¹⁹. תפילת נעילה – "בך חותמין"³²⁰.

316. פרקי רבי אליעזר פרק י. מהלך שני ימים ולא שלושה. שלושה ימים הוא מרחק המעיד על הפרדה לשתי זירות שונות. ראה מהר"ל, נצח ישראל פרק כו: "שיעור זה לדרך שיש לו ריחוק כי פחות מזה לא נקרא ריחוק". ראה גם מהר"ל, תפארת ישראל, פרק נו. הלווייתן גם בבורחו עומד מוכן ומזומן לסעודת הצדיקים.

317. תפילת ימים הנוראים.

318. סידור רב עמרם גאון סדר שני וחמישי ד"ה "ופותחין את הארון": "מסוף העולם ועד סופו ה' אלוהים אלוהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה".

319. שפת אמת חיי שרה תרנ"ח.

320. פסחים קיז, ב.

טו. שעשוע – אליהו ויונה, עלייה השמימה וירידה לתהומות

**האמת והשלום – עליית אליהו הנביא השמימה חיברה את האמת
בארץ עם שורשה**

באחרית הימים תתפשט בכל האנושות ידיעת האדם את האמת האלוהית וישרור בעולם שלום מקיף וקבוע. ידיעת האמת היא שתסלק את השנאה ואת הקטטות בין בני האדם. וכך כותב הרמב"ם:

היחס המורכב בין
האמת והשלום

בידיעת האמת תסור השנאה והקטטה, ויבטל היזק בני אדם קצתם לקצתם, כבר ייעד אותו ואמר "וגר זאב עם כבש וגו' ופרה ודוב וגו' ושעשע יונק וגו'" (ישעיה יא ו), ואחר כן נתן סיבתו ואמר כי הסיבה בהסתלק השנאות והקטטות וההתגברות, הוא ידיעת בני אדם בעת ההיא באמיתת האלוה, אמר "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (שם יא ט)³²¹.

ברם, בתחילת הדרך האמת והשלום מצרים זה לזה; בעולם שבו האמת אינה מקיפה את כל האנושות, הדבקות באמת איננה מניחה מקום לפשרות, הנחוצות לעתים תכופות כדי לשמור על השלום.

אמר הנביא זכריה לשבי הגולה, בראשית יסוד המעלה, בימי עזרא: "והאמת והשלום אהבו" (זכריה ח יט) ... אלה שתי המגמות ע"פ הנוהג שבעולם הנם לעתים תכופות סותרות זו לזו³²².

היחס בין האמת לשלום מורכב – האמת היא סיבת השלום בעולם מתוקן; אך היא מאיימת על השלום בעולם בלתי־מתוקן. שני היבטים מנוגדים אלה

321. מורה הנבוכים ג: יא.

322. מאמרי הראיה ח"א עמ' 254–255. ראה להלן, דרשה על מגילת אסתר, ליד ציון הערה 16.

של האמת מוצאים ביטוי באישיותו של אליהו הנביא. על דמותו של אליהו כאיש אמת כותב בעל השם משמואל:

הגאולה תהיה במהרה בימינו על ידי אליהו שהוא איש האמת, כבמדרש "שלח אורך ואמיתך המה ינחוני" (תהלים מג ג), 'אורך' זה מלך המשיח, ו'אמיתך' זה אליהו³²³... וזהו שאמרו ז"ל שאליהו בא לעשות שלום בעולם³²⁴, ששלום הוא תכלית מדת האמת, והיפוך מדת זה העולם שמצד ההסתר הוא כולו קטטות ומריבות... כל עוד לא מילא אליהו את תעודתו, ומידת האמת עדיין לא נתגלתה למטה מטה אלא נשארה למעלה במקום יעקב³²⁵, זה נקרא שנטל יעקב ממנו אות וי"ו³²⁶, כי אות וי"ו רומזת לאמת כבזוהר הקדוש³²⁷ במה שכתוב: "ונתתם לי אות אמת" (יהושע ב יב) – "זו אות וי"ו", והיינו שאות וי"ו שהיא אות האמת עדיין היא אצל יעקב במדרגתו למעלה שעוד לא המשיך אותו אליהו למטה.

והנה פינחס זה אליהו³²⁸... וע"כ פינחס מצד מדת האמת שבו, היפוך השקר, קינא להאי, וזוהי ההבטחה "הנני נותן לו את בריתי שלום" (במדבר כה יב) שהוא תכלית וגמר מידת האמת כנ"ל, ולזה באה הוי"ו דשלום קטועה³²⁹ לרמז שעדיין לא נשלמה תעודתו מדת האמת הרומזת בוי"ו עד לעתיד שתתגלה על ידי מדת האמת למטה מטה³³⁰.

323. מדרש שוחר טוב פרק מג. וכן ברש"י תהלים מג ג. ובכד הקמח לרכנו בחיי גאולה (ב).

324. עדיות ח: ז.

325. ראה מיכה ז כ.

326. ראה רש"י ויקרא כו מב וגור אריה שם.

327. זוהר ח"ג ב, א.

328. פרקי רבי אליעזר פרקים כח, מו.

329. קידושין סו, ב.

330. שם משמואל פרשת פנחס תרעט.

השלום (כשהוא יותר מהסכם זמני של נוחות או חפיפת אינטרסים) מבוסס על יסוד האמת שבה כל אחד מוצא את מקומו. לכן בין האותיות המרכיבות את המילה "שלום" נמנית האות וי"ו, שתמונתה – ׀ – היא קו ישר היורד כהמשכה של האות יו"ד – ׀ – המוצבת בראשה. שם האות – "ןו", מעיד על תפקידה: היא ןו המחבר בין שמים לארץ ובין עבר לעתיד³³¹. הרב קוק כותב:

ההוראה המילולית והדקדוקית של הוי"ו, נושאת עליה גם כן את החיבור והאיחוד, היחשיות וההצטרפות המביאה את ברכת השלום בכל דבר שלם³³² ששלמותו באה מקיבוץ כל חלקיו והתאמתם יחד, המתעלה על סגולת הזמן ומערבת את העתיד עם העבר³³³. הוי"ו היא כקרס מחבר נושאים מפורדים. החיבור נמשך מסגולת המספר של ראשית הוי"ו – שהוא היו"ד, שהוא מתמשך לפעולה³³⁴.

"הנקודה היא ההעברה מן האפסיות אל היש"³³⁵. הקו בממדו האחד מאריך את הנקודה, שהיא כשלעצמה חסרת ממדים. ציור האות וי"ו רומז למתיחתה – עד לנגיעתה בארץ – של "המחשבה הגנוזה"³³⁶ שמצביע עליה הציור של האות יו"ד.

קו האמת מחבר בין שני קצוות: בגובהו – חכמה שהיא מעבר לביטוי מחשבת, "הנשגב והעליון מכל רעיון"³³⁷ ובתחתיתו – "הצדק... במעשה ובפועל"³³⁸.

331. רמז לוי"ו ההיפוך.

332. האות וי"ו מתווספת למילה "שלם" ליצור את המילה "שלום".

333. ראש מילין, האותיות, וי"ו, עמ' ט.

334. ראש מילין, הברקה, הוי"ו, עמ' פה.

335. ראש מילין, הברקה, השי"ן, עמ' צב.

336. שם.

337. שם, האותיות, יו"ד.

338. עולת ראיה ח"ב עמ' נו ד"ה "משפטי ה' אמת צדקו יחדיו".

שְׁלוֹם

האות וי"ו הקטועה במילת "שלום" אשר בכרית שקיבל "פנחס זה אליהו" הקנאי מצביעה על מצב שבו לא נתגלתה האמת למטה מטה, "במעשה ובפועל". בתקופות אלו, הצדק הנובע "מזיו האמת"³³⁹ האלוהי איננו שולט בארץ. אדרבה – חלל מפריד בין המציאות הארצית, שבה האמת מתנוצצת באופן חלקי בלבד, לבין המציאות האידיאלית השמימית שבה האמת היא בסיס לשלום בין כל יסודות הבריאה. בתקופות אלו, כשבארץ חי איש הקנאי לאמת כאליהו הנביא, הוא לא יסבול את העוול ואת השקר הארציים, וילחם בהם באש קנאותו.

אך הרב קוק מלמד שאליהו הנביא שהופיע בקנאותו בתקופת המלכים "התבסס"³⁴⁰ בעלותו השמימה. המחויבות של אליהו לאמת – שעד אז התבטאה בקנאות – מאז מתגלה גם בארץ בשורשה השמימי כיסוד השלום:

אליהו, מפני שהוא כולל את הקדושה של עולם העשייה, הרי הוא סופג ברוחו את כל הנטיות הנדרשות לשכלולו של עולם זה, עד כדי הכשרתו אל ההרמוניה השלמה, אל העולמות שלמעלה. כשם שבתחילה, לפני התבסמותו³⁴¹, הכיר יותר מכול את עומק הכיעור והזיהום שעולם שפל זה שקוע בתוכו, ומפני כך קינא באש שלהבת לבער את רוח הטומאה והמחזיקים בו, כן יכיר אחרי ביסומו את כל ניצוץ קודש שבעולם זה, להעלותו ברוח שלום, וישיב "לב אבות על בנים, ולב בנים על אבותם" (מלאכי ג כד)³⁴².

339. לשון הרב קוק בעולת ראייה שם.

340. "ביסוס" – תיקון והתעלות (הרב יוסף קלנר, מילון הראייה עמ' כד).

341. מושא הביסוס שעליו כותב הרב קוק יכול להיות העולם או אליהו הנביא או שניהם. אנו למדים מהציטוט המובא להלן ליד ציון הערה 342 שגם אליהו הנביא מתבסס.

342. שמונה קבצים ג: צב (אורות הקודש ח"ג, צפייה לישועה פרק יד, העלאת עולם העשייה, עמ' שסה).

לאחר שדבק למעלה בשורש האמת, אליהו מתקן בעבודתו הארצית את נזקי הקנאות – שלו ושל אחרים – בגלותו איך השלום, שהוא תכליתה של האמת, מחובר עם האמת הארצית. הוא עושה זאת על ידי גילוי "כל ניצוץ קודש בעולם הזה" ובחיבור "אור כללה של תורת ה' עם כל הסעיפים והפרטים ביותר רחוקים... על ידו תתפשט ההכרה כמה סעיפי סעיפים של דקדוקי תורה פועלים על כל אורחות החיים המוסריים והשכלים ונפעלים מהם"³⁴³.

השלום שאליהו מקדם מושתת על ההבנה שגם בטרם הגיע העולם לתיקונו המלא, האמת האלוהית מקיימת אותו. במקביל לכך, גם בטרם נפקחו עינינו לראות את האמת האלוהית שבכל מצווה ובכל פרטי ההלכה, אמת זו היא הכוח החי המחיה את כולם. כשהאמת שהייתה מוסתרת מאז מתגלה בשכל ובלב, מתרחב השלום בארץ. אמנם הקנאות עדיין נחוצה³⁴⁴; אך עם התפשטות ההכרה שהאמת האלוהית משפיעה את קיום הארץ ואת חכמת האדם, הקנאות של אליהו פועלת להרחיק את האדם מכל "פגימה קטנה במעשים, במוסר, במחשבה ובנטייה"³⁴⁵ ומשיבה אותו למאמץ להידיבק באור השלום.

הקנאות המלווה את הקודש פרצה לראשונה, כותב הרב קוק, בחטאם של משה ואהרן במי מריבה. על אף הטוב שבקנאות זו של קודש, יש צורך, לאחר שהיא פועלת את פעולתה, להשלים את החסר שהיא מביאה אתה:

כעסו של משה רבנו במי מריבה ודרכו של אליהו המבשר שלום

כל הכעסנות שבעולם הבאות מצד הדרכה – במוסר, באמונה, בדיעות ובמעשים – וכל החסרונות המוכרחות שאי-הסבלנות והקנאות עושה בעולם, אע"פ שהרבה חלקים מהם הם מלאים קדושה גדולה ובאים גם כן מחסידות חשובה וטהרת לבב, מ"מ אין זה מונע מלהתחשב עם הצד החסרוני שבהם, וסוף כל סוף הדבר

343. עין איה שבת פרק א אות ס.

344. עין איה שם. סנהדרין ק"ג, א.

345. אורות הקודש ח"ג, צפיייה לישועה פרק י, גילוי אליהו באורח השכל, עמ' שסב.

מוכרח להיות מתוקן. וכל המבוקש של הקדושה היותר עליונה יבוא לעולם בדרך שלום והדרכה מלאה נחת שלווה וכבוד. שורש כל זה הוא חטא מי מריבה, וכעסו של משה: אמירת "שמעו נא המורים" (במדבר כ י) שהביאה הכאת הסלע במקום שהיה ראוי להיות הרצון והפיוס והדיבור. ובתוכן ההופעה של הדרכה של אמונה, ושל דיוקי תורה נתערב בשביל כך כוח הקפדנות... [ו]אין הרושם של האיבה הארעית הולך לגמרי בלא שום הפסד. תורת חסד היא תורה דלעילא, תורת הסוד המתגלה לישרים על פי אליהו ביסודה, בהתבסמו כבר, והרי הוא מוכן לשליחותו לבשר שלום, לעשות שלום בעולם, ולהשוות את המחלוקת, לקרב ולא לרחק. והוא בעצמו תוכן פתיחת הפה של משה רבנו, שישוב לדבר אל הסלע במקום ההכאה שעברה... וכל אותו העומק והדיוק, אותו אש הנשמה, אשר יצא להאיר ולחמם על ידי כוחה של הצטרפות ריתחא דאורייתא, של "הלא כה דברי כאש נאם ד" (ירמיה כג כט), יצא אל הפועל אחרי שכבר שימשו כל אלה התוצאות הטובות, שיצאו מזה הדרך ונסתגלו באומה בעומק נשמתה וכבר סבלה היא וכל העולם כולו הרבה מרתיחת אש קודש זו, יבוא באחרית הימים ביתר שאת על ידי התפשטותה של גבורה רוחנית עליונה מלאה עדינות של שלום ושלוות השקט. "ודיבר שלום לגויים והוכיח במישור לענוי ארץ" (ישעיה יא ד), וניצוץ אור שלום זה הולך הוא ומוכרח לבוא ביחד עם אותו הניצוץ של קץ המגולה אשר לשיבת ציון ובניינה³⁴⁶.

התבסמותו של אליהו בעלייתו השמימה אפשרה לו להשפיע על אלישע "פי שנים" מרוחו. הר"ן כותב על כך:

התבסמותו של אליהו בהתחברו לשורש האמת הגדילה את כוחו הנבואי. בטרם עלתו השמימה ביקש ממנו אלישע הנביא להשפיע עליו "פי שנים" מרוחו. הר"ן כותב על כך:

346. שמונה קבצים ג: ט.

נאמר: "ויהי כעברם ואליהו אמר לאלישע שאל מה אעשה לך וגו' ויאמר אלישע ויהי נא פי שנים ברוחך אלי, ויאמר הקשית לשאול אם תראה אותי לוקח מאתך יהי לך כן ואם אין לא יהיה" (מלכים ב' ב ט-י). והעניין כפשוטו וכמשמעו, שהשיב אליהו לאלישע "הקשית לשאול", כי אחרי שאתה עלול ממני ומושפע באמצעותי, אי-אפשר שתעלה למדרגה יותר ממדרגתי, כי העלול לא יתחזק יותר מהעילה.

אבל אם תראה אותי לוקח מאתך, שתהיה שם בעת שימשך השפע עלי יותר ממה שהוא נמשך היום, וזהו בעת אשר אהיה לוקח מאתך, שאין ספק שבעת ההיא נתעלה אליהו על אחת כמה וכמה ממה שהיה בתחילה, עד ששבו נפשו וגופו כמלאכי השרת. אם תראה אותי בעת ההיא, ויגיע אליך השפע באמצעותי, יהי לך כן, שיגיע אליך פי שנים ממה שאני עומד בו היום, באמצעות המעלה שאתעלה בה בעת ההיא³⁴⁷.

עלייתו של אליהו הנביא השמימה ב"רכב אש וסוסי אש" (מלכים ב' ב יא) הייתה ביטוי בעולם לדילוג שלו ושל האמת מרגלי האות וי"ו לראשה, דילוג שאפשר לו לגשר על החלל המפריד בין הופעת האמת בארץ הבלתי מתוקנת לבין השלום שהוא תכליתה המופשטת השמימית של האמת. אמנם החלל המפריד בין שני חלקי האות נותר, אך יכולתו של אליהו לדלג בין ארץ לשמים מאפשרת לו לבטא את האמת בארץ לא רק בקנאות אלא גם בדרך של הסבר ופיוס.

עלייתו של אליהו השמימה - דילוג מתחתית הוי"ו לראשו

יונה הנביא מתוודע להיקף השפעתו של שורש האמת בירידה לתהומות

יונה הנביא היה, לפי פרקי רבי אליעזר³⁴⁸, בנה של הצרפית שהחיה אליהו הנביא ברוחו, וכאליהו היה גם יונה קנאי. אליהו קינא לכבוד ה' גם תוך

ההבדל בין קנאותו של אליהו לקנאותו של יונה

347. דרשות הר"ן הדרוש השמיני ד"ה ונראה לי. ראה פירוש האלשיך מלכים ב' ב ד"ה (א) ויהי.

348. פרק לב.

קטרוג על עם ישראל; יונה קינא לכבוד ישראל גם כשבכך סירב לציווי אלוהי ולא חס על כבוד ה'³⁴⁹.

אליהו ביקש התערבות אלוהית כדי לייסר את ישראל ולהביאם לתשובה. לעומתו, יונה הנביא רצה להקל על ישראל לשוב בתשובה, ולכן ביקש מה' שלא יתערב לטובת האנושות הבהמית של אשור ויניח לה להימחק.

גם אליהו וגם יונה נפגשו עם האמת שמעבר להופעתה הארצית המצומצמת:

האמת הקנאית של אליהו עלתה השמימה אל שורש האמת ושם התבסמה. אליהו, שהכיר גם טרם ביסומו את הפוטנציאל הלא-מנוצל של העולם הבלתי מתוקן, דורש עם ביסומו את זכויותיו של כל יהודי כדי לחזק את נקודות הקודש אשר בו.

האמת הקנאית של יונה, ששאפה לצמצם את העולם ולעקור ממנו את אשור והדומים לו בבהמיותם, התמתנה בדרך אחרת. היא הורדה אל התהומות, אל מדור הלוייתן. שם למד יונה שהיקפם האדיר של המציאות ושל החול אמנם משקף לא את הופעתה המדודה של האמת בארץ אלא את שורשה ב"אידיאל עולמי מלא בעתיד"³⁵⁰, אידיאל שקדם ליצירת העולם³⁵¹. צמצום המציאות והתאמתה לממדי האמת והצדק הארציים בלבד, ולא לאידיאל שבשורשם היה פוגע בעדות שהמציאות מעידה על גדולתו של הקב"ה.

"מי עלה שמים?" (משלי ל ד) דא אליהו, "וירד?" (שם) דא יונה, דנחת ליה נונא גו תהומי לעמקי ימא [= זה יונה שהוריד אותו הדג תוך

349. אבות דרבי נתן נוסחא ב פרק מז.

350. אורות הקודש ח"ב, התעלות העולם פרק מ, האידיאל העליון, עמ' תקעא. ראה לעיל החל מציון הערה 198.

351. ראה לעיל הערות 184–186, 203.

התהומות לעמקי הים]. יונה מחילא דאליהו קא אתא, אליהו סליק

יונה נחית... [=יונה בא מכוחו של אליהו, אליהו עלה ויונה ירד]³⁵².

“נחת ליה נונא גו תהומי לעמקי ימא” – כשם שעלה אליהו מרגלי האות וי”ו לראשה, יונה נבלע בתוך הנו”ן שהוריד אותו לתהומות אשר מתחת לשורת האותיות. כדברי הרב קוק: “נו”ן פשוטה מורה על היסוד של החיים... [ש]ביסודו הפשוט... יורד הוא לכל המעמקים”³⁵³. הוא “יורד למעמקים, מפלס לעמקי תהומות”³⁵⁴.

בלוע בדג ובאות נ”ן יורד יונה לתהומות ומתחת לשורת האותיות

אך אות הנו”ן הפשוטה איננה המשכה – ירידתה למעמקים – של האות וי”ו, אות של אמת הממשיכה את הנהגת היו”ד לחיי המעשה. האות וי”ו יורדת מרגל הימין של היו”ד המכוונת כלפי מטה, והיא ממשיכה את אותה הרגל להנהגה מעשית.

ההבדל בין צורת האות וי”ו לצורת האות זי”ן מעיד על ההבדל בין ההנהגה האלוהית בעולם הנברא לבין השפעת הנבראים וקיומם

מבחינה ציורית, אות הנו”ן הפשוטה היא המשכה של האות זי”ן. זוהי הבחנה חשובה: החיים כשלעצמם אינם המשכה של ההנהגה וההשגחה האלוהית³⁵⁵ לתוך העולם הנברא. הם קיימים בהשפעת האלוהות הנבדלת מן העולם. זו מקיימת, ממקומה, מרחוק, את המציאות כולה. הרב קוק, בתארו את משמעות האות זי”ן מסביר שיש בשמה רמז גם ללחימה – כלי זין, וגם לפרנסה – מזון:

החיים בצביונם המלא, למרות כל המון מפריעיהם, איננו לקוח מהיו”ד האיכותי בהתפשטותה כערך הוי”ו, לא התפשטות האיכותית תכין את הנשק, את הכוח לכלות כל מפריע, כי אם

352. זוהר ח”ב קצז, א-ב.

353. ראש מילין, הברקה, נו”ן פשוטה, עמ’ צד.

354. שם, האותיות, קו”ף, עמ’ כג, בהסבר תפקידה של הנו”ן הפשוטה שבתוך אות הקו”ף.

355. ראה לעיל פרק ו, הבחנת הרמב”ם בין האלוה הנבדל מן העולם שהוא משפיע את קיומו של כל נברא לבין ההשגחה וההנהגה האלוהית המחוברת אל העולם.

מהיסוד האיכותי הבלתי מתפשט³⁵⁶, המרומם בתוכנו כשהוא לעצמו... מתוך מרכזו יבנה הזי"ן את מערכות בנייניו. והתכונה הלוחמת, היא בעצמה גם כן תכונה מכלכלת, והנה נותנת מחיה לכל הערכים הצריכים להיות מתכוננים לבנין העולמים וכל תולדותיהם³⁵⁷.

השוואת ציור אות
צד"י לאות נו"ן
מלמדת על יחס
הצדיק לכוח
ההפרייה של
החיים

שלא כאלהו הנביא, שבעלותו השמימה התחבר עם שורשה המופשט והנבדל של הנהגת האמת³⁵⁸, יונה הנביא התוודע בתהומות להיקף השפעתו של שורש זה, השפעה החובקת עולם ומלואו. שבועתו להעלות את הלווייתן לסעודת צדיקים מבטאת את ההכרה שבעתיד האמת של הצדיקים בארץ תבטא את כוח החיים של העולם כולו שמקורו גבוה מהצדק ומהאמת הארציים. הציור של אות הצד"י הפשוטה מרמז לרעיון זה שיתממש בשלמותו באחרית הימים.

ציור אות צד"י כפופה, תמונתו – "כמו נו"ן כפופה ויו"ד על גבה"³⁵⁹ ושל פשוטה – "כמו בשל כפופה והיא מורכבת גם כן מיו"ד ונו"ן אך מנו"ן פשוטה"³⁶⁰.

על משמעותו של ציורים אלה של האות צד"י – כפופה וגם פשוטה – כותב הרב קוק:

356. השווה לדברי הרמח"ל בקל"ח פתחי חכמה סוף פתח קיג: "זיווג חיות העולמות נמשך מן שורש ההנהגה, שהוא מתוקן תמיד, אך זיווג המוחין – מן ההתפשטות ולכן אינו תדירי". וכן בפחר"ד סי' צד: "השפעת החיות נמשך מן השורשים".

357. ראש מילין, האותיות, זי"ן עמ' ט-י. וכן שם, הברקה, הזי"ן, עמ' פה-פו: "כוח הזן איננו בא מההתפשטות הציורית כי אם מעומק החיים במהותם ומורה זה קו הזי"ן הנמשך באמצעותו, מעצם החלק היו"די שבו" (לעומת הו"ו שורד מהיו"ד מקצהו).

358. "האמת עומדת היא במקום עליון, במקומן של הדעות העליונות והמושגים האלוהיים בשורשם הבהיר" – "משפטי ד' אמת צדקו יחידיו", עולת ראייה ח"ב עמ' נז.

359. משנה ברורה סי' לו משנת סופרים.

360. שם.

נרדף הוא הצד"י במבטאו הנסמך אל הקו"ף הבא אחריו להיות מבוטא בשם צדי"ק. מושג הצדק, בכלליות ובפרטיות³⁶¹, הרי הוא משתכלל בקיבוץ הצבעים כולם, בעריכת כל הכוחות כולם על מכונם ועל סדרם, במקומם ושיעורם... הצד"י בתמונתו, תמונת נו"ן, ספיגת החיים, סמל ההפריה וההתגלות החיונית³⁶².

על הצד"י הפשוטה (לעומת הכפופה) הוא מוסיף:

צד"י פשוטה... אין הצדק המוחלט סגור בתוך גבולי המאורעות והמעשים הנקצבים. בלא תנאי הוא עומד בתכונתו העליונה וממנו הצדק הנקצב, הכפוף, יונק³⁶³.

סיכום

הקנאות של אליהו הנביא ושל יונה – קנאות לאמת טהורה בעולם בלתי מתוקן – הומתקה בשורשה. היא נותבה לקפדנות שאיננה מותרת על שום פרט מכל הטוב הגלום בעולם ופועלת בנחישות למימוש. התבסמות זו באה מלמעלה ומלמטה: באליהו – מתוך גילוי שורשה השמימי של האמת הארצית (ושל הצדק הארצי המתחייב ממנה); וביונה – מתוך התוודעות בתהומות לערכה של המציאות כולה, גם של החול. מציאות זו היא מדורו של הלווייתן, "הקפת החיים האדירים"³⁶⁴, העתידים להוסיף את כוחם – "כוח חיים הכללי"³⁶⁵ – לצדקת הצדיקים הקוראים בשם ה'.

361. בכלליות – פשוטה, ובפרטיות – כפופה.

362. ראש מילין, האותיות, צד"י, עמ' כ-כא.

363. ראש מילין, הברקה, צד"י פשוטה, עמ' צה.

364. עין איה שבת פרק יד אות א.

365. פנקסי הראיה ח"א פנקס ב (בוסק) אות לא עמ' סב. ראה לעיל ליד ציון הערה 239.

באיזה כתב ניתנו לישראל עשרת הדיברות והתורה – אשורי או עברי קדום?

נחלקו התנאים¹ בשאלה האם כבר במדבר סיני ניתנה התורה לישראל
בכתב האשורי² אשר לו קדושה מיוחדת:

1. סנהדרין כא, ב – כב, א.
2. אמנם חז"ל אינם חולקים ביניהם "במציאות" שכאפשר לבדוק ולברר את העובדות.
"דבר שאפשר לך לעמוד עליו – חכמים חלוקין עליו?" (ירושלמי תרומות ג: א). אך
חז"ל כן חולקים ביניהם במציאות העבר שאין אפשרות "לעמוד" עליה. ראה הרב
צבי יהודה הכהן קוק "מחלוקת במציאות", לנתיבות ישראל ח"ב מהדורת חושן לב
תשנ"ז עמ' קמט: "על דברים שהם מזמן שעבר ולא במציאות הקיימת ונמצאת
בפועל, אין מחלוקתם עניין למציאות".
רש"י בכתובות נז, א ד"ה "הא קמ"ל" כותב שכאשר עומדות לפנינו שתי אפשרויות
לפרש מחלוקת בין שתי שיטות עדיף להסבירה כמחלוקת בסברה ולא כמחלוקת
בציטוט הלכה ששמעו שני חכמים מחכם שלישי, וזאת כדי שלא להעמיד אחת
השיטות כ"שקר". בנידון שלנו – "באיזה כתב ניתנה תורה לישראל?" אמנם רק
אחת השיטות תואמת את המציאות ההיסטורית. אך גם מי שדעתו אינה תואמת את
המציאות ההיסטורית מתאר רעיון אמיתי שלא התקבל על ידי הקב"ה כרעיון
המכריע בשעה שנתן תורה לישראל. ראה מהר"ל, באר הגולה באר הראשון פרק ה:
"אף שיש לדבר אחד בחינות מתחלפות, כולם ניתנו מן השם יתברך, רק כי אחד
מהם יותר עיקר, והוא מכריע, והוא הלכה. מכל מקום אל תאמר כי דבר שאינו עיקר
אינו נחשב כלום, זה אינו, כי השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי מה שיש לדבר
בחינות מתחלפות, והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר, שיש לו בחינות מתחלפות.
רק לעניין הלכה אחד מכריע על השני". ראה גם רבי צדוק הכהן מלובלין, רסיסי
לילה אות טז [א] עמ' 20: "חכם הוא דבוק בחכמתו של השם יתברך שהוא
במחשבה שבמוח שם אפשר להיות שני הפכים בנושא אחד". השווה לדברי הר"י
הוטנר ב"פחד יצחק", אגרות וכתבים תשנ"א איגרת ל.

(א) דעתו של רבי יוסי היא שלא. התורה ניתנה בכתב העברי הקדום. רק בתקופת שיבת ציון נקבע, בהסתמכות על פסוקים, שהכתב בספרי התורה יהיה מאז כתב אשורי.

(ב) דעתו של רבי היא שאכן התורה ניתנה לישראל במדבר סיני בכתב אשורי אך כיוון שחטאו בני ישראל בבית ראשון³ שונה הכתב לכתב העברי הקדום. בזמנו של עזרא הסופר חזר המצב לקדמותו ושוב כתבו את ספרי התורה בכתב אשורי.

(ג) גם הדעה השלישית, של רבי אלעזר המודעי, היא שהתורה ניתנה בכתב אשורי. בשונה מדעתו של רבי דעה זו קובעת שלא חל בכך כל שינוי לאורך הדורות.

ייחודו של הכתב האשורי מודגש בדברי כמה מפרשים הסבורים שגם לדעה שהתורה נכתבה בכתב עברי, לא ייתכן שהלוחות, שנכתבו באצבע אלוהים, נכתבו באותיות לא־אשוריות⁴. וז"ל הרדב"ז:

3. רש"י סנהדרין כב, א ד"ה "בכתב זה נתנה תורה".

4. הרב קוק (שו"ת משפט כהן סי' ט) חולק על מפרשים אלה. לדבריו, לדעתם של אלה שסברו שהתורה ניתנה לישראל בכתב עברי קדום, גם הלוחות נחקקו בכתב עברי קדום: "גם בלוחות היה כתב עברי, וקל וחומר בספרי תורה כן הוא פשוטן של דברים... [ו] אין דבר יוצא מדי פשוטו".

הרב קוק ב"דרך התחיה", מאמרי הראי"ה ח"א עמ' 5, רומז לעומק שיטתו של רבי יוסי: "דלדולה של האומה, גלותה מארצה, גרם הפסק הזרם הנפשי... האון של הזרם הפסיכי לא היה לה עוד בכל מלואו. ותחת ההזרמה הנפשית, בא בבליטה יתרה הלימוד והשינון שיקבע בקרבה תכונה תרבותית על פי מקורה וצרכי הווייתה, ותתקשר על ידן לקבל את ההזרחה הנשמטית של ההוויה הרוחנית. נשתנה הכתב, אחרי שהכתב הראשון נהפך לה לרועץ. יצרא דעבודה זרה נפסק, אבל לא נוצח לגמרי" (הביטוי "נהפך להן לרועץ", שלערוך פירושו הוא לדבר מצער, מופיע בסוגיה בסנהדרין כב, א כהסבר לדעתו של רבי הסבור שכתב אשורי נהפך לרועץ לישראל בעקבות חטאינו בבית ראשון. הרב קוק מחדש שלרבי יוסי המעבר בתקופת שיבת ציון מכתב עברי לכתב אשורי נגזר מכך שהכתב העברי נהפך לאומה לרועץ).

סודות גדולות מקובלות איש מפי איש בציור האותיות ובציור השמות ותלויים בהם הרים גדולים וחוכרו ספרים רבים בזה... ודוחק גדול הוא לומר... שכל אלו הסודות היו בכתב שנתחדש [בזמנו של עזרא]... והיה מן הראוי שתינתן התורה בתחילה באותיות שהסודות האלה תלויין בציורן... אין דעתי סובל ומקבל שיהיה שום תנא או אמורא סובר שזה הכתב האשורי נתחדש לגמרי בימי עזרא... כי מעשה הלוחות והמכתב הראשון והלשון היה קודש קודשים⁵.

המהר"ל הגיע לאותה מסקנה ותמה:

”הלוחות מעשה אלוהים המה” (שמות לב טז), ואיך לא יהיה בכתב המאושר והנכבד?⁶

לדברי הרב יעקב עמדין גם הלוחות וגם ספר התורה שהניח משה רבנו במשכן (ולא מסר לשבטי ישראל) נכתבו לכל הדעות בכתב אשורי ו”זה הפירוש לא לבד מוכרח אלא כמו מושכל ראשון”⁷.

כשהקשר של ישראל לתורה היה בעל־פה, באמצעות ה”הזרמה הנפשית” של אנשי קודש שרוח ה’ בטהרה פעמה בנפשם, הכתב לא מילא תפקיד חשוב ולא היינו זקוקים לכתב השלם שבו נברא העולם. לא הגענו לאור התורה באמצעות הכלים בלבד אלא ישירות. רק עם דעיכת ”הזרם הנפשי”, במקביל לעצירת יצרא דעבודה זרה, היה צורך להבליט את החיבור ל”הזרחה הנשמתית” דרך ”הלימוד והשינון” (ראה מאמרי הראי”ה ח”א, פרקים מ’עין איה’ עמ’ 211). השווה למהר”ל חידושי אגדות ח”ג עמ’ קמא על סנהדרין כא, ב בהסברו לדעת רבי יוסי: ”מתחילה נתן הש”י התורה בדיבור לישראל, שהרי היה מדבר עמהם פה אל פה... ולכך לא היה להם הכתב המאושר. אבל בימי עזרא, אז לא ניתנה להם התורה בדיבור, רק כי היה להם אישור הכתיבה כמו שנקרא ‘הסופר’... ולכך נתן להם התורה בכתב אשורי... עזרא... היה דורש התורה שהיא כתובה לפניו”.

5. שו”ת רדב”ז ח”ג סי’ תמב. הרדב”ז מציין באמצע התשובה שהגיע לידי ספר עין יעקב שבו מצוטטים דברי הריטב”א (חידושי הריטב”א מגילה ב, ב).
6. מהר”ל, תפארת ישראל פרק סד.
7. הרב יעקב עמדין, מגדל עוז, בית מידות עליית הכתיבה עמ’ קנב.

הרמב"ם מכריע⁸ במחלוקת התנאים כדעתו של רבי אלעזר המודעי וקובע שבמדבר סיני ניתנו הלוחות והתורה לישראל באותיות אשוריות. הוא מנמק את הנוהג שלא לכתוב אגרות חול בכתב אשורי בכך ש-

זה הכתב, רצוני לומר כתב אשורי, הואיל ובו ניתנה תורה כמו שנתברר, ובו נכתבו לוחות הברית, מגונה להשתמש בו חוץ מאשר בכתבי הקודש⁹.

אמנם נכון הוא שלרבי אלעזר המודעי ולדוגלים בדעתו הכתב האשורי היה בידי ישראל כבר במדבר סיני. הוא לא "עלה עמהם מאשור"¹⁰. טעם זה לשם "אשורי" מובא רק לשיטתו של רבי יוסי. הרמב"ם מנמק את השם "אשורי" בכך ש"הוא מאושר שבכתב, לפי שאין אותיותיו מתחלפות ולא יארעו בו ספקות כלל מפני שאין אותיותיו דומות, ואין אות מתחברת לחברתה במשפט כתיבתו, ואין כן שאר מיני הכתב"¹¹.

עם זאת אף לדעה זו הכתב שנבחר להם "מן השמים"¹², שבחר בו הקב"ה לתורה וללוחות הברית שנתן לישראל במדבר סיני, "עלה בידם מאשור"¹³ כלומר הוא הכתב האשורי-יהודי שממשפחת הכתב האשורי.

8. וכן בתשובת הגאונים (הרכבי) סי' שנח וברבנו חננאל סנהדרין כב, א ובחידושי הר"ן סנהדרין כא, ב, וביד רמ"ה שם, וראה שו"ת מהר"ם אלשקר סי' עד.
9. שו"ת הרמב"ם מהדורת בלאו סי' רסח (מובא באגרות הרמב"ם של הר"י שילת בעמ' שצח).
10. סנהדרין כב, א.
11. פירוש המשניות לרמב"ם ידים ד: ה.
12. קרבן העדה ירושלמי מגילה א: ט ד"ה "בחרו להם".
13. הסברו של רבי לוי, ירושלמי מגילה א: ט; ירושלמי סוטה ז: ב. רק לאחר הסברו של רבי לוי לשם "אשורית" דן הירושלמי בשאלה: באיזה כתב ניתנה תורה לישראל? בעניין זה "אמר רבי לוי מאן דאמר רעץ [=כתב עברי קדום] ניתנה התורה עי"ן מעשה ניסים [=] האבן שבתוך האות לא היתה מחוברת לאבן שהקיף את האות והיתה תלויה באויר]. מאן דאמר אשורי ניתנה התורה סמ"ך מעשה ניסים". העובדה שרבי לוי מסביר את שתי הדעות עשוי להצביע על כך שהוא איננו מכריע ביניהן גם בהסברו לשם "אשורי".

את הרעיון הזה מבטא בעל תפארת ישראל על המשנה:

כתב אשורי היינו הכתב של ארץ אשור והוא המאושר שבכל מיני כתב... ולכן הוא הכתב שבלוחות, וגם בו ניתנה תורה לישראל¹⁴.

14. תפארת ישראל, ידים ד: ה. בחירת כתב אשורי בסיני עוד לפני גלות ישראל לארץ אשור מקבילה לבחירת ה' בסיני בלשון הארמית לשמש תרגום ללשון הקודש. ראה רש"י קידושין מט, א (ד"ה "הרי זה מחרף") הכותב שגם התרגום לארמית ניתן לישראל בסיני.

