

---

## רבי יוחנן, ריש לקיש, רב כהנא ותורת ארץ ישראל

---

### א. תיאור יצירתה ופירוקה של השותפות בין רבי יוחנן וריש לקיש

חז"ל מספרים איך נוצרה השותפות בין גדולי הרבנים בארץ ישראל, רבי יוחנן וריש לקיש, ואיך הסתיימה שותפות זו בפטירתו של ריש לקיש שנגרמה על ידי רבי יוחנן – ובעקבותיה נפטר גם רבי יוחנן עצמו:

אמר רבי יוחנן: אנא אשתיירי משפירי ירושלים... איני? והאמר מר: שופריה דרב כהנא מעין שופריה דרבי אבהו, שופריה דרבי אבהו מעין שופריה דיעקב אבינו, שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון. ואילו רבי יוחנן לא קא חשיב ליה! – שאני רבי יוחנן, דהדרת פנים לא הויה ליה. רבי יוחנן הוה אזיל ויטיב אשערי טבילה, אמר: כי סלקן בנות ישראל מטבילת מצוה לפגעו בי, כי היכי דלהוו להו בני שפירי כוותי, גמירי אורייתא כוותי. אמרו ליה רבנן: לא מסתפי מר מעינא בישא? אמר להו: אנא מזרעא דיוסף קאתינא, דלא שלטא ביה עינא בישא. דכתיב בן פרת יוסף בן פרת עלי עין (בראשית מט כב), ואמר רבי אבהו: אל תקרי עלי עין אלא עולי עין. רבי יוסי בר חנינא אמר, מהכא: וידגו לרב בקרב הארץ (בראשית מח טז), מה דגים שבים מים מכסים אותם, ואין העין שולטת בהן – אף זרעו של יוסף אין העין שולטת בהן. יומא חד הוה קא סחי רבי יוחנן בירדנא, חזייה ריש לקיש ושוור לירדנא אבתריה, אמר ליה: חילך לאורייתא! – אמר ליה: שופרך לנשי! – אמר ליה: אי דדרת בך – יהיבנא לך אחותי, דשפירא מינאי. קביל עליה. בעי למיהדר לאתויי מאניה – ולא מצי הדר. אקרייה ואתנייה, ושויה גברא רבא. יומא חד הוו מפלגי בי מדרשא: הסיף והסכין והפגיון והרומח ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה – משעת גמר מלאכתן, ומאימתי גמר מלאכתן? רבי יוחנן אומר: משיצרפם בכבשן, ריש לקיש אמר: משיצחצחן במים. – אמר ליה: לסטאה בלסטיותיה ידע! – אמר ליה: ומאי אהנת לי? התם רבי קרו לי, הכא רבי קרו לי. אמר ליה: אהנאי לך דאקריבנך תחת כנפי השכינה. חלש

דעתיה דרבי יוחנן, חלש ריש לקיש. אתאי אחתיה קא בכיא, אמרה ליה: עשה בשביל בני! אמר לה: עזבה יתמיך אני אחיה. – עשה בשביל אלמנותי! – אמר לה: ואלמנותיך עלי תבטחו. נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש, והוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא. אמרו רבנן: מאן ליזיל ליתביה לדעתיה – ניזיל רבי אלעזר בן פדת, דמחודיך שמעתתיה. אזל יתיב קמיה, כל מילתא דהוה אמר רבי יוחנן אמר ליה: תניא דמסייעא לך. אמר: את כבר לקישא? בר לקישא, כי הוה אמינא מילתא – הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא, ומפרקינא ליה עשרין וארבעה פרוקי, וממילא רווחא שמעתא. ואת אמרת תניא דמסייע לך, אטו לא ידענא דשפיר קאמינא? הוה קא אזיל וקרע מאניה, וקא בכי ואמר: היכא את בר לקישא, היכא את בר לקישא, והוה קא צוח עד דשף דעתיה [מיניה]. בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה.

[תרגום:

רבי יוחנן אמר: אני לבדי נשארתי מהאנשים היפים של ירושלים... האם אכן כך? והרי למדנו שיופיו של רב כהנא היה כעין יופיו של רבי אבהו; יופיו של רבי אבהו היה כעין יופיו של אדם הראשון – ורבי יוחנן לא מוזכר (ברשימה זו של אנשים יפים)? רבי יוחנן לא מוזכר משום שבשונה מהאחרים לא הייתה לו הדרת פנים (זקן – רש"י).

רבי יוחנן היה הולך ויושב על יד שערי המקווה שבו טבלו נשים להיטהר. הוא הסביר שהטעם למנהגו היה "כדי שנשים העולות מטבילת מצווה יראו אותי ביציאתן מהמקווה ועל ידי כך תיחרט דמותי בזיכרוןן ויהיו להן בנים יפים כמוני ולומדי תורה כמוני". אמרו רבנן לרבי יוחנן: "האם אינך חושש מעין הרע?" השיב להם רבי יוחנן: "אני בא מזרעו של יוסף שאין שולטת בו עין הרע". כמו שכתוב: "בן פרת יוסף בן פרת עלי עין" (בראשית מט כב) ואמר רבי אבהו: אל תקרא את הפסוק "עלי עין" אלא "עולי עין" – עולים מעל לעין הרע. רבי יוסי בר חנינא אמר שלומדים שעין הרע איננה שולטת בבני יוסף מפסוק זה: "וידגו לרב בקרב הארץ" (בראשית מח טז) בדומה לדגים שבים המוגנים על ידי המים המכסים אותם כך גם זרעו של יוסף אין העין שולטת בהם.

יום אחד היה רבי יוחנן שוחה בירדן. ריש לקיש שהיה אז ליסטים ראה אותו וקפץ לירדן אחריו. אמר לו רבי יוחנן: "כוחך הגדול ראוי שיוקדש לתורה". השיב לו ריש לקיש: "היופי שלך ראוי לנשים". אמר לו רבי יוחנן: "אם תשוב

מדרכך אתן לך את אחותי – שהיא יפה ממני – לאשה". ריש לקיש קיבל את ההצעה לחזור בתשובה. ביקש לקפוץ חזרה ליבשה להביא את בגדיו ולא הצליח.

רבי יוחנן לימד את ריש לקיש תורה ומשנה ועשאהו אדם גדול. יום אחד נחלקו הדעות בבית המדרש: הסייף והסכין והפגיון והרומח ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה? – משעת גמר מלאכתן. ומאימתי גמר מלאכתן? רבי יוחנן אומר: משיצרפם בכבשן, ריש לקיש אומר: משיצחצחם במים. רבי יוחנן אומר לריש לקיש: "ליסטים הוא בקי באומנות של ליסטים". אומר לו ריש לקיש: "אם כן? מה הועלת לי? כשהייתי ליסטים היו קוראים לי 'רבי' (כלומר אדם גדול), וגם עכשיו שאני לומד תורה קוראים לי 'רבי'?" השיב לו רבי יוחנן: "הועלתי לך בכך שקירבתי אותך תחת כנפי השכינה".

רבי יוחנן הצטער (מדברי ריש לקיש) וריש לקיש חלה (מצערו של רבי יוחנן). אחותו של רבי יוחנן הנשואה לריש לקיש באה אל רבי יוחנן אחיה ובכתה והתחננה לפניו על חיי בעלה ריש לקיש. היא אמרה לו: "עשה בשביל בני". רבי יוחנן השיב לה בצטטו פסוק מירמיהו (מט יא): "עזבה יתמיך אני אחייה". שוב פנתה אליו: "עשה בשביל אלמנותי (כדי שלא אתאלמן)". השיב לה מאותו פסוק: "ואלמנותיך עלי תבטחו". מת רבי שמעון בן לקיש ורבי יוחנן הצטער מאד על חסרונו. אמרו חכמים: "מי ילך ליישב את דעתו? – שילך רבי אלעזר בן פדת שהלכותיו מסודרות ומנומקות" הלך וישב לפני רבי יוחנן. על כל דבר שאמר רבי יוחנן הביא רבי אלעזר בן פדת ראייה מבריייתא. אמר לו רבי יוחנן: "האם מדמה אתה את עצמך לבן לקיש? בן לקיש על כל דבר שאמרתי היה מקשה עשרים וארבע קושיות והייתי משיב לו עליהן עשרים וארבע תשובות ומתוך כך היה העניין מתברר, ואתה תמיד מביא הוכחה לדברי מבריייתות? האם אינני יודע בעצמי שמה שאני אומר הוא נכון?"

היה רבי יוחנן הולך וקורע את בגדיו ואומר: "איפה אתה בן לקיש? איפה אתה בן לקיש?" והיה צועק עד שנשתטה. בקשו חכמים עליו רחמים ונפטרו.

רב הנסתר על הנגלה באגדה זו – נציין כאן רק מעט מהקשיים: לא ברור מדוע מביאה הסוגיה את תיאורו הפיזי של רבי יוחנן כאדם יפה במיוחד אך חסר זקן, איזו חשיבות יש לכך? איזו חשיבות יש למקום המפגש בין רבי יוחנן לריש לקיש – בנהר הירדן? מדוע לפרק שותפות פורה שהביאה ברכה לתורה ולעם על רקע מה שנראה על פניו כזוטות? מוטיב המים חוזר לאורך התיאור – המים שמגינים על הדגים מפני עין הרע,

הקשיים בקריאה  
פשטנית של  
האגדה ובראשם  
קפדנותו  
הקטלנית של רבי  
יוחנן

מי הירדן שבהם שוחים יחד רבי יוחנן וריש לקיש, המחלוקת סביב תפקיד המים ביצירת סכינים וחרבות – מה משמעות הדבר?

קשה מכל אלה בקריאה פשוטנית של האגדה היא האכזריות שמייחסת האגדה לרבי יוחנן שגרם בקפדנות בלתי מתפשרת לפטירתו של תלמיד וחבר, ודחה ללא רחם את תחינותיה של אחותו למענו. אכזריות זו מלווה גם באיראיית הנולד. איך לא חזה את סוף הסיפור – שיתאבל על חסרונו של ריש לקיש?

ריש לקיש איננו היחיד שלפי האגדה כשהיא מובנת כפשוטה "הומת" על ידי קפדנותו של רבי יוחנן. למותו של ריש לקיש<sup>1</sup> קדם מותו של רב כהנא שעלה מבבל ובשמעו את השיעור של רבי יוחנן הקשה עליו קושיות שרבי יוחנן לא ידע להשיב עליהן: "סבר אחוך קמחיין ביה חלש דעתיה ונח נפשיה" [תרגום: חשב רבי יוחנן שרב כהנא צוחק עליו. הצטער רבי יוחנן ונפטר רב כהנא]<sup>2</sup>. באותו סיפור כשנודע לרבי יוחנן שלא צחק עליו רב כהנא, שרק נדמה לו שצחק משום ש"נקרעה שפתו על ידי מכה"<sup>3</sup> השיב רבי יוחנן את רב כהנא לחיים.

גדולי תורה רבים חלקו בלהט על עמיתיהם וגיננו את דעותיהם<sup>4</sup>. הקפדתם לא גרמה למותם. איך לא הציל הקדוש־ברוך־הוא את רבי יוחנן מהתוצאות הקטלניות של קפדנותו? זאת ועוד: מדוע, לאחר שהצטער על אבדן ריש לקיש, לא החיה אותו רבי יוחנן כפי שהחיה את רב כהנא לפניו?

יש לאגדה זו – שעל פי פשטה היא "רחוקה מן השכל"<sup>5</sup> – רובד עמוק יותר; מי שמעיין בה "עיון פנימי" יגלה בה יסודות שיש בהם להסביר מדוע לא הצליחה תורת ארץ ישראל להשתקם ולחזור לגדולתה הראשונה בדורם של רבי יוחנן וריש לקיש למרות מאמציהם לחזקה ולהרחיבה. כישלונם, גם אם לא לווה במותם הגופני (מותו של החלום שהוא משאת חיים אכן עלול לגרור אחריו גם מוות במובן הפשוט) היה קשה אף יותר מהמוות הטבעי הפוקד כל חי בעתו. אמנם תורת רב כהנא ה"בבלאה"<sup>6</sup> – תורת חוץ לארץ – היא חסרה לעומת תורת ארץ ישראל. אך כשהארץ חרבה, קיומה

1. באגדה זו רב כהנא מדבר עם ריש לקיש שמודיע לרבי יוחנן על כואו.
2. בבא קמא קיז, א.
3. רש"י בבא קמא שם ד"ה פריטא שפתייה.
4. ראה בבא מציעא לו, ב, שבת קכ, ב ועוד. ראה להלן הערה 122 דברי הרמח"ל.
5. כלשון הקדמת הרמב"ם למשנה פרק ה, מהדורת ר"י שילת עמ' נב.
6. בבא קמא שם.

של תורת בבל אין בו זלזול בתורת ארץ ישראל אלא הכרה במציאות הקשה של גלות והשלכותיה.

### ב. תורה בזכות ראיית אצבעו של רבי יהודה הנשיא דרך כפפה

רבי יוחנן וריש לקיש העידו על עצמם שהשיגו את תורתם רק בזכות שראו את אצבעו של רבי יהודה הנשיא דרך הכפפה שנהג לעטות.

רבי יוחנן ורבי שמעון בר לקיש תריהון אמרין אנן לא זכינן לאורייתא אלא בגין דחמינן אצבעתיה דרבי מן גולגיקין דידיה<sup>7</sup>.  
[תרגום:]

רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש שניהם אומרים: אנו לא זכינו לתורה אלא משום שראינו את אצבעו של רבי מן בית היד שלו (גולגיקין=בית יד – פני משה וקרבת העדה)]

רבי יהודה הנשיא הקפיד לעטות כפפה על אצבעותיו כדי שלא תיטמאנה במגע ישיר עם גופו מתחת לאבנטו, הוי אומר עם הצד השפל של העולם הזה<sup>8</sup>. מנהג זה ייחד את רבי יהודה הנשיא בין שאר החכמים, וביטא את העובדה שאף מעשיו בעולם הגשמי היו קדושים ונבדלים<sup>9</sup>. ביום פטירתו הצהיר רבי שהוא הקדיש את "עשר אצבעותיו" ליגיעת התורה ולא נהנה מן העולם אפילו באצבעו הקטנה<sup>10</sup>. אמנם אדם יגע "בתורה" (להבדיל מ"במצוות") בעיון שכלי ולא באצבעות, אך לימוד התורה ראוי להיות מכוון

7. ירושלמי ביצה ה: ב. רבי יהודה הנשיא עצמו זכה לתורתו, לפי עדותו שלו, רק מפני שזכה לראות את גב ראשו של רבי מאיר בעמדו מאחוריו. "לא זכית אנא לאורייתא אלא בגין דחמי קדליה דרבי מאיר מן אחוריו" (ירושלמי שם). בדומה להתגלות האלוהית שלה זכה משה רבנו – "וראית את אחוריי" (שמות לג כג), לא זכה רבי יהודה הנשיא להשיג את דעתו של רבי מאיר כפי שרבי מאיר עצמו הבין אותה אלא את הסתעפויותיה הרעיוניות הנמשכות מדעתו והמתדמות, כל אחת בדבר מה – אליה. ראה במאמר: "מעשה דברוריה" ויציאתה של תורה שבעל פה לגלות.

8. פני משה, ירושלמי ביצה שם ד"ה אצבעתיה דרבי מן גולגיקין דידיה: "מן הבית יד שהיה תמיד על ידיה דרבי וזהו אמרם למה נקרא רבנו הקדוש? שמעולם לא הניח ידו מטיבורו ולמטה. וכי האיך אפשר זה? אלא שהיה תמיד מכוסה בבית ידו". ראה שבת קיח, ב שם מבואר שרבי "לא הכניס ידו תחת אבנטו".

9. מהר"ל נתיבות עולם ח"ב נתיב הפרישות פרק ב. השווה לדברי הרב קוק על ייחודה של תורת ארץ ישראל: "יש הבדל בין אורא דארץ ישראל שיכולה רוח הקודש להשפיע גם על תוכן ההלכות, ובחוצץ לארץ רוח הקודש מתפשטת בגלוי רק על האגדות, וההלכות נידונות רק על פי השכל האנושי" (אורות התורה יג: א).

לקיום המצוות למעשה<sup>11</sup>, ולכן שלמותו של הלימוד היא כשהאדם קולט את התורה ברצונו והיא מחלחלת אל האצבעות ומעשיהן. העשייה "באצבע" להבדיל מעשייה "ביד" מדגישה את המגע הישיר של העושה עם הפעולה: "מעשה ידיו יכול ללמוד גם הנעשה בפקודתו על ידי עושי רצונו... אבל מעשה אצבעותיו, פורט מה שעשה בעצמו"<sup>12</sup>. לכן "הדבר ההוא בעצמו אשר נאמר עליו שנעשה בדיבור, נאמר עליו מעשה אצבע... דומה לאמרו בחפץ אלוהים, כלומר ברצונו וחפצו"<sup>13</sup> ללא כל אמצעי. בלימוד התורה שלו איחד רבי יהודה הנשיא את כל המידות הטובות הפרטיות<sup>14</sup> – כל אצבע ואצבע – לביטוי ישיר של הרצון האלוהי האחד שהניע את כל מעשיו<sup>15</sup>.

משמעות הצהרתו של רבי יהודה הנשיא שעמל בתורה בעשר אצבעותיו היא שהשקיע בתורה את כל רצונו, השקעה שהתבטאה בכל מידות נפשו, לא רק בצד המופשט של התורה אלא עד לרמת החיים המעשיים שבהם המעשים "מדברים" ומצביעים באצבע על אמיתות שברמה מופשטת יותר מתבטאות בתיאור שכלי ובאמצעות דיבור<sup>16</sup>.

רבי יוחנן וריש לקיש השיגו את האמת האלוהית, את רעיון הקודש המופשט שבשורש תורת רבי יהודה הנשיא, מתוך התבוננות בפעולתה של אמת זו בעולם המעשה. אמנם בהנהגתה את מהלכי החיים, חכמתו זו של רבי יהודה הנשיא פועלת דרך מעטה וכיסוי; החכמה המופשטת מתלבשת בהנהגה מעשית המאפשרת לחכמה זו לפעול בעולם המעשה. אך רבי יוחנן וריש לקיש הצליחו לחוש באצבעות עצמן – ברצון ובחכמה המופשטים של תורתו של רבי יהודה הנשיא בקדושתה העצמית – דרך הצפייה בפעולתן של האצבעות בתוך הכפפה המלבישה אותן בהנהגת העולם החומרי. לסוג זה של השגה יש יתרון, בכך שהוא מקרב את המשג לאידיאל מורם שלא ניתן היה להשיגו ישירות, בהתבוננות שכלית ברעיון האלוהי:

השגת אמת מופשטת באמצעות דבקות בחיי המעשה המונהגים על ידי אמת זו

11. ראה פרי צדיק פרשת תולדות אות ד ופרשת ויקרא אות ה.
12. מלבי"ם ישעיהו ב ח ד"ה למעשה ידיו אשר עשו אצבעותיו.
13. מורה נבוכים א: סו.
14. של"ה שער האותיות אות הקו"ף קדושת אכילה (א).
15. של"ה תולדות אדם השער הגדול אות שה.
16. ראה מנחות כט, א: "שלושה דברים היו קשין לו למשה עד שהראה לו הקדוש-ברוך-הוא באצבעו". ראה רבי צדוק הכהן מלובלין, צדקת הצדיק אות רנב עמ' 172: "מורה באצבע היינו כשיוצא לגמר המעשה".

אי אפשר לשום נברא אפילו מהעליונים להשיג כי אם איזו הארה מאור ה' ולכן נקרא בשם "זיו השכינה"<sup>17</sup> אבל הקדוש־ברוך־הוא בכבודו ובעצמו לית מחשבה תפיסא ביה כלל כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצוותיה... ואף שהתורה נתלבשה בדברים תחתונים גשמיים הרי זה כמחבק את המלך דרך מלבושים שאין הפרש במעלת התקרבותו ודביקותו במלך בין מחבקו כשהוא לבוש לבוש אחד בין שהוא לבוש כמה לבושים מאחר שגוף המלך בתוכם<sup>18</sup>.

לנפש שלמה, מה ששיג האור האלוהי בעת עשיית המצווה, הוא בעצמו יקר מכל חיי העולם הבא<sup>19</sup>.

השגת הקודש המתלבש בהנהגת החיים המעשיים מאפשרת חיבור האדם באמצעות חייו לא רק עם "איזו הארה" אלא עם כבוד ה' בכללותו וברום מדרגתו הנעלה מהשגה שכלית מבררת. חיי קודש המונהגים על ידי הרצון האלוהי מפגישים אותו בכל מעשיו עם כבוד ה' אשר בשורשם.

ההבחנה בין המשורר לבין הבקי בטכניקות השירה: משלו של החכם בספר הכחורי

לעומת זאת, הדיבוק בחכמת הקודש דרך בירור וניתוח שכליים איננו "חיבוק" של השלם כיחידה אחת אלא בחינת האמת מרחוק. ההבדל בין מי ששיג את הקודש בחיים עצמם לבין מי שמנתח אותו מתואר בספר הכוזרי<sup>20</sup> כהבדל בין המשורר לבין מומחה הבקי בטכניקות של השירה. האחרון שואף להשיג בלימודיו את מה שיודע הראשון בטבע חייו. הניתוח השכלי מביא להתפלגותו של האור להארות מחולקות היורדות ממדרגתן המקורית להתאים את עצמן ליכולת ההכלה המוגבלת של שכל האדם; בהבחנה שבין הארה להארה ובשילובן לאחר מכן במבנה אחד מסיק האדם מרחוק, מהפרט אל הכלל, את טבעו של הכלל שממנו יצאו כולן.

הבחנה זו – בין התלבשות האידיאל הכללי העליון בעולם המעשי לבין השתלשלות האידיאל מרום מדרגתו עד להופעתו כרעיון המתאים להבנה שכלית ארצית – עומדת ביסוד פירושו של בעל התניא לקביעת חז"ל<sup>21</sup> שלא הייתה שכינה בכית שני. אמנם בשתי התקופות, גם של בית ראשון וגם של בית שני, הכוח המחיה את ההנהגה המעשית היה הרעיון האלוהי שהתלבש בה. אך בתקופת בית ראשון העולם הזה

הן בבית ראשון והן בבית שני התלבש הקודש בחיים

17. ברכות יז, א; רמב"ם הלכות תשובה ח: ב.

18. ספר תניא לקוטי אמרים ד.

19. משך חכמה דברים ו, ג.

20. ה: טז.

21. יומא כא, ב

הונהג על ידי אידיאל עליון שלא ירד ממדרגתו בטרם התלבש בעולם הגשמי; בתקופת בית שני בהנהגת העולם הזה התלבש לא האידיאל בעצמו אלא רעיון ארצי ומצומצם יותר – קרוב יותר להשגת השכל האנושי – שהשתלשל מהאידיאל העליון:

והנה כשהיה בית ראשון קיים שָבו היה הארון והלוחות בבית קודש הקודשים, היתה השכינה... שהיא בחינת גילוי אור אין סוף ב"ה שורה שם ומלובשת בעשרת הדברות ביתר שאת ויתר עז בגילוי רב ועצום... כי עשרת הדברות הן כללות התורה כולה דנפקא מגו חכמה עילאה [=היוצאת מתוך חכמה עליונה] דלעילא לעילא מעלמא דאתגליא [=שמעל ומעבר לעולם הגלוי] וכדי לחקקן בלוחות אבנים גשמיים לא ירדה ממדרגה למדרגה כדרך השתלשלות העולמות עד עזה"ז הגשמי<sup>22</sup>... ובבית שני שלא היה בו הארון והלוחות אמרו חז"ל שלא היתה שכינה שורה בו – פירושו מדרגת שכינה שהיתה שורה בבית ראשון שלא כדרך השתלשלות העולמות, אלא בבית שני היתה שורה כדרך השתלשלות והתלבשות<sup>23</sup>.

רבי יוחנן, שראה את אצבעו של רבי יהודה הנשיא דרך הכפפה שהלבישה אותה, היה מחובר לאידיאל המופשט שבשורש תורתו של רבי יהודה הנשיא, באמצעות מלבושו החיצוני של אותו האידיאל בקדושת החיים הארציים. חיבורו בדרך זו היה לאידיאל עצמו ולא רק להשתלשלותו של האידיאל לאחר שיעבור צמצום נוסף בעברו מרבי יהודה הנשיא אליו. דרך השגה זו של רבי יוחנן המיוסדת על התאמת העטיפה החיצונית, הארצית והמעשית, לאידיאל הפנימי המחיה אותה, קיבלה ביטוי במנהגו ללכת ולשבת ליד שערי המקווה כדי שנשים היוצאות מטבילת מצווה תבטנה ביופיו וייוולדו להן בנים יפים שילמדו תורה כמותו. רצונו היה להשפיע להן ברכה כפולה: שהיופי החיצוני של תינוקות אלה ישקף את התורה שתאפיין את פנימיותם<sup>24</sup>, בדומה לו, ובדומה ליוסף הצדיק שאליו הוא התייחס – "אנא מזרעא דיוסף קאתינא"<sup>25</sup> – שהיה "יפה תואר ויפה מראה" (בראשית טו ו) והשפיע ברכה לכל אחיו.

רבי יוחנן יושב  
בשערי המקווה  
כדי להשפיע  
ברכה כפולה:  
יופי פנימי  
המלובש ביופי  
חיצוני

22. ראה מורה נבוכים א: טו. הכתב על הלוחות היה נס מתמשך.

23. תניא לקוטי אמרים נג. השווה לדברי הרב קוק, אורות, "למהלך האידיאות בישראל" עמ' קיב: "חשכת חורבן בית ראשון וסילוק השכינה העליונה, האידיאה האלוהית, מהתגלות בהווה באוצר החיים של האומה, היא שגרמה... לפרט מה שגנוז ובלוע בזיו אורו של הכלל כולו".

24. ראה עולת ראה ח"א ענייני תפילה עמ' כג: "הנוי האמיתי הוא השלמת ציור המדמה כפי השורה השכלית".

25. בבא מציעא פד, א.



המים הסובבים  
את הדגים מכל  
צד מגינים  
עליהם; כך  
הקדושה שבחיים  
מגינה על בני  
יוסף מעין הרע

אמרו ליה רבנן: לא מסתפי מר מעינא בישא? [=אינך חושש מעין הרע?] אמר להו: אנא מזרעא דיוסף קאתינא, דלא שלטא ביה עינא בישא [=אני בא מזרעו של יוסף שאין שולטת בו עין הרע]. דכתיב: בן פורת יוסף בן פורת עלי עין (בראשית מט כב), ואמר רבי אבהו: אל תקרי עלי עין אלא עולי עין [=מסולקין מן העין, שאינה שולטת בהן – רש"י]. רבי יוסי בר חנינא אמר, מהכא: וידגו לרב בקרב הארץ (בראשית מח טז), מה דגים שבים מים מכסים אותם, ואין העין שולטת בהן – אף זרעו של יוסף אין העין שולטת בהן<sup>26</sup>.

יוסף הצדיק היה מורם מכל השפעה מזיקה גם במצרים, כשסביבו שלטה תרבות יצרית – בהמית ואלילית. בדומה לשלושת האבות, זהותו דבקה בקודש הרחק מעבר ליכולתן של השפעות חברתיות, ובהן גם עין הרע, לפגוע בדבקות זו. רבי אבהו מסביר שמסיבה דומה היה רבי יוחנן – מצאצאיו של יוסף – חסין מעין הרע. גם רבי יוחנן דבק באידיאל נשגב שלא ירד מרום דרגתו.

אך אין די בהסבר זה כדי לענות על השאלה מדוע נקט רבי יוחנן בלשון "אנא מזרעא דיוסף קאתינא" ולא "אנא מיוסף קאתינא"<sup>27</sup>.

רבי יוסי בר חנינא משלים את דברי רבי אבהו תוך ציטוט מברכת יעקב לבני יוסף – אפרים ומנשה. הוא בירך אותם שבדומה לדגים הנושמים את המים המכסים אותם ומחיים אותם, גם בני יוסף ישאבו חיים מסביבתם, מחיבור לאידיאל העליון המתלבש בהנהגת חיי הקדושה הסובבים אותם. כמי שבא מ"זרעא דיוסף" רבי יוחנן מתחבר לאותו אידיאל קודש שבו דבק יוסף שהוא "עלי עין", לא באופן ישיר כיוסף עצמו אלא כאחד מבני יוסף – באמצעות חיי הקדושה האופפים אותו מכל צד וחוצצים בינו לבין כוח המשחית של עין הרע.

רבי אבהו ורבי יוסי בר חנינא מבטאים בהסברים השונים שלהם שני היבטים של יוסף:

(א) יוסף כ"עלי עין" המורם משאר השבטים, "ראש" השבטים שאיננו נמנה ביניהם בגופו של עם ישראל; תפקידו הוא להעביר מלמעלה את שפע הקודש משלושת האבות אל דורות הבנים, כלומר אל הופעת האומה בהיסטוריה<sup>28</sup>.

26. בבא מציעא פד, א.

27. השווה לשבת נו, א: "אמר רב: רבי דאתי מדוד" (ולא מזרעא דדוד).

28. בראשית רבה ק: ט: "א"ר שמלאי אתם הגוף ואני הראש, 'תבואתה לראש יוסף'. ראה שפת אמת ראש השנה תר"ס: "מדרגת יוסף למעלה ממדרגת השבטים... 'תהיינה לראש יוסף' ושם

(ב) יוסף המיוצג בין השבטים, בהמשך ההיסטורי של עם ישראל, על ידי שבטי אפרים ומנשה ש"ידגו לרוב בקרב הארץ" – אפרים ומנשה שהם במרכז רשימת השבטים, שם תפקידו של יוסף הוא "לב" האומה כשב"ראש" שלה עומד שבט יהודה<sup>29</sup>.

השפעת החיים מלמעלה – מהאבות אל השבטים – נתפסת ככזו ממבט המקיף גם את ההופעה הלאומית וגם את יסודה האוניברסלי. בתוך ההופעה הלאומית היא מתבטאת כ"לב", המפיץ חיים לאיברי הגוף ומאפשר לאומה את קיומה הבסיסי<sup>30</sup>.

רבי יוחנן, כמי שבא מזרעו של יוסף, מחובר לאידיאל העליון של הקודש המתלבש בסביבתו, כדג שהמים המחיים אותו מכסים אותו מכל צד. חז"ל מספרים שהמים שבהם היה שוחה רבי יוחנן היו מי נהר הירדן<sup>31</sup>, מים שמהם נודע לעולם "שאינן אלוהים בכל הארץ כי אם בישראל" (מלכים ב' ה טו). במים אלה, התוחמים את גבול הארץ שהאוויר שלה מְחַפֵּים, שבה קדושת השכינה<sup>32</sup>, הקים יהושע שתיים עשרה אבנים שעליהן כתובה התורה שקיבלו ישראל במדבר; במקביל, תלמיד חכם העולה מבבל היה פוגש במימי הירדן, מיד בכניסתו לארץ, את תורת ארץ ישראל<sup>33</sup>, את חכמי התורה של ארץ ישראל. רבי יוחנן צירף אליו אל מימי הירדן את ריש לקיש בשעה שהחזירו ללימוד התורה<sup>34</sup> ומשם הטיח ריש לקיש את תוכחתו בתלמידי החכמים בעת הגעתם מבבל על כך שלא עלו ארצה מיד עם שיבת ציון<sup>35</sup>.

המים הטובים  
את רבי יוחנן היו  
מי הירדן שבהם  
שחה

## ג. רבי יוחנן ותורת ארץ ישראל

הרב קוק, בכותבו על ההבדל בין תורת ארץ ישראל לבין תורת חוץ לארץ, מתאר את תרון תורת ארץ ישראל במונחים המתאימים לדרכו של רבי יוחנן בתורה, שהתחבר

דרך הלימוד  
בארץ ישראל היא  
מהכלל אל  
הפרטים

משמואל ויגש תרע"ז רצו, ב: "יוסף הוא הראש לאחיו שהם בבחינת גוף בערך יוסף, שהרי הם בחינת לב".

29. וז"ל המהר"ל בנצח ישראל פרק לז: "מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב (ר' שופטים א ב) 'יהודה יעלה בראש'. ויוסף תמיד הוא באמצע, כנגד הלב. [שכן] תמצא בנשיאים, נשיא אפרים באמצע, דומה ללב שהוא באמצע האדם. וידוע כי הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלוקית יותר מן הלב".

30. ראה אגרות הראיה ח"ד א'רע"ז.

31. בבא מציעא שם. ראה של"ה תורה אור פרשת ואתחנן אות ב.

32. שו"ת תשב"ץ ח"ג סי' ר.

33. יהושע ד ט; סוטה לה, ב.

34. בבא מציעא שם.

35. יומא ט, ב.

לחכמת הקודש המתלבשת בהנהגת החיים, המכסים אותו מכל צד ומחיים אותו כדג במים:

השכל הכללי, המואר בקדושה פנימית, מאוירא דארץ ישראל, הוא מקיף ועומד למעלה מכל הגבלות עניינים. הוא משקיף בסקירה כוללת, ומנושאה באור חכמת אמת<sup>36</sup>.

בארץ ישראל הכללית והרום נתפסים בחוש ומושרשים באדמה:

האור העליון והתקווה הכללית, המוחשת לעין ומושרשת בכל שעל וצעד של אדמת קודש, של ארץ חיים וגיא חזיון, היא נראית ומתגלה רק במקומה בארץ ישראל<sup>37</sup>.

ייחוד זה של ארץ ישראל – החיבור עם השלם ומתוכו הקשר עם הפרטים – מוליד דרך לימוד ייחודית המתאימה לה:

אנו צריכים להתרומם לאותה המדרגה של הבנת הכללים וכללי הכללים, והפרטים בהצעותיהם יהיו נסמכים עימם. זאת היא המידה המיוחדת של תורת ארץ ישראל ובוזה היא מחולקת משל חו"ל... רק בארץ ישראל מוכנים הם תלמידי חכמים... לבא אל עמקי תורה מלמעלה למטה, מן הכללים אל הפרטים<sup>38</sup>.

לימוד "מן הכללים אל הפרטים" המאפיין את תורת ארץ ישראל מגלה את הסתעפות האמת הכללית בפרטים השונים. אך בירור ההסתעפויות זו מול זו ומול הכלל גם מעמיק ומלטש את הבנתה של האמת הכללית. "אמר עולא: הרואה את ריש לקיש בבית המדרש כאילו עוקר הרים וטוחנן זה בזה!"<sup>39</sup> רבי יוחנן, אף שלא היה לו ספק באמיתת הוראותיו, היה זקוק לקושיות שהעלה ריש לקיש כנגד הוראות אלו ממקורות שונים. קושיות אלו חייבו את רבי יוחנן ליישב – על ידי הבהרתה מכל צדדיה<sup>40</sup> – את הוראת האמת הכללית עם המקורות שהעלה ריש לקיש.

36. אורות התורה יג: ו, עמ' לח.

37. שם אות ז, עמ' לט.

38. שם אות ו.

39. סנהדרין כד, א.

40. המספר עשרים וארבע מצביע על לימוד השלם של התורה המקיף את כל הגדרותיה גם מבחוץ בלימוד המעשי וגם מבפנים בלימוד הרעיוני (ראה מהר"ל באר הגולה באר השישי פרק ח ד"ה אבל המאמר, הכותב ששנים עשר קווים, "אלכסונים", מתארים קוביה: ארבעה את השטח

גם בלימוד מהכלל אל הפרטים מעמיתים את הכלל עם הפרטים כדי להבהירו ובכך להבהיר את מקומם בתוכו

רבי אלעזר בן פדת, דמחדדין שמעתתיה אזל יתיב קמיה, כל מילתא דהוה אמר רבי יוחנן אמר ליה: תניא דמסייעא לך. אמר: את כבר לקישא? בר לקישא, כי הוה אמינא מילתא – הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא, ומפרקינא ליה עשרין וארבעה פרוקי, וממילא רווחא שמעתא. ואת אמרת תניא דמסייע לך. אטו לא ידענא דשפיר קאמינא?<sup>41</sup>

רבי אלעזר בן פדת, שהלכותיו מסודרות ומנומקות, הלך וישב לפני רבי יוחנן. על כל דבר שאמר רבי יוחנן הביא רבי אלעזר בן פדת ראייה מבריייתא. אמר לו רבי יוחנן: "האם מדמה אתה את עצמך לבן לקיש? בן לקיש על כל דבר שאמרתי היה מקשה עשרים וארבע קושיות והייתי משיב לו עליהן עשרים וארבע תשובות ומתוך כך היה העניין מתברר, ואתה תמיד מביא הוכחה לדברי מבריייתות? האם אינני יודע בעצמי שמה שאני אומר הוא נכון?"

#### ד. לימוד "מן הכללים אל הפרטים" מחייב את הפרטים להיבחן בפני עצמם

האם לבירור הפרטים יש ערך בפני עצמו, או שמא ערכו נמדד רק בתרומתו להבנת הכלל? ברמה ה"אישית": האם נמדדת חשיבות עמלו של ריש לקיש בתורה רק בהשפעה שהייתה לו על הסבר השלכות שונות של תורתו של רבי יוחנן? או שמא היה לעמלו בתורה ערך בפני עצמו שהוסיף לתורתו של רבי יוחנן? התשובה לשאלה זו מורכבת:

"דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד"

הפרטים... אין להם עמדה עצמית... ומקלטם המציאותי מוכרח להיות לשוב אל הכלל... כל הגילוי של הפרט איננו בא כי אם כדי להסביר איזה תוכן של הבלטה ללבישת הצורה אשר לעושר הגדול של הכלל... הוא נתגלה רק כדי לגוון על ידו איזה ציור תכונתי מוגבל להופעה גלויה של העושר הפנימי שצפון בכלל<sup>42</sup>.

אמנם עליהם "לשוב אל הכלל", אך כדי שיגלו את "העושר הצפון בכלל" חייבים הפרטים להופיע ולהיבחן בפני עצמם, לצאת מן הכלל ללמד על הכלל כולו<sup>43</sup>. כשבעת בירור הפרטים, הכלל כשלמות אחת כבר ידוע בוודאות מטבעיות החיים של הלומדים, בחינת הפרטים בנפרד מן הכלל יוצרת בהכרח מתח. כדי למלא את חובתם

העליון, ארבעה את השטח התחתון וארבעה אנכיים). רבי עקיבא למד תורה עשרים וארבע שנים. רבי שמעון בר יוחאי למד שנים עשרה שנים ולאחר מכן עוד שנים עשר חודשים.

41. בבא מציעא פד, א.

42. עולת ראייה ח"א עמ' קפא "כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט".

43. ספרא, ברייתא דרבי ישמעאל פרשה א.

כלל – שהיא להבהיר את הכלל, על הפרטים ליצור לעצמם זהות עצמאית המפרידה בינם לבין הכלל המחייב אותם. אם נחזור לדוגמה של ספר הכוזרי – המשורר יצטרך להרחיק את עצמו, לפחות במקצת, מהרגשת השירה הטבעית הזורמת בו כדי לבחון אחד לאחד את פרטי הטכניקות של השירה. אמנם מבחינה אובייקטיבית ומנקודת מבטו של מי שמחובר לכלל השלם, הפרטים כלולים בכלל, אך תפקידו בתוך הכלל של "הטוחן הרים זה בזה" מחייב אותו לחדד את כלי הביקורת<sup>44</sup> שלו מול הכלל. באופן פרדוקסאלי דווקא מחויבותו לכלל היא המחייבת אותו לאמץ ריחוק סובייקטיבי<sup>45</sup> ממנו כדי לפרק אותו למרכיביו, ובארץ ישראל – גם לחוש בכוח החיים של כל אחד מהם בנפרד.

יומא חד הוּוּ מפלגי בי מדרשא: הסייף והסכין והפגיון והרומח ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה? משעת גמר מלאכתן. ומאימתי גמר מלאכתן? רבי יוחנן אמר: משיצרפם בכבשן, ריש לקיש אמר: משיצחצחן במים. – אמר ליה: לסטאה בלסטיותיה ידע! – אמר ליה: ומאי אהנת לי? התם רבי קרו לי, הכא רבי קרו לי. אמר ליה: אהנאי לך דאקריביןך תחת כנפי השכינה<sup>46</sup>.

למחלוקת שפירקה את השותפות בין רבי יוחנן לריש לקיש לא הייתה נפקות הלכתית

ברמת הפשט, המחלוקת בין רבי יוחנן לבין ריש לקיש היא מחלוקת פרשנית ולא הלכתית. הם נחלקו בפירושה של ברייתא שלא נפסקה להלכה<sup>47</sup>. ברייתא זו חולקת על משנה מפורשת במסכת כלים<sup>48</sup> שבעקבותיה פוסק הרמב"ם שכלי מתכת "אינו מקבל טומאה עד שיתקננו ויפהו ולא תישאר בו מלאכה כלל. כיצד? הסייף אינו מקבל טומאה עד שישופנו, והסכין עד שישחיזנה"<sup>49</sup>.

על פי האגדה, מחלוקת זו הביאה לפטירתו של ריש לקיש, ובעקבותיה גם לפטירתו של רבי יוחנן, משום שהיא מבטאת את נקודות המבט השונות של רבי יוחנן ושל ריש לקיש על תפקידו של מי שמתוך מחויבותו לאמת הכללית – שאותה הוא רואה כשהיא מלובשת בחיים (ריש לקיש ראה יחד עם רבי יוחנן את אצבעו של רבי יהודה הנשיא בתוך הכפפה שלו) – נדרש לאתגר אותה מול הסתעפויותיה הפרטיות.

44. אורות הקודש ח"א חכמת הקודש פרק לב "התכונה הכללית והפרטית", עמ' מז-מח.

45. ראה אורות הקודש שם.

46. בבא מציעא שם.

47. הגר"א (ליקוטי הגר"א בסוף מסכת בבא מציעא, מובא ברמב"ם מהדורת פרנקל הלכות כלים ח: ב) מסביר שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו בפירוש הברייתא שקבעה הסייף והסכין מקבלים טומאה "משעת גמר מלאכתן" אך ההלכה כמשנה במסכת כלים.

48. יד: ה.

49. רמב"ם הלכות כלים ח: ב.

הסכין והסייף ושאר כלי החיתוך הם כליו של ריש לקיש בלימודו – "ליסטים" בתורה החותך וטוחן, ומפריד את הכלל לפרטיו. רבי יוחנן, מנקודת מבטו הכללית, רואה את חרבו של ריש לקיש כלולה בשורשו – בעודו במקומו בתוך הכלל. הוא רואה את עצמו ואת ריש לקיש – את הצגת הכלל ואת הביקורת עליו מצד הפרטים – כיחידה אחת, כמי שנולדו יחד לאב אחד. יחד עם האמת הכללית נולדה הביקורת הנחוצה לה להבהרתה: "אביו של ר' יוחנן הוי נפחא [=נפח] ולהכי מיקרי בר נפחא"<sup>50</sup>. לדעתו של רבי יוחנן גם מלאכת החרב מסתיימת בתנורו של הנפח: "מאימתי גמר מלאכתך? רבי יוחנן אומר: משיצרפם בכבשן"<sup>51</sup>. בעיצוב הכלל עוצב גם ברור הסתעפויותיו. מימי הירדן – חיי הקדושה של ארץ ישראל – אופפים את שניהם כאחד בתוך הכלל ומגינים עליהם מהשפעת עין הרע.

האם מחדדים המים - קדושת החיים המעטפים את לומדי התורה בארץ ישראל - את זהותו הנפרדת של הפרט, או מחזירים אותו לכלל?

נקודת מבטו של ריש לקיש הייתה שונה. אמנם ריש לקיש הצטרף לרבי יוחנן במימי הירדן. אך ריש לקיש ידע שסביבת הקודש שנושם רבי יוחנן, המקיימת בו את "השכל הכללי... המקיף"<sup>52</sup> וחוצצת בינו לבין ההרס של עין הרע, פועלת עליו, על ריש לקיש, בצורה שונה. "כפרט היוצא מן הכלל ללמד"<sup>53</sup> היא מחזקת בו דווקא את כוח החרב שלו<sup>54</sup> – "מאימתי גמר מלאכתך? ... ריש לקיש אומר: משיצחצחן במים". המים לא זו בלבד שאינם מחברים אותה שוב אל הכלל ממנו יצא ואינם מבטלים את פרטיותו היוצאת מתוך הכלל, אלא הם אף מבליטים אותה, ומחדדים את ההבחנה בינו לבין הכלל<sup>55</sup>.

50. רש"י סנהדרין צו, א ד"ה טבא מליה דרבי יצחק נפחא מדבר נפחא.

51. בבא מציעא שם.

52. אורות התורה יג:ו.

53. ספרא, ברייתא דרבי ישמעאל פרשה א.

54. ראה אורות הקודש ח"א חכמת הקודש פרק לט "מהמקורות אל הפרטים", עמ' נד.

55. ישנן שלוש שיטות ליצור חרב מברזל תוך שימוש בחום וקור. בשיטה הראשונה מחממים את הברזל עד שהוא מאדים. מניחים לו להתקרר לאט. בשיטה זו התוצאה היא רכה יחסית וגמישה והברזל נקרא: Annealed Iron. בשיטה השנייה, Quenching, לאחר שמחממים את הברזל עד שהוא מאדים, מקררים אותו מיד במים קרים. בשיטה זו הברזל נעשה קשה מאד אך שברירי – Hardened Iron. בשיטה השלישית, לאחר שעוברים את שלבי החימום והקירור במים שבשיטה השנייה, ממשיכים לשלב שלישי ומחממים את הברזל שוב, הפעם לאט ולא לאותו חום גבוה. הוא מאבד חלק מהקשיות אך מחזיר לעצמו הרבה גמישות – Tempered Iron. ניתן לייצר חרב באופן מקצועי בשיטה השנייה או השלישית אך עד אמצע ימי הביניים היה נהוג ליצור חרבות בעיקר מ-Annealed Iron. ראה: bit.ly/iron1 ו-bit.ly/iron11.

נראה שרבי יוחנן קבע את גמר המלאכה לפי הדרך הנפוצה, הראשונה, וריש לקיש לפי דרכם של אלה שהיה חשוב להם שהחרב לא תתעקם תוך כדי פעולה, ובזכות מומחיותם בשימוש בה לא

נקודות המבט השונות של רבי יוחנן – הרואה את הפרט בתוך הכלל, ושל ריש לקיש – הרואה את הפרט כשהוא עומד בפני עצמו, באות לידי ביטוי בפרשנותם החלוקה לשלושה פסוקים שבהם הם דנים במסכת סנהדרין.

”לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חק” (ישעיהו ה יד), אמר ריש לקיש: למי שמשייר אפילו חוק אחד [”מלשמרו נדון בגיהנום” – רש”י]. אמר רבי יוחנן: לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי [=”אין הקדוש־ברוך־הוא רוצה שתהא דן את ישראל כל כך לכף חובה” – רש”י], אלא: אפילו לא למד אלא חוק אחד [ניצל מגיהנום]. ”והיה בכל הארץ נאם ה’ פי שנים בה יכרתו יגעו והשלישית יותר בה” (זכריה יג ח). אמר ריש לקיש: שלישי של שם. אמר ליה רבי יוחנן: לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי [”לא נוח לו לקדוש־ברוך־הוא שאתה ממעט אותם כל כך” – רש”י], אלא: אפילו שלישי של נח. ”כי אנכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה” (ירמיהו ג יד), אמר ריש לקיש: דברים ככתבן [”שלא ימלטו אלא אחד מעיר ושנים ממשפחה” – רש”י]. אמר ליה רבי יוחנן: לא ניחא ליה למרייהו דאמרת להו הכי, אלא, אחד מעיר מזכה כל העיר כולה, ושנים ממשפחה מזכין כל המשפחה כולה.<sup>56</sup>

רבי יוחנן בפירושו לשלושת הפסוקים האלה מביע את דעתו שלהצלת הכלל אין צורך לתקן את כל הפרטים; די בזכות כללית כדי להציל את הכלל – ובהצלתו יהיו רוב הפרטים ניצולים אתו: (א) בפירושו לפסוק הראשון מסביר רבי יוחנן שבזכות מצווה אחת שמקיים אדם בשלמות ומתוך הזדהות מלאה אֲתָה<sup>57</sup> יש לו חלק לעולם הבא. מצווה שהוא מקיים בדרך זו מאפיינת אותו – את האדם כולו – גם אם איננו שלם בשאר פרטיו; (ב) בפירושו לפסוק השני הוא מסביר שבהצלת ישראל מאויביו יישרד ישראל כולו; (ג) בפירושו לפסוק השלישי הוא מסביר שבזכות צדיק אחד בעיר וזוג צדיקים במשפחה יציל הקדוש־ברוך־הוא את העיר כולה ואת המשפחה כולה.<sup>58</sup>

לעומתו, ריש לקיש בפירושו לשלושת הפסוקים האלה מחייב את שלמותו של כל פרט בפני עצמו. לא די בתיקון הכלל שיגרור איתו את הצלת הפרטים החוסים בצלו

חששו שהיא תישר. עד המעבר לשימוש בפלדה, הדרך הטובה ביותר לטיפול בברזל חייבה את השבת החרב לתנור בחום נמוך לאחר כניסתו למים. הטיפול בתנור, במים, ושוב בתנור מקביל למה שכתב הרב קוק: הפרט ”מוכרח להיות לשוב אל הכלל”.

56. סנהדרין קיא, א.

57. ראה פירוש המשניות לרמב”ם מכות ג: יז.

58. ראה בספרנו מנפת צוף ח”ב, ”על כלליותם של ישראל – משמעותם של סיפורי ספר בראשית” בעמ’ 682–683.

(א) בפירושו לפסוק הראשון הוא מסביר שההעדר פוער את פיו למי שמחסיר אפילו מצווה אחת – כל חסר בפרט פוגם בשלמות הכלל; (ב) בפירושו לפסוק השני הוא מסביר שבהצלת ישראל באחרית הימים ייתכן שרק חלק יינצל, רק מי שראוי לכך; (ג) בפירושו לפסוק השלישי הוא מסביר שכל פרט חייב להינצל בצדקותו של עצמו.

אמנם רבי יוחנן מכיר בכך שהתיקון שריש לקיש שואף לו, תיקון המתבטא בשלמותו של כל פרט בפני עצמו, הוא מושלם יותר מהתיקון המשתקף מתוך שלמות הכלל שאותו הוא מתאר<sup>59</sup>. הוא איננו אומר לריש לקיש שהוא טועה. אך לא נוח לו לקדוש-ברוך הוא לדחות את הצלת ישראל או לחייב יהודי לרדת שאולה עד שתושג השלמות שחווה ריש לקיש, החודרת עד לכל פרט<sup>60</sup>.

רבי יוחנן לומד מדבריו של ריש לקיש על גמר מלאכת הסייף והסכין שהכלל שהוא חש בטבעיות בחיים עצמם איננו יכול להכיל לגמרי את הפרט היוצא ממנו. אף שהכלל רואה בצדק את הפרט היוצא כחלק ממנו – יציאתו מתחייבת מתפקידו בתוך הכלל – הפרט מבחינתו קיים בנפרד מהכלל עד שישב אל הכלל, וראייתו זו של הפרט אף היא נכונה. משיב רבי יוחנן לריש לקיש: "לסטאה בלסטיותיה ידע!". אף שקיבל ריש לקיש את הצעתו של רבי יוחנן להקדיש את חייו ללימוד תורה, הייחוד של ריש לקיש כ"ליסטים" שיצא עם חרבו מהכלל, לא שב ונבלע בכלליותו של רבי יוחנן.

הודאתו של רבי יוחנן שריש לקיש לא חזר לגמרי להתמזג בתוך "השכל הכללי... והמקיף" שלו ציערה את ריש לקיש. עד אז היה סבור שאמנם הוא בוחן את המציאות מפרספקטיבה השונה מזו של רבי יוחנן, מפרספקטיבה של הפרט שיצא מן הכלל ועדיין לא שב למקומו בתוכו. אך מכיון שהוא מתעמת עם הכלל לטובתו של הכלל, סבר ריש לקיש שפרטיותו הנפרדת כלולה בהגדרה המורחבת של הכלל. זאת אף שהוא עומד מנגד כבר-פלוגתא של רבי יוחנן. אך למשמע דבריו של רבי יוחנן, מבין

רבי יוחנן לומד שהכלל שלו איננו מסוגל להכיל לגמרי את ריש לקיש

59. השווה לעין איה ברכות פרק שמיני סי' 1. ראה גם אורות התורה ד: ד על הכלליות של כל פרט ופרט שבתורה.

60. אף ריש לקיש מודה שמי שחסר מצווה אחת אינו נדון בפועל בגיהנום: "אמר ריש לקיש פושעי ישראל אין אור גיהנום שולטת בהן... שאפילו ריקנין שבך מלאין מצוות כרימון... אלא הא דכתיב: 'עברי בעמק הבכא' (תהלים פד ז) ? – ההוא דמחייבי ההיא שעתא בגיהנום, ואתי אברהם אבינו ומסיק להו ומקבל להו" [=ומעלה אותם ומקבל אותם] (עירובין יט, א). גם בדברים אלה מתמקד ריש לקיש בשלמותו של כל פרט. אף הריקנים שבישראל שלמים בפנימיותם, למרות הקליפה העוטפת אותם, שבגינה היו חייבים לעבור בגיהנום לולא בריתו של אברהם שנושא כל אחד בגופו. ראה ירושלמי תרומות ח: ד, המחלוקת בין רבי יוחנן לריש לקיש.



ריש לקיש שרבי יוחנן רואה אותו כמי שאיננו חוסה בשלמותו, ולכן מתריס כנגד רבי יוחנן: "מאי אהנת לי?"<sup>61</sup>.

בשעתו, כשהחזיר רבי יוחנן את ריש לקיש בתשובה, הוא הבטיח לו את היופי שלו במידה אף גדולה יותר מזו שיש לו אם יקדיש את חייו לתורה: "אמר ליה: אי הדרת בכך – יהיבנא לך אחותי, דשפירא מינאי. קביל עליה". משמעות ההבטחה הייתה שעבודתו של ריש לקיש להבהרת הכלל תחבר אותו לכלל בשיא יופיו, לאחר ליטושו<sup>62</sup>. טענתו של ריש לקיש הייתה שלדברי רבי יוחנן שהוא נותר ליסטים, מידתו הכללית והיפה של רבי יוחנן לא דבקה בו, אדרבה: הוא – ריש לקיש, דבק עדיין בקלקול.

**יסוד הקדושה בהארתה המושכלת העליונה הוא מתאר את כל הריבויים שבעולם בתכונה מאוחדת... מתוך ששורש הכל הוא אחד מוכרח הוא כל ריבוי להתאחד לכלל אחד... ישנה במציאות הכרה ושאיפה פרטית, העומדת בעולם, ו... היא הגורמת לכלל מה שמתקלקל ומתפרד מיסוד קדושת האחדות<sup>63</sup>.**

אמנם ריש לקיש, כרבי יוחנן רבו פועל בדרך לימוד התורה של ארץ ישראל, ומברר את הפרטים מתוך הכללים. אך עבודה זו של בחינת הפרטים, אף שהיא בשליחות הכלל, מותירה אותו בחוץ, במקום הקלקול והפירוד. הכלליות של רבי יוחנן איננה מסוגלת להחזירו אל חיקה. גם לאחר שהוא שומע את תשובותיו של רבי יוחנן, אין בה כדי להכיל את מלוא פרטיותו. מדבריו של רבי יוחנן מסיק ריש לקיש שהיופי שאפיין את רבי יוחנן ולפניו את יוסף הצדיק נשאר כפי שהיה קודם חזרתו לתורה: ממנו והלאה.

"התם רבי קרו לי, הכא רבי קרו לי" – אך אינני באמת "רבי". קראו לי "רבי" כשהייתי ליסטים וקוראים לי "רבי" גם עכשיו. כשם שברור לכול שכאשר הייתי ליסטים קריאות אלו היו פרודיה ולא אמת, כך גם עתה הן מסלפות את האמת – לדרגה של אדם גדול וקדוש באמת טרם הגעתי.

רבי יוחנן בתשובתו מקבל את עיקר טענתו של ריש לקיש אך דוחה את התרעומת שלו: "אמר ליה: אהנאי לך דאקריביןך תחת כנפי השכינה". לדברי רבי יוחנן גם אם

61. בבא מציעא שם.

62. הכלל של רבי יוחנן יהיה בשעת הבירור כחומר בידיו של ריש לקיש ולכן הוא נמשל לאשה.

63. עולת ראייה ח"א עמ' קמא ד"ה ואחד עשר סמנים היו בה.

לדברי ריש לקיש אמנם קוראים לו "רבי" אך הוא איננו "רבי" באמת

ריש לקיש איננו שותף מלא לכלליותו, הוא נספח<sup>64</sup> לכלליות זו וליופיו כגַר שנכנס תחת כנפי השכינה<sup>65</sup> וגם זו תועלת שהיה ראוי לו להעריכה.

בראש הפרק<sup>66</sup> ראינו ש"מקלטם המציאותי" של הפרטים "מוכרח להיות לשוב אל הכלל, שהוא מצוי בכל מקום, בראשית המציאות ובאחריתו"<sup>67</sup>. מדוע, אם כן, לא הצליח רבי יוחנן להחזיר את ריש לקיש לכלל שממנו הוא יצא – לא כגר אלא כאזרח הארץ? מדוע לא הצליח ריש לקיש להשלים את משימתו – להבהיר את הכלל עד שיכיל את כל הפרטים השייכים אליו? על כך בהמשך.

### ה. התאומה של יוסף הועברה לבנימין להיות לו לבת-זוג

היחס בין רבי יוחנן שהיה על פי הצהרתו מבני יוסף לבין ריש לקיש מקביל ליחס שהתקיים בין יוסף<sup>68</sup> לבין אחיו בנימין<sup>69</sup>.

היחס בין רבי יוחנן לבין ריש לקיש מקביל ליחס בין יוסף לבין בנימין

יוסף הוא לא אחד האבות וגם לא אחד השבטים. עליו כותב הרב קוק:

יוסף לא היה יכול להגביל את עצמו בתור שבט... [אך] אף שהיה גדול משבט, שנעשה ממנו שני שבטים, אבל בכל זאת אינו נחשב בכלל האבות, הוא כבר חלק מכנסת ישראל... יוסף אף שאינו בחשבון האבות, הרי הוא ובניו אפרים ומנשה המשיכו את קדושת השם בעולם כמו יעקב אביהם<sup>70</sup>.

כגשר בין האבות לבין הבנים, יוסף – החלק של כנסת ישראל הממשיך את פעילותם של האבות "מעל לגבול ישראל" (מלאכי א ה)<sup>71</sup> – מעביר את מידותיהם האציליות

64. ראה פירוש המהר"ל בנצח ישראל פרק לב ל"קשים גרים לישראל כספחת" (יבמות מז, ב).

65. רבי צדוק הכהן מלובלין, תקנת השבין סי' י אות לא עמ' 128: "לגנותו אמר הלשון תחת כנפי השכינה וידוע מהאריז"ל דשם משכן נפשות הגרים"; ראה של"ה תורה אור פרשת וזאת הברכה אות י; "ישראל נשואים על כנפיים" – של"ה מסכת שבועות פרק תורה אור בהגהה.

66. ליד ציון הערה 40.

67. עולת ראיה ח"א עמ' קפא "כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט".

68. ראה גטין לד, ב: "אמר רב יהודה אמר שמואל, שלחו ליה בני מדינת הים לרבן גמליאל: בני אדם הבאים משם לכאן, שמו יוסף וקוראין לו יוחנן, יוחנן – וקוראין לו יוסף, היאך מגרשין נשותיהן?" ואולי השם יוחנן מתאים למי שבא מזרעו של יוסף מכיוון שיוסף בירך את בנימין בברכה: "אלהים יחנך בני" (בראשית מג כט ועיין רש"י שם).

69. ספר גלגולית נשמות לרמ"ע מפאנו אות ל [ב] מזהה את רבי שמעון בן לקיש עם המלך שאול בן קיש שאף הוא היה "בן לקיש".

70. שמועות ראיה"ה בראשית וישב תרצ"א עמ' פז.

71. יוסף הוא ה"להבה" העולה מעל ל"אש" של יעקב.

והאוניברסליות של האבות ארצה, לשמש יסוד להנהגת האומה – קיבוץ מדיני וחברתי המקיף אישים ודורות רבים ויורש את הארץ. תכונתו של יוסף היא מוגבהת, "עלי עין", ויהודה – שממנו יוולדו המלכים בארץ – חייב כדי למלוך לקבל קודם לכן את מרותם של האידיאלים הגבוהים שמעביר אליו יוסף, שאותם ישליט במציאות הארצית<sup>72</sup>.

בבנימין מועברת  
לבני ישראל  
תשוקת האבות  
לאידיאלים  
שמעביר אליהם  
יוסף

להשלמת תפקידו, כדי לגשר בין האבות לבנים, זקוק יוסף – "צדיק עליון", לסיועו של אחיו בנימין – "צדיק תחתון"<sup>73</sup>.

תניא: היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו, שנאמר: "אלה תולדות יעקב יוסף" (בראשית לז ב), אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו; ואעפ"כ יצאו מבנימין אחיו, וכולן נקראו על שמו [= של יוסף]<sup>74</sup>.

האבות מוכרחים להנחיל לאומה לא רק את האידיאלים הכלליים שלהם, אלא גם את התשוקה לאידיאלים גדולים אלה. על תשוקה זו להקיף את האומה כולה ולמשוך מעלה את היחידים בכל דור ודור, לקרבם, מתוך הארציות שלהם, אל האידיאלים של האבות. בנימין, שהשכינה שרתה בחלקו גם במשכן שילה וגם בבית המקדש<sup>75</sup>, מנחיל מלמעלה למטה, מהאבות לשבטים, את הרצון ואת היכולת לקלוט מלמטה את האידיאלים היורדים ארצה בהשפעתו של יוסף<sup>76</sup>. ללא תרומתו של בנימין לא יוכלו השבטים לקלוט את השפעתו של יוסף והיא תאבד ללא הועיל, כשכבת זרע היוצאת מבין ציפורני ידיו.

השפע מועבר מטה דרך יוסף; התשוקה לקלוט את השפע מועברת מטה דרך בנימין; הקולטים מלמטה את השפע לאחר שהצטרפה אליהם התשוקה לקולטו הם שבטי ישראל כולם, עם ישראל על כל פרטיו, בראשות שבט יהודה ומלכות בית דוד. בהתעוררות מלמטה של התשוקה לקדושה, גִּדְל כנגדה מלמעלה שפע האידיאלים היורד עלינו מהאבות<sup>77</sup>.

72. ראה בהרחבה של"ה, שם משמואל ושמעות ראי"ה על וישב, מקץ, ויגש.

73. שמועות ראי"ה פרשת מקץ שנת תר"צ עמ' צח ופרשת ויגש שנת תרצ"ב עמ' קכה, שם מוסברת תכונתו של בנימין כצדיק תחתון: "נקרא צדיק תחתון משום שחפץ להרים את רצון התחתון אל השכל". ושם בעמ' קכו "בנימין חפץ את הצמצום לכן גביע של יוסף נכנס לאמתחתו של בנימין בהעלמה לחבר צדיק עליון עם צדיק תחתון". ראה זוהר ח"א קמו, ב.

74. סוטה לו, ב.

75. רצועה הייתה יוצאת מחלקו של יוסף לחלקו של בנימין ורצועה אחרת מחלקו של יהודה לחלקו של בנימין – זבחים קיח, ב.

76. ראה רמח"ל האילן הקדוש פרק ו משנה ד ופירוש הרב שלום אולמן שם. ראה גם רמח"ל פתחי חכמה ודעת פתח צג, שערי רמח"ל עמ' רכו.

77. ראה פתחי חכמה ודעת פתח צד, שערי רמח"ל עמ' רכח, ובהערה 846 שם. ראה פירוש הרב

כמי שתפקידו הוא לאחד את יהודה עם השפע שמעביר אליו יוסף מלמעלה, בנימין מעורר בהשפעה מלמעלה את שבטי ישראל להתגבש למסגרת לאומית אחת<sup>78</sup> שבה כל פרט, כל שבט וכל יחיד בדורו, מוצא את דרכו לבטא את פרטיותו. לבנימין זיקה הן ליוסף והן ליהודה; זיקה זו משתקפת בגיאוגרפיה של ארץ ישראל בכך שנחלת בנימין מחברת בין אפרים בצפון ליהודה בדרום<sup>79</sup>. זיקה זו באה לידי ביטוי גם בעימות בין יוסף ויהודה במצרים סביב בנימין, עימות שהוליד את התוודעות יוסף לאחיו והשבת השלום ביניהם<sup>80</sup>.

המהרה"ל נעזר במשל כדי לתאר את השיתוף בין יוסף לבין בנימין. יעקב אבינו דומה לגזע האילן ש"אין לו שייכות לצד חוץ... ולכך היה כוחו להעמיד שנים עשר ענפים", כלומר את השבטים כולם. לעומתו, יוסף דומה לענף אמצעי "ענף אשר הוא קרוב אל גוף האילן [אשר] יוצאים גם כן ממנו ענפים... לכל צד". אך –

הענף אין לו כוח בשלמות כמו שיש לגוף האילן להוציא דבר אל הפועל בשלמות... לכך אמר שיצא הזרע מבין עשר אצבעות ידיו ולא יצא הזרע, שהוא כוחו, אל הפועל... מכל מקום עם הענף שהוא סמוך לו – דהיינו בנימין, יש לו כוח להוציא י"ב ענפים... [נ]מפני כי היה לו [=ליוסף] כוח התחלה על י"ב שבטים לכך נקראו על שמו<sup>81</sup>.

גזע של האילן הישראלי, יעקב אבינו הוא כללי. ביוסף – "אלה תולדות יעקב, יוסף" (בראשית לז ב) – מועברת כלליותו של יעקב אל השבטים, הענפים הפרטיים. אך

שלום אולמן האילן הקדוש פרק ו משנה ד ד"ה ומתרי"ג איבריה היא ממשיכתם מחידוש של א"ס שהוא מחדש בהם.

78. שאול המלך משבט בנימין, הנחבא אל הכלים, היה שומר מלמעלה על מסגרת המלכות בטרם הגיע זמנה להופיע – אוצרות חיים שער הנקודים סוף פרק ד. ראה שמונה קבצים ג: קמ שם כותב הרב קוק שמדרגתו "העליונה" של שאול היא "למעלה מהמידות".

79. זבחים קיח, ב.

80. ז"ל שם משמואל פרשת ויגש (תרע"ז עמ' רצז טור ב): "בוזה יש לפרש גם עניין בנימין שיוסף רצה ללוקחו לעבד ויהודה מסר נפשו על בנימין... דהנה ביהמ"ק נקרא צוואר... והא דביהמ"ק נקרא צוואר הגיד כ"ק אבי אדמו"ר וצללה"ה משום דהצוואר הוא האמצעי בין הראש לגוף, כן ביהמ"ק הוא אמצעי בין העולם העליון לעולם התחתון עכת"ד. ויש לומר דמהאי טעמא הוא בחלקו של בנימין דכך היא מידתו – צדיק דלתתא והוא אמצעי בין יוסף שהוא הראש לאחיו שהם בבחינת גוף בערך יוסף שהרי הם בחינת לב... על כן בנימין הוא בחינת צוואר ומהאי טעמא הוא בחלקו של בנימין – אמצעי בחלקו של אמצעי. יוסף רצה שבנימין שהוא אמצעי כנ"ל יהיה תחתיו ובאמצעותו ישפיע ממידתו להנהיג את כל אחיו, על כן יהיה נחשב שבנימין טפל אליו, והשבטים רצו לבכר את מידתם כנ"ל על כן מסרו נפשם להוציא את בנימין מתחת יד יוסף".

81. חידושי אגדות למהרה"ל סוטה לו, ב (ח"ב עג, ב ד"ה אלא).

דווקא משום שיוסף הוא ענף פרטי, מרכזיותו אף היא תכונה פרטית השייכת רק לו. הוא זקוק לבנימין, הענף הקרוב אליו מבין הענפים החיצוניים, כדי שיחד יוציאו אל הפועל בשלמות את כלליותו של יעקב בכל ענפי האילן הישראלי הפרטיים – לא רק בענף האמצעי שלו, אלא גם באחרון הענפים החיצוניים.

כדי לצרף את בנימין ליוסף, כדי שיוליד בנימין את בניו של יוסף, הועברה מי שיועדה להיות האחות התאומה ובת זוגו של יוסף אל בנימין – להיות לו לתאומה ולבת זוג. כותב המהר"ל:

עם בנימין נולדה תאומה יתירה... כי עם יוסף לא נולדה שום תאומה לפי שהוא ראוי לישא את אסנת בת פוטיפרע במצרים נכי התאומה שנולדה עם כל שבט ושבט נועדה להיות אשתו של אותו שבט<sup>82</sup>], ולפיכך לא נולדה תאומה עמו ונולדה התאומה עם בנימין אחיו... כדי שיולדו ממנו הבנים שהיו ראויים ליוסף גם כן<sup>83</sup>.

בשותפות שבין רבי יוחנן לבין ריש לקיש, בדומה לשותפות בין יוסף לבין בנימין, נחתמה הברית בין האישים בנישואי האדם המשלים את הכלליות מבחון – בנימין בשותפותו עם יוסף וריש לקיש בשותפותו עם רבי יוחנן – לאחותו של מי שהכלליות נקראת על שמו<sup>84</sup>. גם ריש לקיש, כבנימין לפניו, היה מעלה אליו את הפרטים ומייצגם בפני רבי יוחנן. בעזרתם היה מקשה עליו כדי שיקבלו הפרטים מרבי יוחנן, שהיה מבני יוסף, את הצורה הנאותה לכל אחד מהם בתוך הכלל.

תרומתו של בנימין אף הגדילה את השפע שהיה עובר ליוסף ממקור השפע. התעוררות זו של המקבל היא הכרחית כדי להעשיר את העולם בכוח חדש של קדושה שמקורו מעל למסגרות שכבר התאזרחו בעולם<sup>85</sup>.

מדוע לא הצליחה השותפות בין ריש לקיש לרבי יוחנן כפי שהצליחה השותפות בין בנימין לבין יוסף?

82. רש"י בראשית לו לה.

83. גור אריה על התורה בראשית לה יז אות יב.

84. ואולי מותם של עשרת בני רבי יוחנן (ברכות ה, ב; בבא בתרא קטז, א) מצביע גם הוא על הזהות עם יוסף שנפלטו ממנו עשר טיפות של זרע שראוי היה להיות בניו. כמו יוסף שלא היה יכול להוציא אל הפועל את רעיונותיו ללא בנימין, שעשרה מבניו נקראו על שם יוסף, כך גם רבי יוחנן לא היה יכול להוציא לפועל בשלמות את רעיונותיו ללא סיועו של ריש לקיש.

85. ראה הרב שלום אולמן, ספר מפתחות החכמה הוצאת מסורה תשמ"ז, עמ' סא-סב, ערך מייין נוקבין אות ו בשם שער מאמרי רשב"י דף נז, א. במאמר – "על גבול המוגדר והבלתי-מוגדר: ממה התעשר רבי עקיבא?", הערה 82.

## ו. כלל שהוא צריך ופרט שהוא צריך לכלל

“חלש דעתיה דרבי יוחנן, חלש ריש לקיש”<sup>86</sup> – רבי יוחנן הבין שהעובדה שריש לקיש, שותפו לביורור תורת ארץ ישראל “מהכללים אל הפרטים” איננו חוסה לגמרי בכלליותו, שגם בתוך מימי הירדן בולטת תכונתו הטוחנת את הכלליות לפרטיה – פוגמת בחסינות המפעל המשותף שלהם בפני כוח ההעדר וההרס. רק רבי יוחנן ולא ריש לקיש התברך בברכת בני יוסף “וידגו לרוב בקרב הארץ” וחי בתוך קדושה האופפת אותו ואת תורתו מכל צד.

השותפות שלו עם ריש לקיש הייתה אמנם נחוצה כדי להוריד את האידיאל העליון והכללי אל הפרטים שהעלה ריש לקיש בקושיותיו, ובכך להבהיר את הכלל ולבאר את הפרטים לאור עקרונותיו. אך גם כשהסתיים הביורור לא הצליחה ההוויה הכללית החיה של רבי יוחנן לצמוח ולהתרחב כדי לכלול בתוכה את כל הפרטים שיצאו ממנו והופיעו בפני עצמם. כמו ריש לקיש, ישנם פרטים שיצאו מן הכלל ולא חזרו אליו, ונתרו עומדים מחוץ להוויה זו כגרים הנספחים אליה. רבי יוחנן הבין שהשותפות שלו עם ריש לקיש חורגת מגבולות הכלל כפי שהוא, מחיי הקדושה המלבישים אותו בהווה – ולכן גם מהגנת ברכתו של יעקב לבני יוסף<sup>87</sup>. בכך היא מסכנת את המשך דרכו בתורה.

נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש, והוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא... הוה קא אזיל וקרע מאניה, וקא בכי ואמר: היכא את בר לקישא, היכא את בר לקישא, והוה קא צוח עד דשף דעתיה [מיניה]. בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה<sup>88</sup>.

הפרט זקוק לכלל  
לשם קיומו

פירוק השותפות עם ריש לקיש, שעליו החליט רבי יוחנן, הצליח אמנם לצמצם את ביורור הפרטים לתוך הגבולות המוגנים של הכלל כפי שהוא, אך הוא ממית את ריש לקיש. ללא הקשר עם רבי יוחנן ריש לקיש מאבד את תכלית קיומו:

אי אפשר כלל להתוות מציאות של פרט בצורה עומדת לעצמה. תיכף כשהפרט ייסגר בגבולו תפוג כוחניותה של מציאותו, וישוב לאפס<sup>89</sup>.

86. בבא מציעא פד, ב.

87. ראה בבא מציעא קז, ב ותוספות שם ד"ה תשעים ותשע מתו מעין הרע ואחד מדרך ארץ. נראה שבני יוסף נפגעים מעין הרע בעקיפין, מתוך שיתוף פעולה עם אחרים שאינם מבני יוסף או מתוך הסתמכות עליהם.

88. בבא מציעא שם.

89. עולת ראייה ח"א עמ' קפב ד"ה ומפרט שהוא צריך לכלל.

זאת ועוד: ללא אפשרות להכליל את הפרטים היותר רחוקים, גם חכמת הקודש שניתן להשיג בדרך שבה דגל רבי יוחנן מאבדת את תכליתה. בעקבות הכישלון, מיתתו של רבי יוחנן הגיעה כרחמים. הכלל עצמו איבד מכלליותו:

כלל שאין לו יכולת לקיים פרטים איננו כלל (עיקרון שאין לו יישומים אינו עיקרון)

ההופעה העליונה, העומדת למעלה מכל גבולים, אם לא היה ביכולתה להמציא גם כן כל מורד וכל גבול הרי היתה היא בעצמה בעלת צמצום וגבול... על כן הכלל הוא צריך לפרט<sup>90</sup>.

רבי יוחנן חשב שעם פטירתו של ריש לקיש, יעלה בידו להשלים את הפרטים מתוך הכלליות מבלי לתת להם מרחב למציאותם הנפרדת. אחותו – אשתו של ריש לקיש ששימשה כדבק בין רבי יוחנן וריש לקיש – ביקשה מרבי יוחנן לרחם על ריש לקיש בעבורה – בעבור החיבור בין השניים במפעלם המשותף, ובעבור בנה – התורה החשובה שיצאה לישראל משותפות זו. רבי יוחנן רמז לה (בצטטו פסוק מירמיהו שבו על פי תרגום יונתן ה' מבטיח לשמור על האלמנות והיתומים של בית ישראל, ולפי פירוש רש"י הכוונה היא למי שאבותיהם ובעליהן נרצחו בידי אדום) שהוא יוכל לשמור מתוך הכלל על המפעל ועל פירותיו ללא עזרתו של ריש לקיש, שכליסטים העומד מחוץ לשלמות הכלל המגינה עליהם, סיכן גם אותה וגם את בנה ואחראי בעצמו לאלמנות שלה וליתמות בנה.

אתאי אחתיה קא בכיא, אמרה ליה: עשה בשביל בני! אמר לה: עֲזָבָה יְתִמָּיךְ אֲנִי אֶחָדָה (ירמיהו מט יא). עשה בשביל אלמנותי! אמר לה: וְאֶלְמָנְתֶיךָ עָלֶי תִּבְטָחוּ (שם)<sup>91</sup>.

ניסיונו של רבי יוחנן להרחיב את הכלל אל הפרטים ללא ריש לקיש לא עלה יפה. השגת התורה דרך המלבוש של חיי הקודש של ארץ ישראל מחייבת גם את רבי יוחנן וגם את ריש לקיש לתרום כל אחד את תרומתו. הם זכו לתורתם רק משום ששניהם ראו יחדיו (ולא כל אחד בנפרד) את אצבעו של רבי יהודה הנשיא דרך הכפפה שלו: רבי יוחנן ורבי שמעון בר לקיש תריהון אמרין אנן לא זכינן לאורייתא אלא בגין דחמינן אצבעתיה דרבי מן גולגיקין דידיה<sup>92</sup>.

אך רבי יוחנן הבין ששיתוף פעולה שלו עם מי שעומד מחוץ לכלל פוגע בחסינות המפעל כולו ומסכן את המשכו. מדוע? בנימין שהשלים את יוסף בהעברת תשוקה

90. עולת ראייה ח"א עמ' קפא ד"ה מכלל שהוא צריך לפרט.

91. בבא מציעא שם.

92. ירושלמי ביצה ה: ב.

מהאבות אל הבנים, שמכוחה ישאפו הפרטים לקלוט את השפע של יוסף היורד אליהם, זכה כמו יוסף לחסינות בפני עין הרע:

כתיב (דברים לג יב) "ישכון לבטח", מאי "לבטח"? דלא דחיל מעינא בישא ולא דחיל מפגעין בישין<sup>93</sup> [תרגום: שלא פחד מעין הרע ולא פחד מרוחות רעים].

חסינות זו של בנימין מקורה בכבוד ה' השוכן בנחלתו ו"חופף עליו כל היום" (שם) המציל אותו מכל פגיעה<sup>94</sup>. מה היה חסר לרבי יוחנן כדי שההוויה הכללית שלו תקיף את ריש לקיש בחסינותו?

### ז. יציאה מן הכלל לדון בדבר החדש – הזקן החסר של רבי יוחנן

בין שלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן כלולה המידה "כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לדון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירושו"<sup>95</sup>. מקביעה זו לומד הרב קוק על היחס שבין הכלל לבין אחד מפרטיו שבחינתו בפני עצמו מלמדת על הבנה שתשנה באופן יסודי את הדרך שבה הושג הכלל עד כה.

פרטים המבהירים את הכלל ופרטים המשנים באופן יסודי את דרך השגתו

ישנם פרטים שדרכם מתגלה העושר "שצפון בכלל"<sup>96</sup> מבלי לחייב את הלומד להבין מחדש וביתר עומק את הכלל עצמו. אך ישנם פרטים אחרים שעיומתם מול הכלל מחדש הבנות בכלל עצמו ולא רק בגווניו ובהשלכותיו. עימות זה מחייב את הכלל לפנות אל מקורו כדי לקבל ממנו אור נוסף שבאמצעותו יכלול את הפרט הסורר. הפרט יוצא מן הכלל כדי לגלות את "הדבר החדש" שיגיע אל הכלל מהמקור של הכלל. תשוקת הפרטים מלמטה נענית בתגבורת השפע מלמעלה<sup>97</sup>.

93. זוהר ח"ג רב, ב.

94. ראה מורה נבוכים ג: נב

95. ספרא, ברייתא דרבי ישמעאל פר' א. ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ו טור תשכח.

96. ראה לעיל הערה 42.

97. ראה לעיל הערה 85 דברי הרמח"ל בפתחי חכמה ודעת פתח צד, על תפקידו של בנימין לעורר שפע ממקור עליון.



הכלל חייב לקבל  
שפע חדש ממקור  
הכלל כדי  
להתעלות  
ולהתרחב

מחפש<sup>98</sup> הוא הרצון המקודש את מקור הכלל, שהוא עוד יותר נישא, יותר נשגב, מעצמותו של הכלל. זהו הדבר החדש. וכשהדבר החדש הזה בוקע, אז הכלל, עם כל תעצומות עוזו, נחשב ירוד ומוגבל לגבי אור חדש... ואם אנחנו רוצים סוף כל סוף לקבל איזה מושג ואיזו השפעה מן האור החדש הזה, העומד גם למעלה מכל תוכן של הכלל, אי אפשר לנו להורידו ולהחזירנו לכללו.

ואם כי מבלעדי הכלל אין לנו תפיסה רעיונית וקל וחומר מעשית, צריכים אנחנו שהשביל הזה יעשה ע"י מקורו של האור של כל החיים, של כל ההיות, שאז במגע הקודש הזה גם עצם תעצומתו של הכלל היא מתעלה... עד שהוא מחזיר גם את הדבר החדש והעליון, שיצא מן הכלל<sup>99</sup>.

כלל היונק אורות חדשים ממקורו מסוגל להתרחב ולכלול את הפרט שיצא ממנו כדי "לדון בדבר החדש". לעומתו, כלל המנותק ממקורו לא יוכל להתחדש, ולכן לא יוכל לסבול במסגרתו את הפרטים שיצאו לדון בדבר החדש. תפקידו של ריש לקיש היה גם לחדש את תורתו של רבי יוחנן – להעמיק בה ולהרחיבה ממקורה ולא רק להאיר את פינותיה בגבולותיה הקיימים.

דרישת הפרטים  
להיכלל בכלל  
מחדשת את  
הכלל ממקורו

הכלל המוגדר, הנתפס ברעיון ובמעשה, איננו סטטי: "עצם תעצומתו של הכלל היא מתעלה" והפרט היוצא ממנו ללמד על דבר חדש נועד להביא להתעלותו ולחידושו. השלם הוא יותר מסכום חלקיו אך החלקים המרכיבים את הכלל אינם נעלמים בתוכם<sup>100</sup>; פעולתם בתוך הכלל כיחידה אחת מעידה על אידיאל הגבוה מהכלל, על מקורו של הכלל, שתוכן הכלל, על כל מרכיביו, מבטאו.

הפנים והזקן -  
הכלל והפרטים  
היורדים ממנו  
לכיוון הגוף

הסוגיה בבבא מציעא המספרת על פירוק השותפות בין רבי יוחנן וריש לקיש רומזת בתחילתה למה שהביא את הפירוק: פניו של רבי יוחנן היו דומות ביופיין לפניו של אדם הראשון<sup>101</sup> בהפרש אחד – לרבי יוחנן לא היה זקן:

אמר רבי יוחנן: אנא אשתירי משפירי ירושלים... שופריה דרב כהנא מעין שופריה דרבי אבהו, שופריה דרבי אבהו מעין שופריה דיעקב אבינו, שופריה

98. השווה לתיאור תפקידו של בנימין צדיק תתאה בווהר ח"א קמו, ב; בשמועות ראי"ה עמ' קכה המובא לעיל בהערה 73. ראה דברינו לעיל, פרק ד.

99. עולת ראייה ח"א עמ' קפג ד"ה כל דבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירונו הכתוב לכללו במפורש.

100. ראה עולת ראייה ח"א עמ' קמא ד"ה ואחד עשר סמנים היו בה.

101. של"ה תולדות אדם, פתיחה. מהסוגיה בבבא מציעא הוא מסיק ש"שופריה היה גם כן מגיע לשופריה דאדם".

דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון. ואילו רבי יוחנן לא קא חשיב ליה!  
– שאני רבי יוחנן, דהדרת פנים לא הויא ליה<sup>102</sup>.

מפרש רש"י: "הדרת פנים – זקן"<sup>103</sup>. האדם הוא צלם אלוהים והמבנה החיצוני שלו משקף את דרכי ההנהגה האלוהית בעולם. לאור זה, הזקן מבטא את פירוט כוח הרצון האלוהי היורד מלמעלה אל עבר העולם המעשי, שם מתבאר כל פרט ופרט בפני עצמו. על כך כותב הרב קוק:

אנו משערים כללות הרצון והצמיחה, שפרטי ההמשכות הרצוניות נמשכים ממנו.

הפרטים, כיון שהם מתבארים, צריכים הם לינק מתהום יותר עמוק מההקפה של כללות הרצון, והוא הדין בשכל, כלליותו, וההמשכות השכליות הפרטיות. בין המשכה להמשכה, של כל פרט, אנו מכירים איזה הפסק ממולא בשכל וברצון הכללי...

אנו מדמים את... הרצון לחלק התחתון של הראש, והמשכותיו הפרטיות הן הן תיקוני דיקנא [=זקן]. ובביכור העולם להיגלות האידיאל הרצוני האלוהי, העליון, בכל הדרו, בהמשכות פרטיו כולם, מראש עד סוף, דא היא עינדא דבעי קוב"ה לאוקרא לדיקניה [תרגום: זאת היא העת שמבקש ה' להוקיר את הזקן] [אדרא רבה קלד, ב]. אשרי המחכה ויגיע<sup>104</sup>.

כדי להכליל את פרטי הרצון המתבארים כל אחד בפני עצמו לא די ב"עצמותו של הכלל" או ב"תוכן של הכלל"<sup>105</sup>; "צריכים הם לינוק" מ"האידיאל הרצוני האלוהי העליון" שהוא "תהום יותר עמוק מההקפה של כללות הרצון".

הסוגיה מספרת בראשיתה שלרבי יוחנן לא היה זקן, ובכך מצביעה על הגורם שיכשיל בהמשך את השותפות בינו לבין ריש לקיש. נחסם המעבר בין הכלליות שהשיג רבי יוחנן, שהתלבשה בחיים בארץ ישראל, לבין מקור הכלל. הפרטים שיצאו בהשתלשלותם לדון בדבר חדש "חיפשו" אמנם את מקור הכלל. אך ללא אפשרות

העדר זקן מצביע על חסם בין הכלל לבין מקורו שהוא מסמניה של הגלות

102. בבא מציעא פד, א.

103. רש"י בבא מציעא פד, א ד"ה הדרת פנים.

104. אורות הקודש ח"ג מוסר הקודש פרק מט "צמיחת הרצון והשכל הכללי", עמ' עג. ראה אדרא זוטא רפט, ב ובשערי האדרא שם; רמח"ל כללי חכמת האמת סי' סב (שערי רמח"ל עמ' שלה) וקל"ח פתחי חכמה פתח קז; יפה שעה לאדרא רבה קלא, ב ד"ה לאחסין אינון י"ג מכילין מעתיק דעתיקין.

105. עולת ראייה ח"א עמ' קפג ד"ה כל דבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו לכתוב לכללו במפורש.

ליניקה מהאידיאל של הכלל – יכולת המצוירת כזקן רב־נימים היורד מהפנים – לא יוכל הכלל כפי שהוא להכליל את הפרטים. לכן המפעל של תורת ארץ ישראל שביקש רבי יוחנן לבסס, חיבור חי אל הקודש ולימוד מהכללים אל הפרטים, לא יכול היה להתפתח באותה עת.

חולשה זו לא הייתה של רבי יוחנן; היא הייתה מסממניה המובהקים של הגלות. הגלות הפרידה בין השגת הקודש דרך התלבשותה בחיים כלליים של קדושה בארץ ישראל, שם הקדושה נתפסת באופן טבעי ובשלמותה<sup>106</sup>, לבין בירור הפרטים המסתעפים מ"מקור הכלל" כדי לחדש ולהעלות את הכלל לחיי קדושה ציבוריים מלאים יותר. כוחה של התורה הבוקעת מתוך החיים תושג לא ביתר עיון שכלי בלבד (אף שהעיון השכלי נחוץ גם אז) אלא בתוספת חיים יהודיים בארץ ישראל: "צריכה ארץ ישראל להיות בנויה וכל ישראל יושבים עליה מסודרים בכל סדריהם, מקדש ומלכות, כהונה ונבואה, שופטים ושוטרים וכל תכסיסהם, אז חיה היא תורה שבעל פה בכל זיו תפארתה, פורחת ומעלה נצה"<sup>107</sup>. אך הגלות בהגדרתה היא אנטיזה לתהליך זה של תוספת חיים, גזירה אלוהית שמנעה מאיתנו חידוש החיים הכלליים ממקורם ב"עצם החיים"<sup>108</sup>.

אף רבי יוחנן נאלץ להודות לבסוף שגלתה תורה מארץ ישראל, שבה נדבק אדם אל חכמת הקודש המושגת כשלמות חיה, אל בבל, שם לא חיים את הקדושה בטבעיותה ולכן הלימוד הוא מהפרטים אל הכללים:

היינו דאמר ר' יוחנן: דילכון אמרי [הייתי אומר תורה של בני ארץ ישראל היא – רש"י], דילהון היא [של בני בבל – רש"י]<sup>109</sup>.

הודאה זו מובאת באגדתא אחרת<sup>110</sup> שבה מסופר על עלייתו של רב כהנא תלמידו של רב מבבל. רב כהנא הקשה קושיות על הוראותיו של רבי יוחנן, ולרבי יוחנן לא היו תשובות עליהן. צערו של רבי יוחנן מכך שהיה נראה לו שה"כבלאה" רב כהנא לועג לו הביא למותו של רב כהנא. אילו לעג רב כהנא לרבי יוחנן מיתה זו הייתה מתחייבת. הבירור השכלי של הקודש טפל לקודש עצמו. לבירור השכלי של הקודש אין זכות

כתוצאה ממכה שקרע את שפתו נראה היה רב כהנא כמי שלועג לדרך הלימוד מהכלל אל הפרטים

106. אורות התורה יג: ז עמ' לט. ראה לעיל ליד ציון הערה 30.

107. אורות התורה א: ג.

108. אורות התורה שם.

109. בבא קמא קיז, ב.

110. ראה לעיל סוף פרק א.

קיום אם הוא מזלזל בחיבור הטבעי הנשמתי שראוי להיות תכליתו<sup>111</sup>:

על הידיעות העליונות אין מקום לשאול: מהיכן יודעים? כשמוצאים בקרב הנשמה רוח עליון, ואוצר ידיעות מסודרות, מתאימות זו לזו, זהו היותר עליון שבבירורים.

כל הידיעה הבאה מתוך מחקר אינה כי אם אמצעי איך להגיע לידיעה עליונה זו, שהנשמה מפכה מקרב עומק עמקים שלה. האמצעי היותר מוכשר לבא למידה עליונה זו היא דבקות בד', בכל כח, והגיון רזי תורה<sup>112</sup>.

כשנודע לרבי יוחנן שהחיוך ש"ראה" על פניו של רב כהנא לא היה בכלל חיוך אלא פצע שהותירה מכה שקרעה את שפתו<sup>113</sup>, שב והחיה את רב כהנא<sup>114</sup>. הוא העלה לפניו את כל הספקות בתורה שהיו לו ורב כהנא פתר לו אותם. בעקבות זאת הודה רבי יוחנן שהתורה איננה, כפי שאמר קודם לכן, של בני ארץ ישראל, אלא היא של בני בבל.

רב כהנא לא לעג לרבי יוחנן. אמנם "החכם התמים...לא ישיב על שאלה בדרך הויכוח, ובעל הדברים יראה עליו ברק חכמה עד שיעדיפהו השומע על אותו התמים החסיד אשר חכמתו היא אמונות שלא יטהו מהן מטה"<sup>115</sup>. החיבור אל הקודש בדרך הלימוד הבבלי – מהפרט אל הכלל ובהבחנה מרחוק – עלול להיתפס כעדיף על פני טבעיות החיים של ארץ ישראל.

אך רב כהנא לא חייך. הבעת פניו בהעלותו קושיות שרבי יוחנן לא הצליח להשיב עליהן הייתה פצע של הגלות – מכה שקרעה את שפתו. "פריטא שפתייה"<sup>116</sup> – בבבל נקרעה שפתו של מי שמתחבר אל הקודש; גם דיבורו נעשה קרוע ומתמקד בפרטים. רבי יוחנן החי בשלמות של ארץ ישראל לא יכול היה להשיב לרב כהנא בשפתו שלו. מדוע לא החיה רבי יוחנן את ריש לקיש כפי שהחיה את רב כהנא?

את רב כהנא "החיה" רבי יוחנן משום שהכיר בצורך, בעת שנגזרה על ישראל גלות, להמשיך בבבל את לימוד התורה הגלותי מהפרטים אל הכלל, אותה דרך המנותקת

111. ראה המשל בספר הכוזרי ה: טז. אם אין משוררים ואין שירה איזה טעם יש למחקריהם של המומחים הבקאים בטכניקות שלה? המקצוע שלהם נהפך לסוג של ניתוח מתים.

112. אורות הקודש ח"א הגיון הקודש פרק לח "בירור הודאות", עמ' רט.

113. רש"י בבא קמא קיז, א ד"ה פריטא שפתייה.

114. ראה אורות הקודש ח"א חכמת הקודש פרק לט "מהמקורות אל הפרטים", עמ' נד.

115. ספר הכוזרי ה: טז, בתרגומו של הרב יצחק שילת.

116. בבא קמא שם.

מטבע החיים. את ריש לקיש שותפו לא "החיה" רבי יוחנן לאחר שהכיר שהשותפות שלהם לא תצליח להשיג את יעדה.

רבי יוחנן לא היה מסוגל, לא עם ריש לקיש ולא בלעדיו, לבסס את הלימוד הארץ ישראלי הטבעי מהכלל המוחש בקדושת החיים בארץ אל בירור הפרטים. גזירת הגלות תמנע את חיזוקה מלמעלה, ממקור הכלל, ותחסום את פיתוחה של תורה הנבנית בתוספת חיים יהודיים בארץ ישראל.

#### ח. סיכום

אמנם רק "רוח החיים האלוהיים שיגלה למלכא משיחא, אשר על כל ישראל יתפשט" תרחיב את הכלליות המושגת עד שתצליח "לקשר ג"כ האחת הבודדת, מצד שורש מקורה, אל החטיביות הכללית"<sup>117</sup>. בהשפעת רוח זו, גם הרע והשפל, שלאורך ההיסטוריה העיקר על הרחבת הקודש, יתגלו כמי שהתנגדותם תרמה להתפשטותו ולהעמקת השגתו.

אך גם בטרם תושג שלמות זו שתכלול את הפרטים כולם בתוך הכלל, הכלל "מתגדל ועולה מעל כל מצר ומתעלה ממעל לכל גבול"<sup>118</sup> בתהליך מתמשך של התבארות הפרטים שיצאו ממנו כדי ללמד עליו.

עומות בין פרטים נפרדים כשהכלל המתלבש בחיים נעלם מן המחשבה ומהשיח, הוא טבעי לתורת חוץ לארץ, שם הכללים נבנים מהפרטים מתוך התכתשותם זה בזה, לא בשילובם הטבעי "בעצם החיים, בזרמם הפנימי, המוחש בנשמה"<sup>119</sup>. "תלמידי חכמים שבבבל מחבלים זה לזה בהלכה"<sup>120</sup>.

שם כל נימא ונימא, היוצאת מגומא אחת, דוחקת היא לחברתה במהלך הרוחני... נדמה שכל אחד צריך להישמר מחברו ולהתיירא ממנו, להיות צופה להתקומם ע"י מפלתו ולהתמלא מחורבנו<sup>121</sup>.

הוויכוחים בבתי המדרש של בבל הם מלחמות שכלפי חוץ נערכות בין תלמיד חכם אחד למשנהו אך בחינה עמוקה יותר מגלה שהנשק של כולם מכוון נגד כוחות החושך והבורות<sup>122</sup>. אולם למרות מאמצים אלה –

בוויכוחים בין תלמידי חכמים לוחמים כולם נגד החושך והבורות

117. עולת ראייה ח"א עמ' קמא ד"ה ואחד עשר סמנים היה בה.

118. עולת ראייה ח"א עמ' קפא ד"ה ומכלל שהוא צריך לפרט.

119. אורות התורה יג: ז עמ' לט.

120. סנהדרין כד, א.

121. אורות התורה יג: ז עמ' לט.

אי אפשר לאחדות אמיתית ושלום עליון מלא חיים, שהוא בא באמת משפע שמו של הקדוש-ברוך-הוא... להתפתח כלל בחוץ לארץ<sup>123</sup>.

שלא כתלמידי חכמים שבבבל, "תלמידי חכמים שבארץ ישראל מנעימין זה לזה בהלכה"<sup>124</sup> – "מחבבין זה את זה, וזה מתרץ דברי חברו ואין מתכוון לחלוק עליו אלא א"כ רואה טעם ברור לסתור את דבריו"<sup>125</sup>.

השכל הכללי, המואר בקדושה פנימית, מאווירא דארץ ישראל, הוא מקיף ועומד למעלה מכל הגבלות עניינים... העניינים יונקים זה מזה ביניקה רעננה<sup>126</sup>.

אף על פי כן, דווקא הכלליות וההזדהות הנשמטית עם האמת המאפיינות את תורת ארץ ישראל, מסוגלות היו לעורר קנאות קטלנית בעמדם מול פרטים היוצאים לדון בדבר החדש, אילולא חיבורה של כלליות זו במקור החיים של הכלל<sup>127</sup>.

כל גילוי רוח כללי, לפי התגברות הכללות שבו כך הוודאות מתחזקת בקרבו ולפי מידת וודאותו, כשם שאינו נותן מקום לספק, כך איננו מוותר את זכותו לאחרים לשתפם עמו; הכלליות, הוודאות והייחוד תלויים הם זה בזה<sup>128</sup>.

רק החיבור של החיים הכלליים במקורו של הכלל מאפשר להם להתרחב ומשחררם מהצמצום ומהקנאות הרעה של כלל מוגבל שאיננו מכיר בזכות קיומו של מה שמעבר לגבולותיו. אך בדורם של רבי יוחנן, של ריש לקיש ושל רב כהנא, רצון ה' בגלות ביטל כל אפשרות של התרחבות החיים הכלליים בארץ ישראל והעמקתם. בעידן שבו

ניתוק הכלל ממקורו מעורר בו קנאות נגד הפרטים שיצאו ללמד על דבר חדש

122. אדיר במרום ח"א עמ' לט-מ: "יש איזה מקומות שהס"א גורמת סיתום וזה נקרא קושיא. ואז צריך להתעורר בכוח אורות של גבורה להעביר משם הס"א והשכינה עצמה היא סוד כלי הזיין הנזקפת נגד הס"א... עד שתעבור הקושיא ההיא... המלחמה נראה שנעשית בין תלמיד חכם לתלמיד חכם, ואינו אמת, כי שניהם לוחמים נגד הס"א".

123. אורות התורה יג: ז עמ' לט.

124. סנהדרין שם.

125. יד רמ"ה על סנהדרין שם.

126. אורות התורה יג: ו.

127. כשמכרו האחים את יוסף הוא היה ללא זקן אך כשפגשו אותו שוב כמשביר במצרים הייתה לו חתימת זקן ולכן לא הכירוהו (יבמות פח, א, דברי רב חסדא על בראשית מב ח). ייתכן והסכנה שהרגישו השבטים בחלומות של יוסף שבהם ראה את עצמו מתנשא עליהם, הייתה שעבודם לכלל אחד מוגבל שאין לו זיקה למקור גבוה יותר. העדר הזקן אפיין בעיניהם את יוסף. לכן לא זיהו את יוסף המזוקן, "עלי עין", עם הנער חסר הזקן שהכירו בעת המכירה.

128. אורות, זרעונים ו' למלחמת הדעות והאמונות, עמ' קל.

הועברה התורה לבבל, לא יכול היה ריש לקיש למלא את תפקידו של בנימין להפגיש את הפרטים עם הכלל ולאתגרו כדי להעמיקו משורשו. הוא נותר מחוץ לכלל ובעימות עמו.

בשוב ישראל לארצו וחזרת השכינה למקומה, שבים הפרטים ומחפשים בתשוקה "בנימנית" את ביאורם מתוך הכלל – מתוך האידיאל השלם המלוּבש בהנהגת החיים בארץ שבה הקדושה מוחשית וטבעית. דרישת הפרטים מהכלל מחייבת לא רק את הבהרת הכלל כפי שהוא אלא גם את הרחבתו והעמקתו ממקורו, בתוספת השגה שכלית וקדושת החיים. כדי לענות לדרישה זו עלינו להביט אל על אל מקור הכלל, מתוך אמונה שהשערים שהיו נעולים בפני רבי יוחנן וריש לקיש שוב נפתחו לאפשר, לאחר דורות כה רבים, את הגשמת חזונם.

