

3. הגות וציון

מִן הַרֵאִי"ה קוֹק וְצִ"ל

משמועות הראי"ה

הזן ממה שדרש מרן זצ"ל בסעודה שלישית ונרשמו ע"י הרב קלמן פרנקל ז"ל, נערכו בצירוף מראי מקומות ע"י הרב ישע"י הדדי שליט"א. כל הזכויות שמורות

פרשת-אמור

(מעובד ע"פ "שמעות ראי"ה", כת"י. אמור הרפ"ט)

"ויאמר ד' אל משה אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם לנפש לא יטמא בעמיו". בנוסף למצוות הכהונה בא בפרשתנו ענין המועדות ולאחריו הצווי על הדלקת המנורה וסדור לחם הפנים. סמיכות ענינים זו והמשותף לכולם טעון הסבר. המצוות המתיחסות לכהונה מיוחדות הן לבני השבט, ובן ישראל, למשל, רשאי להטמא למת. ברם, מצינו שכל ישראל נקראו כהנים: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט ו'), ובנבואת ישעיהו (ס"א ו') "ואתם כהני ד' תקראו, משרתי אלוקינו יאמר לכם". עלינו, איפוא, להבדיל בין כהונת בני אהרן לכהונת עם ישראל בכללותו.

בדברי הפסוק "הכהנים בני אהרן" ישנה כפילות שכבר שאלו עליה בוזה: (ויקרא פ"ח ע"א) מ"ט הכא בני אהרן, וכי לא ידענא דבני אהרן נינהו. (וראה באור הגמ' לספרא ו"התורה והמצוה" כאן). ונראה שיש להבדיל בין שתי בחינות בקדושת הכהונה. האחת זו שבאה בירושה, שהיא קדושה עצמית ומכונה בתואר "בני אהרן", והאחרת הקדושה המתוספת להם והיא איננה עצמית ומכונה בתואר "כהנים". הראשונה היא מהותית, שרשית ונמצאת בצורת "בכח" אצל כל הנולד למשפחת הכהונה. והשניה היא המתוספת לכהן, כאילו בדרך מקרית והיא מתבטאת דק בצורת "פועל" אצל כל כהן העובד ומשרת כהלכה. לכפילות זו רמזה התורה בבטוי הכפול "הכהנים בני אהרן". (וראה "קרבן אהרן" לספרא, ראש פ' אמור —). ע"פ חילוק זה נבין את הדין לגבי כהן חלל. במשנה בראש פ"ח במסכת תרומות אמרו: היה עומד ומקריב ע"ג המזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה, ר' אליעזר אומר כל הקרבנות שהקריב ע"ג המזבח פסולין, ור' יהושע מכשיר. ובירושלמי שם הלכה א': מקבל ואח"כ זורק, קומץ ואח"כ מקטיר.

וברמב"ם הלכות ביאת מקדש פ"ו ה"י. חלל לא יעבוד וכו' ואם עבד לא חלל, שנאמר, ברך ד' חילו ופועל ידיו תרצה, אף חולין שבו תרצה. (ושם בכס"מ, ובקדושין

ס"ו ע"ב ומכות י"א ע"ב). הקושי בהבנת הדברים גלוי; אם אסור לו לחלל לעבוד כדוגמת זר לכל דבר (ראה רמב"ם הלכות תרומות פ"ו ה"ז) מדוע בדיעבד עבודתו כשרה, מה משמעו של "חולין שבו", שהוא נרצה לדברי ר' יהושע וכפסקו של הרמב"ם.

לפי ההבחנה הנ"ל הענין מתיישב. כהן הכשר לכל דבר יש בו שתי בחינות של קדושה: "בן אהרון" שבו, ו"כהן" שבו. ה"כהנים בני אהרון". כהן חלל, בן גרושה או בן תלוזה, פגם החלל שבו מפקיעו מקדושת הכהונה שב"פועל", זו המתוספת לו על עצמיותו, שיש בה בחינה של מקדויות ולכן יכול מקרה אחר לבטלה, ומצד זה "חלל לא יעבוד", אולם חלקו שבו או בירושה אינו ניתן להפקעה, בחינת ה"אחסנתא" — הנחלה הרי היא עצמית לו, זו של "בני אהרון" הנתונה ב"כח", והיא — היא המתבטאת בהבטחה — "ברך ד' חילו" ולכן עבודתו כשרה.

ע"פ דברים אלו מובנת הדרשה בתורת כהנים שהובאה ברש"י, הממעטת חללים מעבודת הכהונה: בני אהרון יכול חללים, ת"ל הכהנים יצאו חללים. את מיעוט החללים מהעבודה אי אפשר היה ללמוד מהמושג "בני אהרון", שהרי אף הם במשמע, ועל כן באה ההדגשה "הכהנים".

מעשה מובן הוא אף ההבדל בין כהונת השבט לבין כהונת העם כולו. קדושת הכהונה הרי היא "בפועל", ואילו קדושת ישראל היא ב"כח". (נשיאת כפים באה להרים ולעורר את הקדושה שבכח הגנוזה אצל ישראל, ע"י הקדושה האקטיבית שהתגלתה ככך אצל הכהנים) מכותה של הקדושה הזו נקרא כל עם ישראל: כהני ד'.

ע"פ הנ"ל יובנו אף דברי הגמרא (נדרים ל"ב ע"ב וראה לעיל פ' בשלח תרצ"ב) שהני כהני שלוחי דידן, ולכאורה איך אפשר למנות שליח למה שהוא עצמו אינו יכול לבצע, "כל מידי דאיהו לא מצי משוי ליה, לא משוי ליה נמי שליח", שהרי השליח בא במקומו של המשלח, אלא שהמוני בא מכח קדושת הכהונה הגנוזה בישראל ב"כח", שאצל הכהן — שלוחא דידן — היא מתגלית בפועל, ונתנת לבצוע.

ענינה של החלוקה הנוכרת תסביר אף את הענין השני הנוכר בפרשתנו: שבת ומועדות. "מועדי ד' אשר תקראו אותם מקראי קודש, אלה הם מועדי, ששת ימים תעשה מלאכה, וביום השביעי שבת שבתון". על הקושי הגלוי, ההקדמה על המועדות וההמשך בעניני שבת כבר עמדו חז"ל בתו"כ ורש"י. אלא שיש כאן צד נוסף. אונקלוס תרגם "מקראי קודש" — "מעדערי קדיש", שמשמעו מקרה, שאין בו קביעות בזמן ("ויפגע במקום" (בראשית כ"ח י"א) תרגם אונקלוס "וערער באתרא") ומאידך, קדושת שבת הרי היא קביעה וקיימא, והזמן עצמו תלוי בה, "קמיה שבתא, בתר שבתא", (גיטין ע"ז ע"א), ונמצא שההבדל בין שבת ליו"ט הוא יסודי ביותר. הסבר הדברים כנ"ל. קדושת השבת היא בחינת ה"אחסנתא", הקדושה בכח שהיא קבועה ועומדת ואינה תלויה במקרי הזמן, "שבת לד", ולכן אסודה בה כל מלאכה אפילו של צרכי אוכל נפש. אולם קדושת המועדים היא קדושה בפועל "מעדערי קדיש", "אשר תקראו אותם", קדושה שנודמנה אל הפועל בתוך הזמן, ולכן צרכי הב"פועל" מותרים בה — אוכל נפש. אמנם קדושת ה"בפועל" יונקת ממציאיותה של קדושת ה"כח", ומכאן הקדמת השבת בראש הפרשה. (אמנם יחודו של יוהכ"פ, שבת שבתון, בגלל הקדושה בכח ובפועל המתמזגין בו יחד).

ע"פ ההנחה האמורה יוסבר אף ענינה של קדושת נשמת מלך המשיח והיחס בין

בית דוד לכלל ישראל. קדושת ה"אחסנתא", ה"בכח" היא סגולת עם ישראל ואף יסודה של המשיחיות, אלא שבפועל מתגלה הדבר בזרעו של דוד; אכן בין מלכי בית דוד היו רבים שלא היו צדיקים ביותר, ואע"פ כן נמשכת הקדושה "בכח" במשפחת המלוכה, גם אם בפועל היו סטיות. שמו של המשיח הוא מן הדברים שקדמו לעולם (פסחים נ"ד ע"א) דהיינו שהם עצמיים ומעלתם קבועה ועומדת. קשיי הגילוי בפועל אינם סותרים ליסוד העליון שבכח. מעלה זו רמוזה אף בדברי דוד בפרק כ"ד בתהלים: נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשו, ואילו הקרי — נפשי. בכל מקום יש קרי וכתיב, הפשט הפשוט הוא כצורת הכתיב, והדרשה על יסוד הקרי, ואילו כאן לפי הפשט הנראה פשוט היה צריך להכתב נפשי, כמדבר בעד המלך. אלא שהכהונה הראשונה, היסודית היא על נפשו ונשמתו של מלך המשיח הגנוזה, שהיא קבועה ונצחית בקדושת ה"בכח" העליונה, ודק בנדרש, בפועל, זוהי אישיותו של דוד או של אחד מצאצאיו.

מכאן אנו מגיעים לענין השלישי בפרשה — הדלקת המנורה. כבר בגמ' (שבת כ"ב ע"ב) שאלו, וכי לאורה הוא צריך, אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל. בפרושו לתורה (בהעלותך ובפרשת בראשית) הביא המלבי"ם דברי המדרש (שוח"ט פ"א) שהשי"ת רצה לכתוב "ויאמר אלוקים יהי אור — ויהי כן", רק ע"י שראה שאין העולם כדאי להשתמש באור הגנוז שהוא אור השכינה גנוז לצדיקים, לכן כתיב ויהי אור ולא כתב ויהי כן. ענין המנורה הסתבר למלבי"ם כנסיון "להמשיך" בפועל את האור הגנוז מששת ימי בראשית, ומכאן שבחו של אהרן שלא שינה. וכי מה שבח בדבר שמלא את צו ד' בדיוקנות, אלא אהרן שהוריד את האור הגנוז ע"י הדלקת האור במנורה, תקן את מילת ה"כן", שלפי מעשהו ראוי לכתוב כן — ויעש כן אהרן, ע"י שהעלה נרותיה מול אור הגנוז שהוא אור השכינה, וז"ש מגיד שבחו של אהרן שלא שינה, שלא היה צריך לשנות לכתוב ויהי אור, רק ויהי כן כמ"ש במעשה ששת הימים (מלבי"ם — בהעלותך).

האור הגנוז הוא "בכח", והמנורה היא הכלי להמשיך בפועל את האור. אומנם במנורה כתיב "מחוץ לפרוכת העדות באהל מועד יערוך אותו אהרן" (ויקרא כ"ד ג') וענינה — אור חכמה ודעת שבעזרתם אפשר להבדיל, "אם אין דעה — הבדלה מנין" (ירושלמי, ברכות פ"ה ה"ב). מי שזכה לדעת יודע שהפרוכת מבדילה, שגם הענינים המתגלים, לעולם הם מותרים את היסוד ה"כהני" בסתרו. "קדושים תהיו, יכול כמוני, ת"ל כי קדוש אני, קדושתי למעלה מקדושתכם". (בר' צ"ב ב'). זוהי ההדגשה "מחוץ לפרוכת העדות", שגם לאחר ההמשכה של האור בהדלקת המנורה, עדיין יש מבפנים לפרוכת, עדות לקדושת ישראל, והם הלוחות והתורה, עדות שהשכינה שורה בישראל, ש"היתה שכינה שורה בין שני בדי הארון" (ילק"ש שה"ש תתקפ"ד, רש"י שה"ש א' י"ג).

יסוד הקדושה המיוחדת לישראל, ה"אחסנתא", מתבטא במיוחד בלחם הפנים. כמו"נ (ח"ג פכ"ט) הזכיר הרמב"ם את שלמד מספרי החיצוניים, ועפ"ו ידע והבדיל בין קדושת עבודת המקדש לבין עבודת העכו"ם; בצורה כזו הסביר (פמ"ה) את יחודה של העבודה לגבוה על רקע מנהגי ע"ז. "אבל השולחן והיות עליו הלחם תמיד לא אדע בו סיבה, ואיני יודע לאיזה דבר איחס אותו עד היום" (שם). וע"פ דרכנו, לחם הפנים מיוחד לישראל ובו ההבדלה המיוחדת את ישראל מהאומות, ואין לו דמיון

בכל עבודה אחרת "לא על הלחם לברו יחיה האדם, כי על מוצא פי ד' יחיה האדם" (דברים ח' ג'). הלחם ערוך משבת לשבת, מפני שגם אם הוא המזין כל חי, הרי בישראל הוא נאכל רק אחר השבת, מכוחה של הקדושה הקבועה בישראל, פי ד' הוא המחיה. מעשה הנס הגדול שהיה בלחם הפנים, כסודרו כן סלוקו, לחם תם כיום הלקחו (תגיגה כ"ו ע"ב) נעוץ במוצא פי ד' המחיה את הכל. והוא המעיד על החיבה המיוחדת לישראל.

מפרשה זו יצא המקלל, לדבריו של ר' ברכיה במדרש תנחומא. הוא בן האישי המצרי, שאין לו שייכות לנשמת ישראל. יצא ולגלג דרך המלך לאכול פת חמה בכל יום, שמא צנינא?! מכלל ישראל החיים ע"פ ד' יצא, לא הבין את קדושת ישראל המיוחדת, את ידושתם, "אחסנתא" זו שאין לה כל מקביל באומות; יצא וקלל.

ע"פ האמור יובן מעשהו של דוד באכילת לחם הפנים כמסופר בש"א פרק כ"א. בגמ' מנחות צ"ה ע"ב אמרו שאחזו בולמוס, ומי שאחזו בולמוס מאכילין אותו עד שיאורו עיניו. דוד, שבו כלולה נשמת המשיח בבחינת האחסנתא, יש לו התייחסות מיוחדת ללחם הפנים, שאף הוא מיוחד לירושתם של ישראל. ושמעתי מרב אחד ששאל על דוד המלך, כיצד אחזו בולמוס ביחס לדבר האסור לו, ללחם הפנים, אלה שדוד כ"כ השתוקק לאכילת קדשים, והתאוה להכניסם לגופו עד שאחזו בולמוס, ומאחר שאחזו בולמוס כבר מותר להאכילו. ודפח"ת.

המשותף לעניני פרשתנו — עקרון ה"אחסנתא", השרשיות הקדושה הנעוצה בכהונת ישראל ובכהונת השבט, בקדושת השבת ובכוחם של ישראל לקדש את המועדות, באורה של המנורה ובקדושת, "לפני ולפנים", במהות ענינו של לחם הפנים ובשרשיותה העצמית של המשיחיות.

פרשת בהעלותך

(מעובד ע"פ "שמועות-ראיה" כת"י. בהעלותך תרפ"ט)

"דבר אל אהרן ואמדת אליו בהעלותך את הנרות". לאחר פרשת המנורה והכשרת הלוויים לעבודתה, באה פרשת הקרבת הפסח ופסח שני, ובסופה של פרשתנו "ותדבר מרים ואהרן במשה".

במצות הדלקת המנורה דרשו בתנחומא והובא בדש"י, שחלשה דעתו של אהרן, והובטח לו "שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומיטיב את הנרות". מפורסמת היא ההדגשה כי הגדולה היתרה בה זכה אהרן היא שהקרבנות נתבטלו עם חורבן המקדש, והמנורה שהיא "תורה אור" לא בטלה. אולם יש כאן העמקה נוספת. הנשיא הרי הוא בא כוחו, נציגו, של השבט, הקרבנו — בשם השבט, הוא המושך במקלו מים מן הבאר "איש לשבטו" (תוספתא סוכה ג' ג'). כך בצרכים הגשמיים ובודאי אף בצרכים הרוחניים. ואכן, ההתייחסות לצד ה"שבטי" שבקרבן היא שעשתה את השתוף בין הנשיאים לבלתי-אפשרי, מכאן ההקדבה של כל נשיא ונשיא בפני עצמו, ביום בפני עצמו. לעומת זאת הדלקת המנורה והטבת הנרות, אמנם מתיחסת לבני לוי במיוחד, ומבחינה זו הרי היא כעבודת השבט, כקרבן פרטי של נשיא שבט לוי; אולם ברור שהעלאת האור במנורה היא מצות הצבור, היא המעידה על השכינה השורה בישראל, ומצד זה הרי עבודת נשיא לוי היא עבודה לשם הכלל. בפעולה מורכבת זו,

של עבודה בשם השבט הפרטי ולשם הכלל הישראלי כולו, נחמו את אהרן, "שלך גדולה משלה". (על כלל ופרט ראה עוד לעיל פ' בא תר"ץ).

במנורה נשתלבו שתי הבחינות, קרבן יחיד וקרבן צבור, ומשום כך אי אפשר היה לה למנורה להעשות בידי אדם. הצרוף הזה, שהוא פרדוקסלי, אפשרי רק בידי הקב"ה. (על הדברים שנתקשה בהם משה ראה מנחות כ"ט ע"א ושם בתוס' ד"ה שלשה דברים היו קשין לו למשה) "וזה מעשה המנורה, היה קשה לו למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבעו" (שם).

כגון זה מצינו בקדוש לבנה, שנתקשה משה בענינה. (מכילתא פ' בא). הלבנה הרי היא מאור לכל העולם כולו, יסודה הוא כללי, ומיוחדת היא שייכותה הפרטית לעם ישראל שנמשלו לה ואף מונים לפיה. (שמו"ר ט"ו כ"ז). בהרכב זה של כלל ופרט נתקשה משה עד שנאמר לו כזה ראה וקדש.

כיוצא בדברים — מחצית השקל. מצד אחד — הרי היא נתינה של כל יחיד ויחיד, אבל בעזרתה סופרים את הכלל, כל מטבע פרטית יש לה צד נוסף — שייכות לכלל. ואף הרכב זה הוקשה לו למשה עד "שהראו לו מטבע של אש ואמרו לו כזה יתנו". ע"פ קו מחשבה זה תוכן אף שאלת הגמרא (שבת י' ע"א וראה לעיל פ' וארא תר"ץ, "עולת ראייה" ח"א הקדמה, עמ' כ'), מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה. אף חיי שעה — תפילה היא דבקות בדי', אולם היא ליחידים, המבקשים, הצריכים. ברם, התורה היא של הכלל ולמען הכלל, ומכאן יחסה לחיי עולם.

בדין קרבן פסח חדשה התורה בפרשתנו דבר מיוחד. אף שזמנו קבוע, בי"ד בניסן בין הערביים, "ועבר זמנו — בטל קרבנו", הרי טמאים לנפש נדחים ליי"ד באייר. שתי בחינות הן בקרבן פסח: הוא קרבן יחיד, אבל מאידך, כתיב "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל", התורה עשאתו, למקריב, לחלק מן הכלל. דהיינו, אף כאן יש הרכבה מיוחדת של כלל ופרט, ומכוחה של מעלה זו באה הזכות המיוחדת של דחיה לפסח שני; שהרי צבור עצמו שנטמא אינו נדחה, ואילו בקרבנות יחיד אין מציאות של דחיה, האיחוד של שתי בחינות אלו הוא שהוליד את הדין המחודש של פסח קטן.

בדבר זהותם של הטמאים בפסח שעשו ישראל במדבר יש מחלוקת תנאים. (סוכה דף כ"ה ע"א) לדברי ר' יוסי הגלילי — נושאי ארונו של יוסף היו, ור' עקיבא אומר מישראל ואלצפן היו, שהיו עוסקין בנדב ואביהוא. הללו היו הגורמים להולדתה של פרשת פסח שני. ובמדרש (שמו"ר פ"כ י"ז) "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם, ואין אדם אלא יוסף, שנאמר "ויטש משכן שילה אהל שכן באדם", ויוסף קבל על עצמו לתקן את חטא האדם. כיוצא בדבר, מישראל ואלצפן שהיו שהתעסקו בנדב ואביהוא, יצרו ע"י זה התיחסות לתקונו של אדה"ר, שהרי נדב ואביהוא כוונו בעבודתם לתקן את חטא אדם הראשון (ראה "דובר צדק" מח' ע"ב, מ"ט ע"א).

אף באדם הראשון עצמו מצוי ההרכב המופלא. מצד אחד הרי הוא אישיות פרטית, ומאידך, כאביה של האנושות הוא הדמות הכללית ביותר. הנסיון לתקן את פגמיה של דמות זו, והיחס לנסיון זה מסביר את הזיקה לחידוש הדין של פסח שני, שכאמור הוא בלול מצדדי הפרט והכלל.

דמותו של משה רבנו יחידית היא ביחסה אל הכלל, וכך יש לראות אף את פרשת האשה הכושית, בסופה של פרשתנו, כמחלוקת רעיונית בין משה לאהרן ומרים. בגמרא (זבחים נ"ד ע"ב) מסופר על החפוש אחר מקום המקדש. דוד עוסק בנוי

של עולם, "למצוא מקום לבית הבחירה מן התורה" (רש"י שם), וסבר לבנותו בעין עיטם שהוא המקום הגבוה באזור, ונמלך לעשותו נמוך במקצת, כדכתיב "ובין כתפיו שכן", "ולא כתיב ראשו" (שם), "ועל דבר זה נתקנא דואג האדומי בדוד", ושם במהרש"א "מצד הקנאה, שראה בדוד בענין מקום ביה"מק שכיוון מקומו". המחלוקת בין דוד לדואג מסתבר שהיתה על קביעת המקום המדויק למקדש. דואג סבר שהמקום הראוי הוא בשיא, בפסגה, בעין עיטם, ואילו דוד סבר שיש לרדת מעט ולקבוע את המקום בשטח נמוך יותר. ואכן, ההלכה נפסקה כדוד שנאמר עליו, וד' עמו — ש"הלכה כמותו בכל מקום" (סנהדרין צ"ג ע"ב וראה לעיל פ' וארא תר"ץ).

דעתו של דואג היתה שקדושת המקדש היא עליונה, והמון בני-האדם אינם יכולים להגיע עדיה, ומשום כך היא מיועדת ליחידים; אלה המסוגלים להשיג השגות עליונות — הם הם הכהנים (כדוגמת המחשבה הנכרית המצויה), ואילו דעתו של דוד היתה שהקדושה צריכה להיות נחלת כל העם, והכהן הוא רק המשפיע והממשיך את הקדושה לשאר בני העם. (בהבדל מהמקובל אצל האומות, שהמדרגות הגבוהות מתיחסות רק ליחידים). ואכן, העם כולו מכונה בתורה בשם "ממלכת-כהנים" (שמות י"ט ט'ן), ואף בנבואה — "ואתם כהני ד' תקראו" (ישעי' ס"א ו' וראה חיי שרה תר"ץ).

הראשון המכונה במקרא בשם כהן הוא שם בן נח, הוא מלכי צדק מלך שלם, הכהן לא-ל עליון. "ויאמר ברוך אברם לא-ל עליון קונה שמים וארץ, וברוך א-ל עליון" וגו'. הכנוי "כהן לא-ל עליון" משמעו שהכהונה מעולה ומתעלית מעל פני החיים ומיוחדת ליחיד סגולה, ומשום כך הקדים את אברהם, למרות שאין מקדימין ברכת עבד לברכת קונו (נדרים ל"ב ע"ב, וראה לעיל פ' לך תרצ"א), וכך הוא הסבר הדברים: יסודה של הנבואה הוא דרך האדם, היחיד, אל קונו; המפתח נתון ביד האדם המתפש את דרכו. דרך זו היתה קיימת לפני מתן תורה, ובה הלך שם בן נח. ע"י הקדמת ברכת אברהם ושמו להזכרת שם-שמים התכוון שם להעלות את אברהם למלא את מקומו במשרת הכהונה לעולם, היא הכהונה שבה האדם ועיוניו הם נקודת המוצא. ואכן, כזה היה המצב לפני מתן תורה — קיום התורה וההתעלות הרוחנית ע"י יחידים כגון שם, אברהם וכדומה. במתן תורה בא שינוי קיצוני: נפתח הסתום ונסתם הפתוח, (יבמות ע"א ע"ב), הפתח הפתוח לנבואה לאומות העולם, עד למתן תורה, נסתם. והדרך הסתומה לרבים, דרך התורה לעם כולו, נפתחה עבור עם ישראל. יסודה של התורה הוא מעולה יותר, דרך הגילוי האלוקי מלמעלה למטה, ושייכותה היא לכל ישראל; ומכאן ההתייחסות לצדדים הגשמיים שבעולם, אף שהתורה קדמה לעולם. לכן, מבחינה זו, יש להקדים את ברכת האדון לברכת העבד.

כזו היתה אף שיטת דוד. להנמיך את הקדושה העליונה שלא תהא נחלת יחידים בלבד, אלא שוה לכל נפש, ומשום כך קבע את המקום במקום הנמוך יותר. אולם במקדש עצמו, המים לטהרת כה"ג באו מעין עיטם. "חמש טבילות ועשרה קדושין טובל כה"ג ומקדש בו ביום וכולן בקודש בבית הפרוה, שמע מינה עין עיטם גבוה מקרקע העזרה, ממנו באה אמת המים לבית טבילת שער המים" (יומא ל"א ע"א ושם ברש"י —). אכן, התורה והמקדש צריכים התאמה למדרגת המקבלים ומכאן הורדתם מעין עיטם, ברם, ההכשרה והטהרה צריכים לבא מהמקום היותר עליון, ולכן קידושו של כה"ג לעבודת יוהכ"פ באו מהפסגה היושר גבוהה.

בנקודה זו היו חלוקים אף אהרן ומרים על משה. הם סברו שמאחר והתורה היא נחלת הכל אין לו למשה להפריש עצמו מן העולם הטבעי, ובתוך הכלל אין מקום למעמד של יחידים. אולם טענתם היחה בכך שמאחר ומשה הוא המשפיע, הרי כמו הכהן הגדול הוא צריך להיות מקושר בקדושה העליונה, זו התלויה בדרגה הגבוהה ביותר, והיא ליחיד סגולה בלבד.

פרשת שלח

(מעובד ע"פ שמועות ראייה" כח"י. שלח תרצ"א)

"שלח לך אנשים ויתורו את ארץ כנען". לאחר הספור על חטא המרגלים ותפילת משה וקבלת הסליחה, באה פרשת נסכים ולבסוף פרשת ציצית. הקשר בין העניינים יתפרש כלהלן.

מפורסמת היא שאלת המפרשים כיצד יתכן שהנשיאים שידעו על הבטחת ד' להביא את בני"י לארץ, ידברו בה סרה? והנה בתפילת משה על חטא המרגלים, "סלח נא לעוון הזה", באה ההנמקה, שמא יאמרו הגויים "מבלי יכולת ד' להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע להם"; דהיינו לא מצא משה כל צד של זכות בהתייחס למרגלים עצמם, והטיעון היה רק החשש לכבוד ד'.

"וימאסו בארץ חמדה, לא האמינו לדבר, וירגנו באהליהם, לא שמעו בקול ד', וישא ידו להם, להפיל אותם בגויים, ולהפיל זרעם בגויים ולזרותם בארצות" (תהלים ק"ו כ"ד-כ"ז). דהיינו במעשה המרגלים נתחייבו ישראל גלות "ילק"ש ורש"י (שם). ענינה של הגלות — להרבות גרים בישראל, "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים" (פסחים פ"ז ע"ב).

אכן לעתיד לבא, כשתבוא הסליחה הגמורה על חטא המרגלים, דהיינו, כשלא תהיה עוד גלות, תתחיל אף תופעת הגרות "ואין מקבלים גרים לימות המשיח" (יבמות כ"ד ע"ב).

"כשנתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו וכל מלכי עכו"ם אחזתו רעדה בהיכליהן, נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו, מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם שנאמר ד' למבול ישב, אמר להם וישב ד' מלך לעולם, כבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מבול לעולם, אמרו לו מבול של מים אינו מביא, אבל מבול של אש מביא, אמר להן כבר נשבע שאינו משחית כל בשר, חמדה טובה יש לו בבית גנזיו, וביקש ליתנה לבניו שנאמר ד' עוז לעמו יתן (התורה שהיא מעוון של ישראל. רש"י). מיד פתחו כולם ואמרו, ד' יברך את עמו בשלום" (זבחים קט"ז ע"א).

התורה נקראת עוז, ועל ידה מתברכים ישראל בשלום. עשו בגימטריא שלום, דהיינו, גם עשו חפץ שיהיה שלום בעולם, אלא שלדעתו בשלום זה יהיו כל בני אדם שותפים, ולא תהא אומה נבחרת מבין האומות. אולם התורה, מטרתה להביא שלום, שיכירו כל יושבי תבל באמת, ותוך כדי כך "ונפלינו אני ועמך, בקש משה שלא תשרה שכינה אלא על ישראל" (ברכות ז' ע"א).

בעשרה מאמרות נברא העולם, והם בבחינת הגוף לעשרת הדברות שהם הנשמה והקיום של העולם. ואף שעשרת המאמרות קדמו בזמן לעשרת הדברות, הרי התורה

קדמה לעולם, ואסתכל באורייתא וברא עלמא. עד מתן תורה היה העולם מתנהג בחסדו של הקב"ה "הני עשרים וששה הודו כנגד מי, כנגד כ"ו דורות שבדא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה וזן אותם בחסדו" (פסחים קי"ח ע"א). כיון שהגיע זמן ההופעה של עשרת הדברות הרגישו העמים שעד אז שאבו חיותם מעשדה מאמרות, שהנה מתחולל שינוי. שינוי רוחני אפשר לו לבוא רק ע"י מבוּל, שהרי לפני המבול היה הגוף האנושי חזק מאד, "הנפילים היו בארץ, המה הגבורים אשר מעולם" (בראשית ו' ד'), וגם הבחינה הרוחנית נעלה יותר מאשר בזמנים מאוחרים, "אז הוחל לקרוא בשם ד'" (בראשית ד' כ"ו). מני אז נעשה חולין; וכאשר נחלש החומר ע"י המבול, נחלש גם הרוח. והנה חשבו אומות העולם שעומד לבוא מבול ויחליש את כוחם, ובאו אל בלעם. בלעם שאב את כח נבואתו שהיתה בבחינת מקרה, "ויקר אלקים אל בלעם", מצד קיום העולם בבחינת עשרה מאמרות, והוא הרגיע את האומות, שהשינוי הבא על העולם עתה הוא מבחינה אחרת, בעשרת הדברות; ולכן הוא לא יפגע בחומר, בגוף, בבחינה של המאמרות. אלא שמעתה, כיון שהעוז הוא לישראל, אף השלום שייך להם. מעתה אין השלום יותר בידי האומות, והוא לא יבוא ע"י שותפות שוה של כל העולם כולו, אלא ע"י ישראל שנחבררו במתן-תורה ליעוד זה. לכן אמר בלעם: הן עם לבדד ישכון, (במדבר כ"ג ט). ואילו השלום לעולם כולו יבוא בשעה "והיה אדם ירשה, והיה ירשה שעיר אויביו, וישראל עושה חיל" (שם כ"ד י"ח), לא שלום בחינת עשו, אלא בבחינת ישראל.

אולם המבול ירד רק בחו"ל, ואילו בא"י לדעת ד' יוחנן לא ירד המבול שנאמר (יחזקאל כ"ב כ"ד) "ארץ לא מטוהרה היא, לא גושמה ביום זעם", (ובחסים קי"ג ע"א). ולכן לא נחלשו בא"י הכוחות הגשמיים, ונשארו בה בני הענק אשר פגשו המרגלים; ואף הכוחות הרוחניים לא נחלשו, "וכל העם אשר ראינו בתוכה אנשי מדות" (תרגום יונתן בן עוזיאל, וראה לעיל פ' נח תר"ץ, תרצ"א).

מכח מעלתה של א"י, הרי היא ארץ הנבואה, ואילו בחו"ל, הנבואה היא רק המשכה של נבואת א"י. "היה היה, מאי היה, שהיה כבר" (מועד קטן כ"ב ע"א). מעלה זו של א"י באה לה מכת היותה "ראש עפרות תבל" (משלי ח' כ"ו). "א"י נבראת תחילה וכל העולם כולו נברא לבסוף" (תענית י' ע"א וראה יומא נ"ד ע"ב, מציון נברא העולם). כמו שהתורה קדמה לעולם, וישראל עלו במחשבה תחילה (בר' א') כך היצירה של א"י קודמת לעולם, "ואדם הראשון ממקום כפרתו נברא" (ירושלמי נויר פ"ז ה"ב. רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ב ה"ב). ממקום המזבח שבהר הבית.

יסוד הבריאה ויצירת האדם נעוצים בכח קדושת א"י, בכח בית הבחירה, בכח החשובה והכפרה שנתנו לישראל — "עד אבוא אל מקדשי אל, אבינה לאחריכם" (תהלים ע"ג י"ז וראה ב"מ פ"ו ע"א). הקב"ה מלא כל הארץ כבודו, ומכל העולם בחר בהר הבית, וצמצם שכינתו בין בדי הארון. כשמתבוננים במקדש, מבינים את אחרית ישראל. כשם שמכל העולם נבחר מקום מסוים, כך מכל האומות נבחרה אומה מסוימת. קדושת א"י מתייחסת לעם ישראל ולתורתו, היא נשמת כל הארצות, ויצירתה נובעת מנשמת קיום העולם, מעשרת הדברות ולא מעשרת המאמרות.

בארץ ישראל מבדילים בין שתי קדושות, קדושת הגוש וקדושת האויר. (ראה לעיל פ' לך-לך, תרצ"ב). קדושת הגוש קשורה במצוות התלויות בארץ, ובקדושת האויר

קשורה הנבואה. משה רבנו, אדון הנביאים, השתוקק להתחברות שתי הקדושות ביחד, ולכן התפלל "אעברה נא ואראה". אולם המרגלים חשבו כי לשם קדושת ישראל מספיקה קדושת האויר, ולא נחוצה התחברות הקדושות; אדרבא, קדושת האויר מתאימה יותר מקדושת הגוש, והאויר הרי מלווה את ישראל בכל מקום.

"וימאסו בארץ חמדה" וכו', וכו', הבחירה המיוחדת של א"י מצביעה על הבחירה המיוחדת של עם ישראל, ששניהם קשורים זה בזה. בתפילתו לא מצא משה רבינו צד של זכות לתלות במרגלים, כי אם כדבריהם לא היה צריך להוציאם ממצרים; ואילו אם יפורם בגולה הרי יאמרו הגויים "מבלתי יכולת ד'" וכו', ולכן לאחר בשורת הסליחה, "ויאמר ד' סלחתי כדברך", באה השבועה: "ואולם חי אני וימלא כבוד ד' את כל הארץ" (במדבר י"ד כ"א), דהיינו, מאחר שהם לא חפצו בצמצום הקדושה של ישראל בארץ, הרי בהכרח תבוא התפשטות כבוד ד' על כל הארץ, ועי"ז "ונלוו גויים רבים אל ד'", ואח"כ "ונחל ד' את יהודה חלקו על אדמת הקודש ובחר עוד בירושלים" (זכריה ב' ט"ו-ט"ז). דהיינו יתוספו גרים רבים לישראל, ואחרי זה יראו את קדושת הבחירה המיוחדת של ירושלים והתחברות עם ישראל והנלוים עליו עם ארץ ישראל. ומאחר שתבוא בחירה זו ימחה עוון המרגלים ותפסק גלות מישראל, לא יקבלו יותר גרים שהם תופעת לוואי לגלות.

בסיומה של פרשת המרגלים באה פרשת נסכים. הקרבנות קרויים לחם, "את קרבני לחמי לאשי", "לחם אשה ריח ניחוח" (במדבר כ"ח). לחם הוא הבחינה הגשמית של הקרבנות, כפרת העוון, ואילו הנסכים הם הבחינה הרוחנית של הקרבן, "כי תבואו אל ארץ מושבותיכם", אל יעלה בדעתכם שמספיקה קדושת הגוש בלבד, אלא צריך לחפש אחרי קדושת האויר המרומז בנסכים, צריך לחבר את שתי הקדושות ביחד. כיוצא בחלוקה זו נמצא אף בפרשת ציצית. הלבן הוא הגוש, והתכלת — האויר. צבע השמים נראים תכלת מפני שהם תכלית השגת האדם. "הזכרון בחוט תכלת, והיא תכלית הכל, והדמיון בשם, גם הגוון תכלית המראות, כי ברחוקם יראו כגוון ההוא ולפיכך נקרא תכלת" (רמב"ן, במדבר ט"ו ל"א. "עולת ראייה" ח"א מ"ו ה', רנ"ב).

ונתנו על ציצית הכנף פתיל, לחבר את שתי הקדושות, גוש ואויר, כאחד.